Terza parte >> Cristo > Proemio

Poiché il Signore, **Gesù Cristo**, **Salvatore nostro**, «salvando», come attesta l'angelo, «il suo popolo dai peccati», ci ha presentato in se stesso la via della verità, per la quale possiamo giungere, mediante la risurrezione, alla beatitudine della vita immortale, è necessario, per condurre a termine tutto il corso teologico, che alla considerazione dell'ultimo fine della vita umana, delle virtù e dei vizi, segua lo studio dello stesso Salvatore universale e dei benefici da lui apportati al genere umano.

In tale studio tratteremo:
- **primo**, direttamente del Salvatore; Il primo trattato si divide in due parti:
  + **nella prima affronteremo il mistero dell'incarnazione, per cui Dio si è fatto uomo allo scopo di salvarci;**
  + **nella seconda** parte vedremo che cosa ha operato e sofferto il medesimo Salvatore nostro, cioè il Dio incarnato.
- **secondo**, dei suoi sacramenti con i quali conseguiamo la salvezza;
- **terzo**, del fine della vita immortale, cui arriviamo risorgendo per opera sua.

Terza parte >> Cristo > Convenienza dell'incarnazione

Questione 1
Proemio

Sul **mistero dell'incarnazione** abbiamo da considerare tre cose:

- la sua **convenienza**. Sulla convenienza dell'incarnazione si pongono **sei quesiti**:

- il modo d'**unione** proprio del Verbo incarnato,

- le **conseguenze** di quest'unione.

1. Se era conveniente che Dio s'incarnasse;
2. Se ciò fosse necessario per la redenzione del genere umano;
3. Se Dio si sarebbe incarnato nel caso che l'uomo non avesse peccato;
4. Se Dio si sia incarnato più per togliere il peccato originale che quello attuale;
5. Se era conveniente che s'incarnasse agli inizi del mondo;
6. Se l'incarnazione dovesse essere differita alla fine del mondo.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'incarnazione di Dio **non fosse conveniente**. Infatti:

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

Essendo Dio dall'eternità lo stesso bene per essenza, è cosa ottima che rimanga quello che da sempre è stato. Ma Dio è sempre stato assolutamente **immateriale.** Sarebbe stato dunque convenientissimo che egli non si fosse **unito alla carne**. Perciò l'incarnazione divina non era conveniente.

IIIª q. 1, a. 1, arg. 2

Non è conveniente **unire tra loro cose infinitamente distanti**, come non lo sarebbe il combinare insieme in una pittura la faccia di un uomo con un collo di cavallo. Ma Dio e la carne distano all'infinito, poiché Dio è semplicissimo mentre la carne è composta, soprattutto quella umana. Era dunque sconveniente che Dio si unisse alla carne umana.

IIIª q. 1, a. 1, arg. 3

Tanto dista un corpo da uno spirito purissimo quanto il peccato dalla somma bontà. Ora, sarebbe stato del tutto sconveniente che Dio, bontà suprema, assumesse il peccato. Non era dunque conveniente che il sommo spirito increato assumesse un corpo.

IIIª q. 1, a. 1, arg. 4

Non si può costringere in termini minimi chi supera ogni misura, né può dedicarsi ai piccoli compiti chi è impegnato nei grandi. Quindi non sta bene, per usare le parole di **Volusiano** a S. Agostino, «che nel corpicino di un bimbo in fasce si nasconda colui al quale non basta l'universo; e che il grande Sovrano abbandoni i suoi cieli, trasferendo a un solo minuscolo corpo il governo di tutto il mondo».

IIIª q. 1, a. 1. SED CONTRA:

È convenientissimo che le realtà visibili mostrino quelle divine invisibili; per questo fine infatti è stato creato il mondo, come asserisce l'Apostolo, **Romani 1,20**: «**Le perfezioni invisibili di Dio possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute**». Ma il **mistero dell'incarnazione**, dice il **Damasceno**, «**rivela insieme** la bontà, la sapienza, la giustizia e la potenza di Dio:

- **la BONTA', poiché egli non disdegnò la debolezza della sua creatura;**
- **la GIUSTIZIA, poiché fece sconfiggere il demonio proprio da colui che ne era stato vinto,**
- **e STRAPPO' L'UOMO ALLA MORTE senza forzare la sua libertà;**
- **la SAPIENZA, poiché trovò la soluzione più adatta in una situazione difficilissima;**
- **l'INFINITA POTENZA o virtù, infine, poiché non c'è nulla di più grande di un Dio fatto uomo**».

Era dunque conveniente che Dio si incarnasse.

IIIª q. 1, a. 1. RESPONDEO:

A ciascuna cosa è conveniente ciò che è secondo la sua natura: come all'uomo il ragionare, essendo egli per sua natura ragionevole. Ma la **natura di Dio** è la **bontà stessa**, come spiega Dionigi. Perciò conviene a Dio tutto ciò che è proprio della bontà. Ora, **la bontà tende a comunicarsi,** osserva ancora Dionigi. Di conseguenza alla somma bontà si addice di comunicarsi alla creatura in modo sommo. E ciò avviene precisamente quando Dio «**unisce a**

sé una natura creata in modo che una sola persona risulti di tre elementi: il Verbo, l'anima e la carne», come dice S. Agostino. È chiaro dunque che l'incarnazione di Dio era conveniente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Il mistero dell'incarnazione **non si è attuato per un qualche cambiamento nell'eterna condizione di Dio**, ma in quanto egli in modo nuovo si unì alla creatura, o meglio unì a sé la creatura. Ora, è conveniente che la creatura, mutevole di per se stessa, non si mantenga sempre nel medesimo stato. Come quindi fu prodotta nell'essere non essendo esistita prima, così fu conveniente che non essendo stata prima unita a Dio, in seguito fosse a lui unita.

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

L'unione con Dio nell'unità della persona non si addiceva alla carne umana in forza della sua natura, poiché ciò oltrepassava il suo ordine. Si addiceva tuttavia a Dio, per l'infinita **eccellenza della sua bontà**, che egli unisse a sé questa carne per la nostra salvezza.

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

Ogni condizione che differenzia le creature dal Creatore fu stabilita dalla sapienza di Dio e ordinata alla manifestazione della sua bontà: infatti Dio, non creato, non mutevole, non corporeo, produsse le creature mutevoli e materiali in funzione della sua bontà; e similmente le pene furono introdotte dalla giustizia di Dio per la sua gloria. Al contrario **le colpe vengono commesse con l'abbandono delle norme della sapienza divina e dell'ordine della divina bontà**. Perciò Dio poteva assumere convenientemente una natura creata, mutevole, corporea e passibile; non invece il male della colpa.

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

Rispondiamo con le stesse parole di S. Agostino a Volusiano: «La dottrina cristiana non insegna che Dio, calandosi nella carne umana, ha abbandonato o perduto il governo dell'universo, oppure lo ha come ristretto in quel minuscolo corpo: questa è l'immaginazione di uomini capaci di pensare solo alle realtà materiali. Ora, Dio è grande non per la mole, ma per la potenza: quindi la sua grandezza, raccogliendosi nelle piccole cose, non ne sente disagio. Come infatti il nostro fugace parlare viene ascoltato in un medesimo istante da molti e arriva a ciascuno per intero, così non è incredibile che l'eterno Verbo divino sia contemporaneamente tutto intero in ogni luogo». E così non deriva alcun inconveniente dall'incarnazione di Dio.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **per la redenzione** del genere umano non fosse necessaria l'**incarnazione del Verbo di Dio.** Infatti:

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

Il Verbo divino, essendo Dio perfetto, come vedemmo nella Prima Parte *[q. 27, a. 2, ad 2]*, non acquistò alcuna virtù mediante il corpo che assunse. Se dunque il Verbo divino riparò la nostra natura incarnandosi, **l'avrebbe potuta riparare anche senza prendere un corpo.**

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

Per la redenzione della natura umana, caduta a causa del peccato, si richiedeva soltanto che l'uomo soddisfacesse per il peccato. Dio infatti non deve esigere dall'uomo l'impossibile; ed essendo egli più incline a compatire che a punire, **come imputa all'uomo l'atto del peccato, così pare che gli debba anche ascrivere a distruzione del peccato l'atto contrario**. Non era dunque necessario che per redimere la natura umana si incarnasse il Verbo di Dio.

III[a] q. 1, a. 2, arg. 3

La salvezza dell'uomo dipende principalmente dal suo **rispetto verso Dio**, come ricorda la S. Scrittura, **Malachia 1, 6**: «Se sono il padrone, dov'è il timore di me? Se io sono padre, dov'è l'onore che mi spetta?». Ma il rispetto verso Dio nasce negli uomini in seguito alla considerazione della sua **assoluta trascendenza** e della sua lontananza dai sensi umani; si legge infatti nei **Salmi 112, 4**: «Su tutti i popoli eccelso è il Signore; più alta dei cieli è la sua gloria». E poco dopo **Salmi 112, 5**: «Chi è pari al Signore nostro Dio?». Che Dio dunque si faccia simile a noi assumendo la nostra carne non pare che giovi alla salvezza umana.

III[a] q. 1, a. 2. SED CONTRA:

Ciò che libera dalla perdizione il genere umano è necessario alla salvezza umana. Ora, tale è **il mistero dell'incarnazione divina,** come dichiara il Vangelo, **Giovanni 3,16**: «Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non perisca, ma abbia la vita eterna». Quindi per la salvezza umana era necessario che Dio si incarnasse.

III[a] q. 1, a. 2. RESPONDEO:

Un mezzo può essere necessario a un certo fine in due modi:

- **o così che senza di esso non si può ottenere il fine**, come il cibo è necessario alla conservazione della vita umana. Ora, l'incarnazione di Dio non era necessaria per la redenzione della natura umana nel primo modo, **avendo potuto Dio redimerci con la sua onnipotenza in molte altre maniere.**

- oppure nel senso che **il mezzo agevola il raggiungimento del fine**, come è necessario un cavallo per un viaggio. L'incarnazione era invece necessaria per la redenzione umana nel secondo modo. Da cui le parole di **S. Agostino**: «Noi mostriamo che a Dio non mancavano altri mezzi, poiché tutto sottostà ugualmente al suo potere, ma che d'altra parte egli non ne ebbe un altro più conveniente per sanare la nostra miseria». E tale convenienza può rilevarsi rispetto all'avanzamento dell'uomo nel bene:

- **PRIMO**, **quanto alla fede**, che acquista una maggiore sicurezza per il fatto che **si crede allo stesso Dio che parla.** Per cui **S. Agostino** afferma: «Perché l'uomo con più fiducia accedesse alla verità, la Verità stessa, il Figlio di Dio, facendosi uomo gettò le fondamenta della fede».

- **SECONDO**, **quanto alla speranza**, che nell'incarnazione trova il suo stimolo più efficace: «Nulla», dice infatti S. **Agostino**, «**era tanto necessario a infonderci speranza quanto la dimostrazione del grande amore che Dio ci porta. Ma quale segno poteva essere più chiaro della degnazione del Figlio di Dio a unirsi con la nostra natura?**».

- **TERZO**, **quanto alla carità**, che nell'incarnazione trova il suo massimo incentivo. Da cui le parole di **S. Agostino**: «**Quale fine più grande ha la venuta del Signore se non quello di manifestarci l'amore di Dio per noi?**». E conclude: «Se poteva costarci l'amare, che almeno non ci costi il riamare».

- **QUARTO**, **rispetto al ben operare**, nel quale con l'incarnazione Dio stesso si è fatto nostro modello. «Avevamo l'obbligo», spiega infatti S. Agostino, «di seguire non l'uomo che vedevamo, ma Dio che non vedevamo. **Per dare quindi all'uomo di poter vedere chi doveva seguire, Dio si fece uomo**».

- **QUINTO**, **quanto alla piena partecipazione della divinità**, che è la vera beatitudine dell'uomo e il fine della sua vita. E questa piena partecipazione ci viene conferita attraverso l'umanità di Cristo: infatti «Dio si è fatto uomo perché l'uomo divenisse Dio», scrive S. Agostino. Altrettanto utile era l'incarnazione anche per allontanare l'uomo dal male:

+ **Primo**, in quanto essa persuade l'uomo a non stimare il diavolo, che è il primo artefice del peccato, superiore a se stesso, e a non prestargli ossequio. Per cui avverte **S. Agostino**: «**Dal momento che la natura umana poté essere unita a Dio così intimamente da divenire con lui una sola persona, non osino quei superbi spiriti maligni anteporsi all'uomo vantandosi della loro incorporeità**».

+ **Secondo**, l'incarnazione ci insegna quanto sia grande la dignità della natura umana, affinché non la macchiamo peccando. «**Dio ci ha mostrato quale eminente posto abbia tra le realtà create la natura umana, apparendo tra gli uomini come un vero uomo**», afferma **S. Agostino**. E il papa S. Leone ammonisce: «Riconosci, o cristiano, la tua dignità, e fatto partecipe della natura divina non tornare all'antica miseria con un'indegna condotta».

+ **Terzo**, per distogliere l'uomo dalla presunzione «**viene esaltata in Cristo uomo la grazia divina, non preceduta da merito alcuno**», come rileva **S. Agostino.**

+ **Quarto**, perché, come aggiunge il medesimo Santo, «**una così grande umiltà di Dio è in grado di riprendere e di guarire la superbia dell'uomo, che è l'impedimento più grave per la sua adesione a Dio**».

+ **Quinto**, l'incarnazione giovò a liberare l'uomo dalla schiavitù [del peccato]. E ciò doveva avvenire, dice S. Agostino, «**in modo che il diavolo fosse vinto dall'uomo Cristo Gesù**»: il che avvenne attraverso la soddisfazione offerta da Cristo per noi. Un **puro uomo** infatti non avrebbe potuto soddisfare per tutto il genere umano; d'altra parte **Dio** non doveva soddisfare: **era quindi necessario che Gesù Cristo fosse Dio e uomo**. Da cui le parole di S. Leone papa: «La potenza assume la debolezza, la maestà l'abiezione: di modo che in corrispondenza ai nostri bisogni un solo e medesimo mediatore fra Dio e gli uomini potesse morire e risorgere grazie agli opposti attributi. Se infatti non fosse vero Dio, non porterebbe il

rimedio; se non fosse vero uomo, non ci darebbe l'esempio». Ci sono poi moltissimi altri vantaggi derivati dall'incarnazione, al di sopra della comprensione umana.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

L'obiezione si fonda sul primo tipo di necessità, quella cioè di un mezzo indispensabile per ottenere l'effetto.

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

Una **soddisfazione** può dirsi sufficiente in due modi:

- **Primo**, **in maniera perfetta**, in quanto è «condegna», ossia compensa adeguatamente la colpa commessa. E in questo senso non poteva essere sufficiente la soddisfazione di un puro uomo, poiché tutta la **natura umana era stata corrotta dal peccato**, e il merito di una o anche di più persone non poteva compensare alla pari il danno di tutta la natura. Inoltre il peccato commesso contro Dio acquista una **certa infinità** a motivo dell'infinità della maestà divina: l'offesa infatti è tanto maggiore quanto più grande è la persona verso cui si manca; era quindi necessario per una soddisfazione adeguata che l'azione del riparatore avesse un'**efficacia infinita,** quale è appunto l'azione di un uomo-Dio.

- **Secondo**, una soddisfazione può dirsi **sufficiente in maniera imperfetta**, ossia relativamente all'accettazione da parte di chi se ne accontenta, anche se non è adeguata. E in questo senso può essere sufficiente la soddisfazione di un puro uomo. Tuttavia, **poiché ogni cosa imperfetta presuppone qualcosa di perfetto su cui reggersi**, è dalla soddisfazione di Cristo che prende efficacia la soddisfazione di ogni puro uomo.

III[a] q. 1, a. 2, ad arg. 3

Dio, assumendo la carne, non ha sminuito la propria maestà, e quindi neppure il motivo del rispetto che gli è dovuto. Anzi, questo risulta accresciuto per la **maggiore conoscenza** che abbiamo di lui: poiché per il fatto stesso che ha voluto avvicinarsi a noi assumendo la carne, ci ha attratti a conoscerlo di più.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che Dio **si sarebbe incarnato** anche se l'uomo non avesse peccato. Infatti:

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

Se rimane la causa, rimane l'effetto. Ma nell'incarnazione di Cristo, come dice **S. Agostino**, oltre alla liberazione dal peccato «**ci sono da considerare molte altre cause**», a cui abbiamo già fatto cenno *[a.2]*. Quindi, anche se l'uomo non avesse peccato, Dio si sarebbe [ugualmente] incarnato.

III[a] q. 1, a. 3, arg. 2

Appartiene all'onnipotenza divina portare **a compimento le sue opere** e manifestarsi in qualche **effetto infinito**. D'altra parte nessuna pura creatura può costituire un effetto infinito,

essendo essa limitata per essenza. Ora, solo nell'opera dell'incarnazione si manifesta un effetto infinito della potenza divina, vale a dire il congiungimento di realtà infinitamente distanti fra di loro, inquantoché l'uomo è divenuto Dio. Nella medesima opera inoltre l'universo pare raggiungere la sua perfezione, per il fatto che l'ultima creatura, cioè l'uomo, viene congiunta con il primo principio, che è Dio. Quindi anche se l'uomo non avesse peccato, Dio si sarebbe incarnato.

IIIª q. 1, a. 3, arg. 3

La natura umana non è stata resa dal peccato più capace di ricevere la grazia. Eppure dopo il peccato essa è in grado di ricevere la grazia dell'unione, che è la massima grazia. Quindi sarebbe stata capace di questa grazia anche se l'uomo non avesse peccato. Né Dio avrebbe negato alla natura umana un bene di cui essa era capace. Dio quindi si sarebbe incarnato anche se l'uomo non avesse peccato.

IIIª q. 1, a. 3, arg. 4

La predestinazione divina è eterna. Ma di Cristo S. Paolo, **Romani 1,4,** dice che «**è stato predestinato quale Figlio di Dio con potenza**». Perciò anche prima del peccato era necessario che per adempiere la predestinazione divina il Figlio di Dio si incarnasse.

IIIª q. 1, a. 3, arg. 5

Il mistero dell'incarnazione fu rivelato al primo uomo, come risulta dalle sue parole, Genesi 2,23: «Questa volta è osso delle mie ossa», ecc., relative al matrimonio, che l'Apostolo, Efesini 5, 32, considera «un grande mistero, in riferimento a Cristo e alla Chiesa». Ma l'uomo non poteva conoscere in precedenza la propria caduta, per la stessa ragione per cui non lo poteva l'angelo, come dimostra S. Agostino. Quindi Dio si sarebbe incarnato anche se l'uomo non avesse peccato.

IIIª q. 1, a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino, spiegando le parole evangeliche, **Luca 19,10**: «**Il Figlio dell'Uomo è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto**», dichiara: «**Se l'uomo non avesse peccato, il Figlio dell'Uomo non sarebbe venuto**». Inoltre a commento delle parole di S. Paolo, **1Timoteo 1, 15**: «**Cristo Gesù è venuto nel mondo per salvare i peccatori**», la **Glossa** aggiunge: «**Nessun altro motivo ebbe per venire tra noi Cristo Signore, se non quello di salvare i peccatori. Togli le malattie, togli le ferite, e non c'è più bisogno di medicina**».

IIIª q. 1, a. 3 RESPONDEO:

Ci sono in proposito opinioni diverse. Alcuni dicono che il Figlio di Dio si sarebbe incarnato anche se l'uomo non avesse peccato. Altri invece affermano il contrario. E quest'ultima opinione pare che sia da preferirsi. Le cose infatti che dipendono dalla sola volontà di Dio, al di sopra di tutto ciò che è dovuto alle creature, non possono venire alla nostra conoscenza se non attraverso la Sacra Scrittura, nella quale la volontà divina ci è manifestata. Siccome dunque nella Sacra Scrittura **il motivo dell'incarnazione viene sempre posto nel peccato del primo uomo,** è meglio dire che l'opera dell'incarnazione fu disposta da Dio a rimedio del peccato, in modo che se non ci fosse stato il peccato non ci sarebbe stata l'incarnazione. La

potenza di Dio però non è racchiusa in questi limiti: Dio infatti si sarebbe potuto incarnare anche se non ci fosse stato il peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Tutti gli altri motivi assegnati all'incarnazione rientrano nei rimedi del peccato. Se infatti l'uomo non avesse peccato sarebbe stato illuminato dalla luce della sapienza divina e perfezionato da Dio nella rettitudine della santità, per l'acquisto di ogni conoscenza necessaria. Ma poiché l'uomo, abbandonando Dio, era caduto al livello delle realtà materiali, fu opportuno che Dio, assunta la carne, gli offrisse il mezzo per salvarsi anche attraverso le realtà materiali. Per questo, commentando le parole evangeliche, **Giovanni 1,14**: «**Il Verbo si fece carne**», **S. Agostino** annota: «**La carne ti aveva accecato, la carne ti risana. Poiché Cristo venne apposta per estinguere nella carne i vizi della carne**».

III[a] q. 1, a. 3, ad arg. 2

L'infinita potenza di Dio si manifesta già nel modo di **produrre le cose dal nulla**. - Al compimento poi dell'universo basta che le cose create siano ordinate naturalmente a Dio come al loro fine. Che invece una creatura venga unita a Dio nella persona oltrepassa i limiti della perfezione naturale.

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

Si possono riscontrare nella natura umana due capacità. La prima al livello della sua potenza naturale. E tale capacità viene sempre soddisfatta da Dio, che provvede a ciascuna cosa secondo le sue capacità naturali. - La seconda invece al livello della potenza divina, alla quale ogni creatura obbedisce al primo cenno. E a quest'ordine appartiene la capacità umana di cui si parla nell'obiezione. Ora, Dio non asseconda sempre tale capacità della creatura, altrimenti egli non potrebbe fare nelle cose se non ciò che fa, il che è falso, come si è visto nella Prima Parte *[q. 25, a. 5; q. 105, a. 6]*. Nulla poi impedisce che la natura umana dopo il peccato sia stata innalzata a un livello superiore: Dio infatti permette il male per trarne un bene maggiore. Da cui le parole di S. Paolo, Romani 5,20: «Dove abbondò il peccato, sovrabbondò la grazia». E nella benedizione del Cero pasquale si canta: «O felice colpa, che meritasti di avere un tale e così grande Redentore!».

III[a] q. 1, a. 3, ad arg. 4

La predestinazione presuppone la previsione del futuro. Come dunque Dio predestina che la salvezza di una determinata persona si abbia a compiere per le preghiere di altri, così pure **predestinò l'incarnazione a rimedio del peccato umano.**

III[a] q. 1, a. 3, ad arg. 5

Nulla impedisce che si riveli un effetto a chi non ha avuto la rivelazione della causa. Il mistero dell'incarnazione poté dunque essere rivelato al primo uomo senza che egli fosse consapevole della sua futura caduta: infatti non sempre chi conosce un effetto ne conosce anche la causa.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che Dio si sia incarnato per rimediare più ai **peccati attuali** che al **peccato originale.**

IIIª q. 1, a. 4, arg. 1

Quanto più un peccato è grave, tanto più ostacola la salvezza umana, per la quale Dio si è incarnato. Ma il peccato attuale è più grave del peccato originale: a questo infatti è annessa una pena minima, come dice S. Agostino. **L'incarnazione di Cristo è perciò ordinata principalmente a cancellare i peccati attuali.**

IIIª q. 1, a. 4, arg. 2

Il peccato originale non merita la pena del senso, ma solo la pena del danno, come si è visto nella Seconda Parte *[I-II, q. 87, a. 5, ad 2]*. Ora, per la soddisfazione dei peccati Cristo è venuto a soffrire la pena del senso sulla croce, ma non la pena del danno: mai infatti gli mancò la visione o la beatitudine divina. Venne dunque a togliere più il peccato attuale che quello originale.

IIIª q. 1, a. 4, arg. 3

Il Crisostomo osserva che «un servo fedele è propenso a considerare come personali i benefici comuni che il suo padrone ha concesso a tutti: S. Paolo infatti, quasi parlasse soltanto di sé, scrive: —Mi ha amato e ha dato se stesso per me‖», Galati 2, 20. Ma i nostri peccati personali sono quelli attuali, poiché l'originale è un «peccato comune». Dobbiamo quindi avere la pia convinzione che Dio sia venuto principalmente per i [nostri] peccati attuali.

IIIª q. 1, a. 4. SED CONTRA:

Nel Vangelo, Giovanni 1,29, si legge: «Ecco l'agnello di Dio, ecco colui che toglie il peccato del mondo».

IIIª q. 1, a. 4. RESPONDEO:

È certo che Cristo venne in questo mondo a distruggere non solo il peccato originale, ma anche tutti i peccati che si sono aggiunti in seguito: **non nel senso che tutti siano cancellati** (e ciò per colpa degli uomini, che non aderiscono a Cristo, secondo le parole del Vangelo, Giovanni 3, 19: «La luce è venuta nel mondo, ma gli uomini hanno preferito le tenebre alla luce»), ma nel senso che egli **fece quanto bastava alla loro cancellazione**. Per cui S. Paolo, Romani 5, 15 s., dice: «Il dono di grazia non è come la caduta: infatti il giudizio partì da un solo atto per la condanna, il dono di grazia invece da molte cadute per la giustificazione». Tuttavia quanto più grande è un peccato, tanto più la sua distruzione ha motivato la venuta di Cristo. Ora, una cosa può dirsi più grande in due modi:

- **Primo**, **intensivamente**: come è più grande la bianchezza che è più intensa. E in questo senso il peccato attuale è più grande del peccato originale, essendo più volontario, come si è detto nella Seconda Parte *[I-II, q. 82, a. 1, ob. 2]*.

- **Secondo**, una cosa può dirsi più grande **in estensione**: come una bianchezza più grande è quella che occupa una superficie maggiore. E in questo senso il peccato originale che contagia

tutto il genere umano è più grande di qualsiasi peccato attuale, che è proprio di una persona. E sotto questo aspetto è vero che Cristo è venuto principalmente a togliere il peccato originale, essendo «il bene della società più divino del bene individuale», come dice Aristotele.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

L'argomentazione si basa sulla **grandezza intensiva** del peccato.

III[a] q. 1, a. 4, ad arg. 2

Al peccato originale non è riservata la pena del senso nella sanzione futura, tuttavia gli vanno attribuite **le pene sensibili che soffriamo in questa vita,** come la fame, la sete, la morte e simili. Perciò Cristo, al fine di dare una soddisfazione adeguata al peccato originale, volle soffrire **il dolore sensibile**, per consumare in se stesso la **morte e le altre sofferenze**.

III[a] q. 1, a. 4, ad arg. 3

Come spiega nello stesso passo il Crisostomo, l'Apostolo diceva quelle parole «non per restringere gli amplissimi benefici di Cristo diffusi nel mondo, ma per indicare che Cristo si era sacrificato per lui come per tutti. Che importa infatti che anche gli altri siano stati beneficati quando i benefici prestati a te sono così integri e perfetti come se nessun altro ne avesse goduto qualcosa?». Il dover quindi attribuire a sé i benefici di Cristo non significa dover negare che siano stati fatti agli altri. Perciò non si esclude che egli sia venuto più per distruggere il peccato di tutta la natura che i peccati personali. Ma quel peccato comune è stato curato in ciascuno tanto perfettamente quanto sarebbe stato curato in uno solo. - Del resto, a causa del vincolo della carità, ciascuno deve sentire come fatto a se stesso ciò che è stato fatto per tutti.

ARTICOLO 5:

VIDETUR conveniente che **Dio si incarnasse agli inizi del genere umano**. Infatti:

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

L'opera dell'incarnazione proviene dall'immensità della carità divina, secondo le parole di S. Paolo, **Efesini 2, 4 s**.: «**Dio, ricco di misericordia, per il grande amore con il quale ci ha amati, da morti che eravamo per i peccati, ci ha fatti rivivere con Cristo**». Ma la carità non tarda a soccorrere l'amico che è nel bisogno, come raccomanda la S. Scrittura, **Proverbi 3, 28**: «**Non dire al tuo prossimo: Va, ripassa, te lo darò domani, se tu hai ciò che ti chiede**». Dio dunque non doveva differire l'opera dell'incarnazione, ma soccorrere con essa il genere umano sin dagli inizi.

III[a] q. 1, a. 5, arg. 2

S. Paolo, **1Timoteo 1,15**, scrive: «**Cristo Gesù è venuto nel mondo per salvare i peccatori**». Ma se ne sarebbero salvati di più se Dio si fosse incarnato agli inizi del genere umano, poiché moltissimi nel volgere dei secoli perirono nei loro peccati ignorando Dio. Quindi sarebbe stato più conveniente che Dio si fosse incarnato agli inizi del genere umano.

IIIª q. 1, a. 5, arg. 3

Il piano della grazia non è meno ordinato del piano della natura. Ma «**la natura parte dalla perfezione** », come dice **Boezio**. Quindi il piano della grazia doveva essere perfetto sin dall'inizio. D'altra parte la perfezione della grazia si ha nell'opera dell'incarnazione, secondo le parole, **Giovanni 1,14**: «**Il Verbo si fece carne», seguite dalle altre: «pieno di grazia e di verità**». Cristo dunque si sarebbe dovuto incarnare agli inizi dell'umanità.

IIIª q. 1, a. 5. SED CONTRA:

Commentando le parole di S. Paolo, **Galati 4, 4:** «**Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna**», la **Glossa** afferma che «**la pienezza del tempo è il momento prestabilito da Dio Padre per mandare il suo Figlio**». Ora, Dio ha stabilito tutto con sapienza. Perciò egli si è incarnato nel tempo più opportuno. Quindi non sarebbe stato conveniente che Dio si incarnasse ai primordi dell'umanità.

IIIª q. 1, a. 5. RESPONDEO:

Essendo l'incarnazione ordinata principalmente alla **riparazione della natura umana con la distruzione del peccato**, è chiaro che:

- non sarebbe stato conveniente che Dio si fosse incarnato ai primordi dell'umanità prima del peccato: la medicina infatti viene somministrata solo agli ammalati. Perciò il Signore stesso, **Matteo 9, 12 s**, dice: «**Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati: non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori**»

- Ma non sarebbe stato conveniente neppure che Dio si fosse incarnato **subito dopo il peccato**.

- **Primo**, **per la natura del peccato** dell'uomo, che **proveniva dalla superbia**: per cui si doveva liberare l'uomo in modo tale che, umiliato, riconoscesse di avere bisogno di un liberatore. Per questo la **Glossa**, spiegando le parole di S. Paolo, **Galati 3, 19**: «**Promulgata per mezzo di angeli attraverso un mediatore**», dice: «**Molto sapientemente fu disposto che dopo la caduta dell'uomo non fosse mandato sull'istante il Figlio di Dio. Prima infatti Dio lasciò l'uomo in balìa della sua libertà sotto la legge naturale, perché conoscesse così le forze della propria natura. Avendo egli fallito nella prova, gli fu data la Legge. E con questa il male peggiorò, non per un difetto della Legge, ma per la corruzione della natura: così, conosciuta la propria insufficienza, egli avrebbe invocato il medico e cercato il soccorso della grazia**».

- **Secondo**, per l'**ordinato progresso nel bene**, che esige di procedere dall'imperfetto al perfetto. Per cui dice l'Apostolo, **1Corinti 15, 46 s**.: «**Non vi fu prima il corpo spirituale, ma quello animale, e poi lo spirituale. Il primo uomo, tratto dalla terra, è di terra, il secondo uomo viene dal cielo**».

- **Terzo**, per la **dignità stessa del Verbo** Incarnato. Infatti sulle parole, **Galati 4,4**: «**Quando venne la pienezza del tempo**», la **Glossa** osserva: «**Quanto più grande era il giudice venturo, tanto più lunga era la serie dei messaggeri che lo dovevano precedere**».

- **Quarto**, perché **il fervore della fede non si intiepidisse** per la lunghezza del tempo. Poiché verso la fine del mondo «**l'amore di molti si raffredderà**», **Matteo 24,12**, e il Signore

stesso, **Luca 18,8**, domanda: «**Il Figlio dell'Uomo, quando verrà, troverà la fede sulla terra?**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

La carità non indugia a soccorrere l'amico, tuttavia sceglie il momento più opportuno in base alle circostanze e alla condizione delle persone. Se infatti il medico desse al malato la medicina subito all'inizio della malattia, otterrebbe di meno, oppure lo danneggerebbe più che aiutarlo. Perciò anche il Signore non somministrò subito all'umanità il rimedio dell'incarnazione, perché non lo disprezzasse per superbia, non avendo ancora preso coscienza della propria debolezza.

III[a] q. 1, a. 5, ad arg. 2

All'obiezione S. Agostino diede in un primo tempo [Epist. 102] la seguente risposta: «Cristo volle apparire tra gli uomini e predicare la sua dottrina quando e dove sapeva che sarebbero vissuti i futuri credenti. Egli prevedeva infatti che in quei tempi e in quei luoghi tutti sarebbero stati increduli alla sua parola quanto lo furono, se non tutti, certamente molti fra coloro che lo udirono di persona, i quali non vollero credere in lui neppure vedendolo far risorgere dei morti». Ma in seguito lo stesso Santo [De dono persev. 9] così scrisse riprovando questa soluzione: «Possiamo forse dire che i cittadini di Tiro e di Sidone si sarebbero rifiutati di credere con tali miracoli, quando il Signore medesimo attesta che avrebbero fatto penitenza con grande umiltà se quei segni della divina potenza fossero stati compiuti in mezzo a loro?». «Perciò», egli conclude [c. 11], «si deve affermare con l'Apostolo che ciò ―non dipende né da chi vuole, né da chi corre, ma da Dio che usa misericordia‖. Dio dunque, tra quanti previde che avrebbero prestato fede ai suoi miracoli se questi fossero stati compiuti in loro presenza, soccorse quelli che volle e non soccorse gli altri, di cui dispose diversamente nella sua predestinazione con atto occulto ma giusto. Cosicché dobbiamo riconoscere senza esitazione la sua misericordia in coloro che vengono liberati, e la sua giustizia in coloro che vengono puniti».

III[a] q. 1, a. 5, ad arg. 3

In cose diverse tra loro è vero che il perfetto viene prima dell'imperfetto in ordine di tempo e di natura, essendo il perfetto ciò che porta le altre cose alla perfezione, ma in una medesima cosa ciò che è imperfetto precede il perfetto in ordine di tempo, sebbene lo segua in ordine di natura. Così dunque l'imperfezione della natura umana è preceduta dall'eterna perfezione di Dio, ma precede il raggiungimento della perfezione sua propria, che consiste nell'unione con lui.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che l'incarnazione dovesse essere differita alla fine del mondo. Infatti:

IIIª q. 1, a. 6, arg. 1

Nei Salmi [91, 11 Vg] si legge: «La mia vecchiaia [sarà ricolma] di misericordia», e la Glossa [interlin.] per vecchiaia intende «gli ultimi tempi». Ma il tempo dell'incarnazione è in sommo grado il tempo della misericordia, secondo l'espressione del Salmo [101, 14]: «È tempo di usarle misericordia». L'incarnazione quindi doveva essere differita alla fine del mondo.

IIIª q. 1, a. 6, arg. 2

In una stessa realtà, come si è detto [a. prec., ad 3], la perfezione è posteriore all'imperfezione in ordine di tempo. Perciò quanto è assolutamente perfetto deve essere temporalmente ultimo. Ma la suprema perfezione della natura umana si ha nell'unione con il Verbo, poiché «piacque al Padre di fare abitare in Cristo tutta la pienezza della divinità», come dice l'Apostolo [Col 1, 19]. L'incarnazione dunque doveva essere rimandata alla fine del mondo.

IIIª q. 1, a. 6, arg. 3

Non conviene fare in due volte ciò che può esser fatto in una volta sola. Ma alla salvezza della natura umana poteva bastare una sola venuta di Cristo: quella che si avrà alla fine del mondo. Non era quindi necessario che egli venisse prima con l'incarnazione. Così questa venuta doveva essere rinviata alla fine del mondo.

IIIª q. 1, a. 6. SED CONTRA:

Il profeta Abacuc [3, 2 Vg] aveva detto: «Nel mezzo degli anni renderai manifesta,o Signore, l'opera tua». Quindi il mistero dell'incarnazione, con cui Dio si manifestò al mondo,non doveva essere rimandato alla fine dei tempi.

IIIª q. 1, a. 6. RESPONDEO:

Come non sarebbe stato opportuno che Dio si fosse incarnato agli inizi del mondo, così non sarebbe stato conveniente che l'incarnazione fosse rimandata alla fine. Il che risulta evidente innanzitutto in base al fatto stesso dell'unione della natura divina con la natura umana. Come infatti abbiamo detto [a. prec., ad 3], l'imperfezione precede nel tempo la perfezione in quella realtà che da imperfetta diviene perfetta, ma nel soggetto che è causa efficiente della perfezione il perfetto precede cronologicamente l'imperfetto. Ora, nell'incarnazione queste due realtà si incontrano. Poiché in essa la natura umana fu elevata alla suprema perfezione: per cui non conveniva che l'incarnazione avvenisse agli albori del genere umano. D'altra parte il Verbo incarnato è la causa efficiente della perfezione umana, come si legge nel Vangelo [Gv 1, 16]: «Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto»: quindi l'incarnazione non doveva essere procrastinata alla fine del mondo. Invece la perfezione della gloria a cui deve essere condotta la natura umana dal Verbo incarnato avverrà alla fine del mondo. Secondo, in base agli effetti della salvezza umana. Come infatti dice S. Agostino [Ambrosiaster, De quaest. Vet. et Novi Test. 83], «è a discrezione di chi dona scegliere quando e in quale misura fare misericordia. Perciò [Dio] venne quando stimò necessario soccorrere l'uomo e ritenne che la sua opera fosse ben accetta. Quando infatti un certo languore del genere umano aveva cominciato a cancellare tra gli uomini la conoscenza di Dio e a corrompere i costumi, egli si degnò di chiamare Abramo, perché con lui si avesse l'esempio di un rinnovamento nella religione e nella morale. E poiché il culto divino era ancora troppo trascurato, diede per mezzo di Mosè la legge scritta.

Avendola però le genti disprezzata con il rifiuto di assoggettarvisi, e non avendola messa in pratica neppure quelli che l'avevano accolta, mosso da misericordia il Signore mandò il suo Figlio perché, concesso a tutti gli uomini il perdono dei peccati, li offrisse santificati a Dio Padre». Se però questo rimedio fosse stato rimandato alla fine del mondo, sarebbe sparita del tutto dalla terra la conoscenza di Dio, il suo culto e l'onestà dei costumi. Terzo, per il fatto che la dilazione non sarebbe stata conveniente a manifestare la potenza di Dio; la quale invece ha così salvato gli uomini in molte maniere: non solo con la fede nel Cristo venturo, ma anche con la fede nel Cristo presente e nel Cristo già venuto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Quella Glossa parla della misericordia che conduce alla gloria. Se tuttavia la si vuole riferire alla misericordia dimostrata verso l'umanità con l'incarnazione di Cristo, allora bisognerebbe notare con S. Agostino [Retract. 1, 26] che il tempo dell'incarnazione può essere equiparato alla giovinezza dell'umanità «per il vigore e il fervore della fede, operante nella carità», e alla sua vecchiaia o sesta età «per il numero delle epoche, essendo Cristo venuto nella sesta età del genere umano». E «sebbene nel corpo la gioventù e la senilità non possano essere contemporanee, lo possono essere però nell'anima: la giovinezza per la prontezza, la vecchiaia per la ponderazione». Perciò S. Agostino in un passo [Lib. LXXXIII quaest. 44] afferma che «la venuta dal cielo del Maestro, la cui imitazione doveva portare l'umanità alla perfezione morale, non era conveniente se non nell'età della giovinezza», mentre in un altro passo [Contra Manich. 1, 23] dice che Cristo è venuto nella sesta età, ossia nella vecchiaia del genere umano.

III[a] q. 1, a. 6, ad arg. 2

L'incarnazione va considerata non soltanto come il termine dello sviluppo dall'imperfetto al perfetto, ma anche come la causa della perfezione nella natura umana, secondo le spiegazioni date [nel corpo].

III[a] q. 1, a. 6, ad arg. 3

Rispondiamo con il commento del Crisostomo [In Ioh. hom. 27] alle parole evangeliche [Gv 3, 17]: «Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo»: «Due sono le venute di Cristo: la prima per rimettere i peccati, la seconda per giudicare. Se infatti non avesse fatto così, tutti si sarebbero perduti, poiché tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio». È chiaro quindi che egli non doveva rimandare la sua venuta di misericordia alla fine del mondo.

Questione 2
Proemio

Dobbiamo ora considerare **in che modo il Verbo si è unito alla natura umana**.

- **Primo**, esamineremo **l'unione in se stessa**;

Sul primo argomento si pongono **dodici quesiti**:

- **secondo**, l'unione rispetto alla persona assumente;

- **terzo**, rispetto alla natura assunta.

1. Se l'unione del Verbo Incarnato sia avvenuta in unità di natura;
2. Se sia avvenuta in unità di persona;
3. Se sia avvenuta in unità di supposito o d'ipostasi;
4. Se dopo l'incarnazione la persona, o ipostasi di Cristo risulti composta;
5. Se in Cristo ci sia unione d'anima e corpo;
6. Se la natura umana sia stata unita al Verbo accidentalmente;
7. Se l'unione in se stessa sia qualcosa di creato;
8. Se equivalga all'assunzione;
9. Se sia la massima delle unioni;
10. Se l'unione delle due nature in Cristo sia avvenuta per opera della grazia;
11. Se sia stata meritata in qualche modo;
12. Se la grazia dell'unione ipostatica fosse naturale per l'umanità di Cristo.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'unione del Verbo Incarnato sia avvenuta **in una sola natura**. Infatti:

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

S. Cirillo, citato negli atti del Concilio di Calcedonia, dice: «Non dobbiamo pensare a due nature, ma a una sola natura incarnata del Verbo di Dio». Ora, ciò non sarebbe possibile se non ci fosse unità di natura. Quindi l'unione del Verbo Incarnato è avvenuta nella natura.

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

S. Atanasio afferma: «Come l'anima razionale e la carne si uniscono per costituire la natura umana, così Dio e l'uomo si uniscono per costituire un'unica natura». Quindi l'unione si è avuta nella natura.

III[a] q. 2, a. 1, arg. 3

Non possiamo denominare una natura in base a un'altra se in qualche modo ambedue non subiscono una trasformazione reciproca. Ora, ciò avviene per le nature divina e umana in Cristo: infatti S. Cirillo dice che la natura divina si è «incarnata», e S. Gregorio Nazianzeno, riportato da S. Giovanni Damasceno, dice che la natura umana è stata «deificata». Pare quindi che dalle due nature ne sia stata fatta una sola.

IIIª q. 2, a. 1. SED CONTRA:

Il **Concilio di Calcedonia** *[451]* ha definito: «**Professiamo che l'unigenito Figlio di Dio, [incarnato] negli ultimi tempi, è da riconoscersi in due nature senza mescolanza, senza mutazione, senza divisione o separazione, senza che l'unione abbia tolto la diversità delle nature**». **Perciò l'unione non si è avuta nella natura**.

IIIª q. 2, a. 1. RESPONDEO:

Per chiarire l'argomento è necessario considerare il concetto di natura. Bisogna dunque sapere che il termine natura deriva da nascere. Perciò prima esso venne usato per indicare la generazione, cioè la nascita o la propagazione dei viventi: natura equivarrebbe così a «nascitura». - Poi il termine fu usato per indicare il principio di questa generazione. - Successivamente passò a indicare qualunque principio intrinseco di mutazione, essendo il principio della generazione intrinseco ai viventi: e in questo senso il Filosofo dice che la natura è «il principio del moto immanente al soggetto essenzialmente, e non in modo accidentale». Ora, tale principio è o la forma o la materia. Per cui talvolta viene detta natura la forma, talvolta invece la materia. - Inoltre, poiché il termine della generazione naturale è costituito nella cosa generata dalla sua «essenza specifica, indicata dalla sua definizione», si chiama natura anche la stessa essenza specifica. E sotto questo aspetto Boezio la definisce così: «La natura è la differenza specifica che informa ciascuna cosa», che cioè completa la definizione della sua specie. Noi ora dunque **parliamo della natura in quanto significa l'essenza o la quiddità della specie.** Ora, intendendo in questo modo la natura, è impossibile che l'unione del Verbo incarnato si sia realizzata nella natura. In tre modi infatti da due o più cose può risultarne una sola.

- **PRIMO**, come da due cose perfette che rimangono immutate. E ciò può avvenire solo per quelle cose la cui forma consiste nella disposizione, o nell'ordine, o nella figura: come da molte pietre accumulate a caso nasce un mucchio, mentre disponendo le pietre e le assi con un determinato ordine e secondo una certa figura nasce una casa. E in questo modo alcuni hanno inteso l'incarnazione: o come semplice **addizione**, o come **coordinazione** delle due nature. **Ma ciò è inammissibile**:

+ **Primo**, perché la **disposizione**, l'**ordine** e la **figura** sono **forme accidentali**, non sostanziali. Di conseguenza l'incarnazione sarebbe un'unione non sostanziale, ma accidentale: conclusione che confuteremo più avanti [a. 6].

+ **Secondo**, poiché da tale combinazione non risulta **un'unità in senso assoluto**, ma sotto un certo aspetto: rimangono infatti **più enti in atto**.

+ **Terzo**, poiché tale forma non deriva dalla **natura**, ma piuttosto dall'**arte**: come la forma di una casa. E così non verrebbe costituita in Cristo una sola natura, come essi vorrebbero.

- **SECONDO**, [un'unica natura può risultare] da cose perfette, ma trasmutate: come un composto dai suoi elementi. E così per alcuni sarebbe avvenuta l'incarnazione: al modo cioè di una **combinazione**. Ma ciò è inammissibile:

+ **Primo**, poiché la **natura divina** esclude qualsiasi mutamento, come si è detto nella *Prima Parte [q. 9, aa. 1, 2]*. Perciò né essa può cambiarsi in un'altra cosa, essendo **incorruttibile**, né altre cose in essa, essendo essa **ingenerabile**.

+ **Secondo**, poiché un corpo composto non ha la **specie di nessuno dei componenti**: la carne infatti differisce specificamente da ciascuno dei suoi elementi. E così Cristo non avrebbe né la natura del Padre né quella della madre.

+ **Terzo**, poiché è impossibile la **combinazione fra cose troppo distanti**: infatti la più debole si sperde nell'altra, come una goccia d'acqua in un'anfora di vino. Per cui nel nostro caso, unendosi la natura umana alla natura divina che la supera all'infinito, non si avrà una composizione, ma rimarrà soltanto la natura divina. T

- **TERZO**, [un'unica natura potrebbe risultare] **da cose** non trasmutate, ma **imperfette**: cioè come l'uomo dall'anima e dal corpo, oppure dal complesso delle sue membra. Ma questo non si può dire del mistero dell'incarnazione:

+ **Primo**, perché tanto l'una quanto l'altra natura, cioè la divina e l'umana, è perfetta nel suo ordine.

+ **Secondo**, perché la natura divina e quella umana non possono comporsi insieme quali parti quantitative di un tutto, come le membra costituiscono un corpo, essendo la natura divina immateriale. E neppure come la forma e la materia, poiché la natura divina non può essere la forma di alcuna cosa, tanto più se materiale. Oltretutto poi ne seguirebbe che la specie costituita da tale unione sarebbe comunicabile a più individui, per cui ci potrebbero essere molti Cristi.

+ **Terzo**, perché Cristo non sarebbe né di natura umana né di natura divina: come nota infatti Aristotele, la differenza aggiunta cambia la specie, come l'unità nei numeri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Il testo di S. Cirillo viene spiegato nel Quinto Concilio in questo modo: «Se qualcuno, affermando nel Verbo di Dio incarnato una sola natura, non la intende come hanno insegnato i Padri, cioè nel senso che dalla natura divina e dalla natura umana, unite insieme secondo la sussistenza, [è stato fatto un solo Cristo], ma vuole con tali parole introdurre in Cristo una natura o sostanza mista di divinità e di carne, costui sia scomunicato». Il senso non è dunque che nell'incarnazione di due nature se ne sia fatta una sola, ma che dall'unione della carne umana con la natura del Verbo di Dio è risultata una sola persona.

IIIª q. 2, a. 1, ad arg. 2

Dall'unione dell'anima con il corpo nasce in noi una duplice unità: di natura e di persona. Nasce l'unità di natura in quanto l'anima si unisce al corpo come sua forma e perfezione, così che ne risulta una sola natura, come dall'atto e dalla potenza o dalla materia e dalla forma. Ora, questo aspetto del paragone non è applicabile all'incarnazione, poiché la natura divina non può essere la forma di un corpo, come si è dimostrato nella Prima Parte *[q. 3, a. 8]*. L'unità di persona invece risulta dal fatto che è uno solo a sussistere in carne e anima. Ed è questo l'aspetto applicabile del paragone: l'unico Cristo infatti sussiste nella natura divina e in quella umana.

IIIª q. 2, a. 1, ad arg. 3

Come spiega il Damasceno, la natura divina viene detta incarnata perché si è unita personalmente alla carne, non perché si sia cambiata in carne. E così pure la carne viene detta deificata non per una mutazione, ma per l'unione con il Verbo, rimanendo intatte le sue proprietà: che la carne sia stata deificata significa dunque che è divenuta la carne del Verbo divino, non che è divenuta Dio.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nel Verbo Incarnato **l'unione** non **sia avvenuta nella persona**. Infatti:

IIIª q. 2, a. 2, arg. 1

La persona in Dio non è nulla di diverso dalla sua natura, come si è detto nella Prima Parte *[q. 39, a. 1]*. Se dunque l'unione non è avvenuta nella natura, non è avvenuta neppure nella persona.

IIIª q. 2, a. 2, arg. 2

La natura umana non ha in Cristo meno dignità che in noi. Ma la personalità implica dignità, come si è detto nella Prima Parte *[q. 29, a. 3, ad 2]*. Dato quindi che la natura umana possiede in noi la propria personalità, tanto più la deve possedere in Cristo.

IIIª q. 2, a. 2, arg. 3

Secondo Boezio, «la persona è una sostanza individuale di natura razionale». Ma il Verbo di Dio ha assunto una natura umana individuale: infatti «la natura universale non sussiste, ma è astratta», come dice il Damasceno. Quindi la natura umana [di Cristo] ha la sua personalità. L'unione dunque non è avvenuta nella persona.

IIIª q. 2, a. 2. SED CONTRA:

Il Concilio di Calcedonia *[451]* dichiara: «**Professiamo un solo e medesimo Figlio unigenito, il Signore nostro Gesù Cristo, non distinto o diviso in due persone**». **L'unione dunque del Verbo [con la carne] è avvenuta nella persona.**

IIIª q. 2, a. 2. RESPONDEO:

La persona indica qualcosa di diverso dalla natura. Infatti la **natura** significa «**l'essenza specifica espressa dalla definizione**». Ora, se l'essenza specifica esistesse da sola senza alcunché di aggiunto, non ci sarebbe bisogno di distinguere la natura dal supposito della natura, che è un individuo sussistente in essa, poiché ogni individuo sussistente in una natura si identificherebbe totalmente con la sua natura. Invece in alcune realtà sussistenti si riscontrano degli aspetti che non appartengono alla natura specifica, vale a dire gli **accidenti** e i **principi individuanti**, come appare evidentissimo negli esseri composti di materia e forma. In essi quindi la natura e il supposito differiscono anche realmente, non come realtà separate, ma perché **il supposito implica la natura specifica e le altre proprietà non specificanti**. Per cui il supposito indica il tutto che possiede la natura specifica come sua parte formale e perfettiva. E così nelle realtà composte di materia e forma la **natura** non può essere predicata del **supposito**: non diciamo infatti che quest'uomo è la sua umanità. Se però una realtà non possiede proprietà distinte dalla specie o natura, come accade in **Dio**, allora **il supposito e la natura non si distinguono tra loro realmente**, ma solo secondo i nostri concetti: poiché con il termine «natura» indichiamo l'essenza, mentre con il termine «supposito» indichiamo la stessa natura in quanto sussistente. Ora, quanto si è detto del supposito va inteso della persona nell'ambito delle creature razionali o intellettuali: poiché **la persona non è altro che «una sostanza individuale di natura razionale»**, secondo la definizione di **Boezio**. **Così dunque tutto ciò che si trova in una persona, sia che appartenga alla sua natura, sia che non vi appartenga, è unito ad essa nella persona.**

Se dunque la natura umana non è unita al Verbo di Dio nella persona, non gli è unita in alcun modo. Ma così si elimina totalmente la fede nell'incarnazione: il che significa distruggere tutta la fede cristiana. Poiché dunque il Verbo ha la natura umana unita a sé, senza però che appartenga alla sua natura divina, ne consegue che l'**incarnazione si è attuata nella persona del Verbo e non nella natura**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Sebbene in Dio la natura e la persona non siano realmente distinte, tuttavia non hanno per noi il medesimo significato, come si è detto [nel corpo], poiché la persona indica la sussistenza. Ora, essendo la natura umana unita al Verbo in modo che il Verbo sussista in essa senza che venga aggiunto qualcosa alla sua natura, o che questa venga mutata, ne segue che l'unione è avvenuta nella persona e non nella natura.

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

La personalità in tanto appartiene alla dignità e alla perfezione di un soggetto in quanto alla dignità e alla perfezione di questo appartiene il fatto di esistere per sé, il che viene espresso dal termine persona. Ora, si riceve una maggiore dignità dall'esistere in un ente superiore che dall'esistere per se stessi. Così la natura umana è più nobile in Cristo che in noi, poiché in noi, sussistendo per se stessa, ha la sua propria personalità, mentre in Cristo esiste nella persona del Verbo. Come anche per una forma è ragione di dignità l'essere completiva della specie, e tuttavia la sensibilità è più nobile nell'uomo, per la sua unione a una forma completiva più alta, di quanto lo sia nei bruti, nei quali è una forma completiva.

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

Come dice il Damasceno, «il Verbo di Dio non assunse la natura umana universale, bensì una natura individuale»: altrimenti ogni uomo sarebbe il Verbo di Dio come lo è Cristo. Tuttavia va ricordato che non ogni individuo di ordine sostanziale, anche se razionale, ha il carattere di persona, ma solo l'individuo che esiste per sé (non invece quello che esiste in un supposito più perfetto). Per questo la mano di Socrate, pur essendo una parte individuale, non è tuttavia una persona, poiché non esiste per sé, ma in un essere più perfetto, cioè nel suo tutto. Il che appare anche dalla definizione di persona come «sostanza individuale»: infatti la mano non è una sostanza completa, ma parte di una sostanza. Sebbene quindi la natura umana [di Cristo] sia un individuo di ordine sostanziale, in quanto tuttavia non esiste per sé, ma in una individualità superiore, cioè nella persona del Verbo, conseguentemente non possiede una personalità propria. E così l'unione è avvenuta nella persona.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'unione del Verbo Incarnato non sia avvenuta nel supposito o ipostasi. Infatti:

III[a] q. 2, a. 3, arg. 1

S. Agostino dice: «La sostanza divina e la sostanza umana sono ambedue il medesimo e unico Figlio di Dio: ma una cosa [aliud] a causa del Verbo e un'altra [aliud] a motivo dell'uomo». E anche il Papa S. Leone scrive: «L'una delle due cose risplende per i miracoli, l'altra soccombe alle ingiurie». Ma tutte le cose che si contrappongono [come aliud et aliud] differiscono come suppositi. Quindi nell'incarnazione del Verbo non c'è unità di supposito.

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

L'ipostasi non è altro che «una sostanza particolare», come scrive Boezio. Ma è chiaro che in Cristo esiste qualche altra sostanza particolare oltre all'ipostasi del Verbo, cioè il corpo, l'anima e il loro composto. Quindi in Cristo c'è un'altra ipostasi, oltre a quella del Verbo.

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

L'ipostasi del Verbo non è compresa in alcun genere o specie, come risulta da quanto si è detto nella Prima Parte *[q. 3, a. 5; q. 30, a. 4, ad 3]*. Invece Cristo come uomo è compreso nella specie umana: scrive infatti Dionigi che «è apparso nella nostra natura colui che essenzialmente sorpassa ogni ordine creato in ogni suo aspetto». Ma non è compresa nella specie umana se non una determinata ipostasi della medesima. Perciò in Cristo c'è un'altra ipostasi, oltre a quella del Verbo di Dio.

III[a] q. 2, a. 3. SED CONTRA:

Il **Damasceno** scrive: «**Nel Signore nostro Gesù Cristo riconosciamo due nature, ma una sola ipostasi**».

III[a] q. 2, a. 3 RESPONDEO:

Alcuni, ignorando i rapporti tra **ipostasi** e **persona**, sebbene concedessero in Cristo **una sola persona**, ammisero tuttavia un'**ipostasi divina** e un'altra **umana**, quasi che l'unione implicasse unità di persona, ma non di ipostasi. Il che è erroneo per tre motivi:

- **Primo**, **perché la persona non aggiunge all'ipostasi se non la qualificazione della natura, cioè la razionalità,** essendo la persona, come dice Boezio, «una sostanza individuale di natura razionale». Perciò attribuire un'ipostasi propria alla natura umana in Cristo è lo stesso che attribuirle una persona propria. Per questo i santi Padri, nel Quinto Concilio celebrato presso Costantinopoli *[553]*, condannarono entrambe le asserzioni dicendo: «**Se qualcuno tenterà di introdurre nel mistero di Cristo due sussistenze o due persone, sia scomunicato,** poiché la Trinità santa non ha ricevuto una persona o una sussistenza in più per l'incarnazione della persona divina del Verbo». Ma **sussistenza** è lo stesso che realtà sussistente, ed è proprio dell'**ipostasi** essere tale, come spiega Boezio.

- **Secondo**, perché supposto che **la persona aggiunga all'ipostasi un elemento valido** per l'unione, esso non sarebbe altro che una proprietà riguardante la **dignità propria della persona**, essendo questa definita da alcuni come «un'ipostasi il cui carattere distintivo è la dignità». Se dunque l'incarnazione è un'unità di persona e non di ipostasi, ciò significa che l'unione non è stata attuata se non per un **legame di dignità**. E questo è l'errore condannato da **S. Cirillo** con l'approvazione del **Concilio di Efeso** *[431]*: «Se qualcuno nell'unico Cristo divide dopo l'incarnazione le sussistenze dicendole unite solo nella dignità o nell'autorità o nella potenza, senza ammettere l'unione naturale, costui sia scomunicato».

- **Terzo**, **perché soltanto all'ipostasi si attribuiscono le operazioni**, le proprietà naturali e tutte le cose che spettano alla natura in concreto: diciamo infatti che quest'uomo ragiona, ride, è un animale ragionevole. Ed è per tale motivo che **quest'uomo** viene detto **supposito**, in quanto cioè si «sottopone» a tutte le cose che sono proprie dell'uomo, ricevendone l'attribuzione. Se dunque ci fosse in Cristo un'altra ipostasi oltre all'ipostasi del Verbo, ne conseguirebbe che ciò che è proprio della natura umana, come l'essere nato dalla Vergine, l'avere patito, l'essere stato crocifisso e sepolto, si sarebbe compiuto in un soggetto distinto dal Verbo. E anche questo errore è stato condannato nel **Concilio di Efeso** *[431]*: «Se qualcuno attribuisce a due persone o sussistenze le parole delle Scritture evangeliche e apostoliche dette di Cristo, o dagli agiografi o da lui stesso, e alcune le applica all'uomo, inteso come distinto dal Verbo di Dio, altre invece al solo Verbo del Padre, perché degne di Dio, costui sia scomunicato» Così dunque risulta che è un'eresia condannata da tempo porre in Cristo due ipostasi o due suppositi, oppure negare che l'incarnazione sia avvenuta nell'unità dell'ipostasi o supposito. Nel medesimo Concilio perciò si legge: «**Se qualcuno non riconosce che il Verbo di Dio Padre, unito alla carne secondo la sussistenza, è con la sua carne un unico Cristo, cioè un unico uomo-Dio, sia scomunicato**».

SOSTANZA *(I interpretazione) =* ***Essenza*** *=* ***Quiddità*** *>* ***Definizione*** *>* ***Ousia*** *[uomo]*
SOSTANZA *(II interpretazione) =* ***Soggetto/Supposito*** *che sussiste nel genere di sostanza come realtà concreta [Paolo]*
+ ***Res naturae*** *>* ***supposito*** *(si sottopone a tutte le cose che sono proprie dell'uomo) di una natura presa nella sua universalità [Paolo è res naturae della natura umana]*
+ ***Sussistenza*** *> sostanza che esiste in se stessa e non in altro*
+ ***Ipostasi*** *>* ***individuo*** *di qualsiasi sostanza (per lo più riferita a sostanza ragionevole) >realtà sussistente*
+ ***Persona*** *> aggiunge all'ipostasi la qualificazione della natura ragionevole > realtà sussistente]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 2, a. 3, ad arg. 1

Come una **differenza accidentale** viene espressa in latino con il pronome **alter** *[diverso qualitativamente]*, così una **differenza essenziale** viene espressa con il pronome **aliud** *[un'altra cosa]*. Ora, è certo che nelle creature un'alterazione accidentale può compiersi in una medesima ipostasi, poiché essa può accogliere diversi accidenti rimanendo numericamente identica; non accade invece fra le realtà create che una cosa, rimanendo numericamente la stessa, possa sussistere in essenze o nature diverse. Come quindi nelle realtà create alter et alter non significa diversità di suppositi, ma solo diversità di forme accidentali, **così aliud et aliud in Cristo** non comporta diversità di suppositi o di ipostasi, ma **diversità di nature**. Da cui le parole di **S. Gregorio Nazianzeno**]: «Le realtà di cui è costituito il Salvatore sono aliud et aliud, **ma non alius et alius** *[cioè due soggetti distinti]*. Dico aliud et aliud, al contrario di quanto si verifica nella Trinità. In essa infatti diciamo **alius et alius**, per non confondere le sussistenze [o persone], ma non possiamo dire **aliud et aliud**».

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

L'ipostasi indica una sostanza particolare non in qualsiasi modo, ma in quanto è nella sua completezza. Ora, quando una tale sostanza viene a far parte di un essere già completo, come avviene per la mano o per il piede, non può dirsi ipostasi. **Parimenti la natura umana in Cristo, sebbene sia una sostanza particolare, tuttavia, venendo a far parte di un essere completo, cioè di tutto Cristo in quanto Dio e uomo, non può dirsi ipostasi o supposito, ma si dice ipostasi o supposito quel tutto completo di cui fa parte.**

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

Anche nel mondo creato le singole cose vengono classificate in un genere o in una specie non in ragione della loro individualità, ma in ragione della loro natura, che dipende dalla forma; mentre l'individuazione dipende piuttosto dalla materia, nelle realtà composte. Così dunque diciamo che Cristo appartiene alla specie umana in ragione della natura assunta, non in ragione della sua ipostasi.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **persona di Cristo** non sia **composta.** Infatti:

III[a] q. 2, a. 4, arg. 1

La persona di Cristo, come si è visto *[a. 2]*, non è diversa dalla persona o ipostasi del Verbo. Ma nel Verbo non differiscono la persona e la natura, come si è dimostrato nella Prima Parte *[q. 39, a. 1]*. Essendo quindi semplice la natura del Verbo, come si è visto sempre nella Prima Parte *[q. 3, a. 7]*, è impossibile che la persona di Cristo sia composta.

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

Ogni composto è costituito di parti. Ma la natura divina non può essere una parte, poiché ogni parte è qualcosa di imperfetto. È dunque impossibile che la persona di Cristo sia composta di due nature.

IIIª q. 2, a. 4, arg. 3

Ogni composto è omogeneo con le sue parti: come con dei corpi non si compone che un corpo. Se dunque in Cristo c'è un composto risultante dalle due nature, esso non sarà una persona, ma una natura. E così in Cristo ci sarà unità di natura, contrariamente a quanto abbiamo dimostrato *[a. 1]*.

IIIª q. 2, a. 4. SED CONTRA:

Il **Damasceno** ha scritto: «**In Cristo Gesù Signore conosciamo due nature, ma una sola ipostasi composta di entrambe**».

IIIª q. 2, a. 4. RESPONDEO:

La **persona o ipostasi di Cristo** può essere considerata sotto due aspetti:

- **Primo**, per quello che è in se stessa. E sotto tale aspetto è **assolutamente semplice**, come anche la natura del Verbo.

- **Secondo**, nella sua caratteristica di persona o ipostasi, che è quella di sussistere in una determinata natura. E in questo senso **la persona di Cristo sussiste in due nature**. Sebbene quindi in lui ci sia **un solo soggetto sussistente**, ci sono tuttavia **due ragioni di sussistenza**. Per cui si dice che **la sua persona è composta** in riferimento a questo essere unico sussistente in due nature.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 2, a. 4, ad arg. 1

È così risolta anche la prima obiezioni.

IIIª q. 2, a. 4, ad arg. 2

Le due nature compongono la persona di Cristo non come **parti**, ma come **addendi**: ciò infatti in cui due cose convengono può dirsi composto di esse.

IIIª q. 2, a. 4, ad arg. 3

Non ogni composto è omogeneo con le sue parti, ma solo il composto di parti continue: infatti il continuo non è composto che di continui. Un animale invece si compone di anima e di corpo, che non sono animali.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che in Cristo non si sia attuata l'**unione** tra l'**anima e il corpo**. Infatti:

IIIª q. 2, a. 5, arg. 1

Dall'unione dell'anima con il corpo viene prodotta in noi la persona o ipostasi umana. Se dunque in Cristo si unirono insieme l'anima e il corpo, deve esserne risultata un'ipostasi. Ma non l'ipostasi del Verbo, che è eterna. Quindi ci sarà in Cristo un'altra persona o ipostasi, oltre a quella del Verbo. E così andiamo contro quanto si è già detto *[a. 2]*.

IIIª q. 2, a. 5, arg. 2

L'unione tra l'anima e il corpo costituisce la natura della **specie umana**. Ma il **Damasceno** dice che «**nel Signore nostro Gesù Cristo non si trova la specie comune**». In lui dunque non avvenne l'unione tra l'anima e il corpo.

IIIª q. 2, a. 5, arg. 3

L'anima si unisce al corpo per poterlo vivificare. Ma il corpo di Cristo poteva ricevere la vita dallo stesso Verbo di Dio, che è la fonte e il principio della vita. In Cristo quindi non ci fu l'unione di anima e corpo.

IIIª q. 2, a. 5. SED CONTRA:

Il corpo non viene detto animato se non per l'unione con l'anima. Ma il corpo di Cristo è detto animato, come canta la **Chiesa**: «**Assumendo un corpo animato, si degnò di nascere dalla Vergine**». Quindi in Cristo ci fu l'unione dell'anima con il corpo.

IIIª q. 2, a. 5. RESPONDEO:

Cristo viene detto uomo nel medesimo senso degli altri uomini, in quanto appartiene alla medesima specie, secondo l'espressione dell'Apostolo, **Filippesi 2,7**: «**Apparso in forma umana**». Ma la specie umana esige che l'anima si unisca al corpo, poiché la forma non costituisce la specie se non attuando la materia; e questo è il termine della generazione, con la quale la natura tende alla specie. Quindi è necessario dire che in Cristo l'anima si unì al corpo; e il contrario sarebbe un'eresia, poiché negherebbe la verità della natura umana di Cristo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 2, a. 5, ad arg. 1

Da questa obiezioni furono mossi coloro che negarono in Cristo l'unione dell'anima con il corpo: cioè per non essere costretti ad ammettere in Cristo una nuova persona o ipostasi, vedendo che nei puri uomini in seguito all'unione dell'anima con il corpo si costituisce la persona. Ma ciò avviene nei puri uomini per il fatto che in essi l'anima e il corpo si congiungono per esistere di per sé. In Cristo invece l'anima e il corpo si uniscono per aggiungersi a un soggetto superiore, che sussiste nella natura da essi composta. Per cui dall'unione dell'anima e del corpo non si costituisce in Cristo una nuova ipostasi o persona, ma **il composto medesimo si unisce a una persona o ipostasi preesistente**. Né per questo l'unione tra l'anima e il corpo è in Cristo meno efficace che in noi. Il congiungersi infatti di qualcosa a un ente più nobile non menoma di per sé la sua attività o dignità, ma la accresce: come l'anima sensitiva negli animali costituisce la specie perché è l'ultima forma, mentre non è così negli uomini, sebbene in questi essa sia più nobile e più attiva; e ciò precisamente per

l'aggiunta dell'ulteriore e più alta perfezione dell'anima razionale, come si è detto anche sopra *[a. 2, ad 2]*.

IIIª q. 2, a. 5, ad arg. 2

L'affermazione del Damasceno può essere intesa in due modi:

- **Primo,** riferendola alla **natura umana**. Ora, questa si presenta come una specie comune non in quanto viene considerata in un determinato individuo, ma in quanto è astratta da ogni individuo nella nuda contemplazione, o in quanto si trova in tutti gli individui. Ora, il Figlio di Dio non ha assunto la natura umana così come essa è nella sola considerazione mentale, perché allora non avrebbe assunto la realtà stessa della natura umana. A meno di non dire che la natura umana è una certa idea separata, come l'uomo senza materia ammesso dai Platonici. Ma allora il Figlio di Dio non avrebbe assunto la carne, contro la testimonianza evangelica, **Luca 24, 39**: «**Uno spirito non ha carne e ossa, come vedete che io ho**». - Parimenti è impossibile che il Figlio di Dio abbia assunto la natura umana come è in tutti gli individui della nostra specie, poiché in tal caso avrebbe assunto tutti gli uomini. Per cui si deve concludere con lo stesso **Damasceno** che egli assunse una natura umana concreta e individuale, «**senza però che questa costituisse un individuo, nel senso di supposito o di ipostasi di quella natura, distinto dalla persona del Figlio di Dio**».

- **Secondo**, si può intendere la frase del **Damasceno** in modo da non riferirla alla natura umana, in quanto cioè dall'unione dell'anima con il corpo risulta la natura umana comune, ma riferendola all'unione delle due nature, divina e umana, per dire che essa non dà come risultato un nuovo composto che sarebbe comune, e quindi predicabile di molti individui. E questo è il senso del passo citato, come risulta dalle parole che seguono: «**Difatti non fu mai generato, né sarà mai generato un altro Cristo, composto di divinità e di umanità, perfetto Dio nella sua divinità e perfetto uomo nella sua umanità**».

IIIª q. 2, a. 5, ad arg. 3

Nella vita corporale si possono riscontrare due princìpi. Il primo è la causa efficiente. E in questo senso il Verbo di Dio è il principio di ogni vita. - Il secondo è invece il principio formale. Siccome infatti, secondo il Filosofo, «per i viventi il vivere è l'essere», come ogni cosa esiste formalmente in virtù della sua forma, così il corpo vive in virtù dell'anima. Ora, in questo secondo senso il corpo di Cristo non poteva ricevere la vita dal Verbo, non potendo questi essere la forma di un corpo.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la natura umana sia stata unita al Verbo di Dio **accidentalmente**. Infatti:

IIIª q. 2, a. 6, arg. 1

Del Figlio di Dio l'Apostolo, Filippesi 2,7, dice che «fu riconosciuto uomo nell'abito». Ma l'abito è accidentale per colui che lo ha, tanto come predicamento distinto, quanto come specie della qualità. Quindi la natura umana fu unita al Figlio di Dio accidentalmente.

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

Ciò che un ente acquista dopo aver raggiunto la sua completezza è accidentale: chiamiamo infatti accidente ciò che una cosa può avere e non avere, senza cessare di essere ciò che è. Ma la natura umana si unì nel tempo al Figlio di Dio, che dall'eternità aveva il suo essere perfetto. Quindi gli si unì accidentalmente.

III[a] q. 2, a. 6, arg. 3

Ciò che non appartiene alla natura o essenza di una cosa è per essa un accidente, poiché le cose sono o sostanze o accidenti. Ma la natura umana non appartiene all'essenza o natura divina del Figlio di Dio, non essendosi compiuta l'unione secondo la natura, come si è detto sopra [a. 1]. Quindi la natura umana si deve essere unita al Figlio di Dio accidentalmente.

III[a] q. 2, a. 6, arg. 4

Lo strumento si unisce accidentalmente [alla causa principale]. Ma la natura umana era in Cristo lo strumento della divinità, come dice il Damasceno. Quindi la natura umana fu unita accidentalmente al Figlio di Dio.

III[a] q. 2, a. 6. SED CONTRA:

Gli attributi accidentali non esprimono qualcosa di sostanziale, ma la quantità, le qualità o altre modalità. Se quindi la natura umana fosse unita a Cristo accidentalmente, dicendo che egli è uomo non gli si attribuirebbe qualcosa di sostanziale, ma una qualità, o una quantità, o qualche altra modalità. Ora, ciò è contro una decretale del papa **Alessandro III,** il quale dice: «**Essendo Cristo perfetto Dio e perfetto uomo, con quale temerarietà alcuni osano affermare che Cristo in quanto uomo non è una realtà sostanziale?**».

III[a] q. 2, a. 6. RESPONDEO:

Per risolvere il problema si deve ricordare che riguardo al **mistero dell'unione delle due nature in Cristo** sono sorte **due eresie**.

- Una è quella di coloro che confondevano le nature, come **Eutiche** e Dioscoro, i quali ritenevano che **da due nature se ne fosse costituita una sola**: per cui Cristo sarebbe composto «di due nature», distinte prima dell'unione, ma non sarebbe «in due nature»; come se dopo l'unione la distinzione delle nature fosse cessata.

- L'altra fu invece l'eresia di **Nestorio** e di Teodoro di Mopsuestia, **i quali separavano le persone**. Altra, essi dicevano, è la persona del Figlio di Dio, e altra quella del figlio dell'uomo. E dicevano che le persone sarebbero unite in questo modo:

+ **primo**, «**secondo l'inabitazione**», in quanto cioè il Verbo di Dio abitava in quell'uomo come in un tempio;

+ **secondo**, «**mediante un‘unione affettiva**», in quanto cioè la **volontà** di tale uomo era sempre conforme alla volontà di Dio;

+ **terzo**, «**secondo le operazioni**», in quanto cioè quell‘uomo sarebbe stato lo **strumento del Verbo di Dio;**

+ **quarto**, «**secondo la dignità dell‘onore**»: inquantoché ogni onore che viene reso al Figlio di Dio risulta comunicato al figlio dell‘uomo per la sua unione con il Figlio di Dio;

+ **quinto**, «**secondo la trasposizione dei nomi**», in quanto cioè affermiamo che quell‘uomo è Dio e Figlio di Dio.

Ora, è chiaro che tutti questi modi comportano un‘unione accidentale. In queste eresie sono poi caduti per ignoranza alcuni maestri posteriori, pur nel tentativo di evitarle.

+ Alcuni di essi infatti **ammettevano una sola persona in Cristo, ma due ipostasi o due suppositi**, dicendo che un certo uomo, composto di anima e di corpo, fu assunto dal Verbo di Dio fin dal primo momento della sua concezione. E questa è la prima sentenza che il Maestro pone nella sesta distinzione del Terzo Libro delle Sentenze.

+ Altri invece, volendo salvare l‘unità della persona, dicevano che l‘**anima di Cristo** non era unita al suo **corpo,** ma che queste due parti, separate l‘una dall‘altra, si **trovavano unite accidentalmente al Verbo**, così da non moltiplicare le persone. E questa è la terza sentenza che riferisce il Maestro [ib.].

Ma tutte e due queste opinioni cadono nell‘eresia di **Nestorio**. La prima perché ammettere in Cristo due ipostasi o due suppositi è lo stesso che ammettere due persone, come si è detto sopra [a. 3]. E se si volesse far forza sul termine persona, si deve ricordare che anche Nestorio parlava di unità della persona nel senso di unità nella dignità e nell‘onore. Per cui il Quinto Concilio [Constant. II, 8, 5] scomunica chi parla di «una sola persona secondo la dignità, l‘onore e l‘adorazione, come vaneggiando scrissero Teodoro e Nestorio». - L‘altra opinione poi cade nell‘errore di Nestorio in quanto ammette un‘**unione accidentale**. Non c‘è infatti differenza fra il dire con Nestorio che il Verbo di Dio si unì all‘uomo Cristo abitando in lui come in un suo tempio, e dire con la terza sentenza che **il Verbo si unì all‘uomo rivestendosene come di un indumento**. Anzi, tale opinione dice qualcosa di peggio di Nestorio, affermando che l‘anima e il corpo non sarebbero uniti.

La fede cattolica dunque, tenendo la via di mezzo fra le suddette posizioni, non dice né che l‘unione di Dio e dell‘uomo è avvenuta **nell‘essenza o natura**, né che è avvenuta **in un modo accidentale**, ma che è avvenuta in un modo intermedio, **secondo la sussistenza o ipostasi**. Perciò nel Quinto Concilio si legge: «Nella molteplicità dei sensi in cui si intende l‘unità, coloro che seguono l‘eresia di Apollinare e di Eutiche, volendo la distruzione delle realtà che si unirono insieme» (cioè sopprimendo ambedue le nature), «parlano di unità di mescolanza; invece i seguaci di Teodoro e di Nestorio, parteggiando per la divisione, inventano l‘unità affettiva; al contrario la Chiesa santa di Dio, respingendo l‘una e l‘altra eresia, professa l‘unione del Verbo di Dio con la carne per composizione, cioè secondo la sussistenza». Così dunque risulta chiaro che la seconda delle tre opinioni esposte dal Maestro, quella che ammette una sola ipostasi nell‘uomo-Dio, non va considerata un‘opinione, ma è la sentenza della fede

cattolica. Al contrario la prima opinione, che ammette due ipostasi, e la terza, che sostiene un‘unione accidentale, non vanno considerate opinioni, ma eresie condannate dalla Chiesa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 2, a. 6, ad arg. 1

Come dice il **Damasceno**, «**non è necessario che gli esempi si adattino alla perfezione, altrimenti si ha l‘identità e non la somiglianza. Soprattutto poi nelle cose di Dio: è infatti impossibile trovare tali esempi, sia nella Teologia**», a proposito cioè della divinità delle Persone, «**sia nell‘Economia» redentiva, cioè riguardo al mistero dell‘incarnazione**. La **natura umana** dunque è paragonata in Cristo a un **abito**, cioè a un vestito, non certo quanto all‘unione accidentale, ma **perché il Verbo è reso visibile dalla natura umana** come l‘uomo dal vestito. E anche perché, come nel confezionare un vestito su misura è la stoffa che subisce delle modifiche e non chi indossa il vestito, **così la natura umana assunta dal Verbo è stata nobilitata mentre il Verbo non si è mutato**, come nota S. Agostino.

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

Ciò che sopravviene a un ente già completo è accidentale, a meno che non venga tratto alla comunione di quell‘essere completo. Come nella risurrezione il corpo si unirà all‘anima preesistente, ma non in maniera accidentale: poiché gli verrà comunicato l‘essere dell‘anima stessa, facendo sì che riceva la vita dall‘anima. Ciò invece non accade per la bianchezza, poiché il suo essere è diverso da quello dell‘uomo che la riceve. Ora, il Verbo di Dio aveva il suo essere completo come ipostasi o persona da tutta l‘eternità, ma nel tempo gli si è aggiunta la natura umana, la quale non è stata assunta dal Verbo a condividere l‘essere della sua natura, come il corpo riceve l‘essere dell‘anima, ma quanto all‘ipostasi o persona. Perciò la natura umana non è unita al Figlio di Dio in modo accidentale.

III[a] q. 2, a. 6, ad arg. 3

L‘accidente si contrappone alla sostanza. Ma la sostanza ha un doppio significato, come risulta da Aristotele: quello di essenza o natura e quello di supposito o ipostasi. Per non avere quindi un‘unione accidentale basta che l‘unione sia avvenuta nell‘ipostasi, sebbene non sia avvenuta nella natura.

III[a] q. 2, a. 6, ad arg. 4

Lo strumento come tale, p. es. la scure o la spada, non è una parte dell‘ipostasi di chi lo adopera; nulla però ci impedisce di adoperare quali strumenti anche delle parti della nostra ipostasi, come il corpo umano o le sue membra. Nestorio invece diceva che la natura umana fu assunta dal Verbo soltanto come strumento, e non nell‘unità dell‘ipostasi. Perciò non ammetteva che quell‘uomo fosse veramente il Figlio di Dio, ma solo un suo strumento. Per cui S. Cirillo asserisce: «La Scrittura presenta l‘Emanuele», cioè il Cristo, «non come un uomo preso a strumento, ma come Dio veramente umanato», cioè fatto uomo. Quanto poi al Damasceno, egli affermò che la natura umana è in Cristo come uno strumento congiunto ipostaticamente [al Verbo].

ARTICOLO 7:

VIDETUR che l'**unione della natura divina con l'umana** non sia **qualcosa di creato**. Infatti:

III[a] q. 2, a. 7, arg. 1

In Dio non ci può essere nulla di creato, poiché tutto ciò che è in Dio è Dio. Ma l'unione è in Dio, essendo Dio stesso unito alla natura umana. L'unione dunque non è qualcosa di creato.

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

Di ciascuna cosa conta soprattutto il fine. Ma il termine dell'unione è l'ipostasi o persona divina, alla quale si è unita la natura umana. Perciò l'unione va giudicata principalmente secondo ciò che conviene all'ipostasi divina. Ma questa non è qualcosa di creato. Quindi non lo è neppure l'unione stessa.

III[a] q. 2, a. 7, arg. 3

La causa è superiore all'effetto. Ma Cristo come uomo è detto Creatore a causa dell'unione. Quindi molto meno può essere qualcosa di creato l'unione stessa, che deve invece identificarsi col Creatore.

III[a] q. 2, a. 7. SED CONTRA:

È creato tutto ciò che inizia nel tempo. Ma quell'unione non fu eterna, bensì iniziò nel tempo. Quindi è qualcosa di creato.

III[a] q. 2, a. 7. RESPONDEO:

L'unione di cui parliamo è una relazione tra la natura divina e l'umana, in quanto sono unite nella medesima persona del Figlio di Dio. Ora, come si è detto nella Prima Parte, **ogni relazione che sorge tra Dio e una creatura è reale nella creatura**, perché nasce da un cambiamento della creatura, **in Dio invece non ha entità reale ma solo di ragione**, perché non deriva da un cambiamento di Dio. Perciò l'unione di cui parliamo non si trova in Dio realmente ma solo concettualmente; al contrario nella natura umana, che è una creatura, si trova realmente. Quindi è necessario dire che essa è qualcosa di creato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 2, a. 7, ad arg. 1

L'unione in parola non è in Dio realmente, ma solo secondo il nostro modo di pensare: si dice infatti che Dio si è unito alla creatura, in quanto la creatura è stata unita a lui, senza mutamento di Dio.

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

La relazione, come il movimento, prende la specie dal suo termine e l'esistenza dal soggetto cui inerisce. E poiché l'unione in parola non esiste realmente se non nella natura creata, come si è detto, ne segue che ha un'esistenza creata.

III[a] q. 2, a. 7, ad arg. 3

L'uomo (in Cristo) si dice ed è Dio a causa dell'unione, in quanto essa termina all'ipostasi divina. Tuttavia non ne segue che l'unione stessa sia il Creatore o Dio, perché la creaturalità riguarda l'esistenza della relazione piuttosto che la sua specificazione.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che l'**unione** e l'**assunzione** siano la stessa cosa. Infatti:

III[a] q. 2, a. 8, arg. 1

Le relazioni, come anche i movimenti, prendono la specie dal loro termine. Ma unico è il termine dell'assunzione e dell'unione, cioè l'ipostasi divina. Quindi l'unione e l'assunzione non differiscono tra loro.

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

Nel mistero dell'incarnazione una medesima persona unisce e assume, e una medesima natura viene unita e assunta. Ma l'unione e l'assunzione sono conseguenti all'azione di chi unisce e alla passione di chi viene unito o assunto. Quindi l'unione e l'assunzione sono la stessa cosa.

III[a] q. 2, a. 8, arg. 3

Il Damasceno afferma: «Altro è l'unione, altro è l'incarnazione. L'unione infatti denota solo un congiungimento, ma non ancora il suo termine. L'incarnazione invece e l'umanazione precisano il termine dell'unione». Ma nemmeno la parola «assunzione» esprime il termine dell'unione. Quindi l'unione e l'assunzione sono la stessa cosa.

III[a] q. 2, a. 8. SED CONTRA:

La natura divina può dirsi unita, ma non può dirsi assunta.

III[a] q. 2, a. 8. RESPONDEO:

L'unione, come si è detto [a. 7], comporta una **relazione** *[es.: tra un padre e un figlio]* tra la natura divina e l'umana, in quanto esse confluiscono in una sola **persona**. Ma ogni relazione che inizia nel tempo nasce da un **mutamento**. **Ora, un mutamento richiede un'azione e una passione**.

- Così dunque abbiamo la prima e principale differenza tra l'unione e l'assunzione: l'unione indica la relazione, **l'assunzione invece indica l'azione di chi assume o la passione di ciò che è stato assunto.** *[es.: tra un padre e un figlio adottato]*

- Da questa differenza ne deriva poi una seconda. L'**assunzione** infatti è un **divenire**, mentre l'**unione** è un **rapporto in atto**. Perciò chi si unisce a un'altra cosa risulta unito con essa, mentre chi assume non si dice che è assunto. Infatti la natura umana, se viene espressa al

concreto col nome uomo, viene indicata come al termine dell'assunzione all'ipostasi divina: per cui è giusto dire che il Figlio di Dio, in quanto unisce a sé la natura umana, è uomo. Considerata invece in maniera astratta, la natura umana viene indicata come assunta: ora, non si può dire che il Figlio di Dio è la natura umana.

- Una terza differenza che ne discende ancora è che la relazione, specialmente quella simmetrica, non si riferisce ai suoi termini in modi diversi, mentre **l'azione e la passione si riferiscono diversamente all'agente, al paziente e ai diversi termini.** Per cui l'assunzione sta a indicare distintamente il termine di partenza e quello di arrivo: poiché assumere significa ad se sumere [trarre a sé]; la parola «unione» invece non esprime queste precisazioni. Si dice quindi indifferentemente che la natura umana **è unita** alla natura divina e viceversa. Invece **non si può dire che la natura divina è stata assunta da quella umana, ma viceversa:** poiché la natura umana è stata aggiunta alla persona divina, in modo cioè che la persona divina sussista in essa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 2, a. 8, ad arg. 1

L'unione e l'assunzione non hanno rispetto al termine un rapporto uguale, ma diverso, come si è detto [nel corpo].

III[a] q. 2, a. 8, ad arg. 2

Le espressioni chi unisce e chi assume non sono perfettamente identiche: infatti ogni persona che assume unisce, ma non viceversa. La persona del Padre, p. es., ha unito la natura umana al Figlio, ma non a sé: per cui si dice che unisce, ma non che assume. - E similmente non si identificano tra loro ciò che è unito e ciò che è assunto. La natura divina infatti può dirsi unita, ma non assunta.

III[a] q. 2, a. 8, ad arg. 3

Il termine assunzione precisa quale sia il soggetto a cui l'assumente unisce la realtà assunta, poiché significa ad se sumptio. Al contrario i termini incarnazione e umanazione precisano quale sia la realtà assunta, cioè la carne o la natura umana. Perciò l'assunzione, l'unione, l'incarnazione e l'umanazione differiscono tra loro concettualmente.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che l'unione delle due nature non sia la **massima delle unioni**. Infatti:

III[a] q. 2, a. 9, arg. 1

Ciò che è unito è meno unitario di **ciò che è uno**, poiché ciò che è unito partecipa dell'unità, mentre ciò che è uno **la possiede per essenza**. Ora, nel creato c'è qualcosa che possiede l'unità in modo assoluto, come si vede soprattutto nell'**unità numerica**. Quindi l'unione di cui parliamo non comporta la massima unità.

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

Quanto più distano le cose che vengono unite, tanto minore è la loro unione. Ma le realtà che nell'incarnazione vengono unite, cioè la natura divina e la natura umana, distano al massimo, poiché distano all'infinito. La loro unione è dunque la minima.

IIIª q. 2, a. 9, arg. 3

L'unione fa l'unità. Ma in noi l'unione fra l'anima e il corpo fa l'unità della persona e della natura, mentre l'unione fra la natura divina e la natura umana [in Cristo] fa solo l'unità della persona. L'unione tra l'anima e il corpo è dunque maggiore di quella tra la natura divina e l'umana. Perciò l'unione di cui parliamo non comporta la massima unità.

IIIª q. 2, a. 9. SED CONTRA:

S. Agostino dice che «**l'uomo è nel Figlio più che il Figlio nel Padre**». Ma il Figlio è nel Padre **per l'unità della natura**, mentre l'uomo è nel Figlio **per l'unione dell'incarnazione**. Quindi l'unione dell'incarnazione è maggiore dell'unità dell'essenza divina. Ma questa è l'unità suprema: perciò l'unione dell'incarnazione implica la massima unità.

IIIª q. 2, a. 9 RESPONDEO:

L'unione è il congiungimento di più cose in una. L'unione dell'incarnazione può dunque essere considerata sotto due aspetti: o dalla parte delle cose che si uniscono, o **dalla parte di ciò in cui si uniscono**. E sotto questo secondo aspetto l'incarnazione ha il primato sulle altre unioni, **essendo massima l'unità della persona divina nella quale le due nature si uniscono**. Tale primato invece non esiste dalla parte delle nature che vengono a unirsi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 2, a. 9, ad arg. 1

L'unità della persona divina è maggiore dell'unità numerica, di quella cioè da cui inizia la numerazione. Infatti l'unità della persona divina è un'unità per sé **sussistente**, non ricevuta in un soggetto per partecipazione; ed è anche in sé **completa**, avendo tutto ciò che compete all'unità. Perciò non può avere funzione di parte, come l'unità numerica, che è parte del numero e che viene attribuita alle realtà numerate. Sotto questo aspetto, dunque, cioè per l'unità della persona, l'unione dell'incarnazione supera l'unità numerica. Non la supera invece dalla parte della natura umana, la quale non è l'unità stessa della persona divina, ma è soltanto unita ad essa.

IIIª q. 2, a. 9, ad arg. 2

L'argomento vale quanto alle **nature unite**, non quanto alla **persona** nella quale si è compiuta l'unione.

IIIª q. 2, a. 9, ad arg. 3

L'unità della persona divina è superiore all'unità sia della persona che della natura in noi. Quindi l'unione dell'incarnazione supera l'unione tra l'anima e il corpo.

IIIª q. 2, a. 9, S.c.

L‘argomento in contrario suppone tuttavia il falso, che cioè l‘unione dell‘incarnazione sia maggiore dell‘unità naturale tra le persone divine. Alle parole di S. Agostino si deve dunque rispondere che la natura umana non è nel Figlio di Dio più di quanto questi sia nel Padre, ma molto meno; tuttavia sotto un certo aspetto l‘uomo si trova nel Figlio più che il Figlio nel Padre, in quanto cioè in Cristo l‘uomo e il Figlio di Dio sono un medesimo supposito, mentre i suppositi del Padre e del Figlio sono distinti.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che l‘**unione** dell‘incarnazione non sia avvenuta mediante la **grazia**. Infatti:

IIIª q. 2, a. 10, arg. 1

La grazia è un accidente, come si è detto nella Seconda Parte *[I-II, q. 110, a. 2, ad 2]*

[***la grazia, essendo superiore alla natura umana****, è impossibile che sia una sostanza, o una forma sostanziale: ma è una* ***forma accidentale dell'anima****. Infatti ciò che si trova in Dio in maniera sostanziale, viene ad essere in maniera accidentale nell'anima che* ***partecipa*** *la bontà divina]*.

Ma l‘unione della natura umana con quella divina non è accidentale, come si è dimostrato sopra *[a. 6]*. Quindi l‘unione dell‘incarnazione non avvenne mediante la grazia.

IIIª q. 2, a. 10, arg. 2

Il soggetto della grazia è l‘anima. Ma come dice S. Paolo, Colossesi 2,9, «in Cristo abita corporalmente tutta la pienezza della divinità». Quindi quell‘unione non avvenne mediante la grazia.

IIIª q. 2, a. 10, arg. 3

Ogni santo si unisce a Dio con la grazia. Se dunque l‘unione dell‘incarnazione avvenne in virtù della grazia, Cristo non sarebbe Dio in modo diverso dagli altri uomini santi.

IIIª q. 2, a. 10. SED CONTRA:

Dice **S. Agostino** che «**ciascun uomo all‘inizio della sua fede diviene cristiano in virtù della medesima grazia per la quale dal primo momento della sua esistenza un uomo divenne il Cristo**». Ma quell‘uomo divenne il Cristo unendosi alla natura divina. Quell‘unione dunque si compì mediante la grazia.

IIIª q. 2, a. 10. RESPONDEO:

Come si disse nella Seconda Parte *[I-II, q. 110, a. 1]*, **la grazia** significa due cose:

-1) anzitutto **la stessa volontà di Dio che dona gratuitamente**, e

-2) in secondo luogo **lo stesso dono gratuito di Dio** *[Cristo]*.

Ora, la natura umana ha bisogno della gratuita volontà di Dio per essere elevata a lui, essendo ciò al di sopra delle sue forze. Ma **in due modi la natura umana si eleva a Dio:**

-1) Primo, mediante l'**operazione**, *[l'aiuto della grazia abituale]* quella per cui i santi conoscono e amano Dio.

-2) Secondo, mediante l'essere personale, e questo modo è proprio di **Cristo**, in cui la natura umana fu portata ad appartenere alla persona del Figlio di Dio.

Ora, è chiaro che per avere un'operazione perfetta si richiede che la potenza sia perfezionata da un abito, mentre non si richiede un abito perché una natura abbia l'essere nel suo supposito.
-1) Così dunque, se per grazia si intende la stessa volontà di Dio in quanto fa qualcosa gratuitamente *[operazione, aiuto della grazia abituale]*, o mostra a qualcuno benevolenza e approvazione, **allora si dirà che l'incarnazione è avvenuta per grazia,** come anche l'unione
-2) dei santi con Dio nella conoscenza e nell'amore. Se invece per grazia si intende lo stesso dono gratuito di Dio *[Cristo]*, allora **il fatto stesso dell'unione della natura umana con la persona divina può dirsi in certo qual modo grazia**, in quanto si è avverato senza preparazione di meriti; non però nel senso che ci sia una grazia abituale *[quella che merita la beatitudine]* che faccia da mezzo per tale unione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 2, a. 10, ad arg. 1

La grazia come accidente è un dono che comunica all'uomo una certa somiglianza con Dio. Ma **con l'incarnazione** la natura umana non fu resa partecipe di una somiglianza con la natura divina, bensì fu congiunta con la stessa natura divina **nella persona del Figlio**. Ora, una realtà in se stessa vale più di una sua immagine partecipata.

III[a] q. 2, a. 10, ad arg. 2

La grazia abituale risiede nell'anima, ma la grazia o il dono gratuito di Dio che consiste nell'unione con la persona divina spetta a tutta la natura umana, composta di anima e di corpo. E in questo senso si dice che in Cristo la pienezza della divinità abita corporalmente, poiché la natura divina è unita non solo all'anima, ma anche al corpo. Tuttavia si può intendere quel «corporalmente» anche nel senso di «non a guisa d'ombra», cioè non come era presente Dio nei sacramenti dell'antica Legge, dei quali nello stesso testo [v. 17] si dice che erano «un'ombra delle cose future, mentre Cristo è il corpo»: contrapponendo così il corpo all'ombra. Alcuni poi spiegano quel «corporalmente» nel senso che la divinità è in Cristo in tre modi, come tre sono le dimensioni di un corpo: in un primo modo per essenza, per presenza e per potenza, come nelle altre creature; in un secondo modo mediante la grazia santificante, come nei santi; in un terzo modo attraverso l'unione personale, che è propria di lui soltanto.

III[a] q. 2, a. 10, ad arg. 3

Ciò rende chiara la risposta alla terza obiezioni: in quanto cioè **l'unione dell'incarnazione** non si compì solo in virtù della grazia abituale come negli altri santi, ma **secondo la sussistenza, o la persona.**

ARTICOLO 11:

VIDETUR che l'unione dell'incarnazione sia stata meritata. Infatti:

III[a] q. 2, a. 11, arg. 1

Le parole del Salmo 32,22: «Signore, sia su di noi la tua grazia, perché in te speriamo», vengono commentate così dalla Glossa: «Qui traspare nel Profeta il desiderio dell'incarnazione, e il merito per ottenerne il compimento». Quindi l'incarnazione è oggetto di merito.

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

Chi merita una retribuzione, merita ciò che è indispensabile per essa. Ma gli antichi Padri meritavano la vita eterna, alla quale però non potevano giungere se non in virtù dell'incarnazione; dice infatti S. Gregorio: «Quelli che vennero in questo mondo prima della nascita di Cristo, per quanta santità avessero non potevano essere accolti nella patria celeste appena usciti dal corpo, poiché non era ancora giunto colui che doveva collocare le anime dei giusti nella sede eterna». Quindi pare che abbiano meritato l'incarnazione.

III[a] q. 2, a. 11, arg. 3

Della Beata Vergine si canta che «**meritò di portare il Signore di tutti**»: e ciò avvenne con l'incarnazione. Quindi l'incarnazione è oggetto di merito.

III[a] q. 2, a. 11. SED CONTRA:

S. Agostino dice: «Chi trovasse nel nostro Capo dei meriti precedenti alla sua singolare generazione, cerchi pure in noi sue membra dei meriti precedenti alla nostra comune rigenerazione». Ma nessun merito precede la nostra rigenerazione, come dice S. Paolo, **Tito 3, 5**: «**Ci ha salvati non in virtù di opere di giustizia da noi compiute, ma per sua misericordia, mediante un lavacro di rigenerazione**». **Quindi neppure la generazione di Cristo fu preceduta da qualche merito**.

III[a] q. 2, a. 11. RESPONDEO:

Quanto allo stesso Cristo è chiaro, stando alle cose già dette *[aa. 2, 3, 6]*, che da parte sua nessun merito poté precedere l'unione. Noi non diciamo infatti con **Fotino** che egli prima fu soltanto un uomo, e che in seguito meritò con una buona condotta di diventare Figlio di Dio, ma affermiamo che quell'uomo fu veramente Figlio di Dio sin dall'inizio della sua concezione, non avendo altra ipostasi che quella del Figlio di Dio, secondo le parole del Vangelo, **Luca 1, 35**: «**Il santo che nascerà da te sarà chiamato Figlio di Dio**». Perciò ogni attività di quell'uomo fu posteriore all'unione. Quindi nessuna sua operazione la poté meritare. Ma neppure le opere di qualunque altro uomo poterono meritare in senso rigoroso questa unione:

- **Primo**, poiché le opere meritorie dell'uomo hanno propriamente come scopo **la beatitudine**, che è «il premio della virtù», e consiste nel **pieno godimento di Dio**. Ora **l'incarnazione**, riguardando l'essere personale, **trascende l'unione con Dio** che lo spirito beato realizza nell'atto della sua beatitudine. E così non può dipendere dal merito.

- **Secondo**, poiché **la grazia non può essere effetto del merito, essendone la causa**. Tanto meno perciò è effetto del merito l'incarnazione, che è la causa della grazia, come afferma **S. Giovanni 1, 17**: «**La grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo**».

- **Terzo**, poiché l'incarnazione è rinnovatrice di tutta l'umanità. Per cui non può essere meritata da nessun uomo singolo, non potendo la bontà di un semplice uomo causare il bene di tutta la natura umana. **Tuttavia i santi Padri meritarono a titolo di convenienza l'incarnazione con i loro desideri e le loro preghiere.** Era infatti conveniente che Dio esaudisse coloro che gli obbedivano.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 2, a. 11, ad arg. 1

Con ciò abbiamo anche risposto alla prima obiezioni.

III[a] q. 2, a. 11, ad arg. 2

È falso che il merito si estenda a tutto ciò che è indispensabile al premio. Ci sono infatti delle **cose** che non solo condizionano il premio, ma che insieme sono **presupposte al merito**: come la **bontà di Dio**, la sua **grazia** e la **natura stessa dell'uomo**. E similmente il mistero dell'**incarnazione** è il presupposto del merito, poiché «**dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto**», come dice **S. Giovanni 1, 16**.

III[a] q. 2, a. 11, ad arg. 3

Si dice che la Beata Vergine meritò di portare il Signore nostro Gesù Cristo non perché meritò l'incarnazione di Dio, ma perché **con la grazia che le era stata concessa meritò un tale grado di purezza e di santità** da poter essere degnamente madre di Dio.

ARTICOLO 12:

VIDETUR che la **grazia dell'unione** non **sia stata naturale** per l'umanità di Cristo. Infatti:

III[a] q. 2, a. 12, arg. 1

L'unione dell'incarnazione non è avvenuta nella natura, ma nella persona, come si è detto sopra *[aa. 1, 2]*. Ora, ogni cosa prende il nome dal suo termine. Quindi quella grazia deve dirsi personale piuttosto che naturale.

III[a] q. 2, a. 12, arg. 2

La grazia si contrappone alla natura, come i doni gratuiti di Dio si contrappongono ai doni naturali che derivano da un principio intrinseco alle cose. Ma tra cose che si contrappongono non c'è scambio di denominazione. In nessun modo perciò la grazia dell'unione è naturale per Cristo.

III[a] q. 2, a. 12, arg. 3

Si dice naturale ciò che è secondo natura. Ma la grazia dell'unione non è naturale per Cristo né secondo la natura divina, perché allora si estenderebbe anche alle altre persone, né secondo

la natura umana, perché in tal caso si estenderebbe a tutti gli uomini che sono della sua medesima natura. Quindi in nessun modo la grazia dell'unione è naturale per Cristo.

IIIª q. 2, a. 12. SED CONTRA:

S. Agostino dice che «**nell'incarnazione la grazia divenne così naturale per Cristo da renderlo impeccabile**».

IIIª q. 2, a. 12. RESPONDEO:

Secondo il Filosofo si dice natura sia la nascita, sia l'essenza di una cosa. Perciò il termine «***naturale***» può significare due cose:

- Anzitutto ciò che deriva solo dai princìpi essenziali: come è naturale per il fuoco tendere verso l'alto.

- In secondo luogo **si dice naturale per l'uomo ciò che egli possiede fin dalla nascita**: e in questo senso S. Paolo, **Efesini 2, 3**, dice che «**eravamo per natura meritevoli d'ira**», e la **Sapienza 12,10** che «**la loro razza era perversa e la loro malvagità naturale**». Perciò la **grazia di Cristo**, sia **quella dell'unione**, sia **quella abituale, non può dirsi naturale come se fosse causata in lui dai princìpi della natura umana;** sebbene possa dirsi naturale in quanto causata nella sua natura umana dalla sua natura divina. L'una e l'altra grazia invece è detta naturale in Cristo in quanto posseduta fin dalla nascita: la sua natura umana infatti sin dal primo istante del concepimento fu unita alla persona divina, e la sua anima fu ricolma di grazia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 2, a. 12, ad arg. 1

Sebbene l'unione non sia avvenuta nella natura, fu tuttavia causata dalla natura divina, che è veramente la natura di Cristo. Inoltre spetta a Cristo fin dal primo istante della nascita.

IIIª q. 2, a. 12, ad arg. 2

Non si dice nello stesso senso che l'**unione è una grazia** e qualcosa di naturale. È infatti una grazia in quanto **non dipende dal merito**, **mentre è naturale** in quanto **si compie nell'umanità di Cristo fin dalla nascita in virtù della natura divina.**

IIIª q. 2, a. 12, ad arg. 3

La grazia dell'unione **non è naturale per Cristo** dalla parte della natura umana come se fosse causata dai princìpi di quest'ultima. Per cui non ne segue che si estenda a tutti gli uomini. **Gli è però naturale** secondo la natura umana a motivo della singolarità della sua nascita, essendo egli stato concepito **per opera dello Spirito Santo** in modo tale che uno stesso soggetto fosse Figlio naturale di Dio e dell'uomo. Gli è poi naturale secondo la natura divina in quanto tale natura è il principio attivo di questa grazia. Ed essere il principio attivo di questa grazia compete a tutta la Trinità.

Questione 3
Proemio

Passiamo a studiare l'unione **dal punto di vista della persona assumente**.
In proposito si pongono otto quesiti:

1. Se a una persona divina convenga assumere;
2. Se ciò convenga alla natura divina;
3. Se la natura, considerata prescindendo dalla personalità, possa assumere;
4. Se una persona divina possa assumere senza l'altra;
5. Se ciascuna persona possa assumere;
6. Se più persone possano assumere una sola e medesima natura;
7. Se una persona possa assumere due nature, numericamente distinte;
8. Se assumere la natura umana fosse più conveniente per la persona del Figlio che per le altre persone divine.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che una **persona divina** non possa **assumere una natura creata**. Infatti:

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

La persona divina è qualcosa di sommamente perfetto. Ma il perfetto è ciò a cui non si possono fare aggiunte. Ora, essendo l'assunzione un ad se sumere [trarre a sé], ne segue che una persona divina non può assumere una natura creata.

III[a] q. 3, a. 1, arg. 2

Ciò a cui una cosa viene assunta si comunica in qualche modo a quest'ultima: come una dignità si comunica a colui che viene assunto ad essa. Ma è proprio della persona essere incomunicabile, come si è detto nella Prima Parte *[q. 29, a. 3, ad 4; q. 30, a. 4, ob. 2]*. Quindi la persona divina non può assumere, ossia trarre a sé.

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

La persona è costituita dalla natura. Ma ciò che è costituito non può assumere ciò che lo costituisce, poiché l'effetto non agisce sulla sua causa. Quindi la persona non può assumere la natura.

III[a] q. 3, a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino afferma: «**Quel Dio, cioè l'Unigenito, unì alla sua persona la forma o natura di servo**». Ma il **Dio unigenito è una persona**. Quindi la persona può prendere, cioè assumere, una natura.

III[a] q. 3, a. 1. RESPONDEO:

Il termine ***assunzione*** include due cose, cioè il principio e il termine dell'operazione: assumere è infatti «***trarre qualcosa a sé***». Ora, di tale assunzione la persona è principio e termine. **Principio**, perché è proprio della **persona agire**, e l'assunzione della carne avvenne per azione divina. Similmente la **persona** è anche il **termine di tale assunzione**, poiché l'unione, come si è detto sopra *[q. 2, aa. 1, 2]*, fu fatta nella persona e non nella natura. E così risulta che l'**assunzione della natura è un compito assolutamente proprio della persona.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 3, a. 1, ad arg. 1

Nulla può essere aggiunto alla persona divina, essendo essa infinita. Perciò **S. Cirillo** scrive: «**Non intendiamo l'unione a modo di addizione**». Come anche nell'unione dell'uomo con Dio mediante la grazia di adozione non si aggiunge qualcosa a Dio, **bensì ciò che è divino viene elargito all'uomo**. **Non è dunque Dio, ma l'uomo che viene perfezionato.**

IIIª q. 3, a. 1, ad arg. 2

La persona è detta incomunicabile in quanto non viene predicata di più supposti. Ma nulla proibisce che di una persona si possano predicare più cose. Non è dunque impossibile che la persona si comunichi nel senso di sussistere in più nature. Infatti anche in una persona creata si possono ritrovare accidentalmente più nature: come nella persona di un medesimo uomo c'è la quantità e la qualità. Tuttavia è proprio della persona divina, data la sua infinità, che in essa si attui il **concorso di più nature** non in modo accidentale, ma secondo la sussistenza.

IIIª q. 3, a. 1, ad arg. 3

Come si è detto sopra *[q. 2, a. 6, ad 2] .[il Verbo di Dio aveva il suo essere completo come ipostasi o persona da tutta l'eternità, ma nel tempo gli si è aggiunta la natura umana, la quale non è stata assunta dal Verbo a condividere l'essere della sua natura, come il corpo riceve l'essere dell'anima, ma quanto a condividere l'ipostasi o persona]*, la natura umana costituisce la persona divina non in modo assoluto, ma in quanto la denomina. Infatti il Figlio di Dio non **dipende dalla natura umana** in modo assoluto, essendo egli dall'eternità, ma **soltanto nell'essere uomo.** Invece la natura divina costituisce in maniera assoluta la persona divina. Per cui si può dire che la persona divina assume la natura umana, ma non che assume la natura divina

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **assumere** non **spetti alla natura divina**. Infatti:

IIIª q. 3, a. 2, arg. 1

Si è detto [a. 1] che assumere è come «trarre a sé». Ma la natura divina non trasse a sé la natura umana, poiché l'unione non avvenne nella natura, ma nella persona, come si è detto sopra *[q. 2, aa. 1, 2]*. Quindi non spetta alla natura divina assumere la natura umana.

IIIª q. 3, a. 2, arg. 2

La natura divina è comune alle tre persone. Se dunque l'assunzione spetta alla natura, ne segue che ciò va attribuito alle tre persone. E così il Padre avrebbe assunto la natura umana come il Figlio. Il che è falso.

IIIª q. 3, a. 2, arg. 3

Assumere è agire. Ma agire è proprio della persona, non della natura, che è piuttosto il principio con il quale chi opera agisce. Assumere dunque non spetta alla natura.

IIIª q. 3, a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino dice: «**Quella natura che permane sempre generata dal Padre**», che cioè esiste mediante la generazione eterna del Padre, «**prese la nostra natura senza il peccato**».

IIIª q. 3, a. 2. RESPONDEO:

Nella parola assunzione, come si è detto *[a. 2]*, sono indicate due cose: il principio e il termine dell'azione. Ora, l'essere **principio dell'assunzione compete alla natura divina** per se stessa, poiché l'assunzione fu fatta **per la virtù di tale natura**. Essere invece **termine** dell'assunzione non compete alla natura divina per se stessa, bensì in ragione della **persona divina** in cui essa viene considerata. Diciamo quindi che in senso primario e assolutamente proprio assumere è della persona, ma in senso secondario si può dire che anche la natura assume per la sua propria persona un'altra natura. E in questo senso si parla anche di **natura [divina] incarnata**: non come se si fosse convertita in carne, ma **in quanto assunse la natura della carne**. Perciò il **Damasceno** afferma: «**Noi diciamo, secondo i santi Atanasio e Cirillo, che la natura di Dio si è incarnata**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 3, a. 2, ad arg. 1

Quel «sé» è un pronome riflessivo, e indica l'identità del supposito [in una data operazione]. Ora, la natura divina non differisce per il supposito dalla persona del Verbo. Perciò in quanto la natura divina assume la natura umana alla persona del Verbo, si può dire che l'assume a sé. Invece il Padre, sebbene assuma [come causa] la natura umana alla persona del Verbo, non per questo l'assume a sé, poiché il supposito del Padre e quello del Verbo non coincidono. Quindi, propriamente parlando, non si può dire che il Padre assume la natura umana.

IIIª q. 3, a. 2, ad arg. 2

Ciò che spetta alla natura divina per se stessa, spetta alle tre persone: come la bontà, la sapienza e gli attributi consimili. L'**assumere** invece le **spetta in ragione della persona del Verbo**, come si è detto [nel corpo]**. Perciò l'assumere è proprio di quella sola persona.**

IIIª q. 3, a. 2, ad arg. 3

Come il soggetto sussistente si identifica in Dio con l'essenza, così anche il soggetto operante si identifica con il principio dell'operazione: poiché ogni soggetto agisce in quanto è un ente. Quindi **la natura divina è il principio per cui Dio opera ed è lo stesso Dio operante.**

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **natura** non **possa assumere fatta astrazione dalla personalità.**

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

Si è detto che la natura assume in ragione della persona. Ma ciò che compete a una cosa in forza di un'altra non le può competere senza di questa: come un corpo, che è visibile in virtù del colore, non può essere visto senza di esso. Quindi prescindendo dalla personalità la natura non può assumere.

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

L'assunzione, come si è detto [a. 1], indica il termine dell'unione. Ma l'unione non può avvenire nella natura, bensì solo nella persona. Quindi la natura divina non può assumere, se si astrae dalla personalità.

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

Si è detto nella Prima Parte [q. 40, a. 3] che degli attributi divini non rimarrebbe nulla se si astraesse dalla personalità. Ma l'assumente è una realtà. Quindi la natura divina non può assumere fatta astrazione dalla personalità.

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

In Dio, come si è visto nella Prima Parte *[q. 30, a. 3]*, la personalità si identifica con le tre proprietà personali della paternità, della processione e della filiazione. Ma astraendo mentalmente da queste proprietà rimane ancora l'onnipotenza di Dio mediante la quale è avvenuta l'incarnazione, secondo le parole dell'angelo, **Luca 1, 37**: «**Nulla è impossibile a Dio**». Quindi la natura divina può assumere anche astraendo dalla personalità.

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

L'intelletto può considerare Dio in due modi:

- **Primo**, **conoscendolo così come egli è**. E in questo modo è impossibile che, togliendo mentalmente da Dio qualcosa, gli rimanga qualcos'altro, poiché **ciò che è in Dio è assolutamente uno, eccetto la distinzione delle persone**; delle quali però, nel caso in cui se ne toglie una, si toglie anche l'altra, dato che esse **si distinguono solo per le relazioni**, che sono per natura simultanee.

- **Secondo,** l'intelletto può considerare Dio non come è in se stesso, ma **secondo il nostro modo,** cioè conoscendo in modo frazionato e diviso ciò che in Dio è un tutto indiviso. E in questo modo il nostro intelletto può pensare alla bontà, alla sapienza divina e ad altri attributi essenziali senza considerare **la paternità o la filiazione, che sono proprietà personali**. **Così dunque noi possiamo ancora pensare la natura come assumente pur astraendo dalla personalità.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Poiché in Dio la natura si identifica con il soggetto, ogni attributo, considerato astrattamente in se stesso prescindendo dagli altri, è sussistente in una natura intellettuale, e quindi è persona. Come dunque ora, date le tre proprietà personali in Dio, parliamo di tre persone, così togliendo mentalmente le proprietà personali rimarrà nella nostra considerazione la natura divina come sussistente e come persona. E in questo modo si può pensare che la natura divina, per la sua sussistenza o personalità, assuma la natura umana.

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

Anche astraendo dalle proprietà personali delle tre persone rimarrebbe nell'intelletto la personalità unica di Dio, come pensano i Giudei: ad essa quindi potrebbe terminare l'assunzione, come ora diciamo che termina alla persona del Verbo.

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

Si dice che astratta mentalmente [in Dio] la personalità non rimane nulla quando l'astrazione è fatta a modo di separazione, quasi che il soggetto della relazione si distinguesse realmente dalla relazione stessa: infatti tutto ciò che possiamo considerare in Dio viene considerato come un supposito sussistente. Si può tuttavia considerare un attributo divino senza l'altro non per separazione, bensì nel modo spiegato [nel corpo].

ARTICOLO 4:

VIDETUR che una **persona divina** non **possa assumere una natura creata con l'esclusione delle altre.** Infatti:

III[a] q. 3, a. 4, arg. 1

«**Le opere della Trinità sono indivisibili**», dice S. **Agostino**: **poiché come una è l'essenza delle tre persone, così una è l'operazione. Ma assumere è un'operazione**. Non può quindi essere attribuita a una persona con l'esclusione delle altre.

III[a] q. 3, a. 4, arg. 2

Come diciamo che la persona del Figlio è incarnata, così diciamo che lo è anche la natura: infatti «**tutta la natura divina si è incarnata in una delle sue ipostasi**», come dice il **Damasceno**. Ma la natura è comune alle tre persone. Quindi anche l'assunzione.

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

La natura umana in Cristo fu assunta da Dio così come gli uomini vengono assunti da lui mediante la grazia, secondo le parole di S. Paolo, Romani 14,3: «Dio lo ha assunto». Ma quest'ultima assunzione è comune alle tre persone. Perciò anche la prima.

III[a] q. 3, a. 4. SED CONTRA:

Dionigi insegna che il mistero dell'incarnazione fa parte della «**teologia discretiva**» *[possibilità di distinguere ai fini della formulazione di un giudizio]*, che tratta cioè delle singole persone divine.

III[a] q. 3, a. 4. RESPONDEO:

L‘assunzione, come si è detto *[aa. 1, 2]*, comporta due cose: l‘atto di chi assume e il termine dell‘assunzione. Ora, **l‘atto di assumere procede dalla potenza divina, che è comune alle tre persone**; il termine dell‘assunzione invece è la persona, come si è spiegato *[a. 2]*. Perciò l‘assunzione all‘attivo è comune alle tre persone, mentre sotto l‘aspetto terminale essa è esclusiva di una sola persona, così da non appartenere alle altre. Infatti le tre persone fecero sì che la natura umana fosse unita alla sola persona del Figlio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III^a^ q. 3, a. 4, ad arg. 1

L‘argomento considera l‘assunzione all‘attivo. E la conclusione reggerebbe se l‘assunzione comportasse solo tale operazione, senza il termine che è la persona.

III^a^ q. 3, a. 4, ad arg. 2

La natura divina è detta incarnata, come pure assumente, in ragione della persona a cui termina l‘unione, come si è detto, e non in quanto è comune alle tre persone. Si dice poi che «tutta la natura divina si è incarnata » non perché si sia incarnata in tutte le persone, ma perché **alla persona incarnata non manca nulla della perfezione della natura divina.**

III^a^ q. 3, a. 4, ad arg. 3

L‘assunzione dovuta all‘**adozione della grazia [santificante]** termina a una certa partecipazione della natura di Dio a modo di imitazione della sua bontà, secondo le parole di **S. 2Pietro 1,4**: «**Per essere partecipi della natura divina**». Perciò tale assunzione è comune alle tre persone sia rispetto al principio attivo, sia rispetto al termine. Invece l‘**assunzione dovuta alla grazia dell‘unione [ipostatica]** è comune rispetto al principio attivo, ma non rispetto al termine, come si è visto [nel corpo].

ARTICOLO 5:

VIDETUR che nessun‘altra persona divina diversa dal Figlio **avrebbe potuto** assumere la natura umana. Infatti:

III^a^ q. 3, a. 5, arg. 1

Per tale assunzione Dio è divenuto **Figlio dell‘Uomo**. Ora, sarebbe disdicevole chiamare figlio il Padre o lo Spirito Santo, poiché ciò porterebbe a confondere le persone divine. Quindi il Padre e lo Spirito Santo non potevano assumere la carne.

III^a^ q. 3, a. 5, arg. 2

Per l‘incarnazione divina gli uomini hanno conseguito la filiazione adottiva, secondo le parole di S. Paolo Romani 8,15: «Voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto uno spirito da figli adottivi». Ora, la filiazione adottiva è una somiglianza partecipata della filiazione naturale, che non compete né al Padre né allo Spirito Santo, per cui S. Paolo, Romani 8,29, può affermare: «Quelli che da sempre ha conosciuto li

ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo». Quindi nessun'altra persona poteva incarnarsi all'infuori della persona del Figlio.

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

In forza dell'incarnazione il Figlio deve dirsi mandato e generato nel tempo. Ma **il Padre**, come si è visto nella Prima Parte *[q. 32, a. 3; q. 43, a. 4]*, **non può essere mandato**, **essendo innascibile.** Quindi almeno la persona del Padre non poteva incarnarsi.

III[a] q. 3, a. 5. SED CONTRA:

Quanto può il Figlio lo può anche il Padre: altrimenti la potenza delle tre persone non sarebbe la stessa. Ma il Figlio ha potuto incarnarsi. Quindi avrebbero potuto farlo anche il Padre e lo Spirito Santo.

III[a] q. 3, a. 5. RESPONDEO:

Come si è detto *[aa. 1, 2, 4]*, l'assunzione comporta due cose: l'atto stesso di chi assume e il termine dell'assunzione. Ora, il principio dell'atto è la potenza divina, il termine invece è la persona. **Ma la potenza divina è comune e uguale in tutte le persone**. Ed è pure identica nelle tre persone la perfezione della personalità, quantunque siano differenti le proprietà personali. Ora, quando una potenza è disposta indifferentemente verso più oggetti, può terminare la sua azione a uno qualsiasi di essi, come si vede nelle facoltà razionali, che nell'ambito delle loro possibilità d'azione possono terminare a oggetti opposti. Così dunque l'onnipotenza divina poteva unire la natura umana o alla persona del Padre o a quella dello Spirito Santo, come l'unì alla persona del Figlio. Si deve dunque dire che il Padre o lo Spirito Santo potevano assumere la carne alla pari del Figlio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 3, a. 5, ad arg. 1

La filiazione temporale per cui Cristo è detto Figlio dell'Uomo non costituisce la sua persona alla maniera della filiazione eterna, ma **è una conseguenza della nascita temporale**. Perciò l'attribuire il nome di figlio al Padre o allo Spirito Santo sotto questo aspetto non determinerebbe alcuna confusione tra le persone divine.

III[a] q. 3, a. 5, ad arg. 2

La **filiazione adottiva** è una certa somiglianza partecipata della **filiazione naturale**, ma secondo il linguaggio dell'appropriazione si compie in noi per opera del **Padre**, che è il **principio** della filiazione naturale, e per la **donazione** dello **Spirito Santo**, che è l'amore del Padre e del Figlio; secondo le parole di S. Paolo, **Galati 4,6**: «**Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre!**». Di conseguenza, come per l'incarnazione del **Figlio** riceviamo la **filiazione adottiva a somiglianza della sua filiazione naturale**, così, se si fosse incarnato il **Padre**, riceveremmo **la filiazione adottiva da lui come dal principio della filiazione naturale,** e dallo **Spirito Santo come dal vincolo comune del Padre e del Figlio**.

IIIª q. 3, a. 5, ad arg. 3

Il Padre è innascibile rispetto alla generazione eterna, ma ciò non esclude di per sé una nascita temporale. Il Figlio poi nell'incarnazione in tanto si dice **mandato** in quanto **procede dal Padre**: senza di che l'**incarnazione** non comporterebbe una **missione**.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che due persone divine non possano assumere una sola e medesima natura. Infatti:

IIIª q. 3, a. 6, arg. 1

In tal caso o sarebbero un solo uomo o più. Ma non potrebbero essere più uomini: come infatti l'unicità della natura divina in più persone esclude una pluralità di dèi, così l'unicità della natura umana in più persone esclude una pluralità di uomini. Similmente non potrebbero essere un solo uomo, poiché un singolo uomo è questo uomo, che sta a indicare una sola persona; e così si toglierebbe la distinzione delle tre persone divine, il che è assurdo. Quindi due o tre persone non possono assumere un'unica natura umana.

IIIª q. 3, a. 6, arg. 2

L'assunzione ha per termine l'unità della persona, come si è detto *[a. 4]*. Ma la persona del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo non è una sola. Quindi le tre persone non possono assumere un'unica natura umana.

IIIª q. 3, a. 6, arg. 3

Il Damasceno e S. Agostino insegnano che in conseguenza dell'incarnazione del Figlio di Dio si deve predicare del Figlio dell'Uomo tutto ciò che si predica del Figlio di Dio, e viceversa. Se dunque le tre persone assumessero un'unica natura umana, si dovrebbe affermare di quell'uomo tutto ciò che si predica di una qualunque persona divina, e viceversa si dovrebbe affermare di ognuna di queste tutto ciò che si predica di quell'uomo. E così si affermerebbe di quell'uomo, e conseguentemente del Figlio di Dio, ciò che è proprio del Padre, ossia il generare il Figlio dall'eternità: il che è inammissibile. Quindi le tre persone divine non possono assumere un'unica natura umana.

IIIª q. 3, a. 6. SED CONTRA:

La persona incarnata sussiste in due nature: la divina e l'umana. Ma le tre persone possono sussistere in un'unica natura divina. Quindi possono sussistere anche in un'unica natura umana, in modo cioè che **un'unica natura umana sarebbe assunta dalle tre persone**.

IIIª q. 3, a. 6. RESPONDEO:

Come si è detto sopra *[q. 2, a. 5, ad 1]*, dall'unione tra l'anima e il corpo non si determina in Cristo né una nuova persona né una nuova ipostasi, ma l'assunzione di una natura da parte della persona o ipostasi divina. Il che non avviene però per la potenza della natura umana, ma per quella della persona divina. Ora, il rapporto fra le persone divine è tale che l'una esclude l'altra non dall'unità della natura, ma solo dall'unità della persona. Poiché dunque **nel mistero**

dell'incarnazione «la spiegazione del fatto è tutta nell'onnipotenza di Dio», come dice S. Agostino, così tutto va giudicato più in base alle condizioni della persona assumente che in base a quelle della natura umana assunta. Per cui non è assurdo che due o anche tre persone divine assumano un'unica natura umana. Sarebbe invece assurdo che assumessero un'unica ipostasi o un'unica persona umana, secondo l'affermazione di S. Anselmo: «Più persone non possono assumere un solo e medesimo uomo».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 3, a. 6, ad arg. 1

Supposto che le tre persone assumessero un'unica natura umana, sarebbero veramente per l'unità di questa un solo uomo, come ora è vero che sono **un solo Dio per l'unità della natura divina.** Né l'unità suddetta comporterebbe un'unità di persona, ma l'unità nella natura umana. Se infatti le tre persone fossero un solo uomo, non si potrebbe concludere che sono una sola persona, poiché nulla impedisce di dire che molti uomini in senso assoluto siano qualcosa di unico in senso relativo, p. es. un solo popolo. Anzi in tal senso, secondo S. Agostino, «lo spirito dell'uomo e lo spirito di Dio, pur essendo diversi per natura, unendosi formano un solo spirito», secondo le parole di S. Paolo, 1Corinti 6, 17: «Chi si unisce al Signore forma un solo spirito con lui».

III[a] q. 3, a. 6, ad arg. 2

In quell'ipotesi la natura umana sarebbe stata assunta non per essere unita a una sola persona, ma per essere unita a tutte e tre: in modo cioè che come la natura divina è unita alle singole persone per condizione naturale, così la natura umana sarebbe unita alle singole persone per assunzione.

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

In forza del mistero dell'incarnazione si produce la comunicazione delle proprietà naturali: per cui tutti i caratteri di una natura possono essere attribuiti alla persona che sussiste in quella natura, qualunque sia la natura designata da questo o da quel nome. Perciò nella suddetta ipotesi si potrebbero attribuire alla persona del Padre sia i caratteri della natura umana sia quelli della natura divina. E lo stesso si dica per la persona del Figlio e dello Spirito Santo. Non si potrebbe però attribuire alla persona del Figlio o dello Spirito Santo ciò che conviene in senso esclusivo alla persona del Padre, poiché rimarrebbe intatta la distinzione delle persone. Si potrebbe dire quindi che l'uomo è ingenito come lo è il Padre, quando il termine uomo sta a indicare la persona del Padre. Se però uno ne ricavasse questo argomento: «L'uomo è ingenito, ma il Figlio è uomo, dunque il Figlio è ingenito», avremmo un sofisma di dizione, o di accidente. Come anche ora diciamo che Dio è ingenito perché il Padre è ingenito, ma non possiamo concludere che il Figlio è ingenito, sebbene sia Dio.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che un'**unica persona divina** non possa assumere **due nature umane**. Infatti:

III[a] q. 3, a. 7, arg. 1

La natura umana nel mistero dell'incarnazione non ha altro supposito che quello della persona divina, come risulta dalle cose già dette *[q. 2, aa. 3, 6]*. Se dunque un'unica persona divina assumesse due nature umane, si avrebbe un medesimo supposito in due nature della stessa specie. Ma ciò pare contraddittorio, poiché una natura non si moltiplica nella stessa specie se non per la distinzione dei suppositi.

IIIª q. 3, a. 7, arg. 2

In questa ipotesi la persona divina incarnata non potrebbe dirsi un solo uomo, poiché non avrebbe una sola natura umana. Ma non sarebbe neppure più uomini, dato che più uomini hanno suppositi distinti, mentre nel caso ci sarebbe un solo supposito. Quindi la predetta ipotesi è assolutamente impossibile.

IIIª q. 3, a. 7, arg. 3

Nel mistero dell'incarnazione tutta la natura divina si è unita a tutta la natura assunta, ossia a ciascuna parte di essa: Cristo infatti è «perfetto Dio e perfetto uomo, interamente Dio e interamente uomo», come dice il Damasceno. Ma due nature umane non potrebbero unirsi fra loro totalmente, poiché in tal caso l'anima dell'una dovrebbe essere unita al corpo dell'altra, e i due corpi dovrebbero compenetrarsi: il che porterebbe anche a confondere le nature. È dunque impossibile che una sola persona divina assuma due nature umane.

IIIª q. 3, a. 7. SED CONTRA:

Quanto può il Padre lo può anche il Figlio. Ma il Padre dopo l'incarnazione del Figlio può assumere un'altra natura umana numericamente distinta da quella assunta dal Figlio, non essendo in alcun modo diminuita per l'incarnazione del Figlio la potenza del Padre o del Figlio. Pare quindi che il Figlio dopo la sua incarnazione potrebbe assumere una seconda natura umana.

IIIª q. 3, a. 7. RESPONDEO:

Chi non può fare che una sola cosa, ha **un potere limitato** a quella. Ora, il potere della persona divina è infinito, e non può limitarsi a un particolare oggetto creato. Non si può quindi ritenere che una persona divina abbia assunto una sola natura umana in modo tale da non poterne assumere un'altra. **Ne seguirebbe infatti che la personalità divina sarebbe tanto assorbita da una sola natura umana da non poterne assumere alcun'altra**. Ma ciò è assurdo, poiché l'increato non può essere esaurito dal creato. Di conseguenza, sia considerando la persona divina nella sua potenza, cioè quale principio dell'unione [ipostatica], sia considerandola nella sua personalità, che è il termine dell'unione, bisogna evidentemente affermare che, oltre alla natura umana assunta, essa ne potrebbe assumere un'altra numericamente distinta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 3, a. 7, ad arg. 1

La natura creata raggiunge la sua perfezione specifica grazie alla forma, che si moltiplica con la divisione della materia. Quando perciò la composizione tra la forma e la materia costituisce un nuovo supposito, ne segue che la natura si moltiplica secondo la moltiplicazione dei suppositi. Ma nel mistero dell'incarnazione l'unione tra la forma e la materia, cioè fra l'anima

e il corpo, non costituisce un nuovo supposito, come si è detto sopra [a. prec.]. Ci potrebbe quindi essere una moltiplicazione numerica delle nature a causa della divisione della materia senza distinzione di suppositi.

IIIª q. 3, a. 7, ad arg. 2

La predetta ipotesi potrebbe far pensare a due uomini, data la presenza di due nature umane, pur non essendoci due suppositi, come viceversa le tre persone, secondo le spiegazioni date [a. prec., ad 1], sarebbero un solo uomo se avessero assunto un'unica natura umana. Ma ciò sarebbe falso. Infatti i nomi vanno usati secondo il loro modo di significare, che si trova determinato dall'uso comune. Di conseguenza per quanto riguarda il modo di significare e di consignificare bisogna rifarsi a tale uso. Ora, riferendoci ad esso, noi non usiamo mai al plurale il nome che significa una determinata forma se non c'è una pluralità di suppositi: non diciamo infatti che un uomo vestito di due abiti è due vestiti, ma che è uno solo vestito con due abiti; e chi ha due qualità viene detto qualificato, al singolare, mediante due qualità. Ora, la natura assunta è in certo qual modo un indumento, sebbene il paragone non sia perfetto, come si è detto sopra [q. 2, a. 6, ad 1]. Se dunque una persona divina assumesse due nature umane sarebbe, per l'unità del supposito, «un solo uomo avente due nature umane». - Il fatto poi che più uomini vengano detti un solo popolo, dipende dal loro comunicare in un tutto, non dall'unità del supposito. E similmente, se due persone divine assumessero un'unica natura umana, sarebbero detti un solo uomo, come si è notato sopra [a. prec., ad 1], non per l'unità del supposito, ma per la natura che avrebbero in comune.

IIIª q. 3, a. 7, ad arg. 3

Le due nature, la divina e l'umana, non hanno con l'unica loro **persona divina** un rapporto di parità: infatti la **natura divina** ha con essa un **rapporto originario**, dato che forma con essa dall'eternità una sola cosa, mentre la **natura umana** ha con la persona divina **un rapporto derivato**, essendo stata assunta nel tempo dalla persona divina non certamente perché venisse a identificarsi con la persona, ma perché la persona potesse sussistere nella natura: il Figlio di Dio infatti è la sua divinità, ma non è la sua umanità. Di conseguenza, perché la natura umana sia assunta dalla persona divina bisogna che la natura divina sia unita personalmente a tutta la natura assunta, cioè a tutte le sue parti. Ma se le nature assunte fossero due avrebbero un **rapporto uniforme con la persona divina**, né l'una assumerebbe l'altra. Non ne verrebbe quindi necessariamente l'unione totale dell'una con l'altra, cioè l'unione di tutte le parti dell'una con tutte le parti dell'altra.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che l'**incarnazione del Figlio di Dio** non **sia stata più conveniente di quella del Padre o dello Spirito Santo.** Infatti:

IIIª q. 3, a. 8, arg. 1

Con il mistero dell'incarnazione gli uomini sono stati condotti alla vera conoscenza di Dio, secondo le parole di S. **Giovanni 18, 37**: «**Per questo io sono nato e per questo sono venuto al mondo: per rendere testimonianza alla verità**». Ma a motivo dell'incarnazione del Figlio

di Dio molti furono impediti nella conoscenza vera di Dio, poiché attribuirono alla stessa persona del Figlio le cose che gli convengono **secondo la natura umana**, come fece ad es. **Ario**, il quale sostenne l'ineguaglianza delle persone basandosi sulle parole di Cristo, **Giovanni 14, 28**: «**Il Padre è più grande di me**»; errore che non sarebbe sorto se si fosse incarnata la persona del Padre, poiché nessuno avrebbe ritenuto il Padre minore del Figlio. Quindi sarebbe stato più conveniente che invece della persona del Figlio si fosse incarnata la persona del Padre.

III[a] q. 3, a. 8, arg. 2

L'effetto dell'incarnazione è quasi una **seconda creazione** della natura umana, secondo le parole di S. Paolo, **Galati 6,15**: «**In Cristo Gesù non è la circoncisione che conta, né la non circoncisione, ma l'essere nuova creatura** ». Ora, la potenza di creare viene appropriata al Padre. Quindi l'incarnazione del Padre sarebbe stata più conveniente di quella del Figlio.

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

L'incarnazione ha per fine la remissione dei peccati, come leggiamo in S. **Matteo, 1, 21**: «**Lo chiamerai Gesù: egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati**». Ma la remissione dei peccati viene attribuita allo Spirito Santo, stando alle parole evangeliche, **Giovanni 20, 22** s.: «**Ricevete lo Spirito Santo: a chi rimetterete i peccati, saranno rimessi**». Perciò l'incarnazione conveniva più alla persona dello Spirito Santo che alla persona del Figlio.

III[a] q. 3, a. 8. SED CONTRA:

Il Damasceno dice che «**nel mistero dell'incarnazione si è manifestata la sapienza e la potenza di Dio: la sapienza perché ha trovato la più opportuna solvenza per il debito più insolvibile; la potenza invece perché ha reso il vinto a sua volta vincitore**». Ma **la potenza** e la **sapienza** vengono appropriate al Figlio, secondo l'espressione di S. Paolo, **1Corinti 1,24**: «**Cristo, potenza di Dio e sapienza di Dio**». Quindi era conveniente che si incarnasse la persona del Figlio.

III[a] q. 3, a. 8. RESPONDEO:

Era convenientissimo che si incarnasse la persona del Figlio:

- **Primo**, dal punto di vista dell'**unione**. **È conveniente infatti unire insieme cose simili**:

+ Ora, la persona del Figlio, che è il Verbo di Dio, ha innanzitutto una somiglianza con la totalità delle creature. Poiché il verbo o concetto dell'artefice è l'immagine esemplare di tutto ciò che egli produce. Quindi il Verbo di Dio, che è il suo concetto eterno, costituisce il **modello esemplare di tutte le realtà create.** Come dunque le creature grazie alla partecipazione a tale modello furono collocate nella loro specie, in modo però mutevole, così era conveniente che attraverso un'unione con il Verbo **non partecipativa, ma personale**, la creatura fosse risanata in ordine a una perfezione eterna e immutabile: infatti anche l'artefice, quando la sua opera ha subìto dei danni, la ripara ricorrendo al modello mentale con cui la produsse

+ **In secondo luogo** il Figlio di Dio ha una particolare somiglianza con la natura umana: poiché il Verbo è il concetto della **sapienza eterna, da cui deriva tutta la sapienza umana**.

Perciò l'uomo, partecipando del Verbo di Dio, progredisce nella sapienza, che è la perfezione sua propria in quanto razionale: come un alunno si istruisce accogliendo il verbo del maestro. Da cui le parole della Scrittura, **Siracide 1, 5**: «**Fonte della sapienza è il Verbo di Dio nell'alto dei cieli**». E così per il perfezionamento supremo dell'uomo era conveniente che lo stesso Verbo di Dio si unisse personalmente alla natura umana.

- **Una seconda ragione** di convenienza può essere desunta dal **fine dell'unione**, che è il compimento della predestinazione, ossia **la salvezza** di coloro che sono stati preordinati all'eredità celeste, la quale non è dovuta se non ai **figli,** come dice S. Paolo, **Romani 8,17**: «**Se siamo figli, siamo anche eredi**». Fu perciò conveniente che per opera di colui che è il Figlio naturale gli uomini partecipassero per adozione alla somiglianza di tale filiazione, secondo l'insegnamento dell'Apostolo: «**Quelli che da sempre ha conosciuto, li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo**».

- **Un terzo motivo** di convenienza può essere ancora desunto **dal peccato del nostro primo padre**, a cui l'incarnazione pone rimedio. Il primo uomo infatti peccò per **cupidigia di scienza**, come risulta dalle parole del serpente che promise all'uomo «**la conoscenza del bene e del male**», **Genesi 3,5**. Era dunque opportuno che per mezzo del Verbo della **vera sapienza** fosse ricondotto a Dio quell'uomo che si era allontanato da lui per una **disordinata brama di scienza.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 3, a. 8, ad arg. 1

Non c'è nulla di cui la **malizia umana** non possa abusare, dal momento che abusa persino della bontà di Dio, secondo quelle parole di S. Paolo, **Romani 2, 4**: «**Ti prendi gioco della ricchezza della sua bontà?**». Per cui anche se si fosse incarnata la persona del Padre l'uomo avrebbe potuto prendere da ciò l'occasione per qualche errore: supponendo ad es. che il Figlio non sarebbe stato in grado di riparare la natura umana.

III[a] q. 3, a. 8, ad arg. 2

La prima creazione dell'universo fu compiuta dalla potenza di Dio Padre per mezzo del Verbo. Quindi anche la seconda creazione, per corrispondere alla prima, doveva essere compiuta per mezzo del Verbo dalla potenza di Dio Padre, secondo l'affermazione di S. Paolo, **2Corinti 5, 19**: «**È stato Dio a riconciliare a sé il mondo in Cristo**».

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

È proprio dello Spirito Santo essere il dono del Padre e del Figlio. Ora, la remissione dei peccati si compie per mezzo dello Spirito Santo come attraverso un dono di Dio. Era dunque più opportuno che per la giustificazione degli uomini si incarnasse il Figlio, di cui lo Spirito Santo è il dono.

Poiché il Signore, **Gesù Cristo**, **Salvatore nostro**, «salvando», come attesta l'angelo, «il suo popolo dai peccati», ci ha presentato in se stesso la via della verità, per la quale possiamo giungere, mediante la risurrezione, alla beatitudine della vita immortale, è necessario, per condurre a termine tutto il corso teologico, che alla considerazione dell'ultimo fine della vita umana, delle virtù e dei vizi, segua lo studio dello stesso Salvatore universale e dei benefici da lui apportati al genere umano.

In tale studio tratteremo:
- **primo**, direttamente del Salvatore; Il primo trattato si divide in due parti:
  + **nella prima affronteremo il mistero dell'incarnazione, per cui Dio si è fatto uomo allo scopo di salvarci;**
  + **nella seconda** parte vedremo che cosa ha operato e sofferto il medesimo Salvatore nostro, cioè il Dio incarnato.
- **secondo**, dei suoi sacramenti con i quali conseguiamo la salvezza;
- **terzo**, del fine della vita immortale, cui arriviamo risorgendo per opera sua.

Questione 4
Proemio

Veniamo ora a parlare dell'unione da parte della natura assunta. La trattazione abbraccia due cose:
- **PRIMO**, **ciò che dal Verbo di Dio è stato assunto.** Ciò che il Figlio di Dio assunse è la natura umana e le sue parti. Perciò bisogna considerare **tre cose:**
+ primo, **la stessa natura umana** Sul primo argomento si pongono **sei quesiti:**
+ secondo, **le parti di essa**;
+ terzo, **l'ordine d'assunzione**.

- SECONDO, ciò che è stato co-assunto, ossia le perfezioni e i difetti.

1. Se la natura umana fosse assumibile dal Figlio di Dio più di ogni altra natura;
2. Se (il Figlio di Dio) abbia assunto una persona;
3. Se abbia assunto un uomo;
4. Se fosse per lui più conveniente assumere la natura umana senza individuazione;
5. Se fosse per lui più conveniente assumere tutti gli individui della natura umana;
6. Se fosse per lui conveniente assumere una natura umana individuale generata dalla stirpe di Adamo.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la natura umana non fosse assumibile da parte del Figlio di Dio più di ogni altra natura. Infatti:

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

Dice S. Agostino che «nei miracoli la spiegazione è tutta nell'onnipotenza di Dio». Ma la potenza di Dio operante l'incarnazione, che è il più grande miracolo, non si limita a una sola natura, essendo infinita. Quindi la natura umana non è assumibile da parte di Dio più di ogni altra natura.

III[a] q. 4, a. 1, arg. 2

Si è detto sopra *[q. 3, a. 8]* che la somiglianza è una ragione di convenienza nell'incarnazione della persona divina. Ma come nella natura razionale c'è la somiglianza d'immagine, così nella natura irrazionale c'è la somiglianza di vestigio. Quindi la creatura irrazionale era assumibile quanto la natura umana.

III[a] q. 4, a. 1, arg. 3

Nella natura angelica si trova un'immagine di Dio più evidente che nella natura umana, come dice S. Gregorio commentando le parole di **Ezechiele 28,12**: «Tu eri un modello di perfezione». Inoltre nell'angelo c'è il peccato come nell'uomo, secondo l'attestazione del

libro di **Giobbe 4,18**: «Ai suoi angeli imputa difetti». Quindi la natura angelica era assumibile quanto la natura umana.

IIIª q. 4, a. 1, arg. 4

Essendo Dio perfettissimo, tanto più una cosa gli assomiglia quanto più è perfetta. Ma l'**universo intero è più perfetto** delle sue parti, tra le quali c'è la natura umana. Quindi l'universo intero è più assumibile della natura umana.

IIIª q. 4, a. 1. SED CONTRA:

La Scrittura, **Proverbi 8, 31**, mette sulla bocca della Sapienza increata le parole: «Ho posto le mie delizie tra i figli dell'uomo». Esiste dunque una certa convenienza nell'unione del Figlio di Dio con la natura umana.

IIIª q. 4, a. 1. RESPONDEO:

Si dice **assumibile ciò che è adatto a essere assunto dalla persona divina**. Ma tale attitudine non va intesa come una potenza passiva naturale, non potendo estendersi quest'ultima a ciò che supera l'ordine della natura, come l'unione personale della creatura con Dio. Non rimane dunque che intendere l'assumibilità nel senso di una **certa convenienza alla suddetta unione**. Ora, questa convenienza va considerata secondo due caratteristiche della natura umana:

- cioè secondo la sua **dignità** e secondo la necessità. In base alla dignità la convenienza sta nel fatto che la natura umana, in quanto **razionale e intellettuale**, è naturalmente capace di raggiungere in qualche modo il Verbo stesso con la sua operazione, cioè mediante la conoscenza e l'amore.

- In base poi alla **necessità** la convenienza sta nel bisogno che l'uomo aveva di **riparazione**, essendo soggetto al peccato originale. Ora, queste due ragioni di convenienza valgono solo per la natura umana: infatti alla creatura irrazionale manca il motivo della dignità, mentre alla natura angelica manca il motivo della necessità. Ne risulta quindi che soltanto la natura umana è assumibile.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 4, a. 1, ad arg. 1

Le creature vengono qualificate in base alle cause proprie [e non in base alle cause prime e universali]: come una malattia è detta incurabile non rispetto a Dio, ma rispetto alle risorse proprie del malato. Così dunque si dice che una natura non è assumibile non per sottrarre qualcosa alla potenza divina, ma per rilevare la non attitudine naturale di una data creatura a essere assunta.

IIIª q. 4, a. 1, ad arg. 2

Nella natura umana si riscontra una somiglianza di immagine per il fatto che è capace di Dio, cioè perché è in grado di raggiungerlo con le operazioni della conoscenza e dell'amore. La somiglianza di vestigio invece consiste solo in un'impronta lasciata da Dio nella creatura; ed è la sola somiglianza che si trova nella creatura irrazionale, la quale è incapace di raggiungere

Dio con la sua attività. Ora, ciò che è incapace del meno non ha attitudine al più: come un corpo che non può ricevere l'anima sensitiva, tanto meno può ricevere quella intellettiva. Ma l'unione con Dio nell'essere personale è molto più grande e perfetta dell'unione mediante la propria attività. E così la creatura irrazionale, che è incapace di un'unione operativa con Dio, non ha l'attitudine a unirsi con lui nell'essere personale.

III[a] q. 4, a. 1, ad arg. 3

Alcuni dicono che l'angelo non era assumibile poiché, non essendo generabile e corruttibile, era dotato di una personalità perfetta fin dal primo istante della sua creazione. Per cui non era assumibile all'unione con la persona divina senza la distruzione della sua personalità: cosa questa contraria sia all'incorruttibilità della natura angelica, sia alla bontà dell'assumente, alla quale non compete di violare le perfezioni della creatura assunta. - Ma non pare che questo argomento escluda del tutto l'assumibilità della natura angelica. Dio infatti può creare una nuova natura angelica e insieme unirla a sé personalmente, senza così dover distruggere alcunché di preesistente. Ma come si è detto [nel corpo] manca la convenienza dalla parte della necessità: sebbene infatti la natura angelica sia soggetta al peccato, tuttavia il suo peccato non è rimediabile, come si è spiegato nella Prima Parte *[q. 64, a. 2]*.

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

La perfezione dell'universo non è come quella di una **singola persona** o supposito, ma è la **perfezione di un tutto** che ha soltanto un'unità di composizione o di ordine. E moltissime tra le parti che lo compongono non sono assumibili, come si è detto [nel corpo]. Resta dunque che solo la natura umana è assumibile.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il Figlio di Dio abbia assunto una persona [umana]. Infatti:

III[a] q. 4, a. 2, arg. 1

Il Damasceno ha scritto che **il Figlio di Dio «ha assunto la natura umana in un essere concreto»**, cioè in un individuo. Ma «**un individuo di natura razionale» è una persona**, come risulta da **Boezio**. Quindi il Figlio di Dio assunse una persona.

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

Il Damasceno scrive che il Figlio di Dio «ha assunto quanto aveva inserito nella nostra natura». Ma egli aveva inserito in noi la personalità. Quindi il Figlio di Dio assunse una persona.

III[a] q. 4, a. 2, arg. 3

Una cosa non può essere consumata se non esiste. Ma **Innocenzo III** dice in una decretale che «**la persona di Dio ha consumato la persona dell'uomo**». Quindi pare che la persona umana sia stata prima assunta.

III[a] q. 4, a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino afferma che Dio **assunse la natura** dell'uomo, **non la persona**.

IIIª q. 4, a. 2. RESPONDEO:

Essere assunto equivale a «essere preso per essere unito a qualcosa ». Quindi ciò che viene assunto precede concettualmente l'assunzione, come il soggetto che si muove localmente precede il movimento stesso. Ora, nella natura umana assunta la persona non precede l'assunzione, ma ne è il termine, come si è detto sopra *[q. 3, aa. 1, 2]*. Se infatti preesistesse, o dovrebbe essere distrutta, e allora sarebbe inutile la sua assunzione, oppure dovrebbe rimanere dopo l'unione, e si avrebbero così **due persone**, l'assumente e l'assunta: il che è **un'eresia**, come si è visto sopra *[q. 2, a. 6]*. Quindi resta che il Figlio di Dio in nessun modo assunse una persona umana.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 4, a. 2, ad arg. 1

Si dice che il Figlio di Dio assunse la natura umana «**in un essere concreto**» nel senso che **la assunse «in un individuo che è lo stesso supposito increato, ossia la persona del Figlio di Dio**». Non ne segue dunque che sia stata assunta una persona.

IIIª q. 4, a. 2, ad arg. 2

Alla natura assunta manca la personalità propria non perché le manchi qualcosa che spetta alla perfezione della natura umana, ma perché le è stato aggiunto qualcosa che trascende la natura umana, ossia l'unione con la persona divina.

IIIª q. 4, a. 2, ad arg. 3

Nel passo citato «consumazione» non significa distruzione di ciò che esisteva prima, ma impedimento di ciò che altrimenti sarebbe potuto essere. Se infatti la natura umana non fosse stata assunta dalla persona divina, la natura umana avrebbe avuto la propria personalità. In tanto dunque si dice, sebbene **impropriamente**, che **la persona «ha consumato la persona**», in quanto la persona divina con la sua unione ha impedito che la natura umana avesse la propria personalità.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la persona divina abbia assunto **un uomo**. Infatti:

IIIª q. 4, a. 3, arg. 1

Nei **Salmi 64,5**, si legge: «**Beato chi hai scelto e assunto**», parole che la Glossa applica a Cristo. E anche **S. Agostino** dice che «**il Figlio di Dio assunse un uomo, e in lui patì le sofferenze umane».**

IIIª q. 4, a. 3, arg. 2

Il termine uomo significa la natura umana. Ma il Figlio di Dio assunse una natura umana. Quindi assunse un uomo.

IIIª q. 4, a. 3, arg. 3

Il Figlio di Dio è uomo. Ma non è l'uomo che non ha assunto, altrimenti sarebbe indifferentemente Pietro o qualsiasi altro uomo. È dunque l'uomo che ha assunto.

IIIª q. 4, a. 3. SED CONTRA:

Il **Concilio di Efeso** riferisce queste parole di **S. Felice, papa e martire**: «**Noi crediamo nel Signore nostro Gesù Cristo, nato dalla Vergine Maria: egli è l'eterno Figlio di Dio e il Verbo, non un uomo assunto da Dio come soggetto distinto. Il Figlio di Dio infatti non assunse un uomo in modo che fosse un soggetto da lui distinto**».

IIIª q. 4, a. 3 RESPONDEO:

Come si è detto sopra *[a.2]*, ciò che viene assunto non è il termine, ma un presupposto dell'assunzione. Abbiamo però spiegato che l'individuo nel quale viene assunta la natura umana non è altro che la persona divina che è il termine dell'assunzione. Ora, il sostantivo **uomo** significa una **natura umana** in quanto fatta per esistere in un supposito *[persona]*, poiché come il sostantivo Dio, scrive il Damasceno, significa «colui che ha la natura divina», così il sostantivo uomo significa «colui che ha la natura umana». **Perciò non è esatto dire che il Figlio di Dio assunse un uomo** se si ritiene, come è in realtà, che in Cristo c'è un solo supposito e una sola persona. Invece secondo coloro che ammettono in Cristo due ipostasi o due suppositi sarebbe giusto ed esatto dire che il Figlio di Dio assunse un uomo. Per questo anche la prima opinione riferita nella sesta distinzione del terzo libro delle Sentenze afferma che è stato assunto un uomo. Ma è un'opinione errata, come si è dimostrato sopra *[q. 2, a. 6]*.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 4, a. 3, ad arg. 1

Tali modi di dire non vanno intesi come se fossero propri, ma vanno piamente spiegati, ogni volta che li usano i santi Dottori: così dunque l'espressione «**uomo assunto**» si giustifica col fatto che è stata assunta la **natura dell'uomo**; e col fatto che l'assunzione ha dato al Figlio di Dio di essere uomo.

IIIª q. 4, a. 3, ad arg. 2

Il termine uomo significa una natura umana in concreto, esistente cioè in un supposito. Come quindi non possiamo dire che è stato assunto un supposito, così non possiamo dire che è stato assunto un uomo.

IIIª q. 4, a. 3, ad arg. 3

Il Figlio di Dio non è l'uomo da lui assunto, ma è l'uomo la cui natura assunse.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il Figlio di Dio avrebbe dovuto assumere la **natura umana priva di individuazione.** Infatti:

IIIª q. 4, a. 4, arg. 1

L‘assunzione della natura umana avvenne per la salvezza universale di tutti gli uomini, tanto che S. Paolo, 1Tito 4, 10, chiama Cristo «il Salvatore di tutti gli uomini, soprattutto dei fedeli». Ma una natura come è negli individui perde la sua universalità. Quindi il Figlio di Dio doveva assumere la natura umana astratta da ogni individuo.

IIIª q. 4, a. 4, arg. 2

A Dio dobbiamo attribuire sempre ciò che è più nobile. Ma in ogni genere ciò che sussiste di per sé è la cosa più perfetta. Quindi il Figlio di Dio doveva assumere l‘uomo per sé, che secondo i Platonici è la natura umana separata dagli individui. Questa dunque doveva assumere il Figlio di Dio.

IIIª q. 4, a. 4, arg. 3

Si è detto [a. prec.] che la natura umana non fu assunta dal Figlio di Dio come è indicata in concreto dal termine uomo. Ma è evidente che con tale termine si indica la natura umana nella sua individualità. Quindi il Figlio di Dio assunse la natura umana in quanto è separata dagli individui.

IIIª q. 4, a. 4. SED CONTRA:

Il **Damasceno** scrive che «**il Verbo di Dio incarnato non assunse la natura considerata nella pura contemplazione. Ciò infatti non è incarnazione, ma illusione e parvenza di incarnazione**». Ora, la natura umana in quanto separata o astratta dai singolari «**è un puro oggetto di contemplazione, poiché non esiste in se stessa**», come dice lo stesso Santo. Quindi il Figlio di Dio non assunse la natura umana separata dai singolari.

IIIª q. 4, a. 4. RESPONDEO:

La natura dell‘uomo o di qualunque altra realtà sensibile, al di fuori dell‘essere che ha nei singolari, **può essere pensata in due modi**:

- **PRIMO**, **come esistente per se stessa senza materia**, come sostenevano i **Platonici**. Ora, come dimostra il Filosofo, [la natura umana] non può esistere per se stessa, poiché alla natura specifica delle realtà sensibili appartiene per definizione la materia sensibile: come la carne e le ossa rientrano nella definizione dell‘uomo. Perciò è impossibile che la natura umana esista senza la materia sensibile.- Tuttavia, anche se la natura umana sussistesse in tal modo, non sarebbe stato conveniente che venisse assunta dal Verbo di Dio:

+ **Primo**, poiché l‘assunzione termina alla persona. Ora, che una natura universale si individualizzi in una persona è contro la sua universalità.

+ **Secondo**, poiché a una natura universale non si possono attribuire se non operazioni comuni e universali, con le quali l‘uomo né merita né demerita, mentre l‘assunzione del Verbo avvenne affinché il Figlio di Dio meritasse per noi nella natura assunta.

+ **Terzo**, poiché una natura così sussistente non è sensibile, ma intelligibile. Invece il Figlio di Dio assunse la natura umana per presentarsi con essa in maniera visibile agli uomini, secondo le parole di **Baruch 3, 38**: «**Per questo apparve visibilmente sulla terra e si trattenne con gli uomini**».

+ **Quarto** Similmente la natura umana non poteva essere assunta dal Figlio di Dio nel modo in cui esiste nell'intelletto divino. Perché così non sarebbe altro che la natura divina: e in questo modo la natura umana sarebbe stata unita al Figlio di Dio da tutta l'eternità.

- **SECONDO**, **come esistente nell'intelletto**, o **umano** o divino**,** parimenti è impossibile dire che il Figlio di Dio ha assunto la natura umana così com'è nell'intelletto umano. Ciò infatti ridurrebbe l'assunzione della natura umana al solo **pensiero** dell'assunzione. Il quale sarebbe un pensiero falso, se non gli corrispondesse anche un'assunzione reale. E non si avrebbe altro che «**una certa incarnazione fittizia**», come dice il **Damasceno**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Il Figlio di Dio incarnato è il salvatore universale non secondo l'universalità generica o specifica che viene attribuita a una natura separata dagli individui, ma secondo l'universalità causale, inquantoché il Figlio di Dio incarnato è la causa universale della salvezza di tutti gli uomini.

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

Non esiste nella realtà l'uomo per sé, separato dai singolari, come supponevano i Platonici. - Sebbene alcuni sostengano che Platone intendeva l'uomo separato come esistente solo nell'intelletto divino. Ma in tal caso non era necessario che un simile uomo fosse assunto dal Verbo, avendolo egli presso di sé dall'eternità.

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

Sebbene la natura umana non sia stata assunta nella concretezza di un supposito preesistente all'assunzione, tuttavia **fu assunta in condizioni di individualità, poiché fu assunta per esistere in un individuo.**

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il Figlio di Dio avrebbe dovuto assumere la natura umana **in tutti i suoi individui**. Infatti:

III[a] q. 4, a. 5, arg. 1

La natura umana fu assunta direttamente e per se stessa. Ma ciò che spetta a una natura per se stessa spetta a tutti gli individui che in essa sussistono. Era dunque conveniente che la natura umana fosse assunta dal Verbo di Dio in tutti i suoi supposti.

III[a] q. 4, a. 5, arg. 2

L'incarnazione divina procedette dalla divina carità, come attesta il Vangelo, Giovanni 3,16: «Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito ». Ma la carità porta a comunicarsi agli amici per quanto è possibile. Ora al Figlio di Dio, secondo le spiegazioni date *[q. 3, a. 7]*, era possibile assumere più nature umane: quindi anche tutte, per la medesima ragione. Era dunque conveniente che il Figlio di Dio assumesse la natura umana in tutti i suoi supposti.

IIIª q. 4, a. 5, arg. 3

Un abile artigiano porta a compimento il suo lavoro per la via più breve. Ma l'assumere tutti gli uomini alla filiazione naturale sarebbe stata una via più breve che per mezzo di un solo Figlio naturale «condurre molti alla filiazione adottiva», per usare l'espressione di S. Paolo, Galati 4, 5. Quindi la natura umana doveva essere assunta dal Figlio di Dio in tutti i suoi supposti.

IIIª q. 4, a. 5. SED CONTRA:

Il **Damasceno** afferma che **il Figlio di Dio «non assunse la natura umana nella sua specie, e neppure in tutte le sue ipostasi** ».

IIIª q. 4, a. 5. RESPONDEO:

Non era conveniente che la natura umana fosse assunta dal Verbo in tutti i suoi supposti.

- **Primo**, perché ciò avrebbe impedito nella natura umana la molteplicità dei supposti, che le è connaturale. Non esistendo infatti nella natura assunta altro supposto all'infuori della persona assumente, come si è detto sopra *[a. 3; q. 2, a. 6]*, se fosse stato assunto ogni individuo della natura umana ne sarebbe seguita l'esistenza di un solo supposito della natura umana, che sarebbe appunto la persona assumente.

- **Secondo**, perché ciò diminuirebbe la dignità del Figlio di Dio incarnato, il quale è «**il primogenito tra molti fratelli**», **Romani 8, 29**, secondo la natura umana, come è «**il primogenito di ogni creatura**», **Colossesi 1,15**, secondo la natura divina. Nel caso, infatti, gli uomini avrebbero avuto tutti la stessa dignità.

- **Terzo**, perché era conveniente che a **un solo supposito divino** incarnato corrispondesse l'assunzione di **una sola natura umana**, in modo che ci fosse l'unità da entrambe le parti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 4, a. 5, ad arg. 1

Si dice che l'essere assunta **spetta alla natura umana per se stessa** nel senso che ciò non le spetta in ragione della persona, come al contrario spetta alla natura divina l'assumere in ragione della persona. Non invece nel senso che l'assunzione dipenda dai princìpi essenziali della natura umana, o le convenga come una sua proprietà naturale: perché allora converrebbe a tutti i suoi supposti.

IIIª q. 4, a. 5, ad arg. 2

L'**amore di Dio** verso gli uomini si manifesta non solo nell'assunzione stessa della natura umana, ma **principalmente in ciò che egli ha patito nella natura umana per gli altri uomini**; secondo le parole di S. Paolo, **Romani 5, 8 ss.:** «**Dio dimostra il suo amore verso di noi perché, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi**». Il che non sarebbe avvenuto se avesse assunto la natura umana in tutti gli uomini.

IIIª q. 4, a. 5, ad arg. 3

La brevità della via che distingue un saggio artefice esige che egli non usi molti mezzi dove ne basta uno solo. Era dunque convenientissimo che per mezzo di un solo uomo fossero salvati tutti gli altri.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che non sia stato conveniente per il Figlio di Dio assumere una natura umana **dalla stirpe di Adamo**. Infatti:

III[a] q. 4, a. 6, arg. 1

Dice l'Apostolo, **Ebrei 7,26**: «**Ci occorreva un sommo sacerdote separato dai peccatori**». Ma questi sarebbe stato maggiormente separato dai peccatori se non avesse assunto la natura umana dalla stirpe di Adamo peccatore. Quindi non doveva prendere una natura umana dalla stirpe di Adamo.

III[a] q. 4, a. 6, arg. 2

In ogni ordine di cose il principio è più nobile delle sue derivazioni. Se dunque [il Verbo] voleva prendere una natura umana, la doveva assumere piuttosto in Adamo stesso.

III[a] q. 4, a. 6, arg. 3

I pagani erano più peccatori dei Giudei, come dice la Glossa su quelle parole di S. Paolo, **Galati 2, 15**: «**Noi per nascita siamo Giudei e non pagani peccatori**». Se dunque [il Figlio di Dio] voleva assumere la natura umana dai peccatori, la doveva prendere dai pagani più che dalla stirpe di Abramo, che era giusto.

III[a] q. 4, a. 6. SED CONTRA:

Il Vangelo, **Luca 3, 23 ss.,** fa risalire ad Adamo la genealogia del Signore.

III[a] q. 4, a. 6. RESPONDEO:

Come osserva S**. Agostino**, «**Dio poteva farsi uomo senza prendere l'umanità dalla stirpe di quell'Adamo che aveva ridotto in schiavitù con la sua colpa il genere umano. Ma preferì assumere dalla stessa stirpe che era stata sconfitta l'uomo con il quale avrebbe sconfitto il nemico del genere umano**». E ciò per tre motivi:

- **Primo**, perché è giusto che **soddisfi chi ha peccato**. Perciò è dalla natura che Adamo aveva corrotto che doveva essere assunto quanto sarebbe servito alla completa riparazione di tutta la natura.

- **Secondo**, perché ridonda anche a **maggiore onore dell'uomo** che il vincitore del diavolo nasca da quella stirpe che era stata vinta dal diavolo.

- **Terzo**, perché ciò mette **in maggior rilievo la potenza di Dio**: questi infatti assunse da una natura corrotta e inferma lo strumento che fu elevato a una così grande virtù e dignità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 4, a. 6, ad arg. 1

Cristo doveva essere separato dai peccatori quanto alla colpa che era venuto a distruggere, non quanto alla natura che era venuto a salvare: nella quale invece «**doveva essere in tutto simile ai fratelli** », come dice lo stesso Apostolo**, Ebrei 2,17**. E in ciò risulta ancora più mirabile la sua innocenza, in quanto cioè una natura assunta da una massa soggetta al peccato ebbe una così grande purezza.

III[a] q. 4, a. 6, ad arg. 2

Secondo le spiegazioni date [ad 1], colui che era venuto a togliere i peccati doveva essere separato dai peccatori quanto alla colpa, alla quale Adamo soggiacque, e dalla quale Cristo «lo liberò», come sta scritto, Sapienza 10,2. Ora, conveniva che non avesse bisogno di purificazione colui che era venuto a purificare tutti gli altri: come anche in ogni genere di moto il primo motore è immobile secondo quel moto, come il primo alterante è inalterabile. Non era dunque conveniente che [il Figlio di Dio] assumesse la natura umana in Adamo stesso.

III[a] q. 4, a. 6, ad arg. 3

Poiché Cristo doveva essere assolutamente separato dai peccatori quanto alla colpa, raggiungendo il vertice dell'innocenza, era opportuno che **dal primo peccatore si arrivasse a lui attraverso una serie di giusti nei quali splendessero alcuni segni della santità futura**. A tale scopo inoltre Dio istituì nel popolo da cui Cristo sarebbe nato dei segni di santità, che ebbero inizio con **Abramo**, il quale per primo ricevette la promessa di Cristo, e fu circonciso a testimonianza di un'alleanza durevole, come è scritto nella Genesi 17,11.

Questione 5
Proemio

Dobbiamo ora considerare l'assunzione delle parti della natura umana.
Si pongono in merito quattro quesiti:

1. Se il Figlio di Dio dovesse assumere un vero corpo;
2. Se dovesse assumere un corpo terreno, ossia carne e sangue;
3. Se abbia assunto un'anima;
4. Se dovesse assumere un intelletto.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il Figlio di Dio non **abbia assunto un vero corpo**. Infatti:

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

S. Paolo, **Filippesi 2, 7**, afferma che «egli divenne simile agli uomini». Ma non si dice simile ciò che è reale. Quindi il Figlio di Dio non assunse un vero corpo.

III[a] q. 5, a. 1, arg. 2

L'assunzione del corpo non tolse nulla alla grandezza della divinità: dice infatti il papa S. Leone che «né la glorificazione distrusse la natura inferiore, né l'assunzione diminuì la natura superiore». Ma la grandezza o dignità di Dio esige proprio questo: di essere assolutamente senza corpo. Quindi mediante l'assunzione Dio non si unì a un corpo.

III[a] q. 5, a. 1, arg. 3

Le figure devono corrispondere alle realtà figurate. Ma le apparizioni [di Dio] nell'Antico Testamento, che erano segni e figure dell'apparizione di Cristo, erano visioni immaginarie e non dovute a corpi reali, come appare evidente da quanto dice **Isaia 6, 1**: «Vidi il Signore seduto», ecc. Quindi anche l'apparizione del Figlio di Dio nel mondo non avvenne in un corpo reale, ma solo secondo l'immaginazione.

III[a] q. 5, a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino scrive: «Se era un fantasma il corpo di Cristo, egli ha ingannato. E se ha ingannato, non è la Verità. Ma Cristo è la Verità. Quindi il suo corpo non era un fantasma». È chiaro quindi che egli assunse un corpo vero.

III[a] q. 5, a. 1. RESPONDEO:

Il Figlio di Dio, come si legge nel **De Ecclesiasticis Dogmatibus**, non nacque in modo fittizio, come se avesse un corpo apparente, ma con un corpo vero. E se ne possono addurre tre ragioni:

- **La prima** è **desunta dalla stessa natura umana**, per la quale è necessario un corpo vero. Supposto dunque, in base a quanto abbiamo detto *[q. 4, a. 1]*, che era conveniente l'assunzione della natura umana da parte del Figlio di Dio, ne segue che egli assunse un corpo vero.

- **La seconda** ragione si basa sugli avvenimenti compiutisi nel mistero dell'incarnazione. Se infatti il corpo di Cristo non fosse stato vero, ma immaginario, egli non avrebbe subìto una vera morte, e **tutto** quanto riferiscono di lui gli Evangelisti egli lo **avrebbe compiuto** non in realtà, ma solo **in apparenza**. **Per cui non ne sarebbe seguita la vera salvezza dell'uomo**, dato che l'effetto deve corrispondere alla causa.

La terza ragione si basa sulla dignità della persona assumente la quale, essendo la Verità, non può operare in modo finto. Per cui il Signore stesso, **Luca 24, 37. 39**, si degnò di respingere questo errore quando i discepoli «**stupiti e spaventati credevano di vedere un fantasma**», e non un corpo reale; egli infatti si lasciò toccare dicendo: «**Toccatemi e guardate: un fantasma non ha carne e ossa come vedete che io ho**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Quella somiglianza esprime la realtà della natura umana in Cristo nel modo in cui si dicono simili nella specie tutti coloro che hanno veramente la natura umana. Non si tratta dunque di una somiglianza apparente. Infatti per escluderla l'Apostolo aggiunge [v. 8] che «si fece obbediente fino alla morte, e alla morte di croce»: il che sarebbe stato impossibile se si fosse trattato solo di un'apparenza.

III[a] q. 5, a. 1, ad arg. 2

Con l'assumere un vero corpo il Figlio di Dio non sminuì in nulla la propria dignità. Per cui **S. Agostino** scrive: «**Annientò se stesso prendendo la forma di schiavo per esserlo veramente, ma non perse la pienezza della natura di Dio**». Infatti il Figlio di Dio non assunse un vero corpo divenendone la forma, **il che ripugna alla semplicità e purità divina**: ciò equivarrebbe infatti ad **assumere un corpo nell'unità della natura**, il che è impossibile, come risulta da quanto detto [q. 2, a. 1]. Salva invece la distinzione della natura, egli **assunse il corpo nell'unità della persona.**

III[a] q. 5, a. 1, ad arg. 3

La corrispondenza di una figura sta nella somiglianza, non nell'identità: «Se infatti la corrispondenza fosse totale, non sarebbe più un segno, ma la cosa stessa», come fa notare il Damasceno. Era dunque conveniente che le visioni dell'antico Testamento, essendo delle figure, fossero solo apparenti, e che invece l'apparizione del Figlio di Dio nel mondo si compisse nella verità del corpo, trattandosi della realtà rappresentata da quelle figure. Per cui l'Apostolo, **Colossesi 2,17**, scrive: «**Queste cose sono ombra delle future, mentre Cristo è la realtà**».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che Cristo non abbia avuto un **corpo di carne**, ossia terrestre, ma **celeste**. Infatti:

IIIª q. 5, a. 2, arg. 1

L'Apostolo,**1 Corinti 15, 47**, dice che «**il primo uomo tratto dalla terra è di terra; il secondo uomo venuto dal cielo, è celeste**». Ma il primo uomo, cioè Adamo, quanto al corpo venne dalla terra, come risulta dalla Scrittura, Genesi 2,7. Quindi anche il secondo uomo, cioè Cristo, quanto al corpo venne dal cielo.

IIIª q. 5, a. 2, arg. 2

Sta scritto, **1 Corinti 15, 50**: «**La carne e il sangue non possono ereditare il regno di Dio**». Ma il regno di Dio è principalmente in Cristo. In lui dunque non c'è né la carne né il sangue, bensì piuttosto un corpo celeste.

IIIª q. 5, a. 2, arg. 3

A Dio dobbiamo sempre attribuire l'ottimo. Ma di tutti i corpi il più nobile è il corpo celeste. Cristo dunque dovette assumere un tale corpo.

IIIª q. 5, a. 2. SED CONTRA:

Il Signore, **Luca 24, 39**, ha affermato: «**Un fantasma non ha carne e ossa come vedete che io ho**». Ma la carne e le ossa non sono formate con la materia dei corpi celesti, bensì con gli elementi inferiori. Quindi il corpo di Cristo non fu un corpo celeste, ma di carne e di terra.

IIIª q. 5, a. 2. RESPONDEO:

Le medesime ragioni con le quali si è dimostrato [a. 2] che il corpo di Cristo non doveva essere apparente chiariscono anche perché non doveva essere celeste.

- **Primo**, perché come **la realtà della natura umana di Cristo non si salverebbe** se il suo **corpo**, secondo l'opinione dei **Manichei,** fosse **immaginario**, così non si salverebbe neppure se, con **Valentino**, lo ritenessimo **celeste**. Essendo infatti la forma dell'uomo una certa realtà naturale, esige una determinata materia, ossia la carne e le ossa, che vanno poste nella definizione dell'uomo, come insegna il Filosofo.

- **Secondo**, ciò **contrasterebbe anche con la verità** di quanto Cristo compì nel suo corpo. Se infatti il Figlio di Dio avesse assunto un corpo celeste, essendo questo impassibile e incorruttibile, come dimostra Aristotele, non sarebbero state vere la sua fame, la sua sete, la sua passione e la sua morte.

- **Terzo**, con ciò verrebbe **pregiudicata anche la veracità divina**. Se infatti il Figlio di Dio si fosse presentato agli uomini come avente un corpo di carne e terrestre mentre aveva invece un corpo celeste, la sua manifestazione sarebbe stata falsa. Da cui le parole del **De Ecclesiasticis Dogmatibus** : «**Il Figlio di Dio nacque traendo la carne dal corpo della Vergine, non già portandola con sé dal cielo**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 5, a. 2, ad arg. 1

In due sensi si dice che Cristo venne dal cielo:

- **Primo**, a motivo della **natura divina**: non perché la natura divina abbia cessato di essere in cielo, ma perché cominciò a esistere sulla terra in un modo nuovo, cioè secondo la natura assunta, come risulta dalle parole evangeliche, **Giovanni 3, 13**: «**Nessuno è mai salito al cielo fuorché il Figlio dell'Uomo che è disceso dal cielo**».

- **Secondo**, a causa del corpo: non perché la stessa sostanza del corpo di Cristo sia discesa dal cielo, ma perché il suo corpo venne formato per virtù celeste, cioè dallo Spirito Santo. Per cui **S. Agostino**, spiegando il passo citato di S. Paolo, scrive: «**Dico che Cristo è celeste perché non fu concepito da seme umano**». E alla stessa maniera si esprime S. Ilario.

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

Nel testo riferito le parole «**carne e sangue**» **non indicano la sostanza della carne e del sangue, ma la loro corruzione.** E questa non ci fu in Cristo come [conseguenza della] colpa. Ci fu tuttavia temporaneamente come pena, affinché egli compisse l'opera della nostra redenzione.

III[a] q. 5, a. 2, ad arg. 3

Proprio questo ridonda alla massima gloria di Dio: l'avere egli tanto sublimato un corpo debole e terreno. Per cui negli atti del **Concilio di Efeso** è riferito questo brano di **S. Teofilo**: «**Come i migliori artisti non solo si fanno ammirare esercitando la loro abilità sulle materie preziose, ma si rendono ancora più lodevoli usando anche del vilissimo fango e della terra informe, così l'ottimo di tutti gli artisti, il Verbo di Dio, non venne tra noi prendendo la materia preziosa di un qualche corpo celeste, ma nel fango mostrò la grandezza della sua arte**».

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il Figlio di Dio non abbia assunto l'anima. Infatti:

III[a] q. 5, a. 3, arg. 1

S. Giovanni 1,14 presenta il mistero dell'incarnazione dicendo soltanto: «**Il Verbo si fece carne**», senza accennare all'anima. Ora, si dice che egli si è fatto carne non perché si è mutato in carne, ma perché ha assunto la carne. **Quindi non ha assunto l'anima**.

III[a] q. 5, a. 3, arg. 2

L'anima è necessaria al corpo per vivificarlo. Ma tale necessità non sussisteva per il corpo di Cristo, come pare, essendo egli lo stesso Verbo di Dio, del quale il **Salmo 35, 10**, dice: «**È in te la sorgente della vita**». Quindi con la presenza del Verbo l'anima sarebbe stata superflua. Ora, «Dio e la natura non fanno nulla di inutile», come dice anche il Filosofo Quindi il Figlio di Dio non assunse l'anima.

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

L‘unione tra l‘anima e il corpo costituisce la **natura comune**, che è la **specie umana**. «Ma in Gesù Cristo Signore», come dice il **Damasceno**, «non c‘è una specie comune». Quindi egli non assunse l‘anima.

III[a] q. 5, a. 3. SED CONTRA:

Scrive S**. Agostino**: «Non diamo retta a coloro che dicono assunto dal Verbo di Dio solo il corpo umano, e che intendono le parole: —Il Verbo si fece carne‖ in modo da negare che quell‘uomo abbia avuto l‘anima, o qualunque altra cosa umana che non fosse la carne».

III[a] q. 5, a. 3 RESPONDEO:

Come dice **S. Agostino** , **prima Ario e poi Apollinare pensarono che il Figlio di Dio avesse assunto la carne senza l‘anima, poiché il Verbo avrebbe fatto nella carne le veci dell‘anima.** Dal che seguiva che in Cristo non c‘erano due nature, ma una soltanto, poiché è l‘unione dell‘anima con la carne che costituisce la natura umana. Ma questa opinione è insostenibile per tre motivi:

- **Primo**, perché contraddice all‘autorità della Scrittura, nella quale il Signore parla della sua anima: «L‘anima mia è triste fino alla morte», **Matteo 26, 38**, e ancora: «Ho il potere di dare la mia anima», **Giovanni 10, 18**. Apollinare però replicava che nei testi citati l‘anima ha un senso metaforico, come quando nell‘Antico Testamento si parla dell‘anima di Dio, Isaia 1, 14: «I vostri noviluni e le vostre feste sono in odio all‘anima mia». - Tuttavia, come osserva S. Agostino, gli Evangelisti riferiscono che Gesù si meravigliava, si adirava, si contristava, sentiva fame. **Il che dimostra che egli aveva una vera anima, così come il fatto che mangiasse e dormisse e si sentisse stanco dimostra che aveva un vero corpo umano**. Altrimenti, se volgiamo in metafore queste affermazioni perché l‘antico Testamento dice di Dio cose simili, **viene negata la veridicità del Vangelo**. Altro è infatti ciò che viene annunziato profeticamente per mezzo di figure, e altro ciò che viene scritto storicamente dagli Evangelisti secondo la realtà degli avvenimenti.

- **Secondo**, il suddetto errore contrasta con l‘**utilità dell‘incarnazione**, che è la liberazione dell‘uomo. Come infatti argomenta **S. Agostino**, «se prendendo la carne il Figlio di Dio omise di assumere l‘anima, o non la credette bisognosa di medicina stimandola innocente, o non la volle beneficiare della redenzione non ritenendola cosa sua, o non poté curarla giudicandola assolutamente insanabile, o la respinse come cosa di nessun prezzo e di nessuna utilità. Ora, di queste affermazioni due sono delle bestemmie contro Dio. Come infatti lo si potrebbe dire onnipotente se non poté soccorrere l‘anima disperata? O come lo si potrebbe chiamare Dio di tutte le cose se non fece l‘anima nostra? Delle altre due ipotesi una ignora lo stato dell‘anima, l‘altra la sua preziosità. Dimostra forse di capire lo stato dell‘anima chi tenta di separarla dalla colpa di una volontaria trasgressione, mentre per il dono della ragione essa è suscettibile di ricevere la legge? O come si riconosce la nobiltà dell‘anima dicendo che è stata disprezzata per abiezione? Se guardi alla sua origine, l‘anima vale più della carne; ma se guardi al peccato, è più colpevole, essendo intelligente. Io poi so che Cristo è la sapienza perfetta, e non dubito che la sua sia una sapienza misericordiosissima: con la prima quindi non poté disprezzare l‘anima, che vale di più ed è capace di saggezza, e con la seconda la assunse perché più gravemente ferita».

- **Terzo,** questa tesi va contro la verità stessa dell'incarnazione. Infatti la carne e le altre parti dell'uomo ricevono la loro natura specifica dall'anima. Tanto è vero che separate dall'anima le ossa e la carne sono ossa e carne solo in senso improprio, come insegna il Filosofo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 5, a. 3, ad arg. 1

Nella frase: «**Il Verbo si fece carne**», il termine carne sta per tutto l'uomo, come se si dicesse: «il Verbo si fece uomo»; cioè come in quel testo di **Isaia 40, 5**: «**Ogni carne vedrà la salvezza di Dio**». E il motivo per cui la carne è stata posta a indicare tutto l'uomo sta nel fatto che con essa il Figlio di Dio apparve visibile. Il testo citato infatti continua: «**E noi abbiamo visto la sua gloria**». Oppure la ragione, come dice S. Agostino, sta nel fatto che «nella totalità di questa unione il Verbo sta al primo posto, la carne invece all'ultimo ed estremo. Volendo dunque l'Evangelista esaltare dinanzi a noi l'amore che Dio ha per l'umanità, ha nominato il Verbo e la carne omettendo l'anima, che è inferiore al Verbo, ma superiore alla carne». - Era poi ragionevole che nominasse la carne anche perché, data la sua maggiore distanza dal Verbo, Pareva meno assumibile.

III[a] q. 5, a. 3, ad arg. 2

Il **Verbo** è la fonte della vita quale sua prima **causa efficiente**. L'**anima** invece è principio di vita per il corpo in quanto ne è la **forma**. Ora, la forma è un effetto della causa efficiente. Per cui, data la presenza del Verbo, si potrebbe a maggior ragione concludere che il corpo di Cristo ha un'anima: come dalla presenza del fuoco si può concludere che il corpo a cui il fuoco aderisce è caldo.

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

Non è errato, anzi è necessario affermare che in Cristo c'era la natura costituita dall'unione dell'anima con il corpo. Il Damasceno intende solo negare che in Gesù Cristo Signore ci sia la specie comune quale terzo elemento risultante dall'unione tra la divinità e l'umanità.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il Figlio di Dio non abbia assunto la mente, cioè l'**intelligenza umana**. Infatti:

III[a] q. 5, a. 4, arg. 1

Dove è presente la realtà non è necessaria la sua immagine. Ma in virtù della mente l'uomo è a immagine di Dio, come dice S. Agostino. In Cristo perciò, essendo presente lo stesso Verbo divino, non era necessaria la mente umana.

III[a] q. 5, a. 4, arg. 2

Una luce intensa fa scomparire una luce più debole. Ma il Verbo di Dio, il quale è «**la luce che illumina ogni uomo che viene in questo mondo**», come dice il Vangelo, **Giovanni 1, 9**, sta alla mente umana come una luce più forte sta a una luce più tenue: infatti anche la mente è una luce, al modo di una lampada illuminata dalla prima luce, secondo l'espressione dei **Proverbi**

20, 27: «Lo spirito dell'uomo è una fiaccola del Signore». Quindi in Cristo, che è il Verbo di Dio, non c'era bisogno della mente umana.

IIIª q. 5, a. 4, arg. 3

L'assunzione della natura umana da parte del Verbo di Dio viene detta incarnazione del Verbo. Ma l'intelligenza o mente umana, non essendo l'atto di un corpo, non è né carne né un atto della carne, come dimostra Aristotele. Pare dunque che il Figlio di Dio non abbia assunto la mente umana.

IIIª q. 5, a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino esorta: «Ritieni fermissimamente, senza ombra di dubbio, che Cristo Figlio di Dio ha la carne della nostra stirpe e l'anima razionale. Egli dice della sua carne: —Palpate e osservate: un fantasma non ha carne e ossa come vedete che io ho‖, Luca 24, 39. E dimostra di avere l'anima dicendo: —Depongo la mia anima e la riprendo di nuovo‖, Giovanni 10, 17. Dimostra infine di avere anche l'intelletto dicendo: —Imparate da me, che sono mite e umile di cuore‖, Matteo 11, 29. E di lui dice il Signore per bocca del profeta: —Ecco, il mio servo avrà intelligenza‖», Isaia 52, 13.

IIIª q. 5, a. 4. RESPONDEO:

Come dice S. Agostino, «gli Apollinaristi dissentirono dalla Chiesa cattolica riguardo all'anima di Cristo affermando, come gli Ariani, che Cristo aveva preso soltanto la carne senza l'anima. Contraddetti in tale questione dalle testimonianze evangeliche, dissero che all'anima di Cristo mancava la mente [o anima razionale], di cui il Verbo stesso avrebbe fatto le veci». Ma questo errore va confutato per gli stessi motivi sopra ricordati:

- **Primo**, perché contraddice il racconto evangelico, che parla del **meravigliarsi di Cristo**, Matteo 8, 10. Ora, la meraviglia non può darsi senza intelligenza, poiché implica il confronto dell'effetto con la causa: nasce cioè in colui che, vedendo un effetto di cui ignora la causa, è spinto a ricercarla, come dice Aristotele.

- **Secondo**, perché compromette l'utilità dell'incarnazione, che è la liberazione dell'uomo dal peccato. Infatti l'anima umana non è capace né del peccato né della grazia giustificante se non per la sua intelligenza. L'assunzione della mente umana era quindi particolarmente necessaria. Per cui il Damasceno afferma che «il Verbo di Dio assunse il corpo e l'anima intellettuale e razionale»; e poi soggiunge: «Si è unito tutto a tutto, per elargire la salvezza a tutto quello che io sono: poiché ciò che non fu assunto non può essere risanato».

- **Terzo**, perché è incompatibile con la **verità dell'incarnazione**. Stando infatti il corpo all'anima come la materia alla propria forma, non può essere vera carne umana quella che non viene perfezionata dall'anima razionale umana. Se quindi Cristo avesse avuto un'anima priva di intelligenza, non avrebbe avuto una vera carne di uomo, ma di bestia, differendo l'anima nostra da quella delle bestie solo per l'intelligenza. Per cui dice S. Agostino che secondo questo errore il Figlio di Dio «avrebbe assunto una bestia con la figura di un corpo umano». - E ciò ripugna ancora una volta alla veracità divina, che non sopporta la falsità della finzione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 5, a. 4, ad arg. 1

Dove è presente la realtà in se stessa non è necessaria la sua immagine per farne le veci: come i soldati non veneravano l'immagine dell'imperatore dove egli era presente. L'immagine e la cosa sono però necessariamente simultanei quando l'immagine risulta dalla presenza stessa della cosa: come l'impronta nella cera viene impressa dal segreto, e l'immagine di un uomo in uno specchio si ha quando egli è presente. Allo stesso modo dunque l'unione del Verbo di Dio con la mente umana era necessaria per il perfezionamento di quest'ultima.

IIIª q. 5, a. 4, ad arg. 2

Una luce forte fa scomparire la luce debole di un'altra sorgente luminosa, però non attenua, ma anzi rinvigorisce la luce del corpo illuminato. Come alla presenza del sole scompare la luce delle stelle, ma cresce il chiarore dell'aria. Ora, l'intelligenza o mente dell'uomo è come una luce derivata dalla luce del Verbo divino. Perciò la luce del Verbo divino non fa scomparire, ma rafforza la ragione umana.

IIIª q. 5, a. 4, ad arg. 3

Sebbene la facoltà intellettiva non sia l'atto di alcun corpo, tuttavia l'essenza stessa dell'anima umana, che è la forma di un corpo, deve essere più nobile per avere tale facoltà. È quindi necessario che alla potenza intellettiva corrisponda un corpo meglio disposto.

Questione 6
Proemio

Dobbiamo ora esaminare l'ordine tra le parti nell'assunzione della natura umana.
In proposito si pongono sei quesiti:

1. Se il Figlio di Dio abbia assunto il corpo mediante l'anima;
2. Se abbia assunto l'anima mediante lo spirito, o mente;
3. Se l'anima di Cristo sia stata assunta dal Verbo prima della carne;
4. Se la carne sia stata assunta dal Verbo prima d'essere unita all'anima;
5. Se la natura umana sia stata assunta per mezzo delle sue parti;
6. Se sia stata assunta mediante la grazia.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il Figlio di Dio non abbia **assunto il corpo mediante l'anima**. Infatti:

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

Il modo in cui il Figlio di Dio si unisce alla natura umana e alle sue parti è più perfetto di quello per cui è presente in tutte le creature. Ma nelle creature egli si trova in modo immediato per essenza, presenza e potenza. Quindi a maggior ragione il Figlio di Dio è unito alla sua carne immediatamente, e non mediante l'anima.

III[a] q. 6, a. 1, arg. 2

L'anima e il corpo furono uniti al Verbo di Dio in unità di ipostasi o di persona. Ma il corpo appartiene alla persona o ipostasi umana in maniera immediata alla pari dell'anima. Anzi il corpo, che è la materia, Pare avere con l'ipostasi umana un rapporto più immediato di quanto lo abbia l'anima, che è la forma: infatti il principio di individuazione, incluso nel concetto di ipostasi, è la materia. Quindi il Figlio di Dio non ha assunto la carne mediante l'anima.

III[a] q. 6, a. 1, arg. 3

Due cose si separano se viene tolto il mezzo che le univa: come rimossa la superficie sparirebbe dal corpo il colore, che gli inerisce mediante la superficie. Ma l'unione del Verbo con il suo corpo perdura, come vedremo *[q. 50, a. 2]*, anche dopo la separazione dell'anima dovuta alla morte. Quindi il Verbo non si unisce al corpo mediante l'anima.

III[a] q. 6, a. 1. SED CONTRA:

S. **Agostino** afferma: «**La potenza infinita di Dio unì a sé l'anima razionale, e per mezzo di essa il corpo umano e l'uomo tutto intero, per redimerlo**».

III[a] q. 6, a. 1. RESPONDEO:

Ciò che è intermedio sta fra un principio e un termine. Perciò come il principio e il termine, così anche ciò che è intermedio implica un ordine. Ma **l'ordine può essere di due specie**:

1) di tempo o di natura. Ora, secondo l'**ordine del tempo** non c'è nel mistero dell'incarnazione qualcosa di intermedio: infatti, come si vedrà in seguito *[aa. 3, 4]*, **il Verbo di Dio unì a sé tutta la natura umana simultaneamente**.

2) L'ordine poi di natura può essere considerato sotto due aspetti:

+ **primo, rispetto al grado di nobiltà**: come diciamo ad es. che gli angeli sono intermedi fra l'uomo e Dio; secondo, rispetto alla causalità: e così tra la prima causa e l'ultimo effetto poniamo la causa intermedia. E questo secondo tipo di ordine deriva sempre in qualche modo dal primo. Dice infatti Dionigi che Dio per mezzo delle sostanze a lui più vicine opera su quelle più lontane. Rispetto dunque al grado di nobiltà l'anima si trova fra Dio e il corpo. E in questo senso possiamo dire che il Figlio di Dio ha unito a sé il corpo mediante l'anima.

+ Ma anche secondo l'**ordine della causalità** l'anima è in qualche modo causa dell'unione del Figlio di Dio con la carne. Il corpo infatti non sarebbe assumibile al di fuori del rapporto che lo unisce all'anima razionale facendone un corpo umano: poiché, come si è visto [q. 4, a. 1], spetta alla natura umana di essere assumibile più di ogni altra.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Fra le creature e Dio si possono riscontrare due tipi di ordine. Il primo consiste nella dipendenza causale delle creature da Dio quale principio del loro essere. E da questo punto di vista, per l'infinità della sua virtù nel produrre e nel conservare le creature, Dio raggiunge senza intermediari qualsiasi cosa. In questo modo dunque Dio si trova immediatamente in tutte le cose per essenza, potenza e presenza. Il secondo tipo di ordine consiste invece nel ritorno di tutte le cose a Dio come al loro [ultimo] fine. E su questa via troviamo fra le creature e Dio degli intermediari: poiché le creature inferiori ritornano a Dio per mezzo delle creature superiori, come afferma Dionigi. Ora, l'assunzione della natura umana da parte del Verbo di Dio, che è il termine dell'assunzione, rientra in quest'ordine. Perciò egli poteva unirsi al corpo mediante l'anima.

III[a] q. 6, a. 1, ad arg. 2

Se l'ipostasi del Verbo di Dio risultasse direttamente dalla natura umana, allora il corpo sarebbe più affine all'ipostasi, essendo costituito di materia, che è il principio dell'individuazione: come anche l'anima, che è la forma specifica, è più affine alla natura umana. Ma poiché nel nostro caso l'ipostasi è preesistente e superiore alla natura umana, di conseguenza le parti di quest'ultima sono tanto più vicine all'ipostasi divina quanto più sono elevate. E così l'anima è più vicina al Verbo di quanto lo sia il corpo.

III[a] q. 6, a. 1, ad arg. 3

Nulla impedisce che una cosa intervenga nella produzione di un effetto come disposizione congrua, senza tuttavia che venendo essa a mancare sparisca anche l'effetto: sebbene infatti quest'ultimo ne dipenda nel divenire, non ne dipende tuttavia nell'essere una volta che è

realizzato. Come un'amicizia nata per opera di un intermediario può durare anche senza di lui; e se una donna viene sposata per la sua bellezza, che la rende più adatta al matrimonio, il vincolo coniugale continua anche quando la bellezza viene meno. Allo stesso modo dunque l'unione del Verbo di Dio con il corpo può continuare anche dopo la separazione dell'anima.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il Figlio di Dio non **abbia assunto l'anima mediante lo spirito** *[o intelletto]*. Infatti:

III[a] q. 6, a. 2, arg. 1

Una cosa non può mai essere intermedia fra se stessa e un'altra cosa. Ma lo spirito, o mente, non si distingue in realtà dall'anima stessa, come si è detto nella Prima Parte *[q. 77, a. 1, ad 1]*. Quindi il Figlio di Dio non assunse l'anima mediante lo spirito, o mente.

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

Ciò che ha avuto funzione di mezzo nell'assunzione Pare più assumibile. Ma lo spirito, o mente, non è più assumibile dell'anima, come risulta dal fatto che gli spiriti angelici non sono assumibili, secondo quanto si è detto sopra *[q. 4, a. 1]*. Quindi il Figlio di Dio non assunse l'anima mediante lo spirito.

III[a] q. 6, a. 2, arg. 3

Ciò che segue viene assunto mediante ciò che precede. Ma l'anima indica l'essenza, la quale in ordine di natura precede la mente, che è una sua potenza. Quindi il Figlio di Dio non assunse l'anima mediante lo spirito, o mente.

III[a] q. 6, a. 2. SED CONTRA:

S. **Agostino** dice che «**la Verità invisibile e immutabile prese l'anima mediante lo spirito, e il corpo mediante l'anima**».

III[a] q. 6, a. 2. RESPONDEO:

Il Figlio di Dio assunse il corpo mediante l'anima per rispettare sia un **ordine di nobiltà** che un **ordine di attitudine,** come si è detto *[a. 1]*. Ma questi motivi valgono anche per l'intelletto, o spirito, in confronto alle altre parti dell'anima. Infatti:

- **quanto all'attitudine o convenienza** l'anima non è assumibile se non perché è capace di Dio, essendo fatta a sua immagine, il che è proprio della mente, che viene detta spirito, secondo l'espressione di S. Paolo, **Efesini 4, 23**: «**Rinnovatevi nello spirito della vostra mente**». E così pure **l'intelletto è di tutte le altre parti dell'anima la più elevata, la più degna e la più simile a Dio.** Perciò, come dice il **Damasceno**, «**il Verbo di Dio si unì alla carne per mezzo dell'intelletto, poiché l'intelletto è la parte più pura dell'anima; anzi, anche Dio è intelletto**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 6, a. 2, ad arg. 1

Se l'intelletto non si distingue dall'anima quanto all'essenza, si distingue però dalle altre parti dell'anima in quanto è una potenza. E sotto questo aspetto ha funzione di mezzo.

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

Allo spirito angelico manca la conveniente assumibilità non per un difetto di nobiltà, ma per l'irreparabilità della sua colpa. Il che non si può dire dello spirito umano, come risulta da quanto detto nella Prima Parte [q. 64, a. 2].

III[a] q. 6, a. 2, ad arg. 3

L'anima per la quale l'intelletto fa da intermediario rispetto al Verbo di Dio non indica l'essenza dell'anima, che è comune a tutte le potenze, ma le potenze inferiori, che sono comuni a qualunque anima.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'anima di Cristo sia stata assunta dal Verbo prima della carne. Infatti:

III[a] q. 6, a. 3, arg. 1

Il Figlio di Dio assunse il corpo per mezzo dell'anima, come si è detto [a. 1]. Ma ciò che è intermedio precede il termine. Quindi il Figlio di Dio assunse l'anima prima del corpo.

III[a] q. 6, a. 3, arg. 2

L'anima di Cristo è più nobile degli angeli, stando alle parole del Salmo 96, 7: «Adoratelo voi tutti suoi angeli». Ma gli angeli furono creati fin dal principio, come si è detto nella Prima Parte *[q. 46, a. 3].* Quindi anche l'anima di Cristo. Essa però non fu creata prima di essere assunta poiché, come afferma il Damasceno, «né l'anima né il corpo di Cristo ebbero mai altra ipostasi che quella del Verbo». Pare quindi doveroso asserire che l'anima fu assunta prima della carne, la quale fu concepita poi nel seno verginale.

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

Il Vangelo, Giovanni 1, 14, dice di Cristo: «Lo abbiamo visto pieno di grazia e di verità», e poco dopo Giovanni 1, 16: «dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto», cioè tutti i fedeli di ogni tempo, come spiega il Crisostomo. Ma ciò non sarebbe vero se Cristo non avesse avuto la pienezza della grazia e della verità prima di tutti i santi esistiti fin dall'origine del mondo, poiché la causa non viene dopo l'effetto. Poiché dunque la pienezza della grazia e della verità fu nell'anima di Cristo per l'unione con il Verbo, secondo le parole evangeliche Giovanni 1, 14: «Abbiamo visto la sua gloria come di Unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità», ne consegue che l'anima di Cristo fu assunta dal Verbo di Dio fin dal principio del mondo.

III[a] q. 6, a. 3. SED CONTRA:

Scrive il **Damasceno**: «**Non è vero, come erroneamente dicono alcuni, che prima dell'incarnazione nel seno della Vergine l'anima intellettiva fu unita al Dio Verbo, e che da quel momento fu chiamata Cristo**».

III[a] q. 6, a. 3 RESPONDEO:

- **Origene** riteneva che tutte le anime fossero state create fin dal principio, e tra queste anche l'anima di Cristo. Ma ciò è inammissibile se si intende che sia stata creata allora senza essere subito unita al Verbo, poiché in tal caso **quell'anima avrebbe dovuto avere per un certo tempo una propria sussistenza indipendentemente dal Verbo**. E così, al momento dell'assunzione da parte del Verbo, **o non si sarebbe unita secondo la sussistenza**, oppure avrebbe dovuto perdere la sussistenza preesistente.

- Ma è altrettanto impossibile dire che quell'anima fu **unita al Verbo fin dal principio**, e poi nel seno della Vergine fu infusa nella carne. In tal caso infatti la sua anima non sarebbe della stessa natura della nostra, **che viene creata nel medesimo istante in cui è infusa nel corpo**. Per cui il **Papa S. Leone** dice che «**la carne [di Cristo] non era di natura diversa dalla nostra, né l'anima ebbe in lui un altro principio diverso da quello degli altri uomini**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 6, a. 3, ad arg. 1

Come si è detto sopra *[a. 1]*, l'anima di Cristo fa da intermediaria nell'unione fra la carne e il Verbo in **ordine di natura**. Ma ciò non esige che sia stata intermediaria anche in **ordine di tempo**

III[a] q. 6, a. 3, ad arg. 2

L'anima di Cristo, come dice il Papa S. Leone, «eccelle non per diversità di specie, ma per sublimità di virtù». È infatti della stessa specie delle nostre anime, ma trascende anche gli angeli «per pienezza di grazia e di verità» (Giovanni 1, 14). Ora, il modo dell'incarnazione è conforme al carattere generico della natura dell'anima la quale, essendo la forma di un corpo, deve essere creata nel preciso istante in cui viene infusa e unita al corpo. Il che non accade negli angeli, essendo essi sostanze prive di ogni corporeità.

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

Dalla pienezza di Cristo tutti gli uomini ricevono secondo la fede che hanno in lui: dice infatti S. Paolo [Rm 3, 22] che «la giustizia di Dio è per mezzo della fede in Gesù Cristo per tutti quelli che credono in lui». Ora, come noi crediamo in Cristo incarnato, così gli antichi credevano in lui nascituro, «essendo essi animati dallo stesso spirito di fede», come osserva ancora l'Apostolo [2 Cor 4, 13]. La fede in Cristo riceve poi la virtù di giustificare dalla gratuita volontà di Dio, secondo quelle altre parole di S. Paolo [Rm 4, 5]: «A chi non lavora, ma crede in colui che giustifica l'empio, la sua fede gli viene accreditata come giustizia secondo il decreto della grazia di Dio». Di conseguenza, essendo questo decreto eterno, nulla impedisce che per mezzo della fede in Gesù Cristo alcuni venissero giustificati prima che la sua anima fosse piena di grazia e di verità.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il corpo di Cristo sia stato assunto dal Verbo prima di essere unito all'anima. Infatti:

IIIª q. 6, a. 4, arg. 1

Raccomanda S. Agostino: «Ritieni fermissimamente, senza ombra di dubbio, che la carne di Cristo non fu concepita nel seno della Vergine separata dalla divinità prima di essere assunta dal Verbo». Ma il corpo di Cristo Pare che sia stato concepito prima di essere unito all'anima razionale, poiché la disposizione della materia precede, in via di generazione, la forma specifica. Quindi il corpo di Cristo fu assunto prima di essere unito all'anima.

IIIª q. 6, a. 4, arg. 2

Come l'anima è una parte della natura umana, così anche il corpo. Ma l'anima umana non ebbe in Cristo un principio di esistenza diverso da quello degli altri uomini, come risulta dal testo sopra citato [a. prec.] del Papa S. Leone. Quindi neppure il corpo di Cristo cominciò a esistere in modo diverso dal nostro. In noi però la carne viene concepita prima dell'esistenza dell'anima razionale. Perciò fu così anche per Cristo. Quindi la sua carne fu assunta dal Verbo prima dell'unione con l'anima.

IIIª q. 6, a. 4, arg. 3

Come si legge nel libro De causis [1], «la causa prima agisce sull'effetto più della causa seconda, e prima di essa si congiunge all'effetto». Ma l'anima di Cristo sta al Verbo come la causa seconda sta alla causa prima. Quindi il Verbo si unì al corpo prima dell'anima.

IIIª q. 6, a. 4. SED CONTRA:

Il **Damasceno** scrive: «**Nel medesimo istante il Verbo di Dio si fece carne, la carne ebbe un'anima, l'anima fu razionale e intellettuale**». Perciò l'unione del Verbo con il corpo non prevenne l'unione di questo con l'anima.

IIIª q. 6, a. 4. RESPONDEO:

Il corpo umano è assumibile dal Verbo per il rapporto in cui sta con l'anima razionale, che è la sua forma. Ma tale rapporto non lo ha prima di ricevere l'anima razionale, poiché non appena la materia viene disposta a una forma, subito riceve quella forma: per cui in un medesimo istante giunge a compimento l'alterazione preparatoria e viene introdotta la forma sostanziale. Quindi **il corpo non doveva essere assunto prima di essere un corpo umano**, il che avvenne al momento dell'infusione dell'anima razionale. Come dunque l'anima non fu assunta prima del corpo, essendo innaturale per l'anima esistere prima dell'unione con esso, così il corpo non doveva essere assunto prima dell'anima, **non essendo esso un corpo umano prima di avere l'anima razionale.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 6, a. 4, ad arg. 1

Il corpo umano riceve l'esistenza per mezzo dell'anima. Quindi prima dell'infusione dell'anima non è un corpo umano, ma può avere una disposizione al corpo umano. Tuttavia nella concezione di Cristo lo Spirito Santo, che è un agente di potenza infinita, conferì in un medesimo istante alla materia sia la disposizione che la perfezione.

IIIª q. 6, a. 4, ad arg. 2

La forma conferisce la specificazione in atto, la materia invece ha di per sé con la specificazione un rapporto potenziale. Sarebbe quindi innaturale per la forma preesistere alla specie che si costituisce in forza dell'unione della forma con la materia, mentre non è innaturale per la materia preesistere alla specie. Conseguentemente la dissomiglianza tra Cristo e noi nell'origine, in quanto cioè il nostro corpo, a differenza di quello di Cristo, viene concepito prima che animato, e viene concepito attraverso il seme virile, non riguarda il costitutivo della natura, ma ciò che lo precede. Invece una differenza relativa all'origine dell'anima implicherebbe una differenza di natura.

III[a] q. 6, a. 4, ad arg. 3

Se consideriamo il Verbo di Dio nel suo comune modo di essere in tutte le creature per essenza, potenza e presenza, allora egli è unito al corpo prima che all'anima: però secondo una priorità non di tempo, ma di natura. Infatti il corpo, prima di essere animato dall'anima, è un ente derivato dal Verbo. Se invece consideriamo l'unione ipostatica, allora il corpo è unito all'anima prima che al Verbo, poiché il corpo diventa unibile ipostaticamente al Verbo mediante la sua unione con l'anima, specialmente se pensiamo che la persona non si trova che in una natura razionale.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il Figlio di Dio abbia assunto l'intera natura umana mediante le parti. Infatti:

III[a] q. 6, a. 5, arg. 1

S. Agostino dice che «la Verità invisibile e immutabile prese l'anima mediante lo spirito e il corpo mediante l'anima, e così assunse tutto l'uomo». Ma lo spirito, l'anima e il corpo sono le parti dell'uomo intero. Quindi assunse tutto l'uomo mediante le parti.

III[a] q. 6, a. 5, arg. 2

Il Figlio di Dio assunse il corpo mediante l'anima perché l'anima assomiglia a Dio più del corpo. Ma le parti della natura umana, essendo più semplici, assomigliano più dell'intero uomo a colui che è semplicissimo. Quindi egli assunse il tutto mediante le parti.

III[a] q. 6, a. 5, arg. 3

Il tutto risulta dall'unione delle parti. Ma l'unione va concepita come termine dell'assunzione, le parti invece come presupposto. Quindi [il Verbo] assunse il tutto mediante le parti.

III[a] q. 6, a. 5. SED CONTRA:

Dice il **Damasceno**: «**In Gesù Cristo Signore non vediamo le parti delle parti, ma solo quelle che si uniscono direttamente, cioè la divinità e l'umanità**». **Ora, l'umanità è un tutto che ha come parti l'anima e il corpo**. **Quindi il Figlio di Dio assunse le parti mediante il tutto**.

III[a] q. 6, a. 5. RESPONDEO:

Quando nell'incarnazione qualcosa viene considerato come realtà intermedia non si fa questione di tempo, poiché l'assunzione del tutto e delle singole parti avvenne simultaneamente. Si è già detto infatti *[aa. 3, 4]* che l'anima e il corpo si unirono contemporaneamente al Verbo per costituire in lui la natura umana. **È in causa invece l'ordine di natura. Per cui mediante ciò che per natura precede viene assunto ciò che segue**. Ma la precedenza di natura può essere intesa in due modi: primo, dalla parte dell'agente; secondo, dalla parte della materia: queste due cause infatti preesistono all'effetto. Dalla parte dell'agente viene prima in senso assoluto ciò che è primo nell'intenzione, mentre in senso relativo viene prima ciò che dà l'avvio alla sua operazione: e questo perché l'intenzione precede l'operazione. Dalla parte invece della materia la precedenza spetta a ciò che ha una priorità nella trasformazione della materia. Ora, nell'incarnazione l'ordine che più si impone è quello dell'agente poiché, come dice **S. Agostino**, «**in fatti di tal genere tutta la ragione sta nella potenza dell'agente**». Ora, è evidente che **nell'intenzione dell'agente il completo viene prima dell'incompleto**, e quindi il tutto prima delle parti. Perciò dobbiamo concludere che **il Verbo di Dio assunse le parti della natura umana mediante il tutto**. Come infatti assunse il corpo per il suo rapporto con l'anima razionale, così assunse l'anima e il corpo per il loro rapporto con la natura umana.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 6, a. 5, ad arg. 1

Le parole citate significano solo che il Verbo, assumendo le parti della natura umana, assunse tutta la natura umana. E in questo senso l'assunzione delle parti ha una precedenza nel nostro modo di concepire le cose, anche se non in ordine di tempo. L'assunzione della natura ha però la precedenza nell'ordine dell'intenzione: e questa è la precedenza pura e semplice, come si è detto [nel corpo].

III[a] q. 6, a. 5, ad arg. 2

Dio è insieme semplice e perfettissimo. Perciò il tutto assomiglia a Dio più delle parti, in quanto è più perfetto.

III[a] q. 6, a. 5, ad arg. 3

Il termine dell'assunzione non è l'unità della natura che risulta dal congiungimento delle parti, ma l'unione ipostatica.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che il Figlio di Dio abbia assunto la natura umana **mediante la grazia**. Infatti:

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

La grazia ci unisce a Dio. Ma in Cristo si ebbe la massima unione della natura umana con Dio. Quindi l'unione ipostatica avvenne per mezzo della grazia.

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

Come il corpo vive in virtù dell'anima, che è la sua perfezione, così l'anima in virtù della grazia. Ma la natura umana diventa assumibile in forza dell'anima. Quindi il Figlio di Dio assunse l'anima mediante la grazia.

IIIª q. 6, a. 6, arg. 3

S. Agostino dice che il Verbo si incarnò come la nostra parola si incarna nella voce. Ma la nostra parola si unisce alla voce mediante lo spirito. Quindi il Verbo di Dio si unisce alla carne mediante lo Spirito Santo, e quindi mediante la grazia, che viene appropriata allo Spirito Santo, secondo il testo di S. Paolo, **1Corinti 12,4**: «**Vi è diversità di grazie, ma uno solo è lo Spirito**».

IIIª q. 6, a. 6. SED CONTRA:

La grazia è un accidente dell'anima, come si è visto nella Seconda Parte *[I-II, q. 110, a. 2, ad 2]*. Ma l'unione del Verbo con la natura umana avvenne **secondo la sussistenza, e non secondo un accidente,** come risulta da quanto detto *[q. 2, a. 6]*. Quindi la natura umana non fu assunta mediante la grazia.

IIIª q. 6, a. 6. RESPONDEO:

In Cristo si devono distinguere **due grazie**: quella **dell'unione** e quella **abituale** *[quella per cui si merita la beatitudine]*. Ora, né l'una né l'altra possono essere considerate quali mezzi nell'assunzione della natura umana. Infatti **la grazia dell'unione è lo stesso essere personale concesso gratuitamente alla natura umana da Dio nella persona del Verbo, che è il termine dell'assunzione**. **La grazia abituale invece, data per la santità propria di quell'uomo, è un effetto conseguente all'unione**, secondo la testimonianza di **S. Giovanni 1, 14**: «**Abbiamo visto la sua gloria come di Unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità**»: il che significa che quell'uomo ha la pienezza della grazia e della verità proprio perché in forza dell'unione è l'Unigenito del Padre.

- Se invece con il nome di grazia si intende solo **la volontà di Dio in quanto fa o dona qualcosa gratuitamente**, allora l'unione avvenne mediante la **grazia**; però non come mezzo, ma come **causa efficiente**.

*["C'è una triplice conversione a Dio. La prima si compie mediante la **dilezione perfetta** (per dilectionem perfectam = vincolo spirituale costante) da parte di una creatura che è già in possesso di Dio. Per questa conversione è necessaria la grazia consumata (requiritur gratia consummata). Un'altra conversione e quella con la quale si merita la beatitudine. Per questa si richiede la **grazia abituale,** che è il principio del merito. La terza conversione è quella con la quale uno si prepara a ricevere la grazia. Per tale conversione non si richiede la grazia abituale, ma una **mozione di Dio** che attira l'anima a sé, come dice la Scrittura: "Convertici a te, e noi ritorneremo"]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 6, a. 6, ad arg. 1

La nostra unione con Dio si attua mediante l'operazione, cioè in quanto noi lo conosciamo e lo amiamo. E a tale unione è necessaria la grazia abituale, poiché è dall'abito che l'operazione

procede in modo perfetto. L‘unione invece della natura umana con il Verbo di Dio si attua secondo l‘essere personale, che non dipende da alcun abito, ma immediatamente dalla stessa natura.

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

L‘anima è la perfezione sostanziale del corpo; la grazia invece è una perfezione accidentale dell‘anima. Perciò la grazia non può abilitare l‘anima all‘unione ipostatica, che non è accidentale, come invece fa l‘anima con il corpo.

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

Lo spirito nell‘unire la nostra parola alla voce non funge da intermediario formale, ma da intermediario efficiente: infatti dalla parola pensata interiormente procede lo spirito, che forma la voce. E similmente dal Verbo eterno procede lo Spirito Santo, che ha formato il corpo di Cristo, come vedremo *[q. 32, a. 1]*. Ma da ciò non segue che la grazia dello Spirito Santo sia il mezzo formale di detta unione.

Questione 7
Proemio

Passiamo ora a considerare gli **elementi coassunti dal Figlio di Dio assieme alla natura umana**.

- **PRIMO,** quelli che ne costituiscono la **perfezione**. Riguardo alla perfezione dobbiamo esaminare tre cose:
  + **primo**, **la grazia di Cristo**; La grazia di Cristo va poi considerata sotto due aspetti:
    - primo, in quanto riguarda **Cristo come uomo privato**;
    - secondo, in quanto lo riguarda come **capo della Chiesa**. Infatti della grazia dell'unione abbiamo già parlato.
  + **secondo**, **la sua scienza**;
  + **terzo**, **la sua potenza**.
- **SECONDO**, quelli che ne costituiscono l'**imperfezione**.

Sulla grazia di Cristo come uomo privato si pongono **tredici quesiti**:

1. Se nell'anima di Cristo ci fosse la grazia abituale;
2. Se in Cristo ci fossero le virtù;
3. Se Cristo abbia avuto la fede;
4. Se abbia avuto la speranza;
5. Se abbia avuto i doni;
6. Se abbia avuto il dono del timore;
7. Se abbia avuto le grazie gratis date;
8. Se abbia avuto la profezia;
9. Se abbia avuto la pienezza della grazia;
10. Se tale pienezza sia propria di Cristo;
11. Se la grazia di Cristo sia infinita;
12. Se potesse crescere;
13. Quali siano i rapporti tra questa grazia e l'unione.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che nell'anima assunta dal Verbo non ci fosse la **grazia abituale**. Infatti:

III[a] q. 7, a. 1, arg. 1

La grazia è nella creatura razionale una partecipazione della divinità, secondo le parole di S. 2Pietro1, 4: «Egli ci ha donato i beni grandissimi e preziosi che erano stati promessi, perché diventaste per loro mezzo partecipi della natura divina». Ma Cristo non è Dio per partecipazione, bensì per proprietà di natura. Quindi in lui non c'era la grazia abituale.

III[a] q. 7, a. 1, arg. 2

La grazia è necessaria all'uomo quale mezzo per compiere il bene, come risulta da S. Paolo, **1Corinti 15, 10**, che dice: «**Ho faticato più di tutti loro, non io però, ma la grazia di Dio che è con me**»; e anche come mezzo per conseguire la vita eterna, secondo le parole del medesimo Apostolo, **Romani 6, 23**: «**La grazia di Dio è la vita eterna**». Ma a Cristo l'eredità della vita eterna spettava già per il solo fatto di essere il Figlio naturale di Dio. Per il fatto poi che era il Verbo, mediante il quale «**tutte le cose sono state create**», **Giovanni 1, 3**, aveva il potere di compiere ogni bene. Quindi secondo la natura umana non aveva bisogno di altra grazia oltre a quella dell'unione con il Verbo.

IIIª q. 7, a. 1, arg. 3

Ciò che opera come strumento non ha bisogno di abiti per le proprie operazioni: l'abito infatti ha come soggetto l'agente principale. Ora, la natura umana era in Cristo «lo strumento della divinità», come dice il Damasceno. In Cristo dunque non c'era bisogno di alcuna grazia abituale.

IIIª q. 7, a. 1. SED CONTRA:

Isaia 11,2, dice che «**su di lui si poserà lo Spirito del Signore**», il quale si dice presente nell'uomo mediante la grazia abituale, come si è esposto nella Prima Parte *[q. 43, a. 3]*. Quindi in Cristo c'era la grazia abituale.

IIIª q. 7, a. 1. RESPONDEO:

Per tre ragioni è necessario ammettere in Cristo la grazia abituale:

- **Primo**, **per l'unione esistente tra la sua anima e il Verbo di Dio.** Quanto più infatti un soggetto perfettibile è vicino alla causa influente, tanto più ne risente l'influsso. Ora, l'influsso della grazia viene da Dio, come dice il **Salmo 83,12**: «**Il Signore concede grazia e gloria**». Perciò era **sommamente conveniente** che l'anima di Cristo ricevesse l'influsso della grazia divina.

- **Secondo**, **per la nobiltà della sua anima**, le cui operazioni di conoscenza e di amore dovevano avere il più intimo contatto con Dio. Il che richiede l'elevazione della natura umana mediante la grazia.

- **Terzo**, **per la relazione dello stesso Cristo con il genere umano**. Cristo infatti in quanto uomo è «**il mediatore fra Dio e gli uomini**», come dichiara S. Paolo, **1Timoteo 2, 5**. Era quindi necessario che avesse una grazia traboccante anche sugli altri, secondo l'affermazione di **S. Giovanni 1,16**: «**Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto, grazia su grazia**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 7, a. 1, ad arg. 1

Cristo è vero Dio secondo la persona e la natura divina. Rimanendo però con l'unità della persona la distinzione delle nature, come si è già spiegato *[q. 2, aa. 1, 2]*, l'anima di Cristo non è divina nella sua essenza. **Deve quindi diventare divina per partecipazione**, ossia mediante la grazia.

IIIª q. 7, a. 1, ad arg. 2

A Cristo in quanto Figlio naturale di Dio spetta l'eredità eterna, cioè la stessa beatitudine increata, consistente nell'atto increato di cognizione e di amore di Dio, quel medesimo atto cioè con cui il Padre conosce e ama se stesso. Ma di tale atto l'anima non era capace, data la differenza di natura. Era quindi necessario che questa fosse elevata a Dio mediante un atto beatifico creato. E ciò non è possibile se non mediante la grazia. Similmente come Verbo di Dio aveva il potere di bene operare in tutto con l'operazione divina. Ma poiché, come risulterà in seguito *[q. 19, a. 1]*, oltre all'attività divina occorre ammettere in Cristo un'**attività umana**, era necessario che in lui ci fosse la **grazia abituale** per rendere perfetta quest'ultima.

III[a] q. 7, a. 1, ad arg. 3

L'umanità di Cristo è strumento della divinità non al modo di uno strumento inanimato, che non è per nulla attivo, ma soltanto passivo, bensì al modo di uno strumento animato dall'anima razionale, che è insieme movente e mosso. Quindi per la congruità del suo agire era necessario che egli avesse la grazia abituale.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che in **Cristo** non ci fossero le **virtù**. Infatti:

III[a] q. 7, a. 2, arg. 1

Cristo aveva l'abbondanza della grazia. Ma la grazia è sufficiente per compiere bene ogni azione, come si legge nell'Apostolo, **2Corinti 12, 9**: «Ti basta la mia grazia». Quindi in Cristo non c'erano le virtù.

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

Secondo il Filosofo la virtù si contrappone all'«abito eroico o divino», che viene attribuito agli uomini divini. Ma esso spettava sommamente a Cristo. Egli dunque non aveva le virtù, ma qualcosa di meglio.

III[a] q. 7, a. 2, arg. 3

Come si è detto nella Seconda Parte *[I-II, q. 65, aa. 1, 2]*, **le virtù sono possedute tutte insieme**. Ma in Cristo non ci potevano essere tutte le virtù: come è chiaro per la **liberalità** e la **magnificenza**, che presuppongono le ricchezze, che Cristo invece disprezzò, come si legge nel Vangelo, **Matteo 8, 20**: «Il Figlio dell'Uomo non ha dove posare il capo». E anche la **temperanza** e la **continenza** vengono esercitate nei riguardi delle concupiscenze cattive, che in Cristo non c'erano. Quindi Cristo non aveva le virtù.

III[a] q. 7, a. 2. SED CONTRA:

La **Glossa**, sulle parole del **Salmo 1, 2**: «Si compiace della legge del Signore», osserva: «Qui si presenta il Cristo pieno di ogni bontà». Ma la virtù è «una buona qualità della mente». Quindi Cristo era pieno di ogni virtù.

III[a] q. 7, a. 2. RESPONDEO:

Nella Seconda Parte *[I-II, q. 110, a. 4]* abbiamo detto che le virtù perfezionano le potenze dell'anima, come la grazia perfeziona la sua essenza. Per cui è necessario che come le potenze dell'anima derivano dalla sua essenza, così le virtù siano come delle derivazioni della grazia. Ora, più una causa è perfetta e più influisce sugli effetti. Di conseguenza, essendo stata la grazia di Cristo perfettissima, da essa necessariamente scaturirono le virtù perfettive delle singole potenze dell'anima quanto a tutte le sue operazioni. Quindi Cristo aveva tutte le virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 7, a. 2, ad arg. 1

La grazia basta all'uomo per tutte quelle cose che devono condurlo alla beatitudine. Ma alcune di tali cose la grazia le produce direttamente da se stessa, come renderci accetti a Dio e altre simili; altre invece le ottiene per mezzo delle virtù, che scaturiscono dalla grazia.

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

Quell'abito eroico o divino differisce dalla virtù comune solo per la perfezione, in quanto cioè abilita al bene in misura superiore al normale. Per cui ciò non significa che Cristo non avesse le virtù, ma che le aveva in modo perfettissimo al di là della misura comune. Come anche Plotino ammetteva un grado sublime di virtù, che diceva essere proprio dell'«animo purificato».

III[a] q. 7, a. 2, ad arg. 3

La liberalità e la magnificenza vengono raccomandate nei riguardi delle ricchezze in quanto non ce le fanno apprezzare tanto da farci trascurare per esse il nostro dovere. Ma tanto meno le apprezza colui che le disprezza del tutto e le rifiuta per amore della perfezione. Perciò Cristo, per il fatto stesso di **disprezzare tutte le ricchezze**, dimostrò di possedere in sommo grado la **liberalità** e la **magnificenza**. Tuttavia egli esercitò la liberalità come gli si addiceva, facendo cioè distribuire ai poveri le offerte che gli pervenivano: per cui quando il Signore disse a Giuda: «Quello che fai, fallo presto», **Giovanni 13 27**, i discepoli pensarono che gli avesse comandato di «dare qualcosa ai poveri», **Giovanni 13 29**. Cristo poi non aveva in alcun modo le concupiscenze cattive, come vedremo *[q. 15, a. 2]*. Ma ciò non significa che egli non avesse la **temperanza**, che è tanto più perfetta quanto più uno è libero dalle concupiscenze disordinate. Per cui il temperante, secondo il Filosofo, differisce dal continente per il fatto che il temperante non ha le concupiscenze cattive, mentre **il continente le reprime**. Stando dunque a questo significato della continenza inteso dal Filosofo, per il fatto stesso che Cristo aveva tutte le virtù segue che non aveva la continenza, che non è una virtù, ma qualcosa di meno.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che Cristo avesse la **fede**. Infatti:

III[a] q. 7, a. 3, arg. 1

La fede è una virtù più nobile delle virtù morali, per es. della temperanza e della liberalità. Ma queste virtù c'erano in Cristo, come si è detto [a. 3]. Molto più dunque c'era in lui la fede.

IIIª q. 7, a. 3, arg. 2

Cristo non insegnava delle virtù che egli stesso non avesse, secondo quelle parole, **Atti 1,1**: «**Gesù cominciò a fare e a insegnare**». Ma di Cristo si dice, **Ebrei 12, 2**, che è «**autore e perfezionatore della fede**». Quindi in lui la fede ci fu in grado sommo.

IIIª q. 7, a. 3, arg. 3

Tutto ciò che comporta imperfezione va escluso dai beati. Ma nei beati c'è la fede: infatti alle parole dell'Apostolo, Romani 1,17: «In esso si rivela la giustizia di Dio di fede in fede», la Glossa aggiunge: «dalla fede nelle parole di speranza alla fede nelle realtà manifestate». Quindi anche in Cristo c'era la fede, non implicando essa alcuna imperfezione.

IIIª q. 7, a. 3. SED CONTRA:

L'Apostolo, **Ebrei 11, 1**, afferma che «**la fede è prova delle cose che non si vedono**». Ma a Cristo nulla era ignoto, secondo ciò che a lui disse S. Pietro, **Giovanni 21, 17**: «**Tu sai tutto**». In Cristo dunque non c'era la fede.

IIIª q. 7, a. 3 RESPONDEO:

L'oggetto della fede, come si è detto nella Seconda Parte *[II-II, q. 4, a. 1]*, è la realtà divina non evidente. Ora l'abito della fede, come anche ogni altro, riceve la sua specificazione dall'oggetto. Se dunque si toglie l'inevidenza della realtà divina, viene meno la fede. Ma Cristo fin dal primo istante della sua concezione ebbe la **piena visione dell'essenza di Dio**, come vedremo ***[q. 34, a. 4]*.** Quindi non ci poteva essere in lui la fede.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 7, a. 3, ad arg. 1

La fede è più nobile delle virtù morali perché ha un oggetto più alto; tuttavia il modo in cui lo attinge comporta una certa imperfezione, che in Cristo non c'era. Quindi in lui non ci poteva essere la fede, sebbene ci fossero le virtù morali, che non comportano tale imperfezione relativamente al loro oggetto.

IIIª q. 7, a. 3, ad arg. 2

Il merito della fede consiste in questo, che l'uomo per obbedienza a Dio ritiene come vero ciò che non gli è evidente, secondo le parole di S. Paolo, Romani 1, 5: «Per ottenere l'obbedienza alla fede da parte di tutte le genti a gloria del suo nome». Ora, Cristo ebbe una perfettissima obbedienza verso Dio, come asserisce l'Apostolo, Filippesi 2, 8: «Facendosi obbediente fino alla morte». È quindi vero che egli non insegnò nulla di meritorio che egli stesso non eseguisse in un modo più eccellente.

IIIª q. 7, a. 3, ad arg. 3

Come dice la Glossa nel medesimo passo, «la fede consiste propriamente nel credere le cose che non si vedono». Perciò quella che ha per oggetto le realtà evidenti viene detta fede in senso improprio, e per una certa somiglianza nella certezza o fermezza dell'assenso.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che Cristo avesse la **speranza**. Infatti:

III[a] q. 7, a. 4, arg. 1

La Glossa attribuisce a Cristo le parole del Salmo 30, 2: «In te ho sperato, Signore». Ma la speranza è la virtù per cui l'uomo spera in Dio. Quindi in Cristo c'era la virtù della speranza.

III[a] q. 7, a. 4, arg. 2

La speranza è l'attesa della beatitudine futura, come si è detto nella Seconda Parte *[II-II, q. 17, a. 1, ad 2; a. 5; a. 6, ob. 2]*. Ma Cristo attendeva qualcosa di inerente alla sua beatitudine, cioè la gloria del corpo. Quindi in lui c'era la speranza.

III[a] q. 7, a. 4, arg. 3

Per ognuno può essere oggetto di speranza ciò che in futuro contribuirà alla sua perfezione. Ma alla perfezione di Cristo c'era qualcosa da aggiungere in futuro, secondo le parole di S. Paolo Efesini 4,12: «Per il perfezionamento dei santi nell'opera del ministero, per l'edificazione del corpo di Cristo». Quindi a Cristo si addiceva la speranza.

III[a] q. 7, a. 4. SED CONTRA:

Domanda S. Paolo, **Romani 8, 24**: «**Ciò che uno già vede, come potrebbe ancora sperarlo?**». E così è chiaro che al pari della fede anche la speranza è di cose non evidenti. Ma in Cristo non c'era la fede, come si è detto *[a. 3]*. Quindi neppure la speranza.

III[a] q. 7, a. 4. RESPONDEO:

Come la fede consiste nell'assenso a ciò che non si vede, così **la speranza consiste nell'attesa di ciò che ancora non si possiede.** E come la fede in quanto virtù teologale non si riferisce a qualunque cosa non vista, ma a Dio soltanto, così anche la speranza in quanto virtù teologale ha per oggetto il godimento stesso di Dio, che è per l'uomo la principale attesa della virtù della speranza. Però chi ha la virtù della speranza può conseguentemente attendere l'aiuto divino anche per altre cose, come anche chi ha la virtù della fede crede a Dio non solo nelle realtà divine, ma in qualunque altra cosa che Dio gli abbia rivelato. Ora, Cristo fin dal principio della sua concezione ebbe il pieno godimento di Dio, come vedremo ***[q. 34, a. 4]***. **Quindi non aveva la virtù della speranza**. Tuttavia aveva la speranza rispetto ad alcuni beni non ancora conseguiti, quantunque non avesse la fede in alcun modo. **E ciò perché, sebbene conoscesse tutto perfettamente,** per cui la fede era totalmente impedita, **non possedeva però ancora pienamente tutto ciò che era destinato alla sua perfezione: per es. l'immortalità e la gloria del corpo, che poteva sperare**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 7, a. 4, ad arg. 1

Quelle parole si riferiscono a Cristo non quanto alla virtù teologale della speranza, ma quanto all'attesa di alcuni beni non ancora da lui posseduti, come si è detto [nel corpo].

III[a] q. 7, a. 4, ad arg. 2

La gloria del corpo appartiene alla beatitudine non come suo elemento principale, ma per una certa ridondanza della gloria dell'anima, come si è spiegato nella Seconda Parte [I-II, q. 4, a. 6]. Per cui la speranza, quale virtù teologale, non ha per oggetto la beatitudine del corpo, ma quella dell'anima, che consiste nel godimento di Dio.

IIIª q. 7, a. 4, ad arg. 3

L'edificazione della Chiesa mediante la conversione dei fedeli contribuisce alla perfezione di Cristo non nel senso che lo perfezioni personalmente, ma in quanto comunica ad altri la sua perfezione. E siccome la speranza si dice propriamente di ciò che uno spera per sé, non ci si può valere del motivo addotto per attribuire a Cristo la virtù della speranza in senso proprio.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che Cristo non avesse i **doni**. Infatti:

IIIª q. 7, a. 5, arg. 1

Come si dice comunemente, i doni vengono dati in aiuto alle virtù. Ma ciò che è perfetto in se stesso non ha bisogno di aiuto esterno. Poiché dunque in Cristo le virtù erano perfette, pare che in lui non ci fossero i doni.

IIIª q. 7, a. 5, arg. 2

Il dare e il ricevere suppongono soggetti diversi, poiché il dare è di chi ha e il ricevere di chi non ha. Ma a Cristo compete di dare i doni, come attesta il **Salmo 67,19:** «**Diede doni agli uomini**». Quindi a Cristo non si addice di ricevere i doni dello Spirito Santo.

IIIª q. 7, a. 5, arg. 3

Quattro doni si riferiscono alla conoscenza propria dei **viatori**: la sapienza, la scienza, l'intelletto e il consiglio, che rientra nella prudenza; tanto che anche il Filosofo pone queste cose tra le virtù intellettuali. Ma Cristo aveva la conoscenza propria dei **contemplanti**. Quindi non aveva tali doni.

IIIª q. 7, a. 5. SED CONTRA:

A proposito di quel passo di **Isaia 4,1**: «**Sette donne avranno un uomo solo**», la **Glossa** spiega: «**cioè i sette doni dello Spirito Santo possederanno Cristo**».

IIIª q. 7, a. 5. RESPONDEO:

Come si è detto nella Seconda Parte *[I-II, q. 68, a. 1]*, i doni sono propriamente dei perfezionamenti delle potenze dell'anima in ordine alle mozioni dello Spirito Santo. Ora, è evidente che l'anima di Cristo era mossa perfettissimamente dallo Spirito Santo: leggiamo infatti, **Luca 4,1**, che «**Gesù, pieno di Spirito Santo, si allontanò dal Giordano e fu condotto dallo Spirito nel deserto**». È chiaro dunque che in Cristo c'erano **i doni nella maniera più eccelsa.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 7, a. 5, ad arg. 1

Ciò che è perfetto secondo la propria natura ha bisogno dell'aiuto di ciò che ha una natura superiore: come all'uomo, per quanto perfetto, è necessario il soccorso di Dio. E in questo senso le virtù richiedono l'aiuto dei doni, che perfezionano le potenze dell'anima in ordine alla mozione dello Spirito Santo.

IIIª q. 7, a. 5, ad arg. 2

Cristo riceve e dà i doni dello Spirito Santo non sotto il medesimo aspetto, ma **li dà in quanto Dio e li riceve in quanto uomo**. Perciò S. Gregorio dice che «lo Spirito Santo, procedente dalla divinità di Cristo, non abbandonò mai la sua umanità».

IIIª q. 7, a. 5, ad arg. 3

In Cristo non c'era solo la conoscenza propria della **patria beata**, ma anche la conoscenza propria della **vita presente**, come si dirà in seguito *[q. 15, a. 10]*. Tuttavia anche in cielo ci sono i doni dello Spirito Santo in un certo modo, come si è detto nella Seconda Parte *[I-II, q. 68, a. 6]*.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che Cristo non avesse il **dono del timore**. Infatti:

IIIª q. 7, a. 6, arg. 1

La speranza è migliore del timore, poiché l'**oggetto della speranza è il bene** e **quello del timore il male**, come si è spiegato nella Seconda Parte *[I-II, q. 40, a. 1; q. 41, a. 2; q. 42, a. 1]*. Ma in Cristo non c'era la virtù della speranza, come si è detto sopra *[a. 4]*. Quindi non c'era in lui neppure il dono del timore.

IIIª q. 7, a. 6, arg. 2

Con il dono del timore si teme o la separazione da Dio, e questo è il timore «casto», o la punizione di Dio, e questo è il timore «servile», come dice S. Agostino. Ma Cristo non temeva di separarsi da Dio con il peccato, né di essere da lui punito per una colpa propria, poiché era impossibile che egli peccasse, come si dirà in seguito *[q. 15, a. 1]*, e d'altra parte il timore dell'impossibile non esiste. Quindi Cristo non aveva il dono del timore.

IIIª q. 7, a. 6, arg. 3

S. **1Giovanni 4, 18**, dice che «**l'amore perfetto scaccia il timore**». Ma in Cristo c'era l'amore più perfetto, secondo l'espressione dell'Apostolo, **Efesini 3, 19**: «**L'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza**». Quindi Cristo non aveva il dono del timore.

IIIª q. 7, a. 6. SED CONTRA:

Dice **Isaia 11,3**: «**Lo Spirito del timore del Signore lo riempirà**».

IIIª q. 7, a. 6. RESPONDEO:

Come si è detto nella Seconda Parte *[I-II, q. 42, a. 1]*, il timore riguarda due oggetti:

il male che spaventa **e la persona che lo può infliggere**, come uno teme il re perché ha il potere di uccidere. Ma la persona non incuterebbe timore se il suo potere non avesse un'eminenza tale per cui non gli si può resistere con facilità: infatti non temiamo ciò che possiamo agevolmente respingere. E così una persona non viene temuta se non per la sua superiorità. Si deve dunque concludere che Cristo aveva il timore di Dio non in quanto esso riguarda **il male della separazione da Dio a motivo della colpa**, né **il male della punizione per la colpa**, ma in quanto ha per oggetto l'eminenza stessa di Dio, in quanto cioè l'anima di Cristo era mossa dallo Spirito Santo a **un sentimento di riverenza verso Dio**. Per cui sta scritto, **Ebrei 5, 7**, che **egli in tutto «fu esaudito per la sua pietà (reverentia)».** Infatti questo sentimento di riverenza verso Dio, Cristo come uomo lo ebbe più di ogni altro. Così la Scrittura gli attribuisce la pienezza del timore del Signore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 7, a. 6, ad arg. 1

Gli abiti delle virtù e dei doni hanno per oggetto proprio e principale il bene; il male invece per via di conseguenza: la virtù infatti ha il compito di «rendere buona l'opera», come dice Aristotele. Perciò il dono del timore non ha per oggetto il male temuto, bensì l'eminenza della bontà di Dio, che ha il potere di infliggere il male. Al contrario la speranza, come virtù, riguarda non solo l'autore del bene, ma anche il bene stesso in quanto assente. A Cristo dunque, che già possedeva il bene perfetto della beatitudine, non si attribuisce la virtù della speranza, ma il dono del timore.

III[a] q. 7, a. 6, ad arg. 2

L'obiezione parla del timore in quanto ha per oggetto il male.

III[a] q. 7, a. 6, ad arg. 3

L'amore perfetto elimina il timore servile, che riguarda principalmente la punizione. Ma Cristo non aveva il timore in questo senso.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che Cristo non avesse **le gratiae gratis datae**. Infatti:

III[a] q. 7, a. 7, arg. 1

Chi ha una perfezione nella sua pienezza, non la può avere parzialmente. Ma Cristo aveva la **grazia nella sua pienezza**, secondo l'espressione del Vangelo **Giovanni 1, 14**: «**pieno di grazia e di verità**». Ora, le **gratiae gratis datae** sono **doni parziali** distribuiti fra persone diverse, come attesta S. Paolo, **1 Corinti 12, 4**: «**C'è divisione di grazie**». Cristo dunque non aveva le grazie gratis datae.

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

Non è grazia ciò che è posseduto per diritto. Ma a Cristo come uomo spettavano i carismi della parola di sapienza e di scienza, il potere di fare i miracoli e altre simili qualità che appartengono

alle grazie gratis datae, essendo egli «la potenza e la sapienza di Dio», come dice l'Apostolo, 1Corinti 1, 24. Quindi non era conveniente che Cristo avesse le grazie gratis datae.

IIIª q. 7, a. 7, arg. 3

Le grazie gratis datae hanno per scopo il bene dei fedeli, secondo l'affermazione di S. Paolo, **1Corinti 12, 7**: «**La manifestazione dello Spirito è data a ciascuno per l'utilità comune**». Ma non serve al bene degli altri un abito o una disposizione che non venga esercitata, come osserva la Scrittura, **Siracide 20,32**: «**Sapienza nascosta e tesoro invisibile: a che servono l'una e l'altro?**». Ora, non si legge che Cristo abbia esercitato tutte le grazie gratis datae, specialmente quanto all'**uso delle lingue**. Quindi Cristo non aveva tutte le grazie gratis datae.

IIIª q. 7, a. 7. SED CONTRA:

S. Agostino pone in Cristo tutte le grazie, come nel capo ci sono tutti i sensi.

IIIª q. 7, a. 7. RESPONDEO:

Come si è notato nella Seconda Parte *[I-II, q. 111, a. 4]*, le **gratiae gratis datae** sono mezzi per la **manifestazione della fede** e dell'**insegnamento religioso**. Ora, chi insegna deve possedere i mezzi per comunicare la sua dottrina, altrimenti questa sarebbe inutile. Ma il primo e principale Maestro della dottrina religiosa e della fede è Cristo, come scrive S. Paolo, **Ebrei 2, 3 s**.: «**La salvezza è stata promulgata all'inizio dal Signore, ed è stata confermata in mezzo a noi da quelli che l'avevano udita, mentre Dio testimoniava nello stesso tempo con segni e prodigi**». È chiaro dunque che in Cristo, quale primo e principale **Maestro** della fede, c'erano tutte le grazie gratis datae nella maniera più eccelsa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 7, a. 7, ad arg. 1

Come la grazia santificante è il mezzo per compiere atti meritori interni ed esterni, così la gratia gratis data è il mezzo per compiere alcuni atti esterni dimostrativi della fede: come fare miracoli e altre cose simili. Ora, **Cristo aveva la pienezza di entrambe le grazie: in quanto infatti la sua anima era unita alla divinità**, aveva una perfetta attitudine a produrre tutti quegli atti. Invece gli altri santi, che Dio usa come strumenti non congiunti, ma separati, ricevono poteri particolari per questa o quella operazione. Quindi negli altri santi, a differenza di Cristo, tali grazie si trovano divise.

IIIª q. 7, a. 7, ad arg. 2

Cristo è denominato «potenza e sapienza di Dio» in quanto è l'eterno Figlio di Dio. Ma sotto tale aspetto non gli si addice di ricevere la grazia, bensì di esserne il donatore. Riceve invece la grazia secondo la natura umana.

IIIª q. 7, a. 7, ad arg. 3

Il dono delle lingue fu concesso agli Apostoli perché mandati «**a istruire tutte le genti**», **Matteo 28, 19**. Cristo invece volle predicare personalmente solo in mezzo al popolo dei Giudei, come dice egli stesso, **Matteo 15, 24**: «**Non sono stato inviato che alle pecore**

perdute della casa di Israele», e come afferma l'Apostolo, Romani 15, 8: «Dico che Cristo si è fatto servitore dei circoncisi». Non c'era dunque bisogno che parlasse più lingue. E nondimeno ebbe la conoscenza di tutte le lingue, non essendogli nascosti, come vedremo *[q. 10, a. 2]*, neppure gli intimi segreti dei cuori, di cui le parole di ogni idioma sono i segni. Né tale conoscenza era inutile in lui, come non è inutile un abito per uno che non lo adopera quando non ne ha bisogno.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che Cristo non avesse la **profezia.** Infatti:

III^a^ q. 7, a. 8, arg. 1

La profezia è una conoscenza oscura e imperfetta, come si legge nella Scrittura, Numeri 12, 6: «Se ci sarà un vostro profeta io, il Signore, in visione a lui mi rivelerò, in sogno parlerò con lui». Ma Cristo aveva una conoscenza piena e perfetta, molto più di Mosè, del quale sta scritto, Numeri 12, 8, che «in visione e non con enigmi vide il Signore». Quindi non c'è motivo per ammettere in Cristo la profezia.

III^a^ q. 7, a. 8, arg. 2

Come la fede è di cose non viste e la speranza di cose non possedute, così la profezia è di cose non presenti, ma distanti: infatti profeta deriva da procul fans [che parla da lontano]. Ma Cristo non aveva né la fede né la speranza, come si è visto sopra *[aa. 3, 4]*. Quindi va esclusa in lui anche la profezia.

III^a^ q. 7, a. 8, arg. 3

Il profeta è inferiore all'angelo, per cui lo stesso Mosè, che fu il più grande dei profeti, come si è notato nella Seconda Parte *[II-II, q. 174, a. 4]*, stando alla Scrittura, Atti 7, 38, nel deserto non parlò che con un angelo. Ora, Cristo è stato «inferiore agli angeli» non quanto alla conoscenza dell'anima, ma solo «quanto alla morte che ha sofferto», come dice l'Apostolo, Ebrei 2, 9. Egli dunque non era un profeta.

III^a^ q. 7, a. 8. SED CONTRA:

Nel Deuteronomio, 18, 15, così si parla di Cristo: «Dio susciterà per te un profeta fra i tuoi fratelli». E di se stesso egli dice, Matteo 13, 57; Giovanni 4, 44: «Un profeta non è disprezzato se non nella sua patria».

III^a^ q. 7, a. 8. RESPONDEO:

Si dà il nome di profeta a colui **che parla o vede da lontano**, **nel senso che conosce e predice avvenimenti lontani dalla percezione umana;** come spiega anche S. Agostino. Si deve però notare che uno non può dirsi profeta se conosce e annunzia cose lontane dagli altri, senza trovarsi nelle loro condizioni. E ciò vale sia per il **luogo** che per il **tempo**. Se infatti uno stando in Francia conoscesse e svelasse ad altri che stanno in Francia gli avvenimenti che accadono allora in Siria, farebbe una profezia: come Eliseo nel dire a Giezi che un uomo era disceso dal carro e gli veniva incontro, 2Re 5, 26. Se invece uno stando sul posto parlasse di ciò che accade

in Siria, non farebbe una profezia. E altrettanto vale per il tempo. Ci fu infatti profezia quando Isaia preannunziò che Ciro re dei Persiani avrebbe riedificato il tempio di Dio, come si legge nella Scrittura, **Isaia 44, 28**; non ci fu invece profezia quando Esdra riferì l'avvenimento nel tempo in cui si compì, 1Esdra 1, 3. Se dunque **Dio o gli angeli o i beati conoscono e annunziano avvenimenti lontani dalle nostre conoscenze non c'è profezia, poiché essi non si trovano in alcun modo nelle nostre condizioni**. **Cristo** invece prima della sua morte partecipava del nostro stato, essendo non solo **comprensore**, ma anche **viatore**. Quindi faceva delle profezie quando conosceva e manifestava cose lontane dalla conoscenza degli altri viatori. Per questo motivo dunque si dice che egli aveva la profezia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 7, a. 8, ad arg. 1

Il testo citato non dice che la profezia è una conoscenza enigmatica quale si ha nel sogno e nella visione, ma fa un confronto tra gli altri profeti, che vedevano le cose divine in sogno e in visione, e Mosè, che vide Dio apertamente e senza enigmi; e tuttavia Mosè viene detto profeta dalla Scrittura, secondo quelle parole, **Deuteronomio 34, 10**: «**Non è più sorto in Israele un profeta come Mosè**». Ma si può anche rispondere che, sebbene Cristo avesse una conoscenza piena e aperta nell'ordine intellettivo, tuttavia nella fantasia aveva delle immagini, nelle quali poteva anche contemplare le cose divine, in quanto era non solo comprensore, ma anche viatore.

III[a] q. 7, a. 8, ad arg. 2

La fede è di cose non viste dal credente stesso. Come pure la speranza è di cose non possedute da colui stesso che spera. Invece la profezia è di cose lontane dalla conoscenza di tutti gli uomini con i quali il profeta vive e comunica nello stato di via. Perciò la fede e la speranza sono incompatibili con la perfezione della beatitudine di Cristo; non così invece la profezia.

III[a] q. 7, a. 8, ad arg. 3

L'angelo, essendo comprensore, è superiore al profeta, che è soltanto viatore, ma non è superiore a Cristo, che era insieme viatore e comprensore.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che Cristo non avesse la **pienezza della grazia**. Infatti:

III[a] q. 7, a. 9, arg. 1

Dalla grazia scaturiscono le virtù, come si è detto nella Seconda Parte *[I-II, q. 110, a. 4, ad 1]*. Ma in Cristo non c'erano tutte le virtù: mancavano infatti in lui la fede e la speranza, come si è dimostrato *[aa. 3, 4]*. Quindi in Cristo non c'era la pienezza della grazia.

III[a] q. 7, a. 9, arg. 2

Come risulta dalla Seconda Parte *[I-II, q. 111, a. 2]*, la grazia si divide in operante e cooperante. Ora, si dice operante la grazia che giustifica il peccatore. Ma la giustificazione non ebbe luogo in Cristo, che non fu mai soggetto al peccato. Quindi Cristo non ebbe la pienezza della grazia.

IIIª q. 7, a. 9, arg. 3

La Scrittura, **Giacomo 1, 17**, dice: «**Ogni grazia eccellente e ogni dono perfetto discende dall'alto, dal Padre della luce**». Ma ciò che discende **è ricevuto parzialmente**, e non con pienezza. Quindi nessuna creatura, neppure l'anima di Cristo, può avere la pienezza dei doni di grazia.

IIIª q. 7, a. 9. SED CONTRA:

S. Giovanni1, 14, dichiara: «**Lo abbiamo visto pieno di grazia e di verità**».

IIIª q. 7, a. 9 RESPONDEO:

Avere la pienezza di una cosa vuol dire **possederla totalmente e perfettamente**. Ma la totalità e la perfezione possono essere considerate sotto due aspetti, ora**, sotto ambedue gli aspetti Cristo ebbe la pienezza della grazia**:

- **PRIMO, quanto all'intensità**: avrebbe, p. es., pienamente la bianchezza chi ne avesse tanta quanta se ne può avere.

+ **Primo** perché l'aveva nel grado sommo e nel modo più perfetto in cui la si può avere. E ciò si spiega innanzitutto per l'**intimità** fra l'anima di Cristo e la fonte della grazia. Si è detto infatti *[a. 1]* che quanto più un essere ricettivo è vicino alla causa influente, tanto più ne riceve. Così dunque l'anima di Cristo, che è unita a Dio più intimamente di tutte le creature razionali, riceve da lui la massima effusione di grazia.

+ **Secondo,** in rapporto all'**effetto**. Poiché l'anima di Cristo riceveva la grazia con il compito di farla rifluire sugli altri. Perciò occorreva che avesse la grazia al massimo grado: come il fuoco, che causa il calore nelle altre cose, è caldo in sommo grado.

- **SECONDO, quanto alla virtualità**: ha, p. es., la pienezza della vita chi ne possiede tutti gli effetti o le opere. E così ha la pienezza della vita l'uomo, non i bruti né le piante. Parimenti anche riguardo alla virtualità della grazia egli ne ebbe la pienezza: poiché l'ebbe per tutte le operazioni e per tutti gli effetti ad essa propri. E ciò perché **la grazia venne conferita a lui quale principio universale nei riguardi di tutti coloro che la ricevono.** Ora, la virtù del primo principio in ogni ordine di cose si estende a tutti gli effetti di quell'ordine: come il sole, che secondo Dionigi è la causa di ogni generazione, estende il suo potere a tutti i fenomeni della generazione. E così la seconda pienezza della grazia in Cristo viene intesa nel senso che la sua grazia si estende a tutti i suoi effetti, che sono le virtù, i doni e altre simili cose.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 7, a. 9, ad arg. 1

La fede e la speranza sono effetti della **grazia** connessi con alcune **imperfezioni** dalla parte del soggetto, in quanto cioè la fede è di cose non viste e la speranza di cose non possedute. Non era quindi necessario che in Cristo, autore della grazia, ci fossero i difetti propri della fede

e della speranza. Tutto ciò invece che c'è di perfezione nella fede e nella speranza si trova in Cristo in un modo molto più perfetto. Come nel fuoco non si riscontrano le deficienze del calore che dipendono dal soggetto in cui esso si trova, ma tutto ciò che costituisce la perfezione del calore.

IIIª q. 7, a. 9, ad arg. 2

Il compito della grazia operante è di per sé quello di rendere giusto l'uomo; che invece lo renda giusto da peccatore che era dipende dal soggetto che si trova in stato di peccato. Ora, l'anima di Cristo fu giustificata dalla grazia operante in quanto da essa fu resa giusta e santa fin dal principio della sua concezione, senza che prima fosse peccatrice o anche soltanto non giusta.

IIIª q. 7, a. 9, ad arg. 3

La pienezza di grazia accordata all'anima di Cristo va giudicata secondo la capacità della creatura, non secondo l'infinita ricchezza della bontà divina.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che la pienezza della grazia non sia **esclusiva di Cristo**. Infatti:

IIIª q. 7, a. 10, arg. 1

Ciò che è proprio non compete ad altri. Ma la pienezza della grazia viene attribuita ad alcuni altri, p. es. alla SS. Vergine, secondo quelle parole: «**Ave piena di grazia, il Signore è con te**», **Luca 1,28**; e a S. Stefano, «**pieno di grazia e di fortezza**», **Atti 6, 8**. Quindi la pienezza della grazia non è propria di Cristo.

IIIª q. 7, a. 10, arg. 2

Non è proprio di Cristo ciò che per suo mezzo può essere comunicato ad altri. Ma la pienezza della grazia può essere comunicata da lui agli altri: scrive infatti l'Apostolo, **Efesini 3, 19:** «**Affinché siate ripieni di tutta la pienezza di Dio**». Quindi la pienezza della grazia non è propria di Cristo.

IIIª q. 7, a. 10, arg. 3

Lo stato della vita terrena corrisponde a quello della patria celeste. Ma in cielo vi sarà una certa pienezza, poiché, come scrive S. Gregorio, «nella patria celeste, dove c'è la pienezza di ogni bene, nulla è posseduto a titolo privato, neppure i doni più grandi». Quindi nella vita terrena c'è la pienezza di grazia per tutti gli uomini. E così la pienezza della grazia non è esclusiva di Cristo.

IIIª q. 7, a. 10. SED CONTRA:

La pienezza della grazia viene riconosciuta a Cristo in quanto è l'Unigenito del Padre, secondo quelle parole, **Giovanni 1,14**: «**Abbiamo visto la sua gloria come di Unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità**». Ma essere Unigenito del Padre è solo di Cristo. Quindi è proprio soltanto di lui essere pieno di grazia e di verità.

IIIª q. 7, a. 10. RESPONDEO:

La pienezza di grazia si può considerare sotto due aspetti:

- primo, **da parte della grazia stessa**;. Ora, da parte della grazia stessa, ne ha la pienezza chi raggiunge il sommo grado della grazia per la sua essenza e per la sua virtualità: cioè possiede la grazia nella **massima eccellenza** in cui si può possedere e nella **massima estensione** a tutti i suoi effetti. Ebbene, **tale pienezza di grazia è propria solo di Cristo.**

- **Secondo, da parte di chi la possiede** Da parte invece del soggetto, si parla di pienezza di grazia, quando uno la possiede pienamente secondo la sua condizione, sia riguardo all'intensità, in quanto in lui la grazia raggiunge il limite prestabilito da Dio, secondo le parole della Scrittura, **Efesini 4,7**: "**A ciascuno di noi è stata data la grazia secondo la misura del dono di Cristo**"; sia riguardo anche alla virtualità in quanto riceve dalla grazia i poteri per tutto ciò che appartiene al suo stato o al suo ufficio, come diceva l'Apostolo, **Efesini 3,8,9**: "**A me, il più piccolo di tutti i santi, è stata concessa questa grazia d'istruire gli uomini..**.". Tale pienezza di grazia non è propria di Cristo, ma viene comunicata ad altri per suo mezzo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 7, a. 10, ad arg. 1

La SS. Vergine si dice piena di grazia non per la grazia in se stessa, poiché non l'aveva nella misura massima in cui si può avere, né per tutti gli effetti di essa; ma si dice piena di grazia in rapporto alla propria persona, poiché aveva la grazia proporzionata allo stato a cui Dio l'aveva eletta, cioè a essere madre di Dio. Similmente **S. Stefano** è detto pieno di grazia, perché aveva la grazia per poter essere un buon ministro e testimone di Dio secondo la sua vocazione. Lo stesso vale per altri. Di queste pienezze una è maggiore dell'altra, secondo lo stato più o meno alto a cui Dio **ha predestinato** le singole persone.

IIIª q. 7, a. 10, ad arg. 2

L'Apostolo nel passo citato parla della pienezza di grazia considerata dalla parte del soggetto in relazione al compito a cui Dio lo ha predestinato. Ora, o esso è un compito comune a cui sono chiamati tutti i santi, o è un compito speciale che ne distingue alcuni. E così **una certa pienezza di grazia** è comune a tutti i santi, cioè quella **sufficiente a meritare la vita eterna**, che consiste nel pieno godimento di Dio. Ed è questa pienezza che l'Apostolo augura ai fedeli a cui scriveva.

IIIª q. 7, a. 10, ad arg. 3

Ai doni che in patria sono comuni, cioè alla visione, al possesso, al gaudio e ad altre cose simili, corrispondono alcuni doni che anche nella vita terrena sono comuni ai santi. Tuttavia in cielo e sulla terra esistono certi privilegi che non tutti possiedono.

ARTICOLO 11:

VIDETUR che la **grazia di Cristo sia infinita**. Infatti:

IIIª q. 7, a. 11, arg. 1

L‘immenso è infinito. Ma la grazia di Cristo è immensa, come asserisce S. Giovanni, **Giovanni 3, 34**: «**Dio concede lo Spirito senza misura**», e si intende a Cristo. Quindi la grazia di Cristo è infinita.

IIIª q. 7, a. 1, arg. 2

Un effetto infinito suppone un‘efficacia infinita, che non si può fondare se non in una natura infinita. Ma l‘effetto della grazia di Cristo è infinito, estendendosi alla salvezza di tutto il genere umano, come si legge, **1Giovanni 2, 2**: «**Egli è vittima di espiazione per i peccati di tutto il mondo**». Quindi la grazia di Cristo è infinita.

IIIª q. 7, a. 11, arg. 3

Ogni realtà limitata può raggiungere, crescendo, la grandezza di qualunque altra realtà limitata. Se dunque la grazia di Cristo è limitata, la grazia di un altro uomo potrebbe crescere tanto da uguagliarla. Ma contro tale eventualità, come spiega S. Gregorio, valgono le parole della Scrittura, **Giobbe 28, 17**: «**Non la pareggia l‘oro e il cristallo**». Quindi la grazia di Cristo è infinita.

IIIª q. 7, a. 11. SED CONTRA:

La grazia di Cristo è qualcosa di creato nell‘anima. Ma ogni realtà creata è limitata, secondo l‘affermazione della Scrittura**, Sapienza 11, 21**: «**Tu hai tutto disposto con misura, numero e peso**». Quindi la grazia di Cristo non è infinita.

IIIª q. 7, a. 11. RESPONDEO:

Come risulta da quanto detto sopra *[q. 2, a. 10; q. 6, a. 6]*, in Cristo possiamo considerare una **duplice grazia**:

- **La prima è la grazia dell‘unione**, che è lo stesso unirsi personalmente al Figlio di Dio, gratuitamente concesso alla natura umana. E questa è una grazia infinita, essendo **infinita la persona del Verbo.**

- L‘altra invece è **la grazia abituale**, che può essere considerata sotto due aspetti:

+ **Primo,** in quanto è **una certa entità**. E allora è necessariamente un‘entità finita. Infatti ha per soggetto l‘anima di Cristo, la quale è una certa creatura, avente una capacità limitata. Perciò l‘entità della grazia, corrispondendo al suo soggetto, non può essere infinita.

- **Secondo**, può essere considerata nella sua stessa natura di grazia. E allora la grazia [in lui] può dirsi **infinita, nel senso che non ha limiti**: Cristo infatti possiede tutto ciò che appartiene all‘essenza della grazia senza alcuna restrizione, poiché «**secondo la gratuita volontà di Dio**», **Romani 4, 5**, a cui spetta il diritto di misurare la grazia, questa viene conferita all‘anima di Cristo come a una certa causa universale di gratificazione della natura umana, secondo quel testo di S. Paolo, **Efesini 1, 6**: «**Ci ha gratificati nel suo Figlio diletto**». (Come se dicessimo che è infinita la luce del sole, non certo nella sua entità, ma nella sua luminosità, avendo essa ogni possibile luminosità).

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 7, a. 11, ad arg. 1

La frase: «Il Padre concede lo Spirito al Figlio senza misura» può riferirsi al dono che Dio Padre ha fatto al Figlio dall'eternità, al dono cioè della natura divina, che è un dono infinito. Per cui la Glossa aggiunge: «Affinché il Figlio sia grande quanto il Padre». Secondo un'altra spiegazione ciò può invece intendersi del dono che fu fatto alla natura umana di essere unita alla persona divina, e che è un dono infinito. Per cui la stessa Glossa in proposito osserva: «Il Verbo si è unito alla natura umana nello stesso modo pieno e perfetto con cui lo aveva generato il Padre». Secondo una terza spiegazione ciò può infine intendersi della grazia abituale, in quanto essa in Cristo comprende tutto ciò che è proprio della grazia. Per cui S. Agostino, spiegando quelle parole, afferma: «La misura è una certa divisione dei doni: a uno viene dato dallo Spirito il linguaggio della sapienza, a un altro il linguaggio della scienza. Ma Cristo, che dà, non ha ricevuto su misura».

IIIª q. 7, a. 11, ad arg. 2

La grazia di Cristo produce un effetto infinito sia per l'**infinità della grazia stessa**, nel senso spiegato [nel corpo], sia per l'**unità della persona divina** a cui l'anima di Cristo fu unita.

IIIª q. 7, a. 11, ad arg. 3

Il meno può raggiungere il più con successivi aumenti se si tratta di quantità della medesima natura. Ma la grazia degli altri uomini sta alla grazia di Cristo come un potere particolare a un potere universale. Come quindi il calore del fuoco, per quanto salga, non può mai pareggiare il calore del sole, così la grazia degli altri uomini, per quanto cresca, non potrà mai uguagliare la grazia di Cristo.

ARTICOLO 12:

VIDETUR che la grazia di Cristo potesse aumentare. Infatti:

IIIª q. 7, a. 12, arg. 1

A ogni cosa limitata si possono fare delle aggiunte. Ma la grazia di Cristo era limitata, come si è detto [a. prec.]. Quindi poteva aumentare.

IIIª q. 7, a. 12, arg. 2

L'aumento della grazia dipende dalla potenza divina, come afferma la Scrittura **2Corinti 9, 8**: «**Dio ha il potere di far abbondare in voi ogni grazia**». Ma la potenza divina, essendo infinita, non ha limiti. Quindi la grazia di Cristo sarebbe potuta essere maggiore.

IIIª q. 7, a. 12, arg. 3

Il Vangelo, **Luca 2, 52**, dichiara che «**il fanciullo Gesù cresceva in sapienza, in età e in grazia davanti a Dio e agli uomini**». Quindi la grazia di Cristo poteva aumentare.

IIIª q. 7, a. 12. SED CONTRA:

S. **Giovanni** afferma **1, 14**: «**Abbiamo visto la sua gloria, come di Unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità**». Ma non può esistere né può immaginarsi qualcosa di più grande

che essere l'**Unigenito del Padre**. Quindi non può esistere né immaginarsi una grazia più grande di quella di cui Cristo era ricolmo.

III[a] q. 7, a. 12. RESPONDEO:

Per una perfezione l'impossibilità di crescere può dipendere da due cose:

- o dal suo soggetto o dalla perfezione stessa. **Dal soggetto**, quando esso raggiunge nella partecipazione della forma suddetta il grado più alto secondo il modo che gli compete *[abito del giusto= ferma e costante volontà di dare a ciascuno ciò che gli è dovuto]*: come se si dicesse che l'aria non può aumentare di calore quando raggiunge l'ultimo grado che è compatibile con la sua natura, sebbene in natura possa esistere un calore maggiore, che è quello del fuoco.

- **Da parte poi della perfezione** c'è l'impossibilità di crescere quando un soggetto possiede quella perfezione nella misura massima in cui può essere posseduta: come se dicessimo che il calore del fuoco non può crescere per il fatto che non ci può essere un calore più grande. Ora la sapienza divina, come ha dato una misura a tutte le altre cose, così l'ha data anche alla grazia, secondo quelle parole, **Sapienza 11, 20**: «**Tu hai tutto disposto con misura, numero e peso**». Ma la misura viene stabilita per ciascuna forma in rapporto al suo fine: come non esiste una gravità maggiore di quella della terra, non potendoci essere un luogo più basso di quello che spetta alla terra. Ora**, il fine della grazia è l'unione della creatura razionale con Dio**. Ma non può esistere né si può pensare un'unione della creatura razionale con Dio più intima dell'unione personale. Perciò la grazia di Cristo tocca il vertice più alto della grazia. E così è chiaro che la grazia di Cristo non poteva crescere dalla parte della grazia stessa. Ma neppure dalla parte dello stesso soggetto. Poiché Cristo in quanto uomo dal primo istante della sua concezione fu comprensore in modo vero e pieno. In lui dunque non ci poteva essere un aumento di grazia, come non ci può essere nemmeno negli altri beati, avendo essi raggiunto il loro termine. Nei viatori invece la grazia può crescere sia dalla parte della forma, non avendola essi nel grado sommo, sia dalla parte dei soggetti, non avendo essi ancora raggiunto il loro termine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 7, a. 12, ad arg. 1

Nella quantità matematica a ogni quantità limitata si possono sempre fare delle addizioni, poiché ciò non ripugna alla quantità finita. Quando invece si tratta della quantità fisica ci può essere ripugnanza dalla parte della forma, che è fatta per una quantità determinata, come anche per altri accidenti determinati. Perciò il Filosofo dice che «di tutte le realtà stabili la natura è il termine e la ragione della loro grandezza e del loro sviluppo». Per questo alla grandezza del cielo non si può aggiungere nulla. Molto più dunque nelle forme stesse c'è un termine invalicabile. E così la grazia di Cristo, sebbene limitata nella sua essenza, non era suscettibile di aumento.

III[a] q. 7, a. 12, ad arg. 2

Sebbene la potenza divina potesse fare qualcosa di più grande e di più perfetto della grazia abituale di Cristo, non poteva però dare a tale grazia un fine più alto dell'unione personale con

l'Unigenito del Padre: alla quale unione corrisponde esattamente tanta misura di grazia quanta ne ha stabilita la sapienza divina.

III[a] q. 7, a. 12, ad arg. 3

In sapienza e grazia si può progredire in due modi:

- **Primo**, con l'aumento degli **abiti stessi della sapienza e della grazia**: e così Cristo non poteva progredire.

- **Secondo**, **in rapporto agli effetti**, in quanto cioè uno compie opere più sapienti e più virtuose. E Cristo progrediva in questo modo nella sapienza e nella grazia, come anche nell'età: **poiché secondo lo sviluppo dell'età egli compiva opere più perfette per** dimostrarsi veramente uomo**, sia nelle relazioni con Dio che nelle relazioni con gli uomini.**

ARTICOLO 13:

VIDETUR che la **grazia abituale** in Cristo non **derivi** dall'**unione [ipostatica]**. Infatti:

III[a] q. 7, a. 13, arg. 1

Una cosa non deriva mai da se stessa. Ma la grazia abituale di Cristo si identifica con la grazia di unione: dice infatti S. Agostino: «Dall'inizio della sua fede ogni uomo diventa cristiano per quella medesima grazia per cui quell'uomo divenne Cristo fin dall'inizio della sua esistenza», alludendo con la prima affermazione alla grazia abituale e con la seconda alla grazia di unione. Quindi la grazia abituale non deriva dall'unione [ipostatica].

III[a] q. 7, a. 13, arg. 2

La disposizione precede la perfezione cronologicamente, o almeno concettualmente. Ma la grazia abituale è per la natura umana come una disposizione all'unione personale. Quindi la grazia abituale non segue, ma piuttosto precede l'unione [ipostatica].

III[a] q. 7, a. 13, arg. 3

Ciò che è comune precede ciò che è proprio. Ma la grazia abituale è comune a Cristo e agli altri uomini, mentre la grazia dell'unione è propria di Cristo. Perciò in ordine di natura la grazia abituale precede la stessa unione: quindi non ne deriva.

III[a] q. 7, a. 13. SED CONTRA:

Sta scritto, **Isaia 42, 1**: «**Ecco il mio servo che io sostengo**», e subito dopo: «**Ho posto il mio Spirito su di lui**», il che si riferisce chiaramente al dono della grazia abituale. Da ciò risulta dunque che in Cristo l'unione ipostatica precede la grazia abituale.

III[a] q. 7, a. 13. RESPONDEO:

L'unione della natura umana con la persona divina, che sopra *[q. 2, a. 10; q. 6, a. 6]* abbiamo chiamato la stessa grazia dell'unione [ipostatica], precede in Cristo la grazia abituale: **non però in ordine di tempo, ma di natura e di ragione**. E ciò per tre motivi:

- **Primo, in base all'ordine delle rispettive cause**. La **causa infatti dell'unione è la persona del Figlio**, che assume la natura umana e che si dice «mandata nel mondo», **Giovanni 3, 17**, in seguito a questa assunzione. **La causa invece della grazia abituale**, che viene data assieme alla carità, **è lo Spirito Santo**, il quale si dice mandato in quanto abita nell'anima per mezzo della carità, **Romani 5, 5; 8, 9. 11; Galati 4, 6**. Ora, la missione del Figlio in **ordine di natura** precede la missione dello Spirito Santo, come in ordine di natura lo Spirito Santo procede quale amore dal Figlio e dal Padre. **Perciò anche l'unione ipostatica, alla quale riferiamo la missione del Figlio, precede in ordine di natura la grazia abituale**, a cui riferiamo la missione dello Spirito Santo.

- **Secondo**, questo ordine si giustifica **per il rapporto tra la grazia e la sua causa**. Poiché la grazia è causata nell'uomo dalla presenza di Dio, come la luce nell'aria dalla presenza del sole, per cui leggiamo nella Scrittura, **Ezechiele 43, 2**: «**La gloria del Dio d'Israele giungeva dalla via orientale, e la terra risplendeva della sua gloria**». **Ora, la presenza di Dio in Cristo dipende dall'unione della natura umana con la persona divina. Perciò la grazia abituale di Cristo deriva da questa unione come lo splendore dal sole.**

- **Una terza giustificazione** di questo ordine può essere desunta dal **fine della grazia**. Essa è infatti un mezzo per agire bene. Ma **«le azioni appartengono ai supposiți e agli individui».** Perciò l'azione, e quindi la grazia ad essa destinata, presuppone l'ipostasi operante. Ora, nella natura umana [di Cristo] l'ipostasi non è pensabile prima dell'unione, come si è spiegato sopra *[q. 4, a. 3]*. Quindi la grazia dell'unione precede in ordine logico la grazia abituale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 7, a. 13, ad arg. 1

S. Agostino nel testo citato intende per grazia la libera volontà di Dio che elargisce gratuitamente i suoi benefici. E per questo dice che qualunque uomo diventa cristiano con la stessa grazia per cui un uomo è diventato Cristo: in quanto cioè ambedue le cose avvengono per gratuita volontà di Dio, senza alcun merito.

III[a] q. 7, a. 13, ad arg. 2

Come nell'ordine della generazione, dove le cose hanno uno sviluppo successivo, la disposizione precede la perfezione, o forma, così dopo l'introduzione della forma la disposizione naturalmente deriva da quest'ultima: il calore, p. es., che ha predisposto la materia al fuoco, è un effetto conseguente al fuoco stesso. Ma la natura umana fu unita in Cristo con la persona del Verbo fin da principio senza successione. Perciò la grazia abituale non va concepita come anteriore all'unione, ma come da essa derivante quale proprietà naturale. Di qui l'affermazione di S. Agostino che "la grazia è in certo qual modo naturale per Cristo uomo".

III[a] q. 7, a. 13, ad arg. 3

Ciò che è comune precede ciò che è proprio nell'ambito della stessa natura, ma nell'ambito di generi diversi nulla impedisce che il proprio preceda il comune. Ora, la grazia dell'unione non è dello stesso genere della grazia abituale, ma è al di là di ogni genere, come la stessa persona divina. Per cui nulla impedisce che questa singolarità preceda ciò che è comune: poiché non si aggiunge a ciò che è comune, ma ne è piuttosto il principio e la fonte.

Questione 8
Proemio

Passiamo ora a esaminare **la grazia di Cristo come capo della Chiesa.**
Sull'argomento si presentano otto quesiti:

1. Se Cristo sia capo della Chiesa;
2. Se sia capo degli uomini riguardo al corpo o solo riguardo all'anima;
3. Se sia capo di tutti gli uomini;
4. Se sia capo degli angeli;
5. Se la grazia, per la quale è capo della Chiesa, sia la medesima grazia abituale che ha come uomo singolo;
6. Se essere capo della Chiesa sia proprio di Cristo;
7. Se il diavolo sia capo di tutti i cattivi;
8. Se pure l'Anticristo possa dirsi capo di tutti i cattivi.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che a **Cristo come uomo** non competa di essere il **capo della Chiesa**. Infatti:

IIIª q. 8, a. 1, arg. 1

Il capo comunica alle membra la sensibilità e il movimento. Ma la sensibilità e i moti interiori derivanti dalla grazia non ci vengono comunicati da Cristo uomo, poiché, al dire di S. Agostino, Cristo non ci dona lo Spirito Santo in quanto uomo, ma solo in quanto Dio. A lui dunque come uomo non compete di essere il capo della Chiesa.

IIIª q. 8, a. 1, arg. 2

Il capo non ha capo. Ma Cristo come uomo ha come capo Dio, secondo l'affermazione di S. Paolo, **1Corinti 11, 3**: «Capo di Cristo è Dio». Quindi Cristo non è capo.

IIIª q. 8, a. 1, arg. 3

Il capo nell'uomo è un membro particolare che sottostà all'influsso del cuore. Ma Cristo è un principio universale per tutta la Chiesa. Quindi non è il capo della Chiesa.

IIIª q. 8, a. 1. SED CONTRA:

Dice l'Apostolo, **Efesini 1, 22**: «Lo diede come capo su tutta la Chiesa».

IIIª q. 8, a. 1. RESPONDEO:

Come la **Chiesa** nel suo complesso viene detta **corpo mistico** per la somiglianza con il corpo fisico dell'uomo, poiché secondo le sue diverse membra ha diverse operazioni, secondo le parole dell'Apostolo, **Romani 12, 4 s.; 1Corinti 12, 12 ss**., così **Cristo** viene detto **capo della**

Chiesa per analogia con la testa umana. Nella quale possiamo considerare tre cose: l'ordine, la perfezione e la virtù.

- **L'ordine**, poiché il capo è la **prima parte dell'uomo cominciando dall'alto**. Da cui l'uso di chiamare capo ogni principio, come nel testo biblico, **Geremia 2, 20**: «**A ogni capo di strada hai messo il segno della prostituzione** ».

- **La perfezione**, poiché nel capo hanno sede tutti i sensi interni ed esterni, mentre nelle altre membra c'è solo il tatto. Per cui il profeta dice: «**L'anziano e i notabili sono il capo**», **Isaia 9, 14**.

- **La virtù**, poiché la virtù, l'attività, il moto delle altre membra e la **guida** dei loro atti derivano dal capo, trovandosi in esso i centri propulsori del senso e del moto. Infatti viene detto capo del popolo chi lo **governa**, come nel passo biblico, **1Samuele 15, 17**: «**Non sei tu capo delle tribù di Israele, benché piccolo ai tuoi stessi occhi?**».

Ora, queste tre prerogative competono a Cristo spiritualmente:

- **Primo, per l'unione con Dio** infatti la sua grazia è la prima in ordine di nobiltà, sebbene non in ordine di tempo, poiché tutti gli altri hanno ricevuto la grazia in riferimento alla sua grazia, come dice l'Apostolo, **Romani 8, 29:** «**Quelli che egli da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli**».

- **Secondo**, egli possiede **la perfezione** quanto alla pienezza di tutte le grazie, come risulta dalle parole evangeliche, **Giovanni 1, 14**: «**Lo abbiamo visto pieno di grazia e di verità**», come si è mostrato sopra *[q. 7, a. 9]*.

- **Terzo**, egli ha ricevuto **la virtù di comunicare la grazia** a tutte le membra della Chiesa, secondo le altre parole evangeliche, **Giovanni 1, 16**: «**Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto** ».

E così è evidente che **Cristo** viene giustamente detto **capo della Chiesa**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 8, a. 1, ad arg. 1

Comunicare la grazia o lo Spirito Santo autoritativamente spetta a Cristo **in quanto Dio,** ma comunicarla **in modo strumentale** gli spetta **in quanto uomo**, poiché la sua umanità era «lo strumento della sua divinità». E così le sue azioni umane, per l'influsso della sua divinità, furono a noi salutari in quanto causanti in noi la grazia sia per via di merito che per via di una certa efficienza. S. Agostino poi nega che Cristo in quanto uomo dia lo Spirito Santo autoritativamente. Strumentalmente invece, o ministerialmente, anche gli altri santi danno lo Spirito Santo, come S. Paolo, Galati 3, 5, attesta di se stesso: «Chi vi concede lo Spirito Santo», ecc.

III[a] q. 8, a. 1, ad arg. 2

Nelle **espressioni metaforiche** non si può pretendere una somiglianza assoluta, perché allora non ci sarebbe più la metafora, ma la realtà. Ora, la testa fisica non ha un'altra testa

inquantoché il corpo umano non è parte di un altro corpo. Invece il corpo metaforico, cioè una certa società organizzata, è parte di un'altra società: come la società familiare è parte della società civile. E così il padre di famiglia, che è il capo della società domestica, ha sopra di sé come capo il reggitore dello stato. In questo senso dunque non ci sono obiezioni perché Dio sia il capo di Cristo pur essendo questi il capo della Chiesa.

III[a] q. 8, a. 1, ad arg. 3

La testa ha una preminenza evidente sulle membra esterne, mentre il cuore esercita un influsso interno. E così al cuore viene paragonato lo Spirito Santo, che invisibilmente vivifica e unifica la Chiesa, mentre alla testa si paragona Cristo secondo la sua natura visibile, per la quale come uomo è preposto all'umanità.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **Cristo** non sia il **capo degli uomini quanto ai corpi**. Infatti:

III[a] q. 8, a. 2, arg. 1

Cristo viene detto capo della Chiesa in quanto le comunica la sensibilità spirituale e le operazioni della grazia. Ma il corpo non è capace di questi sentimenti e di queste operazioni spirituali. Quindi Cristo non è capo degli uomini quanto ai corpi.

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

Il corpo è ciò che abbiamo in comune con i bruti. Se dunque Cristo fosse capo degli uomini quanto ai corpi, sarebbe capo anche degli animali bruti. Ma ciò è inammissibile.

III[a] q. 8, a. 2, arg. 3

Cristo ha derivato il suo corpo da altri uomini, come risulta dai Vangeli, **Matteo 1, 1 ss.; Luca 3, 23 ss**.. Ma il capo ha il primo posto fra tutte le membra, come si è detto *[a. 1]*. Quindi Cristo non è capo della Chiesa quanto ai corpi.

III[a] q. 8, a. 2. SED CONTRA:

Dice l'Apostolo, **Filippesi 3, 21**: «**Trasformerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso**».

III[a] q. 8, a. 2. RESPONDEO:

Il corpo umano è fatto per l'anima razionale, che è la sua propria forma e il suo motore. Ora, in quanto l'**anima** gli è forma, **il corpo riceve da essa la vita** e le altre proprietà specifiche che gli spettano. In quanto invece essa gli è **motore,** il corpo serve all'anima come **strumento**. **Dobbiamo quindi affermare che l'umanità di Cristo possiede un potere di influsso in quanto è congiunta al Verbo di Dio, al quale il corpo è unito mediante l'anima,** come si è detto *[q. 6, a. 1]*. Perciò tutta l'umanità di Cristo, secondo l'anima e il corpo, influisce sugli uomini quanto all'anima e quanto al corpo, ma principalmente quanto all'anima, secondariamente quanto al corpo.

- **Primo**, perché «le membra del corpo vengono offerte come strumenti della giustizia», che è nell'anima grazie a Cristo, come dice l'Apostolo, Romani 6, 13.

- **Secondo**, perché la vita della gloria ridonda dall'anima nel corpo, secondo quell'altro testo, Romani 8, 11: «Colui che ha risuscitato Cristo dai morti, darà la vita anche ai vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in voi».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 8, a. 2, ad arg. 1

La sensibilità spirituale della grazia non si comunica al corpo in modo primario e principale, ma in modo secondario e strumentale, come si è spiegato [nel corpo].

III[a] q. 8, a. 2, ad arg. 2

Il corpo dell'animale bruto non ha alcun legame con l'anima razionale, come invece ha il corpo umano. Quindi il paragone non regge.

III[a] q. 8, a. 2, ad arg. 3

Sebbene Cristo abbia tratto la materia del suo corpo da altri uomini, nondimeno tutti gli uomini traggono da lui la vita immortale del corpo, secondo la Scrittura che dice, 1Corinti 15, 22: «Come tutti muoiono in Adamo, così tutti riceveranno la vita Cristo».

ARTICOLO 3:

VIDETUR che **Cristo** non sia il **capo di tutti gli uomini**. Infatti:

III[a] q. 8, a. 3, arg. 1

Il capo non ha rapporto se non con le membra del suo corpo. Ma gli **infedeli non sono in alcun modo membra della Chiesa**, «che è il corpo di Cristo», come dice S. Paolo, Efesini 1,23. Quindi Cristo non è il capo di tutti gli uomini.

III[a] q. 8, a. 3, arg. 2

L'Apostolo, Efesini 5, 25. 27, dice che Cristo «ha dato se stesso per la Chiesa, per farsela comparire davanti tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile». Ma ci sono molti, anche tra i fedeli, nei quali si trova la macchia o la ruga del peccato. Quindi Cristo non è il capo neppure di tutti i fedeli.

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

Secondo S. Paolo, Colossesi 2, 17, i sacramenti dell'antica legge stanno a Cristo come l'ombra al corpo. Ma i Padri dell'Antico Testamento erano legati in quel tempo a quei sacramenti, come leggiamo, Ebrei 8, 5: «Attendono a un servizio che è una copia e un'ombra delle realtà celesti». Quindi non appartenevano al corpo di Cristo. E così Cristo non è il capo di tutti gli uomini.

III[a] q. 8, a. 3. SED CONTRA:

S. Paolo, **1Timoteo 4, 10**, afferma: «**Egli è il salvatore di tutti gli uomini, ma soprattutto di quelli che credono**»; e S. **1Giovanni 2,** 2: «**Egli è vittima di espiazione per i nostri peccati, e non soltanto per i nostri, ma anche per quelli di tutto il mondo**». Ora, salvare gli uomini, o essere vittima di espiazione per i loro peccati, spetta a Cristo in quanto capo. Quindi Cristo è il capo di tutti gli uomini.

IIIª q. 8, a. 3 RESPONDEO:

Questa è la differenza tra il **corpo fisico dell'uomo** e il **corpo mistico della Chiesa**: che **le membra del corpo fisico esistono tutte insieme, mentre le membra del corpo mistico non esistono tutte insieme,** né secondo l'essere naturale, essendo il corpo della Chiesa costituito di tutti gli uomini che vanno dal principio del mondo sino alla fine, e neppure secondo l'essere della grazia, poiché anche tra coloro che vivono in uno stesso tempo alcuni sono privi della grazia che poi riceveranno, mentre altri l'hanno già. **Così dunque le membra del corpo mistico vanno considerate non solo in atto, ma anche in potenza.** Ora, alcune sono in una potenza che non arriverà mai a essere in atto, alcune invece ci arriveranno secondo questi tre gradi: della fede, della carità sulla terra e della beatitudine in cielo. Dobbiamo quindi affermare che, abbracciando tutti i tempi, **Cristo è capo di tutti gli uomini, ma secondo gradi diversi**:
- **Innanzitutto** e principalmente è capo di coloro che sono uniti a lui nella gloria.
- **In secondo luogo** lo è di coloro che gli sono uniti in atto mediante la carità.
- **In terzo luogo** di coloro che gli sono uniti attualmente nella fede.
- **In quarto luogo** di coloro che gli sono uniti soltanto in una potenza non ancora ridotta all'atto, ma che passerà all'atto secondo la predestinazione divina.
- **In quinto luogo** infine di coloro che gli sono uniti in una potenza che non passerà mai all'atto: come gli uomini viventi in questo mondo e non predestinati. **I quali però cessano totalmente di essere membra di Cristo quando lasciano questo mondo, non essendo più in potenza all'unione con lui.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 8, a. 3, ad arg. 1

Gli infedeli, sebbene non appartengano in atto alla Chiesa, **le appartengono però in potenza**. E questa potenza ha due fondamenti: il primo e principale è la **virtù di Cristo**, che è sufficiente alla salvezza di tutto il genere umano; il secondo è il **libero arbitrio**.

IIIª q. 8, a. 3, ad arg. 2

Costituire una Chiesa «**gloriosa, senza macchia né ruga**», è il fine ultimo a cui giungiamo mediante la passione di Cristo. Per cui ciò avverrà nella patria beata, non già nello stato di via; nel quale «**se diciamo di essere senza peccato, inganniamo noi stessi**», come avverte S. **1Giovanni 1, 8**. Ci sono però dei peccati, cioè i mortali, da cui sono immuni coloro che sono membra di Cristo per l'unione attuale della carità. Coloro invece che commettono tali peccati non sono membra di Cristo in atto, ma in potenza; se non forse imperfettamente mediante la fede informe, che unisce a Cristo sotto un certo aspetto e non puramente e semplicemente, senza cioè far conseguire la vita della grazia, poiché «**la fede senza le opere è morta**», come

dice S. **Giacomo 2, 20**. Tuttavia costoro ricevono da Cristo un certo atto vitale, che è il credere: come se uno riuscisse a muovere in qualche modo un membro paralizzato.

IIIª q. 8, a. 3, ad arg. 3

I santi Patriarchi non praticavano i sacramenti della Legge come realtà assolute, ma come immagini e ombre delle cose future. Ora, è identico il moto verso l'immagine in quanto tale e verso la realtà [che essa rappresenta], come spiega il Filosofo. Perciò gli antichi Patriarchi, praticando i sacramenti della Legge, andavano verso Cristo con quella medesima fede e carità con la quale ci muoviamo anche noi. E così i Patriarchi appartenevano al medesimo corpo della Chiesa a cui apparteniamo noi.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che **Cristo** come uomo non sia il capo degli angeli. Infatti:

IIIª q. 8, a. 4, arg. 1

Il capo e le membra sono della stessa natura. Ma Cristo come uomo non è consostanziale agli angeli, bensì solo agli uomini; poiché, come dice la Scrittura, **Ebrei 2, 16:** «**Non si prende cura degli angeli, ma della stirpe di Abramo si prende cura**». Quindi Cristo come uomo non è il capo degli angeli.

IIIª q. 8, a. 4, arg. 2

Cristo è capo di coloro che fanno parte della Chiesa, «che è il suo corpo», come dice l'Apostolo, Efesini 1, 23. Ma gli angeli non fanno parte della Chiesa: questa infatti è la società dei fedeli, e la fede non c'è negli angeli, poiché essi «**non camminano nella fede**», ma «**nella visione**», altrimenti sarebbero «in esilio, lontano dal Signore», come dice l'Apostolo, 2Corinti 5, 6 s.. Quindi Cristo in quanto uomo non è il capo degli angeli.

IIIª q. 8, a. 4, arg. 3

S. Agostino dice che come «il Verbo che era da principio presso il Padre» vivifica le anime, così «il Verbo fatto carne» vivifica i corpi, dei quali gli angeli sono privi. Ma «il Verbo fatto carne» è Cristo in quanto uomo. Quindi Cristo come uomo non comunica la vita agli angeli. E così in quanto uomo non è il capo degli angeli.

IIIª q. 8, a. 4. SED CONTRA:

L'Apostolo, **Colossesi 2, 10,** afferma che Cristo «**è il capo di ogni Principato e di ogni Potestà**». E ciò vale anche per gli angeli degli altri ordini. Cristo dunque è il capo degli angeli.

IIIª q. 8, a. 4. RESPONDEO:

Come si è detto sopra *[a. 1, ad 2]*, **dove c'è un solo corpo vi deve essere un solo capo.** Ora, per analogia noi diciamo corpo una moltitudine composta in unità secondo operazioni e mansioni diverse. D'altra parte è evidente che tanto gli uomini quanto gli angeli sono destinati a un **medesimo fine, che è la gloria della fruizione divina**. Perciò del corpo mistico della Chiesa fanno parte non solo gli uomini, ma anche gli angeli. E il capo di tutta questa

moltitudine è Cristo, essendo egli più vicino a Dio e ricevendo i suoi doni in un modo più perfetto non solo degli uomini, ma anche degli angeli, ed esercitando egli la sua influenza non solo sugli uomini, ma anche sugli angeli. Dice infatti S. Paolo, **Efesini 1, 20 ss**., che **Dio Padre «ha fatto sedere Cristo alla sua destra nei Cieli, al di sopra di ogni principato e autorità, di ogni potenza e dominazione e di ogni altro nome che si possa nominare non solo nel secolo presente, ma anche in quello futuro, e tutto ha sottomesso ai suoi piedi**». Perciò Cristo è capo non solo degli uomini, ma anche degli angeli. Per cui si legge nel Vangelo, **Matteo 4, 11**, che «**gli angeli gli si accostarono e lo servivano**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 8, a. 4, ad arg. 1

L'influsso di Cristo sugli uomini riguarda principalmente le **anime**, rispetto alle quali gli uomini sono dello stesso genere degli angeli, sebbene non della stessa specie. E in ragione di tale somiglianza Cristo può essere detto capo degli angeli, sebbene quanto al corpo gli manchi la somiglianza con essi.

III[a] q. 8, a. 4, ad arg. 2

La Chiesa sulla terra è la società dei fedeli, ma in cielo è la società dei contemplanti. Ora, Cristo non era soltanto viatore, ma anche comprensore. Perciò è capo non solo dei fedeli, ma anche dei contemplanti, essendo in pieno possesso della grazia e della gloria.

III[a] q. 8, a. 4, ad arg. 3

S. Agostino nel passo citato parla secondo una certa corrispondenza tra causa ed effetto, in quanto cioè i corpi agiscono sui corpi e le realtà spirituali sulle realtà spirituali. Ma l'umanità di Cristo, in virtù della natura divina spirituale, può avere efficacia non solo sugli spiriti umani, ma anche sugli spiriti angelici, per la sua somma unione con Dio, cioè per l'unione ipostatica.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che non sia identica la grazia di Cristo come **capo della Chiesa** e come **uomo singolare.** Infatti:

III[a] q. 8, a. 5, arg. 1

L'Apostolo, Romani 5, 15, scrive: «Se per la caduta di uno solo morirono tutti, molto di più la grazia di Dio e il dono concesso in grazia di un solo uomo, Gesù Cristo, si sono riversati in abbondanza su tutti gli uomini». Ma altro è il peccato attuale di Adamo stesso e altro è il peccato originale che egli ha trasmesso ai posteri. Quindi altra è la grazia personale che è propria di Cristo stesso e altra è la sua grazia come capo della Chiesa, che da lui si comunica agli uomini.

III[a] q. 8, a. 5, arg. 2

Gli abiti si distinguono secondo gli atti. Ma è diverso l'atto a cui serve la grazia personale di Cristo, cioè la santificazione della sua anima, e quello a cui serve la sua grazia di capo, cioè la

santificazione degli altri. La grazia personale di Cristo stesso è dunque diversa dalla grazia di lui come capo della Chiesa.

IIIª q. 8, a. 5, arg. 3

Come si è detto sopra, in Cristo si distingue una triplice grazia: la grazia dell'unione, la grazia capitale e la sua grazia personale. Ma quest'ultima è diversa dalla grazia dell'unione. Quindi è diversa anche dalla grazia capitale.

IIIª q. 8, a. 5. SED CONTRA:

Il Vangelo, **Giovanni 1, 16**, dice: «**Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto**». Ma in tanto egli è nostro capo in quanto noi riceviamo da lui. Quindi è nostro capo in quanto ha la pienezza della grazia. Ora, **la pienezza della grazia si è realizzata in lui con la perfezione della sua grazia personale**, come si è detto sopra *[q. 7, a. 9]*. Quindi è nostro capo per la sua grazia personale. Perciò la sua grazia capitale e la sua grazia personale si identificano.

IIIª q. 8, a. 5. RESPONDEO:

Ogni ente agisce in quanto è in atto, e necessariamente ciò che lo pone in atto è insieme ciò che lo fa agire: come un medesimo calore costituisce il fuoco e fa sì che riscaldi. Tuttavia non sempre l'essere in atto basta per agire sulle altre cose: come infatti osservano S. Agostino e il Filosofo, dovendo essere l'agente superiore al paziente, è necessario che il primo abbia l'atto [o perfezione] in un grado più eminente. Ma abbiamo detto sopra *[q. 7, aa. 9, 10]* che **nell'anima di Cristo la grazia si trova nella massima eccellenza**. **Perciò l'abbondanza della grazia che ha ricevuto gli consente di comunicarla agli altri. E questa è la sua funzione di capo**. Per cui è essenzialmente la medesima grazia quella personale che ha santificato l'anima di Cristo e quella di lui come capo della Chiesa con la quale santifica gli altri; c'è però una differenza concettuale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 8, a. 5, ad arg. 1

In Adamo il peccato originale, che è un peccato di natura, derivò dal suo peccato attuale, che è un peccato personale, poiché in lui la persona inquinò la natura; e a causa di questa corruzione il peccato del primo uomo discende nei posteri, trasmettendosi la corruzione dalla natura alla persona. La grazia invece non passa da Cristo a noi attraverso la natura umana, ma [giunge a noi] solo per l'azione personale di Cristo stesso. Perciò non si distingue in Cristo una duplice grazia, una propria della natura e l'altra della persona, come invece si distinguono in Adamo il peccato della natura e il peccato della persona.

IIIª q. 8, a. 5, ad arg. 2

Atti diversi di cui l'uno è la ragione e la causa dell'altro non comportano una distinzione di abiti. Ma l'atto della grazia personale, che consiste nel santificare formalmente colui che la possiede, è la causa della santificazione degli altri, compito questo della grazia capitale. Perciò tale differenza lascia identico sostanzialmente l'abito.

IIIª q. 8, a. 5, ad arg. 3

La **grazia personale** e la **grazia capitale** sono **ordinate all'operazione**, mentre la **grazia dell'unione** non ha per fine l'operazione, ma l'**esistenza personale**. Perciò la grazia personale e la grazia capitale sono essenzialmente un medesimo abito, diversamente dalla grazia dell'unione. - Sebbene sotto un certo aspetto la grazia personale possa dirsi grazia di unione, dato che in un certo qual modo dispone ad essa. **E in questo senso si identificano essenzialmente la grazia dell'unione, quella capitale e quella personale, con differenze solo concettuali.**

ARTICOLO 6:

VIDETUR che non sia proprio soltanto di Cristo essere il capo della Chiesa. Infatti:

III[a] q. 8, a. 6, arg. 1

Si legge di Saul, **1Samuele 15, 17**: «**Non sei tu capo delle tribù d'Israele, benché piccolo ai tuoi stessi occhi?**». Ma la Chiesa è una sola nel nuovo e nell'antico Testamento. Quindi, oltre a Cristo, anche altri possono essere ugualmente capi della Chiesa.

III[a] q. 8, a. 6, arg. 2

Cristo è detto capo della Chiesa in quanto comunica la grazia alle sue membra. Ma anche altri possono comunicare la grazia, come attesta S. Paolo, **Efesini 4, 29**: «**Nessuna parola cattiva esca mai dalla vostra bocca, ma piuttosto parole buone di edificazione, che diano grazia a chi le ascolta**». Altri dunque, al di fuori di Cristo, possono essere capi della Chiesa.

III[a] q. 8, a. 6, arg. 3

Cristo per la sua preminenza nella Chiesa viene detto non solo **capo**, ma anche «**pastore**», **Giovanni 10, 11. 14**; **Ebrei 13, 20**] e «**fondamento**» della Chiesa, **1 Corinti 3, 11**. Ora, Cristo non ha riservato a sé il nome di pastore, poiché sta scritto, **1Pietro 5, 4:** «**Quando apparirà il Principe dei pastori, riceverete la corona di gloria che non appassisce**». E neppure l'appellativo di fondamento, poiché nella Scrittura, **Apocalisse 21, 14**, si legge che «**le mura della città avevano dodici fondamenta**». Quindi pare che non si sia riservato neppure il nome di capo.

III[a] q. 8, a. 6. SED CONTRA:

Scrive l'Apostolo, **Colossesi 2, 19**: che «**dal capo della Chiesa tutto il corpo riceve sostentamento e coesione per mezzo di giunture e legami, realizzando così la crescita secondo il volere di Dio**». Ma ciò si può dire di Cristo soltanto. Quindi solo Cristo è il capo della Chiesa.

III[a] q. 8, a. 6. RESPONDEO:

Il capo influisce sulle altre membra in due modi. Primo, intrinsecamente, in quanto comunica alle altre membra il movimento e la sensibilità. Secondo, con un certo governo esterno, in quanto cioè l'uomo viene diretto nelle attività esteriori mediante gli occhi e gli altri sensi che hanno sede nel capo. Ora, **l'influsso interiore della grazia viene solo da Cristo, la cui umanità ha il potere di giustificare, essendo congiunta alla divinità**. Invece l'influsso sulle

membra della Chiesa per mezzo del governo esteriore può essere attribuito ad altri. E in questo senso anche altri possono essere detti capi della Chiesa, secondo l'espressione di **Amos 6, 1**: «**i notabili capi dei popoli**». In maniera però diversa da Cristo:

- **Primo**, perché Cristo è capo di tutti coloro che fanno parte della Chiesa in ogni luogo, tempo e condizione, mentre gli altri uomini sono capi rispetto ad alcuni luoghi soltanto, come i vescovi lo sono delle loro Chiese; oppure anche per un tempo determinato, come il Papa è capo di tutta la Chiesa solo durante il suo pontificato; e solo relativamente a coloro che sono nello stato di viatori.

- **Secondo**, perché Cristo è **capo della Chiesa per sua virtù e autorità**, mentre gli altri sono **capi in quanto fanno le sue veci,** come dice S. Paolo, **2Corinti 2, 10**: «**Quello che ho perdonato, l'ho fatto per voi in persona di Cristo**»; e ancora, **2Corinti 5, 20**: «**Noi fungiamo da ambasciatori per Cristo, come se Dio esortasse per mezzo nostro**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 8, a. 6, ad arg. 1

Quel testo parla del capo quanto al governo esteriore, come un re viene detto capo del suo regno.

III[a] q. 8, a. 6, ad arg. 2

L'uomo non comunica la grazia per infusione interiore, ma invitando esternamente ai mezzi della grazia.

III[a] q. 8, a. 6, ad arg. 3

S. **Agostino** si domanda: «**Se i principi della Chiesa sono pastori, come può essere uno solo il pastore se non perché gli altri sono tutti membri di un medesimo pastore?**». E similmente gli altri possono dirsi fondamenti e capi come membri di un solo fondamento e capo. Però, come egli aggiunge, «**ai suoi membri concesse il titolo di pastori, ma nessuno di noi può dirsi porta: questo titolo l'ha riservato in esclusiva per sé**». E la ragione è che la porta significa l'autorità principale, in quanto **attraverso la porta tutti entrano nella casa:** ora, solo per mezzo di Cristo in persona «**noi abbiamo ottenuto di accedere a questa grazia nella quale ci troviamo**», **Romani 5, 2.** Gli altri appellativi ricordati possono invece significare un'autorità non solo principale, ma anche subordinata.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che il **diavolo** non sia il **capo dei cattivi**. Infatti:

III[a] q. 8, a. 7, arg. 1

Il capo deve comunicare la sensibilità e il movimento alle membra, come dice la Glossa. Ma il diavolo non ha il potere di comunicare la malizia del peccato, il quale nasce dalla volontà del peccatore. Quindi il diavolo non può dirsi capo dei cattivi.

III[a] q. 8, a. 7, arg. 2

Ogni peccato rende l'uomo cattivo. Ma non tutti i peccati derivano dal diavolo, come è evidente per i peccati dei demoni stessi, che caddero senza suggestioni esterne. E ugualmente il peccato dell'uomo non viene sempre dal diavolo: si legge infatti nel **De Ecclesiasticis Dogmatibus:** «Non tutti i nostri pensieri cattivi sono suscitati dall'istigazione del diavolo, ma qualche volta sgorgano per iniziativa del nostro libero arbitrio». Quindi il diavolo non è il capo di tutti i cattivi.

IIIª q. 8, a. 7, arg. 3

A un unico corpo corrisponde un unico capo. Ma la folla dei cattivi nel suo insieme non presenta qualcosa che la unifichi, poiché «i mali possono essere contrari», nascendo «da difetti opposti», come nota Dionigi. Quindi il diavolo non può dirsi capo di tutti i cattivi.

IIIª q. 8, a. 7. SED CONTRA:

La **Glossa** così interpreta le parole del libro di **Giobbe 18, 17**: «Il suo ricordo sparisca dalla terra»: «Di ogni cattivo si dice che torni al suo capo, cioè al diavolo».

IIIª q. 8, a. 7. RESPONDEO:

Come si è detto sopra *[a. 6]*, il capo non ha solo un **influsso interno** sulle membra, ma le **governa** anche **esternamente dirigendo le loro operazioni a un fine determinato.** Così dunque il capo di una moltitudine o lo è in tutti e due i modi, cioè per l'influsso interiore e per il governo esteriore, ed è così che Cristo è capo della Chiesa, come si è detto, oppure lo è per il governo esteriore soltanto: e così ogni principe o prelato è capo dei suoi sudditi. Ed è in questo secondo modo che il diavolo è detto capo di tutti i cattivi, poiché si legge, **Giobbe 41, 25**, che «egli è il re di tutti i figli della superbia». Ora, è proprio di chi governa guidare i sudditi al proprio fine. Ma **il fine del diavolo** è quello di stornare da Dio la creatura razionale: per cui fin da principio tentò di far disobbedire l'uomo al divieto divino. D'altra parte la stessa **ribellione** a Dio ha carattere di fine, in quanto viene ricercata **sotto l'aspetto della libertà**, stando alle parole di **Geremia 2, 20**: «Già da tempo hai infranto il tuo giogo, hai spezzato i tuoi legami e hai detto: Non ti servirò». In quanto dunque i peccatori perseguono questo fine cadono sotto il dominio del diavolo, **che per questo viene detto loro capo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 8, a. 7, ad arg. 1

Il diavolo, sebbene non abbia un influsso interno sull'anima razionale, tuttavia **induce al male con le sue suggestioni.**

IIIª q. 8, a. 7, ad arg. 2

Chi governa non sempre fa con i singoli opera di persuasione perché obbediscano alla sua volontà, ma propone a tutti un segno della sua volontà, che alcuni seguono in quanto trascinati, altri invece perché lo vogliono spontaneamente: come avviene per il comandante di un esercito, il cui vessillo i soldati seguono anche senza alcuna sollecitazione. Così dunque il primo peccato del diavolo, il quale «è peccatore fin dal principio», **1Giovanni 3, 8**, fu presentato a tutti come **un esempio da seguire**, e alcuni lo imitano **per diretta suggestione**

del diavolo stesso, altri invece **di propria volontà** senza suggerimenti. E in questo modo il diavolo è capo di tutti i cattivi, in quanto essi lo imitano, come si legge, **Sapienza 2, 24 s.:** «**La morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo, e ne fanno esperienza coloro che gli appartengono**».

IIIª q. 8, a. 7, ad arg. 3

Tutti i peccati si identificano quanto all'allontanamento da Dio, sebbene differiscano tra loro secondo la conversione ai diversi beni transitori.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che l'**Anticristo** non sia il **capo dei cattivi**. Infatti:

IIIª q. 8, a. 8, arg. 1

Ogni corpo ha un unico capo. Ma il diavolo è il capo della massa dei cattivi. Quindi non è loro capo l'Anticristo.

IIIª q. 8, a. 8, arg. 2

L'Anticristo è un membro del diavolo. Ma il capo si contrappone alle membra. Quindi l'Anticristo non è il capo dei cattivi.

IIIª q. 8, a. 8, arg. 3

Il capo influisce sulle membra. Ma l'Anticristo non ha alcun influsso sugli uomini perversi che lo hanno preceduto. Quindi l'Anticristo non è il capo dei cattivi.

IIIª q. 8, a. 8. SED CONTRA:

Alle parole, Giobbe 21, 29: «Interrogate qualunque passante», la Glossa osserva: «Parlando del corpo di tutti i cattivi, porta improvvisamente il discorso sul loro capo, l'Anticristo».

IIIª q. 8, a. 8. RESPONDEO:

Come si è detto sopra *[a. 1]*, nel capo fisico si trovano tre cose: l'**ordine, la perfezione e la virtù.**

1) **Quanto dunque all'ordine temporale** l'Anticristo non è il capo dei cattivi, poiché il suo peccato non è primordiale come il peccato del diavolo.

2) Similmente non è il capo dei cattivi **neppure per la capacità di influire**. Se anche infatti trascinerà al male alcuni del suo tempo con artifici esterni, tuttavia quelli che vissero prima di lui non furono indotti al male da lui, né imitarono la sua malizia. Per cui da questo punto di vista non potrebbe essere detto capo di tutti i cattivi, ma solo di alcuni.

3) **Resta dunque che venga detto capo di tutti i cattivi per la perfezione della sua malizia.** Per cui l'espressione di S. Paolo, **2Tessalonicesi 2, 4**: «**Additando se stesso come Dio**», viene così commentata dalla **Glossa:** «**Come in Cristo abitò tutta la pienezza della divinità, così nell'Anticristo la pienezza di tutta la malvagità**»; non nel senso che il diavolo assuma nell'unità della persona l'umanità di quest'ultimo, come il Figlio di Dio l'umanità di Cristo,

ma nel senso che **il diavolo gli suggerirà la sua malizia** più che a tutti gli altri. E così tutti gli altri cattivi del passato sono quasi figura dell'Anticristo, secondo le parole dell'Apostolo, **2Tessalonicesi 2, 7**: «**Il mistero dell'iniquità è già in atto**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 8, a. 8, ad arg. 1

Il diavolo e l'Anticristo non sono due capi, ma uno solo, poiché l'**Anticristo è capo in quanto riproduce perfettamente la malizia del diavolo**. Per cui **la Glossa**, spiegando quel testo di S. Paolo, **2Tessalonicesi 2, 4**: «**Additando se stesso come Dio**», dichiara: «**In lui ci sarà il capo di tutti i cattivi, cioè il diavolo, che è il re di tutti i figli della superbia**». **E ci sarà non per unione personale, né per intima inabitazione,** poiché «soltanto la Trinità penetra nell'anima», come è scritto nel De Ecclesiasticis Dogmatibus, ma **per gli effetti della sua malizia.**

IIIª q. 8, a. 8, ad arg. 2

Come «il capo di Cristo è Dio», 1Corinti 11, 3, e tuttavia «Cristo stesso è il capo della Chiesa», Colossesi 1, 18, secondo l'esposizione precedente *[a. 1, ad 2]*, così l'Anticristo è membro del diavolo, e tuttavia egli stesso è il capo dei cattivi.

IIIª q. 8, a. 8, ad arg. 3

L'Anticristo non è il capo di tutti i cattivi in ragione dell'influsso, ma **per il grado di perfezione**. **In lui infatti il diavolo porterà a capo la propria malizia**: come si dice che **uno porta «a capo» un suo proposito quando ne raggiunge il perfetto compimento**.

*[**2Tessalonicesi 2-12**: **L'Anticristo** non è il capo di tutti i cattivi in ragione dell'influsso, ma per il grado di perfezione. **In lui infatti il diavolo porterà a capo la propria malizia**: come si dice che uno porta «a capo» un suo proposito quando ne raggiunge il perfetto compimento. **2** di non lasciarvi così facilmente **confondere e turbare**, né da pretese ispirazioni, né da parole, né da qualche lettera fatta passare come nostra, quasi che il giorno del Signore sia imminente. **3** Nessuno vi inganni in alcun modo!.. l'iniquo, **9 la cui venuta avverrà nella potenza di satana, con ogni specie di portenti, di segni e prodigi menzogneri**, **10** e con ogni sorta di empio inganno per quelli che vanno in rovina perché non hanno accolto l'amore della verità per essere salvi. **11 E per questo Dio invia loro una potenza d'inganno perché essi credano alla menzogna 12 e così siano condannati tutti quelli che non hanno creduto alla verità, ma hanno acconsentito all'iniquità**.]*

***[1Giovanni 2, 18-22: 18** Figlioli, questa è l'ultima ora. Come avete udito che deve venire l'anticristo, di fatto ora **molti anticristi sono apparsi**... **22 Chi è il menzognero se non colui che nega che Gesù è il Cristo? L'anticristo è colui che nega il Padre e il Figlio. 23 Chiunque nega il Figlio, non possiede nemmeno il Padre**; chi professa la sua fede nel Figlio possiede anche il Padre.*

Questione 9
Proemio

Ed eccoci a considerare **la scienza di Cristo**. In proposito dobbiamo esaminare due cose:
- primo, **quali specie di scienza** avesse Cristo;
- secondo, **ciascuna di esse in particolare**.

Sul primo punto si pongono quattro quesiti:

1. Se Cristo avesse un'altra scienza oltre quella divina;
2. Se avesse la scienza dei beati o comprensori;
3. Se avesse la scienza infusa;
4. Se avesse una qualche scienza acquisita.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che Cristo non avesse un'altra **scienza** oltre a quella divina. Infatti:

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

La scienza è necessaria per conoscere qualcosa. Ma con la scienza divina **Cristo** conosceva tutto. Sarebbe stato dunque superfluo che in lui ci fosse qualche altra scienza.

III[a] q. 9, a. 1, arg. 2

Una piccola luce svanisce dinanzi a una luce più grande. Ma ogni scienza creata sta alla scienza increata di Dio come una piccola luce a una luce più grande. Quindi in Cristo non splendeva altra scienza che non fosse quella divina.

III[a] q. 9, a. 1, arg. 3

L'unione della natura umana con quella divina è un'unione personale, come risulta da quanto detto sopra *[q. 2, a. 2]*. Ma alcuni ammettono in Cristo una certa «scienza dell'unione», con la quale cioè Cristo avrebbe conosciuto meglio di chiunque altro gli aspetti del mistero dell'incarnazione. Ora, dal momento che l'unione personale abbraccia le due nature, in Cristo non ci dovrebbero essere due scienze, ma una sola appartenente all'una e all'altra natura.

III[a] q. 9, a. 1. SED CONTRA:

S. Ambrogio afferma: «**Dio assunse nella carne la perfezione della natura umana: prese la sensibilità dell'uomo, ma non la sensibilità orgogliosa della carne**». Ora, della sensibilità dell'uomo fa parte la scienza creata. Quindi in Cristo c'era un'altra scienza oltre a quella divina.

IIIª q. 9, a. 1. RESPONDEO:

Come si è spiegato *[q. 5]*, il Figlio di Dio ha assunto una **natura umana integra**, cioè non il corpo soltanto, ma anche l'anima; e non solo quella sensitiva, ma anche quella razionale. Era perciò necessario che avesse una scienza creata per tre motivi:

- **Primo**, **per la perfezione della sua anima.** Questa infatti considerata in se stessa è in **potenza a conoscere**, «come una tavoletta su cui non è scritto nulla», ma su cui tuttavia si può scrivere, data la presenza dell'intelletto possibile «mediante il quale l'anima può diventare ogni cosa», come dice Aristotele. Ora, ciò che è in potenza rimane imperfetto se non passa all'atto. Non era d'altra parte conveniente che il Figlio di Dio assumesse una natura umana imperfetta: doveva invece assumerla perfetta, proprio perché essa doveva servirgli come strumento per riportare alla perfezione tutto il genere umano. Era quindi necessario che l'anima di Cristo fosse arricchita di una scienza che ne fosse la perfezione propria. In Cristo quindi ci doveva essere un'altra scienza oltre a quella divina. Altrimenti l'anima di Cristo sarebbe stata più imperfetta dell'anima degli altri uomini.

- **Secondo**, perché «essendo ogni cosa ordinata alla sua operazione», come dice **Aristotele**, **Cristo avrebbe inutilmente un'anima intellettiva se non la esercitasse nella conoscenza**. Il che appartiene alla scienza creata.

- **Terzo**, **poiché c'è una scienza creata che è naturale per l'anima umana**, quella cioè con cui conosciamo naturalmente i primi princìpi: il termine scienza infatti è qui preso in senso lato per una qualsiasi conoscenza dell'intelletto umano. Ma a Cristo non mancava nulla di ciò che è naturale, avendo egli preso tutta la natura umana, come si è detto sopra *[q. 5]*. Per questo nel **Sesto Concilio Ecumenico** fu condannata la sentenza di coloro che negavano in Cristo due scienze o due sapienze.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 9, a. 1, ad arg. 1

Cristo conosceva tutto con la scienza divina mediante un'operazione increata che è l'essenza stessa di Dio, essendo l'intellezione di Dio la sua stessa natura, come dice Aristotele. **Ma evidentemente tale operazione non poteva procedere dall'anima umana di Cristo, che è di un'altra natura.** Perciò se l'**anima di Cristo** non avesse avuto altra scienza che quella divina, non avrebbe conosciuto nulla. E così sarebbe stata assunta invano, «essendo ogni cosa ordinata alla sua operazione».

IIIª q. 9, a. 1, ad arg. 2

Di due luci la più piccola viene soverchiata dalla più grande **se sono dello stesso ordine**, come il lume di una candela dalla luce del sole, essendo ambedue sorgenti luminose. Ma se la luce maggiore è illuminante e la minore illuminata, questa non viene soverchiata, bensì potenziata, come la luce dell'aria dalla luce del sole. E in questo modo la luce della scienza [creata] non si affievolisce, ma piuttosto si intensifica nell'anima di Cristo per la luce della scienza divina, che è «**la luce vera che illumina ogni uomo che viene in questo mondo**», come dice il Vangelo, **Giovanni 1, 9**.

IIª q. 9, a. 1, ad arg. 3

In forza delle due nature che si uniscono si riscontra in Cristo sia la scienza della natura divina che quella della natura umana, cosicché in forza dell'unione ipostatica si attribuisce all'uomo ciò che è di Dio e a Dio ciò che è dell'uomo, come si è detto sopra *[q. 3, a. 6, ob. 3]*. Ma in forza della stessa unione non si può porre in Cristo una nuova scienza. Poiché tale unione è fatta per costituire un'unica persona, mentre la scienza non esiste nella persona se non in dipendenza da una certa natura.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che Cristo non avesse **la scienza dei beati, o contemplanti**. Infatti:

IIIª q. 9, a. 2, arg. 1

La scienza dei beati è una partecipazione alla luce di Dio, come dice il **Salmista 35, 10**: «**Nella tua luce vediamo la luce**». Ma Cristo non partecipava la luce di Dio, dimorando in lui sostanzialmente la divinità stessa, secondo le parole di S. Paolo, **Colossesi 2, 9**: «**In lui abita corporalmente tutta la pienezza della divinità**». In lui dunque non c'era la scienza dei beati.

IIIª q. 9, a. 2, arg. 2

È beatifica quella scienza che rende beati, poiché dice il Vangelo, **Giovanni 17, 3**: «**Questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo**». Ma Cristo uomo era beato per il fatto stesso che era unito ipostaticamente a Dio, secondo l'espressione del **Salmo 64, 5**: «**Beato chi hai scelto e assunto**». Quindi non c'è bisogno di porre in lui la scienza dei beati.

IIIª q. 9, a. 2, arg. 3

Si possono trovare nell'uomo due tipi di scienza: una naturale e un'altra soprannaturale. Ora la scienza dei beati, che consiste nella visione di Dio, non è naturale per l'uomo, bensì soprannaturale. Ma in Cristo c'era un'altra scienza soprannaturale molto più forte e più alta, cioè la scienza divina. Non era dunque necessaria a Cristo la scienza dei beati.

IIIª q. 9, a. 2. SED CONTRA:

La scienza dei beati consiste nella **visione o cognizione di Dio**. Ma Cristo anche come uomo conosceva Dio pienamente, stando a quanto egli afferma nel Vangelo, **Giovanni 8, 55**: «**Io lo conosco e osservo la sua parola**». Quindi in Cristo c'era la scienza dei beati.

IIIª q. 9, a. 2. RESPONDEO:

Ciò che è in potenza passa all'atto per mezzo di ciò che è in atto: bisogna infatti che sia caldo ciò mediante cui le altre cose vengono riscaldate. Ora, l'uomo è in potenza alla scienza dei beati, che consiste nella **visione di Dio**, ed è destinato ad essa come al **suo fine**, essendo la creatura razionale capace di quella conoscenza beata, in quanto fatta a **immagine di Dio**. Ma gli uomini giungono a questo fine della beatitudine per mezzo dell'umanità di Cristo, secondo quel testo di S. Paolo, **Ebrei 2, 10**: «**Era ben giusto che colui per il quale e dal quale sono**

tutte le cose, volendo portare molti figli alla gloria, rendesse perfetto mediante la sofferenza il capo che li ha guidati alla salvezza ». Perciò **era necessario che la conoscenza consistente nella visione di Dio si trovasse in Cristo nella maniera più eccellente**, poiché la causa deve sempre superare l'effetto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 9, a. 2, ad arg. 1

La divinità si unì all'umanità di Cristo nella persona, e non nella natura o essenza: per cui con l'unità della persona rimane la distinzione delle nature. E così l'anima di Cristo, che è una parte della natura umana, fu elevata alla scienza beata, con la quale si vede Dio per essenza, per mezzo di una luce comunicatale dalla natura divina.

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

Per l'unione stessa Cristo uomo è beato della **beatitudine increata**, come per l'unione è Dio. Ma oltre alla beatitudine increata era necessaria nella natura umana di Cristo una **beatitudine creata**, che stabilisse la sua anima nel possesso dell'ultimo fine della natura umana.

III[a] q. 9, a. 2, ad arg. 3

La visione o scienza beata sotto un certo aspetto è soprannaturale per l'anima razionale, nel senso cioè che essa non la può raggiungere con le proprie forze, ma sotto un altro aspetto è per essa naturale: in quanto cioè l'anima per sua natura ne è capace, essendo stata fatta a immagine di Dio, come si è detto sopra [nel corpo]. La scienza increata è invece sotto tutti gli aspetti superiore alla natura dell'anima umana.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che Cristo non avesse alcun'altra **scienza infusa oltre a quella beatifica**. Infatti:

III[a] q. 9, a. 3, arg. 1

Ogni altra scienza creata sta alla **scienza beatifica** come l'imperfetto al perfetto. Ma di fronte a una conoscenza perfetta scompare una conoscenza imperfetta, come la visione diretta esclude la visione enigmatica della fede, di cui parla S. Paolo, **1Corinti 13, 10. 12**. **Avendo dunque Cristo la scienza beatifica**, come si è detto *[a. 2]*, **non ci poteva essere in lui un'altra scienza infusa**.

III[a] q. 9, a. 3, arg. 2

Un modo imperfetto di conoscenza dispone a un modo più perfetto: come l'opinione che si ha attraverso un sillogismo dialettico dispone alla scienza che si ha attraverso un sillogismo dimostrativo. Ma una volta raggiunta la **perfezione** non è più necessaria la **disposizione,** come una volta toccato il termine non è più necessario il moto. Ora, poiché qualunque altra conoscenza creata sta alla conoscenza beatifica come l'**imperfetto** al perfetto e come la **disposizione** al **termine**, è evidente che Cristo, avendo ricevuto la scienza beatifica, non aveva bisogno di un'altra scienza.

IIIª q. 9, a. 3, arg. 3

Come la materia corporea è in potenza alle sue forme, così l'intelletto possibile è in potenza alle forme intelligibili. Ma la materia corporea non può ricevere insieme due forme, una più perfetta e l'altra meno. Quindi neppure l'anima può ricevere una duplice scienza, una più perfetta e l'altra meno. Ritorna così la conclusione precedente.

IIIª q. 9, a. 3. SED CONTRA:

S. Paolo, **Colossesi 2, 3**, ha scritto che «**in Cristo sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza**».

IIIª q. 9, a. 3 RESPONDEO:

Era conveniente, come si è detto *[a. 1]*, che la natura umana assunta dal Verbo di Dio non avesse imperfezioni. **Ma tutto ciò che è in potenza è imperfetto se non passa all'atto**. Ora, l'intelletto umano possibile è in potenza a tutti gli intelligibili, e passa all'atto per mezzo delle specie intelligibili, che sono come delle forme che lo completano, secondo le spiegazioni di Aristotele. **Bisogna quindi ammettere in Cristo una scienza infusa**, avendo il Verbo di Dio comunicato all'anima umana di Cristo unita a sé ipostaticamente tutte le specie intelligibili a cui l'intelletto possibile è in potenza, così come anche agli inizi della creazione lo stesso Verbo di Dio impresse le specie intelligibili negli angeli, secondo la spiegazione di S. Agostino. Come quindi negli angeli, per usare le espressioni dello stesso Santo, si ammette una duplice scienza, quella «mattutina», con la quale essi conoscono le cose nel Verbo, e quella «vespertina», con la quale conoscono le cose nella loro natura per mezzo di specie infuse, così oltre alla scienza divina increata esiste nell'anima di Cristo la scienza beata, con la quale egli conosce il Verbo e le cose nel Verbo, e la scienza infusa, con la quale egli conosce le cose nella loro natura per mezzo di specie intelligibili proporzionate alla mente umana.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 9, a. 3, ad arg. 1

La visione imperfetta della fede è per se stessa opposta alla visione diretta, essendo la fede propriamente di cose non viste, come si è detto nella Seconda Parte *[II-II, q. 1, a. 4]*. Invece la scienza che si ha per mezzo di specie infuse non si oppone alla scienza beata. Perciò il paragone non regge.

IIIª q. 9, a. 3, ad arg. 2

La **disposizione** può avere con la **perfezione** due rapporti:

- **primo**, di **via alla perfezione**;

- **secondo**, di **effetto che da essa deriva**.*[...e che non toglie la disposizione alla perfezione]* Il calore infatti dispone la materia alla forma del fuoco, ma una volta acceso il fuoco il calore non cessa, anzi, rimane come effetto di tale forma. Similmente l'opinione prodotta da un sillogismo dialettico è la via che conduce alla scienza che si acquisisce per dimostrazione; tuttavia con tale scienza può rimanere l'opinione appoggiata al sillogismo dialettico, come una conseguenza della scienza dimostrativa derivante dalla conoscenza delle cause: conoscendo

infatti le cause, per ciò stesso si possono conoscere meglio anche le ragioni probabili di cui si vale il sillogismo dialettico. Parimenti **in Cristo, assieme alla scienza beata, rimane la scienza infusa: non come via alla beatitudinene** *[disposizione],* **ma come confermata dalla beatitudine.**

IIIª q. 9, a. 3, ad arg. 3

La conoscenza beatifica non si ha per mezzo di una specie che sia l'immagine dell'essenza di Dio, o delle cose che si conoscono nell'essenza divina, come risulta da quanto si è detto nella Prima Parte *[q. 12, aa. 2, 9]*, ma tale conoscenza coglie la stessa essenza divina in modo immediato, inquantoché la stessa essenza divina si unisce alla mente beata come l'intelligibile all'intelletto. L'essenza divina è però una forma che oltrepassa i limiti di qualsiasi creatura. Perciò nulla impedisce che assieme a questa forma sovraeminente **l'anima razionale abbia delle specie intelligibili proporzionate alla sua natura**.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che Cristo non avesse una **scienza sperimentale acquisita**. Infatti:

IIIª q. 9, a. 4, arg. 1

Cristo aveva nel modo più eccellente tutto ciò che gli conveniva. Ma Cristo non aveva nel modo più eccellente la scienza acquisita, non essendosi egli applicato allo **studio delle lettere,** che è il miglior mezzo per acquistare la scienza; dice infatti il Vangelo, **Giovanni 7, 15**: «**I Giudei erano stupiti e dicevano: Come mai costui conosce le Scritture senza avere studiato?**». Quindi Cristo non aveva alcuna scienza acquisita.

IIIª q. 9, a. 4, arg. 2

Ciò che è pieno non può ricevere altro. Ma la potenzialità dell'anima di Cristo fu pienamente attuata dalle specie intelligibili infuse direttamente da Dio, come si è detto *[a. 3]*. Quindi non poteva ricevere altre specie acquisite.

IIIª q. 9, a. 4, arg. 3

In colui che ha già l'abito della scienza non viene acquisito un nuovo abito con le percezioni sensibili, poiché così si avrebbero nel medesimo soggetto due forme della stessa natura, ma con esse l'abito già formato si consolida e si sviluppa. Cristo perciò, avendo l'abito della scienza infusa, non poteva con le percezioni sensibili acquistare un'altra scienza.

IIIª q. 9, a. 4. SED CONTRA:

S. Paolo, **Ebrei 5, 8**, scrive: «**Pur essendo Figlio, imparò tuttavia l'obbedienza dalle cose che patì**»; e la **Glossa** interpreta: «**sperimentò**». C'era dunque in Cristo una scienza sperimentale, che è una scienza acquisita.

IIIª q. 9, a. 4. RESPONDEO:

Come risulta da quanto detto sopra *[q. 4, a. 2, ob. 2; q. 5]*, nessuna delle cose poste da Dio nella nostra natura mancò alla natura umana assunta dal Verbo di Dio. Ma Dio pose nella natura

umana non solo l'intelletto possibile, bensì anche l'intelletto agente. Perciò bisogna ammettere nell'anima di Cristo non solo l'intelletto possibile, ma anche l'intelletto agente. Ora, se «Dio e la natura non hanno mai fatto nulla di inutile», come osserva il **Filosofo**, tanto meno c'era qualcosa di inutile nell'anima di Cristo. Ma una cosa che non abbia la sua operazione propria risulta inutile, essendo «ogni cosa per la sua operazione», come nota il Filosofo. Ora, l'operazione propria dell'intelletto agente è di rendere intelligibile in atto le specie astraendole dai fantasmi: ed è ciò che Aristotele intende quando assegna all'intelletto agente la funzione di «fare tutte le cose». Così dunque è necessario ammettere in Cristo alcune specie intelligibili prodotte dall'azione dell'intelletto agente e accolte dal suo intelletto possibile. E ciò equivale ad ammettere in lui una **scienza acquisita**, che alcuni chiamano **sperimentale**. **Perciò, sebbene altrove** *[In 3 Sent., d. 14, a. 3, sol. 5, ad 3; d. 18, q. 1, a. 3, ad 5]* **io abbia scritto diversamente**, **bisogna riconoscere in Cristo una scienza acquisita**. E questa è **una scienza commisurata esattamente all'uomo**, non solo dalla parte del soggetto ricevente, ma anche dalla parte della causa efficiente: infatti tale scienza viene posta in Cristo secondo il lume dell'intelletto agente, che è connaturale alla natura umana. Invece la **scienza infusa** esiste nell'anima umana grazie a un lume donato dall'alto, secondo il modo di conoscere proprio della natura angelica. **La scienza beatifica** poi, che consente la visione della stessa essenza divina, è propria e connaturale a Dio soltanto, come si è detto nella Prima Parte *[q. 12, a. 4]*.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 9, a. 4, ad arg. 1

Dei due modi di **acquistare la scienza**, cioè la **scoperta personale** e l'**insegnamento**, il primo è principale, l'altro è secondario. Per cui **Aristotele** scrive che è «ottimo chi impara tutto da sé, buono invece chi è docile a un buon insegnante». A Cristo perciò conveniva maggiormente acquisire la scienza per sua iniziativa che per insegnamento, tanto più che egli veniva dato da Dio come Maestro di tutti, secondo l'espressione di **Gioele 2, 23**: «**Gioite nel Signore vostro Dio, poiché vi ha dato un Maestro di giustizia**».

III[a] q. 9, a. 4, ad arg. 2

L'intelligenza umana ha due relazioni. Una con le realtà superiori. E sotto questo aspetto l'anima di Cristo fu **ricolmata della scienza infusa**. L'altro rapporto invece lo ha con le realtà inferiori, cioè con i fantasmi, che hanno il compito di stimolare l'intelligenza umana per mezzo dell'intelletto agente. Era quindi opportuno che anche sotto questo aspetto l'anima di Cristo fosse ripiena di scienza, non perché la sola scienza infusa non fosse sufficiente alla mente umana, ma **perché questa doveva essere resa perfetta anche in rapporto ai fantasmi.**

III[a] q. 9, a. 4, ad arg. 3

L'abito acquisito e l'abito infuso hanno una natura diversa. L'abito della scienza acquisita si forma infatti con il ricorso della mente umana ai fantasmi, e per questa via non è possibile acquistare più volte il medesimo abito. Ma l'abito della scienza infusa ha un'altra origine, discendendo nell'anima dall'alto senza riferimento ai fantasmi. I due abiti perciò non sono sullo stesso piano.

Questione 10
Proemio

Passiamo ora a esaminare **ciascuna delle suddette scienze**. Ma poiché della **scienza divina** si è parlato nella Prima Parte, ora restano da vedere le altre: primo, la **scienza beatifica**; secondo, la **scienza infusa**; terzo, la **scienza acquisita**. Però della scienza beatifica, che consiste nella visione di Dio, molto è stato detto nella Prima Parte; perciò **la trattazione si limita qui ai suoi rapporti con l'anima di Cristo**.

Su questo argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se l'anima di Cristo avesse la comprensione del Verbo, ossia dell'essenza divina;
2. Se nel Verbo avesse la conoscenza di ogni cosa;
3. Se nel Verbo conoscesse infinite cose;
4. Se vedesse il Verbo, o l'essenza divina, più chiaramente di qualsiasi altra creatura.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'**anima** di Cristo avesse e abbia la **comprensione del Verbo**, o dell'**essenza divina**. Infatti:

III[a] q. 10, a. 1, arg. 1

S. Isidoro dice che «**la Trinità è nota solo a se stessa e all'uomo assunto**». Quindi l'**uomo assunto** ha in comune con la santa Trinità la conoscenza che questa ha di se stessa. Ma tale conoscenza è comprensiva. Quindi l'anima di Cristo comprende l'essenza divina.

III[a] q. 10, a. 1, arg. 2

Unirsi a Dio nell'unione ipostatica è più che unirsi a lui nella visione. Ma secondo S. Giovanni **Damasceno** «**tutta la divinità in una delle persone si è unita alla natura umana in Cristo**». Tanto più dunque l'anima di Cristo vede tutta la natura divina. Perciò l'anima di Cristo comprende l'essenza divina.

III[a] q. 10, a. 1, arg. 3

«**Ciò che compete al Figlio di Dio per natura, compete al Figlio dell'Uomo per grazia**», come dice **S. Agostino**. Ma comprendere l'essenza divina spetta al Figlio di Dio per natura. Quindi spetta per grazia al Figlio dell'Uomo. E così l'**anima di Cristo** ha per grazia la comprensione del Verbo.

III[a] q. 10, a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino dice che «**comprendere è racchiudere nei propri limiti**». Ma l'essenza divina non ha i limiti dell'anima umana, e la supera all'infinito. Quindi **l'anima di Cristo non ha la comprensione del Verbo**.

IIIª q. 10, a. 1. RESPONDEO:

Come risulta da quanto detto sopra *[q. 2, a. 1]*, le due nature si unirono nella persona di Cristo lasciando distinte le proprietà di ciascuna, per cui secondo il **Damasceno** «**l'increato rimase increato e il creato si tenne entro i limiti della creatura**». Ora, è impossibile che una creatura abbia la comprensione totale dell'essenza divina, come si è spiegato nella Prima Parte *[q. 12, a. 7]*, poiché l'infinito non può essere contenuto dal finito. Quindi l'anima di Cristo in nessun modo ha la comprensione totale dell'essenza divina.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 10, a. 1, ad arg. 1

L'uomo assunto viene a partecipare della conoscenza che la Trinità divina ha di se stessa **non a motivo della comprensione**, ma perché ha una **conoscenza molto superiore** a quella delle altre creature.

IIIª q. 10, a. 1, ad arg. 2

Neppure nell'unione personale la natura umana comprende il Verbo di Dio o l'essenza divina, poiché sebbene questa nell'unica persona del Figlio si sia unita tutta alla natura umana, tuttavia la divinità non rimase per questo come circoscritta da essa. Per cui dice **S. Agostino** scrivendo a **Volusiano**: «**Voglio che tu lo sappia: la dottrina cristiana non insegna che Dio si è calato nella carne in modo da abbandonare o perdere il governo dell'universo, o in modo da concentrarlo in quel minuscolo corpo**». Parimenti anche l'anima di Cristo **vede** tutta l'essenza di Dio, ma **non la comprende**, poiché non la vede totalmente, cioè così perfettamente come è visibile, secondo quanto abbiamo spiegato nella Prima Parte *[q. 12, a. 7]*. *[P. es.: se uno sa per dimostrazione che il triangolo ha i tre angoli uguali a due retti, comprende tale verità; uno invece che l'accetti come opinione probabile, perché così è affermato dai dotti o dai più, non la comprende; perché non ha raggiunto il perfetto grado di cognizione, secondo il quale la cosa è conoscibile.]*

IIª q. 10, a. 1, ad arg. 3

La frase di S. Agostino va intesa della grazia dell'unione, a motivo della quale tutto ciò che viene detto del Figlio di Dio secondo la sua natura divina viene detto del Figlio dell'Uomo, in forza dell'identità del supposito. E in base a ciò possiamo veramente dire che **il Figlio dell'Uomo comprende l'essenza divina**: **non** però **con la sua anima**, ma con la sua natura divina. E sotto questo aspetto si può anche dire che il Figlio dell'Uomo è Creatore.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'**anima di Cristo** non **conosca nel Verbo tutte le cose**. Infatti:

IIIª q. 10, a. 2, arg. 1

Nel Vangelo, **Marco 13, 32**, Cristo dichiara: «Quanto poi a quel giorno o a quell'ora nessuno li conosce, neanche gli angeli nel cielo, e neppure il Figlio, ma solo il Padre». Egli quindi non conosce nel Verbo tutte le cose.

III[a] q. 10, a. 2, arg. 2

Quanto meglio si conosce un principio, tante più cose si conoscono in esso. Ma Dio conosce la propria essenza meglio dell'anima di Cristo. Quindi conosce nel Verbo più cose che l'anima di Cristo. E così l'anima di Cristo non conosce nel Verbo tutte le cose.

III[a] q. 10, a. 2, arg. 3

La misura di una scienza è data dal numero dei suoi oggetti. Se dunque l'anima di Cristo conoscesse nel Verbo tutte le cose che conosce il Verbo, la scienza dell'anima di Cristo uguaglierebbe la scienza divina, cioè il creato uguaglierebbe l'increato. Il che è assurdo.

III[a] q. 10, a. 2. SED CONTRA:

La Scrittura, **Apocalisse 5, 12**, dichiara: «L'Agnello che fu immolato è degno di ricevere la divinità e la scienza», e la **Glossa** spiega: «cioè la conoscenza di tutte le cose».

III[a] q. 10, a. 2. RESPONDEO:

Nel chiederci se Cristo conosca nel Verbo tutte le cose dobbiamo precisare che l'espressione «tutte le cose» può essere intesa in due modi:

- **Primo**, in senso proprio, includendo **tutte le cose che in qualunque maniera sono, saranno o sono state; o fatte, o dette, o pensate da chiunque in qualsiasi tempo**. Ora, entro questi limiti l'anima di Cristo conosce nel Verbo tutte le cose. Infatti ogni intelletto creato può conoscere nel Verbo non tutte le cose in senso assoluto, ma tante più cose quanto più perfettamente vede il Verbo: a nessuno dei beati manca però la conoscenza nel Verbo **delle cose che lo riguardano**. Ora, a Cristo e alla sua dignità si riferiscono in certo qual modo tutte le cose, poiché «ogni cosa è stata sottoposta a lui». Inoltre, come dice il Vangelo, **Giovanni 5, 27**, «Dio gli ha dato il potere di giudicare, perché è il Figlio dell'Uomo». Perciò l'anima di Cristo conosce nel Verbo tutte le realtà esistenti di qualunque tempo, e anche i pensieri degli uomini di cui è giudice, secondo l'espressione del Vangelo, **Giovanni 2, 25**: «Sapeva quello che c'è in ogni uomo»; il che può riferirsi non solo alla scienza divina, ma anche alla scienza che la sua anima ha nel Verbo.

- **Secondo**, l'espressione «tutte le cose» può intendersi in senso più largo, così da abbracciare non solo tutte le cose che sono in atto in qualsiasi tempo, ma anche tutte quelle che sono in potenza e mai verranno attuate. Di esse poi alcune sono soltanto nel potere di Dio. E queste l'anima di Cristo non le conosce tutte nel Verbo. Ciò infatti equivarrebbe a comprendere tutto quello che Dio può fare, vale a dire ad avere **la piena comprensione della virtù divina**, e quindi dell'essenza divina. Ogni virtù infatti viene conosciuta in base a ciò che può fare. - Altre cose invece sono nel potere non solo di Dio, ma anche delle creature. E queste l'anima di Cristo le conosce tutte nel Verbo. Comprende infatti nel Verbo l'essenza di ogni creatura, e quindi la potenza, la virtù e tutto ciò che è in potere delle creature.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 10, a. 2, ad arg. 1

Ario ed **Eunomio** riferivano quelle parole non alla scienza dell'anima, che non ammettevano in Cristo, come si è detto sopra *[q. 5, a. 3]*, ma alla scienza divina del Figlio, che dicevano inferiore al Padre nella scienza. Il che è inammissibile. Poiché «**per mezzo del Verbo di Dio sono state create tutte le cose**», afferma il Vangelo, **Giovanni 1, 3, e fra le altre sono stati fatti per mezzo di lui anche tutti i tempi.** Ora, nulla egli può aver fatto senza averne la conoscenza. **Dice dunque di non sapere il giorno e l'ora del giudizio nel senso che non voleva farlo sapere**: interrogato infatti dagli Apostoli su questo, si rifiutò di rivelarlo, Atti 1, 6 s.. Come in senso contrario si legge nella Genesi 22,12: «Ora so che tu temi Dio», cioè «ora l'ho fatto conoscere». Dice dunque che il Padre lo sa proprio perché ha comunicato al Figlio tale conoscenza. Per cui la stessa precisazione «eccetto il Padre» fa capire che il Figlio conosce, non solo con la natura divina, ma anche con quella umana. Poiché, come argomenta il **Crisostomo**, «**se a Cristo uomo fu dato di sapere il più, cioè come dovesse giudicare, a più forte ragione gli fu dato di conoscere il meno, cioè il tempo del giudizio**». **Origene** invece riferisce quelle parole al «**corpo di Cristo, che è la Chiesa**», **Colossesi 1, 24**, la quale ignora il tempo in argomento. - Altri poi dicono che esse vanno riferite al figlio di Dio adottivo, non a quello naturale.

IIIª q. 10, a. 2, ad arg. 2

Dio conosce la propria essenza meglio dell'anima di Cristo, poiché la comprende. Perciò conosce non solo tutte le cose che sono in atto in qualunque momento, con la cosiddetta «scienza di visione», ma anche tutte le cose che egli può fare, e che sono l'oggetto della sua «scienza di semplice intelligenza », come si è spiegato nella Prima Parte *[q. 14, a. 9]*. L'anima di Cristo conosce dunque tutte le cose che Dio conosce in se stesso con la scienza di visione, ma non tutte quelle che Dio conosce in se stesso con la scienza di semplice intelligenza. E così Dio conosce in se stesso più cose dell'anima di Cristo.

IIIª q. 10, a. 2, ad arg. 3

La grandezza di una scienza non dipende solo dal numero delle cose conosciute, ma anche dalla chiarezza della conoscenza. Per cui anche se la scienza che l'anima di Cristo ha nel Verbo uguaglia per numero di oggetti la scienza di visione che Dio ha in se stesso, tuttavia quest'ultima la supera all'infinito per chiarezza di conoscenza. Inoltre il lume increato dell'intelletto divino supera infinitamente qualunque lume creato infuso nell'anima di Cristo non solo quanto al modo di conoscere, ma anche quanto al numero delle realtà conosciute, come si è detto [nel corpo e ad 2].

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'anima di Cristo non possa conoscere nel Verbo **infinite cose**. Infatti:

IIIª q. 10, a. 3, arg. 1

Che l'infinito sia conosciuto ripugna alla sua definizione data da **Aristotele**: «L'infinito è una grandezza tale che, per quanto se ne prenda, ne resta sempre fuori qualcosa». Ora, è

impossibile separare il definito dalla sua definizione, poiché sarebbe come ammettere la possibilità simultanea di cose contraddittorie. Quindi è impossibile che l'anima di Cristo conosca infinite cose.

III[a] q. 10, a. 3, arg. 2

La scienza di realtà infinite è infinita. Ma la scienza dell'anima di Cristo non può essere infinita, essendo limitata la sua capacità di creatura. Quindi l'anima di Cristo non può conoscere infinite cose.

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

Dell'infinito non ci può essere nulla di più grande. Ma nella scienza divina, assolutamente parlando, ci sono molte più cose che nella scienza dell'anima di Cristo, come si è detto [a. prec.]. Quindi l'anima di Cristo non conosce infinite cose.

III[a] q. 10, a. 3. SED CONTRA:

L'anima di Cristo conosce tutta la propria potenza e tutte le cose che sono in suo potere. Ma essa può mondare un'**infinità di peccati**, secondo quanto è scritto, **1Giovanni 2, 2**: «**Egli è vittima di espiazione per i nostri peccati, e non soltanto per i nostri, ma anche per quelli di tutto il mondo**». Quindi l'anima di Cristo conosce **infinite cose**.

III[a] q. 10, a. 3 RESPONDEO:

La scienza ha per oggetto soltanto l'ente, poiché l'ente e il vero sono convertibili. Ma una cosa può dirsi ente in due modi:
- **in modo assoluto** [**simpliciter**], **se è un ente in atto**, e poiché, come dice **Aristotele**, ogni cosa viene conosciuta in quanto è in atto e non in quanto è in potenza, la scienza ha innanzitutto e principalmente come oggetto l'ente in atto. Quanto dunque al primo tipo di scienza, **l'anima di Cristo non conosce infinite cose. Poiché non esistono in atto infinite cose,** neppure mettendo insieme tutti gli enti in atto di qualsiasi tempo, dato che lo stato della generazione e della corruzione non deve durare all'infinito: per cui esistono in numero determinato non solo quelle realtà che non si generano e non si corrompono, ma anche quelle generabili e corruttibili.
- e **in modo relativo** [**secundum quid**], **se è un ente in potenza**. Secondariamente poi ha per oggetto l'ente in potenza, che è conoscibile non in se stesso, ma tramite l'ente in cui si trova in potenza. Quanto invece al secondo tipo di scienza l'anima di Cristo **conosce nel Verbo infinite cose**. Conosce infatti, come si è detto *[a. 2]*, tutte le cose che sono in potere delle creature. Essendo dunque tali cose infinite, egli le conosce tutte come con una **certa scienza di semplice intelligenza, e non con una scienza di visione.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 10, a. 3, ad arg. 1

Come si è detto nella Prima Parte *[q. 7, a. 1]*, ci sono due specie di infinità:

- **La prima è di ordine formale**, ed è l'infinito negativo, cioè **la forma o l'atto non limitati dalla materia** o dal soggetto ricevente. E tale infinito è per se stesso **sommamente**

conoscibile, a motivo della perfezione dell'atto, sebbene **non possa venire compreso** dalla capacità limitata della creatura: così infatti si dice infinito Dio. Ora, l'**anima di Cristo conosce, ma non comprende questo infinito.**

- L'altra specie è invece **l'infinito secondo la potenzialità della materia**. E viene detto privativo, non avendo il soggetto la forma che gli compete. Tale è l'infinito che si riscontra nella quantità. Ora, questo infinito non è per se stesso oggetto di conoscenza, essendo come una materia priva di forma, come dice Aristotele, mentre ogni conoscenza deriva dalla forma o dall'atto. Se dunque tale infinito dovesse venire conosciuto come si presenta, ne sarebbe impossibile la conoscenza, dato che si presenta per parti, una dopo l'altra, come nota Aristotele. E allora è vero che «per quanto grande si pensi» una serie di parti, «ne resta sempre fuori qualcosa». Ma come le realtà materiali possono venire apprese dall'intelletto in modo immateriale, e le molteplici come se fossero una sola, **così le realtà infinite possono venire apprese dall'intelletto non come infinite, ma per riduzione al finito**: in modo cioè che pur essendo infinite in se stesse, per l'intelletto che le conosce risultano finite. E **in questo modo l'anima di Cristo conosce infinite cose,** non passando dall'una all'altra, ma **raccogliendole in un'unità superiore**: p. es. in una qualche creatura la cui potenza abbraccia infinite cose, e principalmente nel Verbo stesso. *[l'essere uomo abbraccia animalità, vegetatività, razionalità, capacità di vedere, parlare, ascoltare, mangiare, soffiare…]*

III[a] q. 10, a. 3, ad arg. 2

- Nulla impedisce che una cosa sia infinita sotto un aspetto e finita sotto un altro: come nell'ordine della quantità si può immaginare una superficie infinita per lunghezza e finita per larghezza. E anche gli uomini, se fossero infiniti di numero, costituirebbero un'infinità relativa, cioè quanto al numero, non però quanto all'essenza, poiché ogni essenza rimane sempre limitata entro i confini della sua specie.

- Ciò che invece è assolutamente infinito per la sua essenza è Dio, come si è detto nella Prima Parte *[q. 7, a. 2][l'infinito attribuito alla materia racchiude l'idea di imperfezione; perché è come una materia senza forma. La forma invece non viene perfezionata dalla materia, ma ne riceve piuttosto la restrizione della sua ampiezza illimitata; quindi l'infinito che si attribuisce alla forma non delimitata dalla materia importa essenzialmente perfezione]*. Ora, l'oggetto proprio dell'intelligenza, come dice Aristotele, è l'essenza, a cui compete la specificazione. Così dunque l'anima di Cristo, essendo dotata di una capacità finita, conosce l'infinito per essenza, cioè Dio, ma non ne ha la comprensione, come si è detto *[a. 1]*. L'infinito potenziale invece, che si riscontra nelle creature, può essere compreso dall'anima di Cristo, poiché si presenta ad essa dal lato dell'essenza, che non è infinita. Infatti anche la nostra intelligenza coglie l'universale, p. es. la natura del genere o della specie, che ha una certa infinità, potendo essere predicata di infiniti individui.

III[a] q. 10, a. 3, ad arg. 3

Ciò che è infinito sotto tutti gli aspetti non può essere che unico: per cui il Filosofo dice che non ci possono essere più corpi infiniti, dato che ognuno di essi si estenderebbe in tutte le direzioni. Se invece si tratta di realtà infinite sotto un aspetto soltanto, allora vi potrebbero essere più infiniti in quel genere: come possono essere molte le linee di lunghezza infinita

tracciate su di una superficie di larghezza limitata. Poiché dunque l'infinito non è una qualche sostanza, ma un accidente delle cose che vengono dette infinite, come dice Aristotele, moltiplicandosi i soggetti di un infinito si moltiplicano necessariamente le sue proprietà, così da ritrovarsi in tutti i soggetti. Ora, una proprietà dell'infinito è quella che non vi è nulla di più grande. Se quindi prendiamo una linea infinita, in essa non c'è nulla di più grande della sua infinità. E parimenti in ciascuna delle altre linee infinite le parti sono infinite. Quindi in ognuna di esse non c'è nulla di più grande dell'infinità di tutte le sue parti. Tuttavia in una seconda e in una terza linea ci sono molte altre parti, pure infinite. E ciò si riscontra anche nei numeri: infatti i numeri pari sono infiniti, e altrettanto i numeri dispari; e tuttavia i pari e i dispari insieme sono più dei pari. Concludendo: dell'infinito in senso assoluto non c'è nulla di più grande; di un infinito invece che è tale sotto un aspetto determinato non c'è nulla di più grande sotto quell'aspetto, ma ci può essere qualcosa di più grande al di fuori di esso. In questo senso dunque nella potenza delle creature ci sono infinite cose, e tuttavia nella potenza di Dio ce ne sono più che in quella delle creature. E similmente l'anima di Cristo conosce infinite cose con la scienza di semplice intelligenza, e tuttavia Dio nel medesimo modo ne conosce di più.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'**anima di Cristo** non **veda il Verbo meglio di ogni altra creatura**. Infatti:

III[a] q. 10, a. 4, arg. 1

La perfezione della conoscenza dipende dal mezzo conoscitivo: come la conoscenza che si acquista con il sillogismo dimostrativo è più perfetta di quella che si acquista con il sillogismo dialettico. Ma tutti i beati vedono il Verbo con immediatezza nella stessa essenza divina, come si è detto nella Prima Parte *[q. 12, a. 2]*. Quindi l'anima di Cristo non vede il Verbo più perfettamente di ogni altra creatura.

III[a] q. 10, a. 4, arg. 2

La visione non supera in perfezione la potenza visiva. Ma la potenza dell'anima razionale, e quindi dell'anima di Cristo, è inferiore alla potenza intellettiva dell'angelo, come spiega Dionigi. Quindi l'anima di Cristo non vede il Verbo meglio degli angeli.

III[a] q. 10, a. 4, arg. 3

Dio vede il suo Verbo infinitamente meglio dell'anima. Ci sono dunque infiniti gradi intermedi fra il modo in cui Dio vede il suo Verbo e il modo in cui lo vede l'anima di Cristo. Non si può quindi dire che l'anima di Cristo veda il Verbo o l'essenza divina meglio di ogni altra creatura.

III[a] q. 10, a. 4. SED CONTRA:

L'Apostolo, **Efesini 1, 20 s.**, afferma che «**Dio fece sedere Cristo alla sua destra nei cieli al di sopra di ogni principato e autorità, di ogni potenza e dominazione e di ogni altro nome che si possa nominare non solo nel secolo presente, ma anche in quello futuro**». Ora, nella gloria celeste si è tanto più grandi quanto meglio si conosce Dio. Quindi l'anima di Cristo vede Dio più perfettamente di ogni altra creatura.

IIIª q. 10, a. 4. RESPONDEO:

La visione dell'essenza divina è resa possibile a tutti i beati dalla partecipazione del lume di cui è fonte il Verbo di Dio, poiché sta scritto, **Siracide 1, 5**: «**La sorgente della sapienza è il Verbo di Dio nel cielo**». Ma l'anima di Cristo, che è unita ipostaticamente al Verbo, è a lui più vicina di ogni altra creatura. Perciò essa riceve la luce del Verbo che comunica la visione di Dio più di qualsiasi creatura, e quindi vede la prima Verità che è l'essenza di Dio meglio delle altre creature. Per cui si legge nel Vangelo, **Giovanni 1, 14**: «**Noi abbiamo visto la sua gloria come di Unigenito dal Padre, pieno» non solo «di grazia», ma anche «di verità**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 10, a. 4, ad arg. 1

La perfezione della conoscenza dipende dal mezzo per quanto riguarda l'oggetto conosciuto, ma dipende dalla potenza o dall'abito per quanto riguarda il soggetto conoscente. E così avviene che anche tra gli uomini, pur con l'uso di uno stesso mezzo conoscitivo, uno coglie meglio di un altro una determinata conclusione. Per tale motivo dunque l'anima di Cristo, essendo **inondata di una luce più abbondante**, conosce l'essenza divina meglio degli altri beati, sebbene tutti la vedano in se stessa.

IIIª q. 10, a. 4, ad arg. 2

La visione dell'essenza divina sorpassa la capacità naturale di qualsiasi creatura, come si è detto nella Prima Parte *[q. 12, a. 4]*. Perciò il suo grado **dipende più dalla grazia**, nella quale Cristo eccelle, che dalla natura, per la quale l'angelo è superiore all'uomo.

IIIª q. 10, a. 4, ad arg. 3

Come non ci può essere una grazia superiore a quella di Cristo a motivo dell'unione ipostatica, come si è detto sopra *[q. 7, a. 12]*, così non ci può essere una visione di Dio più perfetta della sua; sebbene assolutamente parlando, cioè in rapporto all'infinita potenza di Dio, possa darsi una visione superiore.

Questione 11
Proemio

Passiamo ora a considerare **la scienza infusa dell'anima di Cristo**. Sull'argomento si pongono sei quesiti:

1. Se con questa scienza Cristo conosca tutte le cose;
2. Se abbia potuto usare di questa scienza, senza ricorrere ai fantasmi;
3. Se questa scienza fosse discorsiva;
4. Il confronto tra questa scienza e la scienza angelica;
5. Se fosse allo stato di abito conoscitivo;
6. Se fosse distinta in più abiti di scienza

ARTICOLO 1:

VIDETUR che con **la scienza infusa Cristo** non **abbia conosciuto tutte le cose.** Infatti:

IIIª q. 11, a. 1, arg. 1

Questa scienza fu data a Cristo per attuare le facoltà del suo intelletto. Ma l'intelletto possibile dell'anima umana non è in potenza in senso assoluto a tutte le cose, bensì soltanto a quelle rispetto a cui può essere attuato dall'intelletto agente, che è il suo proprio principio attivo: e queste sono le verità conoscibili dalla ragione naturale. Quindi con la scienza infusa Cristo non conosceva le cose che superano la ragione naturale.

IIIª q. 11, a. 1, arg. 2

I fantasmi stanno all'intelligenza umana come i colori alla vista, secondo Aristotele. Ma per la perfezione della vista non si richiede la conoscenza delle cose totalmente prive di colore. Perciò neppure per la perfezione dell'intelligenza umana si richiede la conoscenza delle cose di cui non si può avere il fantasma, come sono le **sostanze separate**. Quindi, esistendo la scienza infusa in Cristo in vista della perfezione della sua anima intellettiva, pare che con tale scienza egli non conoscesse le sostanze separate.

IIIª q. 11, a. 1, arg. 3

Alla perfezione dell'intelligenza non serve conoscere i singolari. Quindi con la scienza infusa l'anima di Cristo non conosceva i singolari.

IIIª q. 11, a. 1. SED CONTRA:

Isaia 11, 2 s., afferma che «**lo riempirà lo Spirito di sapienza e di intelligenza, di scienza e di consiglio**», nei quali termini sono compresi **tutti gli oggetti conoscibili**. Infatti:
- la **sapienza** riguarda la conoscenza di tutte le **realtà divine**,
- l'**intelligenza** la conoscenza di tutte le **realtà spirituali**,

- la **scienza** la conoscenza di tutte le **conclusioni**,
- il **consiglio** la conoscenza di tutte **le cose da fare**.
Quindi Cristo con la scienza infusagli dallo Spirito Santo **aveva la conoscenza di tutte le cose**.

IIIª q. 11, a. 1. RESPONDEO:

Come si è detto sopra *[q. 9, a. 1]*, era conveniente che Cristo avesse un'anima assolutamente perfetta mediante l'attuazione di ogni sua potenzialità. Ma nell'anima umana, come in ogni creatura, c'è una **duplice potenza passiva**: una attuabile dagli **agenti naturali**, l'altra attuabile dal **primo agente**, il quale può portare qualsiasi creatura ad azioni superiori a quelle a cui essa è portata dagli agenti naturali: e questa potenza nella creatura prende il nome di «**potenza obedienziale**». Ora, ambedue le potenzialità dell'anima di Cristo furono attuate dalla scienza infusa in essa da Dio. Perciò con tale scienza l'anima di Cristo conobbe:

- **in primo luogo** tutte le cose che l'uomo può conoscere con il **lume dell'intelletto agente**, quali sono tutte le **verità delle scienze umane.**

- **In secondo luogo** poi con la medesima scienza Cristo conobbe tutte le cose che sono note agli uomini **per rivelazione divina**: o mediante il **dono della sapienza**, o mediante quello della **profezia**, o mediante **qualunque altro dono dello Spirito Santo**. Infatti tutte queste cose l'anima di Cristo le conosceva più e meglio di tutti gli altri. L'**essenza di Dio** invece non la conosceva con la scienza infusa, ma solo con la **scienza beata**, di cui si è già parlato *[q. 10]*.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 11, a. 1, ad arg. 1

L'argomento vale per l'attività naturale dell'anima intellettiva, quella cioè che si svolge per opera dell'agente naturale, che è l'intelletto agente.

IIIª q. 11, a. 1, ad arg. 2

Nello stato della vita presente l'anima umana, essendo in certo qual modo legata al corpo, così da non poter intendere senza l'aiuto dei fantasmi, non può conoscere le sostanze separate. Ma dopo questa vita l'anima separata potrà conoscere in qualche modo direttamente le sostanze separate, come si è detto nella Prima Parte *[q. 89, a. 2]*. E ciò vale principalmente per le anime dei beati. Ora, Cristo prima della morte non era soltanto **viatore**, ma anche **comprensore**. Perciò la sua anima poteva conoscere le sostanze separate nel modo in cui le conosce l'anima separata.

IIIª q. 11, a. 1, ad arg. 3

La conoscenza dei singolari non rientra nella perfezione della scienza speculativa dell'anima, ma rientra nella perfezione della scienza pratica, che non viene raggiunta senza la conoscenza dei singolari, nell'ambito dei quali si svolgono le nostre attività, come nota Aristotele. Per cui alla prudenza occorre «la memoria delle cose passate, la conoscenza delle presenti, la previsione delle future», come scrive **Cicerone**. Poiché dunque Cristo grazie al dono del **consiglio** aveva la **pienezza della prudenza**, egli conosceva tutti i singolari passati, presenti e futuri.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'anima di Cristo non potesse **fare uso della scienza infusa senza ricorrere ai fantasmi**. Infatti:

III[a] q. 11, a. 2, arg. 1

I fantasmi stanno all'anima intellettiva come i colori alla vista, dice Aristotele. Ma la vista di Cristo non poteva esercitarsi senza l'aiuto dei colori. Quindi neppure la sua anima intellettiva poteva intendere senza il ricorso ai fantasmi.

III[a] q. 11, a. 2, arg. 2

L'anima di Cristo è della medesima natura delle nostre anime, altrimenti egli non sarebbe della nostra specie, contro l'affermazione dell'Apostolo, Filippesi 2, 7, che «egli divenne simile agli uomini». Ma la nostra anima non può intendere se non rivolgendosi ai fantasmi. Quindi neppure l'anima di Cristo.

III[a] q. 11, a. 2, arg. 3

I sensi sono stati dati all'uomo perché servano all'intelligenza. Se dunque l'anima di Cristo poteva conoscere senza il ricorso ai fantasmi che derivano dai sensi, questi sarebbero stati inutili nell'anima di Cristo: il che è inammissibile. Perciò l'anima di Cristo non poteva conoscere se non ricorrendo ai fantasmi.

III[a] q. 11, a. 2. SED CONTRA:

L'anima di Cristo conosceva alcune cose che non possono essere conosciute per mezzo dei fantasmi, cioè le **sostanze separate**. Quindi poteva conoscere senza ricorrere ai fantasmi.

III[a] q. 11, a. 2. RESPONDEO:

Prima della morte **Cristo** era insieme **viatore** e **comprensore,** come spiegheremo meglio in seguito *[q. 15, a. 10]*. E aveva le condizioni del viatore specialmente nel corpo passibile, le condizioni invece del comprensore particolarmente nell'anima intellettiva. Ora, l'**anima del comprensore** si trova nella condizione di non essere soggetta al corpo in alcun modo, di non dipendere da esso e di comandarlo a suo piacere, per cui dopo la risurrezione la gloria dell'anima ridonderà anche nel corpo. Invece **l'anima dell'uomo viatore** ha bisogno di volgersi ai fantasmi per il fatto che risulta legata al corpo, e in qualche modo ad esso soggetta e da esso condizionata. Perciò **le anime beate** prima e dopo la risurrezione **possono conoscere senza servirsi dei fantasmi**. Altrettanto quindi bisogna dire dell'anima di Cristo, che aveva perfettamente la facoltà del comprensore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 11, a. 2, ad arg. 1

Il paragone fatto dal Filosofo non vale in senso assoluto. È infatti chiaro che il fine della vista è di conoscere i colori, mentre il fine dell'intelligenza non è di conoscere i fantasmi, bensì le specie intelligibili che essa apprende dai fantasmi e nei fantasmi nel corso della vita presente. C'è dunque somiglianza nel senso che i colori e i fantasmi cadono sotto l'una e l'altra facoltà,

ma non nel senso che siano anche il termine dell'una e dell'altra. Ora, nulla impedisce che una certa cosa, trovandosi in stati diversi, possa perseguire il suo fine in modi diversi: il suo fine proprio rimane comunque identico. Mentre quindi la vista non può conoscere nulla senza i colori, l'intelletto in qualche stato può conoscere senza i fantasmi; non però senza le specie intelligibili.

III[a] q. 11, a. 2, ad arg. 2

Sebbene l'**anima di Cristo** fosse della stessa natura delle nostre anime, era tuttavia in uno stato, quello dei **contemplanti**, che le nostre anime ora non hanno in atto, ma solo nella speranza.

III[a] q. 11, a. 2, ad arg. 3

L'anima di Cristo, pur potendo intendere senza rivolgersi ai fantasmi, aveva però la possibilità di servirsene. Quindi i sensi in lui non erano inutili; tanto più che essi sono dati all'uomo non solo per la **conoscenza intellettiva**, ma anche per le **necessità materiali** della vita.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la scienza infusa dell'anima di Cristo non **fosse discorsiva**. Infatti:

III[a] q. 11, a. 3, arg. 1

Dice il Damasceno: «Noi non ammettiamo in Cristo né il consiglio, o deliberazione, né la scelta». Ora, si negano a Cristo questi atti solo in quanto comportano un lavoro di comparazione e di ragionamento. Quindi in Cristo non c'era la scienza comparativa o discorsiva.

III[a] q. 11, a. 3, arg. 2

L'uomo ricorre ai confronti e ai ragionamenti per conoscere ciò che ignora. Ma l'anima di Cristo conosceva tutto, come si è detto sopra *[a. 1]*. Non c'era quindi in lui la scienza discorsiva o comparativa.

III[a] q. 11, a. 3, arg. 3

La scienza dell'anima di Cristo aveva le doti dei contemplanti, che sono simili agli angeli, come dice il Vangelo, Matteo 22,30. Ma negli angeli non c'è la scienza discorsiva o comparativa, come risulta da Dionigi. Quindi neppure nell'anima di Cristo c'era tale scienza.

III[a] q. 11, a. 3. SED CONTRA:

Cristo aveva un'**anima razionale**, come si è detto sopra *[q. 5, a. 4]*. Ma l'operazione propria dell'anima razionale è confrontare e ragionare, passando da una cosa all'altra. Quindi in Cristo c'era la **scienza discorsiva o comparativa**.

III[a] q. 11, a. 3 RESPONDEO:

Una scienza può essere discorsiva o comparativa in due modi:

- **Primo, quanto alla sua acquisizione**: come avviene in noi, che arriviamo a conoscere una cosa tramite l'altra, gli effetti ad es. per mezzo delle cause, e viceversa. E sotto questo aspetto la scienza infusa dell'anima di Cristo **non era discorsiva** o comparativa, poiché egli non aveva acquisito tale scienza da sé con un procedimento razionale, ma l'aveva avuta per infusione da parte di Dio.

- **Secondo,** una scienza può essere detta discorsiva o comparativa quanto al modo in cui viene usata: come talvolta chi conosce un effetto lo ricava dalle cause non per acquistare nuove conoscenze, ma **per esercitare la scienza che già possiede**. E sotto questo aspetto la scienza dell'anima di Cristo **poteva essere** comparativa e **discorsiva**: poteva infatti a suo piacere ricavare le conclusioni dalle loro premesse. Così il Signore **Matteo 17,24 s.,** avendo chiesto a Pietro: «**Da chi riscuotono le tasse i re della terra, dai propri figli o dagli altri?**», e avendo Pietro risposto: «**Dagli altri**», concluse: «**Dunque i figli ne sono esenti**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 11, a. 3, ad arg. 1

Si esclude da Cristo il consiglio o deliberazione che si accompagna al dubbio, e di conseguenza la scelta che implica tale consiglio, ma non si esclude da Cristo l'uso della deliberazione.

III[a] q. 11, a. 3, ad arg. 2

L'argomento è valido per il discorrere e il confrontare ordinato all'acquisto della scienza.

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

I beati sono simili agli angeli per i doni di grazia, ma rimane la differenza di natura. Perciò l'uso dei confronti e dei ragionamenti è connaturale alle anime dei beati, e non agli angeli. sono esenti».

ARTICOLO 4:

VIDETUR che in Cristo la **scienza infusa fosse minore che negli angeli**. Infatti:

III[a] q. 11, a. 4, arg. 1

La perfezione è proporzionata al soggetto. Ma l'anima umana è nell'ordine di natura inferiore all'angelo. Poiché dunque la scienza di cui ora parliamo fu data all'anima di Cristo per la sua perfezione, Pare che tale scienza fosse inferiore a quella che perfeziona gli angeli.

III[a] q. 11, a. 4, arg. 2

La scienza dell'anima di Cristo sotto un certo aspetto era comparativa e discorsiva, il che non può dirsi della scienza angelica. Quindi la scienza dell'anima di Cristo era inferiore alla scienza degli angeli.

III[a] q. 11, a. 4, arg. 3

Quanto più immateriale è una scienza, tanto più è perfetta. Ma la scienza degli angeli è più immateriale della scienza dell'anima di Cristo, poiché l'anima di Cristo è la forma di un corpo

e fa uso dei fantasmi, il che non si verifica negli angeli. Quindi la scienza degli angeli è più perfetta della scienza dell'anima di Cristo.

III[a] q. 11, a. 4. SED CONTRA:

L'Apostolo, **Ebrei 2, 9,** dice che «**Gesù, che vediamo ora coronato di gloria e di onore, fu fatto di poco inferiore agli angeli a causa della morte che ha sofferto**». Dal che risulta che Cristo fu posto al di sotto degli angeli **solo per la passione della morte.** Non quindi per la scienza.

III[a] q. 11, a. 4. RESPONDEO:

La scienza infusa nell'anima di Cristo può essere considerata sotto due aspetti:

- **primo**, **dalla parte di Dio che la comunica**; Sotto il primo aspetto dunque la scienza data all'anima di Cristo era più eccellente della scienza degli angeli, sia per il numero delle cose conosciute, sia per la certezza della conoscenza, poiché la luce soprannaturale concessa all'anima di Cristo è **molto più eccellente** della luce intellettuale che spetta agli angeli per natura.

- **secondo, dalla parte del soggetto che la riceve**. Invece sotto il secondo aspetto la scienza infusa nell'anima di Cristo è inferiore alla scienza angelica: quanto cioè al modo naturale di conoscere proprio dell'anima umana, che si serve di fantasmi, di **confronti e di ragionamenti**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che in Cristo la **scienza infusa non fosse un abito**. Infatti:

III[a] q. 11, a. 5, arg. 1

All'anima di Cristo si addiceva la massima perfezione, come si è detto *[a. 1; q. 9, a. 1]*. Ma una conoscenza attuale è più perfetta di una conoscenza abituale. Si addiceva quindi ad essa di sapere tutto in atto. Quindi l'anima di Cristo non aveva la scienza allo stato di abito.

III[a] q. 11, a. 5, arg. 2

Poiché l'abito serve all'atto, è inutile una scienza abituale che non diventa mai attuale. Conoscendo dunque Cristo tutte le cose, come si è dimostrato [a. 1], non avrebbe potuto considerarle tutte una dopo l'altra, poiché non si può esaurire l'infinito con l'enumerazione. Perciò tale scienza abituale sarebbe stata inutile: il che è inammissibile. Conosceva quindi tutte le cose in modo attuale, e non abituale.

III[a] q. 11, a. 5, arg. 3

La scienza abituale è una perfezione del soggetto. Ma la perfezione è superiore al perfettibile. Se dunque nell'anima di Cristo ci fosse stato un abito creato di scienza, qualcosa di creato

sarebbe stato superiore all'anima di Cristo. Perciò nell'anima di Cristo non c'era la scienza abituale.

IIIª q. 11, a. 5. SED CONTRA:

La scienza di Cristo di cui ora parliamo era specificamente identica alla nostra, come anche la sua anima era della stessa specie della nostra. Ma la nostra scienza è un abito. Quindi anche la scienza di Cristo era un abito.

IIIª q. 11, a. 5. RESPONDEO:

Come si è detto sopra *[a.4]*, le condizioni della scienza infusa nell'anima di Cristo corrispondevano al soggetto ricevente, poiché la cosa ricevuta si trova nel ricevente alla maniera di questo. Ma il modo connaturale all'anima umana è di conoscere ora in atto e ora in potenza, e d'altra parte a metà strada fra la pura potenza e l'atto completo c'è l'abito. Ora, il medio e gli estremi sono della stessa specie. Perciò **il modo connaturale all'anima umana è di ricevere la scienza come abito. Per cui bisogna dire che la scienza infusa nell'anima di Cristo era allo stato abituale: egli poteva infatti servirsene quando voleva**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 11, a. 5, ad arg. 1

Nell'anima di Cristo c'era una **duplice scienza**, l'una e l'altra perfettissima a suo modo. **La prima, con la quale conosceva l'essenza di Dio** e tutte le altre cose in essa, era **superiore alla natura umana** ed era perfettissima in senso assoluto. E tale scienza non era in abito, ma in atto, rispetto a tutte le cose conosciute in tal modo.

- La seconda invece era **proporzionata alla natura umana**, e consisteva nel conoscere le cose mediante specie infuse direttamente da Dio: ed è di questa che ora parliamo. Ora, questa scienza non era perfettissima in tutti i sensi, ma era perfettissima come scienza umana. Non era quindi necessario che fosse sempre in atto.

IIIª q. 11, a. 5, ad arg. 2

L'abito passa all'atto sotto il comando della volontà, poiché l'abito è «il mezzo per agire quando si vuole. Ora, la volontà può tendere a infiniti oggetti in maniera indeterminata. E tuttavia ciò non è inutile, sebbene essa non tenda attualmente a tutti gli oggetti: basta infatti che **tenda attualmente** a ciò che conviene secondo il tempo e il luogo. Perciò neppure l'abito è inutile, sebbene non tutte le sue possibilità passino all'atto, purché si attui ciò che la volontà richiede per i suoi debiti fini secondo le esigenze degli impegni e dei tempi.

IIIª q. 11, a. 5, ad arg. 3

Il bene e l'ente possono essere intesi in due modi. Primo, in senso assoluto. E in questo senso il bene e l'ente si dicono della sostanza, che sussiste nel suo essere e nella sua bontà. Secondo, in senso relativo. E in questo modo si dice ente anche l'accidente: non perché abbia in se stesso l'essere e la bontà, ma in quanto per suo mezzo il soggetto ha una certa entità e bontà [accidentale]. Così dunque la scienza abituale non è superiore e più nobile dell'anima di Cristo

in senso assoluto, ma in senso relativo: infatti tutta la perfezione dell'abito della scienza si riduce a una perfezione del soggetto.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che nell'anima di Cristo ci fosse **un solo abito di scienza**. Infatti:

III[a] q. 11, a. 6, arg. 1

La scienza, quanto più è perfetta, tanto più è una: per cui anche gli angeli superiori conoscono con idee più universali, come si è detto nella Prima Parte *[q. 55, a. 3]*. Ma la scienza di Cristo era perfettissima. Perciò fu sommamente una. Quindi non era distinta in più abiti di scienza.

III[a] q. 11, a. 6, arg. 2

La nostra fede deriva dalla scienza di Cristo, poiché sta scritto, Ebrei 12, 2: «Tenendo fisso lo sguardo su Gesù, autore e perfezionatore della fede». D'altra parte c'è un solo abito di fede per tutte le cose da credere, come si è detto nella Seconda Parte *[II-II, q. 4, a. 6]*. Tanto più dunque in Cristo c'era un solo abito di scienza.

III[a] q. 11, a. 6, arg. 3

Le scienze si distinguono per il loro oggetto formale. Ma l'anima di Cristo conosceva tutte le cose secondo un medesimo aspetto formale, cioè secondo la luce infusa da Dio. In Cristo dunque c'era un solo abito di scienza.

III[a] q. 11, a. 6. SED CONTRA:

La Scrittura, **Zaccaria 3, 9**, parla di Cristo come di «**una pietra sulla quale vi sono sette occhi**». Ma l'occhio sta a indicare la scienza. Quindi in Cristo c'erano più abiti di scienza. *[Zaccaria 3, 6-8: Poi l'angelo del Signore dichiarò a Giosuè: 7 «Dice il Signore degli eserciti: Se camminerai nelle mie vie e osserverai le mie leggi, tu avrai il governo della mia casa, sarai il custode dei miei atri e ti darò accesso fra questi che stanno qui. **8** Ascolta dunque, Giosuè sommo sacerdote, tu e i tuoi compagni che siedono davanti a te, poiché **essi servono da presagio: ecco, io manderò il mio servo Germoglio. 9** Ecco **la pietra che io pongo davanti a Giosuè: sette occhi sono su quest'unica pietra**]*

III[a] q. 11, a. 6. RESPONDEO:

Come si è detto *[aa. 4, 5]*, la scienza infusa nell'anima di Cristo aveva il modo di essere che è connaturale all'anima umana. Ma **è connaturale all'anima umana ricevere delle specie meno universali di quelle degli angeli, in modo cioè da conoscere diverse nature specifiche per mezzo di diverse specie intelligibili.** Ora, l'esistenza di generi diversi tra le realtà che noi conosciamo produce in noi la distinzione di diversi abiti di scienza, poiché le realtà della medesima specie vengono conosciute con un medesimo abito: per cui Aristotele dice che «l'unità della scienza dipende dall'unità dell'oggetto». Quindi la scienza infusa nell'anima di Cristo era distinta in più abiti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 11, a. 6, ad arg. 1

Come si è detto sopra *[a. 4]*, la scienza dell'anima di Cristo è perfettissima e superiore alla scienza degli angeli per ciò che essa riceve da Dio, ma è inferiore alla scienza angelica per il modo in cui l'anima lo accoglie. E questo modo esige che tale scienza si distingua in abiti diversi, essendo costituita di idee più particolari.

IIIª q. 11, a. 6, ad arg. 2

La nostra fede si fonda sulla prima Verità. Perciò Cristo è l'autore della nostra fede per la sua scienza divina, che è una in senso assoluto.

IIIª q. 11, a. 6, ad arg. 3

La luce infusa da Dio è un mezzo generico per conoscere le verità rivelate da Dio, come la luce dell'intelligenza è un mezzo generico per conoscere le verità naturali. C'era dunque bisogno che l'anima di Cristo ricevesse le specie intelligibili delle singole cose per conoscere ciascuna di esse con una conoscenza propria. Dovevano quindi esserci nell'anima di Cristo diversi abiti di scienza, come si è detto [nel corpo].

Questione 12
Proemio

Eccoci ora alla **scienza acquisita o sperimentale dell'anima di Cristo**. In proposito si pongono quattro quesiti:

1. Se con questa scienza Cristo abbia conosciuto tutte le cose;
2. Se in essa egli abbia progredito;
3. Se abbia imparato qualcosa dagli uomini;
4. Se abbia appreso qualcosa dagli angeli.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che con questa scienza **Cristo** non **abbia conosciuto tutte le cose**. Infatti:

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

Questa scienza si acquista con l'esperienza. Ma Cristo non sperimentò tutte le cose. Quindi con questa scienza non conobbe tutte le cose.

III[a] q. 12, a. 1, arg. 2

L'uomo acquista la scienza mediante i sensi. Ma non tutte le realtà sensibili si offrirono ai sensi di Cristo. Quindi egli con questa scienza non conobbe tutte le cose.

III[a] q. 12, a. 1, arg. 3

L'estensione della scienza si misura in base agli oggetti conosciuti. Se dunque Cristo con la scienza acquisita avesse conosciuto tutte le cose, la scienza acquisita sarebbe stata in lui pari alla scienza infusa e alla scienza beata, il che non può essere. Quindi con la scienza acquisita non conobbe tutte le cose.

III[a] q. 12, a. 1. SED CONTRA:

Nell'anima di Cristo non c'erano imperfezioni. Ma la sua scienza acquisita sarebbe stata imperfetta se egli con essa non avesse conosciuto tutto, essendo imperfetto ciò a cui si può aggiungere qualcosa. Quindi con questa scienza Cristo conobbe tutte le cose.

III[a] q. 12, a. 1. RESPONDEO:

Come si è detto sopra *[q. 9, a. 4]*, nell'anima di Cristo va posta la **scienza acquisita** per la convenienza dell'**intelletto agente**, il quale **non può rimanere ozioso**, avendo il compito di rendere intelligibili in atto gli oggetti: allo stesso modo in cui si pone in essa la **scienza infusa** per la perfezione dell'**intelletto possibile**. Ora, come l'intelletto possibile è «il potere di diventare tutte le cose», così l'intelletto agente è «il potere di fare tutte le cose», come dice

Aristotele. Come quindi con la scienza infusa l'anima di Cristo conosceva tutte le cose a cui l'intelletto possibile è in qualsiasi maniera in potenza, **così con la scienza acquisita conosceva tutte quelle cose che è possibile conoscere mediante l'attività dell'intelletto agente.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

La scienza delle cose può essere acquisita non solo **con l'esperienza** delle cose stesse, ma anche con l'**esperienza di altre cose**, potendo l'uomo con il lume dell'intelletto agente passare a conoscere gli **effetti dalle cause**, **le cause dagli effetti**, **le cose simili per analogia** e **le contrarie per contrarietà**. Così dunque Cristo, sebbene non abbia fatto esperienza di tutte le cose, arrivò tuttavia a conoscerle tutte a partire da quelle di cui fece esperienza.

III[a] q. 12, a. 1, ad arg. 2

Sebbene i sensi corporei di Cristo non si siano applicati a tutte le realtà sensibili, si applicarono però ad alcune che consentirono a lui, per l'acume straordinario della sua intelligenza, di giungere nel modo suddetto *[ad 1]* a conoscere le altre. Come vedendo i corpi celesti egli fu in grado di capirne le forze e gli effetti che essi producono sulla terra e che non cadevano sotto i suoi sensi. E alla stessa maniera era in grado di formarsi una scienza partendo da qualsiasi dato.

III[a] q. 12, a. 1, ad arg. 3

Con la scienza acquisita l'anima di Cristo non conosceva in senso assoluto tutte le cose, ma solo tutte quelle che sono conoscibili con il lume dell'intelletto agente dell'uomo. Perciò con questa scienza non conosceva le essenze delle sostanze separate, né i singolari passati o futuri. Conosceva però tutte queste cose con la scienza infusa, come si è detto sopra *[q. 10, a. 1, ad 2, 3]*.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che Cristo non abbia **progredito in questa scienza**. Infatti:

III[a] q. 12, a. 2, arg. 1

Come con la scienza beata e con quella infusa Cristo conobbe tutte le cose, così anche con la scienza acquisita, secondo le spiegazioni date *[a. 1]*. Ma nelle altre scienze non fece progressi. Quindi neppure nella scienza acquisita.

III[a] q. 12, a. 2, arg. 2

Solo ciò che è imperfetto può progredire, poiché a ciò che è perfetto non si può aggiungere nulla. Ma in Cristo non si può ammettere una scienza imperfetta. Quindi Cristo non progredì nella scienza acquisita.

III[a] q. 12, a. 2, arg. 3

Il Damasceno dichiara: «Coloro che sostengono in Cristo un progresso di sapienza e di grazia per addizione non venerano l'unione ipostatica». Ma non venerare tale unione è un atto di empietà. Quindi è cosa empia dire che la sua scienza ha ricevuto aggiunte.

IIIª q. 12, a. 2. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Luca 2, 5,** si legge che «**Gesù cresceva in sapienza, età e grazia davanti a Dio e agli uomini**». E S. Ambrogio spiega che «cresceva secondo la sapienza umana». Ma la sapienza umana è quella che si acquista alla maniera dell'uomo, cioè con il lume dell'intelletto agente. Cristo dunque progrediva in questa scienza.

IIIª q. 12, a. 2. RESPONDEO:

La scienza può progredire in due modi:

- **Primo, in maniera essenziale** *[comprendere]*, in quanto cioè cresce l'**abito** stesso della scienza.

- **Secondo**, **in rapporto all'effetto** *[conoscere]:* come quando ad es. uno con l'identico abito di scienza prima dimostra di conoscere cose minori, e poi cose maggiori e più sottili. Ora, in questo secondo modo è chiaro che **Cristo progrediva nella scienza e nella grazia** di pari passo con l'età, poiché secondo il progresso dell'età compiva opere sempre più grandi, che dimostravano una maggiore sapienza e grazia. Quanto invece all'abito della scienza, certamente non aumentava in lui l'abito della scienza infusa, avendola egli ricevuta tutta pienamente fin dal principio. E molto meno poteva crescere in lui la scienza beata. Che poi la sua scienza divina non potesse progredire l'abbiamo già dimostrato nella Prima Parte *[q. 14, a. 15, ad 2]*. Se quindi nell'anima di Cristo, oltre all'abito della scienza infusa, non ci fosse un qualche **abito di scienza acquisita**, come alcuni ritengono e come **anch'io una volta ritenevo** *[In 3 Sent., d. 14, q. 1, a. 3, sol. 5, ad 3; d. 18, q. 1, a. 3, ad 5]*, allora **nessuna scienza sarebbe aumentata in Cristo in maniera essenziale**, **ma solo in rapporto al suo esercizio**, ossia in rapporto all'applicazione delle specie intelligibili infuse ai singoli fantasmi. E in base a ciò si spiegherebbe il progresso sperimentale nella scienza di Cristo: nel senso cioè che **egli applicava le sue specie intelligibili infuse alle nuove conoscenze che riceveva dai sensi**. Ma **poiché pare sconveniente** che a Cristo mancasse un'attività naturale dell'intelligenza, e d'altra parte **astrarre le specie intelligibili** dai fantasmi è un'attività naturale dell'intelletto agente dell'uomo, è bene ammettere in Cristo anche tale operazione. Dal che segue che nell'anima di Cristo c'era un abito di scienza aumentabile mediante l'astrazione delle specie, in quanto cioè l'intelletto agente, dopo le prime specie intelligibili astratte dai fantasmi, poteva astrarne altre ancora.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 12, a. 2, ad arg. 1

Tanto **la scienza infusa** dell'anima di Cristo quanto la sua **scienza beata** erano l'**effetto di un agente di potenza infinita, che può ottenere tutto simultaneamente**: perciò Cristo non progredì in nessuna delle due scienze, ma le ebbe perfette fin dal principio. **Invece la scienza acquisita nasce solo dall'intelletto agente, che non svolge la sua operazione tutta insieme, ma per fasi successive.** E così con questa scienza Cristo non conobbe tutto fin dal principio,

ma gradualmente e dopo un certo tempo, cioè nell'età perfetta. Il che appare chiaro dal fatto che l'Evangelista unisce i due progressi «della scienza e dell'età».

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

Anche la scienza acquisita era sempre perfetta in Cristo **secondo la sua età**, sebbene non fosse perfetta in senso assoluto e in maniera essenziale. Perciò essa poteva aumentare.

III[a] q. 12, a. 2, ad arg. 3

La dichiarazione del Damasceno vale contro quelli che pongono nella scienza di Cristo un progresso assoluto, cioè di ogni sua scienza, e particolarmente di quella infusa, che è prodotta nella sua anima dall'unione con il Verbo. Non vale invece per la crescita della scienza dovuta a una causa naturale**.**

ARTICOLO 3:

VIDETUR che Cristo **abbia imparato qualcosa dagli uomini**. Infatti:

III[a] q. 12, a. 3, arg. 1

Dice l'Evangelista, **Luca 2, 46 s.,** che «**lo ritrovarono nel tempio, seduto in mezzo ai dottori, mentre li ascoltava e li interrogava**». Ma ascoltare e interrogare è proprio di chi impara. Quindi Cristo imparò qualcosa dagli uomini.

III[a] q. 12, a. 3, arg. 2

L'Apprendere da un uomo che insegna è una cosa più nobile che apprendere dai sensi, poiché nell'anima di chi insegna ci sono le specie intelligibili in atto, mentre nelle realtà sensibili le specie intelligibili sono soltanto in potenza. Ma Cristo apprendeva la scienza sperimentale dalle realtà sensibili, come si è detto *[a. 2; q. 9, a. 4]*. Quindi molto più poteva apprendere la scienza imparando dagli uomini.

III[a] q. 12, a. 3, arg. 3

Cristo con la scienza sperimentale da principio non conosceva tutto, ma progrediva in essa, come si è spiegato *[a. 2]*. Ora, ascoltando chi parla sensatamente, chiunque può apprendere ciò che non sa. Quindi Cristo poteva imparare dagli uomini cose che non conosceva con la sua scienza sperimentale.

III[a] q. 12, a. 3. SED CONTRA:

Si legge in **Isaia 55, 4**: «**Ecco, io l'ho costituito testimonio fra i popoli, principe e maestro alle nazioni**». Ma il maestro insegna, non impara. Quindi Cristo non apprese dall'insegnamento umano alcuna **scienza**.

III[a] q. 12, a. 3 RESPONDEO:

In ogni specie di moto il primo motore non riceve da alcuno il movimento che comunica: come anche il primo principio dell'alterazione non subisce alterazioni. Ora, Cristo fu costituito capo della Chiesa, anzi di tutti gli uomini, come si è visto sopra *[q. 8, a. 3]*, affinché tutti gli uomini

ricevessero per mezzo di lui non solo la grazia, ma anche la dottrina della verità. Per cui egli stesso dice, **Giovanni 18, 37**: «**Per questo io sono nato e per questo sono venuto al mondo, per rendere testimonianza alla verità**». Perciò **non era conveniente alla sua dignità** che egli ricevesse insegnamenti da qualche uomo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 12, a. 3, ad arg. 1

Origene spiega così quel testo evangelico: «**Il Signore non interrogava per apprendere, ma per istruire interrogando. Poiché da una medesima fonte di dottrina sgorga la sapienza di interrogare e quella di rispondere**». Per cui nel medesimo passo evangelico seguono le parole: «**Tutti quelli che lo udivano erano pieni di stupore per la sua intelligenza e le sue risposte**».

III[a] q. 12, a. 3, ad arg. 2

Chi impara da un uomo non apprende la scienza per ricezione immediata delle specie intelligibili che sono nella mente di chi insegna, ma per mezzo delle **parole sensibili, che sono i segni delle idee della mente**. Ora, come le parole dell'uomo sono come i segni della sua scienza intellettuale, così le creature sono i segni della sapienza di Dio, secondo quelle parole della Scrittura, **Siracide 1, 7**: «**Il Signore ha diffuso la sua sapienza su tutte le sue opere**». Come dunque è più nobile essere istruiti da Dio che dagli uomini, così è più nobile apprendere dalle creature sensibili che dall'insegnamento dell'uomo.

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

Gesù progrediva nella sua scienza sperimentale di pari passo con l'età, come si è detto *[a. 2]*. Ma come si richiede l'età adatta per apprendere di propria iniziativa, così la si richiede anche per apprendere mediante l'insegnamento. Ora, il Signore non fece nulla che non convenisse alla sua età. Perciò non prestò orecchio a discorsi di insegnamento se non nell'età in cui poteva anche per via di esperienza aver raggiunto un pari grado di scienza. Per cui S. Gregorio scrive: «Nel dodicesimo anno di età si degnò in terra di interrogare gli uomini, poiché secondo il normale sviluppo della ragione l'insegnamento non viene dato che nell'età perfetta».

ARTICOLO 4:

VIDETUR che Cristo **abbia appreso dagli angeli**. Infatti:

III[a] q. 12, a. 4, arg. 1

Si legge nel Vangelo, **Luca 22, 43**, che «**gli apparve un angelo dal cielo a confortarlo**». Ma il conforto si dà istruendo con parole di esortazione, come si legge in **Giobbe 4, 3 s**.: «**Ecco, tu hai istruito molti, e a mani fiacche hai ridato vigore; le tue parole hanno sorretto chi vacillava**». Cristo dunque fu istruito dagli angeli.

III[a] q. 12, a. 4, arg. 2

Dionigi scrive: «**Vedo che Gesù stesso, sostanza che trascende le sostanze sopracelesti, disceso tra noi senza alcun cambiamento, si sottomette obbediente alle istruzioni che Dio Padre gli trasmette per mezzo degli angel**i». Quindi anche Cristo volle sottostare alla disposizione della legge divina per cui gli uomini vengono istruiti da Dio per mezzo degli angeli.

IIIª q. 12, a. 4, arg. 3

Come il corpo umano per ordine di natura è soggetto ai corpi celesti, così anche l'intelligenza umana alle intelligenze angeliche. Ma il corpo di Cristo fu soggetto agli influssi dei corpi celesti, soffrendo il caldo nell'estate e il freddo nell'inverno, come anche le altre passività umane. Quindi anche la sua intelligenza soggiaceva alle illuminazioni degli spiriti sopracelesti.

IIIª q. 12, a. 4. SED CONTRA:

Dionigi afferma che «**gli angeli supremi hanno spiegazioni da chiedere a Gesù stesso, e apprendono da lui la sua divina operazione a nostro favore: ed egli li istruisce da sé senza intermediari**». Ora, chi insegna non impara. Quindi Cristo non apprese dagli angeli.

IIIª q. 12, a. 4. RESPONDEO:

L'anima umana, essendo posta in mezzo tra le sostanze spirituali e le realtà corporali, ha due modi di perfezionarsi: uno per mezzo della scienza appresa dalle realtà sensibili, l'altro per mezzo della scienza impressa dall'illuminazione delle sostanze spirituali. Ora, l'anima di Cristo raggiunse la perfezione in entrambi i modi: **attraverso le realtà sensibili con la scienza sperimentale,** a cui non occorre l'illuminazione angelica, ma basta la luce dell'intelletto agente, e attraverso le comunicazioni dall'alto con la **scienza infusa**, che ebbe direttamente da Dio senza intermediari. Come infatti quell'anima fu unita al Verbo di Dio con l'unione ipostatica sorpassando le possibilità comuni delle creature, così al di sopra delle comuni possibilità umane fu ricolmata di scienza e di grazia dallo stesso Verbo di Dio in persona, senza la mediazione degli angeli, i quali agli inizi della loro esistenza ricevettero anch'essi dal Verbo la scienza delle cose, come scrive S. Agostino.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 12, a. 4, ad arg. 1

Lo scopo del conforto angelico **non era di istruire**, ma di **dimostrare la realtà della natura umana di Cristo**. Per cui **S. Beda** scrive: «**Si dice che gli angeli lo hanno servito e confortato per comprovare l'esistenza delle due nature. Quale Creatore infatti non aveva bisogno dell'aiuto di alcuna sua creatura; ma una volta fatto uomo, come per noi soffre, così per noi riceve conforto**»: affinché cioè in noi si rafforzi la fede nella sua incarnazione.

IIIª q. 12, a. 4, ad arg. 2

Dionigi dice che Cristo «sottostava alle illuminazioni angeliche» non personalmente, ma in ragione degli episodi riguardanti la sua incarnazione e della condotta che gli angeli dovevano seguire nella sua infanzia. Infatti egli così continua nel testo citato: «**Mediante gli angeli fu annunziato dal Padre a Giuseppe di fuggire in Egitto, e successivamente di ritornare in Giudea**».

III[a] q. 12, a. 4, ad arg. 3

Il Figlio di Dio, come vedremo ***[q. 14, a. 1, ad 1; a. 4]***, assunse un corpo passibile, ma insieme un'anima dotata di scienza e di grazia. Per cui era giusto che il suo corpo fosse soggetto all'influsso dei corpi celesti mentre la sua anima non era soggetta all'influsso degli spiriti celesti.

Questione 13
Proemio

Abbiamo ora da considerare **la potenza dell'anima di Cristo.**
Su di essa ci chiediamo quattro cose:

1. Se abbia avuto l'onnipotenza assoluta;
2. Se abbia avuto l'onnipotenza sulle creature materiali;
3. Se abbia avuto l'onnipotenza sul proprio corpo;
4. Se abbia avuto l'onnipotenza rispetto al compimento della propria volontà.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'**anima di Cristo** abbia avuto l'**onnipotenza.** Infatti:

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

S. Ambrogio scrive: «**L'uomo avrebbe ricevuto nel tempo l'onnipotenza che il Figlio di Dio ha per natura**». Ma ciò riguarda principalmente l'anima, che è la parte più nobile dell'uomo. Poiché dunque il Figlio di Dio ebbe l'onnipotenza dall'eternità, pare che l'anima di Cristo l'abbia ricevuta nel tempo.

III[a] q. 13, a. 1, arg. 2

La potenza di Dio è infinita, come anche la sua scienza. Ma l'anima di Cristo ha in un certo modo **la scienza di tutte le cose che Dio conosce**, come si è detto sopra *[q. 10, a. 2]*. Quindi ha anche la potenza su tutte le cose. E così è **onnipotente**.

III[a] q. 13, a. 1, arg. 3

L'anima di Cristo ha ogni specie di scienza. Ma le scienze si dividono in pratiche e speculative. Quindi delle cose che conosce speculativamente ha la scienza pratica, cioè le può fare. E così ha il potere di fare tutte le cose.

III[a] q. 13, a. 1. SED CONTRA:

Ciò che è proprio di Dio non è attribuibile ad alcuna creatura. Ma l'onnipotenza è propria di Dio, come sta scritto, **Esodo 15, 2 s.:** «**È il mio Dio e lo voglio esaltare: il suo nome è l'Onnipotente**». **Quindi l'anima di Cristo, essendo una creatura, non ha l'onnipotenza**.

III[a] q. 13, a. 1. RESPONDEO:

Come si è detto sopra *[q. 2, a. 1; q. 10, a. 1]*, nel mistero dell'incarnazione l'unione ipostatica è avvenuta in modo da lasciare distinte le nature, conservando all'una e all'altra quanto ciascuna ha di proprio. Ora, la potenza attiva di ogni cosa dipende dalla sua forma, che è il

principio dell'operazione. La forma poi o è la stessa natura, come negli esseri semplici, o è il costitutivo della natura, come nelle cose composte di materia e forma. Perciò è chiaro che la potenza attiva di ogni ente dipende dalla sua natura. Così dunque **l'onnipotenza consegue alla natura divina.** Essendo infatti **la natura divina lo stesso essere incircoscritto di Dio**, come afferma **Dionigi**, essa ha conseguentemente la potenza attiva su tutte le cose che possono essere, cioè l'**onnipotenza**, come anche qualsiasi essere ha la potenza attiva su quelle cose a cui si estende la perfezione della sua natura: come ad es. il caldo può riscaldare. Siccome dunque l'anima di Cristo è una parte della natura umana, è impossibile che abbia l'onnipotenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 13, a. 1, ad arg. 1

L'onnipotenza che il Figlio di Dio aveva dall'eternità, l'uomo l'ha ricevuta nel tempo **in forza dell'unione ipostatica**, grazie alla quale come l'uomo [Cristo] è detto Dio, così è detto anche onnipotente: non nel senso che l'onnipotenza dell'uomo, come anche la divinità, sia distinta da quella del Figlio di Dio, ma nel senso che in lui è identica la persona di Dio e dell'uomo.

III[a] q. 13, a. 1, ad arg. 2

Non si può parlare, dicono alcuni, della potenza attiva come si parla della scienza. Infatti la potenza attiva di una cosa deriva dalla sua natura, poiché l'azione si presenta come derivante dall'agente, mentre la scienza non deriva sempre dall'essenza stessa del soggetto, ma può nascere dal conformarsi del soggetto alle realtà conosciute mediante rappresentazioni conoscitive. Questa però è una risposta insufficiente. Se infatti si può conoscere per mezzo di immagini ricevute da altri, si può anche agire per mezzo di forme date da altri: come l'acqua e il ferro riscaldano con il calore comunicato dal fuoco. Così dunque non si spiegherebbe come mai l'anima di Cristo, mentre **può conoscere tutte le cose con le idee di tutte le cose che Dio ha infuso in essa,** non possa anche con le medesime idee fare tutte le cose. **C'è quindi da aggiungere che una perfezione, passando da una natura superiore a una inferiore, diminuisce**: il calore infatti non ha nell'acqua la medesima forza che ha nel fuoco. Poiché dunque l'anima di Cristo è di natura inferiore a quella divina, le idee delle cose non conservano nell'anima di Cristo la medesima perfezione e virtù che hanno nella natura divina. **E ciò spiega come mai la scienza dell'anima di Cristo sia inferiore alla scienza divina**: sia quanto al modo di conoscere, poiché Dio conosce più perfettamente dell'anima di Cristo, sia anche quanto al numero delle cose conosciute, poiché l'anima di Cristo non conosce tutte le cose che Dio può fare e che Dio tuttavia conosce con la scienza di semplice intelligenza, sebbene l'anima di Cristo conosca tutte le cose presenti, passate e future che Dio conosce con la scienza di visione. Similmente dunque le idee delle cose infuse nell'anima di Cristo non adeguano tutta la virtù divina nell'agire: nel senso cioè di poter fare tutto ciò che può fare Dio, o anche di agire alla maniera in cui agisce Dio, il quale opera con una potenza infinita, di cui la creatura non è capace. Ora, non c'è cosa alcuna che per essere conosciuta in qualche modo richieda una virtù infinita, sebbene ci sia un modo di conoscere che esige una potenza infinita; ci sono invece delle cose che non possono essere fatte se non da una potenza infinita, quali la creazione e altre opere simili, come si è visto nella Prima Parte *[q. 45, a. 5, ad 3; q. 65, a. 3, ad 3; q. 25, a. 3, ad 4]*. Perciò l'anima di Cristo, essendo una creatura di potenza limitata, può certamente

conoscere tutte le cose, sebbene non perfettamente; non può invece fare tutte le cose, poiché ciò richiede l'onnipotenza. Fra l'altro poi è chiaro che non può creare se stessa.

III[a] q. 13, a. 1, ad arg. 3

L'anima di Cristo aveva la scienza pratica e la scienza speculativa, ma non aveva necessariamente la scienza pratica di tutte quelle cose che conosceva speculativamente. Infatti per la scienza speculativa basta la conformazione del soggetto alla cosa conosciuta, mentre per la scienza pratica si richiede che le idee delle cose presenti nell'intelligenza siano forme operative. Ora, avere una forma e comunicarla ad altri è più che averla soltanto: come risplendere e illuminare è più che risplendere soltanto. Perciò l'anima di Cristo ha la scienza speculativa della creazione in quanto sa come Dio crea, ma non ne ha la scienza pratica, poiché non ha una conoscenza fattiva della creazione.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'anima di Cristo abbia l'**onnipotenza per trasformare le creature**. Infatti:

III[a] q. 13, a. 2, arg. 1

Egli stesso afferma, **Matteo 28,18**: «**Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra**». Ma l'espressione «**in cielo e in terra**» abbraccia tutte le creature, come risulta dal testo biblico, **Genesi 1,1**: «**In principio Dio creò il cielo e la terra**». Quindi l'anima di Cristo ha l'**onnipotenza** per trasformare le creature.

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

L'anima di Cristo è più perfetta di ogni creatura. Ma qualsiasi creatura può sottostare all'influsso di qualche altra creatura; dice infatti S. Agostino che «come i corpi più materiali e meno nobili sono mantenuti nell'ordine dai corpi più sottili e più potenti, così tutti i corpi [sono mantenuti nell'ordine] dallo spirito razionale di vita, e lo spirito razionale disertore e peccatore dallo spirito razionale pio e giusto». Ora, all'anima di Cristo sottostanno anche gli stessi spiriti supremi, che essa illumina, come scrive Dionigi. Quindi l'anima di Cristo ha l'onnipotenza per trasformare le creature.

III[a] q. 13, a. 2, arg. 3

L'anima di Cristo aveva nel modo più ampio la grazia dei miracoli o delle «virtù» [1 Cor 12, 10], come anche le altre grazie. Ma nella grazia dei miracoli rientra il cambiamento di qualsiasi creatura, avendo i miracoli cambiato anche l'ordine dei corpi celesti, come dimostra Dionigi. Quindi l'anima di Cristo aveva l'onnipotenza per trasformare le creature.

III[a] q. 13, a. 2. SED CONTRA:

Trasformare le creature spetta a chi ha il potere di conservarle. Ma **ciò compete soltanto a Dio**, che secondo la Scrittura, **Ebrei 1, 3**, «**sostiene tutto con la potenza della sua parola**». Quindi soltanto Dio ha l'onnipotenza di cambiare le creature. Questa perciò non spetta all'anima di Cristo.

IIIª q. 13, a. 2. RESPONDEO:

Qui sono necessarie **due distinzioni**:

- **La prima** riguarda le **mutazioni delle creature,** che sono di tre specie:

+ Ci sono le **mutazioni naturali**, che vengono fatte da un agente naturale secondo l'ordine della natura.

+ Ci sono poi le **mutazioni miracolose**, che vengono fatte da un agente soprannaturale al di là dell'ordine e del corso consueto della natura: come la risurrezione dei morti.

+ Ci sono infine le **mutazioni** che consistono nel ridurre le cose al nulla.

- **La seconda** distinzione riguarda **l'anima di Cristo**, che può essere considerata sotto due punti di vista:

+ **Primo, sotto l'aspetto della sua virtù, sia naturale che gratuita**. Secondo, in quanto essa è lo strumento del Verbo di Dio, a cui è unita personalmente. Se dunque consideriamo l'anima di Cristo nella sua essenza e virtù, sia di natura che di grazia, essa aveva il potere di produrre gli effetti che sono di competenza dell'anima: poteva ad es. dirigere il corpo e gli atti umani; e anche illuminare con la pienezza della grazia e della scienza tutte le creature razionali inferiori alla sua perfezione, nel modo che si addice alle creature razionali.

+ Se invece l'anima di Cristo viene considerata **come strumento congiunto del Verbo**, allora essa aveva la **virtù strumentale per produrre tutte le mutazioni miracolose ordinabili al fine dell'incarnazione, che è** di «**ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra**», **Efesini 1, 10**.

La mutazione poi delle cose che consiste nel loro annientamento è parallela alla loro creazione che le produce dal nulla. E come soltanto Dio può creare, così soltanto Dio può ridurre al nulla le creature, come pure soltanto Dio le conserva nell'essere perché non cadano nel nulla. Dobbiamo quindi concludere che l'anima di Cristo **non ha l'onnipotenza quanto alla trasformazione delle creature.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 13, a. 2, ad arg. 1

Come spiega S. Girolamo, «il potere fu dato a colui che poco prima era stato crocifisso e sepolto, e che poi risuscitò», cioè a Cristo in quanto uomo. Ora, ogni potere gli fu dato in forza dell'unione ipostatica, che rese quell'uomo onnipotente, come si è detto sopra [a. prec., ad 1]. E sebbene ciò fosse noto agli angeli prima della risurrezione, divenne noto a tutti gli uomini solo dopo di essa, come nota Remigio. Ora, si usa dire che le cose avvengono quando sono conosciute, come precisa Ugo di S. Vittore. Per questo dunque il Signore dopo la risurrezione disse di avere ricevuto ogni potere «in cielo e in terra».

IIIª q. 13, a. 2, ad arg. 2

Sebbene ogni creatura possa essere mutata da un'altra creatura, eccetto l'angelo supremo, il quale però può essere illuminato dall'anima di Cristo, tuttavia non tutte le mutazioni possibili

nelle creature sono producibili dalla creatura, poiché alcune possono essere operate solo da Dio. Tutte le mutazioni però che una creatura può operare nelle creature possono essere operate anche dall'anima di Cristo, in quanto strumento del Verbo. Non però in forza della propria natura e virtù, dato che alcune di tali mutazioni non rientrano nelle capacità dell'anima, né secondo l'ordine della natura, né secondo l'ordine della grazia.

IIIª q. 13, a. 2, ad arg. 3

Come si è detto nella Seconda Parte *[II-II, q. 178, a. 1, ad 1]*, la grazia delle virtù o dei miracoli viene concessa all'anima di qualche santo non nel senso che tali miracoli vengano compiuti per sua propria virtù, ma per la potenza di Dio. E questa grazia fu data all'anima di Cristo in modo eccellentissimo, al punto che egli poteva non solo fare dei miracoli, ma anche trasmettere tale potere ad altri. Per cui si legge nel Vangelo, **Matteo 10, 1**, che «**chiamati a sé i dodici suoi discepoli, diede loro il potere di scacciare gli spiriti immondi e di guarire ogni sorta di malattie e di infermità**».

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'anima di Cristo abbia avuto l'**onnipotenza rispetto al proprio corpo**. Infatti:

IIIª q. 13, a. 3, arg. 1

Il **Damasceno** scrive che «**tutti i fenomeni naturali furono volontari in Cristo: ebbe fame volontariamente, ebbe sete volontariamente, ebbe timore volontariamente, morì volontariamente**». Ma Dio viene detto onnipotente perché «ha fatto tutto ciò che ha voluto». Quindi l'anima di Cristo aveva l'onnipotenza riguardo alle operazioni naturali del proprio corpo.

IIIª q. 13, a. 3, arg. 2

La natura umana era più perfetta in Cristo che in Adamo, nel quale per la giustizia originale che egli aveva nello stato di innocenza il corpo stava completamente sottomesso all'anima, così che nulla poteva accadere nel corpo contro la volontà dell'anima. Quindi a maggior ragione l'anima di Cristo aveva l'onnipotenza rispetto al suo corpo.

IIIª q. 13, a. 3, arg. 3

In forza dell'immaginazione dell'anima il corpo subisce naturalmente delle alterazioni, e tanto più quanto più è forte l'immaginazione, come si è visto nella Prima Parte *[q. 117, a. 3, ad 2, 3]*. Ma l'anima di Cristo era perfettissima sia nell'immaginazione che nelle altre facoltà. Quindi l'anima di Cristo era onnipotente rispetto al proprio corpo.

IIIª q. 13, a. 3. SED CONTRA:

L'Apostolo, **Ebrei 2, 17**, scrive che Cristo «**doveva rendersi in tutto simile ai fratelli**», e specialmente nelle cose riguardanti la condizione della natura umana. Ma è condizione della natura umana che la salute del corpo, la sua nutrizione e la sua crescita non dipendano dal comando della ragione o della volontà, inquantoché le realtà naturali sono soggette solo a Dio,

che è l'autore della natura. Quindi neppure in Cristo c'era tale dipendenza. Perciò l'anima di Cristo non era onnipotente riguardo al proprio corpo.

IIIª q. 13, a. 3 RESPONDEO:

Come si è detto *[a. 2]*, l'anima di Cristo può essere considerata da due punti di vista:

- **Primo**, **nella sua propria natura e virtù**. E sotto questo aspetto, come non poteva cambiare nei corpi esterni il corso e l'ordine della natura, così non poteva cambiare nel proprio corpo le leggi naturali, avendo l'anima per sua natura dei rapporti determinati con il corpo.

- **Secondo**, si può considerare l'anima di Cristo **in quanto strumento unito ipostaticamente al Verbo di Dio**. E sotto questo aspetto essa aveva l'onnipotenza su ogni disposizione del suo corpo. Siccome però la virtù operativa non viene attribuita propriamente allo strumento, ma all'agente principale, **ne viene che tale onnipotenza va attribuita più allo stesso Verbo di Dio che all'anima di Cristo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 13, a. 3, ad arg. 1

L'affermazione del **Damasceno** va riferita alla **volontà divina di Cristo**. Poiché, come egli dice in precedenza, «**per beneplacito della volontà divina era concesso alla carne di patire e di operare nel modo ad essa connaturale**».

IIIª q. 13, a. 3, ad arg. 2

La giustizia originale di Adamo nello stato di innocenza non comportava che l'anima umana potesse mutare il proprio corpo in qualunque modo, ma che lo potesse conservare senza alcun danno. E questa facoltà l'avrebbe potuta assumere anche Cristo, se avesse voluto. Ma essendo tre gli stati dell'umanità, vale a dire di innocenza, di colpa e di gloria, Cristo, come assunse dello stato di gloria la comprensione e dello stato di innocenza l'immunità dal peccato, così dello stato di colpa prese la necessità di soggiacere alle penalità della vita presente, come si dirà in seguito *[q. 14, a. 2]*.

IIIª q. 13, a. 3, ad arg. 3

A una forte immaginazione il corpo in alcuni casi obbedisce naturalmente. Ad es. quando si cade da una trave molto elevata da terra, essendo l'immaginazione per natura principio del moto locale, come dice Aristotele. E così pure nelle alterazioni riguardanti il caldo e il freddo, e in quelle che ne derivano, poiché all'immaginazione seguono spontaneamente le passioni dell'anima, che agitano il cuore e alterano così tutto il corpo mediante la commozione degli spiriti. Invece sulle altre disposizioni del corpo che non hanno rapporti naturali con l'immaginazione questa non influisce neppure quando è forte: p. es. sulla configurazione della mano o del piede, o su altre cose simili.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'anima di Cristo **non abbia avuto l'onnipotenza nell'attuare la propria volontà**. Infatti:

III[a] q. 13, a. 4, arg. 1

Si legge nel Vangelo, **Marco 7, 24**: «**Entrato in una casa, voleva che nessuno lo sapesse, ma non poté restare nascosto**». Quindi non era in grado di attuare sempre ciò che voleva.

III[a] q. 13, a. 4, arg. 2

Il comando è un segno della volontà, come si è visto nella Prima Parte *[q. 19, a. 12]*. Ma il Signore in alcuni casi comandò una cosa e avvenne il contrario: infatti ai ciechi guariti «**raccomandò in tono severo: Badate che nessuno lo sappia! Ma essi, appena usciti, ne sparsero la fama in tutta quella regione**», **Matteo 9, 30 s..** Quindi non sempre poteva attuare la sua volontà.

III[a] q. 13, a. 4, arg. 3

Non si chiede ad altri ciò che si può fare da sé. Ma il Signore pregando chiese al Padre ciò che voleva che si compisse: infatti dice il Vangelo, **Luca 6, 12**, che «**se ne andò sulla montagna a pregare, e passò la notte in orazione a Dio**». Quindi non poteva attuare in tutto la propria volontà.

III[a] q. 13, a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino dichiara: «**È impossibile che non si compia la volontà del Salvatore; né egli può volere una cosa che sa che non deve avvenire**».

III[a] q. 13, a. 4. RESPONDEO:

L'anima di Cristo poteva volere una cosa in due modi:

- **Primo**, per compierla essa stessa. E in questo senso bisogna dire che essa poteva tutto ciò che voleva. Disdirebbe infatti alla sapienza di Cristo che egli volesse compiere ciò che non sottostava alla sua volontà.

- **Secondo,** per attuarla mediante la potenza divina: come [avvenne per] la risurrezione del proprio corpo e altri miracoli simili. E queste cose non poteva realizzarle per virtù propria, ma solo come **strumento della divinità,** secondo le spiegazioni date *[a. 2]*.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 13, a. 4, ad arg. 1

Possiamo rispondere con S. Agostino che «in quel caso avvenne ciò che Cristo voleva. Si deve infatti notare che l'episodio si svolse nel territorio dei pagani, dove non era ancora giunto il tempo della predicazione. D'altra parte il non accogliere quanti venivano spontaneamente alla fede sarebbe stato odioso. Non voleva dunque che i suoi parlassero di lui: voleva però essere ricercato. E così avvenne». Oppure si può dire che questa volontà di Cristo aveva per oggetto una cosa che doveva essere realizzata non da lui stesso, ma da altri, il che non cadeva sotto il potere della sua volontà umana. Ed è questo il pensiero espresso nell'Epistola di Papa Agatone, accolta dal VI Concilio Ecumenico: «Com'era possibile che sulla terra il Creatore e Redentore

di tutte le cose non riuscisse a nascondersi a suo piacere? A meno che ciò non si riferisca alla sua volontà umana, che egli si degnò di assumere».

III[a] q. 13, a. 4, ad arg. 2

Con S. **Gregorio Magno** possiamo spiegare il silenzio imposto da Gesù sui suoi miracoli «**come un esempio dato da lui ai suoi servi perché anch'essi desiderino che le loro virtù rimangano occulte, pur facendole risplendere involontariamente a profitto spirituale degli altri**». Il suo divieto dunque indicava la sua volontà di **fuggire la gloria umana**, secondo le parole, **Giovanni 8, 50**: «**Io non cerco la mia gloria**». Voleva però di volontà assoluta, specialmente secondo la volontà divina, che il miracolo compiuto fosse divulgato per l'utilità degli altri.

III[a] q. 13, a. 4, ad arg. 3

Cristo pregava sia per gli eventi che dovevano essere compiuti dalla potenza divina, sia per quelli che egli avrebbe compiuto con la sua volontà umana. Infatti la potenza e l'operazione dell'anima di Cristo dipendevano da Dio, «**che suscita in noi il volere e l'operare**», come dice S. Paolo, **Filippesi 2, 13**.

Questione 14
Proemio

Passiamo ora a considerare i difetti che Cristo assunse nella sua natura umana. Prima, i **difetti del corpo**; poi, i difetti dell'anima. Sul primo argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se il Figlio di Dio dovesse assumere nella sua natura umana i difetti del corpo;
2. Se abbia assunto la necessità di soggiacere a tali difetti;
3. Se abbia contratto questi difetti;
4. Se li abbia assunti tutti.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il Figlio di Dio non abbia dovuto assumere la natura umana con i **limiti corporali**. Infatti:

III[a] q. 14, a. 1, arg. 1

Al pari dell'anima, anche il corpo fu unito ipostaticamente al Verbo di Dio. Ma l'anima di Cristo aveva ogni perfezione, sia di grazia che di scienza, come si è visto sopra *[q. 7, a. 9; qq. 9 ss.]*. Quindi anche il suo corpo avrebbe dovuto essere perfetto in ogni modo, senza alcun limite.

III[a] q. 14, a. 1, arg. 2

L'anima di Cristo aveva la visione beatifica del Verbo di Dio, come si è detto sopra *[q. 9, a. 2]*, ed era perciò beata. Ma la beatitudine dell'anima rende glorioso il corpo, secondo le parole di **S. Agostino**: «**Dio ha fatto l'anima tanto potente che dalla pienezza della sua beatitudine ridonda anche sulla natura inferiore del corpo non la beatitudine, che è propria di una sostanza capace di fruizione e dotata di intelligenza, ma la pienezza della sanità, cioè il vigore dell'incorruttibilità**». Quindi il corpo di Cristo era incorruttibile e senza alcun limite.

III[a] q. 14, a. 1, arg. 3

La pena è una conseguenza della colpa. Ma in Cristo non c'era colpa alcuna, come attesta la Scrittura con quelle parole, **1Pietro 2,22**: «**Egli non commise peccato**». Quindi non ci dovevano essere in lui neppure i limiti corporali, che sono delle penalità.

III[a] q. 14, a. 1, arg. 4

Chi è saggio non assume ciò che lo ostacola nel conseguire il proprio fine. Ma i limiti corporali impedivano il fine dell'incarnazione per più motivi:

- **Primo**, poiché essi toglievano agli uomini la possibilità di conoscerlo, secondo quelle parole, **Isaia 53, 2 s.:** «**Noi l'abbiamo desiderato. Ma egli è disprezzato e reietto dagli uomini, uomo dei dolori che ben conosce il patire, come uno davanti al quale ci si copre la faccia; era disprezzato e non ne avevamo alcuna stima**».

- **Secondo**, perché così non veniva accolto il desiderio dei Padri dell'antico Testamento, a nome dei quali si dice in **Isaia 51, 9**: «**Svegliati, svegliati, rivestiti di forza, o braccio del Signore**».

- **Terzo**, poiché con la forza si poteva rintuzzare il potere del diavolo e sanare l'infermità dell'uomo meglio che con la debolezza. Quindi non era conveniente che il Figlio di Dio assumesse la natura umana con le infermità o i limiti corporali.

III[a] q. 14, a. 1. SED CONTRA:

L'Apostolo, **Ebrei 2, 18**, scrive che «**proprio per essere stato messo alla prova e avere sofferto personalmente, è in grado di venire in aiuto a quelli che subiscono la prova**». Ma egli doveva venire proprio per aiutarci, per cui anche Davide diceva, Salmo 120, 1: «Alzo gli occhi verso i monti: da dove mi verrà l'aiuto?». Era dunque conveniente che il Figlio di Dio assumesse la carne soggetta alle debolezze umane, perché in essa potesse soffrire ed essere provato, e così venirci in aiuto.

III[a] q. 14, a. 1. RESPONDEO:

Era conveniente che il corpo assunto dal Figlio di Dio soggiacesse alle debolezze e alle deficienze umane, e questo principalmente per tre motivi:

- **Primo**, perché il Figlio di Dio, assumendo la carne, venne nel mondo precisamente per **espiare il peccato del genere umano**. Ma uno espia per il peccato di un altro quando **assume su di sé la pena dovuta al peccato altrui**. Ora, i limiti corporali quali la **morte**, la **fame,** la **sete** e simili, sono pene del peccato, che fu introdotto nel mondo da Adamo, come dice S. Paolo, **Romani 5, 12**: «**A causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo, e con il peccato la morte**». Era quindi conveniente al fine dell'incarnazione che Cristo nella nostra carne prendesse tali penalità in nostra vece, secondo le parole del profeta, **Isaia 53, 4**: «**Si è addossato i nostri dolori**».

- **Secondo**, **per facilitare la fede nell'incarnazione.** Non essendo infatti la natura umana conosciuta dagli uomini se non come soggetta a questi limiti corporali, qualora il Figlio di Dio avesse assunto una natura umana priva di essi, si sarebbe dubitato che egli fosse un vero uomo e avesse preso una carne vera e non fantastica, come dissero i **Manichei.** Per cui è scritto in S. Paolo, **Filippesi 2, 7**: «**Spogliò se stesso assumendo la condizione di servo, divenendo simile agli uomini e apparendo in forma umana**». Cosicché lo stesso Tommaso fu ricondotto alla fede dalla costatazione delle ferite, come riferisce il Vangelo, **Giovanni 20, 26 ss.**.

- **Terzo, per darci un esempio di pazienza**, sopportando con fortezza le sofferenze e i limiti umani. Per cui dice l'Apostolo, **Ebrei 12, 3**: «**Egli ha sopportato contro di sé una così grande ostilità da parte dei peccatori perché non vi stanchiate perdendovi d'animo**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 14, a. 1, ad arg. 1

Bisogna ricordare che la **soddisfazione per il peccato altrui** ha come **elemento materiale le pene che uno sopporta per l'altro**, ma come **elemento formale ha la disposizione d'animo** che inclina a volere tale soddisfazione e le dona efficacia, non avendo essa alcun valore se non **procede dalla carità**, come si vedrà in seguito ***[Suppl., q. 14, a. 2]***. Era quindi necessario che in Cristo l'anima fosse perfetta negli abiti della scienza e delle virtù per poter soddisfare, e che il suo corpo fosse soggetto alle infermità per avere la materia della soddisfazione.

III[a] q. 14, a. 1, ad arg. 2

Secondo il naturale rapporto tra l'anima e il corpo, la gloria dell'anima rifluisce nel corpo; ma in Cristo tale rapporto era a **discrezione della sua volontà divina**, la quale impediva che la beatitudine dell'anima rifluisse nel corpo, volendo che esso soffrisse come soffre una natura passibile, secondo il pensiero espresso dal **Damasceno**: «**Il beneplacito della volontà divina lasciava alla carne di patire e di operare conformemente alla propria natura**».

III[a] q. 14, a. 1, ad arg. 3

La pena è sempre la conseguenza di una colpa, attuale od originale, commessa talora da chi espia, talora da un altro, per cui **si offre la soddisfazione**. E questo è il caso di Cristo, secondo le parole di **Isaia 53,5**: «**Egli è stato trafitto per i nostri delitti, schiacciato per le nostre iniquità**».

III[a] q. 14, a. 1, ad arg. 4

La debolezza assunta da Cristo non ha impedito il fine dell'incarnazione, ma lo ha sommamente favorito, come si è detto [nel corpo]. E se tali debolezze nascondevano la sua **divinità**, ne manifestavano però l'**umanità**, che è la via per giungere alla divinità, stando all'affermazione di S. Paolo, **Romani 5, 1 s.:** «**Noi abbiamo accesso a Dio per mezzo di Gesù Cristo**». - Quanto poi agli antichi Padri, essi non desideravano in Cristo la **forza materiale**, ma quella **spirituale**, che egli usò per vincere il diavolo e per guarire la debolezza umana.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che Cristo non soggiacesse a questi limiti **per necessità**. Infatti:

III[a] q. 14, a. 2, arg. 1

Scrive il profeta, Isaia 53,7, parlando della sua passione: «È stato immolato perché egli stesso lo ha voluto». Ma la volontà e la necessità si oppongono. Quindi Cristo non soggiacque ai limiti corporali per necessità.

IIIª q. 14, a. 2, arg. 2

Il Damasceno dice che «in Cristo non ci sono costrizioni, ma tutto è volontario». Ora, ciò che è volontario non è necessario. Quindi quei limiti non erano necessari in Cristo.

IIIª q. 14, a. 2, arg. 3

La necessità viene da una forza maggiore. Ma nessuna creatura è più forte dell'anima di Cristo, alla quale apparteneva di conservare il proprio corpo. Quindi quei limiti o quelle debolezze non si trovavano in Cristo necessariamente.

IIIª q. 14, a. 2. SED CONTRA:

L'Apostolo, **Romani 8, 3**, dice che «**Dio mandò il suo Figlio in una carne simile a quella del peccato**». Ma per la carne del peccato è legge la necessità di morire e di subire altre simili sofferenze. Quindi nella carne di Cristo c'era la necessità di avere questi limiti.

IIIª q. 14, a. 2. RESPONDEO:

C'è una duplice necessità:

- Una di **coazione**, proveniente da una **causa estrinseca**. E questa necessità si oppone tanto alla **natura** quanto alla **volontà**, che sono ambedue **princìpi intrinseci**. Se poi parliamo della necessità di coazione in quanto si oppone alla natura del corpo, allora ugualmente il corpo di Cristo era soggetto per la sua condizione naturale alla necessità di sentire le perforazioni dei chiodi e i colpi dei flagelli.

- L'altra invece è la **necessità di natura**, proveniente dai princìpi naturali: p. es. dalla forma, come per il fuoco la necessità di scaldare, o dalla materia, come per un corpo composto di elementi contrari la necessità di corrompersi. In base perciò a questa necessità che consegue alla materia il corpo di Cristo era soggetto alla morte e ad altri limiti del genere. Poiché come si è detto *[a.1, ad 2]* «il beneplacito della volontà divina lasciava al corpo di Cristo di patire e di operare conformemente alla propria natura», e una tale necessità proviene appunto dai princìpi costitutivi del corpo umano.

In quanto invece la necessità di coazione si oppone alla volontà, è chiaro che **Cristo subiva necessariamente quei limiti** non rispetto alla sua **volontà divina**, né rispetto alla sua **volontà umana** deliberata, ma **solo rispetto all'istinto naturale della volontà, a cui ripugna per sua natura la morte e ogni male corporeo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 14, a. 2, ad arg. 1

Si dice che Cristo «è stato immolato perché lo ha voluto» sia quanto alla volontà divina, sia quanto alla volontà umana deliberata, pur essendo la morte contraria all'istinto naturale della volontà umana, come dice il Damasceno.

IIIª q. 14, a. 2, ad arg. 2

È così risolta anche la seconda obiezioni.

IIIª q. 14, a. 2, ad arg. 3

Nulla era più forte dell'anima di Cristo in senso assoluto, ma ciò non esclude che per certi determinati effetti qualcosa prevalesse contro di essa, come i chiodi nel perforare. E dico questo se consideriamo l'anima di Cristo secondo la natura e la potenza che le sono proprie.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che Cristo abbia **contratto** i **limiti corporali**. Infatti:

III[a] q. 14, a. 3, arg. 1

Si contrae ciò che si trae dalla generazione insieme con la natura. Ma Cristo insieme con la natura umana trasse per generazione i limiti e le debolezze corporali dalla madre, la cui carne aveva quei limiti. Quindi doveva contrarli.

III[a] q. 14, a. 3, arg. 2

Ciò che discende dai princìpi naturali deriva dalla natura: e così viene contratto. Ma queste penalità vengono dai princìpi della natura umana. Quindi Cristo le contrasse.

III[a] q. 14, a. 3, arg. 3

Secondo questi limiti Cristo divenne **simile agli altri uomini**, come dice S. Paolo, **Ebrei 2, 17**. Ma gli altri uomini quei limiti li hanno **contratti**. Quindi li **contrasse** anche Cristo.

III[a] q. 14, a. 3. SED CONTRA:

Secondo l'Apostolo, **Romani 5, 12**, questi limiti vengono contratti per il peccato: «**A causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo, e con il peccato la morte**». Ma in Cristo non ci fu il peccato. Quindi Cristo **non contrasse questi limiti**.

III[a] q. 14, a. 3 RESPONDEO:

Il verbo *con-trarre* esprime la dipendenza di un effetto dalla sua causa, nel senso cioè che si contrae quanto viene tratto necessariamente insieme con la sua causa. Ma la causa della morte e degli altri mali nella natura umana è il peccato, poiché «**per il peccato la morte è entrata nel mondo**», come dice S. Paolo, **Romani 5,12**. Perciò contraggono propriamente questi mali coloro che li incorrono per il contagio del peccato. Ora, Cristo non aveva questi limiti per il contagio del peccato, poiché, come dice **S. Agostino** a commento delle parole evangeliche, **Giovanni 3,31**: «**Chi viene dall'alto è al di sopra di tutti**», «**Cristo è venuto dall'alto, cioè dalle altezze della natura umana, di cui era dotato il primo uomo ancora innocente**». Prese infatti una natura umana senza peccato nella purezza che aveva nello stato di innocenza. E ugualmente avrebbe potuto assumere una natura umana senza limiti. È chiaro dunque che **Cristo non contrasse quei limiti come se li dovesse ricevere a causa del peccato, ma li assunse di sua spontanea volontà.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 14, a. 3, ad arg. 1

Il corpo della Vergine fu concepito nel peccato originale, e perciò contrasse questi limiti. Invece il corpo di Cristo prese dalla Vergine la natura senza la colpa. E ugualmente avrebbe

potuto prendere la natura senza la pena, ma volle assumere la pena per portare a compimento l'opera della nostra redenzione, come si è detto *[a. 1]*. Perciò questi limiti non li contrasse, ma li assunse volontariamente.

III[a] q. 14, a. 3, ad arg. 2

La morte e le altre miserie corporali nella natura umana hanno due cause. Una remota, in base ai princìpi materiali del corpo umano, il quale è composto di elementi contrari. Ma questa causa era resa inefficace dalla giustizia originale. Perciò la causa prossima della morte e degli altri mali è il peccato, che ci ha privati della giustizia originale. Cristo dunque, essendo senza peccato, non contrasse questi limiti, ma li assunse liberamente.

III[a] q. 14, a. 3, ad arg. 3

Cristo fu simile agli altri uomini quanto alla natura dei limiti, non quanto alla loro origine. Egli quindi non li contrasse al modo degli altri.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che Cristo abbia dovuto **assumere tutti i limiti fisici degli uomini**. Infatti:

III[a] q. 14, a. 4, arg. 1

Il **Damasceno** scrive: «**Ciò che non è assumibile, non fu sanato**». Ma Cristo era venuto a sanare tutti i nostri mali. Quindi li dovette assumere tutti.

III[a] q. 14, a. 4, arg. 2

Abbiamo detto *[a. 1, ad 1]* che, al fine di soddisfare per noi, Cristo doveva avere nell'anima gli abiti che la rendessero perfetta, e nel corpo i limiti. Ma egli nell'anima assunse la pienezza di ogni grazia. Quindi nel corpo doveva assumere tutti i limiti.

III[a] q. 14, a. 4, arg. 3

Di tutti i limiti corporali **il più grave è la morte**. Ma Cristo assunse la morte. Quindi molto più doveva assumere tutti gli altri limiti.

III[a] q. 14, a. 4. SED CONTRA:

Gli opposti non possono coesistere nello stesso soggetto. Ma alcuni limiti sono in contrasto con altri, derivando da princìpi contrari. Quindi Cristo non poteva assumere tutte le miserie umane.

III[a] q. 14, a. 4. RESPONDEO:

Cristo, come si è detto *[a. 1]*, assunse i limiti umani per espiare il peccato dell'uomo: e ciò esigeva nella sua anima la pienezza della scienza e della grazia. Quindi

- Cristo doveva assumere quei limiti che sono conseguenza del peccato comune a tutta la natura, ma **che tuttavia non si oppongono alla pienezza della scienza e della grazia. Non era dunque conveniente che prendesse tutte le infermità umane**. Alcune infatti ripugnano

alla perfezione della scienza e della grazia, come l'**ignoranza**, l'**inclinazione al peccato** e la obiezioni a praticare il bene.

- Altre miserie poi non derivano dal peccato originale come limiti comuni a tutta la natura umana, ma provengono da certe cause particolari e si trovano in alcuni uomini soltanto, come la lebbra, il mal caduco e altre cose simili. E queste infermità sono causate talora da colpe personali, p. es. da un'alimentazione disordinata, talora invece da vizi di generazione. Ma nulla di tutto ciò vi fu in Cristo, poiché la sua carne fu **concepita per opera dello Spirito Santo** il quale, infinito in sapienza e potenza, non è capace né di errori né di deficienze; e d'altra parte Cristo stesso non introdusse mai alcun disordine nella sua vita.

- C'è infine un terzo gruppo di mali che si trovano universalmente in tutti gli uomini come **effetti del peccato originale**: come la **morte,** la **fame**, la **sete** e altre cose simili. E questi limiti Cristo li assunse tutti. Il Damasceno li chiama «passioni naturali senza minorazione»: naturali in quanto comuni a tutta la natura umana; senza minorazione in quanto non implicanti una diminuzione della scienza o della grazia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 14, a. 4, ad arg. 1

Tutti i limiti particolari degli uomini provengono dalla corruttibilità e passibilità del corpo, e insieme da alcune cause speciali. Perciò Cristo sanando, con la loro assunzione, la passibilità e la corruttibilità del nostro corpo, **sanò conseguentemente tutti gli altri limiti.**

III[a] q. 14, a. 4, ad arg. 2

La pienezza di ogni grazia e di ogni scienza competeva all'anima di Cristo di per sé, per il fatto stesso che era stata assunta dal Verbo di Dio. Cristo perciò assunse la scienza e la grazia in tutta la loro estensione. Invece **egli assunse i nostri limiti funzionalmente, per espiare il nostro peccato, non perché gli spettassero in assoluto.** Non occorreva dunque che li assumesse tutti, ma solo quelli che bastavano per espiare il peccato di tutta la natura umana.

III[a] q. 14, a. 4, ad arg. 3

La morte derivò a tutti gli uomini dal peccato del loro capostipite; non così invece alcuni altri limiti, sebbene minori della morte. Perciò l'argomento non regge.

Questione 15
Proemio

Esaminiamo ora i **difetti riguardanti l'anima**.
Su di essi poniamo dieci quesiti:

1. Se in Cristo ci fosse il peccato;
2. Se ci fosse il fomite del peccato;
3. Se ci fosse l'ignoranza;
4. Se la sua anima fosse passibile;
5. Se egli fosse soggetto al dolore sensibile;
6. Se fosse soggetto alla tristezza;
7. Se fosse soggetto al timore;
8. Se provasse la meraviglia;
9. Se sentisse l'ira;
10. Se fosse insieme viatore e comprensore.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che in Cristo ci fosse il **peccato**. Infatti:

III[a] q. 15, a. 1, arg. 1

Il **Salmista 21, 2,** scrive: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato? Il grido dei miei peccati allontana da me la salvezza». Ma queste parole sono dette in persona di Cristo, come risulta dal fatto che egli le proferì sulla croce, *[Verso le tre, Gesù gridò a gran voce: «Elì, Elì, lemà sabactàni?», che significa: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?».]* **Matteo 27, 46**. Quindi in Cristo c'erano dei peccati.

III[a] q. 15, a. 1, arg. 2

L'Apostolo, **Romani 5, 12**, dice che «tutti hanno peccato in Adamo», in quanto cioè erano in lui come nella loro origine. Ma anche Cristo era originalmente in Adamo. Quindi peccò in lui.

III[a] q. 15, a. 1, arg. 3

L'Apostolo, **Ebrei 2, 18**, scrive che Cristo, «essendo stato messo alla prova e avendo sofferto personalmente, è in grado di venire in aiuto a quelli che subiscono la prova». Ma questi avevano bisogno del suo aiuto specialmente contro il peccato. Quindi in lui ci fu il peccato.

III[a] q. 15, a. 1, arg. 4

S. Paolo, **2Corinti 5, 21**, dichiara che «**Dio ha fatto diventare peccato in nostro favore colui che non aveva conosciuto il peccato**», cioè Cristo. Ma ciò che Dio opera si compie davvero. In Cristo dunque c'era veramente il peccato.

IIIª q. 15, a. 1, arg. 5

Come afferma S. Agostino, «in Cristo uomo si è presentato a noi quale modello il Figlio di Dio». Ma l'uomo ha bisogno di un modello non solo per vivere rettamente, ma anche per pentirsi dei peccati. In Cristo dunque ci doveva essere il peccato affinché egli pentendosi potesse dare a noi un esempio di penitenza.

IIIª q. 15, a. 1. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Giovanni 8, 46,** si legge: «**Chi di voi può convincermi di peccato?**».

IIIª q. 15, a. 1. RESPONDEO:

Come si è detto sopra *[q. 14, a. 1]*, Cristo assunse i nostri limiti per soddisfare per noi, **per dimostrare la realtà della sua natura umana** e **per divenire per noi un esempio di virtù**. **E per questi tre motivi è evidente che non doveva assumere il peccato**.

- **Primo**, perché il peccato non contribuisce alla soddisfazione, anzi, ne impedisce l'efficacia, poiché secondo la Scrittura, **Siracide 34, 23**, «**l'Altissimo non gradisce le offerte degli empi**».

- **Similmente** il peccato non serve a dimostrare la realtà della natura umana, in quanto il peccato non è essenziale alla natura umana che ha Dio per autore, ma fu piuttosto introdotto contro la natura «attraverso la seminagione del diavolo», come dice il Damasceno.

-**Terzo**, egli non poteva, peccando, darci un esempio di virtù, essendo il peccato contrario alla virtù.

Di conseguenza Cristo non assunse in alcun modo la miseria del peccato, né originale né attuale, come dice S. **1Pietro 2**, 22: «**Egli non commise peccato, e non si trovò inganno sulla sua bocca**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 15, a. 1, ad arg. 1

Come nota il **Damasceno**, ciò che viene attribuito a Cristo talvolta lo riguarda nelle sue **proprietà naturali e ipostatiche**, come quando si dice che si è fatto uomo e che ha patito per noi, altre volte invece lo riguarda solo come **nostro rappresentante**, e non gli conviene per nulla in senso proprio e personale. Per cui anche la prima delle sette regole di **Ticonio** *[330-390]*, ricordate da **S. Agostino**, che ha per titolo «il Signore e il suo corpo», in quanto cioè «**Cristo e la Chiesa vengono considerati una sola persona**». E in base a ciò Cristo pronunzia le parole: «**Il grido dei miei peccati**» a nome delle sue membra, e non nel senso che in lui stesso che ne è il capo ci fossero dei peccati.

IIIª q. 15, a. 1, ad arg. 2

Come spiega **S. Agostino**, Cristo non era in Adamo e negli altri Patriarchi alla stessa maniera nostra. Noi infatti eravamo in Adamo per la ragione seminale e la materia corporea: in quanto cioè, egli aggiunge, «distinguendosi nel seme una materia visibile e una ragione seminale invisibile, ambedue ci vengono da Adamo. **Cristo** invece **prese dalla carne della Vergine la sostanza visibile della sua carne, mentre la ragione seminale della sua concezione non veniva dal seme virile, ma da una causa ben diversa e molto più alta**». Perciò Cristo non era in Adamo quanto alla forza genetica del seme, ma solo quanto alla materia fecondabile. Quindi Cristo ebbe da Adamo la natura umana non attivamente, ma solo materialmente; attivamente invece l'ebbe dallo Spirito Santo: come anche lo stesso Adamo ebbe il corpo materialmente dal fango della terra, e attivamente da Dio**, Genesi 2, 7.** Cristo dunque non peccò in Adamo, perché fu in lui solo materialmente.

III[a] q. 15, a. 1, ad arg. 3

Cristo ci fu di aiuto soddisfacendo per noi con le sue tentazioni e sofferenze. Il peccato invece non contribuisce alla soddisfazione, ma piuttosto la impedisce, come si è detto [nel corpo]. Non bisognava dunque che egli avesse in sé il peccato, ma che ne fosse totalmente immune; altrimenti la pena da lui subita sarebbe stata dovuta al suo proprio peccato.

III[a] q. 15, a. 1, ad arg. 4

Dio «ha fatto diventare peccato Cristo» non già permettendone il peccato, ma facendolo **vittima del peccato**: come anche secondo il profeta, **Osea 4, 8**, **i sacerdoti «mangeranno i peccati del popolo»**, dal momento che a norma della legge **Levitico 6, 26**, mangiavano le vittime immolate per il peccato. E nello stesso senso si legge in **Isaia 53, 6**: «**Il Signore fece ricadere su di lui l'iniquità di noi tutti**»; in quanto cioè lo consegnò perché fosse vittima dei peccati di tutti gli uomini. Oppure si può dire che «lo fece peccato» nel senso che lo fece «con una carne somigliante a quella del peccato», come dice S. Paolo, Romani 8, 3. E ciò a causa del corpo passibile e mortale che egli assunse.

III[a] q. 15, a. 1, ad arg. 5

L'esempio lodevole che dà il penitente non è quello del suo peccato, ma quello della volontarietà con cui ne sopporta la pena. Perciò Cristo ha offerto ai penitenti l'esempio più grande subendo volontariamente la pena per i peccati degli altri, senza alcun peccato suo proprio.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che in Cristo ci fosse il **fomite** *[impulso/incentivo fuori dall'ordine razionale]* **del peccato**. Infatti:

III[a] q. 15, a. 2, arg. 1

Il fomite del peccato e la passibilità o mortalità del corpo hanno la stessa origine: dipendono cioè dalla perdita della giustizia originale, che teneva le potenze inferiori sottomesse alla ragione e il corpo sottomesso all'anima. Ma in Cristo c'era la passibilità e la mortalità del corpo. Quindi c'era in lui anche il fomite del peccato.

IIIª q. 15, a. 2, arg. 2

Come dice il Damasceno, «il beneplacito della volontà divina lasciava alla carne di Cristo di patire e di operare conformemente alla sua natura». Ma è conforme alla natura della carne che essa desideri quanto le piace. Poiché dunque, come spiega la Glossa, il fomite non è nient'altro che il desiderio, in Cristo c'era il fomite del peccato.

IIIª q. 15, a. 2, arg. 3

A causa del fomite «**la carne ha desideri opposti a quelli dello spirito**», come afferma l'Apostolo **Galati 5, 17**. Ma lo spirito si dimostra tanto più forte e più meritevole di premio quanto più trionfa sul nemico, cioè sulla concupiscenza della carne, poiché S. Paolo, **2Timoteo 2, 5**, scrive: «**Non riceve la corona se non chi ha lottato secondo le regole**». Ora, Cristo aveva uno spirito straordinariamente forte, vittorioso e meritevole di premio, come di lui dice l'**Apocalisse 6, 2**: «**Gli fu data una corona, ed egli uscì vittorioso per vincere ancora**». **Quindi in Cristo ci doveva essere il fomite nel massimo grado.**

IIIª q. 15, a. 2. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Matteo 1, 20**, si legge: «**Quel che è generato in lei viene dallo Spirito Santo**». Ma lo Spirito Santo esclude il peccato e l'inclinazione al peccato implicita nel termine «fomite». Quindi in Cristo non c'era il fomite del peccato.

IIIª q. 15, a. 2. RESPONDEO:

Come si è detto sopra *[q. 7, aa. 2, 9]*, Cristo aveva nel modo più perfetto la grazia e tutte le virtù. Ma la virtù morale, estendendosi alla parte irrazionale dell'anima, la rende sottomessa alla ragione, e tanto meglio quanto più perfetta è la virtù: **così la temperanza soggioga l'appetito concupiscibile, e la fortezza e la mansuetudine l'appetito irascibile**, come si è visto nella Seconda Parte *[I-II, q. 56, a. 4]*. Ora, il fomite consiste nell'inclinazione dell'appetito sensitivo a oggetti che sono contro la ragione. È chiaro perciò che quanto più cresce in una persona la virtù, tanto più si smorza in essa la violenza del fomite. Poiché dunque in Cristo la virtù raggiungeva il vertice più alto, ne segue che in lui non c'era il fomite del peccato; tanto più che questo difetto non è un mezzo di soddisfazione, ma piuttosto inclina a ciò che è contrario alla soddisfazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 15, a. 2, ad arg. 1

Le facoltà inferiori dell'appetito sensitivo sono atte per natura a obbedire alla ragione; non così invece le potenze del corpo, o gli umori e anche le facoltà dell'anima vegetativa, come spiega Aristotele. Quindi la virtù perfetta, che è una rettitudine razionale, non esclude la passibilità del corpo; esclude però il fomite del peccato, che consiste nella resistenza dell'appetito sensitivo alla ragione.

IIIª q. 15, a. 2, ad arg. 2

Il corpo per sua natura desidera ciò che gli è piacevole con l'appetito sensitivo, ma il corpo dell'uomo, che è un animale razionale, sottomette questi suoi desideri al governo e all'ordine

della ragione. Così dunque il corpo di Cristo con l'appetito sensitivo cercava naturalmente il cibo, la bevanda, il sonno e altre cose simili che sono consentite dalla retta ragione, come risulta dal Damasceno; ma da ciò non segue che in Cristo ci sia stato il fomite del peccato, che è la ricerca del piacere fuori dell'ordine razionale.

III[a] q. 15, a. 2, ad arg. 3

Lo spirito dimostra una certa fortezza resistendo alla concupiscenza della carne quando questa gli si oppone, ma dimostra una fortezza maggiore quando la reprime così totalmente da eliminarne le brame disordinate. E questa era appunto la condizione di Cristo, il cui spirito aveva raggiunto il sommo grado della fortezza. **Sebbene poi egli non abbia dovuto sostenere il combattimento interiore del fomite, subì però la lotta esterna del mondo e del diavolo, trionfando dei quali meritò la corona della vittoria.**

ARTICOLO 3:

VIDETUR che in Cristo ci fosse l'**ignoranza**. Infatti:

III[a] q. 15, a. 3, arg. 1

In Cristo esisteva veramente ciò che gli competeva secondo la natura umana, anche se non gli competeva secondo la natura divina: ad es. la passione e la morte. Ma l'ignoranza competeva a Cristo secondo la natura umana. Infatti il **Damasceno** afferma che «**egli assunse una natura ignorante e servile**». Quindi in Cristo c'era veramente l'ignoranza.

III[a] q. 15, a. 3, arg. 2

Ignorante è chi non conosce qualcosa. Ma qualcosa era ignoto a Cristo, secondo quanto dice l'Apostolo, **2Corinti 5, 21**: «**Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo trattò da peccato in nostro favore**». Quindi in Cristo c'era l'ignoranza.

III[a] q. 15, a. 3, arg. 3

Isaia 8, 4, afferma: «Prima che il bambino sappia chiamare suo padre e sua madre, saranno asportate le ricchezze di Damasco». Ma quel bambino è Cristo. Quindi in Cristo c'era l'ignoranza di qualcosa.

III[a] q. 15, a. 3. SED CONTRA:

L'ignoranza non toglie l'ignoranza. Ma Cristo è venuto a togliere la nostra ignoranza: è venuto infatti «**per rischiarare quelli che stanno nelle tenebre e nell'ombra della morte**», **Luca 1, 79**. Quindi in Cristo non c'era l'ignoranza.

III[a] q. 15, a. 3 RESPONDEO:

Come in Cristo c'era la pienezza della grazia e della virtù, così pure c'era la **pienezza di ogni scienza,** secondo le spiegazioni date *[q. 7, aa. 2, 9; qq. 9 ss.]*. Ma come in Cristo la pienezza della grazia e della virtù esclude il fomite del peccato, così **la pienezza della scienza esclude l'ignoranza, che si oppone alla scienza**. Quindi come in Cristo non c'era il fomite del peccato, così non c'era l'ignoranza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 15, a. 3, ad arg. 1

La natura assunta da Cristo può essere considerata da due punti di vista:

- **Primo**, **nel suo essere specifico**. E in questo senso il **Damasceno** la chiama «**ignorante e servile**». E spiega: «**La natura dell'uomo è serva di Dio che l'ha creata, e ignora le cose future**».

- **Secondo**, può essere considerata **in rapporto alla sua unione con l'ipostasi divina**, che le conferisce la pienezza della scienza e della grazia, secondo l'attestazione evangelica, **Giovanni 1, 14**: «**Lo abbiamo visto come Unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità**». E in questo senso la natura umana in Cristo escludeva l'ignoranza.

III[a] q. 15, a. 3, ad arg. 2

Si dice che Cristo non conobbe il peccato **per non averlo commesso personalmente**. Lo conosceva però nozionalmente.

III[a] q. 15, a. 3, ad arg. 3

Quel testo di Isaia parla della scienza umana di Cristo. Dice infatti: «Prima che il bambino», secondo la natura umana, «sappia chiamare suo padre», cioè Giuseppe, padre di lui putativamente, «e sua madre», Maria, «saranno asportate le ricchezze di Damasco». Il che non va inteso nel senso che Cristo nella sua umanità abbia ignorato tali cose, ma «prima che sappia», cioè prima che egli diventando uomo si formi una scienza umana, «saranno asportate le ricchezze di Damasco e le spoglie di Samaria, dal re degli Assiri», se si prende il testo in senso letterale; oppure, in senso figurale, «ancor prima di nascere salverà il suo popolo con la sola invocazione del suo nome», come spiega una Glossa di S. Girolamo. S. Agostino invece dice che tale profezia si è avverata nell'adorazione dei Magi. Scrive infatti: «Prima che nella sua carne umana pronunziasse parole umane, ricevette in dono la potenza di Damasco, cioè le ricchezze di cui Damasco andava orgogliosa: ora, tra le ricchezze l'oro occupa il primo posto. Le spoglie poi di Samaria erano i Magi stessi. Poiché la Samaria rappresenta i popoli idolatri, essendo il popolo di quella regione passato al culto degli idoli. Essi dunque erano le prime spoglie che il bambino strappava all'idolatria». Le parole «prima che il bambino sappia» hanno allora il senso: «prima che mostri di sapere».

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'**anima di Cristo** non fosse **passibile**. Infatti:

III[a] q. 15, a. 4, arg. 1

Non si patisce se non da parte di una forza superiore, essendo «l'agente superiore al paziente», come osservano S. Agostino e il Filosofo. Ma nessuna creatura era più nobile dell'anima di Cristo. Quindi l'anima di Cristo non poteva patire da parte di alcuna creatura. E così non era passibile, poiché inutilmente avrebbe avuto la capacità di patire se poi non avesse subito l'azione di alcuna creatura.

IIIª q. 15, a. 4, arg. 2

Cicerone chiama «una specie di malattia» le passioni dell'anima. Ma nell'anima di Cristo non c'era alcuna infermità, poiché questa suppone il peccato, come risulta dalle parole del **Salmista 40, 5**: «**Risanami, contro di te ho peccato**». In Cristo dunque non c'erano le passioni dell'anima.

IIIª q. 15, a. 4, arg. 3

Le passioni dell'anima sono tutt'uno con il fomite del peccato, tanto che l'Apostolo, **Romani 7, 5,** le chiama «**passioni peccaminose**». Ma in Cristo non c'era il fomite del peccato, come si è detto sopra *[a. 2]*, e quindi neppure le passioni dell'anima. Quindi l'anima di Cristo non era passibile.

IIIª q. 15, a. 4. SED CONTRA:

Il **Salmista 87, 4**, così parla in nome di Cristo: «**Io sono colmo di sventure**», il che non significa certamente di peccati ma, come dice la **Glossa**, di mali umani, «**cioè di dolori**». Quindi l'**anima di Cristo era passibile.**

IIIª q. 15, a. 4. RESPONDEO:

L'anima unita al corpo può patire in due modi: per passione corporale e per passione animale o psichica.

- **Per passione corporale** patisce **quando il corpo subisce una lesione**. Essendo infatti l'anima la forma del corpo, ambedue hanno un solo essere, per cui se qualche danno colpisce il corpo ne risente indirettamente anche l'anima, per l'essere che ha in comune con il corpo. Poiché dunque il corpo di Cristo era passibile e mortale, come si è visto sopra *[q. 14, aa. 1, 2]*, era necessario che **anche la sua anima** fosse **passibile** in questo primo modo.

- Si dice invece che l'anima **patisce di passione animale o psichica** quando patisce per operazioni che o sono proprie dell'anima, o sono più dell'anima che del corpo. Dobbiamo tuttavia precisare che, sebbene si possano chiamare passioni psichiche anche l'**intendere** e il **sentire**, tuttavia in senso rigoroso, come si è spiegato nella Seconda Parte *[I-II, q. 22, a. 3; q. 41, a. 1]*, si dicono passioni dell'anima gli **affetti dell'appetito sensitivo**: e questi c'erano in Cristo, come anche tutte le altre proprietà della natura umana. Per cui dice S. Agostino: «Il Signore, degnandosi di vivere in forma di servo, fece uso delle passioni alla maniera umana, quando lo ritenne opportuno. Né tali passioni erano apparenti in lui, che aveva un vero corpo umano e una vera anima umana». Bisogna però notare che queste passioni si trovavano in Cristo in un modo diverso dal nostro sotto tre aspetti:

+ **Primo**, **per l'oggetto**. Poiché in noi il più delle volte queste passioni si volgono a cose illecite: il che non avveniva in Cristo.

+ **Secondo**, **per la causa**. Poiché tali passioni spesso in noi prevengono il giudizio della ragione, mentre in Cristo tutti i movimenti dell'appetito sensitivo nascevano dal **comando della ragione**. Per cui S. Agostino dice che «per la grazia di una sicurissima libertà Cristo assumeva nel suo animo queste passioni quando voleva, come quando ha voluto si è fatto uomo».

- **Terzo, per l'effetto**. Poiché in noi a volte tali passioni non si arrestano all'appetito sensitivo, ma trascinano la ragione. **Il che non avveniva in Cristo, poiché tutti i moti attinenti alla carne umana erano contenuti per sua volontà nell'appetito sensitivo, in modo tale che la sua ragione non ne veniva minimamente intralciata**. Per cui S. **Girolamo** scrive che «**il Signore, per dimostrare la realtà dell'uomo assunto, soffrì una vera tristezza; ma per escludere un qualche dominio della passione sul suo animo si dice che —cominciò a rattristarsi‖, per una propassione**» *[pro = pima/a modo di]*, indicando con il termine ***passione*** ciò che domina l'animo, cioè la ragione, e con il termine ***propassione*** il sentimento che nasce nell'appetito sensitivo, ma senza sconfinare al di fuori.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 15, a. 4, ad arg. 1

L'anima di Cristo poteva impedire l'insorgere delle passioni, specialmente con la sua potenza divina. Si sottometteva tuttavia liberamente sia alle sofferenze del corpo che alle passioni dell'anima.

III[a] q. 15, a. 4, ad arg. 2

Cicerone parla secondo l'opinione degli **Stoici,** i quali chiamavano passioni non già tutti i movimenti dell'appetito sensitivo, ma **solo quelli disordinati**. Ora, è chiaro che tali passioni non potevano trovarsi in Cristo.

III[a] q. 15, a. 4, ad arg. 3

«**Le passioni peccaminose**» sono i movimenti dell'appetito sensitivo tendenti alle cose illecite. E questi in Cristo non ci potevano essere, come neppure il fomite del peccato.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che in Cristo non ci fosse il **vero dolore sensibile**. Infatti:

III[a] q. 15, a. 5, arg. 1

S. Ilario scrive: «Se morire per Cristo è vivere, come si fa a pensare che nel mistero della morte egli abbia sofferto, mentre premia con la vita quelli che muoiono per lui?». E dopo aggiunge: «**Dio unigenito, senza cessare di essere Dio, si è fatto vero uomo: perciò raggiunto dai colpi, coperto di ferite, caricato di catene, sospeso alla croce, può ricevere da tutto questo passione, ma non dolore**». In Cristo dunque non c'era il vero dolore.

III[a] q. 15, a. 5, arg. 2

Soggiacere alla necessità del dolore è proprio della carne concepita nel peccato. Ma la carne di Cristo non fu concepita nel peccato, bensì per opera dello Spirito Santo in un seno verginale. Quindi non soggiaceva alla necessità di patire il dolore.

III[a] q. 15, a. 5, arg. 3

Il gaudio della contemplazione delle cose divine diminuisce il senso del dolore, per cui anche i martiri nelle loro passioni sopportavano meglio il dolore considerando l'amore divino. Ma

l'anima di Cristo godeva sommamente della contemplazione di Dio, che vedeva nella sua essenza, come si è detto sopra *[q. 9, a. 2]*. Quindi non poteva sentire alcun dolore.

IIIª q. 15, a. 5. SED CONTRA:

Isaia 53, 4, scrive: «**Egli si è caricato delle nostre sofferenze, si è addossato i nostri dolori**».

IIIª q. 15, a. 5. RESPONDEO:

Come risulta da quanto si è detto nella Seconda Parte *[I-II, q. 35, a. 7]*, perché ci sia un vero dolore sensibile occorre una lesione del corpo e la sensazione di essa. Ora, il corpo di Cristo poteva subire lesioni, essendo passibile e mortale, come si è visto sopra *[q. 14, aa. 1, 2]*. Né gli mancava la sensazione delle lesioni, avendo l'anima di Cristo perfetto possesso di tutte le potenze naturali. Quindi non si può dubitare che in Cristo ci fosse un vero dolore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 15, a. 5, ad arg. 1

In quei testi e in altri simili **S. Ilario** non intende escludere dalla carne di Cristo la **realtà del dolore**, ma la **necessità**. Tanto che dopo le parole citate spiega: «**Infatti quando il Signore ebbe fame, o sete, o pianse, non simulò di mangiare, o di bere, o di piangere, ma per dimostrare la realtà del suo corpo assunse le abitudini del corpo e le soddisfece alla nostra maniera**. Oppure quando accettava di bere o di mangiare non lo faceva per una necessità del suo corpo, ma per adattarsi all'uso comune». E la «necessità» che esclude è quella del peccato, quale causa prima di quei limiti, come si è detto sopra *[q. 14, aa. 1, 3]*: cioè la carne di Cristo non sottostava alla necessità di quei limiti, non essendoci in essa il peccato. Per cui soggiunge che Cristo «aveva un corpo, ma di origine singolare, non viziosamente concepito alla maniera umana, ma fatto dalla sua potenza a somiglianza del nostro corpo». Quanto però alla causa prossima di quei limiti, che è la composizione di elementi contrari, la carne di Cristo soggiaceva alla loro necessità, come si è già spiegato *[q. 14, a. 2]*.

IIIª q. 15, a. 5, ad arg. 2

La carne concepita nel peccato soggiace necessariamente al dolore non solo in forza dei suoi princìpi naturali, ma anche in pena del peccato. Ora, quest'ultima necessità mancava in Cristo, essendoci solo la necessità dei princìpi naturali.

IIIª q. 15, a. 5, ad arg. 3

Come si è detto sopra *[q. 14, a. 1, ad 2]*, la divinità di Cristo faceva sì che in via straordinaria la beatitudine della sua anima non rifluisse nel corpo, così da togliere la sua passibilità e mortalità. E per lo stesso motivo il gaudio della contemplazione era così circoscritto nell'anima da non discendere nelle facoltà sensitive e non impedire il dolore sensibile.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che in Cristo non ci fosse la **tristezza.** Infatti:

IIIª q. 15, a. 6, arg. 1

Isaia 42, 4, dice di Cristo: «**Non sarà triste né turbolento**».

IIIª q. 15, a. 6, arg. 2

Nei **Proverbi 12, 21**, si legge che «**il giusto non si rattrista mai, qualunque cosa gli accada».** E gli Stoici spiegavano questo fatto dicendo che ci si rattrista soltanto della perdita dei propri beni, e d'altra parte il giusto considera suoi beni solo la giustizia e la virtù, che non può perdere. Altrimenti il giusto sarebbe in balìa della fortuna, se si rattristasse per la perdita dei beni di fortuna. Ma Cristo era sommamente giusto, secondo le parole di **Geremia 23, 6**: «**Questo sarà il nome con cui lo chiameranno: Signore nostra giustizia». Quindi non c'era in lui la tristezza**.

IIIª q. 15, a. 6, arg. 3

Il **Filosofo** asserisce che ogni tristezza è «un male e da fuggirsi ». Ma in Cristo non c'era alcuna cosa cattiva o da fuggirsi. Quindi in Cristo non c'era la tristezza.

IIIª q. 15, a. 6, arg. 4

S. **Agostino** dice che «**la tristezza ha per oggetto le cose che accadono contro la nostra volontà**». Ma Cristo non ha sofferto nulla contro la sua volontà, poiché sta scritto, **Isaia 53, 7**: «**È stato immolato perché egli stesso lo ha voluto**». Quindi in Cristo non c'era la tristezza.

IIIª q. 15, a. 6. SED CONTRA:

Il Vangelo, **Matteo 26, 38**, attesta queste parole del Signore: «**La mia anima è triste fino alla morte**». E **S. Ambrogio** scrive: «**Ebbe la tristezza come uomo: prese infatti la mia tristezza. E senza esitazione dico tristezza, poiché predico la croce**».

IIIª q. 15, a. 6. RESPONDEO:

Come si è detto sopra *[a. 5, ad 3]*, il gaudio della contemplazione di Dio per intervento della potenza divina era così circoscritto nell'anima di Cristo da non giungere alle facoltà sensitive e da non impedire quindi il dolore sensibile. Ma come il dolore sensibile, così anche la tristezza ha sede nell'appetito sensitivo, con una differenza però quanto al motivo od oggetto. Infatti l'oggetto e il motivo del dolore è una lesione percepita dal tatto, per esempio una ferita. Invece **l'oggetto e il motivo della tristezza è un danno o un male percepibile interiormente con la ragione o con l'immaginazione**, come si è visto nella Seconda Parte *[I-II, q. 35, aa. 2, 7]*: come la tristezza di aver perso la grazia o il danaro. Ora, l'anima di Cristo poteva percepire interiormente qualcosa di nocivo per sé, come la **passione e la morte**, e per gli altri, come il **peccato** dei discepoli, o dei Giudei che lo uccidevano. Quindi come in Cristo ci poteva essere un vero dolore, così ci poteva essere una vera tristezza: diversamente però da noi, per quelle tre ragioni già ricordate quando abbiamo parlato della passibilità di Cristo *[a. 4]*. *[non per cose illecite; contenuta dalla ragione per ordine della volontà]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 15, a. 6, ad arg. 1

La tristezza in Cristo va negata come passione vera, ma non come propassione. Il Vangelo, **Matteo 26, 37**, dice infatti che «**cominciò a provare tristezza e angoscia**». Ora altro è rattristarsi, altro cominciare a rattristarsi, come osserva **S. Girolamo**.

III[a] q. 15, a. 6, ad arg. 2

Come scrive S. Agostino, «gli Stoici al posto dei tre turbamenti dell'animo», cioè del desiderio, del godimento e del timore, «ponevano nell'animo del sapiente tre eupatie», o buone passioni, cioè «la volontà al posto del desiderio, il gaudio al posto del godimento, la prudenza al posto del timore. Ma non ammettevano che ci potesse essere qualcosa nell'animo del sapiente al posto della tristezza, poiché essa viene sentita per un male che è già accaduto, e d'altra parte nessun male, dicono, può accadere al sapiente». E questo perché giudicavano buono solo ciò che è onesto e che rende buoni, cattivo invece solo ciò che è disonesto e che rende cattivi. Ora, per quanto sia vero che l'onestà è il bene principale dell'uomo e la disonestà il suo male principale, trattandosi di cose che riguardano la ragione, che è l'elemento primario dell'uomo, tuttavia esistono dei beni umani secondari che riguardano il corpo stesso, o cose esterne utili al corpo. Ora, in base a ciò può sorgere nell'animo del sapiente la **tristezza** dalla parte dell'appetito sensitivo per la percezione di questi mali: **senza però che tale tristezza turbi la ragione**. E in questo senso è vero che «il giusto non si rattrista mai, qualunque cosa gli accada», poiché nessun avvenimento turba la sua mente. E così la tristezza si trovava in Cristo come propassione, non come passione.

III[a] q. 15, a. 6, ad arg. 3

La tristezza è sempre una pena, ma non sempre è una colpa: lo è infatti soltanto quando nasce da un sentimento disordinato. Per cui scrive S. Agostino: «**Se queste passioni obbediscono alla retta ragione e vengono adoperate quando e dove occorre, chi oserebbe chiamarle ancora morbose o viziose?**».

III[a] q. 15, a. 6, ad arg. 4

Ciò che per se stesso è contrario alla volontà, può essere voluto come mezzo per un determinato fine: così una medicina amara non è voluta di per sé, ma solo in quanto è un mezzo per guarire. Similmente la morte e la passione di Cristo, considerate in se stesse, **ripugnavano alla volo**ntà e causavano tristezza, ma come mezzi al fine della redenzione del genere umano erano **volontarie.**

ARTICOLO 7:

VIDETUR che in Cristo non ci fosse il **timore**. Infatti:

III[a] q. 15, a. 7, arg. 1

Si legge nei **Proverbi 28, 1**: «**Il giusto è senza timore, sicuro come un leone**». Ma Cristo era sommamente giusto. Quindi in Cristo non c'era alcun timore.

III[a] q. 15, a. 7, arg. 2

Scrive S. Ilario: «Domando a coloro che pensano diversamente se sia ragionevole ammettere la paura di morire in colui che, fugando dagli Apostoli ogni timore della morte, li esortò alla gloria del martirio». Non è dunque ragionevole ammettere in Cristo il timore.

IIIª q. 15, a. 7, arg. 3

Il timore è solo per i mali che l'uomo non può evitare. Ma Cristo poteva evitare sia il male della pena che soffrì, sia il male della colpa che commettono gli altri. Quindi in Cristo non ci poteva essere il timore.

IIIª q. 15, a. 7. SED CONTRA:

Il Vangelo, **Marco 14, 33**, attesta che «**Gesù cominciò a sentire paura e angoscia**».

IIIª q. 15, a. 7. RESPONDEO:

Come la percezione di un **male presente provoca la tristezza**, così la conoscenza di un **male futuro provoca il timore**. Se però il male futuro si prospetta con assoluta certezza, allora non si ha più il timore. Per cui dice il Filosofo che c'è il timore solo dove c'è una qualche speranza di evitare il male: quando infatti non c'è alcuna speranza di evitarlo si apprende il male come presente, e allora **si ha la tristezza piuttosto che il timore**. Il timore quindi si presenta sotto due aspetti:

- **Primo**, come **ripugnanza naturale** dell'appetito sensitivo per il **male corporale, il quale causa tristezza se il male è presente, e timore se il male è futuro**. E sotto questo aspetto in Cristo c'era il timore, come pure la tristezza.

- **Secondo**, come **incertezza del futuro**: come quando di notte ci spaventiamo nel sentire qualche rumore di cui ignoriamo la causa. E sotto questo aspetto in Cristo non c'era il timore, come afferma il **Damasceno**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 15, a. 7, ad arg. 1

È detto che il giusto è «senza timore» nel senso della passione perfetta che distoglie l'uomo dal bene razionale. E tale timore non c'era in Cristo, ma c'era solo la propassione. Per questo si dice che «Gesù cominciò a sentire paura e angoscia», cioè a modo di propassione, come spiega S. Girolamo.

IIIª q. 15, a. 7, ad arg. 2

S. Ilario esclude da Cristo il timore nello stesso senso in cui esclude la tristezza: cioè quanto alla necessità di subirlo. Tuttavia, per dimostrare la realtà della sua natura umana, Cristo assunse volontariamente sia il timore che la tristezza.

IIIª q. 15, a. 7, ad arg. 3

Sebbene Cristo potesse con la sua potenza divina evitare i mali futuri, nondimeno rispetto alla debolezza della sua carne questi si presentavano inevitabili, o difficilmente evitabili.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che in Cristo non ci fosse la **meraviglia.** Infatti:

III[a] q. 15, a. 8, arg. 1

Dice il **Filosofo** che la meraviglia nasce quando si ignora la causa di ciò che accade: perciò la meraviglia suppone l'ignoranza. Ma in Cristo non c'era l'ignoranza. Quindi in Cristo non c'era la meraviglia.

III[a] q. 15, a. 8, arg. 2

Il Damasceno scrive: «La meraviglia è il timore prodotto da ciò che colpisce grandemente l'immaginazione», per cui il Filosofo afferma che «il magnanimo non si meraviglia di nulla». Ma Cristo era sommamente magnanimo. Quindi in Cristo non c'era la meraviglia.

III[a] q. 15, a. 8, arg. 3

Nessuno si meraviglia di ciò che è capace di fare. Ma Cristo era capace delle più grandi cose. Quindi non si meravigliava di nulla.

III[a] q. 15, a. 8. SED CONTRA:

Il Vangelo, **Matteo 8, 10**, attesta che udendo le parole del centurione «**Gesù restò meravigliato**». *[**5** Entrato in Cafarnao, gli venne incontro un centurione che lo scongiurava: **6** «Signore, il mio servo giace in casa paralizzato e soffre terribilmente». **7** Gesù gli rispose: «Io verrò e lo curerò». **8** Ma il centurione riprese: «Signore, io non son degno che tu entri sotto il mio tetto, di' soltanto una parola e il mio servo sarà guarito ...**10** All'udire ciò, Gesù ne fu **ammirato/meravigliato** e disse a quelli che lo seguivano: «In verità vi dico, presso nessuno in Israele ho trovato una fede così grande. **11** Ora vi dico che molti verranno dall'oriente e dall'occidente e siederanno a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli, **12** mentre i figli del regno saranno cacciati fuori nelle tenebre, ove sarà pianto e stridore di denti».]*

III[a] q. 15, a. 8. RESPONDEO:

Propriamente suscita meraviglia una **cosa nuova e insolita**. Ora, per Cristo non ci poteva essere nulla di nuovo e di insolito quanto alla sua **scienza divina**, e neppure quanto alla sua scienza umana con la quale conosceva le cose nel Verbo o **con le idee infuse**. Ci poteva essere invece per lui qualcosa di nuovo e di insolito rispetto alla **scienza sperimentale**, a cui ogni giorno si potevano presentare delle novità. Se quindi parliamo di Cristo secondo la scienza divina, la scienza beata o la scienza infusa, in lui non c'era la meraviglia. Se invece parliamo di lui secondo la scienza sperimentale, allora ci poteva essere in lui la meraviglia. Ed **egli assunse questo sentimento a nostra istruzione**, cioè per mostrarci che anche noi ci dobbiamo meravigliare di ciò di cui egli stesso si meravigliava. Per cui S. **Agostino** ha scritto: «**La meraviglia del Signore ci insegna il dovere di meravigliarci, poiché noi abbiamo bisogno anche di questa emozione. Sentimenti simili non sono dunque in lui segni di turbamento, ma lezioni di un maestro**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 15, a. 8, ad arg. 1

Sebbene Cristo sapesse tutto, nondimeno alla sua scienza sperimentale si potevano presentare delle novità atte a provocare la meraviglia.

IIIª q. 15, a. 8, ad arg. 2

Cristo restò meravigliato della fede del centurione non perché fosse una cosa grande in rapporto a lui, ma [perché lo era] in rapporto agli altri.

IIIª q. 15, a. 8, ad arg. 3

Cristo poteva fare tutto con la sua potenza divina, secondo la quale in lui non ci poteva essere la meraviglia, che poteva trovarsi in lui solo secondo la scienza umana sperimentale, come si è detto [nel corpo].

ARTICOLO 9:

VIDETUR che in Cristo non ci fosse l'**ira**. Infatti:

IIIª q. 15, a. 9, arg. 1

Dice la Scrittura, **Giacomo 1, 20,** che «**l'ira dell'uomo non compie ciò che è giusto davanti a Dio**». Ma tutto in Cristo era giustizia davanti a Dio, poiché egli stesso «**è divenuto per noi giustizia a opera di Dio**», come dice S. Paolo, **1Corinti 1, 30**. Quindi in Cristo non c'era l'ira.

IIIª q. 15, a. 9, arg. 2

L'ira si oppone alla mansuetudine, come risulta da Aristotele. Ma Cristo era mansuetissimo. Quindi in lui non ci poteva essere l'ira.

IIIª q. 15, a. 9, arg. 3

S. Gregorio Magno scrive che «**l'ira prodotta dal vizio acceca l'occhio della mente, mentre l'ira prodotta dallo zelo lo turba**». Ma in Cristo l'occhio della mente non fu mai né accecato né turbato. Quindi in Cristo non ci fu mai l'ira né per vizio né per zelo.

IIIª q. 15, a. 9. SED CONTRA:

Il Vangelo, **Giovanni 2, 17**, afferma che si compì in lui quanto si legge nella Scrittura, **Sal 68, 10:** «**Lo zelo per la tua casa mi divora**».

IIIª q. 15, a. 9 RESPONDEO:

Come si è detto nella Seconda Parte *[I-II, q. 46, a. 3, ad 3; II-II, q. 158, a. 2, ad 3]*, **l'ira è un effetto della tristezza**. Infatti la tristezza suscitata in una persona accende nella sua sensibilità il desiderio di respingere il male subìto da essa stessa o da altri. **L'ira è così una passione composta di tristezza e di desiderio di vendetta**. Ora, abbiamo detto *[a. 6]* che in Cristo ci poteva essere la tristezza. Quanto poi al **desiderio di vendetta**,

- esso qualche volta **è peccaminoso**: quando cioè la vendetta è cercata contro l'ordine della ragione. E in questo senso l'ira non poteva trovarsi in Cristo: si tratta infatti del **vizio dell'ira**.

- Altre volte invece tale desiderio di vendetta non è peccaminoso, ma anzi **è lodevole**: p. es. quando si cerca la vendetta secondo giustizia. E questa è **«l'ira per zelo»,** di cui **S. Agostino** scrive che «**è divorato dallo zelo della casa di Dio chi brama di correggere i mali che vede, e se non lo può fare, li tollera gemendo**». **E tale ira ci fu in Cristo**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 15, a. 9, ad arg. 1

Come dice S. Gregorio Magno, l'ira si comporta nell'uomo in due modi. A volte previene la ragione e la trascina ad agire. E allora si dice che è propriamente l'ira che «opera», poiché l'operazione viene attribuita all'agente principale. E in questo senso è vero che «l'ira dell'uomo non compie ciò che è giusto davanti a Dio». - A volte invece l'ira segue la ragione e le serve da strumento. E allora l'operazione che è secondo giustizia non viene attribuita all'ira, ma alla ragione.

III[a] q. 15, a. 9, ad arg. 2

L'ira che viola l'ordine razionale si oppone alla mansuetudine; non invece l'ira che è moderata dalla ragione e contenuta nel giusto mezzo. Infatti è la mansuetudine che segna il giusto mezzo dell'ira.

III[a] q. 15, a. 9, ad arg. 3

In noi secondo l'ordine di natura le potenze dell'anima si ostacolano a vicenda, nel senso che quanto più intensamente agisce l'una, tanto più si affievolisce l'operazione dell'altra. E da ciò deriva che il moto dell'ira, per quanto moderato dalla ragione, impedisce sempre un poco la contemplazione dell'anima. Ma in Cristo, sotto la direzione della divinità, «ogni potenza aveva la libertà di agire secondo la sua natura» senza che l'una impedisse l'altra. Perciò come in lui il gaudio della contemplazione della mente non impediva nella parte inferiore la tristezza e il dolore, così al contrario le passioni della parte inferiore non impedivano in nulla l'attività razionale.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che **Cristo** non fosse **insieme viatore e comprensore**. Infatti:

III[a] q. 15, a. 10, arg. 1

Chi cammina verso la felicità finale è viatore; chi invece si riposa nel fine raggiunto è comprensore. Ma non è possibile che uno cammini verso la meta e insieme l'abbia già raggiunta. Cristo dunque non poteva essere insieme viatore e comprensore.

III[a] q. 15, a. 10, arg. 2

Tendere alla beatitudine o raggiungerla non è compito del corpo, ma dell'anima. Per cui S. Agostino scrive che «alla parte inferiore, ossia al corpo, non ridonda dall'anima la beatitudine stessa dell'anima capace di godere e di intendere». Ma Cristo, sebbene avesse un corpo

passibile, con l'anima tuttavia godeva pienamente di Dio. Quindi Cristo non era viatore, ma soltanto comprensore.

IIIª q. 15, a. 10, arg. 3

I santi che sono con l'anima in cielo e con il corpo nel sepolcro godono nell'anima della beatitudine, sebbene i loro corpi soggiacciano alla morte, e tuttavia non sono detti viatori, ma solo contemplanti. Quindi per lo stesso motivo, sebbene il corpo di Cristo fosse mortale, dato però che la sua anima godeva di Dio egli era semplicemente comprensore, e per nulla viatore.

IIIª q. 15, a. 10. SED CONTRA:

La Scrittura, Geremia 14, 8, dice: «Perché vuoi essere come un forestiero nel paese e come un viandante [viator] che si ferma solo una notte?».

IIIª q. 15, a. 10. RESPONDEO:

Si dice **viatore** chi tende alla beatitudine e **comprensore** chi l'ha già raggiunta, secondo l'esortazione di S. Paolo, **1Corinti 9, 24**: «**Correte in modo da conquistare il premio**»; e ancora, **Filippesi 3, 12**: «**Mi sforzo di correre per conquistarlo** ». Ma la beatitudine perfetta dell'uomo si riferisce all'anima e al corpo, come si è visto nella Seconda Parte *[I-II, q. 4, a. 6]*: **all'anima** per quello che le è proprio, e che consiste nel vedere Dio e nel godere di lui, **al corpo** invece in quanto esso «**risorgerà spirituale, pieno di forza, glorioso e incorruttibile**», come dice S. Paolo, **1Corinti 15, 42 ss**.. Ora Cristo, prima della morte, con la sua intelligenza vedeva Dio perfettamente, e così aveva la beatitudine propria dell'anima. Ma quanto al resto la beatitudine gli mancava, poiché la sua **anima era passibile** e il **corpo passibile e mortale**, come risulta dalle cose già dette [*a. 4; q. 14, aa. 1, 2]*. **Quindi era comprensore quanto al possesso della beatitudine propria dell'anima, e insieme viatore in quanto tendeva alla beatitudine per ciò che di essa gli mancava.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 15, a. 10, ad arg. 1

È impossibile camminare verso una meta e averla già raggiunta sotto il medesimo aspetto. Ma non è impossibile sotto aspetti diversi: come uno può essere maestro quanto alle cose che già conosce, e discepolo quanto a quelle che non conosce ancora.

IIIª q. 15, a. 10, ad arg. 2

La beatitudine principalmente e propriamente riguarda la parte spirituale dell'anima, ma secondariamente e quasi strumentalmente richiede i beni del corpo, che secondo il Filosofo concorrono alla beatitudine appunto «come strumenti».

IIIª q. 15, a. 10, ad arg. 3

Due sono i motivi per cui non c'è parità fra Cristo e le anime sante dei defunti. Primo, perché le anime sante non sono passibili come lo era l'anima di Cristo. Secondo, perché i corpi dei defunti non fanno nulla per tendere alla beatitudine, mentre Cristo con le sofferenze fisiche tendeva alla beatitudine rispetto alla gloria del suo corpo.

Quanto è attribuibile a Cristo per la sua maniera d'essere e di costituirsi

Questione 16
Proemio

Passiamo ora a considerare le **conseguenze logiche, o corollari dell'unione ipostatica**.
- **PRIMO**, **rispetto a Cristo in se stesso**; Rispetto a Cristo in se stesso esamineremo due cose:

+ **primo**, **quanto a lui è attribuibile per la sua maniera d'essere e di costituirsi**;
Sul primo di questi argomenti si pongono dodici quesiti:
+ **secondo**, **quanto può essergli attribuito in fatto d'unità**.
- **SECONDO**, rispetto alle sue **relazioni con Dio Padre**;
- **TERZO**, rispetto alle sue **relazioni con noi**.

1. Se sia vera la proposizione: "Dio è uomo";
2. Se sia vero che "l'uomo è Dio";
3. Se Cristo si possa dire "homo dominicus";
4. Se le proprietà del Figlio dell'Uomo si possano attribuire al Figlio di Dio e viceversa;
5. Se le proprietà del Figlio dell'Uomo siano attribuibili alla natura divina e quelle del Figlio di Dio alla natura umana;
6. Se sia vera la proposizione: "il Figlio di Dio si è fatto uomo";
7. Se sia vero che "l'uomo è diventato Dio";
8. Se sia vera la proposizione: "Cristo è creatura";
9. Se si possa affermare di Cristo che "quest'uomo ha cominciato a essere", oppure che "è sempre stato";
10. Se sia vera la proposizione: "Cristo, in quanto uomo, è creatura";
11. Se sia vera la proposizione: "Cristo, in quanto uomo, è Dio";
12. Se sia vera la proposizione: "Cristo, in quanto uomo, è ipostasi o persona".

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la proposizione: **Dio è uomo** sia falsa. Infatti:

III[a] q. 16, a. 1, arg. 1

È falsa ogni proposizione affermativa in materia remota. Ma questa proposizione: Dio è uomo è in materia remota, poiché le forme significate dal soggetto e dal predicato sono infinitamente distanti. La proposizione dunque, essendo affermativa, è falsa.

III[a] q. 16, a. 1, arg. 2

Sono più vicine le tre Persone fra di loro che la natura umana alla natura divina. Ma nel mistero della Trinità una persona non si dice dell'altra: non diciamo infatti che il Padre è il Figlio, o viceversa. Quindi nemmeno la natura umana può essere predicata di Dio, dicendo che Dio è uomo.

III[a] q. 16, a. 1, arg. 3

S. Atanasio [Symb.] dice che «come l'anima e il corpo costituiscono un unico uomo, così Dio e l'uomo costituiscono un solo Cristo». Ma è falsa la proposizione: l'anima è il corpo. Quindi è falsa anche questa: Dio è uomo.

III[a] q. 16, a. 1, arg. 4

Come si è visto nella Prima Parte *[q. 39, a. 4]*, ciò che si dice di Dio in senso non relativo, ma assoluto, spetta a tutta la Trinità e a ciascuna persona. Ma il nome uomo non è relativo, bensì

assoluto. Se dunque lo si predica di Dio in senso vero, ne segue che tutta la Trinità e ciascuna persona è uomo. Il che è manifestamente falso.

IIIª q. 16, a. 1. SED CONTRA:

S. Paolo, **Filippesi 2, 6 s.**, afferma: «**Pur essendo [Cristo] in forma di Dio, spogliò se stesso assumendo la condizione di servo; e divenuto simile agli uomini apparve in forma umana**». E così si dice che:
- **colui che è in forma di Dio è uomo**.
- **Ma colui che è in forma di Dio è Dio.**
- **Quindi Dio è uomo**.

IIIª q. 16, a. 1. RESPONDEO:

La proposizione: **Dio è uomo** è ammessa da tutti i Cristiani, ma non con lo stesso significato. Alcuni infatti non prendono i termini di questa proposizione in senso proprio:

- **I Manichei** infatti dicono che il Verbo di Dio non è un uomo vero, ma metaforico, avendo il Figlio di Dio assunto **un corpo immaginario**: Dio cioè sarebbe uomo come lo sarebbe una statua di bronzo di forma umana. -Parimenti anche quanti negarono in Cristo l'unione tra l'anima e il corpo negarono che Dio sia un vero uomo, essendo egli uomo in senso figurato, a causa delle parti [anima e corpo] assunte. - Ma ambedue queste opinioni sono state confutate sopra *[q. 2, a. 5; q. 5, aa. 1, 2]*.

- Altri al contrario ammettono la verità dalla parte dell'uomo, ma la negano dalla parte di Dio. **Dicono** infatti **che Cristo, uomo-Dio, non è Dio per natura, ma per partecipazione, cioè per grazia, come anche i santi vengono detti dèi**, **Salmo 81, 6** *[Io ho detto: «Voi siete dèi, siete tutti figli dell'Altissimo». 7* ***Eppure morirete*** *come ogni uomo, cadrete come tutti i potenti.]; Giovanni 10, 34 s.,] [Rispose loro Gesù: «Non è forse scritto nella vostra Legge: Io ho detto: voi siete dèi?* ***35*** *Ora, se essa ha chiamato dèi coloro ai quali fu rivolta la parola di Dio (e la Scrittura non può essere annullata),* ***36*** *a colui che il Padre ha consacrato e mandato nel mondo, voi dite: Tu bestemmi, perché ho detto: Sono Figlio di Dio?] [La legge qui significa tutte le scritture dell'Antico Testamento, compresi i Salmi e i profeti, non meno che gli scritti di Mosè. Questa citazione è presa da* ***Salmi 82, 6****, dove l'Onnipotente parla ai giudici ed ai magistrati d'Israele, ai quali, quando furono istituiti per la prima volta, egli aveva dato il nome di dii, "elohim", quali rappresentanti della sua autorità in mezzo al popolo. Ed invero in* ***Esodo 21,6; 22,8*** *invece delle parole "giudici" e "rettori" impiegate da Diodati, l'ebraico ha Elohim (predicato anche di dei inferiori appare 2570 volte nella Bibbia), o il suo equivalente Adonai;]* sebbene Cristo lo sia in un modo più eccellente degli altri, per la maggiore abbondanza della grazia. Secondo questa opinione dunque, quando diciamo che Dio è uomo, la parola Dio non sta per il Dio vero e reale. E questa è l'eresia di **Fotino**, che abbiamo già confutata *[q. 2, aa. 10, 11]*.

- Altri poi danno un senso proprio tanto al soggetto quanto al predicato della nostra proposizione, riconoscendo che Cristo è vero Dio ed è vero uomo, ma non salvano la verità della proposizione. Dicono infatti che l'uomo può predicarsi di Dio in quanto può essere unito a lui in forza della dignità, dell'autorità, dell'amore o dell'inabitazione di cui fruisce. E questo

sarebbe il senso della proposizione: Dio è uomo secondo **Nestorio**; **significherebbe cioè soltanto che Dio si è unito all'uomo in modo da abitare in lui, e che gli si unisce nell'amore, e che gli partecipa la sua autorità e dignità divina.** - E in tale errore cadono coloro che **ammettono in Cristo due ipostasi o due suppositi**. Poiché non è possibile che di due entità distinte tra loro per supposito o ipostasi l'una venga detta dell'altra in senso proprio, ma [ciò può avvenire] solo in senso figurato per qualche loro rapporto: come quando si dice che Pietro è Giovanni perché [i due] hanno qualcosa in comune. - E anche queste opinioni le abbiamo già confutate *[ib., aa. 3, 6]*.

Accettando quindi, secondo la verità della **fede Cattolica**, che **la vera natura divina si è unita a una vera natura umana**, non solo nella persona ma anche **nel supposito o ipostasi**, diciamo che questa proposizione: Dio è uomo è vera e non metaforica; e non solo per la verità dei suoi termini, perché cioè Cristo è vero Dio e vero uomo, ma anche per la verità della predicazione. Infatti un nome indicante al concreto una natura comune può stare per qualunque supposito appartenente a quella natura: come uomo può dirsi di qualunque individuo umano. E anche il nome Dio, stando al suo significato, può stare per la persona del Figlio di Dio, come si è visto nella Prima Parte *[q. 39, a. 4]*. Reciprocamente poi, a qualsiasi supposito di una natura si può dare in senso vero e proprio il nome che indica al concreto quella natura: come a Socrate e a Platone si può dare il nome di uomo in senso vero e proprio. Poiché **dunque la persona del Figlio di Dio, indicata con il nome Dio, è un supposito della natura umana**, **il nome uomo può essere attribuito in senso vero e proprio al nome Dio, in quanto significante la persona del Figlio di Dio.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 16, a. 1, ad arg. 1

Si dice che una proposizione è in materia remota quando il suo soggetto e il suo predicato significano due forme diverse che non possono trovarsi in un solo e medesimo supposito. Ma quando due forme possono appartenere al medesimo supposito, allora non siamo in materia remota, ma in materia naturale o contingente, come quando dico: ciò che è bianco è musico. Ora, la natura divina e la natura umana, per quanto siano lontanissime fra loro, tuttavia nel mistero dell'incarnazione sussistono in un medesimo supposito, e ambedue appartengono a quest'ultimo sostanzialmente e non accidentalmente. Così dunque questa proposizione: Dio è uomo non è né in materia remota né in materia contingente, ma in materia naturale. E il predicato uomo viene dato a Dio non accidentalmente, ma sostanzialmente: non certo per la forma indicata dal nome Dio, bensì per il supposito divino, che è l'ipostasi di una natura umana.

III[a] q. 16, a. 1, ad arg. 2

Le tre persone divine hanno una medesima natura, ma suppositi distinti: perciò l'una non può essere predicata dell'altra. Invece nel mistero dell'incarnazione le nature, essendo distinte tra loro, non vengono certamente predicate l'una dell'altra in astratto, dato che la natura divina non è umana, ma vengono predicate l'una dell'altra in concreto, avendo un medesimo supposito.

III[a] q. 16, a. 1, ad arg. 3

Anima e corpo hanno un significato astratto, come divinità e umanità. In concreto invece si dice animato e corporeo, come si dice Dio e uomo. Perciò in ambedue i casi l'astratto non può essere predicato dell'astratto, mentre il concreto può essere predicato del concreto.

III[a] q. 16, a. 1, ad arg. 4

Il termine uomo viene dato a Dio per l'unione ipostatica, che implica una relazione. Perciò non segue la regola degli attributi divini assoluti, che competono a Dio dall'eternità.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che sia falsa la proposizione: **un uomo è Dio**. Infatti:

III[a] q. 16, a. 2, arg. 1

Il nome Dio è incomunicabile. Ora, la Scrittura, **Sapienza 14, 21**, riprende gli idolatri perché «**imposero a pietre e a legni il nome incomunicabile di Dio**». Quindi è pure sconveniente che il nome di Dio sia dato a un uomo.

III[a] q. 16, a. 2, arg. 2

Ciò che è vero del predicato, è vero del soggetto. Ma è vera la proposizione: **Dio è il Padre**, o: **Dio è la Trinità**. Se dunque è vera la proposizione: un uomo è Dio, deve essere vera anche la proposizione: **un uomo è il Padre**, o: **un uomo è la Trinità**, che sono invece palesemente false. Perciò è falsa anche la prima proposizione.

III[a] q. 16, a. 2, arg. 3

La Scrittura, **Salmo 80, 10**, raccomanda: «**Non ci sia in mezzo a voi alcun Dio recente**». Ma in Cristo l'uomo è qualcosa di recente, non essendo egli stato uomo da sempre. Quindi è falsa la proposizione: un uomo è Dio.

III[a] q. 16, a. 2. SED CONTRA:

S. Paolo, **Romani 9, 5,** afferma che **dagli Israeliti «proviene Cristo secondo la carne, egli che è sopra ogni cosa, Dio benedetto nei secoli**». **Ma Cristo secondo la carne è un uomo. Quindi è vero che un uomo è Dio.**

III[a] q. 16, a. 2. RESPONDEO:

Una volta accettata la verità di entrambe le nature, divina e umana, e dell'unione ipostatica, la proposizione: un uomo è Dio è vera e propria come l'altra: Dio è uomo. Infatti il termine uomo può stare per qualsiasi ipostasi della natura umana, e quindi può stare per la persona del Figlio di Dio, che è **l'ipostasi della natura umana assunta**. Ora, la persona del Figlio di Dio è detta Dio in senso vero e proprio, come si è visto nella Prima Parte *[q. 39, a. 4]*. Quindi è vera ed esatta la proposizione: un uomo è Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 16, a. 2, ad arg. 1

Gli idolatri attribuivano il nome di Dio alle pietre e al legno considerando queste cose nella loro materialità, poiché credevano che avessero qualcosa di divino. Invece noi **non diamo il nome di Dio a un uomo per la sua natura umana,** ma **per il supposito eterno, che mediante l'unione è anche il supposito della natura umana assunta**, come si è detto [nel corpo].

III[a] q. 16, a. 2, ad arg. 2

Il nome Padre viene predicato del nome Dio in quanto quest'ultimo sta per la persona del Padre. Ma in questo senso **non può essere predicato della persona del Figlio**, non essendo questi la persona del Padre. **Perciò non segue che Padre possa essere predicato del termine uomo,** di cui si predica il nome Dio, inquantoché uomo sta per la persona del Figlio.

III[a] q. 16, a. 2, ad arg. 3

Sebbene in Cristo la natura umana sia qualcosa di recente, nondimeno **il supposito di questa natura umana non è recente, ma eterno**. E poiché il nome Dio non è attribuito all'uomo a causa della natura umana, ma a causa del supposito, non ne segue che noi ammettiamo un Dio recente. - **Lo ammetteremmo invece se uomo stesse qui per un supposito creato, secondo l'opinione di quanti pongono in Cristo due suppositi.**

ARTICOLO 3:

VIDETUR che Cristo possa essere detto **uomo del Signore** [homo dominicus]. Infatti:

III[a] q. 16, a. 3, arg. 1

Scrive **S. Agostino**: «**Bisogna raccomandare la speranza dei beni che erano in quell'uomo del Signore**». E parla di Cristo. Quindi Cristo è homo dominicus, l'uomo del Signore.

III[a] q. 16, a. 3, arg. 2

Come a Cristo la natura divina dà di essere Signore, così la natura umana dà di essere uomo. Ma si dice che Dio è umanato, come risulta dal Damasceno, per il quale «l'umanazione dimostra l'unione con l'uomo». Quindi si può dire ugualmente che quell'uomo è l'uomo del Signore.

III[a] q. 16, a. 3, arg. 3

L'aggettivo dominicus viene da Dominus [Signore], come divino viene da Dio. Ma Dionigi chiama Cristo «divinissimo Gesù». Quindi si può anche dire che Cristo è homo dominicus, cioè l'uomo del Signore.

III[a] q. 16, a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino corregge se stesso scrivendo: «**Non mi Pare che Gesù Cristo possa dirsi esattamente uomo dominicus, o del Signore, essendo egli il Signore**».

III[a] q. 16, a. 3 RESPONDEO:

Come si è detto sopra [a. 2], con l'espressione: «**l'uomo Cristo Gesù**» **indichiamo il supposito eterno che è la persona del Figlio di Dio, poiché c'è un solo supposito per**

ambedue le nature. Ma la persona del Figlio di Dio è detta Dio e Signore essenzialmente. Quindi non può essere denominata Dio in modo derivato, poiché ciò sarebbe contrario alla realtà dell'unione ipostatica. Essendo dunque **dominicus** una denominazione derivata da **Dominus**, non si può dire in senso vero e proprio che quell'uomo sia **del Signore** [dominicus], ma si deve dire che **è il Signore** [Dominus].

Al contrario, se con l'espressione «l'uomo Cristo Gesù» intendessimo un **supposito creato**, alla maniera di coloro che pongono in Cristo due suppositi, allora **quell'uomo potrebbe essere detto del Signore,** in quanto reso partecipe degli onori divini, come sostenevano i **Nestoriani**. Per la medesima ragione la sua natura umana non viene detta divina in senso assoluto, ma deificata: non certo nel senso che sia stata mutata nella natura divina, ma nel senso che fu unita alla natura divina in una medesima ipostasi, come spiega il Damasceno.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 16, a. 3, ad arg. 1

S. Agostino nelle sue Ritrattazioni ha corretto quella e altre simili espressioni. Per cui aggiunge: «**Dovunque io abbia detto questo**», che cioè Gesù Cristo è l'uomo del Signore, «**vorrei non averlo detto. Poiché in seguito mi sono accorto che non lo si può dire, pur potendosi trovare qualche giustificazione**», qualora cioè si dia al sostantivo uomo il significato di natura umana e non di supposito.

III[a] q. 16, a. 3, ad arg. 2

L'unico supposito che ha la natura divina e umana, prima, cioè dall'eternità, era un supposito di natura divina, e poi nel tempo, con l'incarnazione, è divenuto un supposito di natura umana. E in questo senso si dice umanato: non perché abbia assunto un uomo, ma perché ha assunto una natura umana. Però non è vero il contrario, cioè che un supposito di natura umana abbia assunto la natura divina. Perciò non può dirsi uomo deificato o dominicus.

III[a] q. 16, a. 3, ad arg. 3

L'aggettivo divino è usato anche in quei casi nei quali si predica essenzialmente il nome Dio: diciamo, p. es., che «l'essenza divina è Dio», per identità; e che «l'essenza è quella di Dio», cioè «divina», data la diversa maniera di significare; come pure diciamo «il Verbo divino», sebbene il Verbo sia Dio. E ugualmente diciamo «la persona divina», come anche «la persona di Platone», per il modo diverso di significare. Invece l'aggettivo dominicus non viene usato per quelle realtà a cui si addice il termine dominus: un uomo che è dominus non viene infatti detto dominicus. Si dice invece dominicus ciò che è del Signore in qualunque modo, come la volontà, la mano, il possesso. Perciò Cristo stesso, che è il Signore, non può essere detto dominicus, mentre può essere detta dominica [cioè del Signore] la sua carne e la sua passione.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che le proprietà della natura umana non siano attribuibili a Dio. Infatti:

III[a] q. 16, a. 4, arg. 1

È impossibile dare a un medesimo soggetto attributi opposti. Ma le proprietà della natura umana sono opposte alle proprietà di Dio: infatti Dio è **increato, immutabile** ed **eterno**, mentre è proprio della natura umana di essere **creata**, **temporale** e **mutevole**. Quindi le proprietà della natura umana non possono essere attribuite a Dio.

IIIª q. 16, a. 4, arg. 2

Attribuire a Dio dei difetti è come mancargli di rispetto e bestemmiarlo. Ma le proprietà della natura umana contengono dei difetti, come morire, patire e altre cose simili. Quindi le proprietà della natura umana non possono in alcun modo essere attribuite a Dio.

IIIª q. 16, a. 4, arg. 3

La natura umana è assumibile, mentre Dio non lo è. Quindi non si può dire di Dio ciò che è vero della natura umana.

IIIª q. 16, a. 4. SED CONTRA:

Il **Damasceno** afferma che Dio «**ha assunto le proprietà del corpo, potendosi dire che Dio è passibile, e che il Dio della gloria è stato crocifisso**».

IIIª q. 16, a. 4. RESPONDEO:

Sull'argomento ci fu un contrasto fra i **Nestoriani e i Cattolici**. Infatti i Nestoriani volevano introdurre una separazione fra gli attributi di Cristo, in modo da non riferire a Dio gli attributi della natura umana e all'uomo quelli della natura divina. Per cui **Nestorio** diceva: «**Se qualcuno tenta di attribuire al Verbo di Dio le sofferenze, sia anatema**». Attribuivano invece ciò che appartiene ad ambedue le nature a quei nomi che possono indicare l'una e l'altra: per esempio Cristo, o Signore. Quindi dicevano che Cristo è nato dalla Vergine e che è sempre stato, ma non ammettevano che Dio fosse nato dalla Vergine, o che come uomo fosse sempre stato. Al contrario i **Cattolici** sostenevano **che tutti gli attributi di Cristo, dovuti a lui o per la natura divina o per la natura umana, possono essere predicati sia di Dio che dell'uomo**. Per cui **S. Cirillo** afferma: «**Se qualcuno divide tra due persone o sostanze», cioè ipostasi, «le espressioni usate dai Vangeli e dagli scritti apostolici, o quelle adoperate dai Santi per Cristo, o da Cristo stesso per sé, e crede di doverne applicare alcune all'uomo e alcune al Verbo soltanto, sia scomunicato**». E la ragione è che, essendo una sola l'ipostasi di ambedue le nature, è la medesima ipostasi che è indicata dai nomi di entrambe. Sia dunque che si dica uomo o Dio, ci si riferisce sempre all'ipostasi della natura divina e della natura umana. Perciò dell'uomo si possono dire le proprietà della natura divina, e di Dio quelle della natura umana. Bisogna però avvertire che in una proposizione affermativa non ha importanza solo l'attribuzione che viene fatta al soggetto, ma anche il modo dell'attribuzione. Sebbene quindi fra le realtà attribuite a Cristo non si faccia alcuna distinzione, **bisogna tuttavia distinguere il modo in cui esse gli vengono attribuite. Infatti gli attributi divini gli spettano per la natura divina, mentre gli attributi umani gli spettano per la natura umana.** Per cui **S. Agostino** afferma: «**Distinguiamo nella Scrittura fra ciò che si riferisce alla forma di Dio e ciò che si riferisce alla forma di servo**». E aggiunge: «**Perché e come ogni cosa venga detta, lo può capire il lettore prudente, diligente e pio**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 16, a. 4, ad arg. 1

È impossibile dare a un medesimo soggetto attributi opposti **sotto il medesimo aspetto, ma non sotto aspetti diversi.** E così si predicano di Cristo cose opposte non dal medesimo punto di vista, ma secondo le diverse nature.

IIIª q. 16, a. 4, ad arg. 2

Attribuire a Dio dei difetti secondo la natura divina sarebbe una bestemmia, poiché si detrarrebbe qualcosa al suo onore; non si offende invece Dio se tali difetti gli vengono attribuiti secondo la natura assunta. Perciò in un discorso tenuto al Concilio di Efeso [3, 10] si legge: «Dio non reputa come un'offesa ciò che è occasione di salvezza per gli uomini, poiché nessuna delle abiezioni che volle per noi offende quella natura che è inviolabile, e che ha fatto sua una natura inferiore per salvare la nostra. Se dunque le cose abbiette e vili non ledono la natura di Dio, ma operano la salvezza degli uomini, come puoi dire oltraggiose per Dio le cose che causano la nostra salvezza ?».

IIIª q. 16, a. 4, ad arg. 3

L'essere assunta non riguarda la natura umana nel suo supposito, ma in se stessa. Quindi ciò non può dirsi di Dio.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che le **proprietà della natura umana** siano attribuibili alla **natura divina**. Infatti:

IIIª q. 16, a. 5, arg. 1

Le proprietà della natura umana sono attribuite al Figlio di Dio e a Dio. Ma Dio è la sua natura. Quindi le proprietà della natura umana sono attribuibili alla natura divina.

IIIª q. 16, a. 5, arg. 2

La carne appartiene alla natura umana. Ma il Damasceno si esprime così: «Diciamo che la natura del Verbo si è incarnata, secondo i santi Atanasio e Cirillo». Quindi a pari diritto le proprietà della natura umana sono attribuibili alla natura divina.

IIIª q. 16, a. 5, arg. 3

Gli attributi divini spettano in Cristo alla natura umana: come conoscere il futuro e avere un potere salvifico. Dunque a pari diritto gli attributi umani sono predicabili della natura divina.

IIIª q. 16, a. 5. SED CONTRA:

Il **Damasceno** scrive: «**Parlando della divinità non applichiamo ad essa le proprietà dell'umanità: non diciamo infatti che la divinità è passibile o creata**». Ma la divinità è la natura divina. **Quindi le proprietà della natura umana non possono essere attribuite alla natura divina.**

IIIª q. 16, a. 5. RESPONDEO:

Ciò che è proprio di una certa cosa non può dirsi in senso vero di un'altra che non si identifichi con la prima: come risibile non si dice che dell'uomo. Ora, nel **mistero** dell'incarnazione la natura divina e la natura umana non sono una medesima natura, ma è l'ipostasi di entrambe le nature che è identica. Quindi le proprietà di **ciascuna natura** non sono attribuibili all'altra se vengono espresse con **termini astratti**. Invece i **termini concreti** stanno per **l'ipostasi della natura**. Quindi si possono liberamente predicare dei nomi concreti **le proprietà di ambedue le nature**: sia che tali nomi indichino o l'una e l'altra natura, come il nome **Cristo**, che esprime insieme «sia la divinità crismante che l'umanità crismata» **sia che indichino la sola natura umana**, come **uomo o Gesù**. Per cui il **Papa S. Leone** afferma: «**Non interessa con quale natura si indichi Cristo: restando infatti ferma e inviolabile l'unità della persona, l'identico individuo è totalmente Figlio dell'Uomo per la carne e totalmente Figlio di Dio per la medesima divinità che ha con il Padre**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 16, a. 5, ad arg. 1

In Dio la persona e la natura si identificano realmente, e in ragione di questa identità la natura divina viene attribuita al Figlio di Dio. Tuttavia c'è distinzione nel modo di significare. Per cui si fanno al Figlio di Dio delle attribuzioni che non convengono alla natura divina: diciamo ad es. che il Figlio di Dio è generato, ma non diciamo che è generata la natura *[=sostanza]* divina, come si è spiegato nella Prima Parte *[q. 39, a. 5]*. E similmente nel mistero dell'incarnazione diciamo che il Figlio di Dio ha patito, ma non diciamo che ha patito la natura divina.

III[a] q. 16, a. 5, ad arg. 2

L'incarnazione indica più l'unione con la carne che una proprietà della carne. Ora, entrambe le nature sono unite in Cristo ipostaticamente, per cui in forza di tale unione la **natura divina è detta incarnata** e **la natura umana deificata**, come si è visto sopra *[q. 2, a. 1. ad 3]*.

III[a] q. 16, a. 5, ad arg. 3

Le proprietà divine vengono attribuite alla natura umana non nel senso assoluto in cui competono alla natura divina, ma nella misura in cui vengono partecipate alla natura umana. Perciò gli attributi che non sono comunicabili alla **natura umana**, come **increato** e **onnipotente,** in nessun modo si possono predicare di quest'ultima. Ora, la natura divina non riceve nulla dalla natura umana per partecipazione. Quindi le proprietà della natura umana non sono in alcun modo attribuibili alla natura divina.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che sia falsa la proposizione: **Dio si è fatto uomo**. Infatti:

III[a] q. 16, a. 6, arg. 1

Dato che il termine uomo indica una sostanza, farsi uomo è farsi in senso assoluto. Ma è falsa la proposizione: Dio si è fatto in senso assoluto. Quindi è falsa la proposizione: Dio si è fatto uomo.

IIIª q. 16, a. 6, arg. 2

Farsi uomo è mutare. Ma Dio non può essere soggetto a mutamenti, secondo quel testo, **Malachia 3, 6**: «**Io sono il Signore, non cambio**». Quindi è falsa la proposizione: Dio si è fatto uomo.

IIIª q. 16, a. 6, arg. 3

Usandola per Cristo, la parola uomo sta per la persona del Figlio di Dio. Ma è falsa la proposizione: Dio si è fatto la persona del Figlio di Dio. Quindi è falsa la proposizione: Dio si è fatto uomo.

IIIª q. 16, a. 6. SED CONTRA:

Il Vangelo, **Giovanni 1,14,** afferma: «**Il Verbo si fece carne**». E S. **Atanasio** spiega: «**Dire che il Verbo si è fatto carne equivale a dire che si è fatto uomo**».

IIIª q. 16, a. 6. RESPONDEO:

Si dice che una cosa è stata fatta ciò che di essa si può iniziare a predicare. Ora, si può predicare con verità che Dio è uomo, come si è visto *[a. 1]*, e **questa attribuzione non gli spetta dall'eternità,** ma dal momento dell'assunzione della natura umana. Perciò è vera la proposizione: Dio si è fatto uomo. Essa però, secondo quanto abbiamo detto, viene intesa in maniera diversa dalle varie eresie, come anche la proposizione: Dio è uomo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 16, a. 6, ad arg. 1

Farsi uomo è farsi in senso assoluto per quei soggetti in cui la natura umana comincia a esistere in un supposito creato ex novo. Ma noi diciamo che Dio si è fatto uomo in quanto la natura umana da lui assunta cominciò a esistere in un supposito di natura divina preesistente dall'eternità. **Quindi farsi uomo non significa nel caso di Dio farsi in senso assoluto**. *[ma in senso relativo alla natura umana]*

IIIª q. 16, a. 6, ad arg. 2

Come si è detto [nel corpo], **il farsi** comporta per un soggetto un nuovo predicato. Perciò:

- ogni volta che il nuovo predicato si basa su un **mutamento del soggetto**, allora il farsi è un mutare. E ciò accade sempre nelle **predicazioni assolute**: una cosa infatti non può divenire bianca o grande come non era prima se non per un suo cambiamento che la porti alla bianchezza o alla grandezza.

- Invece **i predicati relativi** possono nascere senza mutamenti del soggetto: come un uomo senza spostarsi viene a trovarsi a destra perché un altro gli si è messo a sinistra. In simili casi, dunque, **ciò che diviene non sempre cambia, inquantoché può divenire per il cambiamento altrui.** Ed è in questo senso che diciamo a Dio, **Salmo 89, 1**: «**Signore, ti sei fatto nostro rifugio**». - Ora, Dio è uomo per l'unione, che è una relazione. Quindi essere **uomo è un predicato nuovo che Dio acquisisce senza mutazione da parte sua, ma per un mutamento**

della natura umana che viene assunta dalla persona divina. Quando dunque diciamo che Dio si è fatto uomo non poniamo alcun cambiamento in Dio, ma solo nella natura umana.

III[a] q. 16, a. 6, ad arg. 3

Il termine uomo indica la persona del Figlio di Dio non in assoluto, ma in quanto sussiste nella natura umana. E sebbene sia falso affermare che Dio si è fatto la persona del Figlio, è vero tuttavia che Dio si è fatto uomo, essendosi unito alla natura umana.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che sia vera questa proposizione: **un uomo è divenuto Dio.** Infatti:

III[a] q. 16, a. 7, arg. 1

S. Paolo, Romani 1, 2 s., accenna al fatto che «Dio aveva già promesso [il Vangelo] per mezzo dei suoi profeti nelle Sacre Scritture riguardo al Figlio suo, il quale è divenuto tale per lui secondo la carne dalla stirpe di Davide». Ma Cristo viene dalla stirpe di Davide secondo la carne in quanto uomo. Quindi un uomo è divenuto Figlio di Dio.

III[a] q. 16, a. 7, arg. 2

S. Agostino scrive: «Quell'assunzione era tale da far divenire Dio uomo e l'uomo Dio». Ma in forza di tale assunzione è vero che Dio si è fatto uomo. Quindi è anche vero che un uomo è stato fatto Dio.

III[a] q. 16, a. 7, arg. 3

S. Gregorio Nazianzeno afferma: «Dio si è umanato e l'uomo è stato deificato, o in qualsiasi altro modo lo si voglia dire». Ma si dice che Dio si è umanato in quanto si è fatto uomo. Quindi l'uomo può dirsi deificato in quanto è divenuto Dio. Quindi è vera la proposizione: un uomo è divenuto Dio.

III[a] q. 16, a. 7, arg. 4

Quando si dice che Dio si è fatto uomo, il soggetto che diviene o si unisce non è Dio, ma la natura umana indicata dalla parola uomo. Ora, Pare più giusto attribuire il farsi al soggetto che diviene. Quindi la proposizione: un uomo è divenuto Dio è più vera della proposizione: Dio si è fatto uomo.

III[a] q. 16, a. 7. SED CONTRA:

Il **Damasceno** dice: «**Non diciamo che un uomo è stato deificato, ma che Dio si è umanato**». Ora, **divenire Dio** è essere deificato. Quindi è falso dire: **un uomo è divenuto Dio**.

III[a] q. 16, a. 7. RESPONDEO:

La proposizione: **un uomo è divenuto Dio** può essere intesa in tre modi.

- **Primo**, in modo che il **participio divenuto determini in modo assoluto il soggetto** o il predicato. E allora la **proposizione è falsa**, poiché non è divenuto né l'uomo né Dio, come

vedremo in seguito *[aa. 8, 9]*. E in questo senso è falsa anche la proposizione: Dio è divenuto uomo. Ma non è questo il senso che qui consideriamo.

- **Secondo**, si può intendere la proposizione: un uomo è divenuto Dio prendendo il termine **divenuto come indicante la composizione del soggetto e del predicato**, per cui il senso sarebbe: è avvenuto che un uomo sia Dio. E in questo senso sono vere entrambe le proposizioni: **un uomo è divenuto Dio** e **Dio si è fatto uomo**. Ma questo non è il senso proprio di tali proposizioni; - a meno che il termine uomo indichi l'**uomo in generale**, e non un **individuo umano concreto**. Perché sebbene questo uomo concreto non sia divenuto Dio, essendo tale supposito, cioè la persona del Figlio di Dio, Dio da tutta l'eternità, tuttavia l'uomo preso in generale non è sempre stato Dio.

- **Terzo**, la frase può essere intesa **in senso proprio**: in modo cioè che il participio **divenuto implichi un divenire dell'uomo** il cui termine sarebbe Dio. Ora, in questo senso la **proposizione è falsa**, dato che in Cristo, come si è visto sopra *[q. 2, aa. 2, 3]*, sono identici, per Dio e per l'uomo, la persona, l'ipostasi e il supposito. Quando infatti si dice che un uomo è divenuto Dio, **la voce uomo indica la persona**: l'uomo infatti in Cristo non è Dio in ragione della natura umana, ma in ragione del suo supposito. Ora, quel supposito della natura umana per il quale si verifica di essere Dio si identifica con l'ipostasi o persona del Figlio di Dio, che è sempre stata Dio. Quindi non si può dire che tale uomo ha cominciato a essere Dio, o che diviene Dio, o che è divenuto Dio. Se invece Dio e l'uomo avessero [in Cristo] due persone o ipostasi distinte, così da potersi dire indifferentemente che un uomo è Dio e che Dio è un uomo, unendo in qualche modo le due persone mediante la dignità, o l'amore, o l'inabitazione, come pretendevano i Nestoriani, allora si potrebbe anche dire che un uomo è divenuto Dio, cioè si è unito a Dio, come si dice che Dio si è fatto uomo, cioè si è unito all'uomo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 16, a. 7, ad arg. 1

Nelle parole dell'Apostolo il pronome relativo il quale, riferito alla persona del Figlio, non va inteso dalla parte del predicato, quasi che qualcuno della stirpe di Davide secondo la carne sia divenuto Figlio di Dio nel senso dell'obiezione, ma va inteso dalla parte del soggetto, così da significare che «il Figlio di Dio per lui (—cioè a onore del Padre‖, come spiega la Glossa) si è fatto sussistente nella stirpe di Davide secondo la carne», come se dicesse: «Il Figlio di Dio è divenuto un essere che ha la carne dalla stirpe di Davide a onore di Dio».

III[a] q. 16, a. 7, ad arg. 2

Le parole di S. Agostino vanno intese nel senso che per l'assunzione compiutasi nell'incarnazione è avvenuto [factum est] che un uomo fosse Dio e che Dio fosse un uomo. E in questo senso ambedue le proposizioni sono vere, come si è detto [nel corpo].

III[a] q. 16, a. 7, ad arg. 3

Vale la stessa risposta, poiché essere deificato è lo stesso che divenire Dio.

III[a] q. 16, a. 7, ad arg. 4

Un termine che fa da **soggetto** funge da materia, cioè da **supposito**; usato invece come **predicato** funge da **forma**, cioè significa la **natura** della cosa.

- Perciò nel dire che **un uomo** *[supposito >> Verbo]* **è divenuto Dio**, il divenire non viene attribuito alla natura umana, ma al supposito della natura umana, che nel caso è Dio dall'eternità, e non può quindi divenire Dio.

- Quando invece si dice che **Dio** *[supposito >> Verbo]* **si è fatto uomo**, si intende che il farsi termina alla sua natura umana. Perciò, propriamente parlando, la proposizione: **Dio si è fatto uomo è vera**, **mentre è falsa la proposizione: un uomo è divenuto Dio**. Se infatti Socrate, essendo già uomo, è poi divenuto bianco, posso dire indicandolo: quest'uomo oggi è divenuto bianco, ma non posso dire: questo bianco oggi è divenuto uomo. Se però il soggetto della proposizione fosse un nome indicante la natura umana in astratto, allora esso potrebbe fare da soggetto del verbo divenire: p. es. se si dicesse che «la natura umana è divenuta [la natura] del Figlio di Dio».

ARTICOLO 8:

VIDETUR che la proposizione: **Cristo è una creatura, sia vera**. Infatti:

III[a] q. 16, a. 8, arg. 1

S. **Leone Papa** esclama: «**Fatto nuovo e inaudito: Dio che è ed era, diventa una creatura**». Ma di Cristo si può predicare tutto ciò che il Figlio di Dio è divenuto con l'incarnazione. Quindi è vera la proposizione: Cristo è una creatura.

III[a] q. 16, a. 8, arg. 2

La proprietà di ciascuna delle due nature può essere attribuita all'ipostasi comune, qualunque sia il termine col quale è designata, come si è detto [a. 5]. Ora, è proprio della natura umana essere una creatura, come è proprio della natura divina essere il Creatore. Perciò di Cristo si può predicare sia che è una creatura, sia che è increato ed è il Creatore.

III[a] q. 16, a. 8, arg. 3

L'anima è nell'uomo un elemento più importante del corpo. Ma Cristo a causa del corpo tratto dalla Vergine si dice puramente e semplicemente che è nato dalla Vergine. Quindi a motivo dell'anima che è stata creata da Dio si deve dire puramente e semplicemente che è una creatura.

III[a] q. 16, a. 8. SED CONTRA:

S. Ambrogio si domanda: «Cristo è stato forse fatto mediante una parola? Creato mediante un comando?». E la risposta implicita è negativa. Infatti continua: «**Come può esserci in Dio una creatura? Dio infatti è semplice nella sua essenza, non composto**». Quindi non si deve ammettere questa proposizione: Cristo è una creatura.

III[a] q. 16, a. 8. RESPONDEO:

Come dice **S. Girolamo**, «**usando parole non appropriate si cade nell'eresia**». Perciò con gli eretici non dobbiamo avere in comune neppure i vocaboli, per non apparire favorevoli ai loro errori. Ora, gli **Ariani** dicevano che **Cristo è una creatura** e che è **inferiore al Padre** non solo a motivo della natura umana, ma anche in quanto persona divina. Perciò **che Cristo sia una creatura, o inferiore al Padre, non va detto in senso assoluto, ma con la precisazione**: **secondo la natura umana.** Invece quei predicati che in nessun modo possono essere interpretati come riferibili alla persona divina per se stessa, li possiamo attribuire senza restrizioni a Cristo in ragione della sua natura umana: così diciamo puramente e semplicemente che Cristo ha sofferto, che è morto ed è stato sepolto. Come anche nelle realtà materiali e umane, quando un predicato è tale da lasciare in dubbio se sia da attribuire al tutto o a una sua parte, se spetta a una sua parte non lo attribuiamo al tutto senza restrizioni: non diciamo infatti che un etiope è bianco, ma che è bianco quanto ai denti. Diciamo invece senza restrizioni che è riccioluto, poiché questo è un predicato già di per sé limitato ai capelli.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 16, a. 8, ad arg. 1

Qualche volta i santi Dottori, omettendo per brevità ogni determinazione, danno a Cristo l'appellativo di creatura. Ma la suddetta determinazione va sottintesa.

III[a] q. 16, a. 8, ad arg. 2

Tutte le proprietà della natura umana, come anche di quella divina, sono attribuibili in qualche modo a Cristo. Per cui anche il **Damasceno** scrive che «**Cristo, Dio e uomo, è creatura e increato, divisibile e indivisibile**». Però quando l'affermazione può essere equivoca per l'una o per l'altra natura, l'attribuzione non va fatta senza determinazioni. Da cui le parole che seguono: «**La medesima ipostasi» di Cristo «è increata per la divinità e creata per l'umanità**». Come nel caso opposto non si deve dire senza specificare che Cristo è incorporeo, o impassibile, per evitare l'errore dei **Manichei**, i quali insegnavano che Cristo non aveva un corpo vero e non aveva sofferto realmente, ma si deve precisare che **Cristo è incorporeo e impassibile secondo la sua divinità.**

III[a] q. 16, a. 8, ad arg. 3

La nascita dalla Vergine non è minimamente attribuibile alla persona del Figlio di Dio in se stessa, come invece si potrebbe pensare della creazione. Perciò il paragone non regge.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che di Cristo si possa dire: **questo uomo ha cominciato a esistere**. Infatti:

III[a] q. 16, a. 9, arg. 1

Dice **S. Agostino**: «**Prima che fosse il mondo, non esistevamo noi, né esisteva lo stesso mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù**». Ma ciò che non è sempre stato ha cominciato a esistere. Quindi si può dire di Cristo: questo uomo ha cominciato a esistere.

III[a] q. 16, a. 9, arg. 2

Cristo ha cominciato a essere uomo. Ma essere uomo equivale a essere in senso assoluto. Quindi **quell'uomo** ha cominciato a esistere in senso assoluto.

III[a] q. 16, a. 9, arg. 3

La parola uomo indica un supposito della natura umana. Ma Cristo non è sempre stato un supposito della natura umana. Quindi quell'uomo ha cominciato a esistere.

III[a] q. 16, a. 9. SED CONTRA:

Si legge nella Scrittura, **Ebrei 13, 8**: «**Gesù Cristo è lo stesso ieri, oggi e sempre**».

III[a] q. 16, a. 9 RESPONDEO:

Di Cristo non si può dire: questo uomo ha cominciato a esistere senza aggiungere qualche precisazione. E ciò per due motivi:

- **Primo**, perché tale affermazione **presa in senso assoluto è falsa** per la fede Cattolica, secondo la quale noi ammettiamo in Cristo un solo supposito, una sola ipostasi e una sola persona. Di conseguenza nel parlare di Cristo l'espressione ***questo uomo*** indica il ***supposito eterno***, alla cui eternità ripugna il cominciare a esistere. È dunque falsa la proposizione: questo uomo ha cominciato a esistere. - Né si può obiettare che cominciare a esistere spetta alla natura umana indicata dal termine uomo, perché **quando tale termine viene usato come soggetto non ha il significato formale di natura, ma quello materiale di supposito**, come si è spiegato sopra *[a. 7, ad 4]*.

- **Secondo**, perché anche se fosse vera non andrebbe usata senza le **debite precisazioni**, per evitare l'eresia di **Ario**, il quale come diceva della **persona del Figlio** che era una **creatura** e minore del Padre, così diceva **che aveva cominciato a esistere**, sostenendo che «ci fu un tempo in cui non esisteva».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 16, a. 9, ad arg. 1

Quel testo di S. Agostino va inteso con questa precisazione: prima che esistesse il mondo l'uomo Cristo Gesù, **secondo la sua umanità**, non esisteva.

III[a] q. 16, a. 9, ad arg. 2

Il verbo ***cominciare*** non autorizza il passaggio da un genere inferiore a un genere superiore; non si può dire infatti: questa cosa ha cominciato a essere bianca, quindi ha cominciato a essere colorata. Infatti cominciare si riferisce a ciò che ora esiste e che prima non esisteva; ora, non si può dire: questa cosa prima non era bianca, dunque *[non esisteva]* prima non era colorata. Ma essere in senso assoluto è più che essere uomo. **Perciò non regge l'argomento: Cristo ha cominciato a essere uomo, dunque ha cominciato a esistere.**

III[a] q. 16, a. 9, ad arg. 3

Sebbene il termine uomo riferito a Cristo significhi la natura umana che ha cominciato a esistere, tuttavia ne indica il supposito eterno che non ha cominciato a esistere. E dato che il soggetto di una proposizione sta per il supposito, mentre il predicato sta per la natura,

conseguentemente è falso dire che l'uomo Cristo ha cominciato a esistere, mentre è vero dire che Cristo ha cominciato a essere uomo.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che siano false le proposizioni: **Cristo in quanto uomo è una creatura**, **ed egli ha cominciato a esistere.** Infatti:

III[a] q. 16, a. 10, arg. 1

In Cristo non c'è nulla di creato all'infuori della natura umana. Ma la proposizione: Cristo in quanto uomo è la natura umana è falsa. Quindi è falsa anche la proposizione: Cristo in quanto uomo è una creatura.

III[a] q. 16, a. 10, arg. 2

Quando un soggetto è accompagnato da un'apposizione presa in senso reduplicativo, allora il predicato più che del soggetto viene predicato dell'apposizione: come quando diciamo che un corpo, in quanto è colorato, è visibile, la visibilità è attribuita al colorato. Ora, come si è detto [a. 8], non è vera in senso assoluto la proposizione: l'uomo Cristo è una creatura. Quindi non è vera neppure questa: Cristo in quanto uomo è una creatura.

III[a] q. 16, a. 10, arg. 3

Ciò che viene attribuito a un uomo in quanto uomo gli viene attribuito per sé e in senso assoluto, poiché le espressioni per sé e in quanto tale si equivalgono, come insegna Aristotele. Ma la proposizione: Cristo per sé e in senso assoluto è una creatura è falsa. Quindi è falsa anche questa: Cristo in quanto uomo è una creatura.

III[a] q. 16, a. 10. SED CONTRA:

Ciò che esiste o è il Creatore o è una creatura. Ma è falsa la proposizione: **Cristo in quanto uomo è il Creatore.** Quindi è vera la proposizione: **Cristo in quanto uomo è una creatura**.

III[a] q. 16, a. 10. RESPONDEO:

Nell'espressione: **Cristo <u>in quanto uomo</u>**, il **termine** uomo in senso **reduplicativo** *[proposizione contenente una qualificazione del soggetto (introdotta da congiunzioni come in quanto, nella qualità di) che esprime le condizioni di significato per cui il predicato può essere sensatamente attribuito al soggetto (per es. Socrate, in quanto uomo, è capace di ridere).]* può essere inteso o come **supposito** o come **natura**:

- Se lo intendiamo **come supposito**, allora **<u>la proposizione</u>**: **Cristo in quanto uomo è una creatura, <u>è falsa</u>***[Cristo-uomo]*; poiché in Cristo il supposito della natura umana è eterno e increato.

- Se invece lo riferiamo alla **natura umana**, allora **<u>è vera</u>**, poiché in ragione della natura umana, o secondo la natura umana, spetta a Cristo di essere una creatura, come si è detto sopra *[a. 8]*. Si noti però che nella formula usata la parola uomo sta più per la natura che per il supposito, avendo funzione di predicato con senso formale; dire infatti: «Cristo in quanto

uomo» equivale a dire: «Cristo in quanto è un uomo». Perciò la proposizione: **Cristo in quanto uomo è una creatura** merita di essere ritenuta più vera che falsa. - Invece sarebbe più falsa che vera se si aggiungesse qualcosa per cui ci si dovesse riferire al supposito, dicendo p. es.: Cristo, in quanto è questo uomo, è una creatura.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 16, a. 10, ad arg. 1

Sebbene Cristo non sia la natura umana, tuttavia ha la natura umana. Ora, il termine creatura è tale da poter essere attribuito non solo ai nomi astratti, ma anche ai nomi concreti: diciamo infatti che l'umanità è una creatura e che l'uomo è una creatura.

III[a] q. 16, a. 10, ad arg. 2

Il termine uomo adoperato in funzione di soggetto si riferisce più al supposito, preso invece in senso reduplicativo si riferisce più alla natura, come si è detto [nel corpo]. E poiché [in Cristo in quanto uomo] la natura è una creatura e il supposito è increato, sebbene per lui non sia vera in senso assoluto la proposizione: questo uomo è una creatura, è vera tuttavia quest'altra: Cristo in quanto uomo è una creatura.

III[a] q. 16, a. 10, ad arg. 3

Ogni uomo che è un supposito della sola natura umana non può esistere che secondo questa natura. Perciò ogni supposito umano di questo genere, se è una creatura in quanto uomo, è una creatura in senso assoluto. Invece Cristo non è un supposito della sola natura umana, ma anche della natura divina, secondo la quale ha l'essere increato. Quindi il fatto che sia una creatura in quanto uomo non significa che sia una creatura in senso assoluto.

ARTICOLO 11:

VIDETUR che Cristo **in quanto uomo** sia Dio. Infatti:

III[a] q. 16, a. 11, arg. 1

Cristo è Dio per la grazia dell'unione. Ma Cristo ha la grazia dell'unione in quanto uomo. Quindi Cristo in quanto uomo è Dio.

III[a] q. 16, a. 1, arg. 2

Rimettere i peccati è proprio di Dio, come dice **Isaia 43, 25**: «**Sono io che cancello le tue iniquità, per riguardo a me**». Ma Cristo **in quanto uomo** rimette i peccati, come egli stesso dichiara nel Vangelo, **Matteo 9, 6**: «**Affinché sappiate che il Figlio dell'Uomo ha il potere in terra di rimettere i peccati**», ecc. Quindi Cristo in quanto uomo è Dio.

III[a] q. 16, a. 11, arg. 3

Cristo non è uomo in senso generico, ma è **questo uomo** in particolare. Ora Cristo in quanto è questo determinato uomo è Dio, poiché dicendo **questo determinato uomo** si indica il **supposito eterno**, che per sua natura è Dio. Quindi Cristo in quanto uomo è Dio.

IIIª q. 16, a. 11. SED CONTRA:

Ciò che spetta a Cristo in quanto uomo spetta a ogni uomo. **Se** dunque **Cristo in quanto uomo è Dio, ogni uomo sarebbe Dio. Il che è evidentemente falso.**

IIIª q. 16, a. 11. RESPONDEO:

Il termine ***uomo*** in senso reduplicativo può essere preso in due modi:

- **Primo**, **riferendolo alla natura**. E allora non è vero che **Cristo** *[la persona]* **in quanto uomo è Dio**, poiché la natura umana è specificamente diversa dalla natura divina.

- **Secondo**, può essere preso **riferendolo al supposito**. E allora, essendo in Cristo il supposito della natura umana la persona del Figlio di Dio, alla quale spetta per diritto di essere Dio, è vero che **Cristo** *[Verbo]* **in quanto uomo è Dio**. Siccome tuttavia un termine usato in maniera reduplicativa sta più propriamente per la natura che per il supposito, come si è detto sopra [a. prec.], ne segue che la proposizione: **Cristo in quanto uomo è Dio va più negata che affermata**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 16, a. 11, ad arg. 1

Non è sotto il medesimo aspetto che una cosa si muove verso un termine e lo possiede in atto, poiché il divenire va riferito alla cosa in forza della sua materia o della sua condizione di soggetto, mentre l'essere le conviene in forza della forma. E similmente non è sotto il medesimo aspetto che Cristo diviene Dio mediante la grazia dell'unione ed è Dio in assoluto: poiché la prima cosa gli spetta per la sua natura umana, la seconda invece per la sua natura divina. Perciò è vera la proposizione: Cristo in quanto uomo ha la grazia dell'unione, ma è falsa quest'altra: Cristo in quanto uomo è Dio.

IIIª q. 16, a. 11, ad arg. 2

Non è per la natura umana, ma per quella divina che «il Figlio dell'Uomo ha il potere in terra di rimettere i peccati»: **in forza della natura divina** infatti **rimette i peccati** con autorità sovrana, mentre **con quella umana rimette i peccati strumentalmente** e ministerialmente. Per cui il **Crisostomo** così commenta il passo citato: «**Cristo ha sottolineato di proposito il fatto che avesse —sulla terra il potere di rimettere i peccati‖, per mostrare che aveva comunicato inseparabilmente alla natura umana il potere della divinità. Sebbene infatti si sia fatto uomo, è rimasto però il Verbo di Dio**».

IIIª q. 16, a. 11, ad arg. 3

Dicendo **questo uomo**, il pronome dimostrativo porta il termine uomo a significare il supposito. Perciò la proposizione: **Cristo, in quanto è questo uomo, è Dio**, è più vera dell'altra: Cristo in quanto uomo è Dio.

ARTICOLO 12:

VIDETUR che **Cristo** in quanto uomo sia **un'ipostasi o persona**. Infatti:

IIIª q. 16, a. 12, arg. 1

Ciò che è vero di ogni uomo è vero di Cristo in quanto uomo, essendo egli uguale agli altri uomini, secondo l'espressione dell'Apostolo, **Filippesi 2, 7**: «**Divenendo simile agli uomini**». Ma ogni uomo è una persona. Quindi Cristo in quanto uomo è una persona.

IIIª q. 16, a. 12, arg. 2

Cristo in quanto uomo è una sostanza di natura razionale. Ma non è una sostanza universale. Quindi è una sostanza individuale. Ora, la persona non è altro che «una sostanza individuale di natura razionale» come la definisce Boezio. Quindi Cristo in quanto uomo è una persona.

IIIª q. 16, a. 12, arg. 3

Cristo in quanto uomo è una realtà, un supposito e un'ipostasi della natura umana. Ma ogni ipostasi, supposito e realtà della natura umana è una persona. Quindi Cristo in quanto uomo è una persona.

IIIª q. 16, a. 12. SED CONTRA:

Cristo in quanto uomo non è una persona eterna. Se dunque è una persona in quanto uomo, allora ci sono in Cristo due persone, una temporale e una eterna. Ma ciò è falso, come si è già detto *[q. 2, a. 6; q. 4, a. 2]*.

IIIª q. 16, a. 12. RESPONDEO:

In senso reduplicativo il termine ***[in quanto]*** **uomo** può riferirsi al **supposito** o alla **natura**, come si è già notato *[aa. 10, 11]*. Nel dire dunque che Cristo in quanto uomo è una persona,

- **se** con la reduplicazione **ci riferiamo al supposito**, allora è chiaro che Cristo in quanto uomo è una persona: poiché il supposito della natura umana è la stessa **persona del Figlio di Dio**.

- Se **ci riferiamo invece alla natura umana**, allora ciò può essere inteso in due modi:

+ **Primo**, nel senso che **alla natura umana compete di esistere in una persona**. E anche in questo senso la proposizione è vera, poiché ogni sussistente nella natura umana è una persona.

+ **Secondo**, nel senso che alla natura umana in Cristo sia dovuta una propria personalità causata dai princìpi della natura umana. **E in questo senso Cristo in quanto uomo non è una persona**, poiché la sua natura umana non esiste separatamente dalla natura divina, come esigerebbe la nozione di persona.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 16, a. 12, ad arg. 1

Ogni uomo è una persona per il fatto che lo è ogni sussistente nella natura umana. Ma è proprio di Cristo in quanto uomo il fatto che **la persona sussistente** nella sua natura umana non sia causata dai princìpi di quest'ultima, e **sia invece eterna**. Perciò in quanto uomo Cristo è una persona sotto un aspetto e non lo è sotto un altro, secondo le spiegazioni date [nel corpo].

IIIª q. 16, a. 12, ad arg. 2

La «sostanza individuale» nella definizione di persona sta a indicare una sostanza completa sussistente per se stessa e separatamente dalle altre sostanze. Altrimenti anche una mano, essendo una certa sostanza individuale, potrebbe essere una persona, e invece non può esserlo, dato che esiste in un soggetto. E per la stessa ragione non lo è neppure la natura umana in Cristo, la quale tuttavia può dirsi una certa realtà individuale e singolare.

III[a] q. 16, a. 12, ad arg. 3

Come la parola persona indica una sostanza completa e sussistente per se stessa nell'ordine della natura razionale, così i termini ipostasi, supposito e realtà sostanziale significano la stessa cosa nella categoria della sostanza. Se quindi la natura umana non esiste per se stessa separatamente dalla persona del Figlio, non è neppure un'ipostasi o supposito o realtà sostanziale. Quindi nel senso in cui neghiamo la proposizione: Cristo in quanto uomo è una persona, dobbiamo negare anche tutte le altre espressioni consimili.

Terza parte > Cristo > L'unità di Cristo in rapporto all'essere

Questione 17
Proemio

Passiamo ora a considerare l'unità di Cristo in generale. Infatti ciò che riguarda unità e pluralità su argomenti particolari va trattato a parte, come abbiamo già visto a proposito della sua scienza e come vedremo in seguito a proposito delle sue due nascite.
Dobbiamo dunque trattare dell'unità che va attribuita a Cristo:
- **primo**, **in rapporto all'essere**;
- **secondo**, in rapporto alla **volontà**;
- **terzo**, in rapporto all'**operazione**.

Sul primo argomento si pongono due quesiti:

1. Se Cristo sia un'unità o una dualità;
2. Se in Cristo ci sia un solo essere.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che Cristo non sia un'unità, ma una **dualità** *[la condizione di ciò che è composto di due elementi o principi].* Infatti:

III[a] q. 17, a. 1, arg. 1

S. Agostino scrive: «**Poiché la forma di Dio ha preso la forma di servo, entrambe le cose [utrumque] sono Dio a causa di Dio che assume, e sono uomo a causa dell'uomo che è stato assunto**». Ma il pronome **entrambi** non può essere usato se non dove c'è una **dualità**. Quindi Cristo è una dualità.

IIIª q. 17, a. 1, arg. 2

L'espressione **altro e altro** comporta due realtà diverse. Ma Cristo è altro e altro: poiché, come dice **S. Agostino**, «sussistendo egli nella forma di Dio, prese la forma di servo: ambedue le cose sono l'unico [Cristo], ma **altro egli è come Verbo, altro come uomo**». Quindi Cristo è una dualità.

IIIª q. 17, a. 1, arg. 3

Cristo non è soltanto uomo, altrimenti non sarebbe Dio. Quindi è qualcos'altro oltre che uomo. Quindi in lui c'è altro e altro. Perciò Cristo è una dualità.

IIIª q. 17, a. 1, arg. 4

Cristo è qualcosa di identico al Padre e qualcosa di diverso da lui. Quindi Cristo è qualcosa e qualche altra cosa. Perciò Cristo è una dualità.

IIIª q. 17, a. 1, arg. 5

Come nel mistero della Trinità ci sono **tre persone in una sola natura**, così nel mistero dell'incarnazione ci sono **due nature in una sola persona**. Ma per l'unità di natura, nonostante la distinzione delle persone, il Padre e il Figlio sono una cosa sola, secondo le parole evangeliche, **Giovanni 10,30**: «**Io e il Padre siamo una cosa sola**». Quindi, nonostante l'unità della persona, Cristo è una dualità per la dualità delle nature.

IIIª q. 17, a. 1, arg. 6

Il Filosofo dice che uno e due sono denominazioni. Ma Cristo ha una **dualità di natura**. Quindi Cristo **è una dualità**.

IIIª q. 17, a. 1, arg. 7

Come la forma accidentale rende diverso [alter], così la forma sostanziale rende un'altra cosa [aliud], secondo l'insegnamento di Porfirio. Ma in Cristo ci sono due nature sostanziali, l'umana e la divina. Quindi Cristo è aliud et aliud. Perciò Cristo costituisce una dualità.

IIIª q. 17, a. 1. SED CONTRA:

Boezio scrive: «**Ogni ente, in quanto ente, è un'unità**». **Ma Cristo è un ente. Quindi Cristo è un'unità.**

IIIª q. 17, a. 1. RESPONDEO:

La natura *[Essenza]* considerata in se stessa, cioè indicata in astratto, può essere attribuita al supposito o alla persona *[Essere/Esistenza]* nel solo caso di Dio nel quale, come si è visto nella Prima Parte *[q. 29, a. 4, ad 1; q. 40, a. 1, s. c.; q. 50, a. 2, ad 3; q. 75, a. 5, ad 4]*, non c'è distinzione tra il soggetto *[Essere/Esistenza]* che è e la natura *[Essenza]* mediante cui esso è

[l'essenza implica l'esistenza]. Ora in Cristo, essendoci due nature, la divina e l'umana, una di esse, la divina, può essere attribuita a lui sia in astratto che in concreto: diciamo infatti che il Figlio di Dio, ossia **Cristo**, «**è la natura divina, ed è Dio**». Invece **la natura umana** non può essere attribuita a Cristo per se stessa in astratto, ma solo in concreto, **indicata cioè in un supposito**. Infatti non è vero che «Cristo è la natura umana», poiché la natura umana non può essere predicata dei suoi suppositi; è vero però che «Cristo è uomo», come è vero che «Cristo è Dio». Ora, Dio significa uno che ha la divinità, e uomo significa uno che ha l'umanità. Tuttavia uno che ha l'umanità viene indicato diversamente con il termine uomo e con i termini Gesù o Pietro. Poiché il termine uomo sta a significare indistintamente uno che ha l'umanità, come pure il termine Dio significa indistintamente uno che ha la divinità, mentre il termine Pietro o Gesù indica un determinato uomo, cioè uno che ha l'umanità con determinate proprietà individuali: come anche l'espressione Figlio di Dio indica uno che ha la divinità secondo una determinata proprietà personale. Ora, in Cristo c'è una dualità di nature. Se quindi ambedue le nature venissero attribuite a Cristo in astratto, egli sarebbe una dualità. Siccome però **le due nature non vengono attribuite a Cristo se non in quanto sono in un supposito**: ciò che determina in Cristo l'unità o la dualità è il supposito. Alcuni tuttavia ammisero in Cristo due suppositi e una sola persona, la quale secondo loro sarebbe il supposito che ha raggiunto la sua definitiva completezza. Ponendo quindi in Cristo due suppositi dicevano che Cristo è due al neutro, ma uno al maschile, data l'unità della persona: poiché il genere neutro indica qualcosa di informe e di imperfetto, mentre il genere maschile indica qualcosa di completo e di perfetto. - **I Nestoriani** poi, ponendo in Cristo due persone, dicevano che Cristo non è soltanto due al neutro, ma è anche due al maschile. - Noi invece, ritenendo in Cristo l'unità di persona e di supposito, come risulta dalle spiegazioni date sopra *[q. 2, aa. 2, 3]*, **dobbiamo affermare** non solo **che Cristo è uno al maschile**, ma anche un'unità al neutro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 17, a. 1, ad arg. 1

Nella frase di **S. Agostino** **utrumque** [entrambe le cose] **non va preso come se fosse il predicato** e volesse dire che «**Cristo è entrambe le cose**», **ma come soggetto**. E allora **entrambi** non indica due suppositi, ma le due nature in concreto. Posso infatti dire che **entrambi, cioè Dio e l'uomo, «sono Dio a causa di Dio che assume», e che entrambi, cioè Dio e l'uomo, «sono uomo a causa dell'uomo assunto».**

III[a] q. 17, a. 1, ad arg. 2

Quando si dice che «Cristo è altro e altro», si deve intendere che «possiede due nature differenti». E così si esprime S**. Agostino**, il quale dopo aver detto che «nel mediatore tra Dio e gli uomini altra cosa è il Figlio di Dio e altra cosa il Figlio dell'Uomo», soggiunge: «**altra cosa, per la differenza di natura, non altro, data l'unità della persona**». E S. **Gregorio Nazianzeno** scrive: «Per dirlo brevemente, altra cosa e altra cosa sono gli elementi di cui è composto il Salvatore, poiché l'invisibile non è la stessa cosa del visibile, né l'extratemporale è la stessa cosa del temporale. Ma **il Salvatore non è affatto altro e altro: poiché i due elementi costituiscono una realtà sola**».

III[a] q. 17, a. 1, ad arg. 3

La proposizione: «Cristo è soltanto uomo» è falsa in quanto esclude non un secondo supposito, ma una seconda natura: dal momento che i termini in funzione di predicato hanno significato formale. Se invece si modificasse la proposizione con un'aggiunta che orientasse verso il supposito, allora sarebbe vera: p. es. «Cristo è soltanto quel soggetto che è uomo». In ogni modo, dal fatto che **Cristo non è soltanto uomo non segue che Cristo sia «qualcosa d'altro [aliud] o di diverso dall'uomo**», poiché aliud, essendo un pronome che esprime diversità di sostanza, si riferisce propriamente al supposito, come anche tutti i relativi personali. Ne segue invece la conclusione: «**dunque ha un'altra natura**».

III[a] q. 17, a. 1, ad arg. 4

Quando si dice che «**Cristo è qualcosa di identico al Padre**», **qualcosa sta per la natura divina**, che viene predicata anche in astratto del Padre e del Figlio. Quando invece si dice che «**Cristo è qualcosa di diverso dal Padre**», il termine **qualcosa** sta non per la natura umana in astratto, ma per la **natura umana in concreto**; però in quanto esiste non in un supposito determinato, ma in un supposito indeterminato: in quanto cioè sottostà alla natura, ma non alle proprietà individuanti. Quindi non segue che Cristo sia altro e altro, oppure che sia una dualità: poiché il supposito della natura umana in Cristo, che è la persona del Figlio di Dio, non si compone numericamente con la natura divina che viene predicata del Padre e del Figlio.

III[a] q. 17, a. 1, ad arg. 5

Nel mistero della Trinità la natura divina viene attribuita in astratto alle tre persone, per cui si può dire in senso assoluto che «le tre persone sono una cosa sola». Invece nel mistero dell'incarnazione le due nature non si predicano di Cristo in astratto, per cui non si può dire in senso assoluto che «Cristo è una dualità».

III[a] q. 17, a. 1, ad arg. 6

L'aggettivo numerale due significa che la cosa stessa a cui esso viene attribuito ha una dualità. Ora, l'attribuzione viene fatta al supposito indicato con il nome Cristo. Sebbene dunque **sia vero che Cristo ha una dualità di nature**, non si può dire tuttavia che sia due, **non avendo una dualità di suppositi.**

III[a] q. 17, a. 1, ad arg. 7

Alter implica una diversità accidentale, e questa diversità basta a far denominare altro qualcosa. Invece aliud implica una diversità sostanziale. Ora, è sostanza non solo la natura, ma anche il supposito, come osserva Aristotele. Quindi la diversità di natura senza la diversità di supposito non è sufficiente a costituire **un'altra cosa [aliud] in senso assoluto**. **Però questa diversità di natura senza diversità di supposito rende "un'altra cosa" [aliud] in senso relativo, cioè quanto alla natura.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che in **Cristo** non vi sia un **unico essere**, ma due. Infatti:

III[a] q. 17, a. 2, arg. 1

Il Damasceno insegna che **è duplice in Cristo tutto ciò che è attinente alla natura**. Ma l'essere è attinente alla natura, poiché deriva dalla forma. Quindi in Cristo c'è un duplice essere.

III[a] q. 17, a. 2, arg. 2

L'essere del Figlio di Dio è la stessa **natura divina** ed è eterno. Ma **l'essere umano in Cristo** non è la natura divina, bensì un **essere temporale**. Quindi in Cristo non c'è un unico essere.

III[a] q. 17, a. 2, arg. 3

Nella Trinità, sebbene ci siano tre persone, c'è però un unico essere per l'unità di natura. Ma in Cristo ci sono due nature, pur con una sola persona. Quindi in Cristo non c'è un unico essere, ma due.

III[a] q. 17, a. 2, arg. 4

In Cristo l'anima, essendo la forma, dà l'essere al corpo *[Se si pensasse come Aristotele: Persona esistente = forma + Materia; Tommaso: Persona esistente = Essenza (forma + corpo) + materia]*. Ma non gli dà l'essere divino, che è increato. Quindi c'è in Cristo un altro essere oltre a quello divino. E così in Cristo non c'è un unico essere.

III[a] q. 17, a. 2. SED CONTRA:

Ogni ente in quanto ente è uno, poiché l'ente e l'uno sono tra loro convertibili. Se dunque in Cristo l'essere fosse duplice e non unico, Cristo sarebbe due enti e non uno.

III[a] q. 17, a. 2. RESPONDEO:

Poiché in Cristo le nature sono due e unica è l'ipostasi, necessariamente è duplice in lui ciò che riguarda la natura, e unico ciò che riguarda l'ipostasi. Ora, l'essere riguarda sia l'ipostasi che la natura: l'ipostasi come il soggetto che ha l'essere, la natura come il principio in forza del quale tale essere è posseduto; la natura infatti la indichiamo come forma, e questa è detta ente perché una cosa esiste in forza di essa: come in forza della bianchezza una cosa è bianca e in forza dell'umanità un uomo è uomo. Si deve poi osservare che se una forma o natura non fa parte dell'essere personale dell'ipostasi sussistente, allora l'essere di tale forma non viene attribuito alla persona in senso assoluto, ma in senso relativo: come Socrate è detto bianco non in quanto è Socrate, ma in quanto è bianco. E nulla impedisce che questo essere [accidentale] possa essere molteplice in una medesima ipostasi o persona: infatti l'essere per cui Socrate è bianco non è quello per cui è musico. È invece impossibile che l'essere appartenente in senso assoluto all'ipostasi o persona sia in essa molteplice, poiché una medesima cosa non può avere che un unico essere. Se dunque la natura umana si fosse unita al Figlio di Dio non ipostaticamente o personalmente, ma accidentalmente, come alcuni hanno sostenuto [cf. q. 2, a. 6], allora bisognerebbe porre in Cristo un duplice essere, uno in quanto è Dio e uno in quanto è uomo. Così come in Socrate l'essere per cui è bianco si distingue dall'essere per cui è uomo, non appartenendo l'essere della bianchezza allo stesso essere personale di Socrate. L'essere invece dotato di un capo, l'essere corporeo e l'essere animato appartengono alla medesima persona di Socrate, per cui tutte queste cose insieme costituiscono l'unico essere di Socrate. E se accadesse a Socrate, quando la sua persona si è già costituita, di acquistare mani o piedi od

occhi, come accadde al cieco nato, queste acquisizioni non aggiungerebbero un nuovo essere a Socrate, ma solo delle nuove relazioni, poiché egli verrebbe a esistere non solo con le membra che già possedeva, ma anche con quelle che gli si sono aggiunte in seguito. Così dunque, poiché la natura umana, come si è detto sopra *[q. 2, a. 6]*, si è unita al Figlio di Dio in maniera ipostatica o personale, e non accidentale, ne segue che la natura umana non gli fa acquistare un nuovo essere personale, ma solo una nuova relazione verso la natura umana dell'essere personale preesistente, in modo cioè che quella persona ormai sussista non solo secondo la natura divina, ma anche secondo la natura umana.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 17, a. 2, ad arg. 1

L'essere consegue alla **natura** non perché questa sia il **soggetto che lo possiede** *[saremmo altrimenti nella prospettiva platonica > Forma > Idea > Iperuranio]*, ma poiché essa è il principio in forza del quale una cosa lo possiede; alla persona o ipostasi invece consegue come a ciò che lo possiede. Perciò **l'essere conserva l'unità dell'unica ipostasi piuttosto che assumere la dualità a causa delle due nature**.

III[a] q. 17, a. 2, ad arg. 2

L'essere eterno del Figlio di Dio che è la natura divina diventa l'essere dell'uomo, in quanto la natura umana viene assunta dal Figlio di Dio nell'unità della persona.

III[a] q. 17, a. 2, ad arg. 3

Come si è detto nella Prima Parte *[q. 50, a. 2, ad 3; q. 75, a. 5, ad 4]*, nelle persone divine non c'è altro essere all'infuori di quello della natura, dato che la persona divina si identifica con la natura: quindi le tre persone hanno un unico essere. Avrebbero invece un triplice essere se l'essere della persona si distinguesse dall'essere della natura.

III[a] q. 17, a. 2, ad arg. 4

L'anima in Cristo dà l'essere al corpo in quanto lo rende animato in atto: lo completa cioè nell'ordine della natura specifica. Ma se immaginiamo un corpo perfezionato da un'anima senza un'ipostasi che possegga l'uno e l'altra, allora **il composto di anima e di corpo indicato con il termine umanità non significa un soggetto che esiste, ma il principio per cui un dato soggetto esiste. Perciò l'essere appartiene alla persona sussistente**, in quanto dice relazione con tale natura: e di questa relazione è causa l'anima, in quanto essa porta la natura umana al suo compimento informando il corpo.

Questione 18
Proemio

Veniamo a esaminare il **problema dell'unità rispetto alla volontà.** Sull'argomento si pongono sei quesiti:

1. Se in Cristo la volontà divina e quella umana siano distinte;
2. Se la natura umana di Cristo abbia due volontà, una sensitiva e l'altra razionale;
3. Se in Cristo ci fossero più volontà d'ordine razionale;
4. Se in Cristo ci fosse il libero arbitrio;
5. Se la volontà umana di Cristo fosse conforme in tutto alla volontà divina;
6. Se in Cristo ci fosse conflitto tra le varie volontà.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **in Cristo** non ci siano **due volontà**, una divina e l'altra umana. Infatti:

III[a] q. 18, a. 1, arg. 1

La volontà è il principio che muove e comanda in ogni soggetto volente. Ma in Cristo il principio movente e imperante era la volontà divina, poiché tutte le operazioni umane venivano compiute in lui secondo la volontà divina. Quindi in Cristo c'era una sola volontà, quella divina.

IIIª q. 18, a. 1, arg. 2

Lo strumento non è mosso da una volontà propria, ma da quella dell'agente principale. Ora, la natura umana era in Cristo «uno strumento della sua divinità». Quindi la natura umana in Cristo non era mossa dalla volontà propria, ma dalla volontà divina.

IIIª q. 18, a. 1, arg. 3

È molteplice in Cristo solo ciò che si riferisce alla natura. Ma la volontà non si riferisce alla natura. Infatti le realtà naturali sono necessarie, mentre quelle volontarie non lo sono. Quindi la volontà in Cristo è una sola.

IIIª q. 18, a. 1, arg. 4

Il **Damasceno** dice che «**volere in un certo modo non dipende dalla natura, bensì dalla nostra intelligenza**», che è personale. Ma il volere è sempre un volere in un certo modo, poiché «non appartiene al genere ciò che non appartiene a qualcuna delle sue specie». Quindi ogni volere è personale. Ma in Cristo c'era e c'è una sola persona. Quindi in Cristo c'è un'unica volontà.

IIIª q. 18, a. 1. SED CONTRA:

Il Signore, **Luca 22, 42**, ha pregato così: «**Padre, se vuoi, allontana da me questo calice. Tuttavia non sia fatta la mia, ma la tua volontà**». E S. Ambrogio commenta: «Come aveva assunto la mia volontà, così assunse la mia tristezza». E altrove dice: «Egli riferisce la sua volontà all'umanità, quella del Padre alla divinità. Infatti la volontà umana è temporale, la volontà divina eterna».

IIIª q. 18, a. 1. RESPONDEO:

Alcuni posero in Cristo una sola volontà, ma mossi da ragioni diverse:

- **Apollinare** infatti riteneva che Cristo non avesse l'anima intellettiva, ma che il Verbo facesse le veci dell'anima, o anche dell'intelletto. Ne seguiva perciò che in Cristo non ci sarebbe stata la volontà umana, poiché «la volontà è una facoltà razionale», come dice il Filosofo: e così in lui non ci sarebbe stata che una sola volontà.

- E similmente **Eutiche**, e tutti coloro che posero in Cristo una sola natura composta, furono costretti a porre in lui una sola volontà.

- Così pure **Nestorio**, insegnando che l'unione tra Dio e l'uomo si era attuata solo secondo l'amore e la volontà, poneva una sola volontà in Cristo.

- In seguito i patriarchi **Macario di Antiochia**, **Ciro di Alessandria**, **Sergio di Costantinopoli** e alcuni loro seguaci sostennero l'esistenza in Cristo di una sola volontà, sebbene ammettessero in lui due nature unite ipostaticamente: poiché pensavano che la natura umana

in Cristo non si muovesse mai di sua iniziativa, ma solo in quanto mossa dalla divinità, come risulta dall'Epistola Sinodale del Papa Agatone [Conc. Costantinopoli III, 4]. - Perciò nel **Sesto Concilio Ecumenico, celebrato a Costantinopoli**, fu definito che si devono ammettere in Cristo due volontà con queste parole: «**In conformità con quanto hanno insegnato riguardo a Cristo i profeti e Cristo stesso, e in conformità col Simbolo dei santi Padri, noi professiamo due volontà naturali in lui e due operazioni naturali**». E questa dichiarazione era necessaria. Infatti sappiamo che il Figlio di Dio **ha preso una natura umana perfetta**, come si è spiegato *[q. 4, a. 2, ob. 4; q. 5; q. 9, a. 1]*. Ma alla perfezione della natura umana appartiene la volontà, che è una sua facoltà naturale, al pari dell'intelligenza, come si è visto nella Prima Parte *[q. 79, a. 1; ad 2; q. 80, a. 2]*. Per cui è necessario affermare che il Figlio di Dio nella natura umana ha assunto la **volontà umana**. Ma assumendo la natura umana il Figlio di Dio non subì alcuna minorazione negli attributi della natura divina, alla quale compete di avere la volontà, come si è visto nella Prima Parte *[q. 19, a. 1]*. Quindi si deve dire che ci sono in Cristo due volontà, una divina e l'altra umana.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 18, a. 1, ad arg. 1

Tutto ciò che era umano in Cristo si svolgeva secondo la volontà divina, ma ciò non significa che in lui la volontà umana non abbia avuto le sue operazioni naturali. **Dato che anche la pia volontà degli altri santi si muove secondo la volontà di Dio**, «**la quale suscita in essi il volere e l'operare**», come afferma l'Apostolo**, Filippesi 2, 13.** Sebbene infatti la volontà non possa essere mossa interiormente da alcuna creatura, viene tuttavia mossa interiormente da Dio, come si è spiegato nella Prima Parte *[q. 105, a. 4; q. 106, a. 2; q. 111, a. 2*]. E così anche Cristo con la sua volontà umana seguiva la volontà divina, come si legge di lui nei **Salmi 39, 9**: «**Mio Dio, ho voluto compiere la tua volontà**». Per cui **S. Agostino** argomenta così: «**In che cosa favoriscono la tua opinione le parole che il Figlio rivolse al Padre**: —**Non quello che voglio io, ma quello che vuoi tu?**‖. **Tu dirai: dimostrano che la sua volontà è veramente sottomessa al Padre. Ma forse noi neghiamo che la volontà umana debba essere soggetta alla volontà di Dio?**».

III[a] q. 18, a. 1, ad arg. 2

È proprio dello strumento di essere mosso dall'agente principale, ma in maniera diversa secondo le caratteristiche della sua natura. Infatti uno **strumento inanimato**, come una scure o una sega, viene mosso da chi lavora con un **movimento soltanto meccanico**. Invece uno **strumento animato** da un'anima sensitiva viene mosso **dall'appetito sensitivo** come un cavallo dal cavaliere. Uno strumento poi animato da un'**anima razionale** viene mosso dalla sua propria **volontà** come un servo viene mosso a fare qualcosa dagli ordini del suo padrone: il servo infatti, dice il Filosofo, è come «uno strumento animato». La natura umana in Cristo fu dunque uno strumento della divinità tale da essere mosso dalla sua propria volontà.

III[a] q. 18, a. 1, ad arg. 3

La facoltà della volontà in se stessa è naturale e deriva necessariamente dalla natura. Ma il moto o l'atto di tale facoltà, che pure viene detto volontà, a volte è necessario e naturale, p. es. rispetto alla felicità, a volte invece nasce dal libero arbitrio della ragione, che non è necessario

né naturale, come si è dimostrato nella Seconda Parte *[I-II, q. 10, aa. 1, 2]*. E tuttavia la ragione, che è il principio di tale movimento, è in se stessa naturale. Perciò, oltre alla volontà divina, si deve ammettere in Cristo la volontà umana non solo come facoltà naturale o come operazione naturale, ma anche come moto razionale.

IIIª q. 18, a. 1, ad arg. 4

«Volere in un certo modo» è volere in un modo determinato. Ma il modo qualifica la realtà a cui esso appartiene. Poiché dunque la volontà appartiene alla natura, **lo stesso volere in un certo modo appartiene alla natura**: considerata non già in se stessa, ma nell'ipostasi in cui si trova. Perciò anche la volontà umana di Cristo aveva un certo determinato modo di volere per il fatto di essere nell'ipostasi divina: si muoveva cioè sempre in accordo con la volontà divina.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che in Cristo non ci fosse una **volontà «di sensualità»** oltre a quella della ragione. Infatti:

IIIª q. 18, a. 2, arg. 1

Il Filosofo dice che «la volontà è nella ragione, mentre l'irascibile e il concupiscibile risiedono nell'appetito sensitivo». Ma sensualità sta per appetito sensitivo. Quindi in Cristo non c'era la volontà di sensualità.

IIIª q. 18, a. 2, arg. 2

Secondo **S. Agostino la sensualità è rappresentata dal serpente**. Ma in Cristo non ci fu nulla del serpente, poiché egli fu simboleggiato da un animale velenoso senza veleno, come dice S. Agostino spiegando quel passo evangelico, Giovanni 3, 14: «Come Mosè innalzò il serpente nel deserto». Quindi in Cristo non c'era una volontà di ordine sensibile.

IIIª q. 18, a. 2, arg. 3

La volontà va attribuita alla natura, come si è detto *[a.1., ad 3]*. Ma in Cristo non c'era che un'unica natura oltre a quella divina. Quindi in Cristo non c'era che una sola volontà umana.

IIIª q. 18, a. 2. SED CONTRA:

S. Ambrogio scrive: «**Mia è la volontà che ha detto sua, poiché come uomo ha preso la mia tristezza**»; il che ci fa capire che la tristezza appartiene alla volontà umana di Cristo. Ma la tristezza appartiene alla sensualità, come si è visto nella Seconda Parte *[I-II, q. 23, a. 1; q. 25, a. 1]*. Quindi in Cristo c'è la volontà della sensualità, oltre alla volontà della ragione.

IIIª q. 18, a. 2. RESPONDEO:

Come si è detto sopra *[q. 4, a. 2, ob. 2; q. 5, a. 9; q. 9, a. 1]*, il Figlio di Dio ha assunto la natura umana con tutti gli elementi che appartengono alla sua perfezione. Ma nella natura umana è inclusa anche la natura animale, come il genere nella specie. Perciò il Figlio di Dio con la natura umana assunse anche gli elementi che appartengono alla perfezione della natura

animale. **E tra questi c'è l'appetito sensitivo, che viene detto sensualità**. Quindi in Cristo c'era l'appetito sensitivo, o sensualità. Dobbiamo poi notare che la sensualità, o appetito sensitivo, in quanto è capace di **obbedire alla ragione** viene detto «razionale per partecipazione», come mostra il Filosofo. E poiché, come si è detto *[ob. 1]*, «la volontà è nella ragione», si può concludere che la sensualità è una «volontà per partecipazione».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 18, a. 2, ad arg. 1

L'argomento vale per la volontà vera e propria, che è soltanto nella parte intellettiva. Ma la volontà che è tale per partecipazione può trovarsi anche nella parte sensitiva, in quanto questa obbedisce alla ragione.

III[a] q. 18, a. 2, ad arg. 2

La sensualità è rappresentata dal serpente non quanto alla **natura sensibile** che Cristo ha assunto, ma quanto alla **corruzione del fomite**, che in Cristo non c'era.

III[a] q. 18, a. 2, ad arg. 3

«Dove una cosa è relativa a un'altra, le due ne formano una sola», come la superficie e il colore che la rende visibile costituiscono un unico oggetto visibile. Similmente dunque, dato che la sensualità viene detta volontà solo in quanto partecipa della volontà razionale, come si pone in Cristo una sola natura umana, così si pone in lui anche una sola volontà umana.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che in Cristo ci fossero **due volontà di ordine razionale**. Infatti:

III[a] q. 18, a. 3, arg. 1

Il **Damasceno** scrive che nell'uomo ci sono due volontà: una **naturale**, che viene detta **thelesis**, e una **razionale**, che viene detta **bulelis**. Ma Cristo aveva nella sua natura umana tutto ciò che appartiene alla sua perfezione. Quindi in Cristo c'erano entrambe le volontà.

III[a] q. 18, a. 3, arg. 2

La facoltà appetitiva si distingue nell'uomo in base alle facoltà conoscitive corrispondenti, per cui in base alla differenza tra senso e intelletto si ha nell'uomo la distinzione tra appetito sensitivo e intellettivo. Ma nella conoscenza umana c'è anche la distinzione tra ragione e intelletto, che erano ambedue presenti in Cristo. Quindi in lui c'erano due volontà, una intellettiva e l'altra razionale.

III[a] q. 18, a. 3, arg. 3

Alcuni pongono in Cristo una «volontà della pietà». Essa però non può trovarsi che nella parte razionale. Quindi nell'ordine razionale ci sono in Cristo più volontà.

III[a] q. 18, a. 3. SED CONTRA:

In ogni ordine di cose il primo movente è uno solo. Ma **la volontà è il primo movente degli atti umani.** Quindi in ciascun uomo c'è **una sola volontà propriamente detta**, che è la volontà razionale. Ora, Cristo è un unico uomo. Quindi in Cristo c'è una sola volontà umana.

IIIª q. 18, a. 3 RESPONDEO:

Come si è già notato *[a. 1, ad 3],* la volontà può significare o la potenza o la sua operazione. Ora, in quest'ultimo senso bisogna ammettere in Cristo nella parte razionale due volontà, ossia due specie di atti volitivi. La volontà infatti, come si è detto nella Seconda Parte *[I-II, q. 8, aa. 2, 3]*, ha per oggetto tanto **il fine** quanto i **mezzi utili** a raggiungerlo, e a questi due oggetti si volge in due modi diversi. Al fine senza riserve, come a un bene assoluto, ai mezzi invece mediante un confronto che ne rilevi la bontà relativa. Perciò l'atto della volontà che ha per **oggetto un bene assoluto**, come ad es. la salute, atto che viene denominato dal **Damasceno thelesis**, ossia «volontà assoluta», e dai Maestri «volontà come natura», è specificamente diverso dall'atto della volontà che ha per **oggetto dei beni strumentali**, come il voler prendere una medicina, atto che il Damasceno chiama **bulesis**, ossia «volontà deliberativa», e i Maestri chiamano «volontà come ragione». **Questa diversità esistente fra gli atti non moltiplica però la facoltà volitiva, avendo ambedue gli atti come oggetto formale comune il bene.** Perciò bisogna concludere che, se parliamo della **facoltà volitiva**, in Cristo c'è un'**unica volontà umana, propria ed essenziale**. Se invece parliamo di **atti volitivi**, allora distinguiamo in Cristo la volontà che opera come natura, e che viene detta thelesis, e la volontà che opera come ragione, e che viene detta bulesis.

[VOLONTA' >> THELESIS = volontà assoluta (volontà come natura) >> BENE-FINE

>>BULESIS = volontà deliberativa (volontà come ragione) > BENE-STRUMENTI]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 18, a. 3, ad arg. 1

Le due volontà di cui parla il Damasceno non sono due facoltà volitive, ma sono atti diversi di una stessa facoltà, come si è detto [nel corpo].

IIIª q. 18, a. 3, ad arg. 2

Neppure l'intelligenza e la ragione sono facoltà diverse, come si è detto nella Prima Parte *[q. 79, a. 8]*.

IIIª q. 18, a. 3, ad arg. 3

La «volontà della pietà» non è distinta dalla volontà come natura, non essendo altro che il dispiacere del male altrui considerato in assoluto.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che in Cristo non ci fosse il **libero arbitrio**. Infatti:

IIIª q. 18, a. 4, arg. 1

Come dice il **Damasceno**, propriamente parlando non si può attribuire al Signore né la **gnome** (cioè la sentenza, o riflessione, o cogitazione), né la **prohairesis** (cioè la scelta). Ora, nelle cose di fede bisogna parlare con somma proprietà di linguaggio. Quindi in Cristo non c'era la **scelta**, e per conseguenza neppure il **libero arbitrio**, **di cui la scelta è l'atto**.

IIIª q. 18, a. 4, arg. 2

Il Filosofo dice che la scelta è «il desiderio di cose predeliberate mediante il consiglio». Ma in Cristo non c'era il consiglio, dato che esso non serve quando siamo certi, e Cristo aveva la certezza su tutto. Quindi in Cristo non c'era la scelta. E così neppure il libero arbitrio.

IIIª q. 18, a. 4, arg. 3

Il **libero arbitrio è indeterminato**. Ma la volontà di Cristo **era determinata al bene**, non potendo peccare, come si è detto sopra *[q. 15, aa. 1, 2]*. Quindi in Cristo non c'era il libero arbitrio.

IIIª q. 18, a. 4. SED CONTRA:

Si legge in **Isaia 7, 15**: «**Mangerà panna e miele finché non imparerà a rigettare il male e a scegliere il bene**», che sono **atti del libero arbitrio**. Quindi in Cristo c'era il libero arbitrio.

IIIª q. 18, a. 4. RESPONDEO:

Stando alle cose già dette *[a. 3]*, c'erano in Cristo due atti di volontà: uno per cui voleva in se stesso un certo oggetto come fine, un altro per cui voleva qualcosa come mezzo in ordine ad altro. Ora, come dice il **Filosofo**, c'è questa differenza tra la scelta e la volontà: che la **volontà** propriamente parlando ha per oggetto il **fine** stesso, mentre la **scelta** riguarda i **mezzi** ordinati al fine. E così la semplice volontà si identifica con la volontà come natura, mentre **la scelta** si identifica con la volontà come ragione, ed **è l'atto proprio del libero arbitrio**, come si è detto nella Prima Parte *[q. 83, a. 3; I-II, q. 13, a. 1]*. Poiché dunque in Cristo c'è la volontà come ragione, è necessario porre in lui la scelta e quindi il libero arbitrio, il cui atto è la scelta, come si è visto nella Prima Parte.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 18, a. 4, ad arg. 1

Il Damasceno esclude da Cristo la **scelta** in quanto essa può comportare un **dubbio nel giudizio**. Ma il dubbio non è essenziale alla scelta, poiché anche Dio compie delle scelte, secondo quell'espressione, **Efesini 1, 4**: «**In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo**»; eppure in Dio non ci sono dubbi. La scelta invece è **dubbiosa** quando si accompagna accidentalmente all'**ignoranza**. E altrettanto si dica degli altri atti menzionati.

IIIª q. 18, a. 4, ad arg. 2

La scelta presuppone il consiglio, ma non nasce dal consiglio se questo non si è già concluso con il giudizio: poiché noi scegliamo di fare ciò che giudichiamo da farsi dopo l'indagine del consiglio, come scrive Aristotele. Se quindi si può emettere il giudizio senza farlo precedere dal dubbio e dall'indagine, ciò basta per la scelta. E così è chiaro che il **dubbio** e l'**indagine**

non appartengono necessariamente alla scelta, ma vi **si riscontrano soltanto in una natura che ignora.**

Natura che ignora >> dubbio >> Indagine del consiglio >> Giudizio >> Scelta

IIIª q. 18, a. 4, ad arg. 3

La volontà di Cristo, quantunque sia determinata al bene, non è però determinata ai singoli beni. Cristo poteva dunque operare delle scelte con il suo libero arbitrio confermato nel bene, come fanno i beati.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che Cristo con la sua volontà umana non abbia voluto **cose diverse da quelle volute da Dio**. Infatti:

IIIª q. 18, a. 5, arg. 1

Dice il **Salmista 39,9**, in persona di Cristo: «**Mio Dio, io voglio compiere la tua volontà**». Ma chi vuole compiere la volontà di un altro, vuole ciò che vuole l'altro. Quindi la volontà umana di Cristo non voleva se non quanto era voluto dalla sua volontà divina.

IIIª q. 18, a. 5, arg. 2

L'anima di Cristo aveva una carità perfettissima, che sorpassa anche la nostra comprensione, secondo le parole di S. Paolo, **Efesini 3,19**: «**L'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza**». Ma la carità fa sì che l'uomo voglia ciò che vuole Dio, tanto che il Filosofo considera come uno dei segni dell'amicizia «il volere e lo scegliere le medesime cose». Quindi la volontà umana in Cristo non voleva se non quanto voleva la volontà divina.

IIIª q. 18, a. 5, arg. 3

Cristo era veramente **comprensore**. Ma i santi contemplanti in cielo non vogliono se non ciò che vuole Dio. Altrimenti non sarebbero beati, poiché non avrebbero tutto ciò che vogliono: «è beato infatti chi ha tutto ciò che vuole e non vuole nulla di male», scrive S. Agostino. Quindi Cristo con la sua volontà umana non voleva nulla che non volesse con la sua volontà divina.

IIIª q. 18, a. 5. SED CONTRA:

S. Agostino afferma che «**Cristo dicendo**: —**Non quello che voglio io, ma quello che vuoi tu**‖, **dimostra di volere qualcosa di diverso da ciò che voleva il Padre. Ma non avrebbe potuto fare ciò se non con il suo cuore umano: avendo egli trasferito la nostra debolezza nei suoi sentimenti umani, non in quelli divini**».

IIIª q. 18, a. 5. RESPONDEO:

Come si è detto sopra *[aa. 2, 3]*, ci sono in Cristo due volontà umane, la **volontà di sensualità**, che è detta **volontà per partecipazione**, e la **volontà razionale**, sia come **volontà di natura** che come **volontà di ragione**. Ma si è pure detto *[q. 13, a. 3, ad 1; q. 14, a. 1, ad 2]* che per

una speciale disposizione **il Figlio di Dio, prima della sua morte, «lasciava alla carne di operare e di patire in conformità alla sua natura»**. E similmente consentiva a tutte le facoltà dell'anima di operare secondo la propria tendenza. Ora, si sa che la **volontà di sensualità** rifugge naturalmente dai dolori sensibili e dalle lesioni corporali. E parimenti anche alla **volontà come natura** ripugnano tutte le cose che sono contrarie alla natura e cattive per se stesse, quali la morte e altre cose simili. Tuttavia in certi casi la **volontà come ragione** può volere queste cose quali mezzi per il raggiungimento di un fine: p. es. un'ustione, che la sensibilità e la volontà naturale di ogni uomo comune spontaneamente rifiuta, diviene oggetto della volontà come mezzo per ottenere la guarigione. Ora, la volontà di Dio era che Cristo soffrisse i dolori, la passione e la morte: anche se queste cose Dio le voleva non per se stesse, ma in ordine alla salvezza umana. **È chiaro dunque che Cristo secondo la volontà di sensualità e quella razionale considerata come natura poteva volere cose diverse da quelle che voleva Dio.** Invece secondo la volontà come ragione voleva sempre ciò che voleva Dio. Il che risulta dalle sue stesse parole, **Matteo 26, 39**: «**Non come voglio io, ma come vuoi tu**». Infatti voleva con la volontà razionale che si compisse la volontà divina, sebbene dicesse di volere qualcos'altro con l'altra sua volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 18, a. 5, ad arg. 1

Cristo voleva che la volontà del Padre si compisse, ma non voleva questo con la volontà di sensualità, la quale non può elevarsi fino alla volontà di Dio, e neppure con la volontà come natura, che ha per oggetto dei beni considerati per se stessi e non in ordine alla volontà divina.

III[a] q. 18, a. 5, ad arg. 2

La conformità della volontà umana con la volontà divina si riferisce alla volontà come ragione: è in essa infatti che si accordano anche le volontà degli amici, in quanto la ragione considera l'oggetto della volontà in rapporto alla volontà dell'amico.

III[a] q. 18, a. 5, ad arg. 3

Cristo era insieme comprensore e viatore: godeva cioè di Dio con la mente e insieme aveva una carne passibile. Di conseguenza gli poteva accadere dalla parte della sua carne passibile qualcosa che ripugnava alla sua volontà come natura, e anche all'appetito sensitivo.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che tra le volontà di Cristo esistessero dei contrasti. Infatti:

III[a] q. 18, a. 6, arg. 1

I contrasti di volontà dipendono dalla contrarietà degli oggetti, come la contrarietà dei movimenti dalla contrarietà dei loro termini, secondo l'insegnamento del Filosofo. Ma Cristo con le sue varie volontà voleva cose contrarie: con la volontà divina infatti voleva la morte, che ripugnava alla sua volontà umana. Per cui S. scrive: «Quando Cristo diceva: ―Padre, se è possibile passi da me questo calice; però non la mia, ma la tua volontà sia fatta‖; e ancora:

—Lo spirito è pronto, ma la carne è debole ‖, mostra due volontà: l'umana, che per la debolezza della carne rifuggiva dalla passione, e la divina, disposta a subirla». Quindi tra le volontà di Cristo c'erano dei contrasti.

IIIª q. 18, a. 6, arg. 2

S. Paolo, **Galati 5, 17**, ha scritto che «**la carne ha desideri contrari allo Spirito e lo Spirito ha desideri contrari alla carne**». C'è dunque contrarietà tra le volontà quando lo spirito desidera una cosa e la carne un'altra. Ma ciò accadeva in Cristo: infatti con la volontà di carità, ispirata nella sua anima dallo Spirito Santo, **voleva la passione**, secondo l'espressione di **Isaia 53, 7**: «**È stato immolato perché egli stesso lo ha voluto**», mentre con la sua carne **rifuggiva dalla passione**. C'era quindi in lui un contrasto di volontà.

IIIª q. 18, a. 6, arg. 3

Il Vangelo, **Luca 22, 43**, dice che «**entrato in agonia, pregava più intensamente** ». Ma l'agonia è una lotta dello spirito tra impulsi contrari. Quindi c'erano in Cristo dei contrasti di volontà.

IIIª q. 18, a. 6. SED CONTRA:

Nella definizione del **Sesto Concilio di Costantinopoli**, sta scritto: «**Professiamo [in Cristo] due volontà naturali non contrarie, come le hanno pensate alcuni empi eretici: poiché la sua volontà umana segue sempre quella divina e onnipotente, senza resistenze e lotte, ma con sottomissione**».

IIIª q. 18, a. 6. RESPONDEO:

C'è contrarietà o contrasto solo quando l'opposizione riguarda l'identica cosa sotto il medesimo aspetto. **Se invece l'opposizione è secondo aspetti diversi e in cose diverse, allora non si può parlare di contrarietà né di contraddizione**: p. es. un uomo può essere bello e sano nelle mani e non nei piedi. Perché dunque esista una contrarietà di voleri su una data cosa bisogna prima di tutto che il contrasto la riguardi sotto il medesimo aspetto. Se infatti la volontà di uno vuole una data cosa per una ragione universale, e un altro non la vuole per un interesse particolare, non c'è per nulla contrarietà di volontà. Se un re, p. es., vuole per il bene comune l'impiccagione di un brigante, mentre un suo consanguineo non la vuole per un suo affetto personale, non c'è contrarietà di volontà; a meno che la volontà del bene privato non prevalga in modo tale da impedire il bene comune: perché allora l'opposizione delle volontà verrebbe a cadere sul medesimo oggetto. Secondo, **la contrarietà dei voleri richiede che si tratti dello stesso tipo di volontà**. **Se infatti si vuole una cosa con l'appetito razionale e un'altra con l'appetito sensitivo, non c'è alcuna contrarietà**; a meno che l'appetito sensitivo non prevalga tanto da influenzare o da intralciare l'appetito razionale: perché allora la volontà razionale subirebbe l'influsso del moto contrario esistente nell'appetito sensitivo. Così dunque dobbiamo dire che, sebbene la volontà come natura e la volontà di sensualità abbiano avuto in Cristo oggetti diversi da quelli della volontà divina e della sua volontà come ragione, **non c'era tuttavia per questo alcun contrasto di volontà**:

- **Primo**, perché né la sua **volontà come natura** né quella di **sensualità respingevano** il motivo per cui la **volontà divina** e quella **umana come ragione** volevano invece la passione.

La volontà naturale infatti voleva in Cristo la salvezza del genere umano, ma non poteva volere una cosa in ordine a un'altra. L'appetito sensitivo poi non poteva estendersi fino a quel punto.

- **Secondo**, perché né la volontà divina né quella di ordine razionale **venivano impedite o ritardate** in Cristo dalla volontà naturale o dall'appetito sensitivo. Ed era vero anche l'inverso: infatti né la volontà divina né quella razionale combattevano o ritardavano in Cristo le operazioni della volontà naturale e dell'appetito sensitivo. **Piaceva infatti a Cristo, secondo la sua volontà divina e secondo la sua volontà razionale, che la volontà naturale e l'appetito sensitivo operassero in lui secondo la loro natura.** Da ciò risulta dunque che in Cristo non c'era alcun contrasto od opposizione tra le volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 18, a. 6, ad arg. 1

Che la **volontà umana** in Cristo volesse qualcosa di diverso da ciò che voleva la sua **volontà divina** dipendeva dalla stessa volontà divina, la quale a suo beneplacito lasciava che la natura umana si muovesse secondo le proprie tendenze, come dice il **Damasceno**.

III[a] q. 18, a. 6, ad arg. 2

In noi la concupiscenza della carne impedisce o ritarda l'attività dello spirito, cosa che in Cristo non poteva avvenire. Perciò in Cristo non c'era contrarietà fra la carne e lo spirito come in noi.

III[a] q. 18, a. 6, ad arg. 3

L'agonia non toccava la parte razionale dell'anima di Cristo, e non consisteva perciò in un contrasto di desideri derivante da una diversità di motivi: come quando p. es. si vuole qualcosa per un motivo e il contrario per un altro. Ciò infatti accade per la debolezza della ragione, che non è in grado di giudicare che cosa sia meglio in assoluto. Ma ciò in Cristo non accadeva, poiché egli **con la sua intelligenza giudicava che fosse meglio in assoluto** che con la sua passione si compisse la volontà divina per la salvezza del genere umano. **L'agonia di Cristo riguardava invece la sua parte sensitiva, e consisteva nel timore del male imminente**, come dice il **Damasceno**.

Questione 19
Proemio

Passiamo ora a trattare **dell'unità di Cristo in rapporto alle sue operazioni**.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se in Cristo divinità e umanità abbiano un'unica operazione;
2. Se in Cristo ci siano più operazioni umane;
3. Se Cristo con le sue operazioni umane abbia meritato per sé;
4. Se con esse abbia meritato per noi.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che in Cristo la divinità e l'umanità abbiano un'**unica operazione**. Infatti:

III[a] q. 19, a. 1, arg. 1

Dionigi scrive: «**Si è fatta conoscere la misericordiosa operazione divina nei nostri riguardi per il fatto che, come noi e a partire da noi, il Verbo trascendente ogni sostanza si è veramente e integralmente umanato,** facendo e soffrendo ogni cosa come si addiceva alla sua operazione umano-divina»; e nomina **una sola operazione umano-divina**, che in greco si dice teandrica. C'è dunque in Cristo una sola operazione composta.

III[a] q. 19, a. 1, arg. 2

L‘**agente principale** e lo **strumento** compiono insieme una sola operazione. Ma la natura umana era in Cristo uno strumento della natura divina, come si è detto sopra *[q. 2, a. 6, ob. 4; q. 7, a. 1, ad 3; q. 8, a. 1, ad 1; q. 18, a. 1, ad 2]*. Quindi in Cristo la natura divina e la natura umana hanno una stessa operazione.

IIIª q. 19, a. 1, arg. 3

Essendoci in Cristo due nature in una sola ipostasi o persona, bisogna porre un unico essere appartenente all‘ipostasi o persona. Ma l‘operazione viene attribuita all‘ipostasi o persona, poiché è sempre il supposito sussistente che opera; per cui, come dice il **Filosofo**, «gli atti appartengono ai singolari concreti». Quindi la divinità e l‘umanità hanno in Cristo un‘unica e identica operazione.

IIIª q. 19, a. 1, arg. 4

L‘operare, come l‘essere, spetta all‘ipostasi sussistente. Ma per l‘unità d‘ipostasi c‘è in Cristo un solo essere, come si è detto sopra *[q. 17, a. 2]*. Quindi per la medesima unità c‘è in Cristo anche una sola operazione.

IIIª q. 19, a. 1, arg. 5

Se unica è l‘opera, unica è anche l‘operazione. Ora, l‘opera compiuta insieme dalla divinità e dall‘umanità, come la guarigione di un lebbroso, **Matteo 8, 3,** o la risurrezione di un morto, **Matteo 9, 25; Luca 7, 14 s.; Giovanni 11, 43 s.,** era unica. Quindi in Cristo l‘umanità e la divinità avevano un‘unica operazione.

IIIª q. 19, a. 1. SED CONTRA:

S. Ambrogio si domanda: «**Come possono princìpi diversi produrre un‘identica operazione? Può un principio inferiore operare come un principio superiore? Ci può essere unità di operazione dove le sostanze sono diverse?**».

IIIª q. 19, a. 1. RESPONDEO:

Come si è detto sopra *[q. 18, a. 1]*, gli eretici che ponevano in Cristo una sola volontà ponevano in lui anche una sola operazione. E per capire meglio il loro errore bisogna tenere presente che dovunque c‘è una serie ordinata di cause agenti, **la causa inferiore viene mossa da quella superiore**, come nell‘uomo il corpo dall‘anima, e le potenze inferiori dalla ragione. Così dunque le azioni e i movimenti compiuti dalle cause inferiori, più che **operazioni**, sono **opere**, mentre è propriamente **operazione** ciò che compie la **causa suprema**. Nell‘uomo, p. es., il camminare dei piedi e il palpare delle mani sono opere dell‘uomo compiute dall‘anima, l‘una per mezzo dei piedi e l‘altra per mezzo delle mani; e siccome è la stessa anima che compie l‘una e l‘altra cosa, dalla parte dell‘operante che è il primo principio movente si ha una sola operazione indifferenziata, mentre dalla parte delle opere stesse c‘è diversità. Ora, come in un puro uomo il corpo è mosso dall‘anima e l‘appetito sensitivo da quello razionale, così nel nostro Signore Gesù Cristo la natura umana veniva mossa e governata dalla natura divina. Essi quindi dicevano che dalla parte della divinità stessa operante c‘è una sola operazione indifferenziata, ma le opere sono diverse, in quanto cioè la divinità di Cristo certe cose le faceva direttamente, come «**sostenere tutto con la potenza della sua parola**», **Ebrei 1,3**, altre

invece le faceva per mezzo della natura umana, come camminare corporalmente. Per cui nel Sesto Concilio di Costantinopoli, sono riportate le parole dell'eretico Severo che diceva: «C'è molta diversità tra le opere che compiva un solo e medesimo Cristo. Alcune sono degne di Dio, altre umane. È certamente umano camminare corporalmente, è divino invece concedere di camminare a delle gambe rattrappite, incapaci ormai di muovere un passo. Ma l'una e l'altra cosa furono compiute da un unico soggetto, cioè dal Verbo incarnato, e in nessun modo si possono attribuire distintamente le due opere alle due diverse nature. Né sarebbe giusto ammettere due nature o forme operanti a motivo della differenza delle opere». Ma qui essi si ingannavano. Poiché due sono le azioni di un agente che viene mosso da un altro: l'una dipendente dalla propria forma, l'altra dall'impulso di chi lo muove. Come l'operazione di una scure secondo la sua forma è di tagliare, mentre l'operazione che compie in quanto viene mossa dall'artigiano è di fare, ad es., una sedia. L'operazione dunque che appartiene a una certa cosa secondo la sua forma è la sua operazione propria, e non appartiene all'agente principale se non in quanto questi se ne serve per agire egli stesso: come lo scaldare è un'operazione del fuoco e non del fabbro, il quale però usa il fuoco per scaldare il ferro. Invece l'operazione che appartiene a una certa cosa solo in quanto è mossa da un'altra si identifica con l'operazione dello stesso agente principale: come il fare una sedia non è per la scure un'operazione distinta da quella dell'artigiano. Perciò **dovunque l'agente principale e quello strumentale hanno forme o virtù operative diverse, bisogna distinguere un'operazione propria dell'agente principale e una propria dell'agente strumentale**, sebbene quest'ultimo partecipi all'operazione dell'agente principale, e questo si serva dell'operazione dello strumento, per cui ciascuno opera in comunione con l'altro. In Cristo dunque la natura umana ha la propria forma e virtù operativa, e così pure la natura divina. Perciò la natura umana ha un'operazione propria distinta dall'operazione divina, e viceversa. Tuttavia la natura divina si serve dell'operazione della natura umana come di uno strumento; e a sua volta la natura umana partecipa all'operazione della natura divina come lo strumento partecipa all'operazione dell'agente principale. E questo è il pensiero del **Papa S. Leone**: «**Compie ciascuna forma», cioè la natura divina e la natura umana in Cristo, «in comunione con l'altra ciò che le è proprio: il Verbo compie le azioni proprie del Verbo, e la carne compie le azioni proprie della carne»**. Se invece ci fosse in Cristo una sola operazione umano-divina, ne verrebbe o che la natura umana non ha una propria forma e virtù (della natura divina infatti è assurdo dirlo), per cui allora in Cristo ci sarebbe soltanto l'operazione divina, o che in Cristo la virtù divina e la virtù umana si sono fuse in un'unica virtù. Tutte e due conseguenze ugualmente inaccettabili: la prima perché porrebbe in Cristo una natura umana imperfetta; la seconda perché confonderebbe le due nature. Giustamente perciò questo errore fu condannato dal **Sesto Concilio di Costantinopoli**, nei cui decreti si legge: «**Noi onoriamo nel Signore nostro Gesù Cristo, nostro vero Dio, due operazioni naturali», cioè l'operazione divina e l'operazione umana, «senza divisioni, senza trasposizioni, senza confusioni, senza separazioni**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 19, a. 1, ad arg. 1

Dionigi pone in Cristo un'operazione teandrica o **umano-divina** non nel senso che le operazioni o le virtù delle due nature siano **fuse insieme**, **ma nel senso che l'operazione**

divina si serve di quella umana, e questa partecipa della virtù dell'operazione divina. Cosicché, come dice egli stesso, «**egli compiva le azioni umane in modo sovrumano, come dimostrano la sua concezione soprannaturale da parte della Vergine e il suo camminare sulle acque**». È chiaro infatti che l'essere concepito riguarda la natura umana, come anche il camminare, ma l'una e l'altra cosa avvenne in Cristo in modo soprannaturale. **E similmente egli compiva le operazioni divine in maniera umana**, come quando risanò il lebbroso toccandolo, **Matteo 8, 3**. Per cui **Dionigi** aggiunge: «Essendosi Dio fatto uomo, si ha una nuova operazione di Dio e dell'uomo insieme». Che poi egli intenda che le operazioni in Cristo sono due, una della natura divina e una della natura umana, risulta da quanto scrive nel De Divinis Nominibus, dove afferma che «**a queste cose», a quelle cioè che riguardano la sua operazione umana, «il Padre e lo Spirito Santo non partecipano in alcun modo se non per la loro benignissima e misericordiosa volontà**», avendo cioè voluto il Padre e lo Spirito Santo, per la loro misericordia, che Cristo operasse e soffrisse umanamente. E aggiunge: «[Partecipano] invece alle operazioni divine altissime e ineffabili che egli, fattosi simile a noi, ma senza subire alcun mutamento, compiva come Dio e Verbo di Dio». Così dunque risulta chiaro che altra è la sua operazione umana, a cui il Padre e lo Spirito Santo non partecipano se non con la loro benevola accettazione, e altra è la sua operazione di Verbo di Dio, che egli ha in comune con il Padre e con lo Spirito Santo.

III[a] q. 19, a. 1, ad arg. 2

Lo strumento è qualcosa che è mosso da un agente principale, e che tuttavia può avere un'operazione propria dipendente dalla sua forma, come si è detto [nel corpo] a proposito del fuoco. Perciò l'azione dello strumento in quanto è strumento non si distingue dall'azione dell'agente principale; tuttavia lo strumento può compiere un'operazione distinta in quanto è una realtà per sé stante. In Cristo dunque l'operazione della natura umana in quanto è strumento della divinità non è distinta dall'operazione della divinità: non c'è infatti una salvezza compiuta dall'umanità di Cristo e un'altra compiuta dalla sua divinità. Tuttavia la natura umana, in quanto è una determinata natura, ha in Cristo un'operazione propria distinta da quella divina, come si è detto [nel corpo].

III[a] q. 19, a. 1, ad arg. 3

L'operare è proprio dell'ipostasi sussistente, ma secondo la forma e la natura che specifica l'operazione. Perciò la **diversità di specie delle operazioni** dipende dalla **diversità delle forme o nature**, mentre l'unità numerica delle operazioni specifiche dipende dall'unità dell'ipostasi. Il fuoco, p. es., ha due operazioni specificamente diverse, cioè illuminare e scaldare, secondo la differenza che c'è fra la luce e il calore, e tuttavia il fuoco, una volta acceso, effettua un'illuminazione numericamente unica. E similmente in Cristo ci devono essere due operazioni specificamente differenti secondo le sue due nature, ma ciascuna operazione nel momento in cui si produce ha in Cristo un'unità numerica: come unico è il suo camminare e unico il suo guarire gli infermi.

III[a] q. 19, a. 1, ad arg. 4

L'essere e l'agire sono condizionati nella persona dalla natura, ma in modi diversi. Infatti l'essere appartiene alla stessa costituzione della persona, per cui come tale ha funzione di

termine. Perciò l'unità della persona richiede l'unità dell'essere stesso, completo e personale. Invece l'operazione è un effetto che la persona produce in dipendenza da una forma o natura. Per cui la pluralità delle operazioni non impedisce l'unità della persona.

IIIª q. 19, a. 1, ad arg. 5

Altra è l'opera propria dell'operazione divina in Cristo e altra è quella della sua operazione umana: **come l'opera propria dell'operazione divina è il guarire il lebbroso, mentre l'opera propria dell'operazione umana è il toccarlo**. Tuttavia ambedue le operazioni concorrono insieme a una stessa opera, in quanto ciascuna delle due nature agisce in comunione con l'altra, come si è detto [nel corpo].

ARTICOLO 2:

VIDETUR che in Cristo ci siano **più operazioni umane**. Infatti:

IIIª q. 19, a. 2, arg. 1

Cristo in quanto uomo ha in comune con le piante la natura vegetativa, con gli animali la natura sensitiva e con gli angeli la natura intellettiva, alla pari degli altri uomini. Ma altra è l'operazione della pianta in quanto pianta e dell'animale in quanto animale. Quindi in Cristo in quanto uomo c'erano più operazioni.

IIIª q. 19, a. 2, arg. 2

Le potenze e gli abiti si distinguono secondo le operazioni. Ma nell'anima di Cristo c'erano diverse potenze e diversi abiti. Quindi c'erano diverse operazioni.

IIIª q. 19, a. 2, arg. 3

Gli strumenti devono essere proporzionati alle operazioni. Ma il corpo umano ha membra di varie forme. Queste perciò servono a operazioni differenti. Quindi in Cristo ci sono operazioni umane diverse.

IIIª q. 19, a. 2. SED CONTRA:

Il Damasceno afferma che «**l'operazione segue la natura**». Ma in Cristo c'è una sola natura umana. Quindi in Cristo c'è una sola operazione umana.

IIIª q. 19, a. 2. RESPONDEO:

Essendo l'uomo tale per la ragione, si dice propriamente operazione umana quella che è compiuta dalla ragione mediante la volontà, che è l'appetito razionale. Quanto poi alle operazioni che l'uomo compie indipendentemente dalla ragione e dalla volontà, esse non sono propriamente umane, ma lo sono soltanto in parte, in quanto cioè impegnano qualche elemento della natura umana: o il solo corpo secondo la sua natura, come avviene nel tendere al basso; o le facoltà vegetative, come nel nutrirsi e nel crescere; o la parte sensitiva, come nel vedere, udire, immaginare, ricordare, desiderare e adirarsi. Ma tra queste operazioni vi è una differenza. Infatti le operazioni della vita sensitiva obbediscono in qualche modo alla ragione: per cui sono parzialmente razionali e umane, nella misura appunto in cui obbediscono alla

ragione, come insegna il Filosofo. Invece le operazioni della vita vegetativa e quelle che dipendono dalla composizione elementare del corpo non sottostanno alla ragione, per cui non sono in alcun modo razionali, né propriamente umane, ma riguardano solo una parte della natura umana. Ora, abbiamo già detto *[a. 1]* che **quando un agente inferiore opera in forza della propria forma, la sua operazione si distingue da quella dell'agente superiore; quando invece l'agente inferiore non opera se non in quanto è mosso da quello superiore, allora si ha un'unica operazione per ambedue.** Così dunque in ogni puro uomo le operazioni fisiche e vegetative sono distinte da quelle della volontà, che sono quelle **propriamente umane**. E altrettanto si dica dell'operazione dell'anima sensitiva quando non è mossa dalla ragione, mentre quando è mossa dalla ragione è unica l'operazione della parte sensitiva e di quella razionale. **L'operazione poi dell'anima razionale è unica se ne consideriamo il principio, che è la ragione o volontà**; è invece molteplice se ne consideriamo i diversi oggetti; i quali secondo alcuni danno una diversità di opere piuttosto che di operazioni, giudicando tali autori l'unità dell'operazione solo dalla parte del principio operativo: è infatti in questo senso preciso che noi ora ci occupiamo dell'unità o pluralità delle operazioni in Cristo. In un puro uomo dunque c'è una sola operazione **propriamente umana**, tuttavia ci sono alcune altre operazioni **impropriamente umane**, come si è detto. In Gesù Cristo come uomo, invece, non c'era alcun movimento della parte sensitiva che non fosse diretto dalla ragione. **E anche le stesse operazioni naturali e fisiche seguivano in qualche modo la sua volontà**, poiché era questa che «lasciava alla sua carne d'agire e di patire in conformità alla sua natura», come si è detto sopra *[q. 18, a. 5]*. Perciò in Cristo l'operazione è molto più unitaria che in qualunque altro uomo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 19, a. 2, ad arg. 1

Le operazioni della parte sensitiva e vegetativa non sono propriamente umane, come si è detto [nel corpo]. E tuttavia in Cristo erano più umane che negli altri.

III[a] q. 19, a. 2, ad arg. 2

Le potenze e gli abiti si distinguono secondo gli oggetti, per cui la diversità delle operazioni corrisponde a quella delle potenze e degli abiti come anche a quella degli oggetti. Ora, noi non intendiamo escludere dall'umanità di Cristo una tale diversità, né quella che dipende dalla diversità del tempo, ma solo **la diversità** che **deriva dal primo principio operativo, come si è detto** [ib.].

III[a] q. 19, a. 2, ad arg. 3

Vale la stessa risposta.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'**azione umana di Cristo** non potesse essere per lui **meritoria**. Infatti:

III[a] q. 19, a. 3, arg. 1

Cristo prima della morte era **comprensore** come lo è anche ora. Ma il comprensore non può meritare: infatti la sua carità fa parte del premio della beatitudine e costituisce la misura del gaudio, per cui non può essere principio di merito, non potendosi identificare fra di loro il merito e il premio. Quindi Cristo prima della morte non poteva meritare, come non lo può neppure attualmente.

III[a] q. 19, a. 3, arg. 2

Nessuno merita ciò che gli è già dovuto. Ma a Cristo, essendo egli il Figlio di Dio per natura, è dovuta l'eredità eterna, che gli altri uomini meritano con le buone opere. Quindi Cristo, che fin da principio era Figlio di Dio, non poteva meritare nulla per sé.

III[a] q. 19, a. 3, arg. 3

Chi possiede già l'elemento principale di una cosa, non può meritare ciò che da esso deriva. Ma Cristo aveva la gloria dell'anima, a cui segue secondo l'ordine comune la gloria del corpo, come dice S. Agostino, **sebbene in Cristo fosse disposto che la gloria dell'anima non ridondasse nel corpo.** Quindi Cristo non meritò la gloria del corpo.

III[a] q. 19, a. 3, arg. 4

La manifestazione della grandezza di Cristo **non è un bene per lui, ma per coloro che lo vengono a conoscere**, tanto che la sua manifestazione è promessa in premio a coloro che lo amano, secondo le parole evangeliche, **Giovanni 14, 21**: «**Chi mi ama, sarà amato dal Padre mio, e anch'io lo amerò e mi manifesterò a lui**». Quindi Cristo non meritò la manifestazione della sua grandezza.

III[a] q. 19, a. 3. SED CONTRA:

L'Apostolo, **Filippesi 2, 8 s.,** afferma: «**[Cristo] si fece obbediente fino alla morte: per questo Dio lo ha esaltato**». Quindi egli con l'obbedienza meritò la propria esaltazione: e così meritò qualcosa per sé.

III[a] q. 19, a. 3 RESPONDEO:

Avere un bene da sé è una cosa più nobile che riceverlo da altri, poiché, come dice Aristotele, «la causa che agisce da sé è migliore di quella che deve ad altri la sua efficacia». Ma uno ha da sé ciò di cui in qualche modo è egli stesso causa. Ora, la prima causa assoluta di tutti i nostri beni è Dio, e nessuna creatura sotto questo punto di vista possiede alcun bene da sé, come osserva l'Apostolo, **1Corinti 4, 7**: «**Che cos'hai che tu non abbia ricevuto?**». Tuttavia uno può essere a se stesso **causa seconda** di qualche bene cooperando con Dio. E così chi ha qualcosa per merito proprio lo ha in qualche modo da se stesso. **Quindi possedere un bene per proprio merito è più nobile che possederlo senza merito.** Ora, siccome a Cristo va attribuita ogni perfezione e nobiltà, certamente **egli possedette per merito tutto ciò che gli altri hanno per merito**, a meno che non si tratti di un bene la cui carenza disdica alla dignità e alla perfezione di Cristo più di quanto non ne accresca il merito. Per questo egli non meritò né la grazia, né la scienza, né la beatitudine dell'anima, né la divinità: poiché, potendosi meritare solo ciò che ancora non si ha, egli ne avrebbe dovuto in precedenza essere privo, e la privazione ne avrebbe compromesso la dignità più di quanto il merito non avesse potuto

accrescerla. Al contrario la gloria del corpo e altri beni consimili sono inferiori alla dignità del merito, che appartiene alla virtù dalla carità. **Per cui bisogna dire che Cristo meritò la gloria del corpo, e quelle cose che riguardano la sua eccellenza esterna, come l'ascensione, il culto e altre cose simili.** Dal che risulta che egli poteva meritare qualcosa per sé.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 19, a. 3, ad arg. 1

La fruizione, che è un atto della carità, fa parte della gloria dell'anima, che Cristo non meritò. Se quindi con la sua carità egli meritò qualcosa, non si confonde per questo il merito con il premio. Essendo egli tuttavia, come si è già detto *[q. 15, a. 10]*, viatore e comprensore, non meritava con la carità di comprensore, ma con quella di viatore. Quindi ora, non essendo più viatore, non è in condizione di meritare.

III[a] q. 19, a. 3, ad arg. 2

A Cristo **come Dio e Figlio di Dio** spettano per natura la gloria divina e il dominio universale, come al primo e supremo Signore. Inoltre a lui è dovuta un'altra **gloria in quanto uomo beato**, e questa doveva riceverla in parte senza merito e in parte con il merito, secondo le spiegazioni date [nel corpo].

III[a] q. 19, a. 3, ad arg. 3

La ridondanza della gloria dall'anima al corpo è stata disposta da Dio in armonia con i meriti umani: come cioè l'uomo merita con azioni che si compiono per l'influsso dell'anima sul corpo, così viene anche premiato con la ridondanza della gloria dell'anima sul corpo. Per cui cade sotto il merito non solo la gloria dell'anima, ma anche la gloria del corpo, come attesta S. Paolo, **Romani 8, 11**: «**Darà la vita anche ai nostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in noi**». Quindi la gloria del corpo poteva essere meritata da Cristo.

III[a] q. 19, a. 3, ad arg. 4

La manifestazione della grandezza di Cristo è un bene per lui quanto all'essere che acquista nella conoscenza degli altri, sebbene principalmente sia un bene per coloro che con la conoscenza di lui si arricchiscono di un nuovo essere. Ma anche questo torna a gloria di Cristo, trattandosi delle sue membra.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che Cristo non **potesse meritare per gli altri**. Infatti:

III[a] q. 19, a. 4, arg. 1

Si legge nella Scrittura **Ezechiele 18, 20:** «**L'anima che pecca morirà**». Quindi per lo stesso motivo l'anima che merita sarà premiata. Non è dunque possibile che Cristo abbia meritato per gli altri.

III[a] q. 19, a. 4, arg. 2

Il Vangelo, **Giovanni 1, 16**, afferma che «tutti ricevono dalla pienezza della grazia di Cristo». Ma gli uomini che ricevono la grazia di Cristo non possono meritare per gli altri: leggiamo infatti **Ezechiele 14, 20**, che «anche se in mezzo a quella terra ci fossero Noè, Daniele e Giobbe, non salverebbero né figli né figlie: soltanto essi si salverebbero per la loro giustizia». Quindi neppure Cristo poteva meritare per noi.

IIIª q. 19, a. 4, arg. 3

Come osserva S. Paolo, **Romani 4, 4**, «la mercede» che uno merita «gli è dovuta per giustizia, non per grazia». Se dunque Cristo ha meritato la nostra salvezza, ne segue che questa non ci viene dalla grazia di Dio, ma dalla giustizia, e che Dio agisce ingiustamente con quelli che non salva: poiché il merito di Cristo si estende a tutti.

IIIª q. 19, a. 4. SED CONTRA:

Scrive l'Apostolo, **Romani 5, 18**, che «come per la colpa di uno solo si è riversata su tutti gli uomini la condanna, così anche per l'opera di giustizia di un solo si riversa su tutti gli uomini la giustificazione che dà vita». Ma il demerito di Adamo porta alla condanna di tutti. Quindi molto più il merito di Cristo può rifluire sugli altri.

IIIª q. 19, a. 4. RESPONDEO:

Stando alle spiegazioni date sopra *[q. 8, aa. 1, 5]*, Cristo non aveva soltanto la grazia come **uomo singolo**, ma anche come **capo di tutta la Chiesa**, a cui tutti si uniscono come le membra al capo per formare insieme misticamente una sola persona. **Da ciò consegue dunque che il merito di Cristo si estende agli altri,** in quanto sono sue membra: come anche in un uomo l'azione della testa in qualche modo giova a tutte le sue membra, poiché essa sente non solo per sé, ma anche per tutte le membra.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 19, a. 4, ad arg. 1

Il peccato di una persona privata nuoce solo a lei stessa, ma il **peccato di Adamo**, che Dio ha costituito principio di tutta la natura [umana], si comunica agli altri **con la generazione**. Similmente il **merito di Cristo**, che Dio ha costituito capo di tutti gli uomini **quanto alla grazia**, si estende a tutte le sue membra.

IIIª q. 19, a. 4, ad arg. 2

Gli uomini ricevono dalla pienezza di Cristo non una fonte di grazia, ma una grazia individuale. Perciò non segue che gli uomini siano in grado di meritare per gli altri come Cristo.

IIIª q. 19, a. 4, ad arg. 3

Come il peccato di Adamo non si propaga negli altri se non per mezzo della **generazione corporale**, così il merito di Cristo non viene partecipato agli altri se non per mezzo della **rigenerazione spirituale**, che avviene **nel battesimo** e che ci incorpora a Cristo, secondo le parole di S. Paolo, **Galati 3, 27**: «Quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di

Cristo». E anche questa rigenerazione in Cristo concessa all'uomo è **dovuta alla grazia**. Perciò la salvezza dell'uomo viene dalla grazia.

Terza parte >> Cristo > Sottomissione di Cristo al Padre

Questione 20
Proemio

Passiamo ora a considerare i **rapporti esistenti tra Cristo e il Padre**. Di essi alcuni riguardano l'atteggiamento di Cristo verso il Padre: il fatto, p. es., che è a lui sottomesso; che lo ha pregato; e lo ha servito con il suo sacerdozio. Altri riguardano eventuali atteggiamenti del Padre verso Cristo: si discute, p. es., se il Padre l'abbia adottato, o predestinato. Parleremo dunque:
- **primo, della sottomissione di Cristo al Padre;**
- secondo, della sua orazione;
- terzo, del suo sacerdozio;
- quarto, dell'eventuale adozione;
- quinto, della sua predestinazione.

Sul primo argomento si pongono due quesiti:

1. Se Cristo sia sottomesso al Padre;
2. Se sia sottomesso a se stesso.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non si possa dire che **Cristo è sottomesso al Padre**. Infatti:

IIIª q. 20, a. 1, arg. 1

Ogni cosa che è sottomessa a Dio Padre è una creatura: poiché, come si legge nel De **ecclesiasticis dogmatibus**, «**nella Trinità nessuno è servo né sottoposto**». Ma non si può dire in senso assoluto che Cristo è una creatura, come si è visto precedentemente *[q. 16, a. 8]*. Quindi non si può neppure dire in senso assoluto che Cristo è sottomesso al Padre.

IIIª q. 20, a. 1, arg. 2

È sottomesso a Dio ciò che serve al suo dominio. Ma non si può attribuire la servitù alla natura umana di Cristo: dice infatti il **Damasceno** che «**non possiamo chiamare serva» la natura umana di Cristo. «Infatti la servitù e il dominio non sono delle proprietà che appartengono alla natura, ma delle semplici relazioni, come la paternità e la filiazione**». Quindi Cristo secondo la natura umana non è sottomesso a Dio Padre.

IIIª q. 20, a. 1, arg. 3

Scrive S. Paolo, **1Corinti 15, 28**: «**Quando tutto gli sarà sottomesso, anche lui, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti**». Ma come osserva lo stesso Apostolo, **Ebrei 2, 8**, «**al presente non vediamo ancora che ogni cosa sia a lui sottomessa**». Quindi anche il Figlio non è ancora sottomesso al Padre, che gli ha sottomesso ogni cosa.

IIIª q. 20, a. 1. SED CONTRA:

Cristo, **Giovanni 14, 28**, dichiara: «**Il Padre è più grande di me**». E S. **Agostino** osserva: «**Non senza ragione la Scrittura dice tutte e due le cose: che il Figlio è uguale al Padre, e che il Padre è più grande del Figlio. La prima cosa infatti si spiega per la forma di Dio, la seconda per la forma di servo, senza alcuna confusione**». **Ma il più piccolo è sottomesso al più grande. Quindi Cristo secondo la forma di servo è sottomesso al Padre.**

IIIª q. 20, a. 1. RESPONDEO:

A chiunque possiede una certa natura si possono attribuire le proprietà di tale natura. Ma la **natura umana** ha per se stessa una triplice **sottomissione a Dio**:

- **PRIMO secondo il grado della bontà**: per il fatto cioè che la natura divina è l'essenza stessa della bontà, come risulta da **Dionigi**, mentre la natura creata ha una certa partecipazione della **bontà divina**, essendo quasi soggetta all'irradiazione di quella bontà.

- **SECONDO, la natura umana è sottomessa a Dio** per il potere che Dio esercita su di essa, essendo la natura umana, come anche ogni creatura, sottomessa alle disposizioni della **provvidenza** divina.

- **TERZO,** la natura umana è sottomessa a Dio in modo speciale **per sua propria iniziativa**, in quanto cioè con la sua volontà **obbedisce** alle leggi divine.

E Cristo ha espressamente riconosciuto in se stesso questa triplice sottomissione al Padre.

- **La prima** dicendo, **Matteo 19, 17**: «**Perché mi interroghi su ciò che è buono? Uno solo è buono**». E S. **Girolamo** commenta: «**Dato che l'aveva chiamato maestro buono, e non lo aveva riconosciuto come Dio, o come Figlio di Dio, disse che l'uomo, per quanto santo, non è buono a confronto di Dio**». Il che faceva capire che egli secondo la sua natura umana rimaneva al di sotto della **bontà divina**. E dato che «nelle cose che non hanno quantità l'essere più grande si identifica con l'essere migliore», come dice S. **Agostino**, per questa ragione il Padre viene detto «**più grande di Cristo**» secondo la natura umana.

- **La seconda** sottomissione invece viene attribuita a Cristo in quanto la **provvidenza divina** ha disposto tutti gli avvenimenti relativi alla sua umanità. Per cui **Dionigi** afferma che **Cristo «è sottoposto alle disposizioni di Dio Padre»**. E questa è la sottomissione della **servitù**, secondo la quale «**ogni creatura serve a Dio**», **Giuditta 16, 17**, essendo soggetta ai suoi ordini, secondo le parole della **Sapienza 16, 24**: «**La creazione obbedisce a te, suo Creatore**». E in questo senso è anche scritto, **Filippesi 2, 7**, che il Figlio stesso di Dio «**ha assunto la forma di servo**».

- **Terzo**: Cristo attribuisce poi a se stesso anche la terza sottomissione, dicendo, **Giovanni 8, 29**: «**Io faccio sempre ciò che gli è gradito**». E questa è la sottomissione dell'**obbedienza**. Per cui si dice, **Filippesi 2, 8**, che «**egli si è fatto obbediente al Padre fino alla morte**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 20, a. 1, ad arg. 1

Come non si può dire che Cristo è una creatura senza restrizioni, ma soltanto secondo la natura umana, e questa restrizione va sottintesa anche se non è espressa, come si è visto *[q. 16, a. 8]*, così non si può dire che Cristo è soggetto al Padre **in senso assoluto**, ma solo **secondo la natura umana**, anche se la restrizione non viene fatta esplicitamente. Però è meglio esprimerla, per evitare l'errore di Ario, il quale riteneva il Figlio inferiore al Padre.

III[a] q. 20, a. 1, ad arg. 2

La relazione di servitù e di dominio si basa sull'azione e sulla passione, essendo proprio del servo muoversi per comando del padrone. Ora, l'**operare non viene attribuito alla natura** come al soggetto agente, **ma alla persona**, poiché «le azioni sono proprie dei supposti e degli individui», come insegna il **Filosofo**. Nondimeno l'**operare viene attribuito alla natura come al principio secondo** attraverso il quale la persona o ipostasi agisce. Sebbene quindi non sia esatto dire che la natura è signora o serva, tuttavia **si dice con proprietà di linguaggio che un'ipostasi, o persona, è signora o serva secondo una determinata natura**. E in questo senso nulla impedisce di affermare che Cristo è soggetto al Padre, o è suo servo, secondo la natura umana.

III[a] q. 20, a. 1, ad arg. 3

Come spiega **S. Agostino**, «**Cristo riconsegnerà il regno al suo Dio e Padre quando i giusti, nei quali adesso regna con la fede, raggiungeranno per mezzo di lui la visione**», ossia vedranno la stessa essenza divina comune al Padre e al Figlio. E allora egli sarà totalmente soggetto al Padre, poiché lo sarà **non solo in se stesso, ma anche nelle sue membra**, ammesse alla partecipazione piena della bontà divina. Allora anche le cose stesse nella loro totalità gli

saranno soggette per il compimento finale della sua volontà in esse. Sebbene anche adesso tutte le cose siano soggette al suo potere, secondo la sua affermazione, **Matteo 28, 18**: «**Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra**».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che Cristo non sia **soggetto a se stesso**. Infatti:

III[a] q. 20, a. 2, arg. 1

S. Cirillo in una sua Epistola Sinodica, accolta cioè dal **Concilio di Efeso**, scrive: «**Cristo non è né servo né Signore di se stesso. Sarebbe stolto, anzi empio, dirlo o pensarlo**». E lo asserisce anche il **Damasceno**: «**Cristo, essendo un unico ente, non può essere servo e Signore di se stesso**». Ma in tanto Cristo può dirsi servo del Padre in quanto è a lui soggetto. Quindi Cristo non è soggetto a se stesso.

III[a] q. 20, a. 2, arg. 2

«**Servo**» è relativo a «**signore**». Ma nessuno ha relazione con se stesso, tanto che **S. Ilario** afferma: «**Niente è simile o uguale a se stesso**». Quindi Cristo non può dirsi servo di se stesso, e di conseguenza neppure sottomesso a se stesso.

III[a] q. 20, a. 2, arg. 3

Secondo la formula di S. Atanasio, «come l'anima razionale e il corpo costituiscono un unico uomo, così Dio e l'uomo sono un unico Cristo». Ma non si può dire che l'uomo sia soggetto a se stesso, o servo di se stesso, o più grande di se stesso, per il fatto che il suo corpo è soggetto all'anima. Quindi neppure Cristo può dirsi soggetto a se stesso per il fatto che la sua umanità è soggetta alla sua divinità.

III[a] q. 20, a. 2. SED CONTRA:

1. S. **Agostino** scrive: «**È evidente che da questo punto di vista**», cioè della superiorità del Padre rispetto a Cristo considerato nella sua natura umana, «**il Figlio è inferiore a se stesso**».

2. Come argomenta **Agostino**, il Figlio di Dio assunse la forma di servo in modo da non perdere la forma di Dio. Ma per la sua forma di Dio, che è comune al Padre e al Figlio, il Padre è più grande del Figlio considerato nella sua natura umana. **Quindi anche il Figlio è più grande di se stesso da questo punto di vista.**

3. Cristo secondo la natura umana è servo di Dio Padre, come afferma egli stesso, **Giovanni 20, 17**: «**Ascendo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro**». Ma chi è servo del Padre è servo del Figlio, altrimenti tutto ciò che è del Padre non sarebbe del Figlio. Quindi Cristo è servo e suddito di se stesso.

III[a] q. 20, a. 2. RESPONDEO:

Come si è detto, l'essere signore e servo viene attribuito alla persona o ipostasi in una determinata natura. Quando dunque si dice che **Cristo «è Signore o servo di se stesso»**,

oppure che «**il Verbo di Dio è Signore dell'uomo Cristo**», queste affermazioni possono essere intese in due modi:

- **PRIMO**, nel senso **che esista una seconda ipostasi o persona**, come se la persona del Verbo di Dio a cui compete il dominio sia distinta da quella dell'uomo servo: il che rientra nell'eresia di **Nestorio**. Per cui nella condanna di Nestorio al **Concilio di Efeso** si legge: «**Se qualcuno dice che il Verbo di Dio Padre è Dio o Signore di Cristo, e non professa invece che uno solo è Dio e uomo insieme, come Verbo fatto carne, secondo le Scritture, sia scomunicato**». E così vanno intese le parole di S. Cirillo e del Damasceno. In questo senso dunque bisogna negare che Cristo sia «minore di se stesso», o che sia «soggetto a se stesso».

- **SECONDO**, riferendosi alla **diversità delle nature in una sola persona o ipostasi**. E allora possiamo dire che egli secondo la natura per cui è uguale al Padre presiede e domina insieme con il Padre, mentre secondo la natura per cui è uguale a noi è sottoposto e serve. E in questo senso S. **Agostino** dice che **il Figlio è «inferiore a se stesso**». Bisogna però osservare che, essendo il termine Cristo un nome di persona, come anche il termine Figlio, di per sé e in senso assoluto può essere attribuito a Cristo ciò che gli spetta in forza della sua persona, che è eterna, e specialmente le relazioni di cui stiamo parlando, che appartengono più propriamente alla persona o ipostasi, mentre quelle cose che gli spettano secondo la natura umana gli vanno attribuite piuttosto con le debite restrizioni. Diremo quindi in **senso assoluto** che Cristo è Massimo e Signore e Sovrano, mentre invece che sia soggetto o servo o minore lo diremo **con la restrizione**: «secondo la sua natura umana».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 20, a. 2, ad arg. 1

S. Cirillo e il Damasceno negano che Cristo sia Signore di se stesso nel senso in cui ciò comporterebbe una **pluralità di suppositi**, che è richiesta perché uno possa dirsi in senso assoluto signore di un altro.

III[a] q. 20, a. 2, ad arg. 2

In senso assoluto il signore e il servo sono due persone distinte; **tuttavia un certo concetto di signoria e di servitù può essere applicato a una stessa persona che sia padrona e serva di sé secondo aspetti diversi.**

III[a] q. 20, a. 2, ad arg. 3

A causa delle diverse parti dell'uomo, delle quali una è superiore all'altra, anche il Filosofo parla di una «giustizia dell'uomo verso se stesso», in quanto l'irascibile e il concupiscibile obbediscono alla ragione. E nel medesimo senso **uno stesso uomo può dirsi soggetto a sé, o servo di sé, secondo le sue diverse parti.** La risposta poi da dare alle altre argomentazioni risulta da quanto si è detto. Infatti S. Agostino afferma che il Figlio è inferiore a se stesso o soggetto a se stesso secondo la natura umana, non secondo una diversità di suppositi.

Questione 21
Proemio

Passiamo ora a considerare **la preghiera di Cristo**.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se Cristo possa pregare;
2. Se lo possa con la sua sensibilità;
3. Se possa pregare per se stesso, o solo per gli altri;
4. Se ogni sua preghiera sia stata esaudita.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che Cristo non **possa pregare**. Infatti:

III[a] q. 21, a. 1, arg. 1

Secondo la definizione del **Damasceno,** «**la preghiera è la domanda di cose convenienti rivolta a Dio**». Ma non era ragionevole che Cristo, potendo compiere da se stesso ogni cosa, chiedesse qualcosa ad altri. Quindi Cristo non poteva pregare.

IIIª q. 21, a. 1, arg. 2

Pregando non si possono chiedere cose che certamente accadranno: non si prega, p. es., che domani sorga il sole. E neppure si può chiedere nella preghiera ciò di cui si è certi che non avverrà in alcun modo. Ma Cristo conosceva tutto il futuro. Quindi non aveva nulla da chiedere con la preghiera.

IIIª q. 21, a. 1, arg. 3

Secondo un'altra definizione del Damasceno, «la preghiera è l'elevazione della mente a Dio». Ma l'intelligenza di Cristo non aveva bisogno di elevarsi a Dio: poiché era sempre unita a lui, non solo a motivo dell'unione ipostatica, ma anche secondo la fruizione della beatitudine. Quindi Cristo non poteva pregare.

IIIª q. 21, a. 1. SED CONTRA:

Il Vangelo, **Luca 6, 12,** attesta che «**in quei giorni Gesù si recò sul monte a pregare, e trascorse la notte in orazione a Dio**».

IIIª q. 21, a. 1. RESPONDEO:

Come si è detto nella Seconda Parte *[II-II, q. 83, aa. 1, 2]*, **la preghiera è una certa manifestazione della nostra volontà a Dio, perché egli la adempia**. Se dunque in Cristo ci fosse un'unica volontà, cioè quella divina, in nessun modo gli si potrebbe attribuire la preghiera, poiché la volontà divina è da sola capace di attuare ciò che vuole, secondo le parole del **Salmo 134, 6**: «**Tutto ciò che vuole, il Signore lo compie**». Ma poiché **in lui ci sono due volontà,** la divina e l'umana, e la volontà umana non è capace di realizzare da sé ciò che vuole senza il ricorso alla potenza divina, ne segue che Cristo, in quanto uomo dotato di volontà umana, può pregare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 21, a. 1, ad arg. 1

Cristo poteva fare tutto ciò che voleva in quanto Dio, ma non in quanto uomo, poiché in quanto uomo non aveva l'onnipotenza, come si è detto *[q. 13, a. 1]*. Tuttavia, essendo insieme Dio e uomo, volle rivolgere la preghiera al Padre **non per una sua impotenza, ma per nostra istruzione**. Primo, per farci capire che egli procede dal Padre. Per cui egli stesso dichiara, **Giovanni 11, 42**: «**Ho detto queste cose**», cioè le parole della preghiera, «**per la gente che mi sta attorno, perché credano che tu mi hai mandato**». E S. Ilario commenta: «Non aveva bisogno di pregare, ma lo fece per noi, perché non ignorassimo il Figlio». - Secondo, **per darci l'esempio**. Per cui scrive **S. Ambrogio**: «**Cerca di non fraintendere, pensando che il Figlio di Dio preghi come un debole per impetrare ciò che non può fare. Essendo infatti autore del potere e maestro di obbedienza, ci forma con il suo esempio ai precetti della virtù**». E **S. Agostino**: «**Il Signore nella sua forma di servo avrebbe potuto pregare in silenzio, se**

fosse stato necessario. Invece volle mostrare apertamente che pregava il Padre, per ricordare in tal modo che era nostro maestro».

IIIª q. 21, a. 1, ad arg. 2

Cristo sapeva che **tra le cose future a lui note alcune sarebbero avvenute per la sua preghiera**. E di queste appunto era conveniente fare domanda a Dio.

IIIª q. 21, a. 1, ad arg. 3

L'elevazione è un movimento verso l'alto. Ma il moto, come dice Aristotele, può essere preso in due sensi. Primo, in senso proprio come passaggio dalla potenza all'atto, quale «atto di un ente imperfetto ». E in questo senso l'elevazione spetta a chi è in alto potenzialmente e non attualmente. Sotto questo aspetto dunque, come nota il Damasceno [l. cit.], «l'intelligenza umana di Cristo non ha bisogno di salire a Dio, poiché è sempre unita a Dio per l'unione ipostatica e la contemplazione beata». - Secondo, il moto può significare «l'atto di un ente perfetto», cioè esistente in atto, ossia come si dicono moto il conoscere e il sentire. E in questo senso l'intelligenza di Cristo si eleva sempre verso Dio: poiché egli lo contempla sempre come superiore a se stesso.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che Cristo possa **pregare** con la sua sensualità [cioè con il suo appetito sensitivo]. Infatti:

IIIª q. 21, a. 2, arg. 1

In nome di Cristo il **Salmista 83, 3**, così si esprime: «Il mio cuore e la mia carne esultano nel Dio vivente». Ma la sensualità è l'appetito della carne. Quindi la sensibilità o sensualità di Cristo poteva elevarsi al Dio vivo con esultanza, e quindi pregare.

IIIª q. 21, a. 2, arg. 2

Può pregare chi può desiderare ciò che chiede. Ma Cristo chiedeva qualcosa che la sua sensualità desiderava, implorando, **Matteo 26, 39**: «Passi da me questo calice». Quindi la sensualità di Cristo pregava.

IIIª q. 21, a. 2, arg. 3

Essere unito ipostaticamente a Dio è più che elevarsi a lui con la preghiera. Ma la sensualità fu assunta ipostaticamente da Dio, come anche le altre parti della natura umana. Quindi molto più poteva elevarsi a Dio con la preghiera.

IIIª q. 21, a. 2. SED CONTRA:

S. Paolo, **Filippesi 2, 7**, dice che il Figlio di Dio secondo la natura assunta «è divenuto simile agli uomini». Ma gli altri uomini non pregano con la loro sensualità. Quindi neppure Cristo.

IIIª q. 21, a. 2. RESPONDEO:

Pregare con la sensualità, o appetito sensitivo, può essere inteso in due modi:

- **PRIMO**, nel senso che la **preghiera sia un atto delle facoltà sensitive**. E in questo senso Cristo non pregava con la sua sensualità. Poiché questa aveva la stessa natura specifica della nostra. Ora, in noi essa non è capace di pregare, per due ragioni.

+ **Primo**, perché il moto della sensualità non può trascendere le realtà sensibili, e quindi non può elevarsi a Dio, come invece richiede la preghiera.

+ **Secondo**, poiché la preghiera implica un **coordinamento**, in quanto uno desidera qualcosa come realizzabile da Dio, e tale coordinamento è proprio della ragione. Per cui la preghiera è un atto della ragione, come si è spiegato nella Seconda Parte *[II-II, q. 83, a. 1]*.

- **SECONDO** pregare con la sensualità può essere inteso nel senso che **la ragione sottoponga a Dio nella preghiera ciò che la sensualità desidera.** E in questo senso Cristo pregava con la sua sensualità, in quanto la sua preghiera, quasi facendosi avvocata della sensualità, ne interpretava gli affetti. E questo per darci un triplice insegnamento:

+ **Primo**, per dimostrare che egli aveva assunto una vera natura umana con tutte le affezioni naturali.

+ **Secondo**, per mostrare che è lecito avere secondo gli affetti naturali delle tendenze contrarie a ciò che Dio vuole.

+ **Terzo**, per mostrare che l'uomo deve sottomettere la propria sensualità alla volontà divina. Per cui S. Agostino scrive: «Cristo vivendo da uomo manifesta la sua personale volontà umana con le parole: ‖Passi da me questo calice‖. Si trattava infatti di una volontà umana con un suo desiderio particolare. Ma poiché egli vuole che l'uomo sia retto e tenda a Dio soggiunge: ‖**Però non come voglio io, ma come vuoi tu**‖, quasi dicesse: ‖Specchiati in me: poiché tu puoi volere per te una cosa anche quando Dio ne vuole un'altra‖».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 21, a. 2, ad arg. 1

La carne esulta nel Dio vivente non con un atto della carne ascendente a Dio, ma per una **ridondanza** dal cuore alla carne, **nel senso che l'appetito sensitivo segue il moto dell'appetito razionale.**

III[a] q. 21, a. 2, ad arg. 2

Sebbene la sensualità volesse ciò che la ragione domandava, chiederlo però con la preghiera non competeva alla sensualità, ma alla ragione, come si è detto [nel corpo].

III[a] q. 21, a. 2, ad arg. 3

L'unione ipostatica è l'unione nell'essere personale che si comunica a ciascuna parte della natura umana. Invece l'elevazione della preghiera è un atto che può compiere soltanto la ragione, come si è detto. Per cui il paragone non regge.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che Cristo non abbia potuto **pregare per se stesso**. Infatti:

IIIª q. 21, a. 3, arg. 1

Scrive **S. Ilario**: «**Le sue parole nella preghiera non giovavano a lui, ma egli le pronunciava per l'accrescimento della nostra fede**». Quindi Cristo non pregava per sé, ma per noi.

IIIª q. 21, a. 3, arg. 2

Si prega solo per ciò che si vuole poiché, come si è detto *[a. 1]*, la preghiera è la presentazione del proprio volere a Dio perché lo adempia. Ma ciò che Cristo soffriva era da lui voluto; dice infatti S. Agostino: «L'uomo spesso, anche se non vuole, è triste; anche se non vuole, dorme; anche se non vuole, ha fame e sete. Egli invece», cioè Cristo, «ebbe tutto questo perché lo volle». Quindi non poteva pregare per se stesso.

IIIª q. 21, a. 3, arg. 3

S. Cipriano scrive: «**Maestro di pace e di unità, Cristo non volle che si pregasse individualmente e privatamente, o che l'orante pensasse a sé soltanto**». Ora, Cristo metteva in pratica ciò che insegnava, come afferma la Scrittura, **Atti 1, 1**: «**Gesù cominciò a fare e a insegnare**». Quindi Cristo non pregò mai solo per sé.

IIIª q. 21, a. 3. SED CONTRA:

Il Signore stesso, **Giovanni 17, 1**, dice pregando: «**Glorifica il Figlio tuo**».

IIIª q. 21, a. 3 RESPONDEO:

Cristo ha pregato per sé in due modi:

- **Primo**, esprimendo i sentimenti della **propria sensualità**, come si è detto sopra *[a. 2]*, o anche i desideri della sua volontà considerata come natura: come quando domandò che fosse allontanato da lui il calice della passione, **Matteo 26, 39**.

- **Secondo**, esprimendo gli affetti della sua volontà deliberata, che viene considerata come ragione: come

+ quando chiese la gloria della risurrezione, **Giovani 17, 1 ss.**. *[Così parlò Gesù. Quindi, alzati gli occhi al cielo, disse: «Padre, è giunta l'ora, **glorifica il Figlio** tuo, perché il Figlio glorifichi te.]* E ciò era giusto. Infatti, come si è detto *[a. 1, ad 1]*, *».]* e per professare che il Padre suo è **il principio da cui egli procede dall'eternità** secondo la natura divina, e da cui riceve ogni bene secondo la natura umana.

+ Cristo volle ricorrere alla preghiera nelle sue relazioni con il Padre per dare a noi l'**esempio**, **Giovanni 11, 41-42** *[Tolsero dunque la pietra. Gesù allora alzò gli occhi e disse: «Padre, **ti ringrazio** che mi hai ascoltato. 42 Io sapevo che sempre mi dai ascolto, ma l'ho detto **per la gente che mi sta attorno, perché credano che tu mi hai mandato***

+ Ma nella natura umana, se alcuni beni li aveva già ricevuti dal Padre, altri li doveva attendere. Come quindi per i beni già ricevuti nella natura umana **rendeva grazie** *[Poi prese il calice e, dopo **aver reso grazie**...]* al Padre, secondo la testimonianza del Vangelo, **Matteo 26, 27;**, riconoscendolo autore di essi, così pure, sempre per riconoscerlo autore, domandava

a lui con la preghiera i beni che gli mancavano secondo la sua natura umana: p. es. la gloria del corpo e altri beni consimili. **E anche in questo ci lasciò un esempio, affinché siamo riconoscenti per i doni già ricevuti**, e chiediamo con la preghiera quelli che ancora non abbiamo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 21, a. 3, ad arg. 1

S. Ilario parla della **preghiera vocale**, di cui Cristo non aveva bisogno per se stesso, ma solo per noi. Per questo dice di proposito che «nella preghiera le parole non gli giovavano». Se infatti «il Signore accoglie il desiderio degli umili», come dice il Salmista 9, 17, tanto più ha forza di preghiera presso il Padre la sola volontà di Cristo. Per cui egli stesso diceva, **Giovanni 11, 42**: «**Sapevo che sempre tu mi dai ascolto, ma l'ho detto per la gente che mi sta attorno, perché credano che tu mi hai mandato**».

III[a] q. 21, a. 3, ad arg. 2

Cristo certamente voleva tutto ciò che soffriva in quel dato momento, ma voleva anche che il suo corpo dopo la passione ricevesse quella gloria che ancora non aveva. E tale gloria l'attendeva dal Padre. Perciò era conveniente che gliela chiedesse.

III[a] q. 21, a. 3, ad arg. 3

Anche la gloria che Cristo chiedeva per sé nella preghiera riguardava la salvezza degli altri, in conformità a quanto asserisce l'Apostolo, **Romani 4, 25**: «**Fu risuscitato per la nostra giustificazione**». Perciò anche l'orazione che faceva per sé era in qualche modo per gli altri. Come pure chiunque domanda a Dio una grazia per usarla a beneficio degli altri prega non solo per sé, ma anche per gli altri.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la preghiera di Cristo non sia stata **sempre esaudita**. Infatti:

III[a] q. 21, a. 4, arg. 1

Egli chiese che fosse allontanato da lui il calice della passione, come risulta dal Vangelo, **Matteo 26, 39**, ma esso non fu allontanato. Quindi non ogni sua preghiera fu esaudita.

III[a] q. 21, a. 4, arg. 2

Egli pregò che fosse rimesso il peccato dei suoi crocifissori, come attesta il Vangelo, **Luca 23, 34**. Ma non a tutti quel peccato fu rimesso, poiché i Giudei furono puniti per esso. Quindi non ogni sua preghiera fu esaudita.

III[a] q. 21, a. 4, arg. 3

Il Signore, **Giovanni 17, 20. 21. 24**, pregò «**per quelli che avrebbero creduto in lui sulla parola degli Apostoli, perché tutti fossero in lui una cosa sola**», e perché a lui si riunissero. Ma non tutti raggiungono questa meta. Quindi non tutte le sue preghiere furono esaudite.

IIIª q. 21, a. 4, arg. 4

Il Salmista 21, 3, mette sulle labbra di Cristo queste parole: «Mio Dio, invoco di giorno e non rispondi». Quindi non ogni sua preghiera fu esaudita.

IIIª q. 21, a. 4. SED CONTRA:

L'Apostolo, **Ebrei 5, 7**, afferma che Cristo, «**avendo offerto preghiere e suppliche con forti grida e lacrime, fu esaudito per la sua pietà**».

IIIª q. 21, a. 4. RESPONDEO:

Come si è già detto *[a. 1]*, la preghiera è l'interprete della volontà umana. Quindi **uno viene esaudito quando si compie la sua volontà**. Ora, la volontà umana in senso proprio è la volontà come ragione, poiché noi vogliamo in modo assoluto ciò che vogliamo con la deliberazione razionale. Invece **ciò che vogliamo con la sensualità,** o anche con la volontà come natura, non **lo vogliamo in modo assoluto, ma in maniera condizionata**, a patto cioè che nulla si opponga da parte della deliberazione razionale. Perciò un tale volere è una velleità più che una volontà assoluta, in quanto cioè si vorrebbe se non ci fossero certi impedimenti. Ora Cristo, secondo la sua volontà come ragione, non voleva altro che quanto sapeva essere voluto da Dio. Per cui ogni volontà assoluta di Cristo, anche umana, fu soddisfatta, essendo essa conforme a Dio: quindi ogni sua preghiera fu esaudita. Infatti da questa conformità al volere di Dio dipende l'esaudimento anche delle preghiere degli altri, come dice S. Paolo, **Romani 8, 27**: «**Colui che scruta i cuori sa**», cioè approva, «che cosa desideri lo Spirito», vale a dire che cosa faccia desiderare ai santi, «poiché secondo Dio», cioè in conformità alla volontà divina, «esso intercede per i santi».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 21, a. 4, ad arg. 1

La richiesta dell'allontanamento del calice viene interpretata in vari modi dai Santi Padri. S. **Ilario** scrive: «**Chiedendo che il calice passi da lui non prega di evitarlo, ma di farne partecipi gli altri. Prega dunque per coloro che avrebbero sofferto dopo di lui, in questo senso: Come io bevo il calice della passione, così lo bevano altri senza scoramento, senza paura di soffrire, senza temere la morte**». Oppure, secondo **S. Girolamo**: «**Espressamente dice: —Questo calice‖, cioè il popolo giudaico, il quale non può avere la scusa dell'ignoranza se mi uccide, avendo la legge e i profeti che mi hanno preannunziato**». Oppure ancora, secondo **S. Dionigi d'Alessandria**: «**Le parole: —Allontana da me questo calice‖,** non significano: —Non mi si accosti‖, poiché non si può allontanare se non ciò che si accosta. Piuttosto, come quando qualcosa tocca solo di passaggio, **il Salvatore prega che la tentazione sia respinta non appena lo abbia sfiorato**». Invece **S. Ambrogio, Origene e il Crisostomo** dicono che pregò «**come un uomo che rifugge dalla morte**» per volontà naturale. Così dunque, se intendiamo la sua preghiera come una richiesta che i martiri divenissero imitatori della sua passione, secondo l'interpretazione di S. Ilario, o che il timore del calice da bere non lo spaventasse, o che la morte non lo trattenesse, la sua preghiera fu completamente esaudita. Se invece intendiamo che abbia domandato di non bere il calice della passione e della morte, o di non berlo per mano dei Giudei, allora ciò che domandava non è avvenuto, poiché

la ragione che presentava la richiesta non ne voleva il compimento, ma egli voleva soltanto a nostro insegnamento manifestarci la sua volontà naturale e la propensione sensitiva che aveva come uomo.

IIIª q. 21, a. 4, ad arg. 2

Il Signore non pregò per tutti i suoi crocifissori, e neppure per tutti coloro che avrebbero creduto in lui, **ma solo per quelli che erano predestinati a ottenere per i suoi meriti la vita eterna**. *[Quando è San Tommaso dice che Cristo non ha pregato per tutti i suoi crocifissori perché non tutti si sono convertiti, è evidente la sua intenzione di riferirsi a quella preghiera che è fondata su un volere efficace ed assoluto. Ma Cristo ha anche desiderato la salvezza di tutti gli uomini con un desiderio realissimo però sottomesso subordinato a Dio e alla retta ragione ed ha fatto di questo desiderio una vera preghiera. Questa preghiera stessa in un certo modo è stata esaudita nel senso che Dio accorda a tutti gli uomini in considerazione dei meriti di Cristo, le grazie necessarie e sufficienti per salvarsi, anche se di fatto molti di loro non raggiungono la beatitudine]*

IIIª q. 21, a. 4, ad arg. 3

È così risolta anche la terza obiezioni.

IIIª q. 21, a. 4, ad arg. 4

Le parole «invoco e non rispondi» vanno riferite al desiderio della sensualità, che rifuggiva dalla morte. Viene però esaudito il suo desiderio razionale, come si è detto [nel corpo].

Terza parte >> Cristo > Il sacerdozio di Cristo

Questione 22
Proemio

Veniamo così a parlare del **sacerdozio di Cristo**.
Sull'argomento si pongono sei quesiti:

1. Se a Cristo competa il sacerdozio;
2. Quale sia la vittima di questo sacerdozio;
3. Quali gli effetti;
4. Se gli effetti del sacerdozio di Cristo riguardino anche lui, o solo gli altri;
5. Se il suo sacerdozio sia eterno;
6. Se si debba dire "sacerdote secondo l'ordine di Melchidesech".

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **a Cristo** non **competa di essere sacerdote**. Infatti:

IIIª q. 22, a. 1, arg. 1

Il sacerdote è inferiore all'angelo, poiché sta scritto, **Zaccaria 3, 1**: «**Dio mi fece vedere il sommo sacerdote ai piedi dell'angelo del Signore**». Ma Cristo è superiore agli angeli, come afferma S. Paolo, **Ebrei 1, 4**: «**È divenuto tanto superiore agli angeli quanto più eccellente del loro è il nome che ha ereditato**». Quindi Cristo non può essere sacerdote.

IIIª q. 22, a. 1, arg. 2

Le istituzioni dell'antico Testamento erano figure di Cristo, come attesta l'Apostolo, **Colossesi 2, 17**: «**Erano un'ombra delle cose future, della realtà che è Cristo**». Ma Cristo non apparteneva alla stirpe sacerdotale dell'antica legge, come risulta dalle altre parole dell'Apostolo, **Ebrei 7, 14**: «**È noto che il Signore nostro è germogliato da Giuda, e di questa tribù Mosè non disse nulla riguardo al sacerdozio**». Quindi a Cristo non compete di essere sacerdote.

IIIª q. 22, a. 1, arg. 3

L'Antica legge, che è figura di Cristo, non ammetteva che una stessa persona fosse **legislatore** e **sacerdote**, tanto che il Signore, **Esodo 28, 1**, ordina al legislatore Mosè: «**Fa' avvicinare a te Aronne, tuo fratello, perché sia mio sacerdote**». Ma Cristo è il legislatore della nuova legge, come dice il profeta, **Geremia 31, 33**: «**Porrò la mia legge nel loro cuore**». Quindi a Cristo non compete il sacerdozio.

IIIª q. 22, a. 1. SED CONTRA:

Dichiara S. Paolo, **Ebrei 4, 14**: «**Abbiamo un sommo sacerdote che ha attraversato i cieli, Gesù, il Figlio di Dio**».

IIIª q. 22, a. 1. RESPONDEO:

L'ufficio proprio del sacerdote è di essere **mediatore fra Dio e il popolo**:

- in quanto cioè egli **trasmette al popolo le cose divine**, per cui «***sacerdote*** » equivale a «***datore di cose sacre***», secondo le parole del profeta, **Malachia 2, 7**: «**Dalla sua bocca**», cioè del sacerdote, «**si ricerca l'istruzione** »;

- e ancora in quanto **offre a Dio le preghiere del popolo**,

- e in qualche modo **soddisfa dinanzi a Dio per i peccati**; infatti l'Apostolo, **Ebrei 5, 1**, afferma: «**Ogni sommo sacerdote, preso fra gli uomini, viene costituito per il bene degli uomini nelle cose che riguardano Dio, per offrire doni e sacrifici per i peccati**».

Ma ciò si addice sommamente a Cristo. **Infatti per suo merito gli uomini furono ricolmati di doni**, secondo le parole della Scrittura, **2Pietro 1, 4**: «**Grazie a lui**», cioè a Cristo, «**ci ha donato i beni grandissimi e preziosi che erano stati promessi, perché diventaste per loro mezzo partecipi della natura divina**». Inoltre egli ha riconciliato con Dio il genere umano, come insegna S. Paolo, **Colossesi 1, 19 s**.: «**In lui**», cioè in Cristo, «**volle che abitasse tutta la pienezza, e che per mezzo suo fossero riconciliate tutte le cose**». Quindi a Cristo si addice sommamente di essere sacerdote.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 22, a. 1, ad arg. 1

Agli angeli compete il potere gerarchico, in quanto anch'essi sono intermediari fra Dio e l'uomo, come spiega Dionigi, cosicché il sacerdote stesso quale intermediario fra Dio e il popolo riceve l'appellativo di **angelo**, secondo l'espressione di **Malachia 2, 7**: «**Egli è l'angelo del Signore degli eserciti**». Ma Cristo era superiore agli angeli, non solo **secondo la divinità**, ma anche **secondo l'umanità**, **poiché aveva la pienezza della grazia e della gloria**. Per cui egli possedeva in modo più eccellente degli angeli il **potere gerarchico o sacerdotale**, e gli angeli stessi erano a servizio del suo sacerdozio, secondo le parole evangeliche, **Matteo 4, 11**: «**Angeli gli si accostarono e lo servivano**». Quanto però alla **passibilità** «**egli fu per breve tempo inferiore agli angeli**», come dice l'Apostolo, **Ebrei 2, 9**. E in ciò era simile agli uomini viatori costituiti nel sacerdozio.

IIIª q. 22, a. 1, ad arg. 2

Come osserva il **Damasceno**, «**la somiglianza assoluta costituisce un'identità, non un'esemplarità**». Poiché dunque il **sacerdozio dell'antica legge era figura del sacerdozio di Cristo**, egli non volle nascere dalla stirpe dei sacerdoti che erano sue figure, per far capire che **il suo sacerdozio non era identico all'antico**, ma ne differiva come la realtà dall'immagine.

IIIª q. 22, a. 1, ad arg. 3

. Come si è detto sopra *[q. 7, a. 7, ad 1; a. 10]*, gli altri uomini ricevono delle grazie particolari; Cristo invece, quale capo di tutti, possiede la **pienezza di tutte le grazie.** Perciò nel caso degli altri uno è legislatore, uno è sacerdote e un altro è re: ma tutte queste doti si accumulano in Cristo, come nella fonte di tutte le grazie. Per cui si legge in **Isaia 33, 22**: «**Il Signore è nostro giudice, il Signore è nostro legislatore, il Signore è nostro re: egli ci salverà**».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che Cristo non sia stato insieme **sacerdote** e **vittima**. Infatti:

IIIª q. 22, a. 2, arg. 1

Il sacerdote ha il compito di uccidere la vittima. Ma Cristo non uccise se stesso. Quindi egli non fu insieme sacerdote e vittima.

IIIª q. 22, a. 2, arg. 2

Il sacerdozio di Cristo assomiglia più al sacerdozio ebraico istituito da Dio che a quello pagano dedito al culto dei demoni. Ma nell'antica legge non fu mai offerto in sacrificio un uomo, cosa che la Scrittura, **Salmo 105, 38**, condanna severamente nei sacrifici pagani: «**Versarono sangue innocente, il sangue dei figli e delle figlie, sacrificati agli idoli di Canaan**». Quindi l'uomo Cristo non doveva essere la vittima del suo stesso sacerdozio.

IIIª q. 22, a. 2, arg. 3

Ogni vittima diviene santa dal momento in cui è offerta a Dio. Ma l'umanità di Cristo fu santificata e unita a Dio fin dal principio. Quindi non si può dire che Cristo in quanto uomo sia stato vittima.

IIIª q. 22, a. 2. SED CONTRA:

Scrive S. Paolo, **Efesini 5, 2**: «**Cristo ci ha amati e ha dato se stesso per noi, offrendosi a Dio in sacrificio di soave odore**».

IIIª q. 22, a. 2. RESPONDEO:

Come dice **S. Agostino**, «**ogni sacrificio visibile è *sacramento*, cioè *segno sacro*, del sacrificio invisibile**». Il sacrificio invisibile poi è l'offerta del proprio spirito che l'uomo fa a Dio, secondo l'espressione del **Salmo 50, 19**: «**Uno spirito contrito è sacrificio a Dio**». Si può quindi chiamare sacrificio tutto ciò che l'uomo presenta a Dio per elevare a lui il suo spirito. Ora, l'uomo ha bisogno del sacrificio per tre scopi:

- **Primo**, **per ottenere il perdono del peccato** che lo allontana da Dio. Per cui l'Apostolo, **Ebrei 5, 1**, dice che è ufficio del sacerdote «**offrire doni e sacrifici per i peccati**».

- **Secondo**, **per conservarsi nello stato di grazia,** stando sempre unito a Dio, che è la sua pace e la sua salvezza. Per cui anche nell'antica legge si immolava il sacrificio pacifico per la salvezza degli offerenti, come si legge nel **Levitico 3**.

- **Terzo**, **perché lo spirito dell'uomo possa unirsi a Dio perfettamente**: il che avverrà soprattutto nella gloria. Infatti anche nell'antica legge si offriva l'olocausto, che era «tutto consumato dal fuoco», come dice la Scrittura, **Levitico 1**.

Ora, questi benefici ci vennero dall'umanità di Cristo. Infatti con essa:

- primo, **sono stati distrutti i nostri peccati**, poiché, come dice S. Paolo, **Romani 4, 25**, «**egli fu messo a morte per i nostri peccati**».

- **Secondo**, abbiamo **ricevuto per i suoi meriti la grazia che ci salva**, come sta scritto, **Ebrei 5, 9**: «**Divenne causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono**».

- **Terzo**, grazie a lui **abbiamo ottenuto la perfezione della gloria**, secondo quelle parole, **Ebrei 10, 19**: «**Per mezzo del suo sangue noi abbiamo piena libertà di entrare nel santuario** », cioè nella gloria celeste. Per queste ragioni dunque Cristo in quanto uomo non fu soltanto **sacerdote**, ma anche **vittima perfetta**: essendo stato insieme vittima per il peccato, vittima pacifica e olocausto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 22, a. 2, ad arg. 1

Cristo non si uccise, ma si espose volontariamente alla morte, come si legge in **Isaia 53, 7**: «**Fu immolato perché egli stesso lo volle**». E in questo senso si dice che ha sacrificato se stesso.

IIIª q. 22, a. 2, ad arg. 2

L'uccisione di Cristo come uomo può essere messa in relazione con due distinte volontà:

- **Primo,** con la **volontà degli uccisori**. E sotto questo aspetto Cristo non fu una vittima offerta dai suoi crocifissori, i quali non immolarono un sacrificio a Dio, ma commisero un grave delitto. E di questo peccato erano figure gli empi sacrifici dei gentili, nei quali si immolavano degli uomini agli idoli.

- **Secondo**, si può considerare la morte di Cristo rispetto alla **volontà del paziente**, che si offrì volontariamente alla passione. E sotto questo aspetto Cristo ha **carattere di vittima**. Né in ciò vi è somiglianza alcuna con i sacrifici pagani.

IIIª q. 22, a. 2, ad arg. 3

La santificazione dell'umanità di Cristo avvenuta sin dall'inizio non impediva che la sua natura umana stessa, quando fu offerta a Dio nella passione, venisse santificata in una maniera nuova, come una vittima effettivamente presentata a Dio. Essa infatti acquistò un'effettiva santificazione vittimale, a partire dalla carità antecedente e dalla grazia di unione che la santificavano in modo assoluto.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il sacrificio di Cristo non abbia avuto come effetto l'**espiazione dei peccati**. Infatti:

IIIª q. 22, a. 3, arg. 1

Dio solo distrugge i peccati, come leggiamo in **Isaia 43, 25**: «**Sono io che cancello i tuoi misfatti, per riguardo a me**». Ma Cristo non è sacerdote in quanto Dio, bensì in quanto uomo. Quindi il sacerdozio di Cristo non è ordinato all'espiazione dei peccati.

IIIª q. 22, a. 3, arg. 2

L'Apostolo, **Ebrei 10, 1** ss., afferma che i sacrifici dell'antico Testamento «**non potevano condurre alla perfezione coloro che li praticavano, altrimenti avrebbero cessato di essere offerti, dal momento che i fedeli, purificati una volta per tutte, non avrebbero più avuto ormai alcuna coscienza dei peccati. E invece per mezzo di quei sacrifici si rinnova di anno in anno il ricordo dei peccati**». Ma anche ora che vige il sacerdozio di Cristo si ricordano ugualmente i peccati, quando si dice, **Matteo 6, 12**: «**Rimetti a noi i nostri debiti**». E il sacrificio continua a essere offerto anche nella Chiesa; per cui si dice, **Matteo 6, 11; Lc 11, 3**: «**Dacci oggi il nostro pane quotidiano**». Quindi il sacerdozio di Cristo non espia i peccati.

IIIª q. 22, a. 3, arg. 3

Gli animali da immolarsi per il peccato nell'antica legge erano: per il peccato del principe un capro, per il peccato di uno del popolo una **capra** e per il peccato di un sacerdote un **vitello**, come risulta dal **Levitico 4, 3. 23. 28**. Ma nella Scrittura Cristo non viene paragonato a nessuno di questi animali, bensì a un agnello, **Geremia 11, 19**: «**Ero come un agnello mansueto che viene portato al macello**». Quindi il suo sacerdozio non è ordinato a espiare i peccati.

IIIª q. 22, a. 3. SED CONTRA:

L'Apostolo, **Ebrei 9, 14**, dichiara che «**il sangue di Cristo, che con uno Spirito eterno offrì se stesso senza macchia a Dio, purificherà la nostra coscienza dalle opere di morte, per servire il Dio vivente**». Ma le opere di morte sono i peccati. Quindi il sacerdozio di Cristo ha la virtù di mondare dai peccati.

IIIª q. 22, a. 3 RESPONDEO:

Alla **perfetta cancellazione dei peccati** occorrono due cose, poiché due sono gli elementi del peccato: la macchia della colpa e il debito della pena. **La macchia della colpa viene cancellata dalla grazia**, che converte a Dio il cuore del peccatore; **il debito della pena** è invece eliminato totalmente con la soddisfazione che l'uomo presta a Dio. Ora, il sacerdozio di Cristo produce ambedue questi effetti. Infatti per virtù di esso viene data a noi la grazia, che converte a Dio i nostri cuori, secondo le parole di S. Paolo, **Romani 3, 24 s**.: «**Giustificati gratuitamente per la sua grazia, in virtù della redenzione realizzata da Cristo Gesù, che Dio ha prestabilito a servire come strumento di espiazione per mezzo della fede, nel suo sangue**». Ed egli ha pure soddisfatto pienamente per noi, poiché «**si è caricato delle nostre sofferenze e si è addossato i nostri dolori**», **Isaia 53, 4; Matteo 8, 17**. Da ciò risulta quindi che il sacerdozio di Cristo ha tutta l'efficacia per espiare i peccati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 22, a. 3, ad arg. 1

Cristo, sebbene non sia stato sacerdote in quanto Dio, ma in quanto uomo, **era** però **insieme sacerdote e Dio.** Per cui nel Concilio di Efeso si legge: «Se uno dice che il nostro Pontefice e Apostolo non è lo stesso Verbo che procede da Dio, ma un altro uomo nato da donna e distinto dal Verbo, sia scomunicato». In quanto dunque la sua umanità operava in virtù della divinità, quel sacrificio era efficacissimo per cancellare i peccati. Per cui scrive **S. Agostino**: «**Poiché in ogni sacrificio si considerano quattro cose:**

- **a chi viene offerto,**
- **da chi viene offerto**
- **che cosa viene offerto,**
- **per chi viene offerto,**

l'unico e vero mediatore, che ci riconciliava con Dio attraverso un sacrificio di pace, era una stessa cosa con colui al quale lo offriva, facendo di coloro per i quali lo offriva una cosa sola con sé, ed essendo lui stesso l'offerente e la vittima offerta».

IIIª q. 22, a. 3, ad arg. 2

Nella nuova legge i peccati vengono ricordati non per l'**inefficacia del sacerdozio di Cristo**, quasi che esso non li abbia sufficientemente espiati, ma o in riferimento a coloro che non vogliono partecipare a quel sacrificio, come gli **infedeli** per i quali preghiamo affinché si convertano dai loro peccati, oppure anche in riferimento a coloro che dopo aver partecipato a questo sacrificio se ne allontanano in qualsiasi maniera con il **peccato**. Il **sacrificio** poi che viene offerto ogni giorno nella Chiesa non è diverso dal sacrificio che ha offerto Cristo stesso, ma è il suo **memoriale**. Per cui dice **S. Agostino**: «**Cristo è insieme sacerdote offerente e vittima: e di ciò ha voluto che fosse sacramento quotidiano il sacrificio della Chiesa**».

IIIª q. 22, a. 3, ad arg. 3

Come osserva **Origene**, sebbene si offrissero nell'antica legge diversi animali, tuttavia **il sacrificio quotidiano** che veniva offerto **la mattina e la sera** era di un **agnello**, come si legge nella Scrittura, **Numeri 28, 3 s.**. Il che significava che l'immolazione dell'agnello, cioè di Cristo, sarebbe stato il sacrificio che avrebbe portato a compimento tutti gli altri. Da cui le parole **di S. Giovanni 1, 29**: «**Ecco l'agnello di Dio, ecco colui che toglie i peccati del mondo**».

ARTICOLO 4:

VIDETUR che gli effetti del sacerdozio di Cristo riguardino non solo gli altri, ma anche lui stesso. Infatti:

IIIª q. 22, a. 4, arg. 1

È ufficio del sacerdote pregare per il popolo, come si legge nella Scrittura, **2 Maccabei 1, 23**: «**I sacerdoti si posero in preghiera mentre il sacrificio veniva consumato**». Ora, Cristo non ha pregato solo per gli altri, ma anche per se stesso, come si è detto sopra *[q. 21, a. 3]* e come espressamente ricorda S. Paolo, **Ebrei 5, 7**: «**Nei giorni della sua vita terrena offrì preghiere e suppliche con forti grida e lacrime a colui che poteva liberarlo dalla morte**». Quindi il sacerdozio di Cristo ebbe effetto non solo per gli altri, ma anche per lui stesso.

IIIª q. 22, a. 4, arg. 2

Cristo offrì il sacrificio di se stesso nella sua passione. Ma con la sua passione non meritò soltanto per gli altri, bensì anche per sé, come si è visto sopra *[q. 19, aa. 3, 4]*. Quindi il sacerdozio di Cristo ebbe efficacia non solo negli altri, ma anche in lui stesso.

IIIª q. 22, a. 4, arg. 3

Il sacerdozio dell'antica legge era figura del sacerdozio di Cristo. Ora, il sacerdote dell'antica legge offriva il sacrificio non solo per gli altri, ma anche per se stesso: si legge infatti nel **Levitico 16, 17**, che «**il pontefice dovrà entrare nel santuario per farvi il rito espiatorio per sé, per la sua casa e per tutta la comunità d'Israele**». Quindi anche il sacerdozio di Cristo ebbe effetto non soltanto negli altri, ma anche in lui stesso.

IIIª q. 22, a. 4. SED CONTRA:

Negli atti del **Concilio di Efeso** si legge: «**Se qualcuno dice che Cristo offrì il sacrificio per sé e non piuttosto per noi soltanto (poiché non aveva bisogno di sacrificio lui, che non conosce il peccato), sia scomunicato**». Ma l'ufficio del sacerdote è principalmente quello di offrire il sacrificio. Quindi il sacerdozio di Cristo non ebbe effetto per lui stesso.

IIIª q. 22, a. 4. RESPONDEO:

Come si è detto *[a. 1]*, il sacerdote è l'intermediario fra Dio e il popolo. Ora, ha bisogno di un intermediario presso Dio colui che non può accostarsi a Dio da se stesso: e costui sottostà all'efficacia del sacerdozio ricevendone gli effetti**. Ma questo non è il caso di Cristo**: dice

infatti l'Apostolo, **Ebrei 7, 25**, che «**egli si avvicina a Dio da se stesso, sempre vivo per intercedere a nostro favore**». **Perciò a Cristo non compete il ricevere in sé gli effetti del sacerdozio, ma piuttosto il comunicarli agli altri**. Infatti in ogni ordine di cose il primo agente influisce senza nulla ricevere in quell'ordine: come il sole illumina e non viene illuminato, il fuoco scalda e non viene scaldato. **Ora, Cristo è la fonte di ogni sacerdozio**: poiché il sacerdote dell'antica legge era la **figura di lui**, e quello della nuova legge **agisce in suo nome**, secondo l'affermazione di S. Paolo, **2Corinti 2, 10**: «**Anch'io ciò che ho perdonato, se ho perdonato qualcosa, l'ho fatto per voi, in persona di Cristo**». A Cristo dunque non spetta ricevere gli effetti del sacerdozio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 22, a. 4, ad arg. 1

Sebbene la preghiera si addica ai sacerdoti, non è tuttavia il loro compito esclusivo, dato che a tutti spetta di pregare per sé e per gli altri, come raccomanda S. **Giacomo 5, 16**: «**Pregate gli uni per gli altri per essere guariti**». E così si potrebbe dire che **la preghiera fatta da Cristo per sé non era un atto del suo sacerdozio.** Ma questa soluzione **pare** inaccettabile, poiché l'Apostolo, dopo aver detto, **Ebrei 5, 6**: «**Tu sei sacerdote in eterno secondo l'ordine di Melchidesech**», continua: «**Nei giorni della sua vita terrena offrì preghiere**», ecc., per cui l'orazione di Cristo **pare** far parte del suo sacerdozio. Diciamo allora che gli altri sacerdoti partecipano degli effetti del proprio sacerdozio non in quanto sacerdoti, ma in quanto peccatori, come si dirà in seguito. Ora, Cristo era assolutamente senza peccato, sebbene avesse «**la somiglianza del peccato nella carne**», secondo l'espressione di S. Paolo **Romani 8, 3**. Non si può quindi dire che egli abbia partecipato agli effetti del suo sacerdozio **in modo assoluto**, ma solo **in modo relativo**, cioè per la passibilità della sua carne. Da cui le precise parole dell'Apostolo: «a colui che poteva liberarlo dalla morte».

III[a] q. 22, a. 4, ad arg. 2

Nel sacrificio di qualsiasi sacerdote si possono considerare due cose: il sacrificio stesso che viene offerto e la devozione dell'offerente. Ora, l'effetto proprio del sacerdozio è quello che viene prodotto dal sacrificio, e d'altra parte Cristo meritò per sé nella sua passione non in forza del suo sacrificio espiatorio, ma per la devozione con la quale umilmente e amorosamente sopportò la passione.

III[a] q. 22, a. 4, ad arg. 3

La figura non può essere uguale alla realtà. Perciò il sacerdote dell'antica legge, in quanto figura, non poteva essere tanto perfetto da non aver bisogno del sacrificio espiatorio. Cristo invece non ne aveva bisogno. Quindi il paragone non regge. Ed è quanto dice l'Apostolo, **Ebrei 7, 28**: «**La legge costituisce sommi sacerdoti uomini soggetti all'umana debolezza, ma la parola del giuramento posteriore alla legge costituisce il Figlio, che è stato reso perfetto in eterno**».

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il **sacerdozio di Cristo** non duri **in eterno**. Infatti:

III[a] q. 22, a. 5, arg. 1

Come si è detto *[a. 4, ad 1, 3]*, hanno bisogno degli effetti del sacerdozio soltanto coloro che possono peccare, poiché il sacrificio sacerdotale espia i peccati. Ma ciò non durerà per sempre. Infatti nei santi non ci sarà più alcuna debolezza, secondo le parole di **Isaia 60, 21**: «**Il tuo popolo sarà tutto di giusti**», e d'altra parte per i peccatori non ci sarà più remissione, non essendoci redenzione nell'inferno. Quindi il sacerdozio di Cristo non sarà eterno.

III[a] q. 22, a. 5, arg. 2

Il sacerdozio di Cristo ebbe la sua **massima manifestazione** nella sua **passione e morte**, quando «**con il proprio sangue entrò nel santuario**», come dice S. Paolo, **Ebrei 9, 12**. Ma la passione e la morte di Cristo, dice ancora l'Apostolo, **Romani 6, 9**, non sono eterne: «**Cristo, risorto dai morti, non muore più**». Quindi il sacerdozio di Cristo non è eterno.

III[a] q. 22, a. 5, arg. 3

Cristo è sacerdote non in quanto Dio, ma in quanto uomo. Ora, per un certo tempo Cristo non fu uomo, cioè nel triduo della sua morte. Quindi il sacerdozio di Cristo non è perpetuo.

III[a] q. 22, a. 5. SED CONTRA:

Nei **Salmi 109, 4**, si legge: «**Tu sei sacerdote per sempre**».

III[a] q. 22, a. 5. RESPONDEO:

Nell'ufficio sacerdotale possiamo considerare due aspetti:

- **primo**, **la celebrazione stessa del sacrificio**;

- **secondo**, **il risultato del sacrificio**, che consiste nel conseguimento della sua finalità da parte di coloro per i quali esso viene offerto. Ora, il fine del sacrificio di Cristo non furono i **beni** temporali, ma quelli **eterni**, che noi otteniamo attraverso la sua morte, per cui «**Cristo è sommo sacerdote dei beni futuri**», **Ebrei 9, 11**; ragione per cui si dice che **il suo sacerdozio è eterno**. E tale risultato del sacrificio di Cristo era prefigurato dal fatto che il pontefice dell'antica legge entrava una volta all'anno nel Santo dei santi con il sangue di un capro e di un vitello, come si legge nel **Levitico 16, 11 ss.**, però dopo averli immolati fuori, non nello stesso Santo dei santi. E similmente Cristo entrò **nel Santo dei santi, cioè nel cielo**, e aprì a noi la via affinché vi entriamo in virtù del suo sangue, che egli versò per noi sulla terra.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 22, a. 5, ad arg. 1

I santi del cielo non avranno più bisogno di ottenere il **perdono** per il sacerdozio di Cristo, ma ormai purificati avranno bisogno di essere **portati alla perfezione** dallo stesso Cristo, poiché da lui dipende la loro gloria, come dice l'**Apocalisse 21, 23**: «**La gloria di Dio la illumina», cioè la città dei santi, «e la sua lampada è l'Agnello**».

III[a] q. 22, a. 5, ad arg. 2

Sebbene la passione e morte di Cristo non debba più ripetersi, tuttavia la virtù di tale sacrificio dura in eterno, poiché come dice S. Paolo **Ebrei 10, 14**: «**con un'unica oblazione ha reso perfetti per sempre quelli che vengono santificati** ».

III[a] q. 22, a. 5, ad arg. 3

Così è risolta anche la terza obiezioni. L'unità poi del sacrificio di Cristo era figurata nell'antica legge dal fatto che il pontefice entrava nel santuario per la solenne offerta del sangue una volta all'anno soltanto, come si legge nel Levitico 16. Ma la figura rimaneva al di sotto della realtà, dato che il sacrificio antico non aveva un'efficacia perpetua, per cui ogni anno lo si doveva ripetere.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che **il sacerdozio di Cristo** non sia stato secondo l'**ordine di Melchidesech**. Infatti:

III[a] q. 22, a. 6, arg. 1

Cristo è la fonte di ogni sacerdozio, in quanto egli è il sacerdote principale. Ora, non è ciò che è principale che si regola su ciò che è secondario, ma all'inverso. Quindi **non si deve dire che Cristo è sacerdote secondo l'ordine di Melchidesech.**

III[a] q. 22, a. 6, arg. 2

Il sacerdozio dell'**antica legge** era più vicino al sacerdozio di Cristo di quanto lo fosse il sacerdozio dei tempi anteriori alla legge. Ma i sacramenti tanto meglio simboleggiavano Cristo quanto più erano vicini a lui, come risulta da quanto detto nella Seconda Parte *[II-II, q. 1, a. 7, s. c.; q. 2, a. 7]*. Quindi il sacerdozio di Cristo andrebbe denominato secondo il sacerdozio legale piuttosto che secondo il sacerdozio di Melchidesech, che è **anteriore alla legge**.

III[a] q. 22, a. 6, arg. 3

La Scrittura, **Ebrei 7, 2 s.,** descrive Melchidesech in termini che convengono soltanto al Figlio di Dio: «**Re di pace, senza padre, senza madre, senza genealogia, senza principio di giorni né fine di vita**». **Quindi non si deve dire che Cristo è sacerdote secondo l'ordine di Melchisedech,** come se l'ordine fosse di un altro, ma secondo un ordine riservato a lui solo.

III[a] q. 22, a. 6. SED CONTRA:

Nei **Salmo 109, 4**, si legge: «**Tu sei sacerdote per sempre secondo l'ordine di Melchisedech**».

III[a] q. 22, a. 6. RESPONDEO:

Come si è detto precedentemente *[q. 4, ad 3]*, il **sacerdozio legale** era una figura del **sacerdozio di Cristo**, non però adeguata, bensì molto lontana dalla realtà: sia perché il sacerdozio legale non rimetteva i peccati, sia perché **non era eterno** come quello di Cristo. Ora, questa superiorità del sacerdozio di Cristo sul sacerdozio levitico fu simboleggiata dal sacerdozio di Melchisedech, il quale ebbe le decime addirittura da Abramo, **Genesi 14, 20**, e

in Abramo le ricevette in qualche modo dallo stesso sacerdozio levitico. Per cui il sacerdozio di Cristo viene detto «**secondo l'ordine di Melchisedech**» per sottolineare la superiorità del sacerdozio vero sul sacerdozio figurale dell'antica legge.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 22, a. 6, ad arg. 1

Cristo viene detto sacerdote secondo l'ordine di Melchisedech non come se si trattasse di un sacerdozio superiore, ma perché costui **prefigurava la superiorità del sacerdozio di Cristo su quello levitico.**

III[a] q. 22, a. 6, ad arg. 2

Nel sacerdozio di Cristo si possono considerare due cose:

- **l'immolazione di Cristo** e la partecipazione ad essa. Ora, quanto all'immolazione il sacerdozio di Cristo era prefigurato meglio dal sacerdozio legale **cruento** che da quello incruento di Melchisedech.

- Quanto però alla **partecipazione a questo sacrificio e ai suoi effetti**, che è il punto in cui il sacerdozio di Cristo eccelle maggiormente su quello legale, esso era meglio prefigurato dal sacerdozio di Melchisedech, che **offrì pane e vino**, **Genesi 14, 18**, simboli, come dice S. Agostino, dell'unità della Chiesa, che deriva dalla partecipazione al sacrificio di Cristo. Per cui anche nella nuova legge il vero sacrificio di Cristo si comunica ai fedeli **sotto le specie del pane e del vino.**

III[a] q. 22, a. 6, ad arg. 3

Melchisedech viene detto «senza padre, senza madre, senza genealogia, senza principio di giorni e senza fine» non perché ne fosse privo, ma perché la Scrittura non riferisce questi particolari. E anche per questo, come osserva l'Apostolo nello stesso testo, «**è fatto simile al Figlio di Dio**», che in terra è senza padre, in cielo senza madre e senza genealogia, secondo le parole di **Isaia 53, 8**: «**Chi può dire la sua generazione?**», e per la sua divinità non ha né principio né fine di giorni.

Questione 23
Proemio

Passiamo ora a considerare se si possa attribuire a Cristo l'adozione.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se Dio possa avere figli adottivi;
2. Se possa averli soltanto Dio Padre;
3. Se soltanto gli uomini possano essere figli adottivi di Dio;
4. Se Cristo si possa dire figlio adottivo.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **Dio** non possa avere dei **figli adottivi**. Infatti:

III[a] q. 23, a. 1, arg. 1

Si adotta in figlio una persona estranea, come dicono i giuristi. Ma nessuna persona è estranea a Dio, che è il Creatore di tutte le cose. Quindi Dio non può adottare.

IIIª q. 23, a. 1, arg. 2

L'adozione fu introdotta per supplire alla mancanza della filiazione naturale. Ma in Dio c'è la filiazione naturale, come si è visto nella Prima Parte *[q. 27, a. 2]*. Quindi Dio non può adottare.

IIIª q. 23, a. 1, arg. 3

L'adozione ha come scopo la successione ereditaria ai beni dell'adottante. Ma nessuno può succedere a Dio nella sua eredità, poiché egli non muore mai. Quindi Dio non può adottare.

IIIª q. 23, a. 1. SED CONTRA:

Scrive S. Paolo, **Efesini 1, 5**, che Dio «**ci ha predestinati a essere suoi figli adottivi**». Ma la predestinazione di Dio non rimane senza effetto. Quindi Dio adotta alcuni a suoi figli.

IIIª q. 23, a. 1. RESPONDEO:

Un uomo adotta un altro come figlio ammettendolo per sua bontà alla partecipazione della propria eredità. Ma la **bontà di Dio è infinita**, per cui egli ammette le sue creature alla partecipazione dei suoi beni, e **soprattutto le creature razionali**, che essendo fatte a immagine di Dio sono capaci della beatitudine divina. La quale consiste nel godimento di Dio, poiché Dio stesso è beato e ricco in quanto gode di se stesso. Ora, ciò che costituisce la ricchezza di una persona viene detto sua eredità. **Si dice quindi che Dio adotta gli uomini in quanto per la sua bontà li ammette all'eredità della sua beatitudine**. - L'adozione divina poi supera l'adozione umana in questo, che **Dio con il dono della grazia rende l'uomo adottato idoneo all'eredità celeste**, mentre l'uomo non rende idoneo l'adottato, ma piuttosto sceglie di adottarlo in quanto è già idoneo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 23, a. 1, ad arg. 1

L'uomo considerato nella sua natura non è estraneo a Dio quanto ai beni naturali, ma quanto a quelli della grazia e della gloria. Ed è per questo che viene adottato.

IIIª q. 23, a. 1, ad arg. 2

Operare per supplire all'indigenza è proprio dell'uomo, non di **Dio**, che invece **opera per comunicare l'abbondanza della sua perfezione.** Come quindi nella creazione viene comunicata a tutte le creature una certa somiglianza della bontà divina, così con l'adozione viene comunicata agli uomini una somiglianza della filiazione naturale, come dice S. Paolo, **Romani 8, 29**: «**Quelli che da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo**».

IIIª q. 23, a. 1, ad arg. 3

A differenza dei **beni** materiali, quelli **spirituali possono essere posseduti simultaneamente da molti.** Perciò nessuno può possedere un'eredità di beni materiali se non succedendo a chi

muore, mentre tutti insieme ricevono intera l'eredità spirituale senza menomazione del Padre che vive eternamente. Anche se si potrebbe parlare di un decesso di Dio in quanto egli cessa di essere in noi per fede e comincia a essere in noi per visione, secondo la spiegazione della Glossa alle parole di S. Paolo **Romani 8, 17**: «**Se siamo figli, siamo anche eredi**».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'**adozione** non convenga a **tutta la Trinità**. Infatti:

III[a] q. 23, a. 2, arg. 1

Si parla di adozione divina per analogia con quella umana. Ma tra gli uomini può adottare soltanto chi può generare, il che in Dio è proprio del Padre. Quindi solo il Padre può adottare.

III[a] q. 23, a. 2, arg. 2

Gli uomini con l'adozione divina divengono **fratelli di Cristo**, secondo le parole di S. Paolo, **Romani 8, 29**: «**Affinché egli sia il primogenito tra molti fratelli** ». Ma si dicono fratelli i figli di un medesimo padre; per cui anche il Signore, **Giovanni 20, 17**, dice: «**Ascendo al Padre mio e Padre vostro**». Quindi solo il Padre di Cristo ha dei figli adottivi.

III[a] q. 23, a. 2, arg. 3

Scrive l'Apostolo, **Galati 4, 4 ss**.: «**Dio mandò il suo Figlio perché ricevessimo l'adozione a figli di Dio. E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei vostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: —Abbà, Padre‖** ». Quindi adottare è di chi ha il Figlio e lo Spirito Santo. Ma ciò appartiene solo alla persona del Padre. Quindi adottare spetta solo alla persona del Padre.

III[a] q. 23, a. 2. SED CONTRA:

Ci può adottare per figli colui che possiamo chiamare Padre, come scrive S. Paolo, **Romani 8, 15**: «**Avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: —Abbà, Padre‖**». Ma quando diciamo a Dio: «**Padre nostro**», l'espressione riguarda tutta la Trinità, come accade anche per gli altri nomi che vengono dati a Dio in relazione alle creature, secondo quanto si è visto nella Prima Parte *[q. 33, a. 3, ob. 1]*. L'adozione dunque conviene a tutta la Trinità.

III[a] q. 23, a. 2. RESPONDEO:

Tra un figlio adottivo di Dio e il suo Figlio naturale c'è questa differenza, che il **figlio naturale di Dio è «generato, non fatto»**, mentre il **figlio adottivo è fatto**, come dice il Vangelo, **Giovanni 1, 12**: «**Diede loro il potere di essere fatti figli di Dio**». Si dice però talvolta che anche i figli adottivi sono generati, a motivo della **rigenerazione spirituale**, che è gratuita e non naturale, come nota S. **Giacomo 1, 18**: «**Di sua volontà egli ci ha *[ri]*generati con una parola di verità**». Ora, sebbene la generazione in Dio sia propria del Padre, tuttavia **ogni effetto prodotto nel creato è comune a tutta la Trinità, data l'unità di natura**: poiché dove c'è una sola natura c'è necessariamente una sola virtù operativa e una sola operazione, per cui

il Signore, **Giovanni 5, 19**, afferma: «**Quello che fa il Padre, anche il Figlio lo fa**». Perciò l'adottare gli uomini come figli di Dio conviene a tutta la Trinità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 23, a. 2, ad arg. 1

Le persone umane non hanno numericamente la stessa natura, così da avere in comune un'unica operazione e un unico effetto, come avviene in Dio. Perciò sotto questo aspetto il paragone non regge.

III[a] q. 23, a. 2, ad arg. 2

Con l'adozione noi diveniamo fratelli di Cristo e abbiamo con lui uno stesso Padre, il quale però è Padre di Cristo e Padre nostro in due modi diversi. Per cui esplicitamente il Signore, **Giovanni 20, 17**, distingue tra «**il Padre mio**» e «**il Padre vostro**». Infatti è Padre di Cristo con la generazione naturale che a lui è propria, ed è **Padre nostro** perché compie volontariamente opere che sono comuni a lui e al Figlio e allo Spirito Santo. Perciò Cristo non è come noi figlio di tutta la Trinità.

III[a] q. 23, a. 2, ad arg. 3

Come si è detto *[a. 1, ad 2]*, la filiazione adottiva è una certa somiglianza della filiazione eterna, come tutte le realtà temporali sono una certa somiglianza di quelle eterne. Ora, l'uomo viene ad assomigliare allo splendore del Figlio eterno per mezzo della luce della grazia, che è appropriata allo Spirito Santo. Di conseguenza l'adozione, pur essendo comune a tutta la Trinità, viene appropriata al **Padre** come all'**autore**, al **Figlio** come all'**esemplare**, allo **Spirito Santo** come a colui che **imprime in noi la somiglianza** di questo esemplare.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non soltanto la **creatura razionale possa essere adottata**. Infatti:

III[a] q. 23, a. 3, arg. 1

È solo per adozione che Dio viene detto Padre della creatura razionale. Ma Dio viene detto Padre anche della creatura irrazionale, come si legge nella Scrittura, **Giobbe 38, 28**: «**Chi è il Padre della pioggia? O chi ha generato le stille della rugiada?**». Quindi non è solo la creatura razionale che può essere adottata.

III[a] q. 23, a. 3, arg. 2

È per adozione che alcuni sono detti figli di Dio. Ma la Scrittura, **Giobbe 1, 6,** attribuisce specialmente agli angeli di essere figli di Dio: leggiamo infatti che «**un giorno i figli di Dio andarono a presentarsi davanti al Signore**». Quindi l'adozione non è una proprietà della creatura razionale.

III[a] q. 23, a. 3, arg. 3

Ciò che **è proprio di una natura** appartiene a tutti i suoi individui: come la risibilità è comune a tutti gli uomini. Ma l'adozione non è di tutti gli uomini. Quindi non è propria della natura umana.

IIIª q. 23, a. 3. SED CONTRA:

I figli adottivi sono «eredi di Dio», come insegna S. Paolo, **Romani 8, 17**. Ma tale **eredità conviene soltanto alla creatura razionale**. Quindi l'adozione compete solo alla creatura razionale.

IIIª q. 23, a. 3 RESPONDEO:

Come si è detto *[a. 1, ad 2]*, la filiazione adottiva è una certa somiglianza di quella naturale. Ma il Figlio di Dio procede naturalmente dal Padre quale Verbo intellettuale, essendo una sola cosa con il Padre. Quindi una creatura può avere **una somiglianza col Verbo in tre modi**:

- **Primo**, **quanto alla forma**, a prescindere dall'intellettualità: come la struttura di una casa riproduce esternamente il verbo mentale o idea dell'architetto, ma non lo riproduce come forma intelligibile, poiché la forma della casa nella materia non è intelligibile come lo era nella mente dell'architetto. E in questo senso **tutte le creature** assomigliano al Verbo eterno, essendo state fatte per mezzo di lui.

- **Secondo**, ci può essere somiglianza fra la creatura e il Verbo non solo quanto alla forma, ma anche quanto alla sua **intellettualità:** come la scienza che si va formando nella mente del discepolo assomiglia al verbo che è nella mente del maestro. E in questo senso **la creatura razionale** assomiglia al Verbo anche quanto alla sua stessa natura.

- **Terzo**, ci può essere somiglianza fra la creatura e il Verbo eterno quanto all'unità di esso con il Padre, unità che si attua nella creatura **mediante la grazia e la carità**; per cui il Signore, **Giovanni 17, 21 s.,** prega: «Che siano in noi una cosa sola, come lo siamo noi stessi». **Ed è quest'ultima somiglianza che costituisce l'adozione: poiché l'eredità eterna spetta a coloro che hanno tale somiglianza.**

È chiaro dunque che l'essere adottato compete solo alle creature razionali; **non a tutte però, ma solo a quelle che hanno la carità.** E questa «viene riversata nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo», **Romani 5, 5**. Perciò si dice che lo Spirito Santo è «lo Spirito dei figli adottivi», **Romani 8, 15**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 23, a. 3, ad arg. 1

Dio è detto Padre delle creature irrazionali non per **adozione**, ma per **creazione**, secondo il primo grado di somiglianza.

IIIª q. 23, a. 3, ad arg. 2

Gli angeli sono chiamati figli di Dio per adozione non perché questa sia una loro prerogativa, ma perché sono stati adottati per primi in ordine di tempo.

IIIª q. 23, a. 3, ad arg. 3

L‘adozione non è una dote naturale, ma un effetto della grazia di cui la natura razionale è capace. Per cui **non segue che ogni creatura razionale sia adottata, ma solo che è capace di esserlo.**

ARTICOLO 4:

VIDETUR che Cristo **in quanto uomo** sia **figlio adottivo di Dio**. Infatti:

IIIª q. 23, a. 4, arg. 1

Scrive **S. Ilario** parlando di Cristo: «**Non perde la grandezza della sua potenza adottando la natura umana**». Quindi Cristo in quanto uomo è figlio adottivo.

IIIª q. 23, a. 4, arg. 2

S**. Agostino** afferma che «**quell‘uomo è Cristo per la stessa grazia per cui ciascun uomo è cristiano dal primo istante della sua fede**». Ma gli altri uomini sono cristiani per la grazia dell‘adozione. Quindi anche quell‘uomo è Cristo per adozione. E così è figlio adottivo.

IIIª q. 23, a. 4, arg. 3

Cristo in quanto uomo è servo. Ma essere figlio adottivo è meglio che essere servo. Quindi a maggior ragione Cristo in quanto uomo è figlio adottivo.

IIIª q. 23, a. 4. SED CONTRA:

S. Ambrogio scrive: «**Un figlio adottivo non lo chiamiamo figlio naturale, ma diciamo figlio naturale chi è un figlio vero**». Ora, Cristo è Figlio vero e naturale di Dio, come si legge,**1Giovanni 5, 20**: «**Noi siamo nel suo vero Figlio, Gesù Cristo**». Quindi Cristo in quanto uomo non è figlio adottivo.

IIIª q. 23, a. 4. RESPONDEO:

La filiazione viene attribuita propriamente all‘**ipostasi o persona**, non alla natura, per cui nella Prima Parte *[q. 32, a. 3; q. 34, a. 2, ad 3; q. 40, a. 1, ad 1]* si è detto che la filiazione è una proprietà personale. Ma **in Cristo non c‘è altra persona o ipostasi che quella increata**, a cui compete la figliolanza naturale. Inoltre si è detto sopra *[a. 1, ad 2]* che la filiazione adottiva è una partecipazione di quella naturale. Ma **non si può attribuire una dote per partecipazione a chi la possiede in tutta la sua pienezza.** Perciò Cristo, che è Figlio naturale di Dio, in nessun modo può essere detto figlio adottivo. Al contrario per coloro che pongono in Cristo due persone, o ipostasi, o suppositi, non ci sono obiezioni razionali che impediscano di chiamare Cristo uomo figlio adottivo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 23, a. 4, ad arg. 1

Come la filiazione, così anche l‘adozione non può attribuirsi propriamente alla natura. Quando dunque si dice che «viene adottata la natura umana» è un **parlare improprio** *[>> assunzione]*; e in questo caso il termine adozione sta a indicare l‘unione della natura umana con la persona del Figlio.

IIIª q. 23, a. 4, ad arg. 2

Il paragone di S. Agostino va riferito a ciò che precede la grazia, nel senso cioè che come ogni uomo riceve senza meriti la grazia di diventare cristiano, così quell'uomo ebbe senza meriti la grazia di essere Cristo. Ma c'è una differenza **quanto al fine della grazia**, poiché Cristo per la **grazia di unione** è Figlio naturale, mentre gli altri per la **grazia abituale** sono figli adottivi. E la grazia abituale in Cristo non lo rende da non-figlio figlio adottivo, ma è un certo effetto prodotto nella sua anima dalla filiazione naturale, secondo le parole del Vangelo, **Giovanni 1, 14**: «**Abbiamo visto la sua gloria come di Unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità**».

IIIª q. 23, a. 4, ad arg. 3

L'essere creatura, servo o suddito di Dio non viene attribuito solo alla persona, ma anche alla natura: il che non si può dire della filiazione. Quindi il paragone non regge.

Terza parte >> Cristo > La predestinazione di Cristo

Questione 24
Proemio

Consideriamo ora la **predestinazione di Cristo**.
In proposito si pongono quattro quesiti:

1. Se Cristo sia stato predestinato;
2. Se lo sia stato in quanto uomo;
3. Se la sua predestinazione sia l'esemplare della nostra;
4. Se egli sia causa della nostra predestinazione.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che a **Cristo** non si possa attribuire la **predestinazione**. Infatti:

IIIª q. 24, a. 1, arg. 1

L'oggetto della predestinazione è sempre la filiazione adottiva, secondo l'affermazione di S. Paolo, **Efesini 1, 5**: «**Ci ha predestinati a essere suoi figli adottivi**». Ma come si è detto *[q. 23, a. 4]*, Cristo non può essere figlio adottivo. Quindi Cristo non può essere stato predestinato.

IIIª q. 24, a. 1, arg. 2

In Cristo ci sono due cose da considerare: la natura umana e la persona. Ma non si può dire che Cristo fu **predestinato secondo la natura umana**, essendo falsa la proposizione: la natura umana è il Figlio di Dio. E neppure **secondo la persona**, poiché alla sua persona la filiazione divina compete non per grazia, ma per natura, mentre la predestinazione è relativa alle cose che riguardano la grazia, come si è detto nella Prima Parte *[q. 23, a. 2, ad 4; a. 5]*. Quindi Cristo non fu predestinato a essere Figlio di Dio.

IIIª q. 24, a. 1, arg. 3

Le cose predestinate, come quelle fatte, non sono esistite sempre, poiché la predestinazione implica l'idea di antecedenza. Ora, essendo Cristo sempre stato Dio e Figlio di Dio, non si può dire in senso proprio che Cristo come uomo è stato fatto Figlio di Dio. Quindi per lo stesso motivo non si può dire neppure che Cristo fu predestinato a essere Figlio di Dio.

IIIª q. 24, a. 1. SED CONTRA:

L'Apostolo, **Romani 1, 4**, parlando di Cristo afferma: «**Egli fu predestinato a essere Figlio di Dio con potenza**».

IIIª q. 24, a. 1. RESPONDEO:

Come risulta dalla Prima Parte *[q. 23, a. 2]*, **la predestinazione è l'atto con il quale Dio predispone nell'eternità le cose da attuare nel tempo per mezzo della sua grazia**. Ora, che un uomo fosse Dio e Dio fosse un uomo è un fatto che si è compiuto nel tempo per mezzo della grazia dell'unione ipostatica. E d'altra parte non si può dire che Dio non abbia predisposto dall'eternità il compimento di questa sua opera nel tempo, altrimenti bisognerebbe ammettere una novità nell'intelligenza divina. **Quindi anche l'unione delle due nature nell'unica persona di Cristo cade sotto l'eterna predestinazione di Dio**. In questo senso dunque si dice che Cristo fu predestinato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 24, a. 1, ad arg. 1

Nel testo citato l'Apostolo parla della nostra **predestinazione a figli adottivi**. Come **in Cristo** però **c'è una filiazione divina naturale** che lo distingue da tutti gli altri, così c'è anche una **predestinazione tutta particolare**.

IIIª q. 24, a. 1, ad arg. 2

Alcuni, seguendo un testo della Glossa **Romani 1,4***[Egli fu predestinato a essere Figlio di Dio con potenza]* dissero che la predestinazione va attribuita alla natura e non alla persona, nel

senso cioè che la natura umana avrebbe ricevuto la grazia di essere unita al Figlio di Dio nell'unità della persona. Ma allora l'affermazione dell'Apostolo sarebbe impropria: per due motivi.

- **Primo**, **per una ragione generale**. Infatti non si dice predestinata la natura di qualcuno, ma la sua persona, poiché **essere predestinato significa essere guidato alla salvezza, e ciò riguarda il supposito** che agisce per il fine della beatitudine.

- **Secondo, per una ragione particolare**. Poiché essere figlio di Dio non compete alla natura umana: è infatti falsa la proposizione: la natura umana è Figlio di Dio. A meno che del testo di S. Paolo: «Egli fu predestinato a essere Figlio di Dio con potenza» non si voglia dare questa spiegazione forzata: «Fu predestinato che la natura umana fosse unita personalmente al Figlio di Dio». Perciò non rimane che attribuire la **predestinazione alla persona di Cristo**, non per se stessa, o in quanto sussiste nella natura divina, ma **in quanto sussiste nella natura umana**. Per cui l'Apostolo, dopo aver detto [v. 3] che Cristo «**è nato dalla stirpe di Davide secondo la carne**», aggiunge che «**fu predestinato a essere Figlio di Dio con potenza**» per far capire che sotto l'aspetto per il quale è nato dalla stirpe di Davide secondo la carne è stato anche predestinato a essere Figlio di Dio con potenza. Per quanto infatti essere Figlio di Dio con potenza sia naturale per quella persona considerata in se stessa, non lo è tuttavia se essa viene considerata nella sua natura umana, la quale ha ricevuto tale privilegio per mezzo della **grazia dell'unione**.

III[a] q. 24, a. 1, ad arg. 3

Origene dice che il senso letterale del testo di S. Paolo sarebbe il seguente: «Egli è stato destinato a essere Figlio di Dio con potenza », togliendo così l'idea di anteriorità. E allora non ci sono obiezioni. Altri invece riferiscono l'anteriorità implicita nel participio predestinato non alla stessa filiazione divina, ma alla sua manifestazione, secondo il modo ordinario di esprimersi della Scrittura, per cui si dice che «le cose accadono nel momento in cui vengono conosciute»; in modo che il senso sarebbe: «Cristo fu predestinato a farsi conoscere come Figlio di Dio». - Ma allora non si tratta più di una vera predestinazione. Poiché essere predestinato vuol dire essere guidato al fine della beatitudine. Ora, la beatitudine di Cristo non dipende dalla conoscenza che noi abbiamo di lui. Perciò è meglio dire che l'anteriorità inclusa nel participio predestinato si riferisce alla persona non in se stessa, ma con riferimento alla sua natura umana; sebbene infatti quella persona sia stata il Figlio di Dio dall'eternità, non è però eterno il fatto che una persona sussistente nella natura umana sia il Figlio di Dio. Per cui S. Agostino spiega: «Gesù, che doveva essere figlio di Davide secondo la carne, fu predestinato a essere Figlio di Dio con potenza». Dobbiamo poi notare che i due participi predestinato e fatto comportano due tipi diversi di antecedenza. Poiché essere fatto si riferisce alla cosa come è in se stessa, mentre essere predestinato si riferisce a qualcuno in quanto esistente nel pensiero di chi lo predestina. Ora, ciò che ha realmente una certa forma o natura può essere considerato o rispetto a quella data forma che possiede, o anche in modo assoluto. E poiché non si può dire che la persona di Cristo ha cominciato a essere Figlio di Dio in modo assoluto, mentre si può affermarlo in quanto egli viene inteso o appreso come esistente nella natura umana, poiché a un certo momento cominciò a essere vero che un esistente nella natura umana era il Figlio di

Dio, ne segue che è più vero dire che Cristo fu predestinato a essere Figlio di Dio che non dire: Cristo è stato fatto Figlio di Dio.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che sia falsa la proposizione: **Cristo in quanto uomo fu predestinato a essere Figlio di Dio.** Infatti:

III[a] q. 24, a. 2, arg. 1

Ciascuno è nel tempo ciò che Dio lo ha predestinato a essere, poiché la predestinazione divina è infallibile. Se dunque Cristo in quanto uomo fu predestinato a essere Figlio di Dio, vuol dire che egli è Figlio di Dio in quanto uomo. Ma ciò è falso. Quindi è falsa anche la proposizione suddetta.

III[a] q. 24, a. 2, arg. 2

Ciò che spetta a Cristo in quanto uomo spetta a ciascun uomo, essendo egli della stessa specie degli altri uomini. Se dunque Cristo in quanto uomo fu predestinato a essere Figlio di Dio, lo è anche ogni uomo. Ma ciò è falso. Quindi anche la proposizione suddetta.

III[a] q. 24, a. 2, arg. 3

Viene predestinato nell'eternità ciò che deve accadere nel tempo. Ma la proposizione: il Figlio di Dio si è fatto uomo è più vera della proposizione, un uomo è divenuto Figlio di Dio. Quindi è più vera la proposizione: Cristo come Figlio di Dio fu predestinato a essere uomo, che la proposizione inversa: Cristo come uomo fu predestinato a essere Figlio di Dio.

III[a] q. 24, a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino scrive: «**Diciamo che lo stesso Signore della gloria fu predestinato, in quanto il Figlio di Dio si è fatto uomo**».

III[a] q. 24, a. 2. RESPONDEO:

La predestinazione può essere considerata sotto due punti di vista. Primo, dal punto di vista dello stesso atto eterno con il quale Dio predestina: e sotto questo aspetto la predestinazione precede ciò che è predestinato. Secondo, dal punto di vista di ciò che la predestinazione produce nel tempo, e che consiste in un dono gratuito di Dio. Ora, ambedue gli aspetti nel**la predestinazione di Cristo riguarda**no **solo la sua natura umana:** infatti la natura umana non fu sempre unita al Verbo, e di essere unita personalmente al Figlio di Dio le fu concesso per grazia. **Perciò soltanto in forza della natura umana si attribuisce a Cristo la predestinazione**. Per cui dice in proposito **S. Agostino**: «**Questa assunzione della natura umana che la elevava a un grado tanto grande, tanto alto e tanto sublime da non poter essere innalzata ulteriormente, è stata l'oggetto di una predestinazione**». Ora, noi diciamo che conviene a qualcuno in quanto uomo ciò che gli spetta in ragione della natura umana. Perciò dobbiamo dire che Cristo in quanto uomo fu predestinato a essere Figlio di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 24, a. 2, ad arg. 1

Nella proposizione: Cristo in quanto uomo fu predestinato a essere Figlio di Dio, la limitazione in quanto uomo può riferirsi all'atto della predestinazione in due modi. Primo, come oggetto materiale della predestinazione. E in questo senso è falsa. Significherebbe infatti: fu predestinato che Cristo in quanto uomo sia Figlio di Dio. E questo è il senso presupposto dall'obiezione. Secondo, l'espressione in quanto uomo può riferirsi all'atto stesso della predestinazione, cioè in quanto quest'ultima implica nel suo concetto anteriorità e gratuità. E in questo senso la predestinazione viene attribuita a Cristo in ragione della sua natura umana, come si è detto [nel corpo]. E così egli può dirsi predestinato in quanto uomo.

IIIª q. 24, a. 2, ad arg. 2

In due modi una cosa può essere attribuita all'uomo in forza della sua natura. Primo, nel senso che la natura umana sia la causa dell'attribuzione: come la risibilità spetta a Socrate in ragione della natura umana, essendone una conseguenza. E in questo senso la predestinazione non è attribuibile né a Cristo né ad alcun altro uomo in ragione della natura umana. E l'obiezione suppone questo senso. Secondo, una cosa può essere attribuita a un uomo per la sua natura in quanto quest'ultima è capace di riceverla. E in questo senso diciamo che Cristo fu predestinato secondo la natura umana: poiché la predestinazione, come si è visto [nel corpo], ha per oggetto l'esaltazione in lui della natura umana.

IIIª q. 24, a. 2, ad arg. 3

Come dice S. Agostino [l. cit.], «l'ineffabile assunzione dell'uomo da parte del Dio Verbo è tanto singolare che Cristo può essere chiamato in senso vero e proprio Figlio dell'Uomo a causa dell'uomo assunto, e Figlio di Dio per l'Unigenito Dio che lo ha assunto». Perciò, cadendo tale assunzione, in quanto gratuita, sotto la predestinazione, si può dire l'una e l'altra cosa: che il Figlio di Dio fu predestinato a essere uomo, e che il Figlio dell'Uomo fu predestinato a essere Figlio di Dio. Dato però che la grazia non fu fatta al Figlio di Dio perché fosse uomo, ma piuttosto alla natura umana perché fosse unita al Figlio di Dio, dire che Cristo in quanto uomo fu predestinato a essere Figlio di Dio è meglio che dire: Cristo in quanto Figlio di Dio fu predestinato a essere uomo.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **predestinazione di Cristo** non sia l'**esemplare della nostra**. Infatti:

IIIª q. 24, a. 3, arg. 1

L'esemplare esiste prima dell'immagine. Ma nulla esiste prima di ciò che è eterno. Essendo dunque la nostra predestinazione eterna, la predestinazione di Cristo non può essere il suo esemplare.

IIIª q. 24, a. 3, arg. 2

L'esemplare conduce alla conoscenza dell'immagine. Ma Dio non aveva bisogno di nulla che lo conducesse a conoscere la nostra predestinazione, poiché egli, come dice l'Apostolo,

Romani 8, 29, «**ha predestinato quelli che aveva preconosciuto**». Quindi la predestinazione di Cristo non è l'esemplare della nostra.

IIIª q. 24, a. 3, arg. 3

L'esemplare e l'immagine si corrispondono. Ma la predestinazione di Cristo è diversa dalla nostra, poiché noi veniamo predestinati a essere figli adottivi, mentre Cristo fu predestinato a essere «**Figlio di Dio con potenza**», come dice S. Paolo, **Romani 1, 4**. Quindi la sua predestinazione non è l'esemplare della nostra.

IIIª q. 24, a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino scrive: «**Splendida luce di predestinazione e di grazia è il Salvatore stesso, lo stesso mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù**». Ora, questi è detto **luce di predestinazione e di grazia** per il fatto che dalla sua predestinazione e dalla sua grazia si viene a conoscere la nostra predestinazione. Ma proprio in ciò consiste la **funzione dell'esemplare**. Quindi la predestinazione di Cristo è l'esemplare della nostra.

IIIª q. 24, a. 3 RESPONDEO:

La predestinazione può essere considerata sotto due aspetti:

- **Primo**, quale **atto di Dio che predestina**. E sotto questo aspetto la predestinazione di Cristo non può dirsi l'esemplare della nostra, poiché allo stesso modo e con un identico atto eterno Dio ha predestinato noi e Cristo.

- **Secondo**, si può considerare la predestinazione **in quanto ha un termine e un effetto in colui che viene predestinato**. E sotto questo aspetto la predestinazione di Cristo è l'esemplare della nostra per due ragioni:

+ **In primo luogo per il bene a cui veniamo predestinati**. Cristo infatti fu predestinato a essere **Figlio naturale di Dio**, mentre noi veniamo predestinati alla **filiazione adottiva**, che è una partecipazione analogica della filiazione naturale. Da cui l'affermazione di S. Paolo, **Romani 8, 29**: «**Quelli che da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo**».

+ **In secondo luogo per il modo in cui viene conseguito questo bene, cioè per grazia**. Il che è evidentissimo in Cristo, essendo stata la natura umana unita in lui al Figlio di Dio senza alcun suo merito precedente. E così anche «**noi tutti abbiamo ricevuto dalla pienezza della sua grazia**», come dice il Vangelo, **Giovanni 1, 16**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 24, a. 3, ad arg. 1

L'obiezione parte dalla predestinazione intesa come atto dello stesso predestinante.

IIIª q. 24, a. 3, ad arg. 2

Altrettanto si dica per la seconda obiezioni.

IIIª q. 24, a. 3, ad arg. 3

Non è necessario che l'immagine riproduca l'esemplare sotto ogni aspetto, ma basta una certa somiglianza.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **predestinazione di Cristo** non sia la **causa della nostra**. Infatti:

III[a] q. 24, a. 4, arg. 1

Ciò che è eterno non ha causa. Ma la nostra predestinazione è eterna. Quindi la predestinazione di Cristo non è la causa della nostra.

III[a] q. 24, a. 4, arg. 2

Ciò che dipende dalla sola volontà di Dio non ha altra causa che la volontà di Dio. Ma la nostra predestinazione dipende dalla sola volontà di Dio, secondo quelle parole di S. Paolo, **Efesini1, 11:** «**Predestinati secondo il piano di colui che tutto opera efficacemente conforme alla sua volontà**». Quindi la predestinazione di Cristo non è la causa della nostra.

III[a] q. 24, a. 4, arg. 3

Tolta la causa si toglie anche l'effetto. Ma tolta la predestinazione di Cristo non si toglie la nostra, poiché anche se non si fosse incarnato il Figlio di Dio sarebbe stato possibile un altro modo di realizzazione della nostra salvezza, come dice S. Agostino. Quindi la predestinazione di Cristo non è la causa della nostra.

III[a] q. 24, a. 4. SED CONTRA:

S. Paolo, **Efesini 1, 5**, afferma: **«(Dio) ci ha predestinati a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo»**.

III[a] q. 24, a. 4. RESPONDEO:

- Considerata come **atto la predestinazione** di Cristo non è la causa della nostra, poiché con un solo e identico atto Dio ha predestinato Cristo e noi.

- Considerata invece **nel suo termine** **la predestinazione di Cristo è la causa della nostra**: **Dio infatti ha predisposto la nostra salvezza predestinando dall'eternità che essa venisse compiuta per opera di Gesù Cristo**. Infatti cade sotto la predestinazione eterna non solo ciò che deve compiersi **nel tempo**, ma anche **il modo e l'ordine** del suo compimento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 24, a. 4, ad arg. 1 e 2

Le prime due obiezioni derivano dalla predestinazione considerata come atto.

III[a] q. 24, a. 4, ad arg. 3

Se Cristo non si fosse dovuto incarnare, Dio avrebbe predisposto che gli uomini venissero salvati per un'altra via. Ma avendo egli predisposto l'incarnazione di Cristo, predispose insieme che essa fosse la causa della nostra salvezza.

Questione 25
Proemio

Veniamo ora a esaminare le **relazioni tra Cristo e noi**.

- Prima parleremo del **culto che noi tributiamo a Cristo**; Sul primo argomento si pongono sei quesiti:

- secondo, tratteremo di **Cristo come nostro mediatore presso Dio**.

1. Se all'umanità e alla divinità di Cristo sia dovuto l'identico culto;
2. Se al suo corpo sia dovuto il culto di latria;
3. Se il culto di latria sia dovuto alle immagini di Cristo;
4. Se sia dovuto alla croce di Cristo;

5. Se sia dovuto alla sua madre;
6. Il culto delle reliquie dei santi.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **all'umanità e alla divinità di Cristo** non sia **dovuto l'identico culto**. Infatti:

III^a q. 25, a. 1, arg. 1

La divinità di Cristo deve essere adorata poiché è comune al Padre e al Figlio, secondo le parole evangeliche, **Giovanni 5, 23**: «**Tutti onorino il Figlio come onorano il Padre**». Ma l'umanità di Cristo non è comune a lui e al Padre. Quindi all'umanità di Cristo non è dovuto il medesimo culto che alla sua divinità.

III^a q. 25, a. 1, arg. 2

L'onore è «il premio della virtù», come dice il Filosofo. Ma la virtù merita il suo premio con le azioni. Poiché dunque in Cristo l'operare della natura divina è diverso da quello della natura umana, come si è visto sopra *[q. 19, a. 1]*, il culto dovuto alla sua umanità sarà diverso da quello dovuto alla sua divinità.

III^a q. 25, a. 1, arg. 3

L'anima di Cristo, se non fosse unita al Verbo, sarebbe degna di venerazione per l'eccellenza del suo sapere e della sua grazia. Ma l'unione con il Verbo non diminuisce in nulla la sua dignità. Quindi la natura umana di Cristo merita un culto proprio, diverso da quello che si tributa alla sua divinità.

III^a q. 25, a. 1. SED CONTRA:

Negli **Atti del Quinto Concilio** si legge: «**Se qualcuno dice che Cristo è da adorarsi nelle due nature con due culti diversi, e non onora con un medesimo culto Dio Verbo incarnato insieme con la sua carne, come è stato trasmesso alla Chiesa di Dio fin dal principio, sia scomunicato**».

III^a q. 25, a. 1. RESPONDEO:

In colui che onoriamo possiamo considerare due cose: il soggetto che viene onorato e la causa per cui viene onorato. Propriamente dunque l'**onore viene tributato al soggetto sussistente nella sua integrità**: non diciamo infatti che si onora la mano di un uomo, ma l'uomo. E se capita di onorare la mano o il piede di qualcuno, non è che queste parti vengano onorate per se stesse, ma in esse si onora tutta la persona. E in questo modo un uomo può essere onorato persino in qualcosa di esterno: p. es. nella veste, in un'immagine o in un suo messaggero. **La causa poi dell'onore** è ciò che costituisce l'**eccellenza** della persona che viene onorata, essendo l'onore il rispetto che si dimostra a qualcuno per la sua eccellenza, come si è detto nella Seconda Parte *[II-II, q. 103, a. 1]*. Se dunque in un uomo ci sono più titoli di onore, p. es. la prelatura, la scienza e la virtù, l'**onore** che gli viene reso sarà **uno solo** dalla parte di colui che viene onorato, ma **molteplice dalla parte dei motivi** o cause per cui egli viene onorato: è sempre l'uomo infatti che viene onorato sia per la scienza che per la virtù. Essendo

dunque in Cristo unica la persona della natura divina e di quella umana, e unica l'ipostasi o supposito, il **culto e l'onore è uno solo** in ragione della persona; tenendo però conto delle cause per cui essa viene onorata, possiamo parlare di **onori diversi**: altro è p. es. l'onore che viene tributato alla sua sapienza increata, e altro è l'onore che viene tributato alla sua sapienza creata. Se invece si ammettessero in Cristo più persone o ipostasi, allora si avrebbero culti molteplici in senso assoluto. Ed è questo che viene condannato nei Concili. Si legge infatti nei capitoli redatti da S. Cirillo: «Se qualcuno osa dire che l'uomo assunto deve essere coadorato con il Dio Verbo, come se l'uno fosse distinto dall'altro, e non tributa invece la medesima adorazione all'Emmanuele, in quanto è il Verbo fatto carne, sia scomunicato».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 25, a. 1, ad arg. 1

Nella Trinità sono tre le persone che vengono onorate, ma unica è la causa dell'onore. Nel mistero dell'incarnazione invece accade il contrario. Perciò l'unità di culto nella Trinità e in Cristo si giustifica diversamente.

III[a] q. 25, a. 1, ad arg. 2

L'operazione non è l'oggetto del culto, ma ne è la causa. Il fatto dunque che in Cristo ci siano due operazioni non dimostra che ci siano due culti, ma che ci sono due cause di culto.

III[a] q. 25, a. 1, ad arg. 3

Se l'anima di Cristo non fosse unita al Verbo di Dio, sarebbe la sua parte principale, e quindi l'onore sarebbe dovuto principalmente ad essa, poiché l'uomo consiste soprattutto nella sua parte principale. Ma poiché l'anima di Cristo fu unita a una persona più degna, l'onore è dovuto principalmente a quella persona a cui l'anima di Cristo fu unita. Ciò però non diminuisce la dignità dell'anima di Cristo, ma anzi la accresce, come si è detto sopra *[q. 2, a. 2, ad 2]*.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **all'umanità di Cristo** non sia dovuto il **culto di latria**. Infatti:

III[a] q. 25, a. 2, arg. 1

Commentando le parole della Scrittura, **Salmo 98, 5**: «**Prostratevi allo sgabello dei suoi piedi, perché è santo**», la **Glossa** ci ammonisce: «**Noi adoriamo la carne assunta dal Verbo di Dio senza commettere peccato: nessuno infatti mangia spiritualmente la sua carne senza prima adorarla; non però con l'adorazione di latria, che è dovuta solo al Creatore**». Ma la carne è parte dell'umanità. Quindi l'umanità di Cristo non va onorata con il culto di latria.

III[a] q. 25, a. 2, arg. 2

A nessuna creatura è dovuto il culto di latria: i gentili infatti vengono rimproverati perché «**hanno venerato e adorato la creatura**», come dice S. Paolo, **Romani 1, 25**. Ma l'umanità di Cristo è una creatura. Quindi non merita il culto di latria.

III[a] q. 25, a. 2, arg. 3

Il culto di latria è dovuto a Dio in riconoscimento del suo supremo dominio, come comanda la Scrittura, **Deuteronomio 6, 13**: «**Adorerai il Signore tuo Dio e servirai a lui solo**». Ma Cristo in quanto uomo è minore del Padre. Quindi alla sua umanità non si deve il culto di latria.

IIIª q. 25, a. 2. SED CONTRA:

Il **Damasceno** scrive: «**Dopo che Dio Verbo si è incarnato, noi adoriamo la carne di Cristo, non per se stessa, ma per il Verbo di Dio che le si è unito ipostaticamente**». E commentando quel testo dei **Salmi 98, 5**: «**Prostratevi allo sgabello dei suoi piedi**», la Glossa dice: «Chi adora il corpo di Cristo non mira alla terra, ma a colui del quale esso è sgabello, e per l'onore a lui dovuto adora lo sgabello». Ma il **Verbo incarnato** viene adorato con **il culto di latria.** Quindi anche il suo corpo e la sua umanità.

IIIª q. 25, a. 2. RESPONDEO:

Come si è detto sopra *[a. 1]*, **l'onore è dovuto all'ipostasi sussistente**, anche se la causa dell'onore può essere qualcosa di non sussistente in possesso della persona che viene onorata. Il **culto dell'umanità di Cristo** può quindi essere considerato sotto due aspetti:

- **Primo**, come culto reso all'oggetto dell'adorazione. E in questo senso **adorare l'umanità di Cristo è lo stesso che adorare il Verbo di Dio incarnato**, come onorare la veste di un re è onorare il re che la indossa. Sotto questo aspetto dunque il culto reso all'umanità di Cristo **è un culto di latria.**

- **Secondo**, **il culto dell'umanità di Cristo può essere considerato in rapporto alla natura umana di Cristo**, perfezionata con ogni dono di grazia. E allora il culto reso all'umanità di Cristo non è di latria, ma **di dulia**. In modo cioè che l'unica e medesima persona di Cristo viene onorata con il culto di latria per la sua divinità, e con il culto di dulia per le perfezioni della sua umanità. Né ciò presenta inconvenienti. Infatti allo stesso Dio Padre è dovuto il culto di latria in ragione della divinità, e il culto di dulia in ragione del suo dominio nel governo delle creature. Per cui spiegando le parole del **Salmista 7, 1**: «**Signore mio Dio, in te mi rifugio**», la Glossa osserva: «Signore di tutte le cose per la potenza, a cui è dovuto il culto di dulia. Dio di tutte le cose per la creazione, a cui è dovuto il culto di latria».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 25, a. 2, ad arg. 1

Quella Glossa non va intesa nel senso che la carne di Cristo debba essere adorata separatamente dalla sua divinità: ciò infatti potrebbe avvenire solo se ci fossero due ipostasi, la divina e l'umana. Piuttosto, come nota il Damasceno, «se dividi con sottili concetti ciò che è visto da ciò che è appreso intellettualmente, Cristo non è adorabile come creatura» con culto di latria. E allora, se si considera l'umanità di Cristo come separata dal Verbo, le è dovuto il culto di dulia: non quella comune che viene resa alle altre creature, ma una più eccellente, chiamata iperdulia.

IIIª q. 25, a. 2, ad arg. 2 e 3

Ciò basta per rispondere anche alla seconda e alla terza obiezione. Infatti il culto di latria non viene reso all'umanità di Cristo per se stessa, ma in ragione della divinità a cui essa è unita, e per la quale Cristo non è minore del Padre.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che alle **immagini di Cristo** non sia dovuto il **culto di latria**. Infatti:

III[a] q. 25, a. 3, arg. 1

Nell'**Esodo 20, 4**, si legge: «**Non ti farai idolo né immagine alcuna**». Ma non si può prestare culto alcuno contro il divieto di Dio. Quindi alle immagini di Cristo non si deve il culto di latria.

III[a] q. 25, a. 3, arg. 2

Non dobbiamo partecipare alle opere dei gentili, come ricorda l'Apostolo, **Efesini 5, 11**. Ma i gentili sono incolpati principalmente del fatto che «**hanno cambiato la gloria dell'incorruttibile Dio con l'immagine dell'uomo corruttibile**», **Romani 1, 23**. Quindi l'immagine di Cristo non va adorata con culto di latria.

III[a] q. 25, a. 3, arg. 3

A Cristo è dovuto il culto di latria per la sua divinità, non per la sua umanità. Ma all'immagine della divinità impressa nella sua anima razionale non è dovuto il culto di latria. Quindi molto meno all'immagine materiale che rappresenta l'umanità dello stesso Cristo.

III[a] q. 25, a. 3, arg. 4

Nel culto divino si deve praticare solo ciò che fu istituito da Dio, tanto che anche l'Apostolo, **1Corinti 11, 23**, nel tramandare la dottrina sul sacrificio della Chiesa scrive: «**Io ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso** ». Ma nella Scrittura non si trova alcuna tradizione sul culto delle immagini. Quindi le immagini di Cristo non vanno adorate con culto di latria.

III[a] q. 25, a. 3. SED CONTRA:

Il **Damasceno** cita queste parole di **S. Basilio**: «**L'onore reso all'immagine si indirizza al prototipo**», cioè all'esemplare. Ma l'esemplare, cioè Cristo, merita il culto di latria. Quindi anche la sua immagine.

III[a] q. 25, a. 3 RESPONDEO:

Come dice il **Filosofo**, due sono i moti dell'anima verso l'immagine:

- **il primo** verso l'immagine **come cosa a sé stante**,. Ora, tra i moti suddetti c'è questa differenza: che il primo è un moto distinto da quello che si volge alla cosa rappresentata,

- **il secondo** verso l'immagine **come rappresentazione di un'altra cosa** mentre il secondo si identifica con tale moto.

Perciò bisogna dire che a un'immagine di Cristo in quanto è **una cosa a sé stante**, p. es. una scultura in legno o una pittura, non si deve nessun culto, poiché questo spetta solo a una natura razionale. Quindi ad essa va tributato un culto solo **in quanto è un'immagine**. E così è identico il culto verso Cristo e verso la sua immagine. Poiché dunque a Cristo va tributato il culto di latria, anche alle sue immagini si deve il medesimo culto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 25, a. 3, ad arg. 1

Quel divieto non **proibisce** di fare qualunque scultura o immagine, ma **di farle a scopo di culto**, per cui si aggiunge , **Esodo 20, 5**: «**Non adorerai tali cose né servirai ad esse**». Siccome dunque, stando a quanto si è detto [nel corpo], è identico il moto verso l'immagine e verso la cosa rappresentata, ne viene che l'adorazione delle immagini è proibita come quella delle cose che esse rappresentano. Per cui nel testo citato viene proibita l'adorazione delle immagini che i gentili facevano per il culto delle loro divinità, ossia dei demoni; si premette infatti **Esodo 20, 3**: «**Non avrai altri dèi di fronte a me**». Del Dio vero poi, essendo esso incorporeo, non si poteva fare alcuna immagine materiale, poiché come dice il **Damasceno**: «**è cosa sommamente stolta ed empia raffigurare ciò che è divino**». Ma poiché nel nuovo Testamento Dio si è incarnato, può essere adorato nella sua immagine corporea.

III[a] q. 25, a. 3, ad arg. 2

L'Apostolo proibisce di partecipare alle «opere infruttuose» dei pagani, ma non proibisce di partecipare a quelle utili. Ora, l'**adorazione delle immagini** è da ritenersi un'opera infruttuosa per due motivi:

- **Primo**, perché alcuni tra i pagani **adoravano le immagini stesse come cose a sé stanti**, credendo che in esse ci fosse qualcosa di divino a causa dei responsi che i demoni davano per mezzo di esse, e di altri simili prodigi.

- **Secondo**, **per le cose che rappresentavano**: infatti tali immagini rappresentavano delle creature, alle quali essi prestavano un culto di latria. **Noi invece onoriamo con culto di latria le immagini di Cristo, che è vero Dio, e non per le immagini stesse, ma per la realtà che raffigurano, come si è detto** [nel corpo].

III[a] q. 25, a. 3, ad arg. 3

La creatura razionale è per se stessa suscettibile di culto. Se dunque a una creatura razionale quale immagine di Dio si prestasse un culto di latria, ciò potrebbe essere occasione di errore, poiché l'adorazione potrebbe fermarsi all'uomo come cosa a sé stante, senza raggiungere Dio, di cui esso è l'immagine. Ciò invece non può accadere con un'immagine scolpita o dipinta su una materia insensibile.

III[a] q. 25, a. 3, ad arg. 4

Gli Apostoli, per una familiare assistenza dello Spirito Santo, tramandarono alle Chiese l'osservanza di alcuni usi che non sono riferiti nei loro scritti, ma sono contenuti nella **pratica della Chiesa conservata dalla successione ininterrotta dei fedeli.** Per cui lo stesso Apostolo, **2 Tessalonicesi 2, 15**, raccomanda: «**State saldi e mantenete le tradizioni che avete apprese,**

sia dalla nostra parola», cioè oralmente, «sia dalla nostra lettera», cioè per iscritto. E nell'insieme di queste tradizioni c'è l'**adorazione delle immagini di Cristo**. **Si dice** infatti che **S. Luca** stesso abbia dipinto un'immagine di Cristo, che si trova a Roma.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che alla **croce di Cristo** non sia dovuto il culto di latria. Infatti:

III[a] q. 25, a. 4, arg. 1

Nessun figlio, se è pio, onora ciò che è stato di offesa a suo padre: p. es. i flagelli con i quali è stato colpito, o il legno sul quale fu ucciso, ma piuttosto li aborrisce. **Ora, Cristo sul legno della croce patì la morte più oltraggiosa**, come dice la Scrittura, **Sapienza 2, 20:** «Condanniamolo a una morte infame». Quindi non dobbiamo onorare la croce, ma piuttosto aborrirla.

III[a] q. 25, a. 4, arg. 2

L'umanità di Cristo viene adorata con culto di latria in quanto è unita ipostaticamente al Figlio di Dio. Ma ciò non può dirsi della croce. Quindi alla croce di Cristo non è dovuto il culto di latria.

III[a] q. 25, a. 4, arg. 3

Il Come la croce fu strumento della passione e morte di Cristo, così lo furono anche molte altre cose: p. es., i chiodi, la corona, la lancia, ai quali tuttavia non prestiamo un culto di latria. Quindi neppure alla croce di Cristo è dovuta l'adorazione di latria.

III[a] q. 25, a. 4. SED CONTRA:

Noi tributiamo l'adorazione di latria a quelle cose in cui riponiamo la speranza della nostra salvezza. Ma nella croce di Cristo noi riponiamo la nostra speranza, poiché la Chiesa canta: «Ave, o Croce, unica speranza, in questo tempo di passione accresci ai fedeli la grazia, ottieni alle genti la pace». Quindi alla croce di Cristo è dovuto il culto di latria.

III[a] q. 25, a. 4. RESPONDEO:

Come si è detto in precedenza [a. 3], **l'onore o rispetto è dovuto di per sé solo alle creature razionali**, **mentre a quelle prive di coscienza non si deve onore e rispetto se non in riferimento a una natura razionale**. E tale riferimento si può avere in due modi: primo, poiché esse rappresentano una creatura razionale; secondo, perché in qualche modo sono unite ad essa. Nel primo modo gli uomini hanno preso l'abitudine di onorare le immagini dei re, nel secondo le loro vesti. Ma in ambedue i casi l'onore è quello stesso che viene tributato ai re. Se dunque parliamo della **croce stessa sulla quale Cristo fu confitto**, essa merita il nostro culto per tutte e due le ragioni indicate: sia perché ci **rappresenta la figura di Cristo disteso su di essa,** sia perché venne **a contatto con le sue membra e fu bagnata dal suo sangue**. Per ambedue i motivi dunque essa viene adorata con il medesimo culto reso a Cristo, cioè con il **culto di latria.** E per questo motivo noi anche invochiamo la Croce, e ci raccomandiamo ad essa come allo stesso Crocifisso. Se invece si tratta dell'**immagine della croce di Cristo**, fatta

in qualunque altra materia, p. es. in pietra, legno, argento, oro, allora essa merita il culto solo quale **immagine di Cristo**, che veneriamo con culto di **latria**, come si è detto sopra [a. 3].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 25, a. 4, ad arg. 1

Nella croce di Cristo viene considerata la sua infamia **secondo l'opinione e l'intenzione degli increduli,** ma in rapporto alla nostra salvezza si rivela nella croce la potenza divina di Cristo che ha trionfato dei suoi nemici, secondo le parole di S. Paolo, **Colossesi 2, 14 s.:** «**Ha tolto di mezzo il documento scritto del nostro debito inchiodandolo alla croce**; e avendo privato della loro forza i Principati e le Potestà, ne ha fatto pubblico spettacolo dietro al corteo trionfale di Cristo». Per cui il medesimo Apostolo, **1Corinti 1,18,** dice: «**La parola della croce è stoltezza per quelli che vanno in perdizione, ma per quelli che si salvano, per noi, è potenza di Dio».**

III[a] q. 25, a. 4, ad arg. 2

È vero che la croce di Cristo non fu unita ipostaticamente al Verbo di Dio, **tuttavia in qualche modo gli fu unita per rappresentazione e per contatto**. E sono queste le sole ragioni per le quali noi rendiamo ad essa onore.

III[a] q. 25, a. 4, ad arg. 3

La ragione del contatto con le membra di Cristo vale per l'adorazione non solo della croce, ma anche di tutte le cose che appartengono a Cristo. Per cui il **Damasceno** scrive: «**Giustamente dobbiamo adorare il legno prezioso santificato dal contatto del sacro corpo e sangue, i chiodi, le vesti, la lancia e i luoghi sacri che lo hanno accolto»**. Queste cose tuttavia non ci rappresentano l'immagine di Cristo come la croce, che viene chiamata «il segno del Figlio dell'Uomo», e che «apparirà nel cielo», **Matteo 24, 30** *[Allora comparirà nel cielo il segno del Figlio dell'uomo e allora si batteranno il petto tutte le tribù della terra, e vedranno il Figlio dell'uomo venire sopra le nubi del cielo con grande potenza e gloria.]*. Per questo l'angelo, **Marco 16, 6**, disse alle donne: «**Voi cercate Gesù Nazareno, il crocifisso**»; non «il trapassato dalla lancia», ma «il crocifisso». E questo è il motivo per cui veneriamo in qualunque materia le immagini della croce di Cristo, e non invece le immagini dei chiodi o di qualsiasi altro oggetto.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che alla **madre di Dio** sia dovuto **il culto di latria**. Infatti

III[a] q. 25, a. 5, arg. 1

Pare che alla madre di un re sia dovuto il medesimo culto che è dovuto al re; si legge infatti, **1Re 2, 19**, **che Salomone «fece porre un trono anche per sua madre, che si assise alla sua destra»**. E S. Agostino scrive: «È giusto che il trono di Dio, il talamo del Signore del cielo, il tabernacolo di Cristo, sia dove è lui stesso». Ma Cristo viene onorato con il culto di latria. Quindi anche sua madre.

IIIª q. 25, a. 5, arg. 2

Il **Damasceno** afferma che «**l'onore reso alla madre si riferisce al figlio**». Ma il Figlio è adorato con il culto di latria. Quindi anche la madre.

IIIª q. 25, a. 5, arg. 3

A Cristo è più unita sua madre che la croce. Ma la croce viene adorata con culto di latria. Quindi anche la madre deve essere adorata allo stesso modo.

IIIª q. 25, a. 5. SED CONTRA:

La madre di Dio è una pura creatura. Non le spetta dunque l'adorazione di latria.

IIIª q. 25, a. 5. RESPONDEO:

Il culto di latria, essendo dovuto solo a Dio, non va attribuito ad alcuna creatura, se si intende onorarla per se stessa. Ora, mentre le creature irrazionali non sono suscettibili di **venerazione** per se stesse, lo sono invece le creature razionali. Quindi a nessuna creatura razionale spetta il culto di latria. Essendo dunque la **beata Vergine** una pura creatura razionale, non le è dovuto il culto di latria, ma il culto di dulia soltanto, in modo superiore però alle altre creature, in quanto essa è la madre di Dio. Si dice perciò che le è dovuto non un culto di dulia qualsiasi, ma di **iperdulia**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 25, a. 5, ad arg. 1

Alla madre di un re non sono dovuti gli stessi onori dovuti al re. Le spettano però, data la sua eccellenza, degli onori consimili. E questo è il valore dei testi citati.

IIIª q. 25, a. 5, ad arg. 2

L'onore reso alla madre ridonda sul figlio perché la madre stessa va onorata a causa del figlio. Non però come ridonda sull'esemplare l'onore reso all'immagine, poiché l'immagine considerata come cosa a sé stante non è in alcun modo onorabile.

IIIª q. 25, a. 5, ad arg. 3

Come si è detto *[nel corpo e a. 4]* la croce, considerata in se stessa, non è suscettibile di onore. Invece la beata Vergine è onorabile per se stessa. Quindi il confronto non regge.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che le reliquie dei santi non siano da venerare. Infatti:

IIIª q. 25, a. 6, arg. 1

Non dobbiamo fare nulla che sia occasione di errore. Ma onorare le reliquie dei morti può somigliare all'errore dei gentili che praticavano il culto dei morti. Quindi non si devono onorare le reliquie dei santi.

IIIª q. 25, a. 6, arg. 2

È stolto venerare delle realtà insensibili. Ma le reliquie dei santi sono delle realtà insensibili. Quindi è stolto venerarle.

IIIª q. 25, a. 6, arg. 3

Un corpo morto è specificamente diverso da un corpo vivo, e quindi non è numericamente identico. Quindi dopo la morte il corpo dei santi non può essere venerato.

IIIª q. 25, a. 6. SED CONTRA:

Nel **De ecclesiasticis dogmatibus** [73] si legge: «**Noi crediamo che si debbano venerare con tutta sincerità i corpi dei santi, e principalmente le reliquie dei martiri, quali membra di Cristo**». E subito dopo: «**Se qualcuno vuole porsi contro questa dottrina non è seguace di Cristo, ma di Eunomio e di Vigilanzio**».

IIIª q. 25, a. 6. RESPONDEO:

S. **Agostino** scrive: «**Se le vesti del padre, o un anello, o altre cose simili sono tanto più care ai figli quanto più grande è il loro affetto verso i genitori, in nessun modo è da disprezzarsi il corpo, che noi ci portiamo come più intimo e più unito di qualsiasi veste, essendo esso un elemento costitutivo della nostra stessa natura umana**». **Dal che risulta che se si ama una persona si onora dopo la sua morte anche ciò che rimane di essa, e non solo il corpo o le parti del corpo, ma anche le cose esterne,** p. es. le vesti e altri oggetti consimili. Ora, è noto che dobbiamo avere in venerazione i santi quali **membra di Cristo**, **figli e amici di Dio** e **nostri intercessori**. Perciò dobbiamo in loro ricordo venerare degnamente tutte le loro reliquie, e principalmente i loro corpi, che sono stati **templi e strumenti dello Spirito Santo**, il quale abitava e operava in essi, e sono destinati a configurarsi al corpo di Cristo nella gloria della risurrezione. Per cui Dio stesso onora convenientemente tali reliquie compiendo miracoli alla loro presenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 25, a. 6, ad arg. 1

La ragione addotta da **Vigilanzio** è riferita da S. Girolamo con queste parole: «**Sotto il pretesto della religione vediamo introdotto un rito quasi pagano: adorano e baciano non so quale polvere raccolta in un piccolo vaso avvolto da un panno prezioso**». E in risposta S. **Girolamo** scrive: «**Noi non solo non adoriamo le reliquie dei martiri, ma neppure il sole, la luna e gli angeli**», con culto di latria. «**Onoriamo però le reliquie dei martiri per adorare colui di cui sono martiri: onoriamo i servi perché l'onore reso ai servi ridondi sul loro Signore**». Onorando in questo modo le reliquie dei santi non cadiamo dunque nell'errore dei gentili, che prestavano ai morti un culto di latria.

IIIª q. 25, a. 6, ad arg. 2

Noi onoriamo il corpo inanimato non per se stesso, ma **per l'anima che gli era unita e che ora gode di Dio**; e lo facciamo poi in ordine a Dio, di cui l'**anima e il corpo furono servitori**.

IIIª q. 25, a. 6, ad arg. 3

Il corpo morto di un santo non è numericamente il medesimo corpo vivo di prima, non essendoci più la stessa forma, che era l'anima; tuttavia è il medesimo corpo **se guardiamo alla materia** che dovrà riunirsi nuovamente alla sua forma.

Questione 26
Proemio

Dobbiamo ora considerare Cristo come mediatore tra Dio e gli uomini.
Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se essere mediatore tra Dio e gli uomini sia proprio di Cristo;
2. Se ciò gli competa in forza della natura umana.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che essere **mediatore fra Dio e gli uomini** non sia una proprietà esclusiva di **Cristo.** Infatti:

III[a] q. 26, a. 1, arg. 1

Il sacerdote e il profeta sono mediatori fra Dio e gli uomini, come si rileva dal **Deuteronomio 5, 5**: «Io stavo allora isolato e intermediario tra Dio e voi». Ora, non è esclusivo di Cristo essere sacerdote e profeta. Quindi neppure essere mediatore.

III[a] q. 26, a. 1, arg. 2

Ciò che può convenire agli angeli buoni e cattivi non può essere esclusivo di Cristo. Ma la mediazione fra Dio e gli uomini conviene agli **angeli buoni**, secondo **Dionigi**. E conviene anche agli angeli cattivi, o demoni, nel senso che essi hanno qualcosa di comune con Dio, cioè «l'immortalità», e qualcosa di comune con gli uomini, cioè «la capacità di soffrire, e perciò la miseria», come spiega S. Agostino. Quindi essere mediatore fra Dio e gli uomini non è esclusivo di Cristo.

III[a] q. 26, a. 1, arg. 3

Il ***mediatore*** ha l'ufficio di intercedere presso una persona a favore di un'altra. Ma «lo Spirito Santo intercede per noi con gemiti inesprimibili presso Dio», come attesta S. Paolo, **Romani 8, 26**. Quindi lo Spirito Santo è mediatore fra Dio e gli uomini. Ciò pertanto non è proprio di Cristo.

III[a] q. 26, a. 1. SED CONTRA:

L'Apostolo, **1Timoteo 2, 5**, afferma che «uno solo è il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù»

III[a] q. 26, a. 1. RESPONDEO:

L'ufficio proprio del mediatore è di unire coloro presso i quali egli esercita questa funzione: infatti gli estremi si uniscono nel punto intermedio. Ma unire perfettamente fra loro

gli uomini e Dio è opera di Cristo, che ha riconciliato gli uomini con Dio, secondo le parole di S. Paolo, 2Cornti 5, 19: «È stato Dio a riconciliare a sé il mondo in Cristo». Perciò solo Cristo è il **mediatore perfetto** fra Dio e gli uomini, in quanto con la sua morte ha riconciliato con Dio il genere umano. Per cui l'Apostolo, dopo aver detto che «uno solo è il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù», aggiunge 2Cornti 5, 15: «che ha dato se stesso in riscatto per tutti». Nulla proibisce però che altri possano essere detti mediatori fra Dio e gli uomini sotto un certo aspetto, **in quanto cioè cooperano a tale unione in modo dispositivo o ministeriale.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 26, a. 1, ad arg. 1

I profeti e i sacerdoti dell'antica legge furono detti mediatori fra Dio e gli uomini **in maniera dispositiva e ministeriale**, in quanto cioè **prefiguravano e rappresentavano il mediatore vero e perfetto fra Dio e gli uomini**. - **I sacerdoti della nuova legge** possono dirsi invece mediatori fra Dio e gli uomini in quanto sono **ministri del vero mediatore** quali **suoi vicari**, conferendo agli uomini i sacramenti della salvezza.

III[a] q. 26, a. 1, ad arg. 2

Come precisa S. Agostino, non è esatto chiamare gli angeli buoni mediatori fra Dio e gli uomini. «Avendo essi infatti in comune con Dio la beatitudine e l'immortalità e nulla in comune con gli uomini, che sono miseri e mortali, come non considerarli distanti dagli uomini e vicini a Dio, piuttosto che intermediari fra i due estremi?». Dionigi tuttavia li chiama mediatori perché secondo il grado della loro natura sono al di sotto di Dio e al di sopra degli uomini. Ed esercitano anche l'ufficio di mediatori, ma non come mediatori principali e perfetti, bensì in modo ministeriale e dispositivo, come sottolinea il Vangelo, Matteo 4, 11, quando dice che a Cristo «si accostarono degli angeli e lo servivano». Quanto poi ai demoni, essi hanno l'immortalità in comune con Dio e l'infelicità in comune con gli uomini. «Ed è per questo che il demonio immortale e infelice si intromette come mediatore, per impedirci di giungere all'immortalità beata» e trascinarci invece nell'infelicità eterna. È dunque «un mediatore cattivo, che separa gli amici» [l. cit.]. Cristo invece ebbe in comune con Dio la beatitudine e con gli uomini la mortalità. Perciò «si interpose quale mediatore affinché mediante la sua morte potesse rendere immortali i morti dandone una prova nella sua risurrezione, e rendere i miseri beati di quella beatitudine da cui egli non si era mai separato ». È dunque «il mediatore buono che riporta la pace tra i nemici» [ib.].

III[a] q. 26, a. 1, ad arg. 3

Lo Spirito Santo, essendo in tutto uguale a Dio, non può essere detto medio o mediatore fra Dio e gli uomini: ciò spetta invece solo a Cristo il quale, pur essendo «**per la divinità uguale al Padre**», tuttavia «**per l'umanità è minore del Padre**» come si è detto *[q. 20, a. 1*]. Per cui, spiegando l'affermazione di S. Paolo, Galati 3, 20: «Cristo è mediatore», la Glossa aggiunge: «non già il Padre o lo Spirito Santo». **Si dice poi che lo Spirito Santo «intercede per noi» in quanto ci fa pregare.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **Cristo** non sia **mediatore fra Dio e gli uomini in quanto uomo**. Infatti:

IIIª q. 26, a. 2, arg. 1

Scrive **S. Agostino**: «**Una sola è la persona di Cristo, per impedire che Cristo sia diviso, e non sia una sola sostanza; per non togliere di mezzo la sua mediazione e ridurlo a essere o soltanto Figlio di Dio o soltanto Figlio dell'uomo**». Ma egli non è Figlio di Dio e dell'uomo unicamente in quanto uomo, bensì in quanto Dio e uomo. Perciò non si deve neppure dire che è mediatore fra Dio e gli uomini soltanto come uomo.

IIIª q. 26, a. 2, arg. 2

Cristo, come è uguale al Padre e allo Spirito Santo in quanto Dio, così è uguale agli uomini in quanto uomo. Ma per la sua uguaglianza con il Padre e lo Spirito Santo non può essere detto mediatore in quanto è Dio, per cui **la Glossa**, commentando il testo di S. Paolo, **1Timoteo 2, 5**: «**Mediatore fra Dio e gli uomini**», afferma: «**In quanto Verbo non può essere intermediario, poiché è uguale a Dio, e Dio presso Dio, e insieme un solo Dio**». Quindi neppure in quanto uomo può essere detto mediatore, per la sua uguaglianza con gli uomini .

IIIª q. 26, a. 2, arg. 3

Cristo è detto mediatore poiché ci ha riconciliati con Dio, e lo ha fatto togliendo il peccato che ci separava da Dio. Ma togliere il peccato spetta a Cristo non in quanto uomo, bensì in quanto Dio. Quindi Cristo è mediatore in quanto Dio, non in quanto uomo.

IIIª q. 26, a. 2. SED CONTRA:

Scrive **S. Agostino**: «**Cristo non è mediatore in quanto Verbo. Sommamente immortale e sommamente beato, il Verbo è troppo distante dagli uomini mortali e infelici. È mediatore invece in quanto uomo**».

IIIª q. 26, a. 2. RESPONDEO:

Nel mediatore si possono considerare due aspetti: primo, la posizione intermedia rispetto agli estremi; secondo, la funzione di unirli tra loro. Ora, per essere in mezzo occorre al mediatore una certa distanza da ambedue gli estremi; per unirli invece bisogna che egli trasmetta all'uno ciò che appartiene all'altro. Ora, nessuna di queste due caratteristiche è attribuibile a Cristo in quanto Dio, ma solo in quanto uomo. Infatti come Dio egli non differisce dal Padre e dallo Spirito Santo nella natura e nell'onnipotenza, né il Padre e lo Spirito Santo hanno qualcosa che non appartenga al Figlio, così che sia possibile a quest'ultimo comunicarlo agli uomini come cosa non sua. **Ambedue le caratteristiche sono** invece **attribuibili a Cristo in quanto uomo. Egli infatti, in quanto uomo, dista da Dio per la natura, e dagli uomini per la dignità della grazia e della gloria. E così pure in quanto uomo unisce tra loro Dio e gli uomini, comunicando a questi i precetti e i doni di Dio, e offrendo a Dio per gli uomini espiazioni e suppliche**. Perciò si dice con tutta verità che egli è mediatore in quanto uomo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 26, a. 2, ad arg. 1

Se si toglie a Cristo la natura divina, gli si toglie necessariamente anche la singolare pienezza di grazia, che gli compete in quanto è «**l'Unigenito dal Padre**», **Giovanni 1, 14**. Ora, è tale pienezza che lo costituisce al di sopra di tutti gli uomini e lo rende più vicino a Dio.

III[a] q. 26, a. 2, ad arg. 2

Cristo in quanto Dio è in tutto uguale al Padre. Invece **per la sua natura umana è superiore agli altri uomini.** Può quindi essere mediatore in quanto uomo, non in quanto Dio.

III[a] q. 26, a. 2, ad arg. 3

Sebbene togliere il peccato come causa efficiente spetti a Cristo in quanto è Dio, tuttavia **soddisfare per il peccato del genere umano gli spetta in quanto è uomo**. Ed è appunto per questo che egli è detto mediatore fra Dio e gli uomini.

Questione 27
Proemio

Dopo quello che abbiamo detto dell'unione tra Dio e l'uomo e delle conseguenze dell'unione, **ci resta da parlare di ciò che il Figlio di Dio incarnato ha fatto e ha patito nella natura umana da lui assunta**. Divideremo queste considerazioni in quattro punti:

- **PRIMO**, vedremo quanto si riferisce **all'entrata di lui nel mondo**; Sul primo punto dobbiamo esaminare quattro cose:

  + **primo**, **il concepimento di Cristo**.

    Per quanto riguarda il suo concepimento dobbiamo prendere in esame:

    - **primo**, **la madre che lo ha concepito**. Riguardo alla madre esamineremo quattro questioni:

      *primo, **la sua santificazione. Sulla prima questione si pongono sei quesiti**:

      *secondo, la sua verginità;

      *terzo, il suo matrimonio;

      *quarto, la sua annunciazione o preparazione al concepimento.

    - **secondo**, il modo del suo concepimento;

    - **terzo**, la perfezione della prole concepita.

  + **secondo**, la sua nascita;

  + **terzo**, la sua circoncisione;

  + **quarto**, il suo battesimo.

- **SECONDO**, lo **svolgersi della sua vita** qui in terra;

- **TERZO**, la sua **dipartita da questo mondo**;

- **QUARTO**, la sua **esaltazione dopo la vita presente**.

1. Se la Beata Vergine Madre di Dio sia stata santificata prima di venire alla luce;
2. Se sia stata santificata prima dell'animazione;
3. Se tale santificazione le abbia tolto completamente il fomite del peccato;
4. Se per tale santificazione ha ricevuto l'impeccabilità;
5. Se per tale santificazione essa abbia ricevuto la pienezza di grazia;
6. Se tale santificazione sia stata un suo privilegio esclusivo.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **Beata Vergine** non sia stata **santificata prima di venire alla luce** Infatti:

III^a q. 25, a. 1, arg. 1

Scrive l'Apostolo, **1Corinti 15, 46**: «**Non vi fu prima il corpo spirituale, ma quello animale, e poi lo spirituale**». Ora, la grazia santificante fa nascere spiritualmente l'uomo come figlio di Dio, secondo l'espressione evangelica, **Giovanni 1, 13**: «**Da Dio sono nati**», mentre la nascita fisica è la nascita alla vita animale. Quindi la Beata Vergine non fu santificata prima di nascere.

III^a q. 27, a. 1, arg. 2

S. Agostino scrive: «**La santificazione, che ci rende tempio di Dio, è solo dei rinati**». **Ma nessuno rinasce se non dopo essere nato**. Quindi la Beata Vergine non fu santificata prima di nascere.

III^a q. 27, a. 1, arg. 3

Chiunque venga santificato dalla grazia, viene mondato dal peccato originale e attuale. Se dunque la Beata Vergine fu santificata prima di nascere, fin da allora fu mondata dal peccato originale. Ora, solo il peccato originale poteva impedirle l'ingresso nel regno celeste. Se quindi fosse morta allora, sarebbe entrata in cielo. Ma ciò non era possibile prima della morte di Cristo, come dice l'Apostolo**, Ebrei 10, 19**: «**Abbiamo piena libertà di entrare nel santuario per mezzo del sangue di Gesù**». Quindi la Beata Vergine non fu santificata prima di nascere.

III^a q. 27, a. 1, arg. 4

Il peccato originale si contrae per generazione, come il peccato attuale per un atto personale. Ma dal peccato attuale non si può essere mondati nello stesso momento in cui lo si commette. Quindi neppure la Beata Vergine poteva essere mondata dal peccato originale nel momento stesso della sua generazione, prima di uscire dal seno materno.

III^a q. 27, a. 1. SED CONTRA:

La Chiesa celebra la natività della Beata Vergine. Ma nella Chiesa non si celebrano le feste se non dei santi. Quindi la Beata Vergine già dalla nascita era santa. Fu perciò santificata nel seno materno.

III^a q. 27, a. 1. RESPONDEO:

Sulla santificazione della Beata Vergine nel seno materno nulla viene detto dalla Scrittura canonica, che non parla neppure della sua nascita. Ma come **S. Agostino** argomenta con ragione che essa deve essere stata **assunta in cielo con il corpo**, sebbene su ciò la Scrittura taccia, così pure con ragione possiamo pensare che sia stata **santificata nel seno materno**. Infatti è ragionevole credere che abbia ricevuto maggiori privilegi di grazia, al di sopra di tutti gli altri, colei che generò «**l'Unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità**», **Giovanni 1, 14**, così da essere salutata dall'Angelo con le parole: «**Ave, piena di grazia**», **Luca 1, 28**. Ora,

risulta che ad alcuni altri fu concesso il privilegio della santificazione nel seno materno: a **Geremia**, p. es., al quale fu detto, **1, 5**: «**Prima che tu uscissi alla luce ti avevo consacrato**»; e a S. Giovanni Battista, di cui sta scritto, **Luca 1, 15**: «**Sarà pieno di Spirito Santo fin dal seno di sua madre**». **Per cui è ragionevole credere che la Beata Vergine sia stata santificata nel seno materno prima della nascita.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 27, a. 1, ad arg. 1

Anche nella Beata Vergine fu prima ciò che è animale e poi ciò che è spirituale, poiché fu prima concepita nella carne e poi santificata nello spirito.

III[a] q. 27, a. 1, ad arg. 2

S. Agostino parla secondo la legge comune, per cui soltanto dopo la nascita si ricevono i sacramenti della rigenerazione. Ma Dio non ha legato la sua potenza a questa legge dei sacramenti, così da non poter conferire la sua grazia ad alcuni per privilegio speciale prima della loro nascita.

III[a] q. 27, a. 1, ad arg. 3

La Beata Vergine fu mondata dal peccato originale nel seno materno per quanto riguarda la macchia personale; **non fu però liberata dalla pena** che colpiva l'umanità intera, secondo la quale cioè non poteva entrare in Paradiso se non in virtù del sacrificio di Cristo: come si dice anche dei santi Patriarchi che vissero prima di Cristo.

III[a] q. 27, a. 1, ad arg. 4

Il peccato originale si contrae **per generazione** in quanto questa **comunica la natura umana**, alla quale tale peccato propriamente appartiene. Ora, la **trasmissione della natura umana avviene nel momento in cui la prole concepita riceve l'anima**. **Quindi dopo l'animazione nulla impedisce che la prole concepita venga santificata:** essa infatti da quel momento **non rimane nel seno materno** per ricevere la natura umana, ma per raggiungere una certa perfezione.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la Beata Vergine sia stata santificata **prima dell'animazione**. Infatti:

III[a] q. 27, a. 2, arg. 1

Come si è detto *[a. 1]*, alla Vergine Madre di Dio fu concessa più grazia che a qualsiasi altro santo. Ma risulta che a qualche santo fu concessa la santificazione prima dell'animazione. Si legge infatti di **Geremia 1, 5**: «**Prima di formarti nel grembo materno, io ti conoscevo**»; ora, l'anima non viene infusa prima della formazione del corpo. E altrettanto di S. Giovanni Battista pensa **S. Ambrogio**: «**Non aveva ancora lo spirito della vita, e già aveva lo Spirito della grazia**». Molto più dunque poteva essere santificata prima dell'animazione la Beata Vergine.

IIIª q. 27, a. 2, arg. 2

Era conveniente, come dice **S. Anselmo**, «**che la Vergine risplendesse di una così grande purezza da non potersene pensare una più grande al di sotto di Dio**», secondo l'espressione del **Cantico 4, 7**: «**Tutta bella tu sei, amica mia, in te nessuna macchia**». Ma la purezza della Beata Vergine sarebbe stata più grande se ella non fosse stata mai contagiata dal peccato originale. Quindi le fu concesso di essere santificata prima che la sua carne ricevesse l'anima.

IIIª q. 27, a. 2, arg. 3

Come si è detto *[a. 2, s. c.],* non si celebrano feste se non dei santi. Ma alcuni celebrano la festa della **Concezione della Beata Vergine**. Quindi essa fu santificata già nel suo concepimento. **E così fu santificata prima dell'animazione**.

IIIª q. 27, a. 2, arg. 4

L'Apostolo, **Romani 11, 16**, scrive: «Se è santa la radice, lo saranno anche i rami». Ma la radice dei figli sono i loro genitori. La Beata Vergine poteva dunque essere santificata anche nei suoi genitori, prima dell'animazione.

IIIª q. 27, a. 2. SED CONTRA:

Le realtà dell'antico Testamento sono figure del Nuovo, secondo le parole di S. Paolo, **1Corinti 10, 11**: «**Tutte queste cose accaddero loro come in figura**». Ora, la santificazione del tabernacolo, a cui si applicano le parole, **Salmo 45,5**: «**L'Altissimo ha santificato il suo tabernacolo**», **pare** che rappresenti la santificazione della Madre di Dio, che la Scrittura chiama tabernacolo di Dio là dove dice, **Salmi 18, 6**: «**Nel sole ha posto il suo tabernacolo**». Ma del tabernacolo si legge nel testo sacro, **Esodo 40, 33** s.: «**Mosè terminò l'opera. Allora la nube coprì il tabernacolo e la Gloria del Signore lo riempì**». **Quindi la Beata Vergine non fu santificata se non dopo che tutto il suo essere, corpo e anima, fu portato a compimento.**

IIIª q. 27, a. 2. RESPONDEO:

La santità della Beata Vergine non può essere concepita come anteriore alla sua animazione per due motivi:

- **Primo**, perché la santificazione di cui parliamo è la purificazione dal peccato originale, essendo **la santità una «mondezza totale**», come scrive **Dionigi.** Ma la colpa può essere mondata soltanto con la grazia, e **il soggetto della grazia è solo la creatura razionale**. Perciò prima dell'infusione dell'anima razionale la Beata Vergine non fu santificata.

- **Secondo**, perché non potendo la colpa trovarsi che in una creatura razionale, prima dell'infusione dell'anima razionale la prole concepita non è soggetta alla colpa. Quindi, comunque fosse stata santificata la Beata Vergine **prima dell'animazione**, non avrebbe mai contratta la macchia della colpa originale, e allora **non avrebbe avuto bisogno della redenzione** e della salvezza che viene da Cristo, di cui il Vangelo, **Matteo 1, 21**, dice: «**Egli salverà il suo popolo dai suoi peccati**». Ma non è ammissibile che Cristo, secondo le parole di S. Paolo, **1Timoteo 4,10**, non sia «**il Salvatore di tutti**». Quindi non rimane che porre la santificazione della Beata Vergine dopo la sua animazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 27, a. 2, ad arg. 1

Dio afferma di «**aver conosciuto**» Geremia prima che venisse formato nel seno materno perché lo conobbe con la sua predestinazione; ma dice di, **Geremia 1, 5,** «**averlo consacrato**» non prima della sua formazione, bensì «**prima che uscisse alla luce**». Nell'espressione poi di **S. Ambrogio** secondo la quale S. Giovanni Battista, pur non avendo ancora lo spirito della vita, avrebbe tuttavia già avuto lo Spirito della grazia, lo «spirito della vita» non è l'anima vivificante, ma l'aria esterna che si respira. - Oppure si può intendere che non aveva ancora lo spirito della vita, cioè l'anima, quanto alle sue operazioni manifeste e complete.

IIIª q. 27, a. 2, ad arg. 2

Se l'anima della Beata Vergine non fosse stata mai contagiata dal peccato originale, **Cristo perderebbe la dignità di essere il Salvatore universale di tutti**. Perciò la purezza della Beata Vergine fu la più grande, ma al di sotto di quella di Cristo, che in qualità di Salvatore universale non aveva bisogno di essere salvato. Cristo infatti non contrasse in alcun modo il peccato originale, ma fu santo nella sua stessa concezione, secondo le parole evangeliche **Luca 1,35**: «**Il santo che nascerà da te sarà chiamato Figlio di Dio**». **Al contrario la Beata Vergine contrasse il peccato originale, ma ne fu mondata prima di uscire dal seno materno**. Al che si possono applicare le parole di Giobbe 3,9, là dove dice che la notte del peccato originale «aspetterà la luce», cioè Cristo, «e non vedrà neppure il sorgere dell'aurora», cioè della Beata Vergine, che alla sua nascita era immune dal peccato originale (poiché, come si legge, Sapienza 7, 25, «nulla di contaminato si infiltrò in lei»).

IIIª q. 27, a. 2, ad arg. 3

La Chiesa Romana, sebbene non celebri «la concezione della Beata Vergine», tuttavia tollera la consuetudine di alcune chiese di celebrare tale festa. Per cui tale celebrazione non è da riprovarsi completamente. In ogni modo la celebrazione di questa festa non autorizza a pensare che la Vergine sia stata santa nel suo concepimento. **Ignorandosi infatti il momento della sua santificazione, questa viene celebrata nel giorno del suo concepimento.**

IIIª q. 27, a. 2, ad arg. 4

C'è una duplice santificazione. Una di tutta la natura umana, mediante la liberazione da ogni male di colpa e di pena. E ciò avverrà nella risurrezione finale. - L'altra è **la santificazione personale.** E questa non si trasmette alla prole per generazione carnale, poiché non riguarda il corpo, ma l'anima. Sebbene quindi i genitori della Beata Vergine ne fossero stati mondati, nondimeno la Beata Vergine contrasse il peccato originale, essendo stata concepita per concupiscenza carnale e per l'unione tra un uomo e una donna: poiché, come dice **S. Agostino**, «**la carne che nasce dal rapporto carnale è tutta carne di peccato».**

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la Beata Vergine non sia stata mondata dall'**infezione del fomite**. Infatti:

IIIª q. 27, a. 3, arg. 1

Come sono pena del peccato originale la morte e le altre penalità corporali, così è pena del peccato originale il fomite, che consiste nella ribellione delle facoltà inferiori contro la ragione. Ma la Beata Vergine fu soggetta a questi mali. Quindi neppure fu liberata totalmente dal fomite.

IIIª q. 27, a. 3, arg. 2

«La virtù si manifesta pienamente nella debolezza», ha scritto S. Paolo, 2Corinti 12, 9, parlando della debolezza del fomite, che gli faceva sentire «lo stimolo della carne» 2Corinti 12, 7. Ma nulla di quanto spetta alla perfezione della virtù può essere negato alla Beata Vergine. Quindi non le doveva essere completamente sottratto il fomite.

IIIª q. 27, a. 3, arg. 3

S. Giovanni Damasceno afferma che nella Beata Vergine «venne lo Spirito Santo a purificarla» prima che concepisse il Figlio di Dio. Il che non può essere inteso se non della purificazione dal fomite: ella infatti non aveva peccati attuali, come dice S. Agostino. Quindi la santificazione nel seno materno non l'aveva liberata dal fomite.

IIIª q. 27, a. 3. SED CONTRA:

Nel Cantico 4, 7 si dice: «Tutta bella tu sei, amica mia, in te nessuna macchia». Ma il fomite è una macchia, almeno della carne. Quindi nella Beata Vergine non c'era il fomite.

IIIª q. 27, a. 3 RESPONDEO:

Su questo punto ci sono diverse opinioni. Infatti alcuni hanno sostenuto che nella santificazione ricevuta dalla Beata Vergine nel seno materno le fu tolto completamente il fomite. - Altri invece dicono che il fomite le rimase come obiezioni a compiere il bene, ma le fu tolto come proclività al male. - Altri ancora dicono che il fomite le fu tolto come difetto personale che sospinge al male e rende difficile il bene, ma le rimase come difetto della natura, cioè come causa della trasmissione del peccato originale alla prole. - Altri infine pensano che nella prima santificazione il fomite rimase in lei essenzialmente, ma fu legato; e che le venne tolto completamente quando essa concepì il Figlio di Dio. Ora, per capire la cosa si deve considerare che **il fomite altro non è che la concupiscenza abituale disordinata dell'appetito sensibile:** poiché la concupiscenza attuale è il moto peccaminoso. Ora, la concupiscenza dei sensi è disordinata in quanto contrasta con la ragione: o inclinando al male, o suscitando obiezioni nel bene. Perciò anche il fomite consiste nell'inclinare al male e nel rendere difficile il bene. Per cui ammettere che nella Beata Vergine sia rimasto un fomite che però non la inclinava al male, significa ammettere due cose opposte. E uguale opposizione c'è nell'ammettere che il fomite sia rimasto come difetto della natura e non come difetto della persona. Come spiega infatti S. Agostino, è la libidine che trasmette alla prole il peccato originale. Ma la libidine comporta il disordine della concupiscenza che non sta totalmente soggetta alla ragione. Se dunque il fomite è estinto del tutto come difetto della persona, non potrebbe sussistere più neppure come difetto della natura. Perciò dobbiamo dire che il fomite

nella prima santificazione o fu totalmente eliminato, o fu legato. Si potrebbe tuttavia spiegare **la sottrazione totale del fomite** dicendo che alla Beata Vergine **fu concessa, per la pienezza della sua grazia,** tanta armonia tra le facoltà della sua anima che le potenze inferiori non operavano mai senza l'arbitrio della ragione: come si è detto *[q. 15, a. 2]* che avveniva in Cristo, il quale era certamente esente dal fomite del peccato, e anche in Adamo prima che peccasse, quale effetto della giustizia originale; e allora la grazia della santificazione avrebbe raggiunto nella Vergine il livello della giustizia originale.

Ora questa interpretazione, per quanto sembri contribuire alla dignità della Vergine Madre, tuttavia **toglie qualcosa alla grandezza di Cristo**, la cui virtù è indispensabile a tutti per essere liberati dalla schiavitù primitiva. E sebbene prima dell'incarnazione di Cristo alcuni per la fede in lui siano stati liberati nello spirito da quella schiavitù, tuttavia la liberazione nel corpo pare che non si sia dovuta verificare se non dopo l'incarnazione, alla quale erano riservate le primizie di quella immunità. Come dunque prima dell'immortalità del corpo di Cristo nessuno ebbe l'immortalità corporale, così non sarebbe stato opportuno che prima della carne di Cristo, che era immune da qualsiasi peccato, la carne della sua Vergine madre, o di chiunque altro, fosse immune dal fomite, che è detto «**legge della carne, o delle membra**», **Romani 7, 23. 25**. Quindi è meglio ritenere che al momento della santificazione nel seno materno il fomite non fu tolto alla Vergine nella sua essenza, ma rimase legato: non per un atto della sua ragione, come avviene nei santi adulti, poiché essa non ebbe nel seno materno l'uso del libero arbitrio, essendo questo uno speciale privilegio di Cristo, ma a motivo della pienezza di grazia che le fu concessa nella sua santificazione, e più ancora grazie alla divina provvidenza, la quale teneva lontano dalla sua sensibilità ogni moto disordinato. In seguito però, nel concepimento della carne di Cristo, in cui doveva innanzitutto risplendere l'immunità dal peccato, è da credere che la piena estinzione del fomite sia ridondata dalla prole nella madre. E ciò viene espresso figuratamente dalle parole di **Ezechiele 43, 2**: «**La gloria del Dio di Israele giungeva attraverso la via orientale**», cioè attraverso la **Beata Vergine**, «**e la terra**», cioè la **carne di lei**, «**risplendeva della sua gloria**», cioè della **gloria di Cristo**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 27, a. 3, ad arg. 1

La morte e le altre penalità di per sé non inclinano al peccato. Anche Cristo perciò, sebbene le abbia assunte, non assunse tuttavia il fomite. E così pure nella Beata Vergine, affinché fosse simile al Figlio, «dalla cui pienezza riceveva la grazia», Giovanni 1,16, il fomite fu prima legato e poi tolto; ella non fu invece liberata dalla morte né dalle altre simili penalità.

III[a] q. 27, a. 3, ad arg. 2

La debolezza della carne, che fa parte del fomite, offre ai santi **l'occasione di perfezionare la propria virtù**, ma non è un fattore indispensabile della perfezione. Perciò nella Beata Vergine basta ammettere la perfezione della virtù e la pienezza della grazia, senza che sia necessario porre in lei tutte le occasioni della perfezione.

III[a] q. 27, a. 3, ad arg. 3

Lo Spirito Santo operò nella Beata Vergine due purificazioni. La prima in preparazione al concepimento di Cristo: e questa non fu una purificazione dalla colpa o dal fomite, ma raccolse e concentrò maggiormente il suo spirito sottraendolo alle distrazioni. Infatti in questo senso si parla di purificazione anche per gli angeli, nei quali non ci sono impurità, come dice Dionigi. - La seconda purificazione invece fu operata in lei dallo Spirito Santo mediante il concepimento di Cristo. E allora essa fu liberata totalmente dal fomite.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la Beata Vergine, grazie alla sua santificazione nel seno materno, non sia stata **preservata da ogni peccato attuale**. Infatti:

IIIª q. 27, a. 4, arg. 1

Dopo la prima santificazione rimase nella Vergine il fomite del peccato, come si è detto *[a. 3]*. Ma il moto del fomite, anche se previene la ragione, è un peccato veniale, per quanto «leggerissimo», come afferma S. Agostino. Quindi nella Beata Vergine ci fu qualche peccato veniale.

IIIª q. 27, a. 4, arg. 2

A commento delle parole evangeliche, **Luca 2, 35:** «Anche a te una spada trafiggerà l'anima», **S. Agostino** scrive che la Beata Vergine «nella morte del Signore dubitò, sopraffatta dallo stupore». Ma dubitare in materia di fede è peccato. Quindi la Beata Vergine non fu immune da ogni peccato.

IIIª q. 27, a. 4, arg. 3

S. **Giovanni Crisostomo** così commenta le parole evangeliche, **Matteo 12, 47**: «Ecco di fuori tua madre e i tuoi fratelli che vogliono parlarti »: «Evidentemente lo facevano solo per vanagloria». E sulle altre parole, **Giovanni 2, 3:** «Non hanno vino», osserva: «Voleva ingraziarseli e mettersi in vista per mezzo del Figlio; e forse era spinta da qualche sentimento umano, come i fratelli di lui quando gli dicevano: —Mostrati al mondo‖». E poco dopo aggiunge: «Non aveva ancora di lui l'opinione giusta». Ma tutto ciò è peccato. Quindi la Beata Vergine non fu preservata immune da ogni peccato.

IIIª q. 27, a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino scrive: «Per l'onore di Cristo non voglio fare questioni di sorta sulla beata Vergine Maria quando si tratta di peccati. Sappiamo infatti che a lei, per aver meritato di concepire e partorire colui che fu senza peccato, fu conferita una grazia maggiore perché vincesse sotto ogni aspetto il peccato.»

IIIª q. 27, a. 4. RESPONDEO:

Quelli che Dio sceglie per un **compito speciale**, li prepara e li dispone in modo **che siano idonei** ai loro doveri, secondo l'affermazione di S. Paolo, **2Corinti 3, 6**: «Ci ha resi ministri adatti di una nuova Alleanza». Ma la Beata Vergine fu scelta per essere la madre di Dio. Non si può quindi dubitare che Dio con la sua grazia l'abbia resa idonea a ciò, secondo le parole

dell'Angelo, **Luca 1, 30 s**.: «**Hai trovato grazia presso Dio: ecco, tu concepirai** », ecc. Ma ella non sarebbe stata degna madre di Dio se avesse talvolta peccato:

- Sia perché l'**onore dei genitori ridonda sui figli**, come dice la Scrittura, **Proverbi 17, 6**: «**Onore dei figli i loro padri**», per cui all'opposto la colpa della madre sarebbe ricaduta sul Figlio.

- Sia anche perché ella aveva un'**affinità singolare con Cristo**, che da lei prese il corpo. Ora, S. Paolo, **2Corinti 6, 15**, afferma: «**Quale intesa tra Cristo e Beliar?».**

- Sia ancora perché in lei **abitò i**n modo del tutto singolare, non solo nell'anima, ma anche nel seno verginale, il Figlio eterno, che è «**la Sapienza di Dio**», **1Corinti 1, 24**, di cui sta scritto, **Sapienza 1, 4**: «**La sapienza non entra in un'anima che opera il male, né abita in un corpo schiavo del peccato**».

Dobbiamo quindi affermare in modo assoluto che la Beata Vergine non commise mai alcun peccato attuale né mortale né veniale, così da avverare le parole del **Cantico 4, 7**: «**Tutta bella tu sei, amica mia, in te nessuna macchia** », ecc.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 27, a. 4, ad arg. 1

Nella Beata Vergine dopo la santificazione nel seno materno rimase il fomite, ma legato, così da non prorompere in alcun moto disordinato che prevenisse la ragione. E sebbene a ciò contribuisse già la grazia della santificazione, questa tuttavia non bastava: altrimenti tale grazia avrebbe eliminato dal suo appetito sensitivo ogni movimento antecedente alla ragione, e così ella non avrebbe avuto il fomite, contro quanto si è detto sopra *[a.3]*. Dobbiamo quindi affermare che il dominio completo del fomite era opera in lei della divina provvidenza, la quale faceva sì che dal fomite non provenisse alcun moto disordinato.

III[a] q. 27, a. 4, ad arg. 2

La profezia di Simeone viene riferita da Origene e da altri Dottori al dolore che la Beata Vergine ebbe a soffrire nella passione di Cristo. S. Ambrogio dice poi che la spada significa «la conoscenza di Maria, non ignara del mistero celeste. Viva infatti, forte e più tagliente di una spada a doppio taglio è la parola di Dio». Per alcuni però la spada sarebbe il dubbio. **Non** però **il dubbio dell'incredulità, ma quello della meraviglia e della ricerca**. Dice infatti **S. Basilio** che «**la Beata Vergine ai piedi della croce non perdeva nulla di vista, e ripensando alla testimonianza di Gabriele, all'ineffabile messaggio della concezione divina, alla straordinaria manifestazione dei miracoli, era ondeggiante**»: da una parte cioè lo vedeva soffrire cose indegne, dall'altra considerava le sue meraviglie.

III[a] q. 27, a. 4, ad arg. 3

Queste parole di S. Giovanni Crisostomo vanno troppo lontano. A meno che non si intenda che il sentimento di vanagloria ripreso dal Signore non fosse in lei, ma nell'opinione che se ne potevano fare gli altri.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la santificazione nel seno materno non abbia dato alla Beata Vergine la **pienezza della grazia**, ossia la perfezione. Infatti:

III[a] q. 27, a. 5, arg. 1

La pienezza della grazia è privilegio di Cristo, secondo il testo evangelico, **Giovanni 1, 14**: «**Lo abbiamo visto come Unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità**». Ma i privilegi di Cristo non sono attribuibili ad altri. Quindi la Beata Vergine non ottenne nella santificazione la **pienezza della grazia**.

III[a] q. 27, a. 5, arg. 2

A ciò che è pieno e perfetto non resta da aggiungere nulla, come dice **Aristotele,** poiché «è perfetto ciò a cui non manca nulla». Ma la Beata Vergine ricevette in seguito grazie ulteriori: cioè quando concepì Cristo, poiché sta scritto, **Luca 1, 35**: «**Lo Spirito Santo scenderà su di te**»; e quando fu assunta in cielo. Quindi non ebbe nella sua prima santificazione la pienezza della grazia.

III[a] q. 27, a. 5, arg. 3

«Dio non fa nulla di inutile», come dice **Aristotele**. Ma la Beata Vergine avrebbe avuto inutilmente certe grazie, non avendole mai esercitate: infatti non consta che abbia insegnato, esercitando il dono della sapienza, o che abbia compiuto miracoli, esercitando così una grazia gratis data. **Quindi non ebbe la pienezza della grazia.**

III[a] q. 27, a. 5. SED CONTRA:

L'Angelo le disse, **Luca 1, 28**: «**Ave, piena di grazia**». E S**. Girolamo** nota: «**Veramente piena di grazia, perché agli altri la grazia viene suddivisa, mentre in Maria si riversa tutta insieme nella sua pienezza**».

III[a] q. 27, a. 5. RESPONDEO:

Quanto più si è vicini a una causa, tanto più se ne risentono gli effetti, come scrive **Dionigi** notando che gli Angeli, in quanto più prossimi a Dio, partecipano delle perfezioni divine più degli uomini. Ora, Cristo è il principio della grazia: secondo la divinità come causa principale, secondo l'umanità invece come causa strumentale, in base alle parole evangeliche, **Giovanni 1, 17**: «**La grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo**». **Ma la Beata Vergine era vicinissima a Cristo secondo la natura umana, che egli prese da lei. Essa quindi dovette ricevere da Cristo una pienezza di grazia superiore a quella di tutti gli altri.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 27, a. 5, ad arg. 1

Dio dona a ciascuno la grazia che gli compete secondo il compito per cui lo sceglie. Poiché dunque Cristo, in quanto uomo, fu predestinato e scelto per essere «**Figlio di Dio con potenza secondo lo spirito di santificazione**», **Romani 1, 4**, egli ebbe come privilegio personale tanta pienezza di grazia da farla poi ridondare su tutti, poiché «**dalla sua pienezza noi tutti**

abbiamo ricevuto», Giovanni 1, 16. Invece la **Beata Vergine Maria** ottenne tanta pienezza di grazia da essere **vicinissima** all'autore della grazia: in modo da accogliere in sé colui che è pieno di ogni grazia, e dandolo alla luce **far giungere in certo qual modo la [sua] grazia a tutti**.

III[a] q. 27, a. 5, ad arg. 2

Nell'ordine naturale prima c'è la perfezione dispositiva, p. es. quella della materia rispetto alla forma. Al secondo posto si ha la perfezione superiore della forma: infatti il calore proveniente dal fuoco è più forte di quello che ha disposto la legna a prendere fuoco. Al terzo posto poi c'è la perfezione del fine raggiunto: come quando il fuoco, salito al suo luogo naturale, esplica tutte le sue qualità. Similmente **nella Beata Vergine ci fu una triplice perfezione di grazia**:

- **Prima** quella **dispositiva**, che la rese idonea a essere madre di Cristo, e questa fu la perfezione prodotta dalla sua santificazione.

- La **seconda perfezione di grazia** fu invece prodotta dalla presenza in lei del Figlio di Dio incarnato nel suo seno.

- La **terza perfezione** poi è quella **finale**, che ella possiede nella gloria.

Che poi la seconda perfezione sia superiore alla prima, e la terza alla seconda, risulta innanzi tutto dalla **progressiva liberazione dal male**. Infatti dapprima, nella sua santificazione, ella fu liberata dal peccato originale; in secondo luogo, nel concepimento del Figlio di Dio, fu totalmente liberata dal fomite; in terzo luogo infine, nella sua glorificazione, fu liberata da ogni umana miseria. - E ciò risulta anche dal progresso nel bene. Infatti nella sua prima santificazione ottenne la grazia che la inclinava al bene; nel concepimento del Figlio di Dio ebbe la consumazione della grazia che la confermava nel bene; nella glorificazione infine ebbe il coronamento della grazia che la costituiva nel godimento di ogni bene.

III[a] q. 27, a. 5, ad arg. 3

Non si può dubitare che la Beata Vergine, come Cristo, abbia ricevuto in modo eccellente sia il dono della sapienza, sia la grazia dei miracoli e della profezia. Ma l'uso di queste e di altre grazie simili non fu concesso a lei nel medesimo modo che a Cristo, bensì **come conveniva alla sua condizione.** Ebbe infatti l'esercizio del dono della **sapienza nella contemplazione**, come risulta da quelle parole, Luca 2, 19: «Maria serbava tutte queste cose meditandole nel suo cuore». Non ebbe invece **l'uso della sapienza nell'insegnare**, poiché ciò non si addiceva a una donna, secondo le parole di S. Paolo, 1Timoteo 2, 12: «Non concedo ad alcuna donna di insegnare». - Non era poi opportuno che compisse **miracoli** durante la sua vita, poiché allora i miracoli avevano il compito di confermare la dottrina di Cristo: perciò era bene che facessero miracoli soltanto Cristo e i suoi discepoli, che erano i portatori dell'insegnamento cristiano. Per questo anche di S. Giovanni Battista è detto, Giovanni 10, 41, che «non fece alcun miracolo», perché tutti si volgessero a Cristo. - Ebbe invece l'uso della **profezia**, come risulta da quelle parole, Luca 1, 46 ss.: «L'anima mia magnifica il Signore», ecc.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che **la santificazione nel seno materno** sia stata, a parte quella di Cristo, un privilegio della Beata Vergine. Infatti:

III[a] q. 27, a. 6, arg. 1

Abbiamo detto *[a. 4]* che la Beata Vergine fu santificata nel seno materno per essere idonea alla maternità divina. Ma questo è un suo privilegio. Quindi essa sola fu santificata nel seno materno.

III[a] q. 27, a. 6, arg. 2

Altri personaggi sembrano essere stati più vicini a Cristo di Geremia e di Giovanni Battista, che si dicono santificati nel seno materno. Infatti Cristo è detto propriamente figlio di **Davide** e di **Abramo**, **Matteo 1, 1**, per la promessa speciale loro fatta **Genesi 22, 18; 26, 4**. **Isaia** poi fece su Cristo le profezie più esplicite *[c. 53]*. Gli **Apostoli** inoltre hanno vissuto con Cristo in persona. Eppure nessuno di questi si dice che fu santificato nel seno materno. Quindi nemmeno Geremia e Giovanni Battista lo dovettero essere.

III[a] q. 27, a. 6, arg. 3

Giobbe 31, 18 dice di se stesso: «**La misericordia mi allevò fin dall'infanzia, e dal seno di mia madre mi ha guidato**». Eppure per questo non si dice che egli sia stato santificato nel seno materno. Quindi nemmeno di Giovanni Battista e di Geremia siamo obbligati a dire che furono santificati nel seno materno.

III[a] q. 27, a. 6. SED CONTRA:

Di **Geremia 1,5**, si legge: «**Prima che tu uscissi alla luce ti avevo consacrato**». E di Giovanni Battista sta scritto, **Luca 1, 15**: «**Sarà pieno di Spirito Santo fin dal seno di sua madre**».

III[a] q. 27, a. 6. RESPONDEO:

S. Agostino pare mostrare qualche incertezza sulla santificazione dei due profeti nel seno materno. Scrive infatti che l'esultanza di Giovanni nel seno materno «poteva indicare il grande avvenimento », che cioè una donna era madre di Dio, «per farlo conoscere agli adulti, senza però che lo conoscesse il bambino. Il Vangelo infatti non dice: —Credette il bambino nel seno di lei‖, ma —esultò‖, e questo non è solo dei bambini, ma anche degli animali. Era però un fatto straordinario che esultasse nel seno. E allora diciamo che, come tutti i miracoli, fu un miracolo compiuto da Dio nel bambino, e non un atto umano del bambino stesso. Sebbene tra i miracoli della potenza divina ci possa essere anche questo: che quel bambino abbia ricevuto con tale anticipo l'uso della ragione e della volontà da poter conoscere, credere e assentire nelle viscere materne, mentre gli altri devono aspettare l'età per poterlo fare». Siccome però il Vangelo dice espressamente di **Giovanni** che «**sarà pieno di Spirito Santo fin dal seno di sua madre**», e di **Geremia** si legge: «**Prima che tu uscissi alla luce ti avevo consacrato**», **dobbiamo affermare che essi furono santificati nel seno materno, pur non avendo allora l'uso del libero arbitrio** (del che discute S. Agostino), **come neppure lo hanno subito i bambini santificati dal battesimo.** E non dobbiamo credere che siano stati santificati nel seno materno altri di cui la Scrittura non parla. Poiché i privilegi della grazia che vengono dati ad

alcuni fuori della legge comune sono destinati al bene del prossimo, secondo l'affermazione di S. Paolo, **1Corinti 12, 7**: «**La manifestazione dello Spirito è data a ciascuno per l'utilità comune**»; utilità che non proverrebbe in alcun modo dalla santificazione di alcuni nel seno materno se ciò non fosse conosciuto dalla Chiesa. E sebbene sia impossibile stabilire la ragione delle decisioni di Dio, perché cioè conferisca la grazia a questo e non a quello, tuttavia **pare** che **Giovanni** e **Geremia** siano stati santificati nel seno materno allo scopo di **prefigurare la santificazione che Cristo avrebbe compiuto**:

- Innanzitutto **per mezzo della sua passione,** secondo le parole di S. Paolo, **Ebrei 13, 12**: «**Gesù, per santificare il popolo con il proprio sangue, patì fuori della porta**». Ora, **Geremia** rappresenta la passione di Cristo, avendola preannunziata nella maniera più esplicita con parole e con simboli, e avendola perfettamente prefigurata con le sue sofferenze personali.

- Secondo, **per mezzo del battesimo**, **1Corinti 6, 11**: «**Ma siete stati lavati, siete stati santificati**». Ora, **Giovanni** preparò gli uomini a questo battesimo mediante il proprio battesimo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 27, a. 6, ad arg. 1

La **Beata Vergine**, che fu scelta per essere la **madre di Dio**, ebbe una **grazia santificante superiore** a quella di **Giovanni Battista** e di **Geremia**, che furono scelti come **simboli anticipatori** della santificazione operata da Cristo. E il segno di questa superiorità è che alla Beata Vergine fu concesso di non peccare mai né mortalmente né venialmente; agli altri due invece si crede che sia stato concesso soltanto di non peccare mortalmente, sotto la protezione della grazia divina.

III[a] q. 27, a. 6, ad arg. 2

Sotto altri aspetti ci poterono essere dei santi uniti a Cristo più di Geremia e di Giovanni Battista. Ma questi furono più vicini a lui inquantoché, come si è detto *[nel corpo e ad 1]*, **prefigurarono più espressamente la santificazione da lui operata.**

III[a] q. 27, a. 6, ad arg. 3

La misericordia di cui parla Giobbe non è la **virtù infusa**, ma un'**inclinazione naturale** all'esercizio di questa virtù.

Questione 28
Proemio

Veniamo ora a considerare la verginità della Madre di Dio.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se essa sia stata vergine nel concepire;
2. Se sia stata vergine nel partorire;
3. Se sia rimasta vergine dopo aver partorito;
4. Se abbia fatto voto di verginità.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **Madre di Dio** non sia stata **vergine nel concepimento di Cristo**. Infatti:

III[a] q. 28, a. 1, arg. 1

La prole che ha un padre e una madre non è concepita verginalmente dalla madre. Ora, a Cristo nel Vangelo, **Luca 2, 33**, si attribuisce non solo una madre, ma anche un padre, poiché si legge: «Il padre e la madre di Gesù si stupivano delle cose che si dicevano di lui». E più sotto, **Luca 2, 48**: «Ecco, tuo padre e io, angosciati, ti cercavamo». Quindi Cristo non fu concepito da una madre vergine.

III[a] q. 28, a. 1, arg. 2

S. Matteo 1, 1 ss. dimostra che Cristo era figlio di Abramo e di Davide per la ragione che Giuseppe discendeva da Davide. Ma questo argomento non varrebbe se Giuseppe non fosse stato il padre di Cristo. Dunque la madre di Cristo lo ha concepito con il seme di Giuseppe. E così non fu vergine nel concepimento.

III[a] q. 28, a. 1, arg. 3

S. Paolo, **Galati 4, 4**, dice che «Dio mandò il suo Figlio nato da donna (ex muliere)». Ma il termine «***mulier***» fa pensare normalmente a una donna che si è unita a un uomo. Quindi Cristo non fu concepito da una madre vergine.

III[a] q. 28, a. 1, arg. 4

I viventi che appartengono a una medesima specie vengono generati alla stessa maniera, poiché la generazione è specificata dal suo termine, come anche ogni moto. Ma Cristo era della medesima specie degli altri uomini, come dichiara l'Apostolo, **Filippesi 2, 7**: «Divenne simile agli uomini e apparve in forma umana». Poiché dunque gli altri uomini vengono generati attraverso l'unione fra l'uomo e la donna, anche Cristo fu generato alla stessa maniera. Quindi non fu concepito da una madre vergine.

IIIª q. 28, a. 1, arg. 5

Ogni forma naturale ha una materia determinata, senza della quale non può esistere. Ma la materia della forma umana è il seme dell'uomo e della donna. Se dunque il corpo di Cristo non fosse stato concepito da tale seme non sarebbe un vero corpo umano: il che è inammissibile. Quindi non fu concepito da una madre vergine.

IIIª q. 28, a. 1. SED CONTRA:

Isaia 7, 14, profetizza: «**Ecco, la vergine concepirà**».

IIIª q. 28, a. 1. RESPONDEO:

Dobbiamo assolutamente credere che la Madre di Cristo concepì in modo verginale, poiché la dottrina contraria è l'eresia degli **Ebioniti** e di **Cerinto**, che ritenevano Cristo un puro uomo, nato dall'unione dei due sessi. E del concepimento verginale di Cristo si possono addurre **quattro motivi di convenienza**:

- **Primo**, perché fosse salvata la **dignità del Padre celeste** che mandava il suo Figlio nel mondo. Essendo infatti Cristo vero e naturale figlio di Dio, non era conveniente che avesse un altro padre, e che una prerogativa di Dio fosse comunicata ad altri.

- **Secondo**, poiché ciò conveniva alle proprietà personali del Figlio che fu inviato nel mondo. Egli infatti è il Verbo di Dio. Ora, il verbo viene concepito senza alterazione o corruzione della mente: anzi, un'alterazione di questo genere impedisce la concezione del verbo mentale. Poiché dunque **la carne** fu **assunta** per essere la carne del Verbo di Dio, **era conveniente che anch'essa fosse concepita senza alcuna corruzione della madre.**

- **Una terza ragione** di convenienza è fornita dalla **dignità della natura umana di Cristo**, nella quale non doveva esserci posto per il peccato, dato che per mezzo di essa veniva tolto il peccato del mondo, secondo le parole del Vangelo, **Giovanni 1, 29**: «**Ecco l'agnello di Dio**», cioè l'innocente, «**che toglie il peccato del mondo**». Ma non era possibile che da una natura già corrotta dall'atto coniugale nascesse una carne immune dal peccato di origine. Infatti **S. Agostino** scrive che nel matrimonio di Maria e di Giuseppe «**mancò soltanto l'atto coniugale: poiché esso non poteva essere compiuto senza una certa concupiscenza carnale, che deriva dal peccato e senza la quale volle essere concepito colui che non avrebbe avuto alcun peccato**».

- **La quarta ragione** di convenienza si trova nel fine stesso dell'incarnazione di Cristo, che era di far rinascere gli uomini a figli di Dio «**non da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio**», **Giovanni 1, 13**, cioè **per la potenza di Dio**. Ora, il modello di questa rinascita doveva apparire nel concepimento stesso di Cristo. Per cui S. Agostino scrive: «Conveniva che per un insigne miracolo il nostro capo nascesse secondo la carne da una vergine, per indicare che le sue membra sarebbero nate secondo lo spirito da quella vergine che è la Chiesa».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 28, a. 1, ad arg. 1

Stando a **S. Beda**, «**Giuseppe viene chiamato padre del Salvatore non perché lo fosse veramente, come pensavano i Fotiniani, ma perché, al fine di salvaguardare il buon nome di Maria, passasse come padre agli occhi della gente**». Nel Vangelo, **Luca 3, 23**, infatti si legge: «**Figlio di Giuseppe, come si credeva**». Oppure, come spiega **S. Agostino**, Giuseppe viene detto padre di Cristo per la stessa ragione per cui è detto «**sposo di Maria, senza unione carnale, ma in forza del solo matrimonio: cioè molto più congiunto a Cristo che se lo avesse adottato. E non è vero che Giuseppe non doveva essere chiamato padre di Cristo per il motivo che non lo aveva generato: infatti sarebbe stato padre anche di un estraneo, non nato dalla sua sposa, che però egli avesse adottato**».

III[a] q. 28, a. 1, ad arg. 2

Come osserva **S. Girolamo**, «**sebbene Giuseppe non sia il padre del Signore nostro Salvatore, tuttavia la genealogia di Cristo è condotta fino a Giuseppe**» innanzitutto perché «**non è consuetudine delle Scritture tessere le genealogie rifacendosi alle donne**. - **Poi perché Maria e Giuseppe erano della stessa tribù. Per cui Giuseppe era obbligato dalla legge per ragioni di parentela a prenderla in moglie**». - E ancora, come dice S. Agostino, «la genealogia doveva discendere fino a Giuseppe perché in tale matrimonio non soffrisse alcuna minorazione il sesso maschile, che è il più nobile, mentre nulla soffriva la verità, essendo Giuseppe e Maria della stirpe di Davide».

III[a] q. 28, a. 1, ad arg. 3

Come spiega **la Glossa**, S. Paolo «adopera alla maniera ebraica il nome mulier al posto di femina. Poiché **l'uso ebraico chiama mulieres tutte le donne, non solo quelle che hanno perduto la verginità**».

III[a] q. 28, a. 1, ad arg. 4

La ragione addotta vale per le cose che vengono all'esistenza **per via naturale**, poiché la natura, come è fissa a un determinato effetto, così ha pure un modo immutabile di produrlo. Ma essendo la potenza soprannaturale di Dio infinita, come non si restringe a un solo effetto, così non ha limiti nel modo di produrlo. Se quindi la potenza divina poté formare il primo uomo «dal fango della terra», poté anche formare il corpo di Cristo da una vergine senza il seme virile.

III[a] q. 28, a. 1, ad arg. 5

Secondo il Filosofo il seme dell'uomo non funge da materia nella concezione fisica, ma soltanto da principio attivo, mentre la donna somministra la materia. Così dunque, pur mancando nella concezione del corpo di Cristo il seme maschile, non segue per questo che gli venne a mancare la dovuta materia. Anche ammesso tuttavia che il seme maschile sia la materia per la concezione del feto, esso certamente non conserva la stessa forma, ma subisce delle trasformazioni. Ora, sebbene la natura non possa dare una determinata forma se non a una determinata materia, Dio invece con la sua potenza infinita può dare a qualunque materia qualunque forma. Per cui come trasformò il fango della terra nel corpo di Adamo, così poté trasformare nel corpo di Cristo la materia somministrata dalla madre, anche supposto che non fosse una materia sufficiente per una concezione naturale.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la Madre di Cristo non sia stata **vergine nel parto**. Infatti:

III[a] q. 28, a. 2, arg. 1

Dice S. Ambrogio: «Colui che ha santificato il seno di un'altra donna per farne nascere un profeta, ha pure aperto il seno di sua madre per uscirne immacolato». Ma non si può aprire un seno senza sacrificarne la verginità. Quindi la madre di Cristo non fu vergine nel parto.

III[a] q. 28, a. 2, arg. 2

Nel mistero di Cristo non ci doveva essere nulla che potesse far sembrare immaginario il suo corpo. Ma passare attraverso una porta chiusa non è proprio di un corpo vero, bensì di un corpo immaginario, poiché due corpi non possono compenetrarsi. Quindi il corpo di Cristo non doveva uscire dal seno materno senza aprirlo. E così non conveniva che la madre rimanesse vergine nel parto.

III[a] q. 28, a. 2, arg. 3

Come scrive **S. Gregorio**, il Signore, entrando dai suoi discepoli a porte chiuse dopo la risurrezione, «**dimostrò che il suo corpo aveva la medesima natura e un nuovo stato di gloria**»: il che vuol dire che passare attraverso le porte chiuse è proprio di un corpo glorioso. Ma il corpo di Cristo nel suo concepimento non era glorioso, bensì **passibile**, «con una carne simile a quella del peccato», come dice l'Apostolo, Romani 8, 3. Quindi esso non uscì dal seno della Vergine senza aprirlo.

III[a] q. 28, a. 2. SED CONTRA:

In un sermone del **Concilio di Efeso 3, 9** si legge: «**La natura non conosce verginità dopo il parto. La grazia invece ha fatto di una donna una partoriente e una madre senza violarne la verginità**». Quindi la madre di Cristo fu vergine anche nel parto.

III[a] q. 28, a. 2. RESPONDEO:

Senza alcun dubbio dobbiamo affermare che la madre di Cristo fu vergine anche nel parto, poiché il Profeta, **Isaia 7, 14**, non dice solo: «**Ecco, la vergine concepirà**», ma aggiunge: «**e partorirà un figlio**». E ciò era conveniente per tre ragioni:

- **Primo**, perché si addiceva alla proprietà personale del Verbo di Dio che nasceva. Infatti il Verbo mentale non solo viene concepito senza alterazione della mente, ma anche esce da essa senza corromperla. Per dimostrare quindi che quel corpo apparteneva allo stesso Verbo di Dio, **era conveniente** che nascesse dal seno **incorrotto** della Vergine. Così si legge infatti in proposito in un sermone del **Concilio di Efeso**: «**La donna che dà alla luce una carne comune perde la verginità. Ma quando nasce nella carne il Verbo, allora Dio custodisce la verginità, rivelandosi così come Verbo**. Come infatti il nostro verbo mentale non corrompe la mente quando viene proferito, così neppure il Verbo sostanziale che è Dio, volendo nascere, viola la verginità».

- **Secondo**, ciò era conveniente dalla parte del fine dell'incarnazione di Cristo. Infatti egli venne a togliere la nostra corruzione. Non era quindi opportuno che nascendo **corrompesse** la verginità della madre. Dice infatti **S. Agostino** «**Non era giusto che violasse l'integrità con la sua nascita colui che veniva a sanare la corruzione**».

- **Terzo**, era conveniente che colui il quale aveva comandato di onorare i genitori, nascendo **non menomasse l'onore della madre.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 28, a. 2, ad arg. 1

S. Ambrogio si esprime in quel modo poiché sta commentando il testo della legge citato dall'Evangelista Luca 2, 23: «Ogni primogenito maschio che apre il seno materno sarà sacro al Signore». Ora, come spiega S. Beda, l'evangelista «usa l'espressione ordinaria per indicare la nascita, e non già per dire che il Signore, uscendo da quel sacro seno che lo aveva ospitato e che egli aveva santificato, ne violasse la verginità». Perciò l'azione di aprire, attribuita al primogenito, non indica che Cristo abbia lacerato il velo del pudore verginale, ma indica la sola uscita della prole dal seno materno.

III[a] q. 28, a. 2, ad arg. 2

Cristo volle dimostrare la realtà del suo corpo in modo da manifestare insieme la propria divinità. Perciò mescolò insieme meraviglie e umiliazioni. **Per mostrare la verità del suo corpo nacque da una donna, e per mostrare la sua divinità nacque da una vergine**. Come infatti dice **S. Ambrogio**: «**Tale è il parto che si addice a Dio**».

III[a] q. 28, a. 2, ad arg. 3

Alcuni affermano che Cristo nel nascere assunse la dote della sottigliezza, come assunse quella dell'agilità per camminare sulle acque a piedi asciutti, Matteo 14, 25. - Ma ciò non si accorda con quanto abbiamo precisato sopra *[q. 14]*. Infatti tali doti del **corpo glorioso** provengono dalla ridondanza della gloria dell'anima nel corpo, come diremo in seguito ***[Suppl., qq. 82-85]*** trattando dei corpi gloriosi. Cristo invece, come si è già notato *[q. 13, a. 3, ad 1; q. 14, a. 1, ad* 2], prima della passione «permetteva che la sua carne agisse e patisse secondo le sue proprietà», e non c'era la ridondanza della gloria dall'anima al corpo. Dobbiamo quindi affermare che tutti questi fatti furono compiuti dalla potenza divina miracolosamente. Da cui le parole di **S. Agostino**: «**Dove interveniva la divinità, il corpo non si arrestava di fronte a porte sprangate. Poteva ben entrare, senza aprirle, colui che nacque lasciando inviolata la verginità della madre**». E **Dionigi** scrive che «**Cristo compiva in modo sovrumano le cose umane; e lo dimostra il concepimento miracoloso da una vergine e l'acqua fluida che sopporta il peso dei suoi passi terrestri**».

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la Madre di Cristo **non sia rimasta vergine dopo il parto**. Infatti:

III[a] q. 28, a. 3, arg. 1

S. Matteo 1, 18, afferma: «**Prima che andassero a vivere insieme, Maria si trovò incinta per opera dello Spirito Santo**». «Ma l'Evangelista non direbbe: —**Prima che andassero a vivere insieme**‖ se non avesse la certezza che poi sarebbero vissuti insieme, poiché nessuno dice: —Prima che cenasse‖ di uno che poi non ha cenato». Quindi la Beata Vergine in seguito ebbe rapporti coniugali con Giuseppe. E così non rimase vergine dopo il parto.

IIIª q. 28, a. 3, arg. 2

Nel medesimo Vangelo si leggono poco dopo **S. Matteo 1, 20** le parole dell'Angelo a Giuseppe: «**Non temere di prendere Maria come tua sposa**». Ora, il matrimonio ha la sua consumazione nel rapporto coniugale. Pare quindi che tali rapporti ci siano stati tra Maria e Giuseppe. Perciò non Pare che essa sia rimasta vergine dopo il parto.

IIIª q. 28, a. 3, arg. 3

Ancora più avanti **S. Matteo 1, 24**, s., si legge: «**Prese con sé la sua sposa, e non la conobbe** *[non si accostò a lei (Lancellotti)]* **finché diede alla luce il suo figlio primogenito**». «Ma questo avverbio finché [donec] viene usato per indicare un tempo al cui scadere avviene ciò che non era avvenuto prima. Il verbo ***conoscere*** poi significa il ***rapporto coniugale***», come nel passo del testo sacro, **Genesi 4, 1**: «**Adamo conobbe sua moglie**». Quindi dopo il parto la Beata Vergine fu conosciuta da Giuseppe. E così pare che non sia rimasta vergine dopo il parto.

Nuova Riveduta:	*C.E.I.:*	*Nuova Diodati:*	*Riveduta 2020:*	*La Parola è Vita:*	*Riveduta:*	*Ricciotti:*	*Tintori:*	*Martini:*	*Diodati:*
Matteo 1,25 e non ebbe con lei rapporti coniugali finché ella non ebbe partorito un figlio; e gli pose nome Gesù.	**Matteo 1,25** la quale, senza che egli la conoscesse, partorì un figlio, che egli chiamò Gesù.	**Matteo 1,25** ma egli non la conobbe, finché ella ebbe partorito il suo figlio primogenito, al quale pose nome Gesù.	**Matteo 1,25** e non ebbe con lei rapporti coniugali finché ella non ebbe partorito un figlio, al quale pose nome Gesù.	**Matteo 1,25** Maria, vergine, partorì il bambino, a cui Giuseppe mise nome Gesù. La Parola è Vita Copyright ©	**Matteo 1,25** e non la conobbe finch'ella non ebbe partorito un figlio; e gli pose nome Gesù.	**Matteo 1,25** non la conobbe finchè ella diede alla luce il figlio suo primogenito, a cui pose nome Gesù.	**Matteo 1,25** E non la conobbe sino a quando partorì il figlio suo primogenito, e lo chiamò Gesù.	**Matteo 1,25** Ed egli non la conosceva, sino a quando partorì il suo figliuolo primogenito, e chiamollo per nome Gesù.	**Matteo 1,25** Ma egli non la conobbe, finchè ebbe partorito il suo figliuol primogenito. Ed ella gli pose nome Gesù.

*[**20** Mentre però stava pensando a queste cose, ecco che gli apparve in sogno un angelo del Signore e gli disse: «Giuseppe, figlio di Davide, non temere di prendere con te Maria, tua sposa, perché quel che è generato in lei viene dallo Spirito Santo. **21** Essa partorirà un figlio e tu lo chiamerai Gesù: egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati».22 Tutto questo avvenne perché si adempisse ciò che era stato detto dal Signore per mezzo del profeta: 23 Ecco, la vergine concepirà e partorirà un figlio che sarà chiamato Emmanuele, che significa Dio con noi. 24 Destatosi dal sonno, Giuseppe fece come gli aveva ordinato l'angelo del Signore e prese con sé la sua sposa, 25 la quale, **senza che egli la conoscesse** (CEI), partorì un figlio, che egli chiamò Gesù.]*

IIIª q. 28, a. 3, arg. 4

Non può dirsi primogenito chi non ha fratelli dietro di sé, secondo le parole di S. Paolo, **Romani 8, 29**: «**Quelli che egli da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati a essere**

conformi all'immagine del Figlio suo, affinché egli sia il primogenito tra molti fratelli». Ma l'Evangelista, Matteo 1, 25; Luca 2, 7, chiama Cristo **primogenito di sua madre**. Quindi essa ebbe altri figli dopo Cristo. E così Pare che non sia stata vergine dopo il parto.

IIIª q. 28, a. 3, arg. 5

S. Giovanni 2, 12, scrive che Cristo «dopo queste cose discese a Cafarnao insieme con sua madre e i suoi fratelli». Ma si dicono fratelli quelli che hanno uno stesso genitore. Quindi la Beata Vergine ebbe altri figli dopo Cristo.

IIIª q. 28, a. 3, arg. 6

Sotto la croce di Cristo, dice l'Evangelista, Matteo 27, 55 s., «c'erano molte donne che avevano seguito Gesù dalla Galilea per servirlo. Tra costoro Maria di Magdala, Maria madre di Giacomo e di Giuseppe, e la madre dei figli di Zebedeo». Ora, questa Maria che qui viene detta «madre di Giacomo e di Giuseppe» pare che fosse la stessa madre di Cristo, poiché altrove, Giovanni 19, 25, si legge che «stava presso la croce di Gesù Maria, sua madre». Quindi pare che la madre di Cristo non sia restata vergine dopo il parto.

IIIª q. 28, a. 3. SED CONTRA:

In Ezechiele, 44, 2, si legge: «Questa porta rimarrà chiusa: non verrà aperta, nessuno vi passerà, perché c'è passato il Signore, Dio d'Israele»; commentando il quale passo S. Agostino si domanda: «Che cosa significa: —porta chiusa nella casa del Signore‖ se non che Maria sarà sempre intatta? E che cosa: —il Signore soltanto vi entra e ne esce‖ se non che lo Spirito Santo la feconderà e il Signore degli angeli nascerà da lei? E che cosa infine indicano le parole: —Starà chiusa in eterno‖, se non che Maria è vergine prima del parto, vergine nel parto, vergine dopo il parto?».

IIIª q. 28, a. 3 RESPONDEO:

Senza alcuna esitazione dobbiamo condannare l'errore di Elvidio, il quale osò affermare che la madre di Cristo dopo il parto ebbe rapporti coniugali con Giuseppe e generò altri figli.

- **Primo**, perché ciò deroga alla dignità di Cristo: il quale come per la natura divina è «l'Unigenito del Padre», Giovanni 1, 14, quale suo «figlio assolutamente perfetto», così **conveniva** che fosse **l'unigenito della madre**, quale suo frutto perfettissimo.

- **Secondo**, perché tale errore **offende lo Spirito Santo**, che nel seno della Vergine, divenuto suo santuario, formò la carne di Cristo: per cui non era decoroso che in seguito questo seno verginale fosse violato da rapporti coniugali.

- **Terzo**, perché ciò **compromette la dignità e la santità della Madre di Dio**: la quale si sarebbe dimostrata sommamente ingrata se non si fosse accontentata di un Figlio così grande; e se avesse voluto perdere spontaneamente con dei rapporti coniugali la verginità che un miracolo le aveva conservata.

- **Quarto**, perché sarebbe da rimproverare a Giuseppe la massima presunzione se egli avesse tentato di profanare colei che aveva concepito Dio per opera dello Spirito Santo, come egli sapeva per rivelazione angelica. Quindi dobbiamo affermare senza alcuna riserva che la Madre

di Dio, come vergine concepì e vergine partorì, così anche dopo il parto rimase vergine per sempre.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 28, a. 3, ad arg. 1

S. Girolamo così si esprime contro Elvidio: «La preposizione prima di, sebbene indichi spesso ciò che è accaduto in seguito, qualche volta tuttavia esprime soltanto un ordine logico o intenzionale delle cose, poiché capita qualcos'altro a intralciare il corso degli avvenimenti. Quando p. es. uno dice: —Mi imbarcai prima di mangiare nel porto‖, non si intende che abbia poi mangiato nel porto dopo la navigazione, ma che pensava di mangiarvi prima di partire». E così quando l'Evangelista dice: «Prima che andassero a vivere insieme Maria si trovò incinta per opera dello Spirito Santo», non intende dire che dopo si siano uniti, ma che nel tempo in cui si poteva pensare come prossima la loro unione furono prevenuti dal concepimento per opera dello Spirito Santo, per cui avvenne che poi non si unissero.

IIIª q. 28, a. 3, ad arg. 2

Come dice S. Agostino, «in forza della fede nuziale viene chiamata sposa la Madre di Dio, che Giuseppe non aveva né avrebbe conosciuto». Infatti, come osserva **S. Ambrogio**, «**la Scrittura non afferma la perdita della verginità, ma il legame coniugale e la celebrazione delle nozze**».

IIIª q. 28, a. 3, ad arg. 3

Secondo alcuni quell'espressione non si riferirebbe alla **conoscenza sessuale**, bensì a quella **nozionale** di Maria. Dice infatti il **Crisostomo** che «**Giuseppe non conobbe la dignità di lei prima che partorisse, ma la conobbe dopo il parto. Poiché per la sua prole divenne più bella e più degna di tutto il mondo, avendo accolto nella piccolezza del suo seno colui che il mondo intero non è capace di contenere**». Altri invece si riferiscono alla conoscenza visiva. Come infatti il volto di Mosè in seguito al colloquio con Dio si illuminò di tanta gloria che «**i figli di Israele non potevano fissare lo sguardo su di esso**», **2Corinti 3, 7**, così Maria adombrata dallo splendore della virtù dell'Altissimo non poteva essere guardata da Giuseppe finché non ebbe partorito. Dopo il parto invece egli la conobbe nell'aspetto del volto, mai però nel contatto carnale. **S. Girolamo** invece ammette che si tratta della conoscenza dell'unione coniugale. Spiega però che la congiunzione finché [usque o donec] *[ebr.> ad kì]* ha due significati nella Scrittura. A volte indica una **precisa scadenza**, come nel passo di S. Paolo, **Galati 3, 19**: «**La legge fu aggiunta per le trasgressioni, finché non fosse venuto il Discendente, a cui era stata fatta la promessa** ». Altre volte invece indica un **tempo indeterminato**, come in quel testo dei **Salmi 22, 2**: «**I nostri occhi sono rivolti al Signore nostro Dio, finché abbia pietà di noi**», nella quale espressione non si può intendere che, dopo aver ottenuto misericordia, gli occhi si stacchino da Dio. E secondo questo modo di parlare **si esprimono le sole cose «di cui si potrebbe dubitare, se non fossero state scritte, lasciando le altre all'intelligenza del lettore. Così dunque l'Evangelista dice che la madre di Dio non fu conosciuta dallo sposo fino al parto per dire che tanto meno fu conosciuta dopo il parto**». *[È facile rilevare che l'Evangelista, pur mettendo l'accento su periodo precedente alla nascita di Gesù non lascia affatto capire che l'atteggiamento di Giuseppe nei riguardi di*

Maria sia in seguito mutato. Del resto, la preoccupazione principale di Matteo non è tanto quella di far sapere che Maria non ebbe rapporti con Giuseppe nella concezione del bambino attribuita inizialmente allo Spirito Santo, ***ma di legittimare la presenza e l'azione di Giuseppe nei riguardi del messia: nonostante che non ne sia il padre, egli può essergli al fianco e imporgli persino il nome. Infatti la primitiva generazione cristiana non dovette difendere direttamente la verginità di Maria, ma spiegare la paternità putativa di Giuseppe*** *]*

IIIª q. 28, a. 3, ad arg. 4

È consuetudine delle divine Scritture di chiamare primogenito non solo chi ha dopo di sé altri fratelli, ma anche **chi è nato per primo**. «**Altrimenti, se fosse primogenito soltanto chi è seguito da altri fratelli, la legge non obbligherebbe a riscattare i primogeniti finché non siano nati gli altri**». Il che è evidentemente falso, poiché la legge comandava che i primogeniti venissero riscattati entro un mese, **Numeri 18, 16**.

IIIª q. 28, a. 3, ad arg. 5

S. Girolamo riferisce che «**secondo alcuni i fratelli del Signore sarebbero i figli di un'altra moglie di Giuseppe. Noi invece pensiamo che non fossero fratelli, ma cugini del Salvatore, figli di una Maria**» sua zia materna. «**Infatti nella Scrittura si riscontrano quattro specie di fratelli: di natura, di nazionalità, di parentela, di affetto**». Per cui i fratelli del Signore non sono fratelli per natura, come se fossero nati dalla stessa madre, ma **fratelli per parentela**, quali suoi consanguinei. Quanto poi a Giuseppe c'è da credere, come osserva S. Girolamo, che sia rimasto vergine, poiché «non consta dalla Scrittura che abbia preso un'altra moglie, né a un santo può attribuirsi la fornicazione».

IIIª q. 28, a. 3, ad arg. 6

Maria «**madre di Giacomo e di Giuseppe**» non è la madre del Signore, che il Vangelo suole indicare soltanto con la sua dignità di «**madre di Gesù**», **Giovanni 2, 1,** ma è Maria moglie di Alfeo, il cui figlio è Giacomo il Minore, chiamato «**il fratello del Signore**», **Galati 1, 19**.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **Madre di Dio** non abbia fatto il **voto di verginità**. Infatti:

IIIª q. 28, a. 4, arg. 1

Nel **Deuteronomio 7, 14**, si legge: «**Non ci sarà in mezzo a te né maschio né femmina sterile**». Ma la verginità porta con sé la sterilità. Quindi l'osservanza della verginità è contro il precetto dell'antica legge. Ora, l'antica legge conservava tutto il suo vigore prima della nascita di Cristo. Quindi la Beata Vergine non poteva in quel tempo fare lecitamente il voto di verginità.

IIIª q. 28, a. 4, arg. 2

Scrive l'Apostolo, **1Corinti 7, 25**: «**Quanto alle vergini non ho alcun comando dal Signore, ma do un consiglio**». Ora, la perfezione dei consigli doveva cominciare da Cristo, che è «**il**

termine della legge», come dice l'Apostolo, **Romani 10, 4**. Non era quindi conveniente che la Vergine emettesse il voto di verginità.

IIIª q. 28, a. 4, arg. 3

S. Girolamo afferma che «**per una donna che ha fatto voto di verginità è peccato non solo sposarsi, ma anche desiderare di sposarsi**». Ora, la madre di Cristo non commise alcun peccato, come si è visto sopra *[q. 27, a. 4]*. Poiché essa dunque, secondo il Vangelo, **Luca 1, 27,** «era fidanzata», pare che non abbia emesso il voto di verginità.

IIIª q. 28, a. 4. SED CONTRA:

Scrive **S. Agostino**: «**All'Angelo dell'annunciazione Maria rispose: —Come è possibile? Non conosco uomo‖. Il che certamente non avrebbe detto se prima non si fosse votata a Dio nella verginità**».

IIIª q. 28, a. 4. RESPONDEO:

Come si è detto nella Seconda Parte *[II-II, q. 88, a. 6]*, le opere della perfezione sono più lodevoli se vengono compiute per voto. Ora, nella Madre di Dio la verginità doveva avere uno splendore straordinario, come risulta dalle ragioni riportate sopra *[aa. 1, 2, 3]*. Era perciò **conveniente** che la sua verginità fosse consacrata a Dio con un voto. Siccome però sotto la legge tanto le donne quanto gli uomini dovevano attendere alla **procreazione**, poiché con essa si propagava il culto di Dio prima che da quel popolo nascesse Cristo, non è pensabile che la Madre di Dio, prima di fidanzarsi con Giuseppe, abbia fatto il voto di verginità in modo assoluto, sebbene desiderasse la verginità, ma su questo punto rimise la sua volontà all'arbitrio divino. In seguito poi, dopo aver preso un fidanzato come esigevano gli usi del tempo, insieme con lui emise il voto di verginità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 28, a. 4, ad arg. 1

Poiché si credeva che la legge proibisse di non lasciare prole sulla terra, la Madre di Dio fece il voto di verginità non in modo assoluto, ma sotto la condizione che esso piacesse a Dio. Quando però in seguito venne a conoscere che tale voto era accetto a Dio, lo fece in forma assoluta, prima di ricevere l'annunzio dall'Angelo.

IIIª q. 28, a. 4, ad arg. 2

Come la perfetta pienezza di grazia fu propria di Cristo, e tuttavia se ne ebbe una **certa anticipazione** nella madre, così anche l'osservanza dei consigli, che deriva dalla grazia di Dio, fu **inaugurata da Cristo** in modo perfetto, ma in qualche modo ebbe **inizio nella Vergine** sua madre.

IIIª q. 28, a. 4, ad arg. 3

Il testo dell'Apostolo va riferito a coloro che fanno il voto di castità in forma assoluta, cosa che la Madre di Dio non fece prima di fidanzarsi con Giuseppe. Dopo il fidanzamento però emise il voto di verginità insieme con il suo fidanzato, per comune accordo.

Questione 29
Proemio

Veniamo ora a considerare lo sposalizio della Madre di Dio.
Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se Cristo dovesse nascere da una vergine sposata.
2. Se ci sia stato vero matrimonio tra la Madre del Signore e S. Giuseppe.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che Cristo non dovesse nascere **da una vergine sposata**. Infatti:

III[a] q. 29, a. 1, arg. 1

Le nozze hanno per fine l'unione coniugale. Ma la Madre del Signore non volle mai usarne, poiché ciò pregiudicava la verginità della sua anima. Quindi non doveva sposarsi.

III[a] q. 29, a. 1, arg. 2

La nascita verginale di Cristo fu un miracolo, per cui S. Agostino scrive: «Dalle inviolate viscere verginali della madre trasse le membra del bambino quella stessa virtù divina che nell'età adulta le fece entrare a porte chiuse. Non se ne può conoscere il modo, altrimenti non sarebbe un miracolo; non se ne può avere un esempio, poiché è un fatto unico». Ma i miracoli, essendo fatti per confermare la fede, devono essere palesi. Poiché dunque lo sposalizio occultava questo miracolo, non era conveniente che Cristo nascesse da una vergine sposata.

III[a] q. 29, a. 1, arg. 3

S. Ignazio Martire, come riferisce S. Girolamo, spiega il matrimonio della Madre di Dio con questa ragione: «**Perché il suo parto rimanesse celato al diavolo,** che avrebbe ritenuto Cristo generato non da una vergine, ma da una sposa». Ma questa ragione non regge. Sia perché il diavolo con la sua perspicacia conosce tutto ciò che avviene fisicamente. Sia perché in seguito i demoni conobbero in qualche modo Cristo con l'aiuto di molti indizi evidenti: per cui si legge nel Vangelo, **Marco 1, 23 s.**, che «**un uomo posseduto da uno spirito immondo si mise a gridare: —Che c'entri con noi, Gesù Nazareno? Sei venuto a rovinarci? Io so chi tu sei: il Santo di Dio!**». Non era dunque conveniente che la Madre di Dio fosse sposata.

III[a] q. 29, a. 1, arg. 4

S. Girolamo adduce un'altra ragione: «**Affinché la Madre di Dio non venisse lapidata dai Giudei come adultera**». Ma è una ragione vana: perché se essa non fosse stata sposata non poteva essere condannata per adulterio. Non era quindi ragionevole che Cristo nascesse da una donna sposata.

IIIª q. 29, a. 1. SED CONTRA:

Il Vangelo, **Matteo 1, 18**, afferma: «Essendo Maria, sua Madre, promessa sposa di Giuseppe»; e ancora, **Luca 1, 26 s**.: «L'angelo Gabriele fu mandato da Dio a una vergine, promessa sposa di un uomo chiamato Giuseppe».

IIIª q. 29, a. 1. RESPONDEO:

Che Cristo nascesse da una vergine sposata era conveniente sia per lui, sia per la madre, sia anche per noi:

- **Riguardo a Cristo** ciò era conveniente per quattro ragioni:

+ **Primo**, perché gli infedeli **non lo respingessero come un illegittimo**. Per cui S. **Ambrogio** osserva: «Che cosa si potrebbe rimproverare ai Giudei, che cosa a Erode, se avessero avuto il pretesto di perseguitare un figlio illegittimo?».

+ **Secondo**, perché la sua **genealogia fosse ordinata** seguendo la discendenza maschile, nel modo consueto. Da cui le parole **di S. Ambrogio**: «Colui che è venuto in questo mondo doveva essere registrato secondo gli usi del mondo. Ora, è la persona dell'uomo che nel senato e nelle altre assemblee cittadine porta il nome della famiglia. E anche la consuetudine delle Scritture ce lo insegna, poiché esse cercano la discendenza maschile».

+ **Terzo, per la sicurezza del bambino**, affinché il diavolo non agisse contro di lui con più malizia. Per cui **S. Ignazio** afferma che la vergine fu sposata «perché la sua prole rimanesse celata al diavolo».

+ **Quarto**, perché Giuseppe provvedesse al **sostentamento di Cristo**. Per cui egli viene anche detto suo padre nutrizio.

- Era poi conveniente anche **per la Vergine**:

+ **Primo**, perché in tal modo essa venne **sottratta a ogni castigo legale**: «perché non fosse lapidata dai Giudei come adultera», dice S**. Girolamo**.

+ **Secondo**, perché in tal modo veniva **protetta da ogni infamia**. Scrive infatti S. **Ambrogio:** «Si sposò per non essere segnata dall'infamia che accompagna la perdita della verginità».

+ **Terzo**, perché così le fu assicurata l'**assistenza di Giuseppe**, come dice **S. Girolamo**.

- Infine ciò era **opportuno anche per noi:**

+ **Primo**, perché la **testimonianza di Giuseppe** garantisce che Cristo è nato da una vergine. Da cui le parole di S. Ambrogio «Come testimonio validissimo del pudore si presenta lo sposo, che poteva querelarsi del torto subito e vendicarsi dell'offesa se fosse stato all'oscuro del mistero».

+ **Secondo**, perché diventano **più attendibili le parole stesse della Vergine** relative alla propria verginità. Scrive infatti **S. Ambrogio**: «La fede nelle parole di Maria ha più fondamento, e sparisce ogni motivo di menzogna. Si potrebbe infatti pensare che una donna non sposata e gravida volesse coprire la sua colpa con una menzogna; invece una donna

maritata non aveva ragione di mentire, essendo la figliolanza, per una donna, premio del matrimonio e dono delle nozze». Queste due ragioni dunque valgono a conferma della nostra fede.

+ **Terzo**, perché non avessero scuse le nubili che incautamente si espongono all'infamia. Da cui le parole di **S. Ambrogio**: «**Non era opportuno che alle vergini viventi in cattiva reputazione rimanesse come parvenza di scusa il fatto che anche la Madre del Signore fosse stata infamata**».

+ **Quarto**, poiché ciò è un **simbolo della Chiesa universale**, che «**pur essendo vergine è tuttavia sposata a Cristo, suo unico sposo**», come dice S. **Agostino**.

+ Si può infine aggiungere, come **quinta** ragione del fatto che la Madre del Signore fu sposa e vergine, l'intenzione di **onorare nella sua persona tanto la verginità quanto il matrimonio**: e ciò contro quegli eretici che condannano o l'una o l'altro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 29, a. 1, ad arg. 1

Si deve credere che la Beata Vergine Madre di Dio fu spinta a sposarsi da un impulso segreto dello Spirito Santo, nella certezza che con l'aiuto divino non sarebbe mai giunta all'unione carnale; rimettendosi tuttavia in ciò alla volontà divina. Cosicché la sua verginità non ebbe alcun detrimento.

III[a] q. 29, a. 1, ad arg. 2

Come scrive **S. Ambrogio**, «**il Signore preferì che qualcuno dubitasse della sua nascita [prodigiosa] piuttosto che dell'onestà di sua madre.** Sapeva infatti quanto è delicato il pudore di una vergine e fragile la sua fama di purezza, e non giudicò di dover stabilire la verità della propria nascita [prodigiosa] con l'infamia della propria madre». Quanto poi ai miracoli divini, dobbiamo avvertire che alcuni di essi sono **oggetto di fede**: come il miracolo del parto verginale, della risurrezione del Signore, e anche del Sacramento dell'Altare. Per cui il Signore li ha voluti occultare maggiormente, affinché la fede in essi fosse più meritoria. - Altri miracoli invece sono prove della fede. E questi devono essere palesi.

III[a] q. 29, a. 1, ad arg. 3

Come rileva S. Agostino, il demonio può fare molte cose con le sue capacità naturali, ma questo potere è limitato dalla potenza divina. E così possiamo dire che il demonio poteva conoscere naturalmente che la Madre di Dio non era stata violata nella sua verginità, ma Dio gli impedì di conoscere il modo della nascita di Cristo. Che poi in seguito il demonio sia venuto a conoscere in qualche modo che Cristo era il Figlio di Dio non fa obiezioni, poiché era ormai giunto il tempo in cui Cristo doveva mostrare il suo potere contro il demonio e affrontare le persecuzioni da lui sollevate. Nell'infanzia invece bisognava impedire alla malizia del demonio di perseguitarlo con troppa durezza, non avendo per allora disposto Cristo né di soffrire, né di mostrare il suo potere, volendo piuttosto essere uguale in tutto agli altri bambini. Per cui dice il papa S. Leone che «i Magi trovarono il bambino Gesù piccolo, bisognoso dell'assistenza altrui, incapace di parlare, che non si scostava in nulla dalla comune situazione

dell'infanzia». **S. Ambrogio** invece riferisce l'ignoranza suddetta piuttosto agli uomini membra del demonio. Dopo avere infatti riferito la ragione suddetta, relativa all'inganno del principe di questo mondo, soggiunge: «**I più ingannati però sono stati i grandi di questo secolo. Poiché la malizia dei demoni scopre con facilità anche le cose occulte, mentre coloro che si fanno sopraffare dalle vanità del secolo non possono conoscere le realtà divine**».

III[a] q. 29, a. 1, ad arg. 4

Secondo la legge doveva subire la lapidazione degli adulteri non solo la donna già fidanzata o sposata, ma anche quella che viveva come nubile nella sua casa paterna. Si legge infatti nel **Deuteronomio 22, 20 s**.: «**Se la giovane non è stata trovata in stato di verginità, la gente della sua città la lapiderà, così che muoia, perché ha commesso un'infamia in Israele, disonorandosi in casa del padre**». Oppure, secondo alcuni, si può dire che la Beata Vergine era della stirpe o della famiglia di Aronne, e quindi parente di Elisabetta, come nota il Vangelo, **Luca 1, 36**. Ora, una vergine di stirpe sacerdotale, se si lasciava violare, era condannata a morte: si legge infatti nel **Levitico 21, 9**: «**Se la figlia di un sacerdote si disonora prostituendosi, disonora suo padre; sarà arsa con il fuoco**». Alcuni [infine] intendono la lapidazione di cui parla S. Girolamo nel senso di una lapidazione morale.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che tra Maria e Giuseppe non **ci sia stato un vero matrimonio**. Infatti:

III[a] q. 29, a. 2, arg. 1

S. Girolamo dice che Giuseppe «**fu custode piuttosto che marito di Maria**». Ma se fosse stato un vero matrimonio, Giuseppe sarebbe stato veramente suo marito. Quindi non ci fu un vero matrimonio tra Maria e Giuseppe.

III[a] q. 29, a. 2, arg. 2

S. Girolamo sulle parole del Vangelo, **Matteo 1, 16**: «**Giacobbe generò Giuseppe, lo sposo di Maria**», osserva: «**Quando senti sposo, non ti venga il sospetto delle nozze, ma ricorda l'uso delle Scritture di chiamare sposi i fidanzati e spose le fidanzate**». Ma un matrimonio non si ha con il fidanzamento, bensì con le nozze. Quindi non ci fu un vero matrimonio tra la Beata Vergine e Giuseppe.

III[a] q. 29, a. 2, arg. 3

Nel Vangelo, **Matteo 1, 19**, si legge: «**Giuseppe, suo sposo, che era giusto e non voleva portarla [traducere] in casa sua**», si intende per tenerla definitivamente con sé, «**pensò di rimandarla in segreto**», cioè «**di rimandare il giorno delle nozze**», come interpreta S. **Remigio**. Quindi pare che, non essendo state ancora celebrate le nozze, il loro non fosse un vero matrimonio, specialmente perché dopo la celebrazione del matrimonio non è lecito ad alcuno rimandare la moglie.

III[a] q. 29, a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino dice che «**non è possibile che l'Evangelista**», il quale chiama Giuseppe **sposo di Maria**, **Matteo 1, 16**, «**ritenesse di dover negare tra Maria e Giuseppe un vero matrimonio per non avere essa generato Cristo da lui, ma in modo verginale.** Ciò infatti fa capire chiaramente ai cristiani coniugati che il matrimonio rimane e conserva il suo nome anche quando di comune accordo si osserva la continenza e non c'è unione sessuale».

III[a] q. 29, a. 2. RESPONDEO:

Il matrimonio o coniugio è detto vero quando raggiunge la sua perfezione. Ma una cosa può avere **due perfezioni**:

La prima consiste nella **forma che dà alla cosa la sua natura specifica**, la seconda invece consiste nell'operazione per cui la cosa raggiunge il suo fine.

- Ora, la **forma** del matrimonio consiste nell'**indivisibile unione degli animi**, che obbliga ciascuno dei coniugi a mantenersi perpetuamente fedele all'altro. la prima mediante l'atto coniugale, la seconda mediante le altre attività per mezzo delle quali il marito e la moglie si aiutano a vicenda per nutrire la prole., poiché ambedue diedero il consenso all'**unione coniugale**; Per cui anche l'Angelo chiama Maria sposa di Giuseppe, dicendo a quest'ultimo, **Matteo 1, 20**: «**Non temere di prendere con te Maria, tua sposa**». E S. **Agostino** commenta: «**Per la fedeltà già promessa nel fidanzamento viene chiamata sposa la donna che Giuseppe** non aveva e non avrebbe sessualmente conosciuto».

- Il **fine** poi del matrimonio consiste **nella generazione e nell'educazione della prole:** Rispetto invece alla seconda perfezione, che dipende dagli atti propri del matrimonio, se ci riferiamo all'unione sessuale, attraverso la quale si genera la prole, quel matrimonio non fu consumato non invece espressamente all'**atto coniugale** se non sotto la condizione: «**Se piacesse a Dio**». Per cui osserva S. Ambrogio: «Non ti meravigliare che la Scrittura chiami sposa Maria: non è per toglierle la verginità, ma per attestare il legame del matrimonio e la celebrazione delle nozze». - Tuttavia tale matrimonio ebbe anche questa seconda perfezione quanto all'educazione della prole. Scrive infatti **S. Agostino**: «**Tutti i beni del matrimonio si ebbero nei genitori di Cristo: la prole, la fedeltà, il sacramento. La prole sappiamo che è lo stesso Signore Gesù; la fedeltà, poiché non vi fu adulterio; il sacramento, poiché non vi fu divorzio. Vi mancò soltanto l'unione carnale**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 29, a. 2, ad arg. 1

S. Girolamo col termine «**marito**» intende in quel testo **colui che ha consumato il matrimonio**.

III[a] q. 29, a. 2, ad arg. 2

S. Girolamo col termine «**nozze**» intende l'**atto coniugale**.

III[a] q. 29, a. 2, ad arg. 3

La Beata Vergine, come dice il **Crisostomo**, **era sposata a Giuseppe e abitava già in casa sua.** «Come infatti la donna che concepisce in casa del marito si presume che concepisca dal

marito, così invece quella che concepisce fuori è sospettata di relazione illecita». Non sarebbe stata quindi sufficientemente difesa la reputazione della Beata Vergine con il semplice fatto del matrimonio, se essa non fosse stata anche tenuta in casa da Giuseppe. Perciò le parole: «Non voleva portarla [*traducere*]», si interpretano meglio così: «Non voleva esporla all'infamia pubblica», piuttosto che: «Non voleva portarla in casa». Infatti l'Evangelista aggiunge che «voleva rimandarla in segreto».

- Tuttavia, sebbene fosse tenuta in casa a seguito della prima promessa di fidanzamento, non era intervenuta ancora la **solenne celebrazione delle nozze**, per cui non avevano ancora avuto rapporti coniugali. Infatti, come scrive il **Crisostomo**, «l'Evangelista non dice: —Prima che fosse condotta in casa dello sposo‖, poiché ci stava già. Era infatti consuetudine frequente presso gli antichi di tenere in casa le fidanzate». Da cui le parole dell'angelo a Giuseppe: «Non temere di prendere con te Maria tua sposa», cioè: «Non temere di celebrare solennemente le nozze con lei».

- Altri invece sostengono che non era stata ancora portata in casa, ma solo fidanzata. Tuttavia la prima interpretazione concorda meglio col Vangelo.

Nuova Riveduta:	*C.E.I.:*	*Nuova Diodati:*	*Riveduta 2020:*	*La Parola è Vita:*	*Riveduta:*	*Ricciotti:*	*Tintori:*	*Martini:*	*Diodati:*
Matteo 1,18-19	**Matteo 1,18-19**	**Matteo 1,18-19**	**Matteo 1,18-19**	**Matteo 1,18-19**	**Matteo 1,18-19**	**Matteo 1,18-19**	**Matteo 1,18-19**	**Matteo 1,18-19**	**Matteo 1,18-19**
Nascita di Gesù Cristo Lu 1:26-38; Gv 1:1-2, 14 (=Lu 2:1-21; Is 7:14; Ga 4:4) **18** La nascita di Gesù Cristo avvenne in questo modo. Maria, sua madre, era stata promessa sposa a Giuseppe e, prima che fossero venuti a stare insieme, si trovò incinta per opera dello Spirito Santo. **19** Giuseppe, suo marito, che era uomo giusto e non voleva esporla a infamia, si propose di lasciarla segretamente.	**18** Ecco come avvenne la nascita di Gesù Cristo: sua madre Maria, essendo promessa sposa di Giuseppe, prima che andassero a vivere insieme si trovò incinta per opera dello Spirito Santo. **19** Giuseppe suo sposo, che era giusto e non voleva ripudiarla, decise di licenziarla in segreto.	*Nascita di Gesù Cristo* **18** Or la nascita di Gesù Cristo avvenne in questo modo. Maria, sua madre, era stata promessa in matrimonio a Giuseppe, *ma* prima che iniziassero a stare insieme, si trovò incinta *per opera* dello Spirito Santo. **19** Allora Giuseppe, suo sposo, che era *uomo* giusto e non voleva esporla ad infamia, deliberò di lasciarla segretamente.	*Nascita di Gesù Cristo* **18** La nascita di Gesù Cristo avvenne in questo modo. Maria, sua madre, era stata promessa sposa a Giuseppe e, prima che fossero venuti a stare insieme, si trovò incinta per virtù dello Spirito Santo. **19** Giuseppe, suo marito, essendo uomo giusto e non volendo esporla a infamia, si propose di lasciarla segretamente.	**18** Ecco i fatti riguardanti la nascita di Gesù Cristo. Sua madre, Maria, era fidanzata con Giuseppe, ma, mentre era ancora vergine, si trovò incinta per opera dello Spirito Santo. **19** Giuseppe, il suo fidanzato, da uomo di giusti princìpi, decise di rompere il fidanzamento, di nascosto però, perché non voleva esporla a critiche infamanti. La Parola è Vita Copyright © 1981, 1994 di Biblica, Inc.®	*Nascita di Gesù Cristo* **18** Or la nascita di Gesù Cristo avvenne in questo modo. Maria, sua madre, era stata promessa sposa a Giuseppe; e prima che fossero venuti a stare insieme, si trovò incinta per virtù dello Spirito Santo. **19** E Giuseppe, suo marito, essendo uomo giusto e non volendo esporla ad infamia, si propose di lasciarla occultamente.	*Nascita di Cristo* **18** La nascita di Cristo avvenne in questo modo. Essendo Maria, sua madre, fidanzata a Giuseppe, prima che fossero venuti ad abitare insieme, si trovò che ella aveva concepito per virtù dello Spirito Santo. **19** Giuseppe, suo sposo, che era uomo giusto e non la voleva esporre all'infamia, decise di lasciarla segretamente.	*Nascita di Gesù* **18** Or la nascita di Cristo avvenne così: essendo Maria, la madre di lui, sposata a Giuseppe, avanti che convivessero si trovò incinta per opera dello Spirito Santo. **19** Giuseppe suo sposo, essendo giusto e non volendo esporla all'infamia, pensò di rimandarla occultamente.	**18** La nascita di Gesù Cristo fu in questo modo. Essendo stata la madre di lui Maria sposata a Giuseppe, si scoperse gravida di Spirito santo, prima che stessero insieme. **19** Or Giuseppe marito di lei, essendo uomo giusto, e non volendo esporla all'infamia, prese consiglio di segretamente rimandarla.	**18** OR la natività di Gesù Cristo avvenne in questo modo. Maria, sua madre, essendo stata sposata a Giuseppe, avanti che fossero venuti a stare insieme, si trovò gravida; *il che era* dello Spirito Santo. **19** E Giuseppe, suo marito, essendo *uomo* giusto, e non volendola pubblicamente infamare, voleva occultamente lasciarla.

Questione 30
Proemio

Passiamo ora a considerare **l'annunziazione della Beata Vergine.**
Su di essa ci poniamo quattro quesiti:

1. Se fosse conveniente che le venisse annunziato quanto doveva compiersi in lei.
2. Chi doveva annunziarglielo;
3. In che modo glielo dovesse annunziare;
4. L'ordine dell'annunziazione.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non **fosse necessario** che alla Beata Vergine venisse annunziato quanto doveva avvenire in lei. Infatti:

IIIª q. 30, a. 1, arg. 1

L'annunciazione era necessaria soltanto per ottenere il consenso della Vergine. Ma il suo **consenso** non era necessario, essendo stato il concepimento della Vergine già vaticinato con **una profezia di predestinazione**, la quale, come dice una Glossa, «si avvera senza il nostro arbitrio». Quindi non era necessaria tale annunciazione.

IIIª q. 30, a. 1, arg. 2

La Beata Vergine aveva fede nell'incarnazione, senza della quale fede nessuno poteva essere in stato di salvezza, poiché leggiamo in S. Paolo, **Romani 3, 22**, che «la giustizia di Dio si ha per mezzo della fede in Gesù Cristo». Ma nessuno ha bisogno di essere ulteriormente informato di quanto crede con certezza di fede. Quindi non era necessario alla Beata Vergine che le fosse annunziata l'incarnazione del Figlio.

IIIª q. 30, a. 1, arg. 3

Come la Beata Vergine concepì Cristo corporalmente, così ogni anima santa lo concepisce spiritualmente, secondo le parole dell'Apostolo ai Galati 4, 19: «Figlioli miei, che io di nuovo partorisco nel dolore, finché non sia formato Cristo in voi!». Ma a coloro che lo devono concepire spiritualmente non viene annunziata tale concezione. Quindi neppure si doveva annunziare alla Beata Vergine che avrebbe concepito nel suo seno il Figlio di Dio.

IIIª q. 30, a. 1. SED CONTRA:

Il Vangelo, **Luca 1, 31**, attesta che l'Angelo le disse: «Ecco, tu concepirai un figlio e lo darai alla luce».

IIIª q. 30, a. 1. RESPONDEO:

Era opportuno che alla Beata Vergine fosse annunziato il concepimento di Cristo:

- **Primo**, per **salvare il debito ordine nell'unione del Figlio di Dio con la Vergine**: in modo cioè che essa prima di concepirlo nella carne lo concepisse nella mente. Per cui S. **Agostino** dichiara: «**È più beata Maria nel ricevere la fede di Cristo che nel concepire la carne di Cristo**». E poi aggiunge: «**L'intimità materna non avrebbe giovato in nulla a Maria se ella non avesse sentito più gioia nel portare Cristo nel suo cuore che nel suo seno**».

- **Secondo**, perché la Vergine potesse essere una **testimone più consapevole** di questo mistero, dopo esserne stata istruita da Dio.

- **Terzo**, perché **offrisse a Dio l'omaggio volontario della sua devozione**, come fece con prontezza dicendo, **Luca 1, 38**: «**Eccomi, sono la serva del Signore**».

- **Quarto**, per manifestare l'esistenza di un certo **matrimonio spirituale tra il Figlio di Dio e la natura umana**. Per cui attraverso l'annunciazione si attendeva **il consenso** della Vergine a nome di tutta la natura umana.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 30, a. 1, ad arg. 1

La profezia di predestinazione si avvera senza che il nostro arbitrio ne sia la causa, ma non senza che il nostro arbitrio vi acconsenta.

III[a] q. 30, a. 1, ad arg. 2

La Beata Vergine aveva una **fede esplicita nell'incarnazione futura**, ma nella sua umiltà non aveva un'idea così alta di sé. Per cui doveva essere informata al riguardo.

III[a] q. 30, a. 1, ad arg. 3

La concezione spirituale di Cristo mediante la fede viene preceduta dall'annunzio fatto per mezzo della predicazione, secondo quanto dice l'Apostolo, **Romani 10, 17**: «**La fede viene dall'ascolto**». Tuttavia questo annunzio non dà la certezza di essere in grazia, ma la certezza che è vera la fede annunziata.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'**annunzio** alla Beata Vergine non dovesse essere **fatto da un angelo**. Infatti:

III[a] q. 30, a. 2, arg. 1

Agli angeli supremi Dio fa le sue rivelazioni senza intermediari, come dice Dionigi. Ma la Madre di Dio fu esaltata al di sopra di tutti gli angeli. Quindi il mistero dell'incarnazione le doveva essere rivelato da Dio direttamente, e non da un angelo.

III[a] q. 30, a. 2, arg. 2

Se in questa circostanza era opportuno rispettare l'ordine generale per cui le realtà divine vengono comunicate agli uomini per mezzo degli angeli, si doveva anche rispettare l'ordine per cui è l'uomo che fa conoscere alla donna le realtà divine, secondo le parole dell'Apostolo,

1Corinti 14, 34 s.: «Le donne nelle assemblee tacciano, e se vogliono imparare qualcosa interroghino a casa i loro mariti». Quindi il mistero dell'incarnazione doveva essere annunziato alla Beata Vergine da un uomo; tanto più che Giuseppe, suo sposo, ne fu informato da un angelo, come si legge nel Vangelo, Matteo 1, 20 s..

IIIª q. 30, a. 2, arg. 3

Nessuno può annunziare ciò che non conosce. Ma gli angeli supremi non conoscevano pienamente il mistero dell'incarnazione, tanto che **Dionigi** attribuisce ad essi la domanda riferita dal profeta **Isaia 63, 1**: «**Chi è costui che viene da Edom?**». Quindi nessun angelo era in grado di annunziare adeguatamente l'incarnazione.

IIIª q. 30, a. 2, arg. 4

Più grande è il messaggio e più grande deve essere il messaggero. Ma il mistero dell'incarnazione è il più grande fra tutti quelli che gli angeli hanno annunziato agli uomini. Se esso quindi doveva essere annunziato da un angelo, doveva essere affidato a un angelo dell'ordine supremo. Ma Gabriele non è dell'ordine supremo, bensì dell'ordine degli arcangeli, che è il penultimo, come si rileva dalle parole della liturgia: «Sappiamo che a te ha parlato da parte di Dio l'arcangelo Gabriele». Quindi l'annunciazione non fu fatta convenientemente attraverso l'arcangelo Gabriele.

IIIª q. 30, a. 2. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Luca 1, 26**, si legge: «**L'angelo Gabriele fu inviato da Dio**», ecc.

IIIª q. 30, a. 2. RESPONDEO:

Per tre motivi era conveniente che alla Madre di Dio il mistero dell'incarnazione divina fosse annunziato da un angelo:

- **Primo**, perché anche in quell'occasione fosse rispettata la disposizione di Dio di **comunicare i misteri divini agli uomini mediante gli angeli**. Per cui scrive in proposito **Dionigi**: «**Del mistero divino della bontà di Gesù furono per primi edotti gli angeli**, e poi attraverso di essi passò a noi la grazia di conoscerlo. **Così dunque il divinissimo Gabriele informò Zaccaria che un profeta sarebbe nato da lui, e spiegò a Maria come in lei si sarebbe compiuto il supremo mistero della concezione dell'ineffabile Dio**».

- **Secondo**, ciò conveniva alla **rigenerazione dell'uomo** che Cristo avrebbe compiuto. «**Era giusto**», spiega infatti **S. Beda**, «**che la salvezza dell'uomo avesse inizio con l'invio di un angelo alla Vergine che doveva essere consacrata dalla maternità divina**: poiché la causa primordiale della rovina dell'uomo fu l'invio del serpente da parte del diavolo alla donna per ingannarla con uno spirito di superbia».

- **Terzo**, ciò era in armonia con la verginità della Madre di Dio. Da cui le parole di **S. Girolamo**: «**Era giusto che alla Vergine fosse mandato un angelo, poiché c'è sempre stata una parentela fra la verginità e gli angeli. E certamente non è una vita terrena, ma celeste, quella per cui si vive nella carne al di sopra della carne**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 30, a. 2, ad arg. 1

La Madre di Dio era superiore agli angeli per la dignità a cui Dio l'aveva eletta, ma era inferiore agli angeli quanto allo stato della vita presente. Poiché anche Cristo, a causa della sua vita passibile, «fu fatto di poco inferiore agli angeli», come dice S. Paolo, Ebrei 2, 9. Cristo però, essendo viatore e comprensore, non aveva bisogno di essere istruito dagli angeli sulle cose divine. Invece la Madre di Dio non era ancora nello stato dei contemplanti. Per cui era giusto che fosse istruita dagli angeli sul suo concepimento divino.

III[a] q. 30, a. 2, ad arg. 2

Come osserva S. Agostino, era giusto che la Beata Vergine Maria venisse esentata da alcune leggi generali. Poiché «non furono moltiplicati i suoi concepimenti, e non fu sotto il potere dell'uomo», cioè del marito, «lei che nel suo grembo assolutamente integro accolse Cristo dallo Spirito Santo». E similmente non doveva essere istruita sul mistero dell'incarnazione da un uomo, ma da un angelo. Per questo essa venne informata prima di Giuseppe: lei infatti fu informata prima di concepire, Giuseppe invece dopo il concepimento.

III[a] q. 30, a. 2, ad arg. 3

Come risulta dal testo di Dionigi *[cit. nel corpo]*, gli angeli conobbero il mistero dell'incarnazione: tuttavia interrogano perché desiderano conoscere più perfettamente da Cristo le ragioni di questo mistero, che sono incomprensibili a ogni intelligenza creata. Da cui le parole di **S. Massimo**: «**Non si può dubitare che gli angeli abbiano conosciuto in anticipo l'incarnazione. Ma essi ignoravano il misterioso concepimento del Signore, e in quale modo il Figlio, tutto intero nel Padre che lo ha generato, potesse rimanere tutto intero** in tutte le cose, e tutto intero **nel seno della Vergine**».

III[a] q. 30, a. 2, ad arg. 4

Alcuni dicono che Gabriele appartiene all'ordine supremo, fondandosi sulle parole di S. **Gregorio**: «**Era giusto che venisse l'angelo sommo ad annunziare la più grande di tutte le cose**». Ma ciò non significa che fosse il supremo rispetto a tutti gli ordini, bensì rispetto agli **angeli**: apparteneva infatti all'ordine degli **arcangeli**. E anche la Chiesa lo chiama arcangelo, e **S. Gregorio** spiega che «**si dicono arcangeli i messaggeri dei più alti misteri**». È quindi abbastanza credibile che sia il primo degli arcangeli. E come nota lo stesso S. Gregorio, il suo nome conviene al suo ufficio: infatti «**Gabriele significa fortezza di Dio**. **Spettava dunque alla fortezza di Dio annunziare che il Signore delle schiere, potente in battaglia, veniva a debellare le potenze dell'aria**».

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'angelo non dovesse apparire alla Vergine **in forma corporea**. Infatti:

III[a] q. 30, a. 3, arg. 1

«**La visione intellettuale è superiore alla visione corporea**», dice S. **Agostino**, e soprattutto è più conveniente per la **natura angelica**: poiché nella visione intellettuale l'angelo è

conosciuto nella sua essenza, mentre nella visione corporea viene conosciuto nella forma sensibile che assume. Ma come ad annunziare il concepimento divino conveniva che fosse mandato il messaggero più grande, così pure conveniva che fosse scelto **il genere più nobile di visione.** Quindi verosimilmente l'angelo apparve alla Vergine in una visione di carattere intellettuale.

III[a] q. 30, a. 3, arg. 2

Anche **la visione immaginaria** è superiore a quella corporea, come l'immaginazione supera i sensi. Ora, come attesta il Vangelo, **Matteo 1, 20; 2, 13. 19**, «**a Giuseppe l'angelo apparve in sogno**», secondo una visione immaginaria. Quindi anche alla Vergine doveva apparire in una visione immaginaria, e non corporea.

III[a] q. 30, a. 3, arg. 3

L'apparizione corporea di una sostanza spirituale colpisce tanto che della Vergine stessa si canta: «**La Vergine si spaventò a quella luce**». Ora, pare meglio che al suo spirito fosse risparmiato un simile turbamento. Quindi non era conveniente che l'annunciazione avvenisse attraverso una visione corporea.

III[a] q. 30, a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino fa dire alla Vergine: «**È venuto da me l'arcangelo Gabriele con volto raggiante, con veste splendente, con portamento stupendo**». Ma tutto ciò fa parte di un'**apparizione corporea**. Quindi l'arcangelo dell'annunciazione apparve alla Beata Vergine in una visione corporea.

III[a] q. 30, a. 3 RESPONDEO:

L'angelo dell'annunciazione apparve alla Madre di Dio **in forma corporea**. E ciò era conveniente

- innanzitutto per l'**oggetto dell'annunciazione**. **Infatti l'angelo era venuto ad annunziare l'incarnazione dell'invisibile Dio**. Quindi era opportuno che per manifestare questo fatto una creatura invisibile assumesse una forma visibile, tanto più che tutte le apparizioni dell'antico Testamento erano ordinate a questa manifestazione, nella quale il Figlio di Dio apparve nella carne.

- **Secondo,** ciò era conveniente **per la dignità della Madre di Dio**, la quale doveva accogliere il Figlio di Dio non solo nello spirito, ma anche nel seno corporeo. Perciò la visione angelica doveva confortare non solo la sua mente, ma anche i suoi sensi corporali.

- **Terzo**, ciò era conveniente per la **certezza del messaggio**. Siamo infatti più certi delle cose che vediamo con i nostri occhi che non di quanto percepiamo con l'immaginazione. Per cui il **Crisostomo** afferma che l'angelo si presentò alla Vergine non in sogno, ma in forma visibile: **«Siccome infatti riceveva dall'angelo un'altissima rivelazione, aveva bisogno di un'apparizione solenne prima che si compisse un avvenimento di tale importanza**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 30, a. 3, ad arg. 1

La visione intellettuale è superiore a quella immaginaria e a quella corporea se viene presa da sola. Ma lo stesso **S. Agostino** riconosce la superiorità della profezia che implica insieme la **visione intellettuale** e quella **immaginaria** sulla profezia che si limita a una sola di esse. Ora, la Beata Vergine non ebbe soltanto l'**apparizione corporea**, ma anche un'**illuminazione intellettuale**. Perciò tale apparizione fu più nobile. Sarebbe però stata ancora più perfetta se ella avesse visto l'angelo nella sua natura con una **visione intellettuale**. Ma lo stato dell'uomo viatore non le consentiva di vedere un angelo nella sua essenza.

III[a] q. 30, a. 3, ad arg. 2

L'immaginazione è una potenza superiore ai sensi esterni, ma **poiché la conoscenza umana ha il suo principio nei sensi, sono essi che ci danno la massima certezza**: è necessario infatti che nell'ordine della conoscenza i princìpi siano più certi. Quindi S. Giuseppe, a cui l'angelo apparve in sogno, ebbe un'apparizione inferiore a quella della Beata Vergine.

III[a] q. 30, a. 3, ad arg. 3

Come dice **S. Ambrogio**, «**noi rimaniamo scossi e sconcertati quando interviene una forza superior**e». E ciò accade non solo nelle apparizioni corporee, ma anche nelle visioni immaginarie. Nella **Genesi 15, 12**, infatti si legge che «**al tramonto del sole un torpore cadde su Abramo, e un oscuro terrore lo assalì**». Tuttavia tale turbamento non è così dannoso per l'uomo per cui si debba a motivo di esso rinunziare alle apparizioni angeliche.

- **Primo**, perché l'emozione provocata dall'indebolimento delle facoltà inferiori è indice dell'elevazione dell'uomo sopra se stesso, e quindi ridonda a suo onore. E avviene così anche per il nostro corpo, quando il calore naturale si rifugia all'interno e le membra esterne cominciano a tremare.

- **Secondo**, perché, come scrive **Origene**, «**ben conoscendo la natura umana, l'angelo nella sua apparizione rimedia per primo al turbamento prodotto**». Difatti tanto a Zaccaria quanto a Maria, visto il turbamento, disse: «**Non temere** », **Luca 1, 13. 30**. E questo è appunto, come si legge nella vita di **S. Antonio**, «**un segno non difficile per discernere tra gli spiriti buoni e quelli cattivi**. Se infatti al timore subentra la gioia, sappiamo che si tratta di un intervento di Dio, poiché la sicurezza dello spirito è indizio della presenza della maestà divina. Se invece la paura rimane invincibile, allora l'apparizione è diabolica». - Alcuni però dicono che la Beata Vergine, abituata alle apparizioni angeliche, non si turbò per la vista dell'angelo, ma per lo stupore di sentire ciò che l'angelo le diceva, poiché non pensava di se stessa cose tanto grandi. L'Evangelista infatti non dice che si turbò alla vista dell'angelo, ma «**a quelle parole**», **Luca 1, 29**.

- Il turbamento poi della Vergine **si addiceva al suo pudore verginale**. Poiché, come scrive **S. Ambrogio**, «t**repidare è proprio delle vergini: esse temono a ogni avvicinarsi di uomini, e arrossiscono a ogni loro parola**».

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'annunciazione non sia stata fatta con il debito **ordine.** Infatti:

IIIª q. 30, a. 4, arg. 1

La dignità della Madre di Dio dipende dal concepimento della prole. Ora, la causa deve essere manifestata prima dell'effetto. Quindi l'angelo doveva annunziare alla Vergine il concepimento della prole prima di esprimere la sua dignità con quel saluto.

IIIª q. 30, a. 4, arg. 2

La prova o va omessa, nelle cose non dubbie, oppure va premessa, in quelle che possono essere dubbie. Invece l'Angelo prima sembrò annunziare ciò che avrebbe suscitato il dubbio della Vergine, per cui ella chiese: «Come avverrà questo?», e poi aggiunse la prova, tratta sia dall'esempio di Elisabetta, sia dall'onnipotenza di Dio. Quindi l'annunciazione dell'Angelo non fu fatta con il dovuto ordine.

IIIª q. 30, a. 4, arg. 3

Il più non può essere provato con il meno. Ma la maternità di una vergine è più straordinaria della maternità di una donna anziana. Quindi l'argomento portato dall'angelo non era sufficiente a provare la concezione della Vergine.

IIIª q. 30, a. 4. SED CONTRA:

Scrive S. Paolo, **Romani 13, 1**: «**Tutte le cose che vengono da Dio, sono fatte con ordine**». Ma l'angelo fu mandato da Dio, come dice il Vangelo, **Luca 1, 26**. Quindi l'annunciazione dell'Angelo fu fatta in modo ordinatissimo.

IIIª q. 30, a. 4. RESPONDEO:

L'annunciazione fu compiuta dall'Angelo nel modo conveniente. Egli infatti aveva **tre compiti riguardo alla Vergine**:

- **PRIMO**, quello di **rendere la sua intelligenza attenta** alla considerazione di un avvenimento così grande. Il che fece salutandola in maniera nuova e insolita. Per cui Origene scrive che «se le fosse stato noto (con la conoscenza che aveva della legge) che un simile saluto era già stato rivolto ad altri, esso non le sarebbe sembrato strano e non l'avrebbe turbata». Ora, in quel saluto l'Angelo:
  + pose al primo posto l'**idoneità della Vergine** al concepimento con le parole: «**Piena di grazia**»;
  + poi parlò del **concepimento** con le parole: «**Il Signore è con te**»,
  + e finalmente dichiarò l'**onore che ne sarebbe derivato** dicendo: «**Benedetta tu tra le donne**».
- Il **SECONDO** compito era invece quello di **istruirla sul mistero dell'incarnazione** che doveva compiersi in lei.
  + E ciò egli fece **preannunziando la concezione e il parto**: «**Ecco, tu concepirai**», ecc.,
  + poi **esaltando la grandezza del figlio**: «**Egli sarà grande**»,
  + e finalmente **spiegando il modo della concezione**: «**Lo Spirito Santo scenderà su di te**».

- Il **terzo** compito infine era quello di **indurre la sua volontà al consenso**. E ciò fece sia con l'esempio di Elisabetta, sia argomentando in base all'onnipotenza divina.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 30, a. 4, ad arg. 1

Per un'**anima umile** non c'è nulla di più sorprendente che sentir proclamare la propria eccellenza. Ora, la sorpresa è la cosa che rende più attenti. Perciò l'Angelo, volendo attirare l'attenzione della Vergine all'ascolto di un così grande mistero, cominciò dalle sue lodi.

III[a] q. 30, a. 4, ad arg. 2

S. Ambrogio dichiara espressamente che la Beata Vergine non dubitò delle parole dell'Angelo. Dice infatti: «**La risposta di Maria è più misurata della risposta del sacerdote. Essa domanda: —Come avverrà questo?‖. L'altro invece chiede: —Come posso conoscere questo?‖. Ora, rifiuta di credere chi dice di non sapere. Non dubita invece che una cosa avvenga chi domanda come essa potrà avvenire**». S. Agostino al contrario Pare ritenere che la Vergine abbia dubitato. Dice infatti: «A Maria che era in dubbio circa il fatto del concepimento, l'Angelo ne assicura la possibilità». Ma si tratta di un dubbio di meraviglia piuttosto che di incredulità. Perciò l'Angelo adduce la prova non per togliere l'incredulità, ma per rimuovere lo stupore della Vergine.

III[a] q. 30, a. 4, ad arg. 3

Come osserva S. Ambrogio, «la Scrittura riporta molti casi precedenti di sterili perché si credesse alla maternità di una vergine». Quindi la concezione della sterile Elisabetta viene invocata non come un argomento probativo, ma come un esempio figurale. Per cui a confermare questo esempio l'angelo aggiunge l'argomento decisivo dell'onnipotenza divina.

Questione 31
Proemio

Passiamo ora a considerare il **concepimento del Salvatore**:
- **Prima** parleremo della **materia** con la quale il suo corpo fu concepito;
- **secondo**, dell'**autore** del concepimento;
- **terzo**, del **modo e dell'ordine** di esso.

Sul primo argomento si pongono otto quesiti:

1. Se la carne di Cristo sia derivata da Adamo;
2. Se sia derivata da David;
3. Circa la genealogia di Cristo riferita dai Vangeli;
4. Se fosse conveniente che Cristo nascesse da una donna;
5. Se il suo corpo sia stato formato con il sangue più puro della Vergine;
6. Se la carne di Cristo fosse presente materialmente negli antichi Padri;
7. Se la carne di Cristo nei Padri sia stata soggetta al peccato;
8. Se essa abbia pagato le decime in Abramo.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la carne di Cristo non sia derivata da Adamo. Infatti:

III[a] q. 31, a. 1, arg. 1

Afferma l'Apostolo, 1 Corinti 15, 47: «Il primo uomo tratto dalla terra è di terra; il secondo uomo viene dal cielo». Ma il primo uomo è Adamo e il secondo è Cristo. Quindi Cristo non viene da Adamo, ma ha un'origine diversa.

III[a] q. 31, a. 1, arg. 2

Il concepimento di Cristo doveva essere il più miracoloso possibile. Ma formare un corpo umano dal fango della terra è un miracolo maggiore che formarlo dalla materia umana trasmessa da Adamo. Perciò non era conveniente che Cristo assumesse la carne da Adamo. Quindi il corpo di Cristo non doveva essere formato dalla massa del genere umano discendente da Adamo, ma da un'altra materia.

III[a] q. 31, a. 1, arg. 3

«Il peccato è entrato in questo mondo per colpa di un solo uomo», cioè di Adamo, perché in lui hanno peccato in origine tutte le genti, come insegna S. Paolo, Romani 5, 12. Ma se il corpo di Cristo fosse stato preso da Adamo, anche Cristo in origine sarebbe stato in Adamo quando

questi peccò. Perciò avrebbe contratto il peccato originale. Il che però disdiceva alla santità di Cristo. Quindi il corpo di Cristo non fu desunto dalla materia di Adamo.

IIIª q. 31, a. 1. SED CONTRA:

L'Apostolo, **Ebrei 2, 16**, dice che **il Figlio di Dio «non ha assunto la natura angelica, ma il seme di Abramo»**. Ora, il seme di Abramo viene da Adamo. Quindi il corpo di Cristo è stato formato con la materia desunta da Adamo.

IIIª q. 31, a. 1. RESPONDEO:

Cristo assunse la natura umana per purificarla dalla corruzione. Ma la natura umana non aveva bisogno di purificazione se non perché era stata macchiata nella sorgente corrotta di Adamo, da cui discendeva. Perciò **era conveniente che Cristo prendesse la carne dalla materia derivante da Adamo, per risanare mediante l'assunzione la natura stessa.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 31, a. 1, ad arg. 1

Il secondo uomo, cioè Cristo, si dice che viene dal cielo non per la materia del suo corpo, ma per la virtù che lo ha formato, o anche per la sua natura divina. Invece quanto alla materia il suo corpo era terreno come quello di Adamo.

IIIª q. 31, a. 1, ad arg. 2

Come si è detto sopra *[q. 29, a. 1, ad 2]*, il mistero dell'incarnazione non è un miracolo che deve confermare la nostra fede, ma un suo articolo. Perciò nel mistero dell'incarnazione non conta la grandezza del miracolo, come nei prodigi che avvengono a conferma della fede, ma conta la convenienza rispetto alla sapienza divina e alla salvezza umana, come in tutti gli articoli della nostra fede. Oppure si può rispondere che nel mistero dell'incarnazione il miracolo non riguarda tanto la materia del concepimento, quanto piuttosto il suo modo e quello del parto: poiché fu una vergine a concepire e a partorire Dio.

IIIª q. 31, a. 1, ad arg. 3

Come si è detto sopra *[q. 15, a. 1, ad 2]*, il corpo di Cristo fu in Adamo nella sua materialità, in quanto la materia stessa del corpo di Cristo discendeva da Adamo, ma non fu in lui secondo la forza genetica del seme, poiché la carne di Cristo non fu concepita da seme umano. Perciò egli non contrasse il peccato originale, come invece lo contraggono gli altri che discendono da Adamo seminalmente.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che Cristo non abbia desunto il corpo dal seme di Davide. Infatti:

IIIª q. 31, a. 2, arg. 1

S. Matteo *[c. 1]*, tessendo la genealogia di Cristo, la fa arrivare fino a Giuseppe. Ma Giuseppe non fu padre di Cristo, come si è visto sopra *[q. 28, a. 1, ad 1, 2]*. Quindi Cristo non discese da Davide.

IIIª q. 31, a. 2, arg. 2

Aronne era della tribù di Levi, come risulta dall'**Esodo 6, 16 ss..** Ora Maria, madre di Cristo, viene detta «parente» di Elisabetta, che era «figlia di Aronne», **Luca 1, 5. 36**. Poiché dunque Davide era della tribù di Giuda, Cristo non discendeva dalla sua stirpe.

IIIª q. 31, a. 2, arg. 3

Di Ieconia *[Ioiachin penultimo re d'Israele deportato da Nabucodonosor]* si legge, **Geremia 22, 30**: «**Registrate quest'uomo come uno senza figli, un uomo che non ha successo nella sua vita, perché nessuno della sua stirpe** *[nessun suo figlio]* **siederà sul trono di Davide**». Di Cristo invece sta scritto, **Isaia 9, 7**: «**Siederà sul trono di Davide**». Quindi Cristo non era della stirpe di Ieconia. Conseguentemente neppure della stirpe di Davide, poiché S. Matteo, 1, 6 ss., fa derivare la genealogia di Cristo da Davide attraverso Ieconia.

IIIª q. 31, a. 2. SED CONTRA:

S. Paolo, **Romani 1, 3,** afferma: «**[Cristo] è nato dalla stirpe di Davide secondo la carne**».

IIIª q. 31, a. 2. RESPONDEO:

Come risulta dal Vangelo, **Matteo 1, 1**, Cristo viene chiamato a titolo speciale **figlio di due antichi Padri, cioè di Abramo e di Davide.** E le ragioni sono molteplici:

- **La PRIMA** è che a loro in modo speciale **fu promesso il Messia**.

+ Infatti ad **Abramo** fu detto, **Genesi 22, 18**: «**Saranno benedette per la tua discendenza tutte le nazioni della terra**»; e l'Apostolo riferisce a Cristo tale profezia scrivendo, **Galati 3, 16**: «**È appunto ad Abramo e alla sua discendenza che furono fatte le promesse. Non dice la Scrittura —e ai tuoi discendenti‖, come se si trattasse di molti, ma dice —e alla tua discendenza‖, come a uno solo, cioè a Cristo**».

+ A **Davide** poi fu detto, **Salmi 131, 11**: «**Il frutto delle tue viscere io metterò sul tuo trono**». Per cui le folle dei Giudei, tributando a Cristo onori regali, lo acclamarono con le parole: «**Osanna al Figlio di Davide**», **Matteo 21, 9**.

- **La SECONDA ragione** è che Cristo sarebbe stato **re, profeta e sacerdote**:

+ Ora, Abramo fu **sacerdote**, come risulta dall'ordine che Dio gli diede, **Genesi 15, 9**: «**Prendimi una giovenca di tre anni**», ecc.

+ Fu inoltre **profeta**, secondo quelle parole, **Genesi 20, 7**: «**Egli è un profeta: preghi egli per te**».

+ Davide poi fu **re e profeta**.

- La **TERZA ragione** è che

+ **in Abramo** ebbe inizio per la prima volta la **circoncisione**, **Genesi 20, 7 ss**., mentre

+ **in Davide** si manifestò con la massima evidenza **la scelta di Dio**, secondo quelle parole, **1Samuele 13, 14**: «**Il Signore si è già scelto un uomo secondo il suo cuore**».

Perciò Cristo viene chiamato in modo specialissimo figlio dell'uno e dell'altro per far capire che egli è la salvezza tanto dei **Circoncisi** quanto degli **eletti fra i Gentili**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 31, a. 2, ad arg. 1

Era questa l'obiezione del **manicheo Fausto**, il quale voleva provare che Cristo non sarebbe stato figlio di Davide, poiché non fu concepito per opera di Giuseppe, col quale si chiude la genealogia di Matteo. Ma contro questo argomento S. **Agostino** risponde: «**Siccome per il medesimo Evangelista, Giuseppe era lo sposo di Maria, la madre di Cristo era vergine e Cristo discendeva dalla stirpe di Davide, che cosa rimane da pensare se non che Maria apparteneva alla stirpe di Davide, che essa con ragione viene chiamata sposa di Giuseppe per l'unione degli animi e non per l'unione carnale**, e che la genealogia venne protratta fino a Giuseppe soprattutto per la superiore dignità maschile? Così dunque **noi crediamo che anche Maria era della famiglia di Davide, poiché crediamo alle Scritture che attestano ambedue le cose:** che cioè Cristo era della stirpe di Davide secondo la carne e che Maria fu sua madre non per l'unione carnale con lo sposo, ma rimanendo vergine». Come infatti scrive **S. Girolamo**, «**Giuseppe era della medesima tribù di Maria, per cui la legge lo obbligava a prenderla in moglie come parente. Ed è per questo che essi vengono anche censiti insieme a Betlemme, in quanto appartenenti a un'unica stirpe**».

III[a] q. 31, a. 2, ad arg. 2

A questa obiezioni S. **Gregorio Nazianzeno** risponde che per volontà divina furono unite insieme una **famiglia regale** e una **famiglia sacerdotale**, affinché Cristo, che è re e sacerdote, nascesse secondo la carne dall'una e dall'altra. Per cui anche **Aronne**, che fu il primo sacerdote della legge, prese in moglie dalla tribù di Giuda **Elisabetta**, figlia di Aminadab, **Esodo 6, 23**. Può darsi dunque che il padre di Elisabetta avesse avuto per moglie una della stirpe di Davide, per cui la Beata Vergine Maria, che era della famiglia di Davide, risultava parente di Elisabetta. Oppure, al contrario, il padre della Beata Maria, che era della stirpe di Davide, potrebbe avere sposato una della stirpe di Aronne. Oppure, come pensa **S. Agostino**, se Gioacchino, padre di Maria, era della stirpe di Aronne (come l'**eretico Fausto** asserisce, basandosi sugli apocrifi), c'è da ritenere che la madre o la moglie di Gioacchino fosse della stirpe di Davide, **per cui possiamo dire in qualche modo che Maria discendeva da Davide**.

*[**Ebrei 7,14:** È noto infatti che il Signore nostro è germogliato da Giuda e di questa tribù Mosè non disse nulla riguardo al sacerdozio.*

***Levi** > Aronne (primo sacerdote della legge)*
*Uniti in matrimonio (**Esodo 6,23**)*
***Giuda** > Elisabetta (figlia di Aminadab)*

Levi > padre di Elisabetta (sposata con Zaccaria della tribù di Levi) >> Giovanni Battista
Giuda > madre di Elisabetta (sposata con Zaccaria della tribù di Levi)

Giuda > Gioacchino
Levi > Anna >> Maria (discendente di Davide per parte paterna)

Giuda > Anna >> Maria (discendente in un certo senso di Davide per parte materna)
Levi > Gioacchino (secondo gli apocrifi)]

IIIª q. 31, a. 2, ad arg. 3

Come osserva S. Ambrogio, la profezia citata «non dice che dalla stirpe di Ieconia non sarebbero nati dei discendenti. Cristo perciò è della sua stirpe. Né contraddice la profezia il fatto che Cristo sia re, poiché non lo è alla maniera terrena, avendo egli detto: —Il mio regno non è di questo mondo‖».

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la genealogia di Cristo non sia ben redatta dagli Evangelisti, Matteo 1; Luca 3, 23 ss.. Infatti:

IIIª q. 31, a. 3, arg. 1

Isaia 53, 8, parlando di Cristo, si domanda: «**Chi potrebbe narrare la sua generazione?**». Quindi non si doveva descrivere la genealogia di Cristo.

IIIª q. 31, a. 3, arg. 2

È impossibile che un uomo abbia due padri. Ora, S. Matteo scrive che «**Giacobbe generò Giuseppe, lo sposo di Maria**» *[Matteo 1,16: **Giacobbe** generò Giuseppe, lo sposo di Maria, dalla quale è nato Gesù chiamato Cristo]*, mentre S. Luca dichiara che Giuseppe era **figlio di Eli** *[Luca 3,23 Gesù quando incominciò il suo ministero aveva circa trent'anni ed era figlio, come si credeva, di Giuseppe, figlio di **Eli**]*, Sono perciò in contraddizione tra loro.

IIIª q. 31, a. 3, arg. 3

Fra le due genealogie si notano delle discordanze. Infatti **S. Matteo**, all'inizio del suo Vangelo, cominciando da Abramo e discendendo fino a Giuseppe, conta **quarantadue** generazioni. **S. Luca** invece dopo il battesimo di Cristo ne fa la genealogia cominciando da Cristo e risalendo a Dio attraverso **settantasette generazioni**, computati gli estremi. Essi dunque non descrivono bene la genealogia di Cristo.

IIIª q. 31, a. 3, arg. 4

Nell'antico Testamento**, 2 Re 8, 24**, si legge che **Ioram** generò **Ocozia;** a cui successe **Ioas**, suo figlio; al quale successe il figlio **Amasia**; poi regnò il figlio di questi Azaria, che viene chiamato **Ozia,** e a lui successe il figlio Joatam. Invece S. Matteo dice che «**Ioram generò Ozia**». Quindi egli, omettendo i tre re intermedi, non descrive bene la genealogia di Cristo.

IIIª q. 31, a. 3, arg. 5

Tutti coloro che entrano nella genealogia di Cristo ebbero un padre e una madre, e molti di essi anche dei fratelli. Ora, S. Matteo nella genealogia di Cristo ricorda **tre madri soltanto**: Tamar, Rut e la moglie di Uria. I fratelli poi li nomina per **Giuda** e per **Ieconia**, oltre ai fratelli

Fares e Zara. E di tutti questi tace S. Luca. Quindi gli Evangelisti non hanno ben descritto la genealogia di Cristo.

IIIª q. 31, a. 3. SED CONTRA:

Basta l'autorità della Scrittura.

IIIª q. 31, a. 3 RESPONDEO:

Come afferma S. Paolo, **2Timoteo 3, 16**, «**tutta la Scrittura è ispirata da Dio**». Ora, Dio fa le cose con ordine perfetto: «**Le cose che vengono da Dio sono ordinate**», **Romani 13, 1.** Quindi la genealogia di Cristo fu descritta dagli Evangelisti con il debito ordine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 31, a. 3, ad arg. 1

Isaia, come ritiene **S. Girolamo**, **parla della generazione della divinità di Cristo**. Invece S. **Matteo** descrive la genealogia di Cristo **secondo la sua umanità**, non intendendo spiegare il modo dell'incarnazione, poiché anch'esso è inesprimibile, ma elencando i patriarchi da cui Cristo discese secondo la carne.

IIIª q. 31, a. 3, ad arg. 2

A questa obiezione, mossa da **Giuliano l'Apostata**, furono date diverse risposte.

- Alcuni, come scrive **S. Gregorio Nazianzeno**, ritengono che i due Evangelisti **indichino con nomi diversi le medesime persone,** come aventi ciascuna due nomi. - Questa però è una spiegazione inaccettabile, poiché **S. Matteo** ricorda uno dei figli di Davide, cioè **Salomone**, e **S. Luca** un altro, cioè **Natan,** che erano fratelli, cf. 2 Sam 5, 14.

- Altri pensano che **S. Matteo abbia trasmesso la vera genealogia di Cristo**, e **S. Luca quella putativa,** per cui inizia con le parole: «Figlio, come si credeva, di Giuseppe». Infatti tra i Giudei alcuni ritenevano che, a causa dei peccati dei re di Giuda, Cristo dovesse nascere da Davide non attraverso i re, ma **attraverso una serie di uomini privati.**

- Secondo altri invece S. **Matteo** elenca i **padri carnali di Cristo**, e S. **Luca** i **padri spirituali**, cioè quei **giusti** che possono essere considerati padri per la loro somiglianza nell'onestà.

- Nel libro poi **Questioni del Nuovo e dell'Antico Testamento**, 56 *[Isidoro di Siviglia 604]* si risponde che S. Luca non dichiara Giuseppe figlio di Eli, ma tutti e due contemporanei di Cristo e discendenti di Davide in maniera diversa. Per cui di **Cristo** si dice che «**lo si credeva figlio di Giuseppe**», e che era pure «**figlio di Eli**»: il che significa che **per la medesima ragione che lo faceva dire figlio di Giuseppe lo si poteva anche dire figlio di Eli** e di tutti i discendenti di Davide; ossia l'Evangelista si esprimerebbe come fa l'Apostolo, **Romani 9, 5**, quando dice che «**da essi**», cioè dai Giudei, «**proviene Cristo secondo la carne**».

- **S. Agostino** invece propone tre possibili spiegazioni: «Si presentano tre prospettive, fra cui gli Evangelisti hanno scelto.

+ **Può darsi che mentre un Evangelista indica il padre carnale di Giuseppe, l'altro indichi il suo avo materno o qualche altro suo antenato.**

+ Oppure può darsi che mentre uno era il padre naturale di Giuseppe, l'altro ne fosse quello adottivo.

+ Oppure, secondo l'uso ebraico, può darsi che essendo uno dei due morto senza figli, l'altro come parente ne abbia preso in sposa la vedova e abbia dato al morto il figlio da lui generato». E anche questa è una specie di adozione legale, come dice lo stesso S. Agostino. E quest'ultima spiegazione è quella più verosimile, ed è accettata anche da S. **Girolamo** e da **Eusebio di Cesarea**, il quale dice di averla desunta dallo storiografo **Giulio Africano.** Dicono infatti costoro che Natan e Melchi in tempi diversi ebbero un figlio per ciascuno da una medesima moglie, di nome Esta. L'ebbe prima per moglie Natan, il quale discendeva da Salomone e morì lasciando un figlio di nome Giacobbe; dopo la morte di Natan, poiché la legge non vietava a una vedova di passare ad altre nozze, Melchi, che discendeva da Natan, e che quindi apparteneva alla stessa tribù ma non alla stessa famiglia di Natan, sposò la vedova di Natan ed ebbe anch'egli da lei un figlio, di nome Eli: per cui Giacobbe ed Eli risultano fratelli uterini di due padri diversi. Giacobbe poi a norma di legge avrebbe sposato la vedova di suo fratello Eli, morto senza figli, e avrebbe generato Giuseppe, che era suo figlio naturale, ma per legge era figlio di Eli. Perciò S. **Matteo** dice che «Giacobbe generò Giuseppe» *[genealogia carnale]*, mentre **Luca**, che traccia la **genealogia legale**, non parla mai di generazione.

+ E sebbene il **Damasceno** dica che la Beata Vergine Maria era parente di Giuseppe per la linea di Eli, *[che sarebbe il **suocero di Giuseppe**, padre di Maria, perché i Vangeli canonici non nominano Gioacchino e Anna]* poiché discendeva da Melchi, tuttavia bisogna ritenere che in qualche modo fosse in linea anche con Salomone attraverso gli ascendenti elencati da S. Matteo, il quale descrive la genealogia carnale di Cristo, specialmente se pensiamo che secondo S. Ambrogio Cristo discende «dalla stirpe di Ieconia».

[**Salomone** > Natan + Esta >> **Giacobbe** + vedova di Eli X >> **Giuseppe** (**figlio naturale**)
Fratelli uterini **(ma figlio legale di Eli)**
Natan (fr. Salomone) > Melchi + Esta >> **Eli** + >>>> X >> Nessun figlio
(Non confondere Natan, profeta, da Natan fratello di Salomone, da Natan padre di Giacobbe)]

III[a] q. 31, a. 3, ad arg. 3

Secondo S. Agostino:

- «S. **Matteo intendeva presentare Cristo come re**, Perciò nella genealogia di S. Matteo il Signore nostro Gesù Cristo si carica dei nostri peccati»: poiché nella sua origine carnale egli assunse «una carne somigliante a quella del peccato», **Romani 8, 3.** «Per questo S. Matteo elenca le generazioni in **linea discendente**. Conseguentemente «S. Matteo discende da Davide attraverso Salomone, con la cui madre Davide peccò; Per questo dunque «S. Matteo, volendo mostrare che Cristo era sceso alla nostra natura mortale, elenca le generazioni all'inizio del suo Vangelo discendendo **da Abramo fino a Giuseppe, e fino alla nascita di Cristo stesso.**

- S. Luca invece come sacerdote. «Invece nella genealogia di S. Luca si esprime la nostra liberazione dai peccati », che Cristo compì con il suo sacrificio. e S. Luca in **linea ascendente**». S. Luca invece ascende allo stesso Davide attraverso **Natan** *[fratello di*

Salomone non il profeta], che è il nome del profeta di cui Dio si servì per fargli espiare il suo peccato». S. Luca invece non descrive la genealogia di Cristo all'inizio del suo Vangelo, ma **dopo il battesimo di Cristo**, e non discendendo, ma ascendendo: per presentare Cristo soprattutto come il sacerdote che espia i peccati, secondo la testimonianza di Giovanni: —Ecco colui che toglie il peccato del mondo‖. Inoltre S. Luca, attraverso Abramo, risale fino a Dio, perché è con lui che ci dobbiamo riconciliare con il perdono e l'espiazione. - E giustamente S. Luca **sale fino a Dio** per la via dell'**adozione**: è infatti per adozione che diventiamo figli di Dio, mentre il Figlio di Dio si è fatto figlio dell'uomo per generazione carnale. E con ciò fa chiaramente capire che non intendeva chiamare Giuseppe figlio di Eli per generazione, ma per adozione, dal momento che chiama figlio di Dio lo stesso Adamo, per quanto fosse stato creato da Dio». Il numero quaranta poi sta a indicare la vita presente, che noi viviamo nelle quattro parti del mondo sotto il regno di Cristo. Ora, quaranta è quattro volte dieci, e dieci è la somma dei numeri che vanno dall'uno al quattro. E si potrebbe anche riferire il dieci al decalogo e il quattro alla vita presente, oppure ai quattro Vangeli, mediante i quali Cristo regna su di noi. Per questo «S. Matteo, presentandoci la figura regale di Cristo, enumera, esclusa questa, quaranta personaggi». - E il computo è esatto se si identifica lo Ieconia di dopo l'esilio babilonese con lo Ieconia di prima dell'esilio, come vuole S. Agostino, secondo il quale ciò sta a significare che «attraverso Ieconia si compì come un trapasso a gente straniera, con l'esilio di Babilonia: il che simboleggiava anche il passaggio di Cristo dai Circoncisi agli Incirconcisi ». Al contrario S. Girolamo sostiene che sono due gli Ioachim, o Ieconia, cioè il padre e il figlio, che vengono inseriti nella genealogia di Cristo, e ciò per completare il numero delle generazioni, che l'Evangelista divide in tre gruppi di quattordici. Per cui il totale è di quarantadue. E anche questo numero si addice alla Santa Chiesa. Esso infatti viene dal sei, che indica il lavoro della vita presente, moltiplicato per sette, che indica il riposo della vita futura. Infatti sei per sette fa quarantadue. E anche il quattordici, che è la somma di dieci e quattro, può avere il medesimo significato simbolico della moltiplicazione del sei per sette. Il numero che S. Luca adopera per le generazioni di Cristo simboleggia invece l'universalità dei peccati. «Infatti il dieci, come numero della giustizia, si trova nei dieci precetti della legge. Il peccato sta invece nell'oltrepassare la legge, e il numero che oltrepassa il dieci è l'undici». Il sette poi indica la totalità, poiché «tutto il tempo si svolge nel giro di sette giorni». Ora, undici per sette fa settantasette. E così questo numero sta a indicare la totalità dei peccati che vengono tolti per mezzo di Cristo.

III[a] q. 31, a. 3, ad arg. 4

Rispondiamo con le parole di **S. Girolamo**: «**Poiché il re Ioram aveva contratto relazioni con la scellerata Gezabele, la sua memoria viene cancellata per tre generazioni dalla genealogia della sacra natività**». Quindi, come spiega il Crisostomo, «quante benedizioni discesero su Iehu, per avere egli fatto giustizia della casa di Acab e di Gezabele, altrettante maledizioni si rovesciarono sulla casa di Ioram, attirate dalla figlia dell'empio Acab e di Gezabele, tanto che i suoi figli furono radiati dal numero dei re fino alla quarta generazione, secondo la minaccia dell'**Esodo 20, 5**: —**Punirò l'iniquità dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione**‖». Bisogna poi considerare che anche altri re, inseriti nella genealogia di Cristo, furono peccatori, ma la loro empietà non fu continua. E lo rileva il libro **Questioni del Nuovo e dell'Antico Testamento [85]** dicendo: «**Salomone conservò il regno**

per i meriti di suo padre, Roboamo per i meriti di suo nipote Asa, figlio di Abia. L'empietà invece dei tre re [Ioas, Amasia e Azaria] non ebbe interruzioni».

III[a] q. 31, a. 3, ad arg. 5

Come dice S. Girolamo, «nella genealogia del Salvatore non si ricordano donne sante, bensì donne che la Scrittura condanna, a significare che egli venendo per i peccatori e nascendo da peccatrici, avrebbe cancellato i peccati di tutti». E così viene ricordata **Tamar**, riprovevole per il peccato con il suocero; **Raab**, che era una prostituta; **Rut**, che era una straniera; infine **Betsabea**, moglie di Uria, che fu adultera. Quest'ultima però non viene ricordata col suo nome, ma con quello del marito, sia per indicare il suo peccato, essendo essa consapevole dell'adulterio e dell'omicidio, sia per richiamare il peccato di Davide rammentando il marito della donna. S. Luca invece non fa cenno di queste donne perché intende presentare Cristo come espiatore dei peccati. S. Matteo poi **ricorda i fratelli di Giuda** per mostrare che appartengono al popolo di Dio, mentre **mancano** nella genealogia di Cristo **Ismaele, fratello di Isacco, ed Esaù, fratello di Giacobbe**, in quanto esclusi da tale popolo. E anche per condannare l'orgoglio nobiliare. Infatti molti dei fratelli di Giuda erano nati da schiave, ma ciò nonostante furono ugualmente Patriarchi e capi di tribù. - Fares e Zara vengono poi nominati insieme poiché, come scrive S. Ambrogio, «rappresentano la duplice vita dei popoli: una secondo la legge», raffigurata da Zara, «l'altra secondo la fede», raffigurata da Fares. - S. Matteo infine **ricorda i fratelli di Ieconia** inquantoché tutti regnarono in tempi diversi, il che non era accaduto per gli altri re. Oppure perché furono simili nel peccato e nella sventura.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **materia del corpo di Cristo** non dovesse essere tratta da una donna. Infatti:

III[a] q. 31, a. 4, arg. 1

Il sesso maschile è più nobile del sesso femminile. Ora, c'era la massima convenienza che Cristo assumesse ciò che è perfetto nella natura umana. Quindi egli non doveva assumere la carne da una donna, ma piuttosto da un uomo, come da una costola dell'uomo fu formata Eva.

III[a] q. 31, a. 4, arg. 2

Chiunque viene concepito da una donna rimane chiuso nel suo seno. Ma Dio che «riempie il cielo e la terra», Geremia 23, 24, non può chiudersi nel piccolo seno di una donna. Quindi non doveva essere concepito da una donna.

III[a] q. 31, a. 4, arg. 3

Quanti vengono concepiti da una donna contraggono una certa impurità, secondo quelle parole, Giobbe 25, 4: «Come può giustificarsi un uomo di fronte a Dio e apparire puro un nato di donna?». Ma in Cristo non ci doveva essere alcuna impurità, essendo egli «la Sapienza di Dio», 1Corinti 1, 24, di cui si legge, Sapienza 7, 25, che «nulla di contaminato si infiltra in essa». Quindi Cristo non doveva assumere il corpo da una donna.

IIIª q. 31, a. 4. SED CONTRA:

S. Paolo, **Galati 4, 4**, afferma: «**Dio mandò il suo Figlio, nato da donna**».

IIIª q. 31, a. 4. RESPONDEO:

Per quanto il Figlio di Dio avesse potuto assumere la carne umana da qualunque materia, a suo piacimento, tuttavia era convenientissimo che la assumesse da una donna:

- **Primo**, perché in tal modo **fu nobilitata tutta la natura umana**. Da cui le parole di **S. Agostino:** «**La liberazione dell'umanità doveva manifestarsi in ambedue i sessi**. Se dunque era opportuno che [il Verbo] assumesse un uomo, perché è il sesso più nobile, conveniva tuttavia che la liberazione del sesso femminile apparisse nel fatto che quell'uomo era nato da una donna».

- **Secondo**, perché ciò dà **risalto alla verità dell'incarnazione**. Per cui S. Ambrogio scrive: «Trovi molte cose naturali e altre soprannaturali. Secondo le leggi della natura Cristo è stato racchiuso nel seno», di una donna, «ma al di là delle leggi di natura una vergine lo ha concepito e una vergine lo ha partorito: affinché tu lo credessi Dio, vedendolo cambiare la natura; e lo credessi uomo, perché nato da una donna secondo le leggi naturali». E **S. Agostino** scrive: «**Se Dio onnipotente non avesse prodotto nell'utero materno l'uomo assunto, ma lo avesse formato in qualunque altro modo, presentandolo improvvisamente, non avrebbe forse confermato l'errore di chi nega che egli abbia assunto un vero uomo**, e non avrebbe forse eliminato l'aspetto misericordioso di ciò che compiva in modo miracoloso? **Invece il mediatore fra Dio e l'uomo, unendo in una sola persona le due nature, comparve in modo da sublimare l'abituale con l'insolito, e attenuare l'insolito con l'abituale**».

- **Terzo**, perché vengono così a completarsi i modi diversi della generazione umana:

+ Infatti **Adamo** fu plasmato «**dal fango della terra**», **Genesi 2, 7**, senza l'intervento dell'uomo e della donna;

+ **Eva** fu tratta dall'uomo senza il concorso della donna;

+ **gli altri uomini** nascono dal concorso dell'uomo e della donna.

+ Rimaneva dunque un quarto modo riservato a **Cristo**: di nascere da una donna senza il concorso dell'uomo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 31, a. 4, ad arg. 1

Il sesso maschile è più nobile di quello femminile, e perciò Cristo assunse la natura umana nel sesso maschile. Ma perché il sesso femminile non fosse esposto al disprezzo, era bene che egli assumesse la carne da una donna. Da cui le parole di **S. Agostino**: «**Uomini, non mancate di stima verso voi stessi: il Figlio di Dio ha assunto un uomo. Donne, non mancate di stima verso voi stesse: il Figlio di Dio è nato da una donna**».

IIIª q. 31, a. 4, ad arg. 2

Contro **Fausto**, che avanzava questa obiezione, **S. Agostino** risponde: «**La fede cattolica, la quale crede che Cristo, Figlio di Dio, è nato da una Vergine secondo la carne, certamente non intende chiudere il Figlio di Dio nel seno di una donna così da escludere la sua presenza altrove**, come se egli avesse abbandonato il governo del cielo e della terra e si fosse allontanato dal Padre. **Piuttosto voi, o Manichei, non comprendete in alcun modo questi misteri, avendo un cuore incapace di superare le immagini corporee**». E altrove ribadisce il concetto: «Sono uomini capaci soltanto di rappresentarsi dei corpi, nessuno dei quali può essere tutto in ogni luogo, poiché necessariamente distribuisce in più luoghi le sue innumerevoli parti. Ma la natura dell'anima è ben diversa da quella del corpo. Quanto più dunque **la natura di Dio, che è il Creatore dell'anima e del corpo! Egli sa essere tutto dovunque senza essere contenuto in alcun luogo, sa venire senza abbandonare il luogo dov'era, sa andarsene senza abbandonare il luogo che prima occupava**».

III[a] q. 31, a. 4, ad arg. 3

Nella concezione di un uomo da parte di una donna non c'è nulla di impuro, se ciò viene considerato come opera di Dio, secondo le parole degli **Atti 10, 15**: «**Non chiamare profano ciò che Dio ha creato**». C'è tuttavia una qualche impurità a causa del peccato, in quanto il concepimento avviene attraverso l'unione tra l'uomo e la donna accompagnata dalla libidine. Questo però non è il caso di Cristo, come si è visto sopra *[q. 28, a. 1]*. Tuttavia, posto anche che ci fosse una qualche impurità, essa non avrebbe potuto colpire il Verbo di Dio, che è assolutamente immutabile. Da cui le parole di **S. Agostino**: «Dio, Creatore dell'uomo, domanda: Che cosa ti turba nella mia nascita? Non sono stato concepito per impulso di libidine. Ho fatto io la madre da cui sarei nato**. Se i raggi del sole possono asciugare la melma delle fogne senza imbrattarsi, molto più lo splendore dell'eterna luce può purificare tutto ciò che essa irradia senza esserne macchiato**».

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la carne di Cristo non sia stata tratta dal più puro sangue della Vergine. Infatti:

III[a] q. 31, a. 5, arg. 1

In una colletta si dice che Dio «volle che il suo Verbo assumesse la carne dalla Vergine». Ma la carne non è il sangue. Quindi il corpo di Cristo non fu preso dal sangue della Vergine.

III[a] q. 31, a. 5, arg. 2

Come Eva fu formata miracolosamente dal corpo di Adamo, così il corpo di Cristo fu formato miracolosamente dalla Vergine. Ma non si dice che Eva fu formata dal sangue di Adamo, bensì dalla sua carne e dalle sue ossa, come dice la Scrittura, Genesi 2, 23: «Essa è carne dalla mia carne e ossa dalle mie ossa». Quindi neppure il corpo di Cristo doveva essere formato dal sangue della Vergine, ma dalle sue carni e dalle sue ossa.

III[a] q. 31, a. 5, arg. 3

Il corpo di Cristo era della medesima specie del corpo degli altri uomini. Ma il corpo degli altri uomini non si forma dal sangue più puro, bensì dal seme e dal sangue mestruale. Quindi Pare che neppure il corpo di Cristo sia stato concepito dal sangue più puro della Vergine.

IIIª q. 31, a. 5. SED CONTRA:

Il **Damasceno** dichiara che «**il Figlio di Dio con il casto e più puro sangue della Vergine si costruì un corpo animato dall'anima razionale**».

IIIª q. 31, a. 5. RESPONDEO:

La Beata Vergine, avendo la stessa natura delle altre donne, aveva conseguentemente la carne e le ossa della medesima natura. Ma la carne e le ossa nelle altre donne, essendo parti in atto del loro corpo, ne costituiscono l'integrità, per cui non possono essere sottratte senza che il corpo resti distrutto o minorato. Ora Cristo, venuto a reintegrare le cose corrotte, non doveva far subire all'integrità di sua madre alcuna corruzione o minorazione. Perciò il corpo di Cristo non doveva essere formato con la carne e con le ossa della Vergine, bensì col **sangue,** il quale non è ancora una parte in atto del corpo, ma è tutto il corpo in potenza, come dice **Aristotele.** Così quando si dice che Cristo prese la carne dalla Vergine non si vuol dire che la materia del suo corpo fosse carne in atto, ma carne in potenza, cioè sangue.

IIIª q. 31, a. 5, ad arg. 2

Come si è detto nella Prima Parte *[q. 92, a. 3, ad 2]*, Adamo, essendo destinato a essere il principio dell'umanità, possedeva nel suo corpo della carne e delle ossa che non appartenevano alla sua integrità personale, ma alla sua funzione di principio dell'umanità. E da questa materia fu formata la donna, senza menomazione per l'uomo. Invece nel corpo della Vergine non c'era nulla di simile, da cui potesse formarsi il corpo di Cristo senza che venisse compromesso il corpo della madre.

IIIª q. 31, a. 5, ad arg. 3

Il seme della donna non è atto alla generazione, ma è un seme imperfetto, la cui imperfezione è conseguente all'imperfezione della potenza generativa della donna. Perciò tale seme non è una materia necessaria per il concepimento, come insegna il Filosofo. Quindi nella concezione di Cristo esso fu escluso: soprattutto perché, sebbene imperfetto come seme, tuttavia viene emesso, al pari di quello maschile, con una certa concupiscenza. Ora, nella concezione verginale la concupiscenza era esclusa. Per questo dunque il Damasceno afferma che il corpo di Cristo fu concepito in maniera «non seminale». Il sangue mestruale poi che le donne perdono tutti i mesi ha una certa impurità naturale, come anche le altre cose che la natura elimina come superflue. Ora, il concepimento non si compie con questo sangue mestruale corrotto, che la natura espelle: anzi, questo costituisce lo spurgo di quel sangue puro, preparato per il concepimento, e che è più puro e più perfetto dell'altro sangue. Esso tuttavia nella concezione degli altri uomini porta il marchio della libidine, in quanto a seguito dell'unione sessuale affluisce dove si compie la generazione. Ma ciò non avvenne nel concepimento di Cristo, poiché esso affluì nel seno della Vergine e fu trasformato in prole per opera dello Spirito Santo. Per cui si dice che il corpo di Cristo «venne formato dal più casto e puro sangue della Vergine».

ARTICOLO 6:

VIDETUR che il corpo di Cristo sia stato determinatamente presente in Adamo e negli altri patriarchi. Infatti:

III[a] q. 31, a. 6, arg. 1

S. Agostino afferma che la carne di Cristo era in Adamo e in Abramo «secondo la sostanza corporea». Ma la sostanza corporea è qualcosa di determinato. Quindi la carne di Cristo era in Adamo, in Abramo e negli altri patriarchi secondo un elemento determinato.

III[a] q. 31, a. 6, arg. 2

L'Apostolo, Romani 1, 3, scrive che «Cristo fu fatto dal seme di Davide secondo la carne». Ma il seme di Davide era in lui una parte determinata. Quindi Cristo era in Davide determinatamente, e così pure negli altri patriarchi.

III[a] q. 31, a. 6, arg. 3

Cristo appartiene al genere umano in quanto assunse la carne dal genere umano. Ora, se la sua carne non fosse stata determinatamente presente in Adamo, non apparterrebbe in alcun modo al genere umano che ne discende, ma piuttosto alle altre cose da cui viene desunta la materia della sua carne. Quindi la carne di Cristo era determinatamente in Adamo e negli altri patriarchi.

III[a] q. 31, a. 6. SED CONTRA:

S. Agostino afferma che gli altri uomini furono presenti in Adamo e in Abramo in tutti quei modi in cui ci fu Cristo; non però viceversa. Ora, gli altri uomini erano in Adamo e in Abramo non per la materia determinata del loro corpo, ma per la loro origine, come si è visto nella Prima Parte *[q. 119, a. 1; a. 2, ad 4]*. Quindi neppure Cristo fu presente in questo modo in Adamo, in Abramo e negli altri patriarchi.

III[a] q. 31, a. 6. RESPONDEO:

Come si è detto sopra *[a. 5, ad 1]*, la materia del corpo di Cristo non furono la carne e le ossa della Beata Vergine, né alcuna cosa che fosse una parte in atto del suo corpo, ma **il sangue, che è carne in potenza**. Invece quanto la Beata Vergine prese dai suoi genitori era in atto una parte attuale del suo corpo. Perciò nulla di quanto la Beata Vergine ricevette dai genitori poteva essere la materia del corpo di Cristo. Quindi il corpo di Cristo non era in Adamo e negli altri patriarchi secondo un elemento determinato, per cui si potesse indicare in essi una determinata parte materiale come «la materia da cui si sarebbe formato il corpo di Cristo», ma c'era secondo l'origine, alla pari della carne degli altri uomini: infatti il corpo di Cristo ha relazione con Adamo e con gli altri patriarchi mediante il corpo di sua madre. Quindi esso non era nei patriarchi in maniera diversa da come c'era il corpo di sua madre, il quale non fu presente in essi **secondo una materia determinata**, come neppure i corpi degli altri uomini, secondo le spiegazioni date nella Prima Parte [l. cit. nel s. c.].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 31, a. 6, ad arg. 1

Quando si dice che Cristo era in Adamo «secondo la sostanza corporea» non bisogna intendere che il corpo di Cristo fosse in Adamo una vera sostanza corporea, ma che la sostanza materiale del corpo di Cristo, ossia la materia che egli prese dalla Vergine, era in Adamo come nel suo principio attivo, non come nel suo principio materiale: in quanto cioè la virtù generativa di Adamo e degli altri suoi discendenti fino alla Beata Vergine preparò tale materia al concepimento del corpo di Cristo. Però tale materia non diventò corpo di Cristo sotto l'influsso genetico del seme trasmesso da Adamo. Per questo si dice che Cristo fu originariamente in Adamo secondo la sostanza corporea, ma non secondo la ragione seminale.

IIIª q. 31, a. 6, ad arg. 2

Sebbene il corpo di Cristo non fosse in Adamo e negli altri patriarchi secondo la ragione seminale, tuttavia il corpo della Beata Vergine, concepito mediante seme maschile, fu in Adamo e negli altri patriarchi anche secondo la ragione seminale. E così si può dire che mediante la Beata Vergine Cristo secondo la carne discende originariamente dal seme di Davide.

IIIª q. 31, a. 6, ad arg. 3

Cristo appartiene al genere umano per l'uguaglianza nella specie. Ma l'uguaglianza nella specie non dipende dalla materia remota, ma dalla materia prossima e dal principio attivo, che genera un individuo della medesima specie. Perciò l'appartenenza di Cristo al genere umano è efficacemente assicurata dal fatto che il corpo di Cristo venne formato dal sangue della Vergine, il quale per via di origine derivava da Adamo e dagli altri patriarchi. E per tale affinità non ha importanza l'origine della materia di quel sangue, come non l'ha neppure nella generazione degli altri uomini, secondo le spiegazioni date nella Prima Parte [q. 119, a. 2, ad 3].

ARTICOLO 7:

VIDETUR che **la carne di Cristo** negli antichi patriarchi non sia stata macchiata dal peccato. Infatti:

IIIª q. 31, a. 7, arg. 1

La Scrittura, Sapienza 7, 25, afferma che nella Sapienza divina «non si infiltra nulla di contaminato». Ma Cristo è «la Sapienza di Dio», come dichiara S. Paolo, 1Corinti 1, 24. Quindi la carne di Cristo non fu mai macchiata dal peccato.

IIIª q. 31, a. 7, arg. 2

S. Giovanni Damasceno dice che Cristo «assunse le primizie della nostra natura». Ma la carne umana nello stato primitivo non era macchiata dal peccato. Quindi la carne di Cristo non fu inquinata né in Adamo, né negli altri patriarchi.

IIIª q. 31, a. 7, arg. 3

S. Agostino afferma che «la natura umana ebbe sempre assieme alle ferite la medicina del peccato». Ma ciò che è infetto non può essere un rimedio, avendo piuttosto bisogno esso stesso di medicina. Quindi nella natura umana ci fu sempre qualcosa di non infetto da cui poi si formò il corpo di Cristo.

IIIª q. 31, a. 7. SED CONTRA:

Il **corpo di Cristo** si riporta ad **Adamo e agli altri patriarchi** solo mediante il **corpo della Beata Vergine**, dalla quale egli prese la carne. **Ma il corpo della Beata Vergine fu concepito tutto nel peccato originale**, come si è detto sopra *[q. 14, a. 3, ad 1]*; e così pure fu soggetto al peccato nella sua preesistenza nei patriarchi. Quindi la carne di Cristo secondo la sua presenza nei patriarchi fu soggetta al peccato.

IIIª q. 31, a. 7. RESPONDEO:

Quando diciamo che Cristo, o la sua carne, preesisteva in Adamo e negli altri patriarchi, noi paragoniamo Cristo o la sua carne con Adamo e con gli altri patriarchi. Ma è chiaro che altra era la condizione dei patriarchi e altra quella di Cristo: **i patriarchi** infatti **erano soggetti al peccato, mentre Cristo ne era del tutto immune.** Due sono quindi i possibili errori in questo confronto:

- **Il primo** consiste nell'attribuire a Cristo o alla sua carne **la medesima condizione dei patriarchi**: dicendo p. es. che Cristo peccò in Adamo, essendo stato in qualche modo presente in lui. Il che è falso, poiché Cristo non preesistette in Adamo in modo da essere contaminato dal suo peccato: infatti **non discende da lui** secondo la **legge della concupiscenza**, né **secondo la ragione seminale**, come si è detto sopra *[a. 1, ad 3; a. 6, ad 1; q. 15, a. 1, ad 2]*.

- **Il secondo** errore consiste nell'attribuire la condizione di Cristo o della sua carne a **elementi che preesistevano in atto nei patriarchi:** dicendo p. es., con qualche autore, che siccome la carne di Cristo non era in lui soggetta al peccato, così anche nel corpo di Adamo e degli altri patriarchi c'era una **particella non soggetta al peccato**, da cui poi si sarebbe formato il corpo di Cristo. Ora, ciò è impossibile:

+ **Primo**, perché la **carne di Cristo**, come si è visto *[a. 7]*, non preesisteva in Adamo e negli altri patriarchi come **materia determinata**, così che potesse venire distinta dal resto del corpo come il puro dall'impuro.

+ **Secondo**, perché la carne umana risulta macchiata dal peccato a causa del suo concepimento accompagnato dalla concupiscenza: per cui come si estende a tutto il corpo dell'uomo il concepimento, così si estende a tutto il corpo anche l'inquinamento del peccato. **Perciò la carne degli antichi patriarchi era totalmente soggetta al peccato, né c'era in essi qualcosa di immune dal peccato da cui in seguito sarebbe stato formato il corpo di Cristo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 31, a. 7, ad arg. 1

Cristo assunse una carne umana non infetta dal peccato, ma completamente pura. Quindi «nella Sapienza di Dio non si infiltra alcunché di contaminato».

IIIª q. 31, a. 7, ad arg. 2

Si dice che Cristo assunse le primizie della nostra natura per la somiglianza delle due condizioni: assunse cioè una carne non macchiata dal peccato, come era stata la carne dell'uomo prima della sua caduta. Ma ciò non significa che la carne umana si sia trasmessa pura, cioè immune dal peccato, sino alla formazione del corpo di Cristo.

IIIª q. 31, a. 7, ad arg. 3

Nella natura umana prima di Cristo la ferita, cioè l'infezione del peccato originale, esisteva in atto. La medicina invece non esisteva in atto, ma solo in potenza, inquantoché da quei patriarchi doveva provenire la carne di Cristo.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che **Cristo abbia pagato le decime in Abramo**. Infatti:

IIIª q. 31, a. 8, arg. 1

L'Apostolo, **Ebrei 7, 9** dice che «**Levi», pronipote di Abramo, «pagò le decime in Abramo**», **poiché «era presente nei suoi lombi**» quando Abramo offrì le decime a **Melchisedech.** Ora, quando Abramo le pagò anche Cristo era nei suoi lombi. Quindi **anche Cristo pagò le decime in Abramo.**

IIIª q. 31, a. 8, arg. 2

Cristo viene dal seme di Abramo secondo la carne che prese dalla madre. Ma sua madre pagò le decime in Abramo. Perciò anche Cristo.

IIIª q. 31, a. 8, arg. 3

Come dice S. Agostino, «pagò le decime in Abramo tutto ciò che aveva bisogno di guarigione». Ma di guarigione aveva bisogno tutta la carne soggetta al peccato. Essendo stata dunque la carne di Cristo soggetta al peccato, come si è detto [a. prec.], essa dovette pagare le decime in Abramo.

IIIª q. 31, a. 8, arg. 4

La cosa del resto non Pare affatto menomare la dignità di Cristo. Nulla infatti impedisce che un pontefice, superiore a un semplice sacerdote, sia figlio di un padre che ha pagato le decime a un semplice sacerdote. Anche ammettendo quindi che Cristo abbia pagato le decime quando Abramo le diede a Melchisedech, non si esclude che Cristo sia superiore a Melchisedech.

IIIª q. 31, a. 8. SED CONTRA:

S. Agostino dichiara che «Cristo allora», cioè in Abramo, «non pagò le decime: poiché da lui la sua carne non prese il bruciore della ferita, ma solo la materia del medicamento».

IIIª q. 31, a. 8. RESPONDEO:

Secondo l'intento dell'Apostolo, bisogna dire che Cristo non pagò le decime nei lombi di Abramo. Infatti l'Apostolo dimostra la **superiorità del sacerdozio di Melchisedech sul**

sacerdozio levitico in base al fatto che **Abramo** pagò le decime a Melchisedech quando **Levi**, a cui è riservato il sacerdozio legale, era ancora nei suoi lombi. Ora, se anche Cristo avesse offerto le decime in Abramo, il suo sacerdozio non sarebbe secondo l'ordine di Melchisedech, ma inferiore ad esso. Per cui bisogna dire che Cristo non ha pagato le decime, come Levi, nei lombi di Abramo. Siccome infatti chi paga le decime si tiene nove parti e cede ad altri la decima, che sta a indicare la perfezione, quale termine di tutti i numeri che salgano fino al dieci, ne segue che colui che paga la decima riconosce l'imperfezione propria e la perfezione altrui. Ora, l'**imperfezione** del genere umano dipende dal **peccato, che ha bisogno della perfezione di colui che è in grado di cancellarlo**. Ma risanare dal peccato è competenza di Cristo soltanto, essendo egli, come dice il Vangelo, **Giovanni 1, 29,** «**l'Agnello che toglie i peccati del mondo**»; e **Melchisedech**, come spiega l'Apostolo, Ebrei 7, ne era una **figura.** Offrendo dunque le decime a Melchisedech, Abramo veniva a dichiarare che lui, concepito nel peccato, e tutti coloro che sarebbero discesi da lui in modo da contrarre il peccato originale, avevano bisogno di essere risanati da Cristo. Tuttavia Isacco, Giacobbe, Levi e tutti gli altri discendenti erano in Abramo in modo da discendere da lui non solo secondo la sostanza corporea, ma anche secondo la ragione seminale, che trasmette il peccato originale. Tutti quindi **pagarono le decime in Abramo, cioè furono rappresentati da lui come bisognosi di essere risanati da Cristo**. Invece il solo Cristo fu presente in Abramo in modo da discendere da lui non secondo la ragione seminale, ma solo secondo la sostanza corporea. Perciò egli non fu in Abramo come **bisognoso di guarigione**, ma piuttosto come «**medicina del peccato**». Quindi non offrì le decime nei lombi di Abramo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 31, a. 8, ad arg. 1

E così anche la prima obiezioni è risolta.

III[a] q. 31, a. 8, ad arg. 2

La Beata Vergine, essendo stata concepita nel peccato originale, era presente in Abramo come bisognosa di guarigione. Quindi pagò in lui le decime, in quanto discendente da lui secondo la ragione seminale. Il che non avvenne invece per il corpo di Cristo, come si è appena detto.

III[a] q. 31, a. 8, ad arg. 3

Si può dire che la carne di Cristo fu soggetta al peccato nei patriarchi nello stato in cui si trovava in essi, che pagarono le decime, ma non già nello stato in cui si trova attualmente in Cristo, che non le pagò.

III[a] q. 31, a. 8, ad arg. 4

Il sacerdozio levitico si trasmetteva secondo l'origine carnale. Perciò esso non esisteva in Abramo meno che in Levi. Il fatto quindi che Abramo offrì le decime a Melchisedech come a un suo superiore indica che il sacerdozio di Melchisedech, in quanto è figura di Cristo, supera il sacerdozio levitico. Invece **il sacerdozio di Cristo non dipende dalla discendenza carnale, ma dalla grazia soprannaturale.** E così può darsi che un padre offra le decime a un sacerdote come l'inferiore al superiore, e tuttavia suo figlio, se è pontefice, è superiore a quel sacerdote, non per l'origine carnale, ma per la grazia spirituale ricevuta da Cristo.

Questione 32
Proemio

Passiamo ora a parlare del principio attivo nel concepimento di Cristo.
Risponderemo a quattro domande:

1. Se lo Spirito Santo sia stato il principio attivo del concepimento di Cristo;
2. Se si possa dire che Cristo è stato concepito di Spirito Santo;
3. Se si possa dire che lo Spirito Santo è padre di Cristo secondo la carne;
4. Se la Beata Vergine in qualche modo sia stata principio attivo nel concepimento di Cristo.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'**opera del concepimento** di Cristo non vada attribuita allo **Spirito Santo**. Infatti:

IIIª q. 32, a. 1, arg. 1

S. Agostino afferma che «**le opere della Trinità sono comuni, come è comune [alle tre persone] l'essenza**». Ma il concepimento di Cristo è un'opera divina. Quindi non va attribuita allo Spirito Santo più che al Padre o al Figlio.

IIIª q. 32, a. 1, arg. 2

L'Apostolo, **Galati 4, 4**, scrive: «**Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna**»; e S. Agostino commenta: «Fu appunto mandato in quanto fu formato da una donna». Ma la missione del Figlio va attribuita principalmente al Padre, come si è visto nella Prima Parte *[q. 43, a. 8]*. Quindi anche il concepimento, secondo il quale egli fu fatto da una donna, va attribuito principalmente al Padre.

.

IIIª q. 32, a. 1, arg. 3

Si legge nei **Proverbi 9, 1**: «**La Sapienza si è costruita una casa**». Ma la Sapienza di Dio è Cristo stesso, secondo le parole di San Paolo, **1Corinti 1, 24**: «**Cristo Potenza di Dio e**

Sapienza di Dio». Ora, la casa di questa Sapienza è il corpo di Cristo, che nel Vangelo, Giovanni 2, 21, è detto anche suo tempio: «Egli parlava del tempio del suo corpo». Quindi il concepimento del corpo di Cristo va attribuito principalmente al Figlio, e non allo Spirito Santo.

IIIª q. 32, a. 1. SED CONTRA:

Nel Vangelo, Luca 1, 35, si legge: «Lo Spirito Santo scenderà su di te», ecc.

IIIª q. 32, a. 1. RESPONDEO:

Il concepimento del corpo di Cristo fu opera di tutta la Trinità, ma viene attribuito allo Spirito Santo per tre motivi:

- **Primo**, perché ciò si addiceva alla causa dell'incarnazione dalla parte di Dio. Infatti **lo Spirito Santo è l'amore tra il Padre e il Figlio**, come si è visto nella Prima Parte *[q. 37, a. 1]*. Ora, **l'assunzione della carne da parte del Figlio di Dio nel seno della Vergine proviene dal più grande amore di Dio**, secondo le parole evangeliche, Giovanni 3, 16: «Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito».

- **Secondo**, perché ciò si addiceva alla causa dell'incarnazione dalla parte della natura assunta. Così infatti si comprende che **la natura umana fu assunta dal Figlio di Dio** nell'unità della persona non per qualche suo merito, ma **per sola grazia**; la quale grazia viene attribuita appunto allo Spirito Santo, secondo le parole dell'Apostolo, 1Corinti 12, 4: «Vi sono diversità di grazie, ma uno solo è lo Spirito». Per cui S. Agostino scrive: «Il modo in cui Cristo nacque dallo Spirito Santo ci ricorda la grazia di Dio per la quale un uomo, senza aver acquisito alcun merito, fin dal primo momento della sua esistenza fu unito così intimamente al Verbo di Dio nell'unità della persona da identificarsi col Figlio di Dio».

- **Terzo**, perché ciò si addiceva al termine dell'incarnazione. Questa infatti mirava a far sì che l'uomo che veniva concepito fosse **santo e figlio di Dio**. Ora, ambedue queste cose vengono attribuite allo Spirito Santo. Grazie a lui infatti gli uomini diventano figli di Dio, come attesta S. Paolo, Galati 4, 6: «E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio, che grida: Abbà, Padre». Inoltre lo Spirito Santo è anche «Spirito di santificazione», secondo l'Apostolo, Romani 1, 4.

Come dunque gli altri vengono santificati soprannaturalmente per opera dello Spirito Santo perché siano **figli adottivi di Dio**, così Cristo per opera dello Spirito Santo fu concepito nella santità perché fosse **Figlio naturale di Dio**. Pertanto le parole di S. Paolo, Romani 1, 4: «Predestinato a essere Figlio di Dio con potenza» trovano la loro spiegazione, dice una Glossa, in quelle che seguono: «secondo lo Spirito di santificazione»; cioè: «perché fu concepito di Spirito Santo». E lo stesso Angelo dell'annunziazione, dopo aver detto: «Lo Spirito Santo scenderà su di te», conclude: «Per questo l'essere santo che nascerà da te sarà chiamato Figlio di Dio», Luca 1, 35.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 32, a. 1, ad arg. 1

Il concepimento è un'opera comune a tutta la Trinità, ma sotto certi aspetti è attribuibile a ciascuna persona. **Al Padre** infatti si attribuisce l'**autorità** sulla persona del Figlio, il quale con tale concepimento assunse la natura umana; **al Figlio** invece si attribuisce la stessa **assunzione della carne**; **allo Spirito Santo** infine si attribuisce la **formazione del corpo** assunto dal Figlio. E ciò perché lo Spirito Santo, come dice S. Paolo, **Galati 4, 6**, è lo Spirito del Figlio: «**Dio mandò lo Spirito del suo Figlio**». Ora, come nella generazione degli altri uomini il corpo viene formato dalla virtù dell'anima, presente nel seme mediante gli spiriti vitali posseduti dal seme stesso, così **la potenza di Dio**, che secondo S. Paolo, **1Corinti 1, 24**, **è il Figlio medesimo**: «**Cristo, potenza di Dio**», **mediante lo Spirito Santo** formò il corpo che assunse. E ciò è indicato anche dalle parole dell'Angelo, **Luca 1, 35**: «**Lo Spirito Santo scenderà su di te**», quasi a preparare e a formare la materia del corpo di Cristo, «**e la potenza dell'Altissimo**», cioè Cristo, «**ti coprirà con la sua ombra**», «ossia», secondo **S. Gregorio Magno**, «**prenderà corpo umano in te l'incorporea luce della divinità, poiché l'ombra nasce dalla luce e da un corpo**». L'Altissimo poi è il Padre, di cui il Figlio è la potenza.

III[a] q. 32, a. 1, ad arg. 2

La missione si riferisce alla persona che si incarna e che viene mandata dal Padre, mentre il concepimento si riferisce al corpo che è stato assunto, e che viene formato per opera dello Spirito Santo. Quindi, sebbene la missione e il concepimento in concreto siano la stessa cosa, tuttavia, data la diversità dei loro aspetti, si attribuisce **la missione al Padre**, il **concepimento allo Spirito Santo** e l'**assunzione della carne al Figlio**.

III[a] q. 32, a. 1, ad arg. 3

Il testo citato, come dice **S. Agostino**, «può essere inteso in due modi. Primo, nel senso che la casa di Cristo sia la Chiesa da lui edificata con il proprio sangue. Secondo, può dirsi sua casa anche il suo corpo: come viene detto suo tempio. Ora, **ciò che è opera dello Spirito Santo è anche opera del Figlio di Dio, a motivo dell'unità di natura e di volontà**».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non si debba dire che Cristo fu **concepito di Spirito Santo**. Infatti:

III[a] q. 32, a. 2, arg. 1

Il testo di S. Paolo, Romani 11, 36: «Da lui [ex ipso] e per mezzo di lui e in lui sono tutte le cose» viene così commentato da S. Agostino: «Osservate che non dice ―de ipso‖, ma ―ex ipso‖. Poiché il cielo e la terra sono stati fatti da lui, avendoli egli creati, ma non di lui, poiché non li ha fatti della sua stessa sostanza». Ma lo Spirito Santo non ha plasmato il corpo di Cristo con la sua propria sostanza. Quindi non si deve dire che Cristo fu concepito di Spirito Santo.

III[a] q. 32, a. 2, arg. 2

Il principio attivo della concezione si comporta come il seme nella generazione. Ma lo Spirito Santo non fece le parti del seme nella concezione di Cristo. Scrive infatti S. **Girolamo** su **Pelagio**: «**Noi non diciamo, come pensavano alcuni scelleratissimi, che lo Spirito Santo abbia fatto le veci del seme, ma diciamo che il corpo di Cristo fu prodotto», o formato,**

«dalla potenza del Creatore». Quindi non si deve dire che Cristo fu concepito di Spirito Santo.

IIIª q. 32, a. 2, arg. 3

Di due cose non se ne fa una sola se non mescolandole insieme in qualche modo. Ma il corpo di Cristo è stato formato dalla Vergine Maria. Se dunque si dice che Cristo fu concepito di Spirito Santo, bisogna ammettere che **lo Spirito Santo si sia mescolato alla materia** somministrata dalla Vergine, il che è falso. Quindi non si deve dire che Cristo fu concepito di Spirito Santo.

IIIª q. 32, a. 2. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Matteo 1, 18**, si legge: «**Prima che andassero a vivere insieme, [Maria] si trovò incinta per opera dello Spirito Santo**».

IIIª q. 32, a. 2. RESPONDEO:

Il concepimento non riguarda soltanto il corpo di Cristo, ma Cristo stesso in ragione del suo corpo. Ora, lo Spirito Santo ha con Cristo due diversi rapporti. Con il Figlio stesso di Dio, che è stato concepito, ha un rapporto di consostanzialità; con il suo corpo invece ha un rapporto di causalità efficiente. Ora, la preposizione di [de] indica ambedue i rapporti, come quando diciamo che uno ha tutto «di suo padre». Possiamo quindi dire giustamente che Cristo fu concepito di Spirito Santo, riferendo **la causalità efficiente dello Spirito Santo al corpo assunto** e **la consostanzialità alla persona assumente.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 32, a. 2, ad arg. 1

Il corpo di Cristo, non essendo consostanziale allo Spirito Santo, non può dirsi propriamente concepito di Spirito Santo, ma piuttosto «per opera dello Spirito Santo» [«ex Spiritu Sancto»]. Da cui le parole di S. Ambrogio: «Ciò che viene da qualcuno [ex aliquo] viene o dalla sua sostanza o dalla sua potenza: dalla sostanza, come il Figlio che procede dal Padre; dalla potenza, come tutte le cose che vengono da Dio, e come anche Maria ricevette nel suo seno ciò che veniva dallo Spirito Santo».

IIIª q. 32, a. 2, ad arg. 2

Su questo punto pare che vi sia una certa discordanza fra S. Girolamo e alcuni altri dottori, i quali affermano che lo Spirito Santo nella concezione avrebbe fatto le veci del seme. Dice infatti il **Crisostomo**: «**All'Unigenito di Dio, che stava per entrare nella Vergine, fece strada lo Spirito Santo, perché Cristo nascesse nella santità secondo il corpo, operando la divinità al posto del seme**». E il **Damasceno** scrive: «**La Sapienza e la Potenza di Dio scese su di lei, come seme divino**». Ma le cose si possono conciliare con facilità. Considerando infatti nel seme la **virtù attiva**, il Crisostomo e il Damasceno paragonano al seme lo Spirito Santo, oppure il Figlio, che è «la Potenza dell'Altissimo». Considerando invece nel seme la **sostanza materiale**, che nella concezione viene trasformata, S. Girolamo nega che lo Spirito Santo abbia fatto le veci del seme.

III[a] q. 32, a. 2, ad arg. 3

Come nota S. Agostino**, Cristo non è detto concepito e nato di Spirito Santo** nello stesso senso in cui è detto concepito e nato da Maria Vergine: infatti da Maria Vergine ebbe la **materia del concepimento**, e dallo Spirito Santo **il principio efficiente**. Quindi non ci fu alcuna mescolanza.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che lo **Spirito Santo** debba dirsi **padre di Cristo** secondo l'umanità. Infatti:

III[a] q. 32, a. 3, arg. 1

Secondo il **Filosofo** «il padre dà il principio attivo nella generazione, mentre la madre somministra la materia». Ma la Beata Vergine è detta Madre di Cristo per la materia che somministrò nel suo concepimento. Quindi anche lo Spirito Santo può dirsi padre di Cristo per essere stato il principio attivo del suo concepimento.

III[a] q. 32, a. 3, arg. 2

Come le anime degli altri santi vengono formate dallo Spirito Santo, così pure il corpo di Cristo venne formato dallo Spirito Santo. Ma **gli altri santi** per la suddetta formazione vengono detti **figli di tutta la Trinità**, e **quindi anche dello Spirito Santo**. Quindi Cristo deve dirsi figlio dello Spirito Santo, in quanto il suo corpo venne formato dallo Spirito Santo.

III[a] q. 32, a. 3, arg. 3

Si dice che Dio è nostro padre perché ci ha fatti, come si legge nel Deuteronomio 32, 6: «Non è lui il padre che ti ha creato, che ti ha fatto e ti ha costituito?». Ma lo Spirito Santo, come si è detto *[aa. 1, 2]*, produsse il corpo di Cristo. Quindi lo Spirito Santo deve dirsi padre di Cristo secondo il corpo da lui formato.

III[a] q. 32, a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino dichiara che «**Cristo nacque dallo Spirito Santo non come figlio; dalla Vergine Maria invece come figlio**».

III[a] q. 32, a. 3 RESPONDEO:

I nomi di ***padre***, ***madre*** e ***figlio*** derivano dalla generazione, ma non da qualunque generazione, bensì soltanto da quella dei viventi, e principalmente degli animali. Non diciamo infatti che il fuoco generato è figlio del fuoco generante, se non forse per metafora; lo diciamo invece solo degli animali, la cui generazione è più perfetta. E tuttavia nemmeno negli animali prende il nome di figlio tutto ciò che viene generato, ma solo ciò che viene generato **a somiglianza del generante**. Per cui, come osserva S. Agostino, non diciamo che è figlio dell'uomo un capello nato da lui, e neppure che l'uomo è figlio del seme umano, poiché né il capello assomiglia all'uomo, né l'uomo al seme, ma al suo genitore. Una somiglianza perfetta dà poi una filiazione perfetta, sia in Dio che negli uomini, mentre una somiglianza imperfetta dà una filiazione imperfetta. Come nell'uomo c'è una certa somiglianza imperfetta con Dio, sia in

quanto egli è stato creato a immagine di Dio, sia in quanto ha ricevuto il dono creato della grazia. Perciò l'**uomo** può dirsi **figlio di Dio** per ambedue le ragioni: sia perché **creato a sua immagine**, sia perché **reso simile a lui mediante la grazia**. Ora, dobbiamo ricordare che un attributo non può predicarsi nella sua accezione imperfetta di uno a cui esso spetta in maniera perfetta: come di Socrate, che è uomo per natura e in senso proprio, non si potrà mai dire che è uomo nel senso di uomo dipinto, anche se per caso assomigliasse a un altro uomo. Ora, **Cristo è Figlio di Dio in senso pieno.** Di conseguenza, sebbene secondo la natura egli sia stato creato e giustificato, tuttavia non può dirsi figlio di Dio per la creazione, ma **solo per la generazione eterna, in base alla quale è figlio solo del Padre.** Quindi in nessun modo si deve dire che Cristo è figlio dello Spirito Santo, e neppure di tutta la Trinità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 32, a. 3, ad arg. 1

Cristo fu concepito da Maria Vergine con la somministrazione della materia in vista di una somiglianza specifica. Perciò può dirsi suo figlio. Al contrario Cristo in quanto uomo fu concepito di Spirito Santo in quanto questi operò quale **principio attivo**, ma non secondo quella somiglianza specifica che c'è tra un uomo e suo padre. Perciò Cristo non può dirsi figlio dello Spirito Santo.

III[a] q. 32, a. 3, ad arg. 2

Gli uomini formati soprannaturalmente dallo Spirito Santo non possono essere detti figli di Dio nel senso di una filiazione perfetta, ma sono figli di Dio secondo una filiazione imperfetta, dovuta alla **somiglianza della grazia**, che è un dono di tutta la Trinità. Per Cristo invece la cosa è diversa, secondo le spiegazioni date [nel corpo].

III[a] q. 32, a. 3, ad arg. 3

È così risolta anche la terza obiezioni.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **Beata Vergine** abbia svolto in qualche modo un **ruolo attivo nel concepimento del corpo di Cristo.** Infatti:

III[a] q. 32, a. 4, arg. 1

Il Damasceno dice che «lo Spirito Santo discese sulla Vergine per purificarla e renderla capace sia di ricevere che di generare il Verbo di Dio». Ma la capacità passiva di generare l'aveva già dalla natura, come ogni donna. Quindi le donò la capacità attiva di generare. Così dunque essa agì come principio attivo nel concepimento di Cristo.

III[a] q. 32, a. 4, arg. 2

Tutte le potenze dell'anima vegetativa sono potenze attive, come dice il Commentatore. Ma la **potenza generativa**, tanto nel maschio quanto nella femmina, appartiene all'**anima**

vegetativa. **Quindi essa opera attivamente sia nel maschio che nella femmina nella concezione della prole.**

IIIª q. 32, a. 4, arg. 3

La donna nel concepimento somministra la materia dalla quale si forma naturalmente il corpo della prole. Ora, la natura è principio intrinseco di operazione. Quindi nella materia stessa che la Beata Vergine somministrò per il concepimento di Cristo c'era un principio attivo.

IIIª q. 32, a. 4. SED CONTRA:

Il principio attivo nella generazione è detto **ragione seminale**. Ma il corpo di Cristo, come dice **S. Agostino**, «**ricevette dalla Vergine la sola materia corporea, e fu concepito sotto l'influsso divino, senza alcuna ragione seminale umana**». Quindi la Beata Vergine non ebbe alcun influsso attivo nel concepimento del corpo di Cristo.

IIIª q. 32, a. 4. RESPONDEO:

Alcuni sostengono che la Beata Vergine nel concepimento di Cristo ebbe una parte attiva, sia per virtù naturale che per virtù soprannaturale. Per virtù naturale, poiché a loro parere in ogni materia naturale è insito un principio attivo. Altrimenti, dicono, non sarebbero possibili le trasmutazioni naturali. - Qui però si ingannano. Poiché le trasmutazioni vengono dette naturali non esclusivamente per il loro principio intrinseco attivo, ma anche per quello passivo. Il Filosofo dice infatti espressamente che i corpi gravi e leggeri hanno del loro moto un principio naturale passivo e non attivo. Inoltre non è possibile che la materia concorra attivamente alle proprie trasformazioni, non essendo in atto. E neppure è possibile che una cosa muova se stessa, a meno che non la si divida in due parti, di cui una muove e l'altra è mossa: il che capita soltanto nelle realtà animate, come dimostra Aristotele. L'avrebbe poi avuta per virtù soprannaturale inquantoché essi ritengono che la madre debba somministrare non solo la materia che consiste nel sangue mestruale, ma anche il seme, che unendosi al seme virile eserciterebbe un ruolo attivo nella generazione. E poiché nella Beata Vergine, per la sua integerrima verginità, non vi fu alcuna emissione di seme, dicono che lo Spirito Santo nel concepimento del corpo di Cristo le avrebbe donato soprannaturalmente quella potenza attiva che le altre madri hanno con l'emissione del seme. - Ma ciò non è ammissibile. Poiché «essendo ogni cosa in vista della sua operazione», come nota Aristotele, la natura non distinguerebbe nella generazione il sesso maschile e quello femminile se il maschio e la femmina non avessero operazioni diverse. Ora, nella generazione la funzione dell'agente è distinta da quella del paziente. E così **tutta la potenza attiva è nel padre e quella passiva nella madre**. Per questo nelle piante, dove le due potenze sono mescolate, non c'è distinzione tra maschio e femmina. Siccome dunque la Beata Vergine non ricevette di essere padre di Cristo, ma madre, conseguentemente non ricevette la potenza attiva nel concepirlo: sia perché se l'avesse esercitata sarebbe stata padre di Cristo, sia perché se non l'avesse esercitata, come dicono alcuni, tale potenza attiva le sarebbe stata concessa inutilmente. In conclusione, nel concepimento di Cristo la Beata Vergine non ebbe alcuna funzione attiva, ma si limitò a somministrare la materia. Tuttavia essa operò attivamente prima del concepimento preparando la materia, perché fosse adatta alla concezione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 32, a. 4, ad arg. 1

Quel concepimento ebbe tre privilegi: di essere senza il peccato originale; di avere per oggetto non un semplice uomo, ma Dio e l'uomo; di essere verginale. E questi tre privilegi li ebbe dallo Spirito Santo. Per questo il Damasceno nota, a proposito del primo, che **lo Spirito Santo** «**discese nella Vergine per purificarla**», cioè per preservarla, in modo che non concepisse col peccato originale. A proposito del secondo dice che «**la rese capace di ricevere il Verbo di Dio**», cioè di concepirlo. E accennando al terzo parla di «**capacità di generare**»: in quanto cioè le diede, pur rimanendo essa vergine, questo potere di generare; **non però attivamente, ma passivamente, come le altre madri ottengono ciò dal seme maschile.**

IIIª q. 32, a. 4, ad arg. 2

Nella **donna la potenza generativa è imperfetta** rispetto alla potenza generativa dell'uomo. Come quindi nelle arti, secondo **Aristotele**, l'inferiore dispone la materia e la superiore dà la forma, così **la potenza generativa femminile prepara la materia, mentre la potenza attiva maschile dà la forma alla materia preparata.**

IIIª q. 32, a. 4, ad arg. 3

Per una trasformazione naturale non si richiede che nella materia sia insito un principio attivo, ma basta quello passivo, come si è detto [nel corpo].

Questione 33
Proemio

Passiamo ora a considerare il modo e l'ordine del concepimento di Cristo.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se il corpo di Cristo sia stato formato nel primo istante del suo concepimento;
2. Se in quell'istante abbia ricevuto l'anima;
3. Se sia stato assunto dal Verbo in quell'istante;
4. Se tale concepimento sia stato naturale o miracoloso.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il corpo di Cristo non sia stato formato nel primo istante del suo concepimento. Infatti:

III[a] q. 33, a. 1, arg. 1

Si legge in S. Giovanni 2, 20: «Questo tempio è stato costruito in quarantasei anni»; e S. Agostino spiega: «Tale numero è chiaramente conforme alla perfezione del corpo del Signore». Ed egli stesso altrove scrive: «Non senza motivo è scritto che ci vollero quarantasei anni per costruire il Tempio, che era simbolo del corpo del Signore: affinché quanti furono gli anni impiegati nella costruzione del Tempio, altrettanti fossero i giorni necessari alla perfetta formazione di quel corpo». Quindi nel primo istante del suo concepimento il corpo di Cristo non fu perfettamente formato.

III[a] q. 33, a. 1, arg. 2

Per la formazione del corpo di Cristo era richiesto un moto locale, dovendo il sangue più puro della Vergine affluire nel luogo proprio della generazione. Ora, nessun corpo si muove localmente in un istante, poiché, come insegna Aristotele, il tempo del moto viene diviso secondo la divisione del soggetto mobile. Perciò il corpo di Cristo non fu formato in un istante.

III[a] q. 33, a. 1, arg. 3

Il corpo di Cristo venne formato dal sangue più puro della Vergine, come si è visto *[q. 31, a. 5]*. Ora, quella materia non poté essere nello stesso istante sangue e carne: poiché in tale ipotesi la materia sarebbe esistita sotto due forme. Perciò l'ultimo istante in cui essa era sangue fu diverso dal primo istante in cui era carne. Ma tra due istanti c'è sempre un tempo intermedio. Quindi il corpo di Cristo non fu formato in un istante, ma lungo il decorso di un dato tempo.

IIIª q. 33, a. 1, arg. 4

Come richiede un determinato tempo nel suo atto la facoltà accrescitiva, così lo richiede anche la facoltà generativa: ambedue infatti sono facoltà naturali dell'anima vegetativa. Ora, il corpo di Cristo si sviluppò in un determinato tempo, come anche il corpo degli altri uomini. Il Vangelo [Lc 2, 52] dice infatti di lui che «cresceva in età e in sapienza». Per lo stesso motivo quindi Pare che la formazione del suo corpo, che appartiene alla facoltà generativa, non sia avvenuta in un istante, ma nel tempo che è richiesto normalmente per tutti gli altri uomini.

IIIª q. 33, a. 1. SED CONTRA:

S. Gregorio afferma: «**All'annuncio dell'angelo e con la venuta dello Spirito Santo, subito il Verbo si trovò nel seno, e fatto carne**».

IIIª q. 33, a. 1. RESPONDEO:

Nel concepimento del corpo di Cristo vanno considerati tre momenti: primo, il flusso locale del sangue verso il luogo della generazione; secondo, la formazione del corpo da tale materia; terzo, l'aumento fino alla quantità perfetta. Ora, il concepimento consiste nel secondo momento: infatti il primo prepara il concepimento e il terzo lo segue. La prima fase non poté verificarsi in un istante: poiché ciò sarebbe contro la nozione stessa del moto locale, in cui le parti subentrano in un determinato luogo successivamente. - Così pure la terza fase deve attuarsi in maniera successiva: sia perché non ci può essere aumento senza moto locale, sia perché essa è un effetto dell'anima che opera nel corpo già formato, e l'anima opera solo nel tempo. La formazione del corpo invece, nella quale principalmente consiste il concepimento, **avvenne in un istante**, e ciò per due motivi. :

- **primo**, per il potere infinito della causa agente, cioè dello Spirito Santo, per opera del quale il corpo di Cristo fu formato, come si è detto sopra *[q. 32, a. 1]*. Infatti quanto più una causa è efficace, tanto più rapidamente dispone la materia. Per cui la causa che ha un potere infinito può in un istante disporre la materia a ricevere la forma.

- **Secondo, tenuto conto della persona del Figlio, di cui veniva formato il corpo. Infatti non era conveniente che egli assumesse un corpo non perfettamente formato**. Ora, se il concepimento avesse preceduto di un certo tempo la perfetta formazione del corpo, non si potrebbe attribuire al Figlio di Dio tutto il concepimento, il quale invece gli viene attribuito solo in forza dell'assunzione. Perciò nel primo istante in cui la materia radunata giunse nel luogo della generazione, il corpo di Cristo fu perfettamente formato e unito al Verbo. Solo in questo senso infatti, e non altrimenti, si può dire che il Figlio di Dio fu concepito.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 33, a. 1, ad arg. 1

Le due spiegazioni di S. Agostino non riguardano la sola formazione del corpo di Cristo, ma la formazione e insieme il congruo sviluppo fino al momento del parto. Per cui secondo il simbolismo di quel numero si dice che viene a completarsi il tempo di nove mesi, durante i quali Cristo rimase nel seno della Vergine.

IIIª q. 33, a. 1, ad arg. 2

Quel movimento locale non è incluso nel concepimento, ma lo precede.

IIIª q. 33, a. 1, ad arg. 3

Non si può stabilire l'ultimo istante in cui la materia era ancora sangue, ma si può stabilire l'ultimo tempo continuo che si ricollega senza alcun intervallo al primo istante in cui fu formata la carne di Cristo. E questo istante segnò il termine del movimento della materia verso il luogo della generazione.

IIIª q. 33, a. 1, ad arg. 4

L'aumento avviene in forza delle facoltà accrescitive di colui che cresce, ma la formazione del corpo è frutto della facoltà generativa non di chi è generato, bensì del padre che genera mediante il seme, in cui opera la virtù generativa derivante dall'anima del padre. Però il corpo di Cristo non fu formato con seme virile, come si è detto sopra [q. 31, a. 5, ad 3], ma per opera dello Spirito Santo. Fu dunque necessario che tale formazione fosse degna dello Spirito Santo. Lo sviluppo invece del corpo di Cristo avvenne in forza della facoltà accrescitiva dell'anima, per cui essendo questa specificamente uguale alla nostra, quel corpo doveva crescere alla stessa maniera del corpo degli altri uomini, perché fosse così manifesta la realtà della natura assunta.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il corpo di Cristo non abbia ricevuto l'anima nel primo istante del suo concepimento. Infatti:

IIIª q. 33, a. 2, arg. 1

Il Papa S. Leone Magno scrive: «La natura della carne di Cristo non era diversa dalla nostra, né in lui fu infusa l'anima in un momento diverso da quello degli altri uomini». Ma negli altri uomini l'anima non viene infusa nel primo istante del concepimento. Quindi neppure nel corpo di Cristo dovette essere infusa in quel momento.

IIIª q. 33, a. 2, arg. 2

L'anima, come ogni forma naturale, esige nella sua materia una determinata quantità. Ora, nel primo istante del concepimento il corpo di Cristo non aveva quella quantità che hanno i corpi degli altri uomini quando ricevono l'anima: altrimenti, continuando poi a crescere, sarebbe nato più presto, oppure sarebbe nato più grande degli altri bambini. Ma la prima ipotesi va contro l'opinione di S. Agostino, il quale ritiene che il corpo di Cristo sia rimasto nove mesi

nel seno della Vergine. La seconda invece va contro il Papa S. Leone, il quale afferma: «[I Magi] trovarono il bambino Gesù che non differiva in nulla dagli altri bambini». Quindi il corpo di Cristo non ricevette l'anima nel primo istante del suo concepimento.

IIIª q. 33, a. 2, arg. 3

Dove c'è un prima e un poi ci devono essere istanti diversi. Ora, secondo Aristotele [De gen. animal. 2, 3], nella generazione dell'uomo è necessario un prima e un poi: infatti uno prima è vivente, poi animale e infine uomo. Quindi Cristo non poté ricevere l'anima nel primo istante del suo concepimento.

IIIª q. 33, a. 2. SED CONTRA:

Il **Damasceno** afferma: «**Nel medesimo istante fu carne, carne del Verbo di Dio, carne informata da un'anima razionale e intellettuale**».

IIIª q. 33, a. 2. RESPONDEO:

Perché si possa attribuire il concepimento allo stesso Figlio di Dio, come professiamo nel Simbolo con le parole: «Il quale fu concepito di Spirito Santo», **è necessario affermare che il corpo fu assunto dal Verbo di Dio nel medesimo istante in cui veniva concepito**. Ma sopra *[q. 6, aa. 1, 2]* abbiamo dimostrato che il Verbo di Dio **assunse il corpo mediante l'anima**, e l'anima mediante lo spirito, cioè l'intelligenza. Quindi era necessario che il corpo di Cristo fosse informato dall'anima razionale nel primo istante del suo concepimento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 33, a. 2, ad arg. 1

Il momento dell'infusione dell'anima può essere considerato sotto due aspetti. Primo, in rapporto alle disposizioni del corpo. E in questo senso l'anima di Cristo, come l'anima degli altri uomini, fu infusa quando il corpo era formato - Secondo, in rapporto al tempo soltanto. E in quest'altro senso, come il corpo di Cristo fu formato in modo perfetto in un tempo più breve di quello degli altri uomini, così ricevette anche l'anima prima di essi.

IIIª q. 33, a. 2, ad arg. 2

L'anima esige la dovuta quantità nella materia in cui viene infusa; ma questa quantità ha una certa ampiezza, in quanto ammette un più e un meno. Ora, la quantità del corpo al momento dell'infusione dell'anima è proporzionata a quella perfetta che raggiungerà con la crescita: di modo che gli uomini più corpulenti hanno un corpo più voluminoso al momento dell'infusione dell'anima. Ora, Cristo all'età perfetta ebbe una giusta corporatura media, alla quale si proporzionava quella del suo corpo al tempo in cui il corpo degli altri uomini suole ricevere l'infusione dell'anima; tuttavia la ebbe minore al momento del concepimento. Non però così piccola da non poter costituire un vero corpo animato: infatti l'anima viene infusa in una equivalente quantità di materia nel caso di certi uomini di piccola statura.

IIIª q. 33, a. 2, ad arg. 3

Ciò che dice Aristotele ha luogo nella generazione degli altri uomini, inquantoché il loro corpo viene formato e disposto a ricevere l'anima per gradi: per cui in un primo momento, finché la

sua disposizione è imperfetta, riceve un'anima imperfetta; poi, quando ha raggiunto la perfetta disposizione, riceve l'anima perfetta. Ma il corpo di Cristo, grazie all'infinita potenza della causa agente, si trovò perfettamente predisposto all'istante. Quindi nel primo istante ricevette la forma perfetta, cioè l'anima razionale.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il corpo di Cristo sia stato prima concepito e poi assunto. Infatti:

III[a] q. 33, a. 3, arg. 1

Ciò che non esiste non può essere assunto. Ma il corpo di Cristo cominciò a esistere col concepimento. Quindi Pare che sia stato assunto dal Verbo di Dio dopo essere stato concepito.

III[a] q. 33, a. 3, arg. 2

Il corpo di Cristo fu assunto dal Verbo di Dio mediante l'anima razionale. Ora, è al termine del concepimento che esso ricevette l'anima razionale. Quindi il corpo fu assunto in quel momento. Ma al termine del concepimento il corpo è già concepito. Quindi prima fu concepito, e poi assunto.

III[a] q. 33, a. 3, arg. 3

Il Filosofoinsegna che in ogni generazione l'imperfetto precede il perfetto. Ora, il corpo di Cristo è un essere generato. Perciò all'ultima perfezione, che consiste nell'unione col Verbo di Dio, non giunse subito nel primo istante del suo concepimento, ma prima fu concepito e poi unito al Verbo.

III[a] q. 33, a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino dice: «**Tieni per certo e senza alcun dubbio che il corpo di Cristo non fu concepito nel seno della Vergine prima di essere unito al Verbo**».

III[a] q. 33, a. 3 RESPONDEO:

Come si è già dimostrato *[q. 16, aa. 6, 7]*, diciamo più propriamente che «Dio si è fatto uomo», non già che «un uomo è divenuto Dio»: poiché Dio prese ciò che è dell'uomo, ma **questo qualcosa di umano non aveva un'esistenza propria prima che fosse preso dal Verbo.** Se infatti il corpo di Cristo fosse stato concepito prima di essere assunto dal Verbo, avrebbe avuto per un certo tempo un'ipostasi distinta da quella del Verbo di Dio. Il che va contro la nozione di incarnazione, secondo la quale affermiamo che il Verbo di Dio si è unito alla natura umana e a tutte le sue parti **nell'unità dell'ipostasi**. E sarebbe stato inoltre disdicevole che il Verbo di Dio avesse distrutto, con la sua unione, l'ipostasi preesistente della natura umana, o di qualcuna delle sue parti. Quindi è contro la fede affermare che il corpo di Cristo prima fu concepito, e poi assunto dal Verbo di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 33, a. 3, ad arg. 1

Se il corpo di Cristo fosse stato formato o concepito non in un istante, ma durante un certo periodo di tempo, ne seguirebbe o che l'elemento assunto [dal Verbo] non era ancora carne, oppure che il concepimento della carne era anteriore all'unione [con il Verbo]. Siccome invece noi affermiamo che il concepimento avvenne in un istante, ne segue che per quel corpo furono simultanei il venir concepito e l'essere già concepito. Diciamo quindi con S. Agostino che «il Verbo di Dio fu concepito unendosi alla carne, e la medesima carne fu concepita nell'incarnazione del Verbo».

III[a] q. 33, a. 3, ad arg. 2

In questo modo è risolta anche la seconda obiezioni. Infatti nell'atto del concepimento quel corpo fu insieme concepito e animato.

III[a] q. 33, a. 3, ad arg. 3

Nel mistero dell'incarnazione non bisogna vedere un'ascesa, come se una creatura preesistente si fosse elevata fino alla dignità dell'unione, opinione questa dell'eretico Fotino, ma piuttosto bisogna vedervi come una discesa, in quanto il perfetto Verbo di Dio prese l'imperfezione della nostra natura,

ARTICOLO 4:

VIDETUR che **il concepimento** di Cristo **non sia stato naturale**. Infatti:

III[a] q. 33, a. 4, arg. 1

Cristo è detto Figlio dell'Uomo secondo il concepimento del suo corpo. Ma egli è vero e naturale figlio dell'uomo, come è vero e naturale Figlio di Dio. Quindi il suo concepimento fu naturale.

III[a] q. 33, a. 4, arg. 2

Nessuna creatura compie miracoli. Ma il concepimento di Cristo viene attribuito alla Beata Vergine, che è una pura creatura: si dice infatti che la Vergine concepì Cristo. Quindi il suo concepimento non fu miracoloso, ma naturale.

III[a] q. 33, a. 4, arg. 3

Come si è visto *[q. 32, a. 4]*, perché una trasformazione sia naturale basta che sia tale il suo principio passivo. Ma si è anche visto che nel concepimento di Cristo da parte della madre il principio passivo era naturale. Quindi il concepimento di Cristo fu naturale.

III[a] q. 33, a. 4. SED CONTRA:

Dionigi afferma: «**Cristo ha operato in modo sovrumano le opere dell'uomo: e lo dimostra la Vergine che soprannaturalmente lo concepì**».

III[a] q. 33, a. 4. RESPONDEO:

Dice S. Ambrogio: «In questo mistero incontrerai molte cose conformi alla natura, e molte superiori ad essa». Se infatti consideriamo la **materia concepita**, somministrata dalla madre,

tutto è naturale. Se invece consideriamo il **principio attivo**, **tutto è miracoloso**. Siccome però una cosa va giudicata più in base alla forma che in base alla materia, e più secondo il principio attivo che secondo quello passivo, ne segue che il concepimento di Cristo deve essere detto **miracoloso** e soprannaturale in senso assoluto, e **naturale** sotto un certo aspetto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 33, a. 4, ad arg. 1

Cristo è detto figlio naturale dell'uomo in quanto ha una vera natura umana, in forza della quale è figlio dell'uomo, benché l'abbia ricevuta miracolosamente: come un cieco guarito vede naturalmente mediante la facoltà visiva che ha ricuperato miracolosamente.

III[a] q. 33, a. 4, ad arg. 2

Il concepimento viene attribuito alla Beata Vergine non come a un principio attivo, ma perché essa

III[a] q. 33, a. 4, ad arg. 3

Il principio passivo naturale è sufficiente per una trasmutazione naturale quando è mosso dal suo principio attivo in modo naturale e ordinario. Ma nel nostro caso tale principio non intervenne. Così dunque quel concepimento non può essere detto semplicemente naturale.

Questione 34
Proemio

Passiamo ora a trattare della perfezione della prole concepita.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se Cristo sia stato santificato dalla grazia nel primo istante del suo concepimento;
2. Se nello stesso istante abbia avuto l'uso del libero arbitrio;
3. Se nel medesimo istante abbia potuto meritare;
4. Se nello stesso istante sia stato pienamente comprensore.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che Cristo non sia stato santificato nel primo istante del suo concepimento. Infatti:

III[a] q. 34, a. 1, arg. 1

S. Paolo, 1Corinti 15, 46, dice: «Non vi fu prima il corpo spirituale, ma quello animale, e poi lo spirituale». Ora, la santificazione della grazia appartiene allo spirituale. Quindi Cristo non ricevette la grazia della santificazione al principio del suo concepimento, ma dopo un certo tempo.

III[a] q. 34, a. 1, arg. 2

La santificazione suppone un peccato precedente, secondo l'affermazione di S. Paolo, 1Corinti 6, 11: «E un tempo anche voi eravate tali», cioè peccatori, «ma siete stati lavati, siete stati santificati». In Cristo però non ci fu mai il peccato. Quindi egli non aveva bisogno di essere santificato dalla grazia.

III[a] q. 34, a. 1, arg. 3

Come «tutte le cose sono state fatte» per mezzo del Verbo di Dio, Giovanni 1, 3, così per mezzo del Verbo incarnato tutti gli uomini vengono santificati, secondo le parole di S. Paolo, Ebrei 2, 11: «Colui che santifica e coloro che sono santificati provengono tutti da una stessa origine». Ma «il Verbo di Dio, per mezzo del quale furono create tutte le cose, non è stato

fatto», come dice S. Agostino. Quindi Cristo, per mezzo del quale tutti vengono santificati, non è stato santificato.

IIIª q. 34, a. 1. SED CONTRA:

Si legge in **S. Luca 1, 35**: «**Il santo che nascerà da te sarà chiamato Figlio di Dio**». E in S. **Giovanni10, 36**: «**Colui che il Padre ha santificato e mandato nel mondo**».

IIIª q. 34, a. 1. RESPONDEO:

L'abbondanza della grazia che santifica l'anima di Cristo deriva, come si è detto *[q. 7, aa. 9, 10, 12]*, dalla sua unione con il Verbo, secondo le parole di **S. Giovanni 1, 14**: «**Noi abbiamo visto la sua gloria, gloria come di Unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità**». Ora, abbiamo dimostrato sopra *[q. 33, aa. 2, 3]* che il corpo di Cristo ricevette l'infusione dell'anima e fu assunto dal Verbo di Dio nel primo istante del suo concepimento. Ne segue quindi che **da quel primo istante Cristo ebbe la pienezza della grazia che ne santifica l'anima e il corpo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 34, a. 1, ad arg. 1

L'ordine indicato dall'Apostolo **riguarda coloro che allo stato spirituale arrivano progressivamente.** Nel mistero dell'incarnazione invece va considerata la discesa della pienezza divina nella natura umana piuttosto che il progresso della natura umana, quasi che fosse preesistente, verso Dio. Quindi fin dal principio nell'uomo Cristo vi fu lo stato spirituale perfetto.

IIIª q. 34, a. 1, ad arg. 2

Venire santificato significa diventare santo. Ora, una cosa può realizzarsi non soltanto a partire dal suo contrario, ma anche a partire dalla sua negazione o privazione: come il bianco può venire dal nero, ma anche dal non bianco. Noi però diveniamo santi dopo essere stati prima peccatori, per cui la nostra santificazione ha come punto di partenza il peccato. Cristo invece, come uomo, diventò santo perché non ebbe sempre questa grazia della santità, ma non divenne santo da peccatore, non avendo mai peccato. E come uomo divenne santo da non santo non in maniera privativa, quasi che in un determinato momento sia stato uomo e non santo, ma in maniera negativa, nel senso cioè che quando ancora non era uomo non aveva la santità umana. E così divenne insieme uomo e uomo santo. Per questo l'Angelo disse, **Luca 1, 35**: «**Il santo che nascerà da te**». E S. **Gregorio** spiega: «**È detto che Gesù nascerà santo per distinguere la sua santità dalla nostra. Noi infatti possiamo diventare santi, ma non nasciamo santi: poiché siamo vincolati dalla condizione stessa della nostra natura corruttibile. Invece nacque veramente santo solo colui che non fu concepito mediante l'unione carnale**».

IIIª q. 34, a. 1, ad arg. 3

Il Padre non opera per mezzo del Figlio nella creazione delle cose allo stesso modo in cui tutta la Trinità opera la santificazione degli uomini per mezzo di Cristo uomo. Infatti il Verbo di Dio ha lo stesso potere e lo stesso operare di Dio Padre: per cui il Padre non si serve del Figlio come di uno strumento, il quale muove perché è mosso. L'umanità di Cristo invece, come si è

già notato *[q. 2, a. 6, ob. 4; q. 7, a. 1, ad 3; q. 8, a. 1, ad 1; q. 18, a. 1, ad 2],* è come «uno strumento della divinità». Perciò l'umanità di Cristo santifica ed è santificata.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **Cristo**, come uomo, non abbia avuto l'**uso del libero arbitrio nel primo istante del suo concepimento**. Infatti:

III[a] q. 34, a. 2, arg. 1

L'essere precede l'agire o l'operare. Ma **l'uso del libero arbitrio rientra nell'operare**. Siccome dunque si è detto sopra [q. 33, a. 2] che l'anima di Cristo cominciò a esistere nel primo istante del suo concepimento, pare impossibile che in quello stesso istante abbia avuto l'uso del libero arbitrio.

III[a] q. 34, a. 2, arg. 2

L'uso del libero arbitrio implica una scelta. Ma ogni scelta presuppone una deliberazione del consiglio, poiché secondo **Aristotele** la scelta è «il desiderio di cose predeliberate». Pare quindi impossibile che nel primo istante del suo concepimento Cristo abbia avuto l'uso del libero arbitrio.

III[a] q. 34, a. 2, arg. 3

Abbiamo detto nella Prima Parte *[q. 83, a. 2, ad 2]* che il libero arbitrio è «una facoltà della volontà e della ragione»: di modo che l'uso del libero arbitrio è un atto della volontà e della ragione o intelletto. Ma **l'atto dell'intelletto presuppone l'atto dei sensi**, il quale non può essere esercitato senza una conveniente disposizione degli organi, che non poteva esserci nel primo istante del concepimento di Cristo. Pare quindi che Cristo non abbia potuto avere l'uso del libero arbitrio nel primo istante del suo concepimento.

III[a] q. 34, a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino afferma: «Appena il Verbo entrò nel seno, senza detrimento della propria natura, diventò carne e uomo perfetto». Ma **l'uomo perfetto possiede l'uso del libero arbitrio**. Quindi Cristo ebbe l'uso del libero arbitrio nel primo istante del suo concepimento.

III[a] q. 34, a. 2. RESPONDEO:

Come si è già detto *[a. 1]*, **alla natura umana assunta da Cristo conveniva la perfezione spirituale, che egli non acquistò per gradi, ma possedette fin dal principio**. Ora, la perfezione ultima non consiste nella **potenza** o nell'abito, ma nell'**operazione**: per cui Aristotele chiama quest'ultima «atto secondo». Dobbiamo quindi ammettere che Cristo nel primo istante del suo concepimento ebbe quell'operazione dell'anima che è possibile avere in modo istantaneo. Ora, tale è l'operazione della volontà e dell'intelletto, nella quale consiste l'uso del libero arbitrio. L'operazione infatti dell'intelletto e della volontà avviene in un istante, e più velocemente della visione corporea: poiché l'atto di intendere, volere e sentire non implica quel movimento che è «l'atto di un essere imperfetto», il quale si compie progressivamente, ma è «l'atto di una realtà che è già perfetta», come insegna Aristotele

Quindi dobbiamo affermare che Cristo nel primo istante del suo concepimento ebbe l'uso del libero arbitrio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 34, a. 2, ad arg. 1

L'essere precede l'operare con una priorità di natura, non di tempo: per cui non appena l'essere raggiunge la sua perfezione comincia ad agire, purché non incontri qualche ostacolo. Come il fuoco non appena è prodotto comincia a scaldare e a illuminare. Ma il calore non produce l'effetto istantaneamente, bensì progressivamente; la luce invece rischiara in un istante. E l'uso del libero arbitrio è un'operazione di questo genere, come si è detto [nel corpo].

III[a] q. 34, a. 2, ad arg. 2

La scelta può essere fatta appena è finito il consiglio o deliberazione. Chi però ha bisogno della deliberazione del consiglio, sceglie subito dopo aver avuto, col consiglio, la certezza di ciò che deve scegliere. Dal che risulta chiaro che la deliberazione del consiglio prima della scelta è richiesta soltanto a causa dell'incertezza. Ma Cristo nel primo istante del suo concepimento, come possedette la **pienezza della grazia santificante**, così ebbe anche la **piena conoscenza della verità**, secondo le parole di **S. Giovanni 1, 14:** «Pieno di grazia e di verità». Per cui, avendo la certezza di tutte le cose, poté scegliere subito in un istante.

III[a] q. 34, a. 2, ad arg. 3

L'intelletto di Cristo, in forza della **scienza infusa**, poteva operare senza volgersi alle immagini sensibili, come si è detto *[q. 11, a. 2]*. E così Cristo poteva operare con l'intelletto e con la volontà senza il concorso dei sensi. Tuttavia nel primo istante del concepimento ci poté essere in lui anche l'**attività sensitiva**, specialmente del **tatto,** che secondo Aristotele la prole può esercitare nel seno materno anche prima di ricevere l'anima razionale. Poiché dunque Cristo nel primo istante del suo concepimento ebbe un'anima razionale e un corpo formato e organico, a maggior ragione poté esercitare fin da allora il senso del tatto.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che nel primo istante del suo concepimento Cristo **non abbia potuto meritare**. Infatti:

III[a] q. 34, a. 3, arg. 1

Il libero arbitrio si trova nella stessa condizione sia per il merito che per il demerito. Ma il demonio nel primo istante della sua creazione non poté peccare, come si è visto sopra *[q. 63, a. 5]*. Quindi neppure l'anima di Cristo poté meritare nel primo istante della sua creazione, che era quello del suo concepimento.

III[a] q. 34, a. 3, arg. 2

Ciò che l'uomo ha nel primo istante pare a lui naturale, essendo il termine della generazione naturale. Ma come è stato già dimostrato *[I-II, q. 109, a. 5; q. 114, a. 2]*, non si può meritare

con le forze naturali. Quindi l'uso del libero arbitrio, che Cristo come uomo possedeva nel primo istante del suo concepimento, non poteva essere meritorio.

IIIª q. 34, a. 3, arg. 3

Ciò che uno ha meritato, in certo qual modo lo ha fatto suo, e non si vede come possa meritarlo di nuovo: poiché nessuno merita ciò che è suo. Ammesso quindi che Cristo abbia meritato nel primo istante del suo concepimento, ne segue che dopo non meritò più nulla. Il che è evidentemente falso. Quindi Cristo non acquistò alcun merito nel primo istante del suo concepimento.

IIIª q. 34, a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino afferma che Cristo, «**per quanto riguarda il merito della sua anima, non ebbe alcuna possibilità di progresso**». Ma se non avesse meritato nel primo istante del suo concepimento, sarebbe potuto progredire. Quindi Cristo nel primo istante del suo concepimento poté meritare.

IIIª q. 34, a. 3 RESPONDEO:

Cristo, come si è già detto *[a. 1]*, nel primo istante del suo concepimento fu santificato dalla grazia. Ora, ci sono due tipi di **santificazione**:

- **la prima** è quella degli **adulti**, i quali divengono santi con le opere proprie;

- **la seconda** è quella dei **bambini**, i quali vengono santificati non secondo un atto di fede loro proprio, ma secondo la fede dei genitori, o della Chiesa.

La prima santificazione però è più perfetta della seconda: come l'atto è più perfetto dell'abito, e «ciò che è da sé è più perfetto di ciò che è da altro». Ora, essendo stata la **santificazione** di Cristo **perfettissima**, poiché egli fu santificato per santificare gli altri, ne segue che **essa avvenne secondo un moto del suo libero arbitrio verso Dio. Ma questo moto è meritorio.** Quindi Cristo nel primo istante del suo concepimento **meritò**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 34, a. 3, ad arg. 1

Il libero arbitrio non è portato al bene e al male alla stessa maniera: poiché **la tendenza al bene è assoluta e naturale, mentre quella al male è un difetto, e contro l'ordine della natura.** Ora, come dice il **Filosofo**, «ciò che è estraneo alla natura è posteriore a ciò che è ad essa conforme: poiché ciò che è estraneo è come una decurtazione di ciò che è conforme alla natura». Supposta quindi l'integrità naturale, il libero arbitrio della creatura nel primo istante del suo concepimento può muoversi al bene meritando, e non invece al male peccando.

IIIª q. 34, a. 3, ad arg. 2

Ciò che l'uomo possiede fin dal principio della sua creazione secondo il corso ordinario della natura gli è naturale; nulla però impedisce che qualche creatura al principio della sua creazione ottenga da Dio il beneficio della grazia. E allo stesso modo l'anima di Cristo al principio della

sua creazione ottenne la grazia di poter meritare. Per questo diciamo che tale grazia, in un certo senso metaforico, poteva dirsi naturale per l'uomo Cristo, come spiega S. Agostino.

IIIª q. 34, a. 3, ad arg. 3

Nulla impedisce che una cosa appartenga a un individuo per diversi motivi. E così Cristo, che aveva meritato la gloria dell'immortalità nel primo istante del suo concepimento, poté meritarla anche con i successivi atti e patimenti: non affinché gli fosse dovuta maggiormente, ma affinché gli fosse dovuta per più ragioni.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che Cristo non sia stato un **perfetto comprensore** fin dal primo istante del suo concepimento. Infatti:

IIIª q. 34, a. 4, arg. 1

Il merito precede il premio, come la colpa precede il castigo. Ora Cristo nel primo istante del suo concepimento meritò, come si è dimostrato *[a. prec.]*. **Essendo quindi lo stato di comprensore** il premio per eccellenza, pare che Cristo non fosse comprensore nel primo istante del suo concepimento.

IIIª q. 34, a. 4, arg. 2

Il Signore, **Luca 24, 26,** afferma: «**Il Cristo doveva sopportare queste sofferenze per entrare nella sua gloria**». Ma la gloria appartiene allo stato dei contemplanti. Quindi Cristo nel primo istante del suo concepimento, quando ancora non aveva sofferto nulla, non era comprensore.

IIIª q. 34, a. 4, arg. 3

Ciò che non appartiene né all'uomo né all'angelo pare essere esclusivo di Dio: quindi non può appartenere a Cristo come uomo. Ora, non è dell'uomo né dell'angelo essere beati da sempre: poiché se fossero stati creati beati non avrebbero poi peccato. Perciò Cristo come uomo non fu beato nel primo istante del suo concepimento.

IIIª q. 34, a. 4. SED CONTRA:

Nei **Salmi 64, 5**, si legge: «**Beato colui che hai scelto e assunto** »; parole che secondo la **Glossa** si riferiscono alla natura umana di Cristo, che «**fu assunta dal Verbo di Dio nell'unità della persona**». Ma la natura umana fu assunta dal Verbo di Dio nel primo istante del suo concepimento. Quindi Cristo, come uomo, fu beato fin da allora. Fu cioè comprensore.

IIIª q. 34, a. 4. RESPONDEO:

Come risulta da quanto detto *[a. 3]*, non era conveniente che Cristo nel suo concepimento avesse la grazia soltanto in maniera abituale. E si è anche detto *[q. 7, a. 11]* che egli ricevette la grazia «senza misura», **Giovanni 3, 34**. Ora, la grazia dei viatori, essendo più imperfetta di quella dei contemplanti, ha anche una misura minore. Quindi **è evidente che Cristo nel primo istante del suo concepimento ricevette tanta abbondanza di grazia quanta ne hanno i contemplanti, anzi in misura superiore**. E poiché tale grazia non era priva dell'atto suo

proprio, ne segue che egli fu **comprensore in atto**, vedendo Dio nella sua essenza in modo più chiaro di tutte le altre creature.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 34, a. 4, ad arg. 1

Come si è spiegato sopra *[q. 19, a. 3]*, Cristo non aveva da meritare la gloria dell'anima, per cui egli è detto comprensore, ma la gloria del corpo, alla quale arrivò attraverso la sua passione.

III[a] q. 34, a. 4, ad arg. 2

È così risolta anche la seconda obiezioni.

III[a] q. 34, a. 4, ad arg. 3

Cristo, essendo Dio e uomo, anche nella sua umanità ebbe qualcosa di più delle altre creature: cioè l'essere beato fin dall'inizio della sua esistenza.

Questione 35
Proemio

Dopo aver trattato del concepimento di Cristo, passiamo a considerare la sua **nascita.**

- **Primo** la **nascita in se stessa**;
- **secondo**, **la manifestazione del bambino**.
  Sul primo argomento si pongono otto quesiti:

1. Se la nascita si debba attribuire alla natura, o alla persona;
2. Se a Cristo, oltre quella eterna, si debba attribuire un'altra nascita;
3. Se la Beata Vergine gli sia madre secondo la nascita temporale;
4. Se si possa chiamare Madre di Dio;
5. Se Cristo sia Figlio di Dio Padre e della Vergine Madre con due filiazioni distinte;
6. In che modo egli sia nato;
7. Dove;
8. Quando.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la nascita appartenga più alla **natura** che alla **persona**. Infatti:

III[a] q. 35, a. 1, arg. 1

Dice S. Agostino: «La natura eterna e divina non potrebbe essere concepita e nascere dalla natura umana se non conformandosi alla natura umana». Perciò essere concepito e nascere secondo la natura umana spetta alla natura divina. Tanto più dunque ciò spetta alla natura umana.

III[a] q. 35, a. 1, arg. 2

Secondo il Filosofo, il nome natura viene da «nascere». Ma i nomi vengono imposti secondo una convenienza di somiglianza. Quindi il nascere spetta più alla natura che alla persona.

III[a] q. 35, a. 1, arg. 3

Propriamente nasce ciò che con la nascita comincia a esistere. Ora, con la nascita di Cristo cominciò a esistere non la sua persona, ma la sua natura umana. Pare perciò che la nascita spetti propriamente alla natura, non alla persona.

III[a] q. 35, a. 1. SED CONTRA:

Afferma il **Damasceno**: «**La nascita non è della natura, ma dell'ipostasi**».

IIIª q. 35, a. 1. RESPONDEO:

Si può attribuire la **nascita** a qualcosa in due modi: o come a un soggetto o come a un termine.

- Come **a un soggetto** viene attribuita a ciò che nasce, **e ciò propriamente non è la natura, ma l'ipostasi**. Poiché infatti nascere è un modo di essere generati, come una cosa viene generata per esistere, così anche nasce per esistere. Ma propriamente parlando esistono solo gli enti sussistenti: poiché una forma non sussistente esiste solo inquantoché per mezzo di essa un dato ente esiste. Ora la **persona**, o ipostasi, esprime una **realtà sussistente**, mentre la natura viene indicata al modo di una certa forma in cui quella realtà sussiste. Perciò la nascita viene attribuita come al soggetto proprio del nascere alla persona, o ipostasi, e non alla natura.

- Come **al suo termine** però **la nascita viene attribuita alla natura**. Infatti il termine della generazione, come di qualunque altra nascita, è la **forma**. Ora, la natura viene concepita a modo di forma. Per questo il Filosofo dice che la nascita è come «la via che porta alla natura»: infatti la natura tende alla forma, cioè alla natura della specie.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 35, a. 1, ad arg. 1

Data l'identità in Dio fra la **natura** e l'**ipostasi**, talvolta si parla di natura nel senso di persona o di ipostasi. E in questo senso **S. Agostino** dice che la **natura divina è stata concepita ed è nata**: in quanto cioè **la persona del Figlio è stata concepita ed è nata secondo la natura umana**.

IIIª q. 35, a. 1, ad arg. 2

Nessun moto o mutazione prende il nome dal soggetto che si muove, ma dal termine del movimento, da cui riceve la specificazione. Così dunque la nascita riceve il nome non dalla persona che nasce, ma dalla natura che ne è il termine.

IIIª q. 35, a. 1, ad arg. 3

Propriamente parlando la natura non comincia a esistere, ma è piuttosto la persona che comincia a esistere in una data natura. Come infatti si è già detto [nel corpo], la natura si definisce come ciò per cui una cosa esiste, la persona invece come ciò che ha l'essere sussistente.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che a Cristo non si possa attribuire una **nascita temporale**. Infatti:

IIIª q. 35, a. 2, arg. 1

«Il nascere è come il divenire di cose che prima del loro nascere non esistevano, e alle quali il beneficio della nascita dona l'esistenza». Ora, Cristo esisteva dall'eternità. Quindi non poteva nascere nel tempo *[Feliciano]*.

[Il Concilio II di Costantinopoli del 553, così si è espresso in proposito: "Se uno non professa che due sono le nascite del figlio di Dio, la prima dal Padre in modo spirituale prima di tutti

i secoli, l'altra quando egli in questi ultimi giorni discese dal cielo e si è incarnato dalla Santa gloriosa e sempre vergine Maria, madre di Dio, nascendo da essa, costui sia scomunicato]

IIIª q. 35, a. 2, arg. 2

Ciò che è perfetto in sé non ha bisogno di nascere. Ma la persona del Figlio di Dio è perfetta fin dall'eternità. Quindi non ha bisogno di nascere. È chiaro perciò che non nacque nel tempo.

IIIª q. 35, a. 2, arg. 3

Il **nascere**, a rigore, va attribuito alla **persona**. Ora, in Cristo c'è una sola persona. Quindi in lui c'è una sola nascita.

IIIª q. 35, a. 2, arg. 4

Chi ha due nascite nasce due volte. Ma questa espressione: «Cristo nacque due volte [bis]» è chiaramente falsa. Poiché la sua nascita dal Padre, essendo eterna, non subisce alcuna interruzione, che invece è implicita nell'avverbio bis. Si può dire infatti che uno ha corso due volte [bis] solo se ha interrotto e poi ripreso la corsa. Non pare dunque che in Cristo si possano ammettere due nascite.

IIIª q. 35, a. 2. SED CONTRA:

Il **Damasceno** afferma: «**Riconosciamo in Cristo due nascite: l'una eterna dal Padre; l'altra in questi ultimi tempi, per noi**».

IIIª q. 35, a. 2. RESPONDEO:

Come si è detto *[a.1]*, la natura sta alla nascita come il termine sta al moto, o alla mutazione. Ora, come insegna Aristotele, a termini diversi corrispondono moti diversi. Ma in Cristo si riscontrano **due nature**, una ricevuta dal Padre nell'eternità, l'altra dalla madre nel tempo. Quindi è necessario attribuire a Cristo **due nascite**: una per cui è nato **nell'eternità dal Padre**, l'altra per cui è nato **nel tempo dalla madre**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 35, a. 2, ad arg. 1

Questa obiezione, mossa da un certo eretico di nome Feliciano, viene così risolta da S. Agostino: «Supponiamo che nel mondo, come vorrebbero certuni, vi sia un anima generale, la quale con ineffabile movimento vivifichi tutti i germi in modo tale da non essere prodotta con le cose generate, ma da dare essa stessa la vita a tali cose. Naturalmente, quando quest'anima entra nel seno per formare a suo uso una materia passibile, formerà una sola persona con quella realtà, che tuttavia non ha la sua stessa sostanza: e così, subendo la materia l'azione dell'anima, da due sostanze risulterà un unico uomo. E in questo senso noi diciamo che l'anima nasce dalla madre: non perché essa, prima di nascere, non esistesse in alcuna maniera. In questo modo dunque, anzi, in maniera più sublime, è nato come uomo il Figlio di Dio, nel senso in cui diciamo che l'anima nasce con il corpo: non perché l'anima e il corpo siano una sola sostanza, ma perché dalla loro unione risulta una sola persona. Tuttavia non diciamo che il Figlio di Dio ha cominciato a esistere da quell'istante: affinché nessuno creda che la divinità sia temporale.

E neppure affermiamo che la carne di Dio esiste dall'eternità: affinché non si pensi che invece di prendere un vero corpo umano, egli ne abbia assunto solo una certa apparenza».

III[a] q. 35, a. 2, ad arg. 2

La seconda obiezioni risale a **Nestorio,** ed è risolta da S. **Cirillo** nel modo seguente: «**Non diciamo che il Figlio di Dio, oltre alla sua nascita eterna dal Padre, avesse bisogno per sé di una seconda nascita**: è infatti segno di stoltezza e di ignoranza affermare che colui il quale esiste prima di tutti i secoli ed è coeterno al Padre abbia bisogno di un inizio per esistere una seconda volta**. Diciamo invece che è nato secondo la carne in quanto, per noi e per la nostra salvezza, ha unito personalmente a sé la natura umana ed è nato da una donna**».

III[a] q. 35, a. 2, ad arg. 3

La **nascita** ha la **persona** come **soggetto** e la **natura** come **termine**. Ora, in un soggetto ci possono essere varie mutazioni imposte appunto dalla varietà dei termini. Con il che tuttavia non si vuol dire che la nascita eterna sia realmente una trasmutazione o un moto, ma che viene concepita **come se fosse tale**. *[si riprenda l'esempio dell'innesto]*

III[a] q. 35, a. 2, ad arg. 4

Possiamo dire che Cristo è nato due volte, in base alle sue due nascite. Come infatti si dice che corre due volte chi corre in due tempi diversi, così si può affermare che **nasce due volte chi nasce una volta nell'eternità e una volta nel tempo**: poiché l'eternità e il tempo, designanti ambedue una durata, differiscono fra di loro più di due momenti temporali.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **Beata Vergine**, secondo la **nascita temporale di Cristo**, non possa essere detta **sua madre**. Infatti:

III[a] q. 35, a. 3, arg. 1

Abbiamo già dimostrato *[q. 32, a. 4]* che la **Beata Vergine Maria** nella generazione di Cristo non operò attivamente, ma **fornì soltanto la materia**. Ora, ciò non pare sufficiente a farla considerare madre: altrimenti si potrebbe anche dire che il legno è madre del letto o dello sgabello. Pare quindi che la Beata Vergine non possa essere detta madre di Cristo.

III[a] q. 35, a. 3, arg. 2

Cristo nacque dalla Beata Vergine miracolosamente. Ma la **generazione miracolosa** non è sufficiente a fondare la maternità, o la filiazione: non diciamo infatti che Eva fu figlia di Adamo. Quindi neppure Cristo può dirsi figlio della Beata Vergine.

III[a] q. 35, a. 3, arg. 3

Pare che nella generazione la madre debba emettere il seme. Il corpo di Cristo invece, come dice il Damasceno, «non venne formato dal seme, ma dall'azione dello Spirito Santo». Pare quindi che la Beata Vergine non possa dirsi madre di Cristo.

IIIª q. 35, a. 3. SED CONTRA:

In S. **Matteo 1, 18**, si legge: «**Ecco come avvenne la nascita di Gesù Cristo: sua madre Maria, essendo promessa sposa di Giuseppe**», ecc..

IIIª q. 35, a. 3 RESPONDEO:

La Beata Vergine Maria è la vera e naturale madre di Cristo. Infatti, come si è detto sopra *[q. 5, a. 2; q. 31, a. 5]*, il corpo di Cristo non discese dal cielo, come insegnò l'eretico **Valentino,** ma fu desunto dalla Vergine madre, e formato dal suo sangue più puro. Ora, questo solo è richiesto per essere madre, come si è visto *[q. 31, a. 5; q. 32, a. 4]*. Quindi la Beata Vergine è veramente madre di Cristo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 35, a. 3, ad arg. 1

Come si è detto sopra *[q. 32, a. 3],* si può parlare di paternità o di maternità, e di filiazione, non in qualunque generazione, ma soltanto in quella degli esseri viventi. Perciò la produzione di cose inanimate da una data materia non stabilisce alcuna relazione reciproca di maternità e di filiazione, ma questa si ha soltanto nella generazione degli esseri viventi, ai quali propriamente compete di nascere.

IIIª q. 35, a. 3, ad arg. 2

Il **Damasceno** scrive che Cristo nella sua nascita nel tempo, secondo la quale nacque per la nostra salvezza, in qualche modo «**si conformò a noi, nascendo come uomo da una donna e nel tempo richiesto dopo il concepimento; fu invece superiore a noi in quanto nacque non da un seme umano, ma dallo Spirito Santo e dalla Santa Vergine, fuori delle leggi del concepimento naturale**». **Perciò dalla parte della madre tale nascita fu naturale, mentre fu miracolosa dalla parte dell'azione dello Spirito Santo**. Quindi la Beata Vergine è veramente e in senso naturale madre di Cristo.

IIIª q. 35, a. 3, ad arg. 3

Abbiamo già visto *[q. 31, a. 5, ad 3; q. 33, a. 4]* che il seme femminile non è necessario alla concezione. Quindi non è necessario neppure perché vi sia la maternità**.**

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non si possa dire che la Beata Vergine è **madre di Dio**. Infatti:

IIIª q. 35, a. 4, arg. 1

Nei misteri divini è necessario attenersi al linguaggio della Sacra Scrittura. Ora, in nessuna parte di essa si legge che la Beata Vergine è madre o genitrice di Dio, ma soltanto che è «**madre di Gesù**», o «**madre del bambino**» **[Mt 1, 18; 2, 11. 13. 20. 21]**. Quindi non si può dire che essa è madre di Dio.

IIIª q. 35, a. 4, arg. 2

Cristo è Dio secondo la natura divina. Ma questa non prese inizio dalla Vergine. Quindi la Beata Vergine non può essere detta madre di Dio.

IIIª q. 35, a. 4, arg. 3

Il nome Dio è attribuito in modo comune al Padre e al Figlio e allo Spirito Santo. Se dunque la Beata Vergine fosse **madre di Dio, verrebbe a essere madre del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo**, il che non è ammissibile. Quindi non si deve dire che la Beata Vergine è madre di Dio.

IIIª q. 35, a. 4. SED CONTRA:

Nei capitoli di **S. Cirillo**, approvati dal **Concilio di Efeso** [1, 26], si legge: «**Se qualcuno non professa che l'Emmanuele è veramente Dio, e che perciò la Santa Vergine è la madre di Dio, in quanto generò secondo la carne il Verbo nato da Dio, sia scomunicato**».

IIIª q. 35, a. 4. RESPONDEO:

Come si è visto sopra *[q. 16, a. 1]*, ogni nome che esprime in forma concreta una natura può essere attribuito a qualsiasi ipostasi [o supposito] di quella natura. Ora, poiché l'incarnazione è avvenuta nell'unità dell'ipostasi, secondo le spiegazioni date *[q. 2, a. 3]*, è chiaro che il nome Dio può essere attribuito all'**ipostasi che ha insieme la natura umana e quella divina**. **A questa persona dunque si può attribuire ciò che spetta alla natura divina e a quella umana: sia nel caso che tale persona venga designata con termini indicanti la natura divina, sia nel caso che venga designata con termini indicanti la natura umana.** Ora, il concepimento e la nascita vengono attribuiti a una persona, o ipostasi, secondo la natura nella quale l'ipostasi viene concepita e nasce. Avendo quindi la persona divina assunto la natura umana fin dall'inizio della concezione, come si è spiegato sopra *[q. 33, a. 3]*, è chiaro che può dirsi con verità che Dio è stato concepito ed è nato dalla Vergine. Ma proprio per questo una donna è chiamata madre di una persona: perché l'ha concepita e data alla luce. Quindi la Beata Vergine deve essere veramente chiamata madre di Dio. Infatti in due casi soltanto si potrebbe negare che la Beata Vergine sia madre di Dio: nel caso che l'umanità fosse stata concepita e fosse nata prima che quell'uomo fosse Figlio di Dio, come pensava **Fotino**; oppure nel caso che l'umanità non fosse stata assunta nell'unità della persona o ipostasi del Verbo di Dio, come pensava **Nestorio**. Ma ambedue le ipotesi sono erronee. Quindi è eretico negare che la Beata Vergine sia madre di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 35, a. 4, ad arg. 1

L'obiezione è di **Nestorio**. E può essere risolta facendo notare che, sebbene la Scrittura non dica espressamente che la Beata Vergine è madre di Dio, dice però che «**Gesù Cristo è vero Dio**», **1Giovanni 5, 20**, e che la Beata Vergine è «**madre di Gesù Cristo**», **Matteo 1, 18**. Quindi dalle parole della Scrittura segue necessariamente che essa è madre di Dio. Inoltre S. Paolo, **Romani 9, 5**, scrive che «**dagli israeliti proviene Cristo secondo la carne, egli che è sopra ogni cosa, Dio benedetto nei secoli**». Ma questi proviene dagli israeliti solo mediante la Beata Vergine. Quindi colui che è «sopra ogni cosa Dio benedetto nei secoli» è nato realmente dalla Beata Vergine come da sua madre.

IIIª q. 35, a. 4, ad arg. 2

Anche questa obiezioni è di **Nestorio**. E S. **Cirillo** la risolve nel modo seguente: «L'anima dell'uomo nasce insieme con il proprio corpo, e ambedue formano insieme una cosa sola: se dunque qualcuno volesse dire che la madre del corpo non è madre dell'anima, parlerebbe vanamente. Ora, qualcosa del genere lo troviamo anche nella generazione di Cristo. **Il Verbo di Dio** infatti **è nato dalla sostanza di Dio Padre; ma siccome ha assunto la carne, è necessario ammettere che secondo la carne è nato da una donna**». Si deve quindi affermare che la Beata Vergine è madre di Dio non nel senso che sia madre della divinità, ma perché è madre, secondo l'umanità, di una persona che possiede la divinità e l'umanità.

IIIª q. 35, a. 4, ad arg. 3

Benché il nome Dio sia comune alle tre persone, spesso designa o la sola persona del Padre, o la sola persona del Figlio o dello Spirito Santo, come si è visto in precedenza *[q. 16, a. 1; I, q. 39, a. 4]*. Così dunque quando diciamo: «**La Beata Vergine è madre di Dio**», il nome Dio sta a indicare la sola persona incarnata del Figlio.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che in Cristo vi siano **due filiazioni**. Infatti:

IIIª q. 35, a. 5, arg. 1

La nascita è causa della filiazione. Ma in Cristo vi sono due nascite. Quindi anche due filiazioni.

IIIª q. 35, a. 5, arg. 2

La filiazione, in virtù della quale uno viene detto figlio del padre o della madre, dipende in qualche modo dal figlio stesso: poiché la relazione consiste «nel riferirsi di una cosa a un'altra», per cui l'eliminazione di un termine correlativo fa cessare anche l'altro. Ora la filiazione eterna, per cui Cristo è Figlio di Dio Padre, non dipende dalla madre: poiché ciò che è eterno non può dipendere da ciò che è temporale. Quindi Cristo non è figlio della madre quanto alla filiazione eterna. Per conseguenza o non è figlio suo per nulla, il che è in contrasto con quanto è stato già provato, oppure lo è in virtù di un'altra filiazione, cioè di quella temporale. Quindi in Cristo ci sono due filiazioni.

IIIª q. 35, a. 5, arg. 3

I termini relativi si trovano l'uno nella definizione dell'altro: quindi un termine relativo è specificato dall'altro. Ma una stessa cosa non può appartenere a specie diverse. Pare quindi impossibile che una medesima relazione abbia come termine due estremi completamente diversi. Ora, si dice che Cristo è Figlio del Padre, che è eterno, e di una madre temporale, i quali sono termini del tutto diversi. Non Pare dunque che Cristo possa essere detto Figlio del Padre e della madre in forza di una stessa relazione. Vi sono perciò in lui due filiazioni.

IIIª q. 35, a. 5. SED CONTRA:

Il Damasceno osserva che **in Cristo si moltiplica ciò che appartiene alla natura, non ciò che è proprio della persona**. Ora, la **filiazione** appartiene in modo specialissimo alla **persona**: è infatti una proprietà personale, come risulta evidente dalla Prima Parte *[q. 32, a. 3; q. 40, a. 2]*. **Quindi in Cristo c'è una sola filiazione**.

III[a] q. 35, a. 5. RESPONDEO:

- In proposito ci sono varie opinioni. Alcuni infatti, facendo leva sulla **causa della filiazione**, **che è la nascita, pongono in Cristo due filiazioni**, poiché due sono le nascite.

- Altri invece, considerando **il soggetto della filiazione**, cioè la **persona o ipostasi**, pongono in Cristo **una sola filiazione**, essendo unica l'ipostasi o persona.

L'unità o la pluralità di una relazione infatti non è data dai termini, ma dalla causa o dal soggetto. Poiché se dovesse venire considerata in base ai termini, allora bisognerebbe ammettere due filiazioni in ciascun uomo: una rispetto al padre e una rispetto alla madre. Invece, a ben considerare la cosa, si vede che ciascuno si riferisce al padre e alla madre mediante **un'unica relazione, per l'unicità della causa**.

(TERMINE 1) padre → CAUSA ← madre (TERMINE 2)
\ ↓ /
(unica relazione - nascita)
Figlio
↓
SOGGETTO (persona/ipostasi)

L'uomo infatti nasce dal padre e dalla madre con una stessa nascita: quindi con essi ha una sola relazione. Ed è ciò che accade anche a un maestro che istruisce molti discepoli con un unico insegnamento *[solo però nella prospettiva della causa, perché nella prospettiva dei soggetti le relazioni sono molteplici]*; e a un padrone che governa più sudditi con la medesima autorità. - Se invece ci sono delle cause varie e specificamente differenti, allora differiscono anche le relazioni. E così nulla impedirà che queste si trovino in un medesimo soggetto. Come se un maestro ad alcuni insegna la grammatica e ad altri la logica, si avranno due relazioni di insegnamento: perciò uno stesso uomo può essere maestro con relazioni diverse, o con degli allievi diversi, o con gli stessi, a cui dà degli insegnamenti diversi. - Può capitare tuttavia che uno abbia relazione con molti per cause diverse, ma della stessa specie: come quando uno è padre di diversi figli in forza di diversi atti generativi; per cui la paternità non può differire specificamente, essendo gli atti della generazione della medesima specie. Poiché dunque più forme della stessa specie non possono trovarsi simultaneamente nello stesso soggetto, di conseguenza non è possibile che vi siano più paternità in chi ha dato la vita a più figli con la generazione naturale *[certo che sì in riferimento ai singoli figli/soggetti/persone/ipostasi]*. La cosa sarebbe invece diversa se uno fosse padre di alcuni con la generazione naturale, e di altri con l'adozione.

- Ora, è chiaro che non è con la medesima nascita che Cristo è nato ab aeterno dal Padre e nel tempo dalla madre. Né la nascita è della stessa specie nei due casi. **Per cui da questo**

punto di vista bisognerebbe dire che in Cristo vi sono due filiazioni, una temporale e una eterna.

- Ma il **soggetto** della filiazione non è la natura o una sua parte, bensì soltanto **la persona** o ipostasi; e in Cristo non c'è un'altra ipostasi o persona oltre a **quella eterna**. Perciò in Cristo non vi può essere un'altra filiazione oltre a quella dell'ipostasi eterna. Ora, ogni relazione di ordine temporale che viene attribuita a Dio aggiunge a Dio eterno un'entità **non reale, ma soltanto di ragione**, come si è dimostrato nella Prima Parte *[q. 13, a. 7]*. Quindi la filiazione che unisce Cristo alla madre non può essere una relazione reale, ma solo di ragione. E così in qualche modo sono vere ambedue le opinioni. Se infatti consideriamo il **concetto preciso di filiazione**, allora bisogna ammettere **due filiazioni** in base alle **due nascite**. Se invece consideriamo **il soggetto della filiazione**, il quale non può essere che l'ipostasi eterna, allora in Cristo non può essere reale se non **la filiazione eterna**. Tuttavia egli è detto figlio rispetto alla madre in forza di una relazione che viene concepita simultaneamente a quella della maternità verso Cristo. Così come chiamiamo Dio Signore per una relazione che viene concepita simultaneamente alla relazione reale con cui la creatura sta soggetta a Dio. E benché in Dio la relazione di dominio non sia reale, tuttavia egli è Signore realmente, per la reale sottomissione a lui della creatura. Così dunque Cristo è detto realmente figlio della Vergine madre in virtù della relazione reale di maternità che essa ha con Cristo.

III[a] q. 35, a. 5, ad arg. 1

In Cristo la nascita temporale causerebbe una reale filiazione temporale se vi fosse un soggetto capace di tale filiazione. Ma questo non ci può essere, come si è già detto [nel corpo]. Infatti il supposito eterno non può essere soggetto di relazioni temporali. - Né si può affermare che esso riceve una filiazione temporale in forza della sua natura umana, come è soggetto a una nascita temporale: poiché bisognerebbe che la natura umana fosse in qualche modo soggetta alla filiazione, come è soggetta alla nascita. Quando infatti si dice che un Etiope è bianco in ragione dei suoi denti, è necessario che questi denti siano il soggetto della bianchezza. Ma la natura umana in nessun modo può essere il soggetto della filiazione, poiché tale relazione riguarda direttamente la persona.

III[a] q. 35, a. 5, ad arg. 2

La filiazione eterna non dipende dalla madre temporale, ma a questa filiazione eterna va unito un certo rapporto temporale che dipende dalla madre, in forza del quale Cristo è detto figlio di sua madre.

III[a] q. 35, a. 5, ad arg. 3

«L'uno e l'ente sono interdipendenti», dice Aristotele. Come quindi può accadere che in uno dei termini la relazione sia un ente reale mentre nell'altro è solo un ente di ragione, secondo quanto il Filosofo dice dello scibile e della scienza, così può anche avvenire che in uno dei due termini ci sia un'unica relazione mentre nell'altro ce ne sia più di una. Nei genitori, p. es., vi sono due relazioni, di paternità e di maternità, specificamente distinte in quanto il padre è principio della generazione in maniera diversa dalla madre - (se invece diverse persone fossero

il principio di una medesima azione allo stesso modo, p. es. trainando insieme una nave, allora vi sarebbe in tutte la medesima relazione). Dalla parte della prole invece vi è una sola filiazione reale, ma ve ne sono due di ragione, poiché la prole dice rapporto alle due relazioni dei genitori secondo due considerazioni diverse. Ora, anche in Cristo esiste da un lato un'unica filiazione reale in riferimento all'eterno Padre; e tuttavia c'è anche un riferimento temporale, che riguarda la madre temporale.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che Cristo non sia nato **senza dolore** della madre. Infatti:

III[a] q. 35, a. 6, arg. 1

Come è una conseguenza del peccato dei nostri progenitori la morte, secondo l'affermazione della Scrittura, **Genesi 2, 17**: «**Quando tu ne mangiassi, certamente moriresti**», così lo sono anche i dolori del parto, poiché sta scritto, **Genesi 3, 16**: «**Con dolore partorirai figli**». Ora, Cristo ha voluto subire la morte. Quindi anche il suo parto dovette essere doloroso.

III[a] q. 35, a. 6, arg. 2

La fine è proporzionata al principio. Ma la fine della vita di Cristo fu dolorosa, come dice **Isaia 53, 4:** «**Egli si è addossato i nostri dolori**». Quindi anche la sua nascita dovette essere accompagnata dal dolore del parto.

III[a] q. 35, a. 6, arg. 3

Nel libro La nascita del Salvatore, **Protovangelo. di Giacomo**, si narra che alla nascita di Cristo accorsero delle ostetriche, che sembrano necessarie alla partoriente a causa del dolore. Pare quindi che la Beata Vergine abbia partorito con dolore.

III[a] q. 35, a. 6. SED CONTRA:

Rivolgendosi alla Vergine Madre, **S. Agostino** esclama: «**Nel concepimento non fu leso il tuo pudore, nel parto non fu presente il dolore**».

III[a] q. 35, a. 6. RESPONDEO:

Il dolore della partoriente è prodotto dal dilatarsi delle vie attraverso le quali deve uscire la prole. Ma sopra *[q. 28, a. 2]* abbiamo spiegato che Cristo uscì dal seno della madre senza che questo si aprisse, e quindi senza dilatazione delle vie. Perciò nel suo parto non vi fu dolore di sorta, né corruzione alcuna, ma somma gioia, poiché «**l'uomo Dio nasceva alla luce del mondo**», secondo le parole di **Isaia 35, 1 s.:** «**La solitudine fiorirà come un giglio; canterà nella gioia e nel giubilo**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 35, a. 6, ad arg. 1

Il dolore del parto nella donna è conseguenza dell'unione carnale con l'uomo. Per cui la S. Scrittura, dopo aver detto, **Genesi 3, 16**: «**Partorirai nel dolore**», aggiunge: «**Egli ti dominerà**». Ma come nota **S. Agostino**, la Vergine madre di Dio fu esente da questa condanna,

«lei che avendo concepito Cristo senza la sozzura del peccato e senza il detrimento del connubio con l'uomo, lo generò senza dolore e senza violazione dell'integrità, conservando intatto il candore verginale». Cristo poi accettò la morte di sua spontanea volontà, allo scopo di soddisfare per noi, e non in forza di quella condanna: egli infatti non era debitore rispetto alla morte.

IIIª q. 35, a. 6, ad arg. 2

Come Cristo «con la sua morte distrusse la nostra morte», così con i suoi dolori liberò noi dal dolore: per questo volle morire soffrendo. Ma i dolori della madre nel parto non appartenevano a Cristo, che veniva a soddisfare per i nostri peccati. Quindi non era opportuno che sua madre partorisse nel dolore.

IIIª q. 35, a. 6, ad arg. 3

S. Luca 2, 7, afferma che la stessa Beata Vergine «**avvolse in fasce e adagiò in una mangiatoia**» il bambino che aveva dato alla luce. Il che dimostra che il racconto di quel libro apocrifo è falso. Da cui le parole di **S. Girolamo**: «**Non ci fu nessuna levatrice, nessun intervento di donnicciole. Essa fu madre e ostetrica**. —**Avvolse il bambino in fasce e lo adagiò in una mangiatoia**‖, **si legge. Queste parole evangeliche respingono le stravaganze degli apocrifi**».

ARTICOLO 7:

VIDETUR che Cristo non dovesse nascere a **Betlemme**. Infatti:

IIIª q. 35, a. 7, arg. 1

Si legge in **Isaia 2, 3**: «**Da Sion uscirà la legge, e da Gerusalemme la parola del Signore**». Ma Cristo è veramente il Verbo di Dio. Quindi doveva venire al mondo in Gerusalemme.

IIIª q. 35, a. 7, arg. 2

Secondo S. **Matteo 2, 23**, era scritto che Cristo «**sarebbe stato chiamato Nazareno**», affermazione che deriva da quel passo di **Isaia 11, 1**: «**Un virgulto fiorirà dalle sua radici**»; infatti ***Nazaret*** significa «***fiore***». Ora, in genere si prende il nome dal luogo di nascita. Perciò Cristo sarebbe dovuto nascere a Nazaret, dove fu anche concepito e allevato.

IIIª q. 35, a. 7, arg. 3

Il Signore venne in questo mondo per annunziare la fede della verità, secondo la sua dichiarazione, **Giovanni 18, 37**: «**Per questo io sono nato e per questo sono venuto al mondo: per rendere testimonianza alla verità**». Ma ciò si sarebbe potuto attuare più facilmente se fosse nato a Roma, che allora deteneva il dominio del mondo; per cui S. Paolo, scrivendo ai **Romani 1, 8,** dice: «**La fama della vostra fede si espande in tutto il mondo**». Quindi non doveva nascere a Betlemme.

IIIª q. 35, a. 7. SED CONTRA:

Sta scritto, **Michea 5, 1**: «**E tu Betlemme di Efrata, da te mi uscirà colui che deve essere il dominatore in Israele**».

IIIª q. 35, a. 7. RESPONDEO:

Cristo volle nascere a **Betlemme** per due motivi:

- **Primo,** perché egli, come dice S. Paolo, **Romani 1, 3**, secondo la carne «**nacque dalla stirpe di Davide**», al quale era stata fatta una promessa speciale su Cristo, secondo quelle parole, **2Samuele 23, 1**: «**Così disse [Davide], l'uomo a cui fu fatta la promessa sul Cristo del Dio di Giacobbe**». Perciò egli volle nascere a Betlemme, dove era nato Davide, affinché dallo stesso luogo di nascita fosse manifesto l'adempimento della promessa. Ed è ciò che vuole indicare l'Evangelista quando scrive, **Luca 2, 4**: «**Poiché egli era della casa e della famiglia di Davide**».

- **Secondo**, perché, come nota **S. Gregorio,** «**Betlemme significa casa nel pane. E Cristo disse di sé: Io sono il pane vivo, disceso dal cielo**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 35, a. 7, ad arg. 1

Davide nacque a **Betlemme**, ma scelse **Gerusalemme** per farne la sede del suo regno e costruirvi il tempio di Dio, in modo che Gerusalemme fosse una città regale e sacerdotale insieme. Ora, il sacerdozio di Cristo e il suo regno furono attuati soprattutto con la sua passione. Così egli scelse convenientemente **Betlemme per la nascita** e **Gerusalemme per la passione.** E in questo modo egli volle anche **confondere la gloria degli uomini**, i quali si vantano di essere nati in città illustri, nelle quali inoltre bramano particolarmente di essere onorati. Cristo al contrario volle nascere in una città umile, ed essere oltraggiato in una città nobile.

IIIª q. 35, a. 7, ad arg. 2

Cristo volle **fiorire per la santità della vita**, non per l'**origine carnale**. E così volle essere nutrito ed educato nella città di Nazaret, mentre a Betlemme volle nascere come un forestiero: poiché, come dice **S. Gregorio,** «**per l'umanità che aveva presa nacque come in casa d'altri; non secondo la potenza, ma secondo la natura**». Inoltre, come afferma S. Beda, «col rendersi bisognoso di un alloggio preparò a noi molti posti nella casa del Padre suo».

IIIª q. 35, a. 7, ad arg. 3

Come si legge in un sermone del **Concilio di Efeso**, «**se [Cristo] avesse scelto Roma, la città più potente, si sarebbe potuto pensare che avrebbe cambiato il mondo grazie al potere dei concittadini. Se fosse stato figlio dell'Imperatore, si sarebbe attribuita la sua riuscita al potere [imperiale]. Per mostrare invece che il mondo sarebbe stato trasformato dalla sua divinità, scelse una madre povera e una patria ancora più povera**». Però, come afferma S. Paolo, **1Corinti 1, 27**, «**Dio ha scelto ciò che nel mondo è debole per confondere i forti**». Quindi, per manifestare meglio la sua potenza, stabilì a Roma, capitale del mondo, il centro della sua Chiesa, come segno di completa vittoria, affinché di là la fede si diffondesse su tutta

la terra, secondo la profezia di **Isaia 26, 5 s**.: «Umilierà la città sublime e la calpesteranno i piedi del povero», cioè di Cristo, «i passi degli indigenti», cioè degli Apostoli Pietro e Paolo.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che Cristo non sia nato nel **tempo conveniente** Infatti:

III[a] q. 35, a. 8, arg. 1

Cristo era venuto al mondo per ridare la libertà ai suoi. E invece nacque in un periodo di schiavitù, quando cioè tutto il mondo veniva censito per ordine di Augusto, in quanto divenuto tributario, come scrive **S. Luca 2, 1**. Non pare perciò che sia nato nel tempo conveniente.

III[a] q. 35, a. 8, arg. 2

Le promesse sulla nascita di Cristo non erano state fatte ai gentili, come ricorda S. Paolo **Romani 9, 4**. Cristo invece nacque nel tempo in cui dominava un re straniero, come nota il Vangelo, **Matteo 2, 1**: «Essendo nato Gesù al tempo del re Erode». Quindi non pare che egli sia nato nel tempo più opportuno.

III[a] q. 35, a. 8, arg. 3

Il tempo della presenza di Cristo nel mondo può essere paragonato al giorno, in quanto egli è «la luce del mondo», **Giovanni 8, 12; 9, 5**; infatti disse, **Giovanni 9, 4**: «Devo compiere le opere di colui che mi ha mandato finché è giorno». Ora, in estate le giornate sono più lunghe che in inverno. Essendo quindi [Cristo] nato in pieno inverno, **il 25 dicembre**, pare che non sia nato nel tempo conveniente.

III[a] q. 35, a. 8. SED CONTRA:

S. Paolo, **Galati 4, 4**, afferma: «Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge».

III[a] q. 35, a. 8. RESPONDEO:

Tra Cristo e gli altri uomini c'è questa differenza, che gli altri uomini nascendo sono soggetti alle necessità del tempo, mentre Cristo, in quanto Signore e Creatore di tutti i tempi, **poté scegliere per sé sia il tempo in cui nascere, sia la madre, sia il luogo.** E poiché «le opere di Dio sono tutte ordinate», **Romani 13, 1**, e disposte convenientemente, **Sapienza 8, 1**, ne segue che Cristo nacque nel tempo più opportuno.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 35, a. 8, ad arg. 1

Cristo era venuto per darci la libertà togliendoci dalla condizione di schiavitù. Come quindi prese la nostra natura mortale per ridarci la vita, così, secondo le parole di **S. Beda**, «si degnò di incarnarsi in un tempo in cui, appena nato, sarebbe stato censito da Cesare, facendosi lui stesso schiavo per la nostra liberazione». Inoltre in quel tempo, in cui tutto il mondo era soggetto a un unico principe, regnava una **grande pace.** Era dunque conveniente che allora nascesse Cristo, il quale è «la nostra pace, che ha fatto dei due un popolo solo», come dice

S. Paolo, Efesini 2, 14. Per questo S. Girolamo afferma: «Se guardiamo la storia, troviamo che in tutto il mondo dominò la discordia fino all'anno 28 di Cesare Augusto. Con la nascita del Signore invece tutte le guerre cessarono, secondo quanto disse Isaia 2, 4: «Un popolo non alzerà più la spada contro un altro popolo». Di più, era conveniente che Cristo, il quale era venuto per riunire insieme i suoi, Giovanni 11, 52, perché fossero cioè «un solo gregge sotto un solo pastore» Giovanni 10, 16, nascesse nel tempo in cui un solo Principe governava il mondo.

III[a] q. 35, a. 8, ad arg. 2

Cristo volle nascere sotto un re straniero perché si adempisse la profezia di Giacobbe, **Genesi 49, 10**: «**Non sarà tolto lo scettro da Giuda, né il bastone del comando tra i suoi piedi, finché verrà colui al quale esso appartiene**». Poiché, come dice il Crisostomo, «finché il popolo giudaico era governato da re giudei, benché peccatori, venivano mandati come rimedio i profeti. Quando invece la legge di Dio cadde sotto il potere di un re iniquo, venne al mondo Cristo: poiché un'infermità grande e irrimediabile esigeva un medico più capace».

III[a] q. 35, a. 8, ad arg. 3

Come si legge nel libro Questioni del Nuovo e dell'Antico Testamento [53], «Cristo volle nascere quando la luce del giorno comincia a crescere», per indicare che la sua venuta doveva far progredire gli uomini nella luce divina, secondo le parole, **Luca 1, 79**: «**Per rischiarare quelli che stanno nelle tenebre e nell'ombra della morte**». Cristo scelse poi anche l'asprezza dell'inverno per la sua nascita allo scopo di soffrire fin da allora fisicamente per noi.

Questione 36
Proemio

Passiamo ora a considerare la **manifestazione di Cristo alla sua nascita**.
Sull'argomento si pongono otto quesiti:

1. Se la nascita di Cristo dovesse essere manifesta a tutti;
2. Se fosse necessaria la sua manifestazione ad alcuni;
3. A chi doveva essere manifestata;
4. Se Cristo dovesse manifestarsi direttamente o per mezzo di altri;
5. Con quali altri mezzi doveva farsi conoscere;
6. Ordine di queste manifestazioni;
7. La stella che servì a manifestare la sua nascita;
8. L'adorazione dei Magi, i quali conobbero la nascita di Cristo mediante la stella.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la nascita di Cristo dovesse essere **manifestata a tutti**. Infatti:

III[a] q. 36, a. 1, arg. 1

L'adempimento deve corrispondere alla promessa. Ora, circa la promessa della venuta di Cristo c'è il Salmo 49, 3, che dice: «Dio verrà in maniera manifesta». Ma egli venne appunto nascendo nella carne. Quindi la sua nascita doveva essere manifesta a tutto il mondo.

III[a] q. 36, a. 1, arg. 2

S. Paolo, 1Timoteo 1, 15, insegna che «Cristo Gesù è venuto nel mondo per salvare i peccatori». Ora, come egli dice, Tito 2, 11 s., ciò avviene solo in quanto è loro manifestata la grazia di Cristo: «È apparsa la grazia di Dio nostro Salvatore a tutti gli uomini, che ci insegna a rinnegare l'empietà e i desideri mondani, e a vivere con sobrietà, giustizia e pietà in questo mondo». Perciò la nascita di Cristo doveva essere a tutti manifesta.

III[a] q. 36, a. 1, arg. 3

In Dio predomina su tutto la **disposizione a perdonare**, poiché sta scritto, Salmo 144, 9: «Le sue misericordie [si stendono] su tutte le sue opere». Ma nella seconda venuta, quando «giudicherà con rettitudine», Salmo 74, 3, egli sarà visibile a tutti, secondo le parole evangeliche, Matteo 24, 27: «Come la folgore viene da oriente e brilla fino a occidente, così sarà la venuta del Figlio dell'Uomo». A maggior ragione quindi doveva essere manifesta la sua prima venuta, in cui nacque secondo la carne.

III[a] q. 36, a. 1. SED CONTRA:

In **Isaia 45, 15**, si legge: «**Tu sei un Dio nascosto, Dio di Israele, Salvatore». E ancora, Is 53, 3: «Il suo volto è quasi nascosto e disprezzato**».

IIIª q. 36, a. 1. RESPONDEO: -

La nascita di Cristo non doveva essere manifestata indistintamente a tutti.

- **Primo**, perché ciò avrebbe impedito la **redenzione degli uomini**, che fu attuata con la **croce**; dice infatti S. Paolo, **1Corinti 2, 8**: «**Se l'avessero conosciuto, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria**».

- **Secondo**, perché ciò avrebbe **sminuito il merito della fede**, per mezzo della quale [Cristo] era venuto a giustificare gli uomini, secondo l'espressione dell'Apostolo, **Romani 3, 22**: «**La giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo**». Se infatti quando Cristo nacque degli indizi palesi avessero rivelato a tutti la sua nascita, non vi sarebbe stato più bisogno della fede, la quale è «**prova di cose che non si vedono**», **Ebrei 11, 1**.

- **Terzo**, perché in tal modo sarebbe sorto il dubbio sull'**umanità reale di Cristo**. Per cui S. Agostino afferma: «Se da fanciullo non fosse divenuto adolescente, se non avesse preso né cibo né sonno, non si sarebbe forse dato adito all'errore, al punto che nessuno avrebbe creduto alla realtà della sua natura umana? E operando tutto prodigiosamente non avrebbe forse distrutto ciò che aveva compiuto misericordiosamente?»

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 36, a. 1, ad arg. 1

Secondo la Glossa quel passo si riferisce alla venuta di Cristo per il **giudizio finale.**

IIIª q. 36, a. 1, ad arg. 2

Bisognava che tutti gli uomini fossero istruiti per la loro salvezza sulla grazia di Dio Salvatore non al momento della sua nascita, ma in seguito, dopo che egli «**avesse operato la salvezza nella nostra terra**», **Salmo 73, 12**. Per cui dopo la passione e la risurrezione disse ai suoi discepoli, **Matteo 28, 19**: «**Andate e ammaestrate tutte le nazioni**».

IIIª q. 36, a. 1, ad arg. 3

Per un **giudizio** è necessario conoscere l'**autorità del giudice**: da cui la **necessità della manifestazione** per quanto riguarda la venuta di Cristo al giudizio. Ma la prima venuta mirava alla **salvezza** di tutti, salvezza che si attua **mediante la fede**, la quale ha per oggetto cose che non si vedono. Per questo la prima venuta doveva rimanere nascosta.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la nascita di Cristo non dovesse essere **manifestata a nessuno**. Infatti:

IIIª q. 36, a. 2, arg. 1

Per la salvezza degli uomini era opportuno che la prima venuta di Cristo rimanesse nascosta, come si è visto *[a. prec., ad 3]*. Ma Cristo era venuto per salvare tutti, secondo la parola di S.

Paolo, 1Timoteo 4, 10: «Egli è il Salvatore di tutti gli uomini, soprattutto dei fedeli». Quindi la nascita di Cristo non doveva essere manifestata a nessuno.

IIIª q. 36, a. 2, arg. 2

Prima che avvenisse, la futura nascita di Cristo era stata manifestata alla Beata Vergine e a S. Giuseppe, Matteo 1, 20 s.; Luca 1, 31. Perciò non era necessario che, una volta avvenuta, fosse manifestata ad altri.

IIIª q. 36, a. 2, arg. 3

Nessun uomo saggio manifesta ciò che può produrre turbamento e danno per gli altri. Ma appena resa nota la nascita di Cristo si verificò del turbamento, come dice S. Matteo 2, 3: «Il re Erode, sentendo» della nascita di Cristo, «restò turbato, e con lui tutta Gerusalemme». Il che fu anche di danno agli altri: infatti in seguito a ciò Erode «fece uccidere tutti i bambini di Betlemme e dei dintorni dai due anni in giù» S. Matteo 2, 16. Perciò non pare che sia stato conveniente far conoscere ad alcuni la nascita di Cristo.

IIIª q. 36, a. 2. SED CONTRA:

La nascita di Cristo non sarebbe giovata a nessuno se fosse rimasta nascosta a tutti. Ma era necessario che essa giovasse a qualcuno, altrimenti Cristo sarebbe nato inutilmente. Pare perciò che fosse necessario manifestarla a qualcuno.

IIIª q. 36, a. 2. RESPONDEO:

Come dice S. Paolo, Romani 13, 1, «quanto Dio fa, lo fa in modo ordinato ». Ora, è proprio della divina sapienza trasmettere i suoi doni e i suoi segreti non a tutti alla stessa maniera, ma **direttamente ad alcuni, e per mezzo di questi agli altri**. Per cui anche del mistero della risurrezione si dice, Atti 10, 40 s., che «Dio volle che Cristo risorto apparisse non a tutto il popolo, ma a testimoni prescelti da Dio». E lo stesso doveva succedere per la sua nascita, che cioè fosse palese non a tutti, ma solo ad alcuni, per mezzo dei quali potesse arrivare agli altri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 36, a. 2, ad arg. 1

Come la salvezza umana sarebbe stata compromessa dalla manifestazione a tutti gli uomini della nascita di Dio, così lo sarebbe stata anche dal nascondimento totale. Poiché nell'uno e nell'altro caso viene esclusa la fede: nel primo perché la cosa sarebbe già manifesta a tutti; nel secondo perché non vi sarebbe nessuno di cui poter udire la testimonianza: «La fede» infatti, dice S. Paolo, Romani 10, 17, «viene dall'ascolto».

IIIª q. 36, a. 2, ad arg. 2

Maria e Giuseppe dovevano necessariamente essere istruiti sulla futura nascita di Cristo, poiché dovevano avere rispetto verso il bimbo concepito nel seno materno e assisterlo dopo la nascita. Ma la loro testimonianza sulla grandezza di Cristo, trattandosi di familiari, sarebbe

stata sospetta. Era quindi necessario partecipare la cosa ad estranei, la cui testimonianza fosse immune da ogni sospetto.

III[a] q. 36, a. 2, ad arg. 3

Il turbamento che seguì la notizia della nascita di Cristo si addiceva a tale nascita.

- **Primo**, perché ciò serviva a **manifestare la dignità celeste di Cristo**. Da cui le parole di S. **Gregorio**: «**Alla nascita del Re del cielo un re della terra si turba: poiché la potenza terrena vacilla quando si svela la maestà celeste**».

- **Secondo**, perché ciò prefigurava la **potenza di Cristo giudice**: «**Che farà mai il suo tribunale di giudice**», scrive infatti **S. Agostino**, «**se la sua culla di bimbo terrorizzava la superbia dei re?**».

- **Terzo**, perché ciò **prefigurava la distruzione del regno del diavolo.** Per cui il **Papa S. Leone** scrive che «**non fu turbato tanto Erode in se stesso, quanto il demonio in Erode. Questi infatti vedeva [nel fanciullo] un uomo, il demonio invece ci vedeva Dio. E l'uno e l'altro temeva un successore al proprio regno: il diavolo un successore celeste, Erode un successore terreno**». Vanamente però, poiché Cristo non era venuto nel mondo per avere un regno terreno. Da cui l'apostrofe di S. Leone a Erode: «La tua reggia non può ospitare Cristo, né il padrone del mondo si accontenta dei confini del tuo dominio». Che poi i Giudei si turbassero mentre dovevano piuttosto godere, secondo S. **Giovanni Crisostomo** si spiega per il fatto che «**i malvagi non potevano essere contenti della nascita del giusto**»; oppure per il fatto che assecondavano Erode, del quale avevano paura. «Il popolo» infatti «asseconda più del giusto coloro dei quali teme la crudeltà», Glossa. L'uccisione poi dei fanciulli da parte di Erode non fu loro di danno, ma di giovamento. Dice infatti S**. Agostino**: «**Lungi da noi il pensare che Cristo, il quale era venuto a liberare gli uomini, non abbia fatto nulla per ricompensare coloro che sarebbero stati uccisi per causa sua: egli che, inchiodato sulla croce, pregò per i suoi crocifissori**».

ARTICOLO 3:

VIDETUR che coloro ai quali fu rivelata la nascita di Cristo non **siano stati scelti bene**. Infatti:

III[a] q. 36, a. 3, arg. 1

Il Signore, **Matteo 10, 5**, comandò ai discepoli: «**Non andate fra i pagani**»; poiché egli volle manifestarsi ai Giudei prima che ai gentili. Molto meno quindi conveniva che la nascita di Cristo venisse manifestata subito ai gentili che «venivano dall'oriente», come riferisce S. **Matteo 2, 1**.

III[a] q. 36, a. 3, arg. 2

La rivelazione della verità divina va fatta soprattutto agli **amici di Dio**, come dice la Scrittura, **Giobbe 36, 33**: «**La annunzia al suo amico**». Ma pare che i magi fossero nemici di Dio,

poiché si legge nel **Levitico 19, 31**: «Non recatevi dai maghi, né consultate gli indovini». Non era dunque giusto rivelare la nascita di Cristo ai magi.

IIIª q. 36, a. 3, arg. 3

Cristo era venuto per liberare tutto il mondo dal potere del diavolo: «Dall'oriente all'occidente», si legge infatti in Malachia 1, 11, «grande è il mio nome fra le genti». Quindi doveva manifestarsi a uomini non solo dell'oriente, ma anche di ogni altra parte del mondo.

IIIª q. 36, a. 3, arg. 4

Tutti i sacramenti della legge antica erano simbolo di Cristo. Ma essi venivano amministrati dai sacerdoti ebrei. Quindi anche la nascita di Cristo doveva essere rivelata, più che ai pastori nella campagna, **Luca 2, 8 ss**., ai sacerdoti nel tempio.

IIIª q. 36, a. 3, arg. 5

Cristo nacque bambino da una madre vergine. Era perciò più conveniente che si rivelasse ai giovani e alle vergini piuttosto che agli anziani e ai coniugati o alle vedove, come Simeone e Anna, **Luca 2, 25 ss..**

IIIª q. 36, a. 3. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Giovanni 13, 18**, si legge: «Io conosco quelli che ho scelto». Ora, ciò che è fatto dalla sapienza di Dio è fatto bene. Perciò coloro ai quali fu rivelata la nascita di Cristo furono scelti bene.

IIIª q. 36, a. 3 RESPONDEO:

La salvezza che Cristo doveva portare riguardava tutti gli uomini; poiché, come dice S. Paolo, **Colossesi 3, 11**, «in Cristo non c'è maschio e femmina, gentile e Giudeo, schiavo e libero», e nessun'altra differenza del genere. Ora, affinché ciò fosse prefigurato fin dalla nascita di Cristo, egli si diede a conoscere a uomini di ogni condizione. Infatti, come nota **S. Agostino**, «i pastori erano Israeliti, i Magi pagani. I primi vicini, i secondi lontani. E tutti convennero come alla pietra angolare». E vi fu anche un'altra differenza tra di loro: infatti i Magi erano **sapienti e potenti**, i pastori semplici e di **basso rango**. E si diede a conoscere anche ai **giusti**, come Simeone e Anna, e ai **peccatori**, cioè ai Magi; inoltre si manifestò agli **uomini e alle donne**, come ad Anna: perché fosse evidente che nessuna condizione umana era esclusa dalla salvezza portata da Cristo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 36, a. 3, ad arg. 1

La manifestazione della nascita di Cristo fu un saggio della **piena manifestazione futura**. Come quindi nella seconda manifestazione la grazia di Cristo fu annunziata da Cristo stesso e dai suoi Apostoli **prima ai Giudei e poi ai gentili**, così al [presepe di] Cristo prima giunsero **da vicino i pastori**, che erano le primizie dei Giudei, e poi **da lontano i Magi**, che come nota S. Agostino erano «le primizie dei gentili».

IIIª q. 36, a. 3, ad arg. 2

«Come nella rozzezza dei pastori», spiega S. Agostino, «emerge l'ignoranza, così nei sacrilegi dei magi emerge l'empietà. Ma colui che era la pietra angolare attira a sé gli uni e gli altri: poiché era venuto —a scegliere le cose stolte per confondere i sapienti‖, e —a chiamare non i giusti, ma i peccatori‖, affinché nessun grande si insuperbisse, e nessun debole si disperasse». Alcuni tuttavia affermano che questi Magi non erano **fattucchieri malvagi**, ma **sapienti astrologi**, i quali dai Persiani e dai Caldei sono chiamati Magi.

III[a] q. 36, a. 3, ad arg. 3

Secondo il Crisostomo «i Magi vennero dall'oriente poiché l'inizio della fede si ha dalla parte da cui nasce il sole: la fede è infatti la luce delle anime». - Oppure perché coloro che giungono a Cristo vengono da lui e per mezzo di lui, per cui la Scrittura, Zaccaria 6, 12, dice: «Ecco un uomo il cui nome è Oriente». Nel significato letterale si dice invece che vennero dall'oriente perché secondo alcuni provenivano dalle più remote regioni orientali; oppure, secondo altri, dalle regioni vicine alla Giudea, ma situate a oriente di questa regione. È da credere tuttavia che in altre parti del mondo vi siano stati dei segni della nascita di Cristo: a Roma, p. es., si vide scorrere dell'olio, e in Spagna apparvero tre soli che a poco a poco si fusero in uno.

III[a] q. 36, a. 3, ad arg. 4

Scrive il Crisostomo che l'angelo, per annunziare la nascita di Cristo, non andò a Gerusalemme e non cercò gli **scribi e i farisei**: erano infatti **corrotti e rosi dall'invidia**. I pastori invece erano sinceri, e praticavano lo stile di vita dei Patriarchi e di Mosè. Essi inoltre rappresentano i dottori della Chiesa, ai quali vengono rivelati i misteri di Cristo, che erano tenuti celati ai Giudei.

III[a] q. 36, a. 3, ad arg. 5

S. Ambrogio scrive che «la nascita del Signore doveva ricevere la testimonianza non solo dei pastori, ma anche degli anziani e dei giusti»; anche perché la loro testimonianza di persone giuste aveva un credito maggiore.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che Cristo avrebbe dovuto manifestare la sua nascita **da se stesso**. Infatti:

III[a] q. 36, a. 4, arg. 1

«La causa che agisce da se stessa è sempre superiore a quella che agisce per mezzo di altri», come dice Aristotele. Ma Cristo manifestò la sua nascita per mezzo di altri: p. es. ai pastori per mezzo degli angeli, e ai Magi per mezzo della stella. A maggior ragione quindi avrebbe dovuto manifestare la sua nascita da se stesso.

III[a] q. 36, a. 4, arg. 2

Nella Scrittura, Siracide 20, 30, si legge: «Sapienza nascosta e tesoro invisibile, a che servono l'una e l'altro?». Ma Cristo ebbe in maniera perfetta il tesoro della sapienza e della grazia fin dall'inizio del suo concepimento. Se quindi non avesse manifestato tale pienezza

con le parole e con le opere, la sapienza e la grazia gli sarebbero state date inutilmente. Il che non è ammissibile, poiché «Dio e la natura non fanno niente di inutile», come nota **Aristotele**.

IIIª q. 36, a. 4, arg. 3

Nel **Protovangelo di Giacomo** si legge che Cristo fece molti miracoli durante la sua fanciullezza. E così pare che abbia manifestato la sua nascita da se stesso.

IIIª q. 36, a. 4. SED CONTRA:

Il Papa S. Leone afferma che i Magi trovarono il bambino Gesù «in niente diverso dalla generalità dei bambini». Ma gli altri bambini non si rivelano da sé. Quindi non era conveniente che Cristo manifestasse da sé la propria nascita.

IIIª q. 36, a. 4. RESPONDEO:

La nascita di Cristo era ordinata alla **salvezza degli uomini**, che si attua **mediante la fede**. Ora, la vera fede riconosce la divinità e l'umanità di Cristo. Era perciò necessario che la nascita di Cristo fosse manifestata in maniera tale da **non pregiudicare la fede nella sua umanità**. E ciò avvenne per il fatto che Cristo mostrò in se stesso i segni dell'**umana debolezza**, e tuttavia mostrò insieme il potere della propria divinità per mezzo delle creature di Dio. E così Cristo fece conoscere la sua nascita non direttamente da se stesso, ma per mezzo di alcune creature.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 36, a. 4, ad arg. 1

In ordine genetico e di moto è necessario arrivare alla perfezione cominciando **dalle cose imperfette**. E così Cristo si diede a conoscere prima per mezzo delle creature e **in seguito, in maniera perfetta**, da se stesso.

IIIª q. 36, a. 4, ad arg. 2

Benché la sapienza nascosta sia inutile, tuttavia è da savi darsi a conoscere non in qualunque momento, ma al tempo opportuno, come si legge, **Siracide 20, 6**: «**C'è chi tace perché non sa che cosa rispondere; e c'è chi tace perché conosce il momento propizio**». Così dunque non fu inutile la sapienza di Cristo, poiché egli si diede a conoscere al momento opportuno. E il fatto stesso che a suo tempo sia rimasto nascosto, è indizio di sapienza.

IIIª q. 36, a. 4, ad arg. 3

Quel libro è un apocrifo. E il Crisostomo scrive che Cristo prima di cambiare l'acqua in vino non fece alcun miracolo, secondo quanto dice **S. Giovanni 2, 11**: «**Così Gesù diede inizio ai suoi miracoli**». «Se egli infatti avesse fatto miracoli da bambino, gli Israeliti non avrebbero avuto bisogno che un altro lo facesse loro conoscere; e invece S. Giovanni Battista dice: —Io sono venuto a battezzare con acqua perché egli si manifestasse a Israele‖. Giustamente poi Cristo non cominciò a fare miracoli da bambino. Avrebbero infatti considerato l'incarnazione un travestimento fantastico; oppure, divorati dall'invidia, lo avrebbero crocifisso prima del tempo».

ARTICOLO 5:

VIDETUR che a manifestare la nascita di Cristo non dovessero essere degli **angeli**. Infatti:

III[a] q. 36, a. 5, arg. 1

Gli angeli sono sostanze spirituali, secondo le parole del **Salmo 103, 4**: «**Dio ha fatto i suoi angeli spiriti**». Ora, la nascita di Cristo fu secondo la carne, non secondo la sua sostanza spirituale. Quindi non doveva essere rivelata per mezzo degli angeli.

III[a] q. 36, a. 5, arg. 2

I giusti sono più affini agli angeli che a ogni altro essere, poiché sta scritto, **Salmo 33, 8**: «**L'angelo del Signore si accampa attorno a quelli che lo temono e li salva**». Ma ai giusti, cioè a Simeone e Anna, la nascita di Cristo non fu rivelata dagli angeli. Quindi non doveva esserlo neppure ai pastori.

III[a] q. 36, a. 5, arg. 3

Né doveva essere rivelata ai Magi per mezzo di una stella. Ciò infatti poteva essere occasione di errore per costoro, i quali credevano che gli astri influissero sulla nascita degli uomini. Ora, le occasioni di peccato vanno eliminate. Quindi non era conveniente che la nascita di Cristo fosse rivelata per mezzo di una stella.

III[a] q. 36, a. 5, arg. 4

Perché un segno possa significare qualcosa deve essere certo. Ma la stella non era un segno certo della nascita di Cristo. Perciò con essa quest'ultima non fu manifestata in modo conveniente.

III[a] q. 36, a. 5. SED CONTRA:

La Scrittura, **Deuteronomio 32, 4,** dice che «**le opere di Dio sono perfette** ». Ma tale manifestazione fu un'opera divina. Quindi fu attuata con segni convenienti

III[a] q. 36, a. 5. RESPONDEO:

Come la dimostrazione sillogistica avviene mediante ciò che è più evidente per colui a cui si vuole dimostrare qualcosa, così **la manifestazione mediante qualche segno va fatta con ciò che è familiare a colui al quale essa è ordinata**.

- È evidente d'altra parte che per **gli uomini giusti** è familiare e abituale essere istruiti dall'istinto interiore dello **Spirito Santo**, cioè dallo **spirito di profezia**, senza l'intervento di segni sensibili. E così ai giusti, cioè ad **Anna** e a **Simeone**, la nascita di Cristo fu rivelata per istinto interiore dello Spirito Santo, come afferma S. **Luca 2, 26**: «**Dallo Spirito Santo gli era stato preannunciato che non avrebbe visto la morte prima di aver veduto il Messia del Signore**».

- **Altri** invece, **dediti ad attività materiali**, vengono condotti alle realtà intellettuali mediante quelle sensibili. Invece ai pastori e ai Magi, in quanto persone dedite ad attività materiali, la nascita di Cristo fu manifestata mediante **apparizioni visibili**. E siccome si trattava di una

nascita non puramente terrena, ma in qualche modo celeste, sia agli uni che agli altri fu rivelata con segni celesti.

+ Ora, **i Giudei** solevano ricevere le comunicazioni divine mediante gli **angeli**, per mezzo dei quali avevano ricevuto anche la legge, come sta scritto, **Atti 7, 53**: «**Voi avete ricevuto la legge per mano degli angeli**».

+ I **gentili** invece, e specialmente gli **astrologi**, solevano osservare il corso degli astri. Come infatti scrive S. Agostino, «gli angeli popolano il cielo, gli astri lo adornano: quindi gli uni e gli altri narrano la gloria di Dio». È giusto poi che, ai pastori, in quanto Giudei, presso i quali le apparizioni degli angeli sono frequenti, la nascita di Cristo fosse rivelata per mezzo di angeli; ai Magi invece, abituati a considerare i corpi celesti, fu manifestata per mezzo di una stella. Poiché, come spiega il **Crisostomo,** «**Dio, adattandosi ad essi, li volle chiamare con mezzi ad essi familiari**». - C'è poi un'altra ragione, portata da **S. Gregorio**: «Ai Giudei, abituati all'uso della ragione, doveva parlare una creatura razionale. I gentili invece, che non sapevano servirsi della ragione per conoscere Dio, sono condotti a lui non attraverso la parola, ma con dei segni. E come per annunziare alle genti il Signore già dotato di loquela furono incaricati dei predicatori che parlavano, **così per annunziare il Signore ancora infante furono usati dei muti elementi**». **S. Agostino** porta ancora un terzo motivo: «**Ad Abramo era stata promessa una innumerevole discendenza, non carnale, ma frutto della fecondità della fede**. Per questo essa fu paragonata alla moltitudine delle stelle, allo scopo di infondere la speranza di una discendenza celeste ». Perciò i gentili, «**indicati nelle stelle, dal sorgere di un nuovo astro vengono stimolati**» ad andare a Cristo, per mezzo del quale diventano progenie di Abramo.

III[a] q. 36, a. 5, ad arg. 1

Ha bisogno di essere rivelato ciò che di per sé è occulto, non ciò che è già manifesto. Ora, la carne del neonato era visibile, mentre la sua divinità era occulta. Perciò quella nascita fu rivelata per mezzo degli angeli, che sono i ministri di Dio. E l'angelo apparve circondato di luce per mostrare che **il neonato era «lo splendore della gloria del Padre**», **Ebrei 1, 3.**

III[a] q. 36, a. 5, ad arg. 2

I giusti non avevano bisogno di un'apparizione visibile di angeli ma, essendo essi perfetti, era loro sufficiente l'istinto interiore dello Spirito Santo.

III[a] q. 36, a. 5, ad arg. 3

La stella che rivelò la nascita di Cristo eliminò ogni occasione di errore. Come infatti dice S. Agostino, «nessun astrologo mise le sorti umane sotto l'influsso degli astri in modo tale da affermare che una stella, alla nascita di un uomo, avrebbe abbandonato il suo corso per andare verso quell'uomo appena nato»: come invece avvenne per la stella che indicò la nascita di Cristo. In questo modo dunque non viene confermato l'errore di chi «crede di stabilire un nesso tra il corso degli astri e la sorte di chi nasce: costoro infatti non credono che il corso degli astri possa mutare per la nascita di un uomo». Inoltre, secondo il Crisostomo, «all'astronomia non spetta conoscere in base alle stelle coloro che nascono, ma predire il futuro in base al tempo della loro nascita. Ora, i Magi non conobbero il momento della nascita in modo da prenderlo

come punto di partenza per conoscere il futuro in base al movimento delle stelle, ma avvenne piuttosto il contrario».

III[a] q. 36, a. 5, ad arg. 4

Secondo quanto riferisce il Crisostomo, in certi scritti apocrifi si legge che un popolo dell'estremo oriente, vicino all'oceano, possedeva uno scritto attribuito a Seth, nel quale si parlava di questa stella e dei doni da offrirsi. E tale popolo, nella diligente attesa di questa stella, aveva istituito dodici esploratori, i quali in tempi determinati salivano devotamente sulla montagna. E di lassù essi in seguito videro la stella avente come la forma di un bambino, e con sopra il segno di una croce. Si può anche dire, secondo il libro Questioni del Nuovo e dell'Antico Testamento [62], che «quei Magi seguirono la tradizione di Balaam», il quale aveva detto, Numeri 24, 17: «Una stella spunta da Giacobbe». «Vedendo quindi una stella fuori del corso normale del mondo, riconobbero in essa quella che Balaam aveva profetizzato come segno del Re dei Giudei». S. Agostino dice inoltre che «i Magi ricevettero dagli angeli una qualche rivelazione» sul fatto che la stella indicava la nascita di Cristo. Ed è probabile che ricevessero questo avviso «da parte degli angeli buoni, dal momento che cercavano la propria salvezza nell'adorazione di Cristo». Oppure si può dire con S. Leone Papa che «oltre a quell'apparizione che colpì la vista corporea, un raggio più fulgido della verità istruì i loro cuori, il che rientrava nell'illuminazione della fede».

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la nascita di Cristo non sia stata manifestata **in modo ordinato**. Infatti:

III[a] q. 36, a. 6, arg. 1

La nascita di Cristo doveva essere rivelata prima di tutto a coloro che erano più vicini a lui, e che più lo desideravano, secondo il detto della **Sapienza 6, 13**: «**Essa previene, per farsi conoscere, quanti la desiderano**». Ma i giusti erano i più vicini a Cristo per la fede, e ardentemente desideravano la sua venuta, come è detto di Simeone che «**era un uomo giusto e timorato di Dio, e aspettava il conforto di Israele**», **Luca 2, 25**. Quindi la nascita di Cristo doveva essere rivelata a Simeone prima che ai Pastori e ai Magi.

III[a] q. 36, a. 6, arg. 2

I Magi furono «le primizie dei pagani» che dovevano credere in Cristo. Ma alla fede «dovrà venire prima tutta la massa dei gentili », e in seguito «si salverà tutto Israele», come dice S. Paolo, Romani 11, 25 s.. Quindi la nascita di Cristo doveva essere rivelata prima ai Magi che ai Pastori.

III[a] q. 36, a. 6, arg. 3

Il Vangelo, Matteo 2, 16, dice che «Erode mandò a uccidere tutti i bambini di Betlemme e del suo territorio dai due anni in giù, corrispondenti al tempo su cui era stato informato dai Magi». E così pare risultare che i Magi arrivarono due anni dopo la nascita di Cristo. Non era quindi giusto che la nascita di Cristo fosse manifestata ai gentili con tanto ritardo.

IIIª q. 36, a. 6. SED CONTRA:

In **Daniele, 2, 21**, si legge: «**Egli alterna tempi e stagioni**». E così nella manifestazione della nascita di Cristo fu rispettato il giusto ordine cronologico.

IIIª q. 36, a. 6. RESPONDEO:

- La nascita di Cristo fu rivelata innanzitutto ai **pastori**, lo stesso giorno della nascita. Come infatti dice **S. Luca 2, 8. 15. 16**, «**c'erano in quella regione alcuni pastori che vegliavano di notte facendo la guardia al loro gregge. E appena gli angeli si furono allontanati per tornare al cielo, presero a dire tra loro: Andiamo fino a Betlemme. E si avviarono senza indugio**».

- Poi da Cristo arrivarono **i Magi**, tredici giorni dopo la nascita, nel quale giorno si celebra la festa dell'Epifania. Se infatti fossero venuti dopo un anno o due non l'avrebbero trovato a Betlemme. È scritto, **Luca 2, 39**, infatti che «**quando ebbero compiuto ogni cosa secondo la legge del Signore**», offrendo il bambino Gesù nel Tempio, «**ritornarono in Galilea, nella loro città**», cioè a «**Nazaret**».

- In terzo luogo fu manifestata **ai giusti nel Tempio**, quaranta giorni dopo la nascita, come dice S. **Luca 2, 22**.

E questa è la ragione di tale ordine: i **Pastori** prefigurano gli **Apostoli e gli altri Giudei credenti**, ai quali prima di tutti fu comunicata la fede in Cristo; e tra i quali non vi furono «**né molti potenti, né molti nobili**», come dice S. Paolo, **1Corinti 1, 26**. In un secondo tempo la fede di Cristo giunse alla massa dei **gentili**, prefigurata dai **Magi**. Infine giunse alla **totalità dei Giudei**, prefigurata dai **giusti**. Dal che deriva anche il fatto che Cristo fu rivelato ai Giudei proprio nel loro Tempio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 36, a. 6, ad arg. 1

Come dice l'Apostolo, Romani 9, 30 s., «Israele, che ricercava una legge che gli desse la giustizia, non giunse alla pratica della legge»; i pagani invece, i quali «non ricercavano la giustizia», in generale prevennero i Giudei nella giustizia della fede. E come figura di ciò Simeone, «il quale attendeva il conforto di Israele», conobbe per ultimo il Cristo nato, mentre lo precedettero in ciò i Magi e i Pastori, che non aspettavano con tanta ansietà la nascita di Cristo.

IIIª q. 36, a. 6, ad arg. 2

Benché la massa dei gentili abbia abbracciato la fede prima della massa dei Giudei, tuttavia le primizie dei Giudei prevennero nella fede quelle dei gentili. Per questo la nascita di Cristo fu rivelata ai Pastori prima che ai Magi.

IIIª q. 36, a. 6, ad arg. 3

Circa l'apparizione della stella ai Magi ci sono due opinioni. Il Crisostomo e S. Agostino ritengono che la stella sia apparsa ai Magi due anni prima della nascita di Cristo; e così fin da allora essi, dopo aver riflettuto, si prepararono a partire, e muovendo dalle più remote regioni

dell'Oriente giunsero a Cristo tredici giorni dopo la sua nascita. Per questo Erode, dopo la partenza dei Magi, vedendosi da essi deluso fece uccidere i bambini dai due anni in giù, pensando che Cristo forse era nato quando la stella era apparsa, secondo quanto aveva udito dai Magi. Altri invece affermano che la stella sarebbe apparsa al momento della nascita di Cristo, e i Magi, partendo subito, avrebbero compiuto un lunghissimo viaggio in soli tredici giorni, sia perché condotti da un potere divino, sia per la velocità dei dromedari. Ciò supposto che siano venuti dall'estremo Oriente. Alcuni invece sostengono che essi erano giunti da una contrada vicina, di cui era originario Balaam, della cui dottrina erano seguaci. E si dice che erano venuti dall'oriente perché quella regione sta a oriente della Giudea. - Secondo questa ipotesi dunque Erode uccise i bambini non subito dopo la partenza dei Magi, ma dopo due anni. E questo o perché, come si dice, in quel frattempo andò a Roma per difendersi da certe accuse, o perché, sconvolto dal terrore di certi pericoli, per il momento desistette dal proposito di uccidere il fanciullo. Oppure perché poté pensare che i Magi, «ingannati dalla falsa visione della stella, non avendo trovato il bambino si fossero vergognati di tornare da lui», come dice S. Agostino. E uccise non solo quelli di due anni, ma anche quelli di età inferiore poiché, dice ancora S. Agostino, «temeva che il bambino, al quale prestavano servizio le stelle, potesse trasformare il proprio aspetto un poco al disopra o al disotto della sua età».

ARTICOLO 7:

VIDETUR che la stella apparsa ai Magi fosse una **stella del cielo**. Infatti:

III[a] q. 36, a. 7, arg. 1

S. Agostino ha scritto: «**Mentre Dio succhia dal seno e sopporta di essere avvolto in poveri panni, improvvisamente una nuova stella rifulge nel cielo**». Quindi fu una stella del cielo quella che apparve ai Magi.

III[a] q. 36, a. 7, arg. 2

Dice ancora **S. Agostino**: «**Gli angeli indicano Cristo ai Pastori, la stella ai Magi. Agli uni e agli altri parla la lingua del cielo, poiché aveva cessato di parlare la lingua dei profeti**». Ma gli angeli apparsi ai Pastori erano dei veri angeli del cielo. Quindi anche la stella apparsa ai Magi era una vera stella del cielo.

III[a] q. 36, a. 7, arg. 3

Le stelle che non sono in cielo, ma nell'aria, vengono dette comete; le quali però non appaiono per la nascita dei re, ma sono piuttosto dei presagi della loro morte. Ora, la stella in questione indicava la nascita di un Re; poiché i Magi dissero, **Matteo 2, 2**: «**Dov'è il Re dei giudei che è nato? Abbiamo visto sorgere la sua stella**». Pare dunque che fosse una stella del cielo.

III[a] q. 36, a. 7. SED CONTRA:

Scrive S**. Agostino**: «**Non era una di quelle stelle che dall'inizio della creazione seguono il loro corso secondo la legge del Creatore, ma col nuovo parto della Vergine apparve un nuovo astro**».

IIIª q. 36, a. 7. RESPONDEO:

Che quella stella, come dice il **Crisostomo**, **non fosse un astro del firmamento**, è chiaro per diversi motivi:

- **Primo**, perché nessun'altra stella segue la stessa direzione. Questa infatti andava da settentrione a mezzogiorno: poiché questa è la posizione della Giudea nei confronti della Persia, da dove provenivano i Magi.

- **Secondo**, ciò è evidente dal tempo dell'apparizione. Poiché non appariva soltanto di notte, ma anche in pieno giorno. Il che non succede alle stelle, e neppure alla luna.

- **Terzo**, perché a momenti appariva, e a momenti spariva. Quando infatti i Magi entrarono a Gerusalemme la stella sparì; e riapparve quando essi si allontanarono da Erode.

- **Quarto**, perché non aveva un movimento continuo, ma si muoveva quando i Magi dovevano camminare: proprio come la colonna di nube nel deserto, **Esodo 40, 34 s.; Deuteronomio 1, 33**.

- **Quinto**, perché indicò il parto della Vergine non stando in alto, ma scendendo in basso. Infatti nel Vangelo, **Matteo 2, 9**, si legge che «**la stella vista da essi in oriente li precedeva, finché, giunta sul luogo dove era il fanciullo, si fermò**». Dal che risulta che le parole dei Magi: «**Abbiamo visto la sua stella in oriente**» non vanno intese nel senso che dall'oriente avessero visto la stella che si trovava in Giudea, ma che la videro in oriente, ed essa li accompagnò fino in Giudea (benché ciò sia messo in dubbio da qualcuno). - Del resto non avrebbe potuto indicare bene la casa, se non fosse stata vicina alla terra. E come dice lo stesso autore, questo comportamento non pare quello proprio di una stella, ma «di un potere razionale». Per cui «**Pare che questa stella sia stata una forza invisibile apparsa sotto forma di stella**». Per questo alcuni affermano che lo **Spirito Santo**, come nel battesimo del Signore scese sotto forma di colomba, **Matteo 3, 16**, così apparve ai Magi sotto le apparenze di una **stella**. - Altri invece sostengono che **l'angelo apparso ai Pastori** in forma umana, **Luca 2, 9**, sia apparso ai Magi sotto forma di stella. - È più probabile tuttavia che si trattasse di **una stella creata allora**, non in cielo, ma nell'aria vicina alla terra, la quale si muoveva secondo il volere di Dio. Per cui **S. Leone Papa** così si esprime: «**In una regione dell'oriente apparve a tre Magi una stella dallo splendore nuovo, più luminosa e più bella di tutte le altre, che attraeva a sé lo sguardo e l'animo di chi la guardava, affinché si comprendesse subito che questo fenomeno insolito non mancava di significato**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 36, a. 7, ad arg. 1

Talvolta nella Sacra Scrittura l'aria è chiamata cielo, come nell'espressione: «Gli uccelli del cielo e i pesci del mare», Salmo 8, 9.

IIIª q. 36, a. 7, ad arg. 2

Gli angeli del cielo scendono tra noi per il loro ufficio, essendo «incaricati di un ministero», Ebrei 1, 14. Le stelle del cielo invece non mutano il loro corso. Quindi il paragone non regge.

IIIª q. 36, a. 7, ad arg. 3

Come la stella non seguì il moto delle altre stelle, così non seguì neppure quello delle comete, le quali né appaiono di giorno, né mutano il loro corso usuale. - Tuttavia non era escluso il significato ordinario delle comete. Infatti, come si legge in Daniele 2, 44, il regno celeste di Cristo «stritolerà e annienterà tutti gli altri regni, mentre esso durerà per sempre».

ARTICOLO 8:

VIDETUR che non fosse conveniente che i **Magi** venissero ad **adorare e venerare Cristo**. Infatti:

IIIª q. 36, a. 8, arg. 1

A ogni re è dovuto l'ossequio dei propri sudditi. Ora, i Magi non appartenevano al regno dei Giudei. Quando dunque per mezzo della stella conobbero la nascita del «Re dei Giudei», pare che non sarebbero dovuti venire ad adorarlo.

IIIª q. 36, a. 8, arg. 2

È da stolti annunziare la nascita di un altro re quando vive ancora il re legittimo. Ma nel regno di Giuda regnava Erode. Quindi i Magi si comportarono da stolti annunziando la nascita di un re.

IIIª q. 36, a. 8, arg. 3

Un'indicazione celeste è più sicura di un insegnamento umano. Ora, i Magi erano venuti dall'oriente in Giudea condotti da un'indicazione celeste. Perciò agirono stoltamente quando, dopo aver seguito la stella, cercarono un insegnamento umano domandando, **Matteo 2, 2**: «**Dov'è il Re dei giudei che è nato?**».

IIIª q. 36, a. 8, arg. 4

L'offerta dei doni e l'atto di adorazione sono dovuti soltanto ai re che regnano attualmente. Ora, i Magi non trovarono Cristo rivestito della dignità regale. Quindi non era opportuno che gli offrissero i doni e lo riverissero come un re.

IIIª q. 36, a. 8. SED CONTRA:

In **Isaia 60, 3**, si legge: «**Cammineranno i popoli alla tua luce, i re allo splendore del tuo sorgere**». Ma chi è condotto dalla luce divina non può sbagliare. Quindi i Magi non si sbagliarono nel prestare ossequio a Cristo.

IIIª q. 36, a. 8. RESPONDEO:

Come si è già detto *[a. 3, ad 1; a. 6, ob. 2]*, i Magi sono «**le primizie dei gentili**» che avrebbero creduto, e in essi apparve come in un presagio la fede e la devozione dei popoli che di lontano sarebbero venuti a Cristo. Come quindi la fede e la devozione delle genti è priva di errore per influsso dello Spirito Santo, così dobbiamo credere che i Magi, mossi dallo Spirito Santo, abbiano reso omaggio a Cristo con saggezza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 36, a. 8, ad arg. 1

Come dice S. Agostino, «molti re dei Giudei erano nati e morti, e nessuno di essi i Magi erano venuti ad adorare. Questi stranieri dunque, venuti di lontano e completamente estranei a quel regno, non credevano di dover rendere un simile onore al re dei Giudei come a uno dei tanti che c'erano stati, ma conobbero che il neonato era tale da non poter essi dubitare, adorandolo, di ottenere la salvezza che è secondo Dio»

IIIª q. 36, a. 8, ad arg. 2

Quell'annunzio dei Magi stava a simboleggiare la futura costanza dei gentili nel confessare Cristo fino alla morte. Per cui il Crisostomo dice che «pensando al re futuro, non temevano il re presente. Non avevano ancora visto Cristo, ed erano già pronti a dare la vita per lui».

IIIª q. 36, a. 8, ad arg. 3

S. Agostino afferma: «**La stella** che aveva accompagnato i Magi al luogo dove con la madre vergine stava il Dio bambino, li avrebbe potuti guidare anche a Betlemme, dove Cristo era nato. Tuttavia **si nascose fino a che anche i Giudei non ebbero dato la loro testimonianza riguardo alla città dove Cristo doveva nascere**». E questo perché, come afferma S. Leone Papa, «ricevuta conferma da una duplice testimonianza cercassero con fede più viva ciò che il fulgore della stella e l'autorità dei profeti manifestavano». - Così essi, nota **S. Agostino**, «annunziano» la nascita di Cristo «e domandano» del luogo, «**credono e cercano, quasi a simboleggiare coloro che camminano nella fede e desiderano la visione**». - I Giudei poi, mostrando loro il luogo della nascita di Cristo, «divennero come i costruttori dell'arca di Noè, i quali diedero agli altri un mezzo di salvezza mentre essi perirono nel diluvio. **I Magi che cercavano udirono e andarono; i maestri risposero e non si mossero, divenuti come le pietre miliari, che indicano agli altri la via rimanendo immobili**». Avvenne inoltre per disposizione divina che i Magi, persa di vista la stella, con criterio umano si recassero a Gerusalemme e chiedessero, nella stessa città regale, del neonato Re, affinché la nascita di Cristo fosse annunziata pubblicamente a Gerusalemme, secondo la parola di **Isaia 2, 3**: «**Da Sion uscirà la legge, e da Gerusalemme la parola del Signore**»; e inoltre perché dallo zelo dei Magi venuti di lontano fosse condannata l'indolenza dei Giudei che erano vicini.

IIIª q. 36, a. 8, ad arg. 4

Il Crisostomo [l. cit.] scrive: «Se i Magi fossero venuti in cerca di un re terreno, sarebbero rimasti delusi, avendo intrapreso un così lungo e penoso viaggio per niente». Quindi né l'avrebbero adorato, né gli avrebbero offerto i doni. «Ma siccome cercavano un re celeste, benché non abbiano trovato in lui nulla della maestà regale, contenti della sola testimonianza della stella, lo adorarono»: videro infatti un uomo, e lo riconobbero Dio. E gli offrirono i doni appropriati alla dignità di Cristo, come dice S. Gregorio: «L'oro, come a un grande re; l'incenso, che viene usato nei divini sacrifici, per riconoscerlo Dio; la mirra, con cui si imbalsamano i corpi dei defunti, per indicare colui che sarebbe morto per la salvezza di tutti». Inoltre, continua S. Gregorio, tali cose «ci insegnano a offrire al neonato Re l'oro, rifulgendo al suo cospetto per il lume della sapienza, di cui [l'oro] è il simbolo »; l'incenso, «che indica

la preghiera devota, innalzando a lui l‘aroma delle nostre orazioni»; la mirra, «che indica la mortificazione della carne, mortificando i vizi carnali con l‘astinenza».

Questione 37
Proemio

Passiamo ora a considerare la **circoncisione di Cristo**. E poiché questa costituisce quasi una promessa di osservare la legge, secondo le parole di S. Paolo: "Dichiaro a chiunque si fa circoncidere che egli è tenuto all'osservanza di tutta quanta la legge", tratteremo insieme delle altre osservanze cui fu sottoposto Cristo da bambino. In proposito toccheremo quattro argomenti:

1. La sua circoncisione;
2. L'imposizione del nome;
3. La sua presentazione (al tempio);
4. La purificazione di sua madre.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che Cristo **non dovesse essere circonciso**. Infatti:

III[a] q. 37, a. 1, arg. 1

Sopraggiunta la realtà, il simbolo deve scomparire. Ora, la circoncisione fu imposta ad Abramo, Genesi 17, quale segno dell'alleanza da stipularsi con la sua discendenza. Ma questa alleanza fu attuata con la **nascita di Cristo**. Perciò con essa doveva subito cessare la circoncisione.

III[a] q. 37, a. 1, arg. 2

«Ogni azione di Cristo è per noi un insegnamento», secondo quelle sue parole, Giovanni 13, 15: «Io vi ho dato l'esempio, perché come ho fatto io, così facciate anche voi». Ma noi non dobbiamo circonciderci, come insegna S. Paolo, Galati5, 2: «Se vi fate circoncidere, Cristo non vi gioverà a nulla». Quindi neppure Cristo doveva essere circonciso.

III[a] q. 37, a. 1, arg. 3

La circoncisione fu ordinata come rimedio al peccato originale. Ma come si è detto *[q. 4, a. 6, ad 2; q. 14, a. 3; q. 15, a. 1]*, Cristo non contrasse questo peccato. Quindi neppure doveva essere circonciso.

III[a] q. 37, a. 1. SED CONTRA:

Nel Vangelo, Luca 2, 21, si legge: «Quando furono passati gli otto giorni prescritti per la circoncisione, gli fu messo nome Gesù».

III[a] q. 37, a. 1. RESPONDEO:

Cristo doveva essere circonciso per diversi motivi:

- **Primo**, per dimostrare che la sua era una **vera carne umana**: contro **Manicheo,** il quale affermò che Cristo aveva un **corpo immaginario**; contro **Apollinare**, il quale riteneva che il corpo di Cristo fosse della stessa **natura della divinità**; contro **Valentino**, per il quale Cristo avrebbe portato il suo **corpo dal cielo**.

- **Secondo**, per approvare la circoncisione, che **fu istituita un tempo da Dio**.

- **Terzo**, per comprovare che egli era della **discendenza di Abramo**, il quale aveva ricevuto il precetto della circoncisione come segno della sua fede in Cristo.

- **Quarto**, per togliere ai Giudei **il pretesto** di non riceverlo perché incirconciso.

- **Quinto**, **Beda:** «per insegnarci con l'esempio la **virtù dell'obbedienza**». Per cui fu circonciso l'ottavo giorno, come era prescritto dalla legge, **Levitico 12, 3**.

- **Sesto, Beda**: «**affinché colui che era venuto in una carne somigliante a quella del peccato non rigettasse il rimedio con cui la carne del peccato soleva essere purificata**».

- **Settimo,** perché prendendo su di sé il **peso della legge**, ne alleggerisse gli altri: «Dio», scrive infatti S. Paolo, **Galati 4, 4 s**., «**mandò il suo Figlio, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 37, a. 1, ad arg. 1

La circoncisione, che consiste nell'asportare la pellicina del membro della generazione, significava «lo spogliamento della vecchia generazione». Dalla quale vecchiezza fummo liberati grazie alla passione di Cristo. Quindi la verità di quel simbolo fu pienamente compiuta **non con la nascita di Cristo, ma con la sua passione**, prima della quale la circoncisione conservava la sua forza e il suo valore. Perciò fu conveniente che Cristo, prima della sua passione, fosse circonciso come figlio di Abramo.

III[a] q. 37, a. 1, ad arg. 2

Cristo venne circonciso quando ciò era **obbligatorio**. Quindi noi dobbiamo imitarlo anche in questo suo modo di agire, nel senso che dobbiamo osservare ciò che al tempo nostro è prescritto. Poiché, come dice la Scrittura, **Ecclesiaste 8, 6**, «**per ogni cosa c'è il suo tempo e la sua opportunità**». Inoltre, scrive Origene, «come siamo morti e risuscitati con Cristo, così per mezzo suo siamo stati anche spiritualmente circoncisi. Quindi non abbiamo bisogno della circoncisione corporale». Ed è quanto dice l'Apostolo, **Colossesi 2, 11**: «Nel quale», cioè in Cristo, «**siete stati circoncisi, di una circoncisione però non fatta da mano d'uomo, mediante la spogliazione del nostro corpo di carne, ma della vera circoncisione di Cristo**».

III[a] q. 37, a. 1, ad arg. 3

Come Cristo di **propria volontà** subì la nostra morte, che è un effetto del peccato, pur essendo egli immune dal peccato, per liberarci dalla morte e farci morire spiritualmente al peccato, così subì anche la circoncisione, che è un rimedio contro il peccato originale, senza che egli avesse tale peccato, per liberarci dal giogo della legge e operare in noi una circoncisione spirituale; egli cioè, per dare compimento alla realtà prefigurata, ne assunse la figura.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il nome dato a **Cristo** non fosse conveniente. Infatti:

III[a] q. 37, a. 2, arg. 1

La verità evangelica deve corrispondere alle predizioni dei profeti. Ma i profeti predissero di Cristo un altro nome. **Isaia 7, 14**, infatti dice: «**Ecco, la Vergine concepirà e partorirà un figlio, che chiamerà Emmanuele**»; e altrove **Isaia 8, 3**: «**Metti nome al bambino: Presto saccheggia, rapido depreda**»; e ancora **Isaia 9,6**: «**Il suo nome sarà Meraviglioso, Consigliere ammirabile, Dio potente, Padre per sempre, Principe della pace**»; e **Zaccaria 6, 12**, dice: «**Ecco un uomo il cui nome è Oriente**». Quindi non era giusto che venisse chiamato Gesù.

III[a] q. 37, a. 2, arg. 2

In **Isaia 62, 2**, si legge: «**Ti si chiamerà con un nome nuovo, che la bocca del Signore avrà indicato**». Ora, il nome di Gesù non è nuovo, poiché lo ebbero tanti nell'antico Testamento, come si vede nella stessa genealogia di Cristo, **Luca 3, 29**. Perciò non Pare opportuno che venisse chiamato Gesù.

III[a] q. 37, a. 2, arg. 3

Il nome di Gesù significa salvezza, come risulta dalle parole di S. Matteo 1, 21: «Darà alla luce un figlio, e tu lo chiamerai Gesù: egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati». Ora, la salvezza è venuta da Cristo non solo per «i circoncisi», ma anche per «gli incirconcisi», come dice S. Paolo, Romani 4, 11 s.. Quindi non fu opportuno che a Cristo il nome fosse imposto nella sua circoncisione.

III[a] q. 37, a. 2. SED CONTRA:

La Scrittura, **Luca 2, 21**, dice: «**Quando furono passati gli otto giorni prescritti per la circoncisione, gli fu messo nome Gesù**».

III[a] q. 37, a. 2. RESPONDEO:

I nomi delle cose devono corrispondere alle loro proprietà. E nei nomi dei generi e delle specie questo è evidente, come dice il Filosofo: «Il concetto significato dal nome è la stessa definizione», che indica la natura propria della cosa. I nomi invece dei **singoli uomini** vengono sempre imposti in base a una qualche proprietà di colui che riceve il nome. O in base al **tempo**: come quando si dà il nome di un santo a coloro che nascono nel giorno della sua festa. Oppure in base alla **parentela**: come quando al figlio si dà il nome del padre, o di qualche altro parente. I parenti di S. Giovanni Battista, p. es., volevano chiamarlo «col nome di suo padre Zaccaria», e non Giovanni, poiché «non c'era nessuno della parentela che avesse quel nome», **Luca 1, 59** ss.. O anche in base a un **avvenimento**: Giuseppe, p. es., «**chiamò il suo primogenito Manasse, dicendo: Dio mi ha fatto dimenticare ogni affanno**», **Genesi 41, 51**. O infine in base a una **qualità della persona** a cui viene dato il nome: come nella **Genesi 25, 25,** si legge che «**il primo uscito dal seno materno fu chiamato Esaù**», che significa rosso, «**poiché era**

rossiccio e tutto ispido come un mantello di pelo». **I nomi poi imposti da Dio** significano sempre un dono gratuito dato da Dio stesso: ad Abramo, p. es., fu detto, **Genesi 17, 5**: «Il tuo nome sarà Abraham: perché ti renderò padre di una moltitudine di popoli»; e a S. Pietro fu detto, **Matteo 16, 18**: «Tu sei Pietro, e su questa pietra edificherò la mia Chiesa». Siccome quindi all'uomo Cristo era stato assegnato il compito di salvare tutti gli uomini, giustamente fu chiamato **Gesù**, cioè **Salvatore:** e questo nome fu indicato dall'angelo non solo alla Madre, **Luca 1, 31**, ma anche a S. Giuseppe, **Matteo 1, 21**, che doveva esserne il padre nutrizio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 37, a. 2, ad arg. 1

Il nome di Gesù, che significa salvezza, in qualche modo è incluso in tutti quei nomi. Infatti «Emmanuele, che significa Dio con noi», **Matteo 1, 23**, indica la causa della salvezza, cioè l'unione della natura umana con quella divina nella persona del Figlio di Dio, la quale unione ha fatto sì che «Dio fosse con noi». Dove si dice: «chiamalo: Presto saccheggia, rapido depreda», ecc., si vuole indicare colui dal quale noi saremmo stati salvati, cioè il diavolo, al quale Cristo ha strappato le spoglie, secondo l'affermazione dell'Apostolo, **Colossesi 2, 15**: «Avendo privato della loro forza i Principati e le Potestà, ne ha fatto pubblico spettacolo dietro al corteo trionfale di Cristo». Con le parole poi: «sarà chiamato **Meraviglioso**», ecc., è indicata la via e il termine della nostra salvezza: inquantoché «per meraviglioso consiglio e potere di Dio siamo condotti all'eredità del secolo futuro», dove regnerà «la perfetta pace» dei figli di Dio, sotto «Dio stesso come Principe». L'espressione poi di Zaccaria: «Ecco un uomo il cui nome è **Oriente**», si riferisce, come il nome Emmanuele, al mistero dell'incarnazione, grazie al quale «nelle tenebre è spuntata una luce per i giusti», **Salmi 111, 4**.

III[a] q. 37, a. 2, ad arg. 2

A quelli che vissero prima di Cristo il nome di Gesù poté forse convenire per qualche altra ragione: ad es. perché avevano salvato qualcuno nell'ordine temporale. Ma esso è proprio di Cristo nel senso della salvezza spirituale e universale. E in questo senso può dirsi nuovo.

III[a] q. 37, a. 2, ad arg. 3

Abramo ricevette insieme da Dio il nuovo nome e il precetto della circoncisione, Genesi 17. Per questo presso i Giudei si usava imporre il nome ai bambini lo stesso giorno della circoncisione, quasi che prima di questa non fossero ancora esseri completi: come del resto anche oggi diamo il nome ai bambini nel giorno del battesimo. Per questo la Glossa, spiegando quel passo, Proverbi 4, 3: «Anch'io sono stato un figlio per mio padre, tenero e unigenito per mia madre», si domanda: «Per quale altro motivo Salomone si dichiara unigenito di sua madre, mentre la Scrittura parla espressamente di un precedente fratello uterino, se non perché quello, appena nato, morì senza nome, come se non fosse mai esistito?». Fu quindi per questo motivo che Cristo ricevette il nome al momento della circoncisione.

ARTICOLO 3:

[In questo caso l'autore si è lasciato fuorviare dall'esegesi di Sant'Agostino il quale si è ingannato nell'interpretare il passo del Levitico che qui è in causa mettendo una virgola fuori posto; infatti solo mediante codesto spostamento si può dare al testo del Levitico un significato che coinvolga il bambino in questa prescrizione legale relativa alla puerpera compiuti i giorni della sua purificazione: sia per un figlio che per una figlia recherà un agnello nato quell'anno per olocausto e un colombo o una tortora per vittima espiatoria. L'obbligo di presentarsi al tempio era dunque per la madre e non per il bambino questi doveva solo essere riscattato se primogenito secondo la prescrizione dell'Esodo 13, 12]

VIDETUR che la presentazione di Cristo al tempio non sia stata compiuta nel **debito modo.** Infatti:

IIIª q. 37, a. 3, arg. 1

Nell'Esodo 13, 2, si legge: «Consacrami ogni primogenito che apre il seno della madre tra i figli d'Israele». Ma Cristo uscì dal seno chiuso della madre, per cui non aprì il seno materno. Quindi egli non doveva essere offerto al tempio in forza di questa legge.

IIIª q. 37, a. 3, arg. 2

Non si può presentare a qualcuno ciò che gli è sempre presente. Ma l'umanità di Cristo fu sempre presente a Dio, in quanto unita a lui ipostaticamente. Quindi non era necessario che fosse «presentato al Signore».

IIIª q. 37, a. 3, arg. 3

Cristo è la vittima principale, rappresentata come in figura da tutte le vittime dell'antica legge. Ma una vittima non può sostituirne un'altra. Quindi non era giusto che per Cristo fosse offerta un'altra vittima.

IIIª q. 37, a. 3, arg. 4

Tra le vittime legali la principale era l'agnello, che secondo la Scrittura, Numeri 28, 3. 6, costituiva un «sacrificio perpetuo». Per cui anche Cristo è chiamato Agnello, Giovanni 1, 29: «Ecco l'Agnello di Dio». Era quindi più conveniente che per Cristo venisse offerto un agnello, piuttosto che «una coppia di tortore o di giovani colombi».

IIIª q. 37, a. 3. SED CONTRA:

Sta l'autorità della Scrittura, **Luca 2, 22 ss**., che narra il fatto.

IIIª q. 37, a. 3 RESPONDEO:

Come si è già detto *[a. 1]*, Cristo volle «**nascere sotto la legge per riscattare coloro che erano sotto la legge**», **Galati 4, 4 s.,** e perché nelle sue membra «**la giustificazione della legge**» «**si adempisse**» spiritualmente, **Romani 8, 4**. Ora, nella legge vi erano due precetti sui neonati:

- Uno generale, che valeva per tutti: terminati cioè i giorni richiesti per la purificazione della madre si doveva offrire un sacrificio per il figlio o la figlia, secondo la prescrizione del

Levitico, 12, 6 ss.. E questo sacrificio era offerto sia in espiazione del peccato, nel quale la prole era stata concepita ed era nata, sia per una certa consacrazione del bambino, che per la prima volta veniva portato al tempio. E così qualcosa era offerto in olocausto, e qualcosa in espiazione del peccato.

- Il secondo precetto invece era solo per i primogeniti, «**sia degli uomini che dei giumenti**». Il Signore infatti si era riservato tutti i primogeniti di Israele, poiché nella liberazione di Israele «**aveva colpito tutti i primogeniti dell'Egitto, sia degli uomini che del bestiame**», lasciando salvi soltanto i primogeniti degli Israeliti, **Es 13, 12. 13. 29**. E questa legge viene data nell'**Esodo 12, 2. 12 ss.**, prefigurando Cristo, che è «**il primogenito tra molti fratelli**», come dice S. Paolo, **Romani 8, 29**. Essendo dunque Cristo nato da una donna, primogenito e volontariamente soggetto alla legge, **S. Luca** fa notare che per lui furono osservati questi due precetti. Primo, quello riguardante i primogeniti, **2, 22 ss.:** «**Lo portarono a Gerusalemme per offrirlo al Signore; come sta scritto nella legge del Signore: —Ogni maschio primogenito sarà sacro al Signore**». Secondo, quello che riguardava tutti: «e per offrire in sacrificio una coppia di tortore o di giovani colombi».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 37, a. 3, ad arg. 1

Secondo S. Gregorio Nisseno, «nell'incarnazione di Dio quel precetto della legge fu osservato in maniera singolare e ben diversa dagli altri casi. Egli soltanto infatti, concepito in modo ineffabile e nato in maniera incomprensibile, aprì il seno verginale senza che questo fosse prima stato violato dal connubio, e conservando inviolato il segno della castità anche dopo il parto». Quindi le parole: aprendo il seno significano che prima di allora non era entrato né uscito nulla. E anche la parola maschio ha qui un significato speciale: «poiché in Cristo non ci fu nulla dell'effeminatezza della colpa» [ib.]. Ed era sacro in una maniera particolare, «non avendo sentito il contagio della corruzione terrena per la novità del parto immacolato».

III[a] q. 37, a. 3, ad arg. 2

Come il Figlio di Dio «**non si fece uomo né si fece circoncidere a suo vantaggio, ma per deificare noi con la grazia e per renderci spiritualmente circoncisi, così viene presentato al Signore per noi affinché impariamo a offrirci a Dio**», **Atanasio**. E la presentazione avvenne dopo la sua circoncisione per indicare «**che nessuno è degno dello sguardo di Dio se non è circonciso dai suoi vizi**».

III[a] q. 37, a. 3, ad arg. 3

Egli volle che per lui, che era la vera vittima, fossero offerte delle vittime legali proprio per unire la figura alla verità, e approvare con la verità la figura. **E ciò contro coloro i quali negano che Cristo nel Vangelo abbia predicato il Dio della legge.** Infatti, come nota **Origene**, «**non è pensabile che un Dio buono abbia sottomesso il proprio Figlio a una legge del nemico, non data da lui stesso**».

III[a] q. 37, a. 3, ad arg. 4

Il Levitico 12, 6. 8, prescrive che quanti possono offrano per il figlio o la figlia un agnello e insieme una tortora o una colomba, ma chi non può offrire un agnello, offra due tortore oppure due colombi. Per questo il Signore il quale, come dice S. Paolo, 2Corinti 8, 9, «da ricco che era si è fatto povero per noi, perché noi diventassimo ricchi per mezzo della sua povertà», «volle che per lui fosse fatta l'offerta dei poveri»; come anche quando nacque «fu avvolto in panni e adagiato in una mangiatoia», Luca 2, 7. Tuttavia anche questi uccelli furono scelti bene per il loro simbolismo. La tortora infatti come uccello loquace indica la predicazione e la confessione della fede; essendo casta simboleggia la castità; come animale solitario sta a indicare la contemplazione. La colomba invece è un animale mansueto e semplice, che simboleggia la mansuetudine e la semplicità. È poi anche un animale da stormo: per cui è simbolo della vita attiva. Perciò queste offerte indicavano la perfezione di Cristo e delle sue membra. - «Ambedue gli animali » poi «per il loro gemito abituale indicano il pianto dei santi nella vita presente: la tortora, che è solitaria, indica le lacrime della preghiera; la colomba invece, che vive in gruppo, indica le preghiere pubbliche della Chiesa». - E dell'una e dell'altra vennero offerti due esemplari perché la santità non sia soltanto nell'anima, ma anche nel corpo.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non fosse conveniente che la **Madre di Dio si recasse al tempio per purificarsi**. Infatti:

III[a] q. 37, a. 4, arg. 1

La purificazione suppone un'impurità. Ma nella Beata Vergine non ci fu macchia alcuna, come si è visto *[a. prec., ad 1; q. 27, aa. 3, 4; q. 28, aa. 1, 2, 3]*. Quindi essa non doveva andare al tempio per purificarsi.

III[a] q. 37, a. 4, arg. 2

Nel Levitico 12, 2, si legge: «Una donna che, ricevuto il seme, avrà partorito un maschio, sarà immonda per sette giorni»: perciò le è proibito «di entrare nel santuario finché non siano compiuti i giorni della sua purificazione ». Ma la Beata Vergine partorì un maschio senza il seme virile. Quindi non doveva andare a purificarsi nel tempio.

III[a] q. 37, a. 4, arg. 3

La purificazione dell'impurità non avviene che per mezzo della grazia. Ora, i sacramenti dell'antica legge non conferivano la grazia, mentre al contrario la Beata Vergine aveva con sé l'Autore della grazia. Quindi non era opportuno che essa si recasse al Tempio a purificarsi.

III[a] q. 37, a. 4. SED CONTRA:

La Scrittura, **Luca 2, 22**, dice: «**Si compì il tempo della purificazione di Maria, secondo la legge di Mosè**».

III[a] q. 37, a. 4. RESPONDEO:

Come la pienezza della grazia deriva a Maria da Cristo, così **era giusto che la madre si conformasse all'umiltà del Figlio**: «**Agli umili**» infatti, dice **S. Giacomo 4, 6,** «**Dio dà la**

sua grazia». Ora Cristo, **benché non fosse soggetto alla legge**, volle subire la circoncisione e gli altri oneri della legge per darci un **esempio di umiltà e di obbedienza**, **per approvare la legge** e per togliere ai Giudei ogni occasione di infamarlo. Dunque per gli stessi motivi volle che sua Madre osservasse i precetti della legge, benché non vi fosse soggetta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 37, a. 4, ad arg. 1

Benché la Beata Vergine non avesse macchia alcuna, volle tuttavia compiere il rito della purificazione; non perché ne avesse bisogno, ma per il precetto della legge. Per questo l'Evangelista dice espressamente che si compì il tempo della purificazione «secondo la legge»: di per sé infatti essa non aveva bisogno di purificarsi.

III[a] q. 37, a. 4, ad arg. 2

Mosè parlò di proposito in questa maniera per escludere da questa impurità legale la Madre di Dio, la quale non partorì «per aver ricevuto il seme». Così dunque è evidente che essa non era tenuta a quel precetto, ma lo osservò di sua spontanea volontà, come si è visto [a. 1].

III[a] q. 37, a. 4, ad arg. 3

I sacramenti dell'antica legge non mondavano dall'impurità della colpa, per la quale ci vuole la grazia, ma **prefiguravano questa purificazione**. Essi infatti, mediante una purificazione corporale, liberavano dall'impurità di una certa irregolarità, come si è spiegato nella Seconda Parte [I-II, q. 102, a. 5; q. 103, a. 2]. Tuttavia la Beata Vergine fu immune sia dall'una che dall'altra impurità. Quindi non aveva bisogno di purificazione.

Questione 38
Proemio

Passiamo ora a trattare del battesimo col quale fu battezzato Cristo. E poiché Cristo fu battezzato col **battesimo di Giovanni, prima parleremo di questo in generale**, e poi di come fu battezzato Cristo.
Sulla prima questione si pongono sei quesiti:

1. Se era conveniente che Giovanni battezzasse;
2. Se quel battesimo venisse da Dio;
3. Se conferisse la grazia;
4. Se con quel battesimo dovessero essere battezzati oltre a Cristo anche altri;
5. Se quel battesimo dovesse cessare dopo che Cristo fu battezzato;
6. Se i battezzati col battesimo di Giovanni dovessero poi essere ribattezzati col battesimo di Cristo.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non fosse **conveniente che Giovanni battezzasse**. Infatti:

III[a] q. 38, a. 1, arg. 1

Ogni rito sacramentale appartiene a una legge. Ma Giovanni non introdusse alcuna legge nuova. Quindi non fu giusto che introducesse il nuovo rito del battesimo.

III[a] q. 38, a. 1, arg. 2

Giovanni «**fu mandato da Dio a rendere testimonianza**», **Giovanni 1, 6 s.,** in qualità di **profeta**, secondo le parole evangeliche, **Luca 1, 76:** «**E tu, bambino, sarai chiamato profeta dell'Altissimo**». Ora, i profeti che vissero prima di Cristo non introdussero nuovi riti, ma esortarono all'osservanza dei riti della legge, come è detto in **Malachia 4, 4**: «**Servi miei, tenete a mente la legge del mio servo Mosè**». Neppure Giovanni, dunque, doveva introdurre il nuovo rito del battesimo.

III[a] q. 38, a. 1, arg. 3

Non si deve ricorrere a un uso di cui già si abusa troppo. Ma i Giudei avevano anche troppe abluzioni: **S. Marco 7, 3 s**., infatti nota che «**i Farisei, e tutti i Giudei, non mangiano senza essersi lavate le mani fino al gomito; né mangiano tornando dal mercato se prima non hanno fatto le abluzioni; e osservano molte altre cose per tradizione, come lavature di bicchieri, stoviglie e oggetti di rame**». Quindi non era conveniente che Giovanni battezzasse.

III[a] q. 38, a. 1. SED CONTRA:

C'è l'autorità della Scrittura, **Matteo 3, 5 s.,** la quale, dopo aver parlato della santità di Giovanni, afferma che molti ricorrevano a lui «**e venivano battezzati nel Giordano**».

IIIª q. 38, a. 1. RESPONDEO:

Era conveniente che Giovanni battezzasse, per quattro motivi:

- **Primo**, perché Cristo facendosi battezzare da Giovanni consacrasse il battesimo, come nota **S. Agostino**.

- **Secondo**, perché Cristo **si manifestasse**. Da cui le parole del Battista, **Giovanni 1, 3**: «Io sono venuto a battezzare con acqua perché egli», cioè Cristo, «sia fatto conoscere a Israele». Infatti alle turbe che venivano da lui egli annunziava Cristo: la qual cosa, come nota il Crisostomo, avveniva così molto più facilmente che non andando in cerca delle singole persone.

- **Terzo**, per **preparare** con quella pratica gli uomini al battesimo di Cristo. Per cui **S. Gregorio** dice che Giovanni battezzò «affinché, conservando il suo ordine di precursore, come aveva preceduto con la sua nascita la nascita del Signore, così battezzando lo precedesse nell'ufficio di battezzatore».

- **Quarto**, per preparare il popolo, **esortandolo alla penitenza**, a ricevere degnamente il battesimo di Cristo. Per cui S. **Beda** dice che «quanto è salutare per i catecumeni non ancora battezzati la dottrina della fede, tanto giovò il battesimo di Giovanni prima di quello di Cristo. Poiché come quegli predicava la penitenza, prediceva il battesimo di Cristo e attirava alla conoscenza della verità apparsa nel mondo, così i ministri della Chiesa prima insegnano, poi redarguiscono per i peccati e infine promettono il perdono col battesimo di Cristo»

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 38, a. 1, ad arg. 1

Il battesimo di Giovanni non era un sacramento, ma **quasi un sacramentale** che **preparava** al battesimo di Cristo. E così in qualche modo **apparteneva alla legge di Cristo**, non a quella di Mosè.

IIIª q. 38, a. 1, ad arg. 2

Giovanni fu non solo un profeta, ma «più che un profeta», come dice la Scrittura, **Matteo 11, 9**: **cioè il termine della legge e il principio del Vangelo**. Quindi più che esortare all'osservanza della legge antica, egli doveva condurre gli uomini alla legge di Cristo con la parola e con le opere.

IIIª q. 38, a. 1, ad arg. 3

Quelle abluzioni dei Farisei erano inutili in quanto avevano per scopo la sola **mondezza corporale**. Ma il battesimo di Giovanni era ordinato alla **mondezza spirituale**: poiché induceva gli uomini alla **penitenza**, come si è notato [nel corpo].

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il battesimo di Giovanni **non provenisse da Dio.** Infatti:

IIIª q. 38, a. 2, arg. 1

Nulla di sacramentale proveniente da Dio prende il nome da un semplice uomo: il battesimo della nuova legge, p. es., non è detto battesimo di Pietro o di Paolo, ma di Cristo. Invece il battesimo in argomento è detto di Giovanni, come si rileva dal Vangelo [Mt 21, 25]: «Il battesimo di Giovanni era dal cielo o dagli uomini?». Quindi il battesimo di Giovanni veniva dagli uomini.

III[a] q. 38, a. 2, arg. 2

Ogni nuova dottrina che viene da Dio viene confermata da prodigi: per cui il Signore diede a Mosè il potere di operare prodigi, **Esodo 4**; e S. Paolo, **Ebrei 2, 3 s.**, dice che «**la nostra fede, dopo essere stata promulgata all'inizio dal Signore, è stata confermata in mezzo a noi da quelli che l'avevano udita, mentre Dio testimoniava nello stesso tempo con segni e prodigi**». Ora, di Giovanni Battista è invece detto, **Giovanni 10, 41**: «**Giovanni non ha fatto nessun segno**». Perciò pare che il suo battesimo non fosse da Dio.

III[a] q. 38, a. 2, arg. 3

I sacramenti istituiti da Dio sono contenuti in qualche precetto della Sacra Scrittura. Ma il battesimo di Giovanni non risulta comandato in alcun passo della Scrittura. Quindi non era da Dio.

III[a] q. 38, a. 2. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Giovanni 1, 33,** si legge: «**Chi mi ha inviato a battezzare con acqua mi aveva detto: L'uomo sul quale vedrai scendere e rimanere lo Spirito**», *[«Ho visto lo Spirito scendere come una colomba dal cielo e posarsi su di lui. Io non lo conoscevo, ma chi mi ha inviato a battezzare con acqua mi aveva detto: L'uomo sul quale vedrai scendere e rimanere lo Spirito è colui che battezza in Spirito Santo. E io ho visto e ho reso testimonianza che questi è il Figlio di Dio».]*

III[a] q. 38, a. 2. RESPONDEO:

Nel battesimo di Giovanni possiamo considerare due cose: il rito e l'effetto del battesimo.

- Il **rito** certamente non proveniva dagli uomini, ma da Dio, il quale con una rivelazione personale dello Spirito Santo mandò Giovanni a battezzare.

- L'**effetto** invece proveniva dall'uomo: poiché quel battesimo non produceva nulla che l'uomo non potesse fare. Quindi non fu solo da Dio; se non nel senso che è Dio stesso a operare nell'uomo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 38, a. 2, ad arg. 1

Col battesimo della nuova legge gli uomini vengono battezzati interiormente per mezzo dello Spirito Santo, cosa che solo Dio può fare. Invece mediante il battesimo di Giovanni l'acqua purificava soltanto il corpo. Da cui le sue parole, **Matteo 3, 11**: «**Io vi battezzo con acqua, ma egli vi battezzerà nello Spirito Santo**». Per questo il battesimo di Giovanni prende il nome da lui: poiché in esso non c'era nulla che egli non potesse fare *[non c'era nulla in esso*

che quello non facesse]. Invece il battesimo della nuova legge non prende il nome dal ministro, il quale non causa l'effetto principale del sacramento, cioè la **mondezza** interiore.

III[a] q. 38, a. 2, ad arg. 2

Tutti gli insegnamenti e le opere di Giovanni si riferivano a Cristo, il quale con moltissimi prodigi confermò l'insegnamento suo e di Giovanni. Se invece anche Giovanni avesse fatto miracoli, gli uomini avrebbero prestato uguale attenzione sia a lui che a Cristo. Affinché dunque gli uomini si rivolgessero principalmente a Cristo, non fu data a Giovanni la facoltà di fare miracoli. Tuttavia davanti ai Giudei che gli domandavano perché battezzasse egli confermò l'autenticità del suo ufficio con l'autorità della Scrittura dicendo, Giovanni 1, 19 ss.: «Io sono voce di uno che grida nel deserto», ecc. Il che era confermato dall'austerità della sua vita: poiché, come dice il Crisostomo, «destava meraviglia il vedere tanta resistenza in un corpo umano».

III[a] q. 38, a. 2, ad arg. 3

Il battesimo di Giovanni era stato ordinato da Dio perché durasse solo per un breve periodo di tempo, per i motivi già detti [a. prec.]. Per questo non fu raccomandato da alcun precetto generale della Sacra Scrittura, ma solo da un'intima rivelazione dello Spirito Santo.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il battesimo di Giovanni **conferisse la grazia**. Infatti:

III[a] q. 38, a. 3, arg. 1

In **S. Marco 1, 4,** si legge: «**Si presentò Giovanni a battezzare nel deserto, predicando un battesimo di conversione per il perdono dei peccati**». Ora, la conversione e il perdono dei peccati si hanno soltanto mediante la grazia. Quindi il battesimo di Giovanni conferiva la grazia.

III[a] q. 38, a. 3, arg. 2

Quelli che si facevano battezzare da Giovanni «**confessavano i propri peccati** », affermano **S. Matteo 3, 6, e S. Marco 1, 5**. Ma la confessione dei peccati è ordinata alla loro remissione, che si ottiene mediante la grazia. Quindi il battesimo di Giovanni conferiva la grazia.

III[a] q. 38, a. 3, arg. 3

Il battesimo di Giovanni assomigliava al battesimo di Cristo più della circoncisione. Ma con la circoncisione veniva rimesso il peccato originale: poiché, come scrive S. Beda, «la circoncisione della legge portava alla ferita del peccato originale lo stesso rimedio salutare che ora, nel tempo della rivelazione della grazia, suole recare il battesimo». A maggior ragione quindi il battesimo di Giovanni doveva produrre la remissione dei peccati. Il che è impossibile senza la grazia.

III[a] q. 38, a. 3. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Matteo 3, 11**, si legge: «**Io vi battezzo con acqua per la conversione**». E S. **Gregorio** spiega: «**Giovanni battezzava non con lo Spirito, ma con l'acqua: poiché era incapace di togliere i peccati**». Ma **la grazia viene dallo Spirito Santo**, e con essa si ha l'assoluzione dei peccati. Perciò il battesimo di Giovanni non conferiva la grazia.

III[a] q. 38, a. 3 RESPONDEO:

Come si è già detto *[a. prec., ad 2]*, tutto l'insegnamento e l'attività di Giovanni era una **preparazione a Cristo**: come i manovali e gli artigiani subalterni preparano la materia alla forma che darà l'artefice principale. Ora, la grazia doveva essere conferita agli uomini per mezzo di Cristo, come afferma l'evangelista, **Giovanni 1, 17**: «**La grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo**». Così dunque il battesimo di Giovanni non conferiva la grazia, ma soltanto **preparava ad essa**, in tre modi.

- **Primo** in quanto l'insegnamento di Giovanni **induceva gli uomini alla fede in Cristo**.

- **Secondo**, **abituando gli uomini al rito** del battesimo di Cristo.

- **Terzo**, mediante la **conversione**, preparandoli a ricevere gli effetti del battesimo cristiano.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 38, a. 3, ad arg. 1

Quelle parole, come dice **S. Beda**, si possono riferire a **due battesimi** di penitenza:

- **Il primo** era quello conferito da **Giovanni**: il quale è detto «**battesimo di conversione**» in quanto era un certo **stimolo alla conversione e un impegno**, da parte di chi lo riceveva, a fare penitenza.

- **Il secondo** è il battesimo di **Cristo**, col quale **vengono rimessi i peccati**. E questo Giovanni non poteva darlo, ma soltanto lo predicava, dicendo, **Marco 1, 8; Matteo 3, 11**: «**Egli vi battezzerà con lo Spirito Santo**». Si può anche rispondere che egli predicava «un battesimo di conversione» in quanto esso induceva alla conversione, la quale porta l'uomo «al perdono dei peccati». Oppure si può dire, con **S. Girolamo**, che «**mediante il battesimo di Cristo viene conferita la grazia, con la quale i peccati vengono gratuitamente rimessi: quanto però è portato a compimento dallo sposo era stato già iniziato** dal suo paraninfo», cioè **da Giovanni**. Per cui sta scritto che «battezzava e predicava un battesimo di conversione per il perdono dei peccati » non perché lo potesse amministrare egli stesso, ma perché gli dava inizio preparandolo.

III[a] q. 38, a. 3, ad arg. 2

Quella confessione dei peccati non serviva a ottenere l'**immediata** loro remissione col battesimo di Giovanni, ma a conseguirla mediante la successiva **penitenza e il battesimo di Cristo**, a cui quella penitenza preparava.

III[a] q. 38, a. 3, ad arg. 3

La circoncisione era stata istituita come rimedio contro il peccato originale. Invece il battesimo di Giovanni non fu istituito per questo, ma era soltanto una **preparazione al**

battesimo di Cristo, come si è detto [nel corpo; a. 1]. **Ora, i sacramenti sortiscono il loro effetto in forza della loro istituzione.**

*["Quando [gli Israeliti] peccheranno contro di te (perché non c'è alcun uomo che non pecchi), e tu, adirato contro di loro, li abbandonerai in balìa del nemico e saranno deportati **nel paese del nemico**, lontano o vicino, se nel paese in cui sono stati deportati rientrano in se stessi, se tornano a te e **ti supplicano** nel paese di quelli che li hanno portati in prigionia e dicono: «Abbiamo peccato, abbiamo agito iniquamente, abbiamo fatto del male», se tornano a te con tutto il loro cuore e con tutta la loro anima nel paese dei loro nemici che li hanno deportati e **ti pregano** rivolti al loro paese che tu hai dato ai loro padri, alla città che tu hai scelto e al Tempio che io ho costruito al tuo Nome, tu ascolta dal cielo, il luogo della tua dimora, la loro preghiera e la loro supplica e sostieni la loro causa, e **perdona** al tuo popolo che ha peccato contro di te **tutte le trasgressioni** che ha commesso contro di te" (1Re 8:46-50).*

"Il re fece proclamare e divulgare a Ninive un ordine che diceva: «Uomini e bestie, armenti e greggi non assaggino nulla, non mangino cibo e non bevano acqua, ma uomini e bestie si coprano di sacco e gridino a Dio con forza; ognuno si converta dalla sua via malvagia e dalla violenza che è nelle sue mani. Chi sa che Dio non si volga, non si penta e metta da parte la sua ira ardente, e così noi non periamo». Quando Dio vide ciò che facevano, e cioè che si convertivano dalla loro via malvagia, Dio si pentì del male che aveva detto di far loro e non lo fece" (Giona 3:7-10).]

ARTICOLO 4:

VIDETUR che soltanto Cristo dovesse essere battezzato col battesimo di Giovanni. Infatti:

III[a] q. 38, a. 4, arg. 1

Come si è detto [a. 1] e come dice S. Agostino, «Giovanni battezzò perché fosse battezzato Cristo. Ma ciò che è proprio di Cristo non va applicato ad altri. Perciò nessun altro doveva ricevere quel battesimo.

III[a] q. 38, a. 4, arg. 2

Chi viene battezzato, o riceve un effetto dal battesimo, o conferisce ad esso qualche virtù. Ora, dal battesimo di Giovanni non si poteva ricevere nulla, poiché esso non conferiva la grazia, come si è detto [a. 3]. Né alcuno poteva conferire qualcosa a tale battesimo, eccetto Cristo, il quale «santificò le acque con il contatto del suo corpo purissimo». Pare perciò che solo Cristo dovesse venire battezzato col battesimo di Giovanni.

III[a] q. 38, a. 4, arg. 3

Se altri ricevevano quel battesimo, era soltanto per prepararsi al battesimo di Cristo. Conveniva quindi che il battesimo di Giovanni venisse conferito a tutti, come il battesimo di Cristo, cioè ai grandi e ai piccoli, ai pagani e ai Giudei. Però non è scritto che Giovanni battezzasse i bambini, e nemmeno i gentili. Si legge infatti che «**tutti gli abitanti di Gerusalemme**

accorrevano a lui e si facevano battezzare», Marco 1, 5. Pare dunque che solo Cristo dovesse venire battezzato da Giovanni.

IIIª q. 38, a. 4. SED CONTRA:

In S. Luca 3, 21, si legge: «Quando tutto il popolo fu battezzato e mentre Gesù, ricevuto anche lui il battesimo, stava in preghiera, il cielo si aprì».

IIIª q. 38, a. 4. RESPONDEO:

Per due motivi dovevano essere battezzati con il battesimo di Giovanni anche altri, e non solo Cristo.

- **Primo** perché, come dice S. Agostino, «se col battesimo di Giovanni fosse stato battezzato solo Cristo, non sarebbe mancato chi avrebbe detto che il battesimo di Giovanni, col quale era stato battezzato Cristo, era superiore a quello di Cristo, col quale venivano battezzati gli altri».

- **Secondo,** perché era necessario preparare gli uomini al battesimo di Cristo mediante quello di Giovanni, come si è notato [aa. 1, 3].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 38, a. 4, ad arg. 1

Il battesimo di Giovanni fu istituito non solo perché fosse battezzato Cristo, ma anche per altri motivi, come si è detto [a. 1]. E anche se fosse stato istituito solo perché fosse battezzato Cristo, era necessario evitare l'inconveniente accennato [da S. Agostino], conferendolo anche ad altri.

IIIª q. 38, a. 4, ad arg. 2

Gli altri che ricevettero il battesimo di Giovanni non potevano certamente conferirgli alcuna virtù; e tuttavia nemmeno ricevevano da esso la grazia, ma solo il **segno della conversione**.

IIIª q. 38, a. 4, ad arg. 3

Quel **battesimo era «di conversione»**, la quale non si confà ai bambini: e così questi non venivano battezzati. - Aprire poi la via della salvezza ai pagani era riservato solo a Cristo, il quale è «l'Atteso delle genti», Genesi 49, 10. Anzi, Cristo stesso vietò agli Apostoli di predicare il Vangelo ai pagani prima della sua passione e risurrezione, Matteo 10, 5. Molto meno dunque era conveniente che i pagani venissero ammessi al battesimo da Giovanni.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il battesimo di Giovanni dovesse cessare dopo che fu battezzato Cristo. Infatti:

*[**22** Dopo queste cose, Gesù andò con i suoi discepoli nella regione della Giudea; e là si trattenne con loro, e battezzava. **23** Anche Giovanni battezzava a Ennòn, vicino a Salìm, perché c'era là molta acqua; e la gente andava a farsi battezzare. **24** Giovanni, infatti, non era stato ancora imprigionato. **25** Nacque allora una discussione tra i discepoli di Giovanni*

*e un Giudeo riguardo la purificazione. **26** Andarono perciò da Giovanni e gli dissero: «Rabbì, colui che era con te dall'altra parte del Giordano, e al quale hai reso testimonianza, ecco sta battezzando e tutti accorrono a lui». **27** Giovanni rispose: «Nessuno può prendersi qualcosa se non gli è stato dato dal cielo. **28** Voi stessi mi siete testimoni che ho detto: Non sono io il Cristo, ma io sono stato mandato innanzi a lui. **29** Chi possiede la sposa è lo sposo; ma l'amico dello sposo, che è presente e l'ascolta, esulta di gioia alla voce dello sposo. Ora questa mia gioia è compiuta. **30 Egli deve crescere e io invece diminuire**. **31** Chi viene dall'alto è al di sopra di tutti;]*

IIIª q. 38, a. 5, arg. 1

Nel Vangelo, Giovanni 1, 31, si legge: «Io sono venuto a battezzare con acqua perché egli fosse fatto conoscere a Israele». Ma dopo il battesimo Cristo era stato manifestato a sufficienza: sia per l'attestazione di Giovanni, sia per l'apparizione della colomba, sia per la testimonianza del Padre, Matteo 3, 11 ss.; Marco 1, 7 ss.; Luca 3, 16 ss.; Giovanni 1, 26 ss.. Pare perciò che in seguito il battesimo di Giovanni non sarebbe dovuto durare.

IIIª q. 38, a. 5, arg. 2

Afferma S. Agostino: «Battezzato Cristo, cessò il battesimo di Giovanni». Pare quindi che Giovanni dopo quel battesimo non avrebbe più dovuto battezzare.

IIIª q. 38, a. 5, arg. 3

Il battesimo di Giovanni era una preparazione a quello di Cristo. Ma il battesimo di Cristo cominciò subito dopo che egli fu battezzato: poiché «con il contatto del suo corpo purissimo egli infuse nelle acque la virtù rigenerativa », come scrive S. Beda. Pare quindi che il battesimo di Giovanni sia venuto meno col battesimo di Cristo.

IIIª q. 38, a. 5. SED CONTRA:

S. Giovanni 3, 22 s., scrive: «Gesù andò nella regione della Giudea, e là battezzava. E anche Giovanni battezzava». Ma Cristo non amministrò il battesimo prima di averlo ricevuto. Perciò Pare che Giovanni abbia continuato a battezzare anche dopo il battesimo di Cristo.

IIIª q. 38, a. 5. RESPONDEO:

Il battesimo di Giovanni non doveva cessare una volta battezzato Cristo. Primo, perché, come dice il **Crisostomo**, «se Giovanni avesse smesso di battezzare si sarebbe potuto pensare che l'avesse fatto per gelosia o per collera». - Secondo, perché se avesse cessato di battezzare mentre Cristo battezzava, «avrebbe suscitato una maggiore gelosia nei suoi discepoli». - Terzo, perché continuando a battezzare «**inviava i suoi seguaci a Cristo**». - Quarto, perché, secondo **S. Beda**, «**era ancora vigente l'ombra della legge antica; e il precursore non deve cessare [dal suo ministero] finché non è manifestata la verità**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 38, a. 5, ad arg. 1

Col suo battesimo Cristo non era ancora pienamente manifestato. Perciò era ancora necessario che Giovanni battezzasse.

IIIª q. 38, a. 5, ad arg. 2

Il battesimo di Giovanni cessò dopo che fu battezzato Cristo, ma non subito, bensì quando Giovanni fu messo in carcere. Per questo il **Crisostomo** dice: «**Penso che la morte di Giovanni sia stata permessa, e Cristo abbia preso a predicare più intensamente dopo tale morte, affinché la simpatia del popolo si riversasse tutta su Cristo, e non si disperdesse secondo le diverse opinioni che la gente aveva su di lui e su Giovanni**».

IIIª q. 38, a. 5, ad arg. 3

Il battesimo di Giovanni era una preparazione non soltanto al battesimo che doveva ricevere Cristo, ma anche al battesimo di Cristo che gli altri dovevano ricevere. E questo compito non era ancora terminato col battesimo di Cristo.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che chi era stato battezzato col battesimo di Giovanni non dovesse venire ribattezzato con quello di Cristo. Infatti:

IIIª q. 38, a. 6, arg. 1

Giovanni non era inferiore agli Apostoli, dato che di lui si legge, Matteo 11, 11: «Tra i nati di donna non è sorto uno più grande di Giovanni il Battista». Ora, quelli che erano stati battezzati dagli Apostoli non venivano ribattezzati, ma soltanto ricevevano l'imposizione delle mani. Infatti negli Atti 8, 16 s., si legge che alcuni «erano stati soltanto battezzati» da Filippo «nel nome del Signore Gesù. Allora» gli Apostoli, cioè Pietro e Giovanni, «imposero loro le mani, e quelli ricevettero lo Spirito Santo». Perciò i battezzati da Giovanni non dovevano essere ribattezzati col battesimo di Cristo.

IIIª q. 38, a. 6, arg. 2

Gli Apostoli furono battezzati col battesimo di Giovanni: alcuni infatti erano stati suoi discepoli, Giovanni 1, 37. Ma non Pare che essi abbiano ricevuto il battesimo di Cristo, poiché si legge, Giovanni 4, 2, che «Gesù in persona non battezzava, ma battezzavano i suoi discepoli». Perciò chi aveva ricevuto il battesimo di Giovanni non doveva ricevere quello di Cristo.

IIIª q. 38, a. 6, arg. 3

Chi viene battezzato è inferiore a colui che battezza. Ora, non consta che Giovanni sia stato battezzato col battesimo di Cristo. Molto meno quindi avevano bisogno di ricevere il battesimo di Cristo coloro che erano stati battezzati da Giovanni.

IIIª q. 38, a. 6, arg. 4

Negli **Atti 19, 1 s.,** si legge che Paolo incontrò alcuni discepoli e domandò loro: «**Avete ricevuto lo Spirito Santo quando siete venuti alla fede?**». Ma essi gli risposero: «**Non abbiamo nemmeno sentito dire che ci sia uno Spirito Santo**». Ed egli disse: «Quale battesimo avete ricevuto?». Risposero: «Il battesimo di Giovanni». Perciò «**furono**

battezzati» di nuovo «nel nome del Signore nostro Gesù Cristo». Così dunque pare che costoro avrebbero dovuto essere ribattezzati perché non conoscevano lo Spirito Santo, secondo l'opinione di S. Girolamo e di S. Ambrogio. Ma altri battezzati col battesimo di Giovanni avevano piena conoscenza della Trinità. Quindi non dovevano essere ribattezzati col battesimo di Cristo.

IIIª q. 38, a. 6, arg. 5

Spiegando le parole di S. Paolo, Romani 10, 8: «Questa è la parola della fede che noi predichiamo», S. Agostino si domanda: «Da dove viene questa virtù dell'acqua, per cui toccando il corpo purifica il cuore, se non dalla parola, non in quanto pronunciata, ma in quanto creduta?». Dal che risulta evidente che **la virtù del battesimo deriva dalla fede**. Ma la forma del battesimo di Giovanni indicava la fede in cui noi veniamo battezzati: poiché S. Paolo, **Atti 19, 4**, afferma: «Giovanni ha amministrato un battesimo di penitenza, dicendo al popolo di credere in colui che sarebbe venuto dopo di lui, cioè in Gesù». Non era quindi necessario che i battezzati col battesimo di Giovanni fossero ribattezzati con quello di Cristo.

IIIª q. 38, a. 6. SED CONTRA:

S. Agostino scrive: «I battezzati col battesimo di Giovanni dovevano essere battezzati col battesimo del Signore»

IIIª q. 38, a. 6. RESPONDEO:

Secondo l'opinione del **Maestro delle Sentenze**, «quelli che erano stati battezzati da Giovanni senza conoscere lo Spirito Santo, e che riponevano la loro speranza nel suo battesimo, furono poi ribattezzati col battesimo di Cristo; quelli invece che non riponevano le loro speranze nel battesimo di Giovanni e credevano nel Padre e nel Figlio e nello Spirito Santo non furono ribattezzati, ma ricevettero lo Spirito Santo con l'imposizione delle mani da parte degli Apostoli». Ora, ciò è vero quanto alla prima parte, come risulta comprovato da molte testimonianze. La seconda parte invece **è del tutto irragionevole:**

- **Primo**, perché il battesimo di Giovanni non conferiva la grazia né imprimeva il carattere, ma era solo «di acqua», come egli stesso affermava, **Matteo 3, 11**. Per cui la fede o la speranza in Cristo che il battezzato aveva non poteva supplire a questo difetto.

- **Secondo**, perché quando nell'amministrare un sacramento viene omesso ciò che è essenziale, non basta supplire la parte omessa, ma bisogna ripetere tutto il rito. Ora, è essenziale al battesimo di Cristo che sia amministrato non solo con l'acqua, ma anche con lo Spirito Santo, secondo le parole evangeliche, **Giovanni 3, 5:** «Chi non nasce da acqua e da Spirito Santo non può entrare nel regno di Dio». Quindi per chi era stato battezzato nell'acqua soltanto con il battesimo di Giovanni non solo doveva essere supplito ciò che era mancato, cioè doveva essere dato lo Spirito Santo mediante l'imposizione delle mani, ma doveva essere completamente ripetuto il battesimo «nell'acqua e nello Spirito Santo».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 38, a. 6, ad arg. 1

Come fa osservare **S. Agostino**, «**dopo Giovanni si battezzò perché egli non dava il battesimo di Cristo, ma il suo. Invece quello dato da Pietro, o anche da Giuda, era di Cristo. Per cui se qualcuno fu battezzato da Giuda, non doveva essere ribattezzato**: **il battesimo infatti vale in riferimento a colui per il cui potere viene conferito,** e non in riferimento a colui dal quale viene amministrato». Per questo i battezzati dal **diacono** Filippo, il quale conferiva il battesimo di Cristo, non furono ribattezzati, ma ricevettero dagli Apostoli [solo] l'imposizione delle mani: come chi è **battezzato dal sacerdote** viene **confermato dal vescovo.**

IIIª q. 38, a. 6, ad arg. 2

Come scrive S. Agostino, «noi crediamo che gli Apostoli siano stati battezzati: sia, come pensano alcuni, col battesimo di Giovanni; sia, più probabilmente, con quello di Cristo. Colui infatti che non mancò di servire umilmente i suoi Apostoli lavando loro i piedi, non avrà rifiutato di servirli battezzandoli, affinché essi potessero battezzare gli altri».

IIIª q. 38, a. 6, ad arg. 3

Secondo il **Crisostomo,** «**per il fatto che Cristo, alle parole di Giovanni: —Sono io che devo essere battezzato da te‖, rispose: —Lascia fare per ora‖, si dovrebbe pensare che in seguito Cristo abbia battezzato Giovanni**». E questo, aggiunge sempre il Crisostomo, «**risulta espressamente in alcuni libri apocrifi**». - È certo comunque, nota **S. Girolamo**, che «**come Cristo fu battezzato da Giovanni con l'acqua, così Giovanni doveva essere battezzato da Cristo nello Spirito**».

IIIª q. 38, a. 6, ad arg. 4

Il motivo per cui quelli furono ribattezzati non sta soltanto nel non avere essi conosciuto lo Spirito Santo, ma nel non essere stati ancora battezzati col battesimo di Cristo.

IIIª q. 38, a. 6, ad arg. 5

Come insegna **S. Agostino,** i **nostri sacramenti** sono segni della **grazia presente**, mentre i sacramenti dell'antica legge erano segni della **grazia futura**. E così il fatto stesso che Giovanni battezzasse nel nome di colui che doveva venire fa capire che egli non dava il battesimo di Cristo, che è un sacramento della nuova legge.

Questione 39
Proemio

Passiamo ora a parlare del **battesimo ricevuto da Cristo**.
In proposito si pongono otto quesiti:
1. Se Cristo doveva essere battezzato;
2. Se doveva essere battezzato col battesimo di Giovanni;
3. Quando;
4. Dove;
5. Come a lui si aprirono i cieli;
6. Sull'apparizione dello Spirito Santo sotto forma di colomba;
7. Se quella colomba fosse un vero animale;
8. Sulla voce che si udì quale testimonianza del Padre.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **Cristo** non **dovesse essere battezzato**. Infatti:

III^a q. 39, a. 1, arg. 1

Essere battezzato significa essere lavato. Ma Cristo non aveva bisogno di essere lavato, non avendo impurità alcuna. Quindi non doveva essere battezzato.

III^a q. 39, a. 1, arg. 2

Cristo subì la circoncisione per osservare la legge. Ma il battesimo non apparteneva alla legge. Quindi Cristo non doveva essere battezzato.

III^a q. 39, a. 1, arg. 3

In qualunque genere di cose **il primo motore è immobile** per quel tipo di moto: come il cielo, che è la causa prima di ogni alterazione, non è alterabile. Ora, Cristo è il primo battezzatore, come si legge in **S. Giovanni 1, 33**: «**L'uomo sul quale vedrai scendere e rimanere lo Spirito, è colui che battezza**». Quindi Cristo non doveva essere battezzato.

III^a q. 39, a. 1. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Matteo 3, 13**, si legge: «**Gesù dalla Galilea si recò al Giordano da Giovanni, per farsi battezzare da lui**».

III^a q. 39, a. 1. RESPONDEO: -

Era conveniente che Cristo fosse battezzato:

- **Primo**, perché, come dice **S. Ambrogio**, «**il Signore fu battezzato non per essere purificato, ma per purificare le acque, affinché queste, purificate dal corpo di Cristo che non conobbe peccato, acquistassero la virtù richiesta dal battesimo** », e così «rimanessero

consacrate per quelli che sarebbero stati battezzati in seguito», secondo l'espressione del Crisostomo.

- **Secondo**, perché, come nota ancora il **Crisostomo**, «**benché Cristo non fosse un peccatore, tuttavia aveva preso una natura peccatrice, e —una carne somigliante a quella del peccato**‖. Quindi, anche se personalmente non aveva bisogno del battesimo, tuttavia la natura carnale ne aveva bisogno negli altri». E così, come dice **S. Gregorio Nazianzeno**, «**Cristo si fece battezzare per immergere nell'acqua tutto il vecchio Adamo**».

- **Terzo**, Cristo volle essere battezzato, dice **S. Agostino**, «**perché volle fare ciò che aveva comandato a tutti gli altri**». E questo è il significato di quelle sue parole, **Matteo 3, 15**: «**Conviene che così adempiamo ogni giustizia**». Come infatti dice **S. Ambrogio**, «**la giustizia è questa, che tu faccia per primo ciò che pretendi che facciano gli altri, esortandoli con il tuo esempio**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 39, a. 1, ad arg. 1

Cristo, come si è detto [nel corpo], non fu battezzato per essere lavato, ma per lavare.

III[a] q. 39, a. 1, ad arg. 2

Cristo doveva non soltanto osservare l'antica legge, ma anche dare inizio alla nuova. Per cui volle essere non solo circonciso, ma anche battezzato.

III[a] q. 39, a. 1, ad arg. 3

Cristo fu il primo a battezzare spiritualmente. Perciò egli non fu battezzato nello spirito, ma solo nell'acqua.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che Cristo non dovesse essere battezzato con il **battesimo di Giovanni**. Infatti:

III[a] q. 39, a. 2, arg. 1

«**Il battesimo di Giovanni fu un battesimo di conversione**», **Marco 1, 4; Luca 3, 3**. Ma Cristo non doveva convertirsi, non avendo alcun peccato. Quindi non doveva ricevere il battesimo di Giovanni.

III[a] q. 39, a. 2, arg. 2

Il battesimo di Giovanni, secondo il Crisostomo, «era qualcosa di mezzo tra il battesimo dei Giudei e quello di Cristo». Ora, «l'elemento intermedio partecipa della natura dei due estremi». Poiché dunque Cristo non fu battezzato né col battesimo giudaico né col suo, Pare che per lo stesso motivo non avrebbe dovuto essere battezzato neppure col battesimo di Giovanni.

III[a] q. 39, a. 2, arg. 3

A Cristo va attribuito tutto ciò che nelle cose umane è l'ottimo. Ma quello di Giovanni non è il battesimo più perfetto. Quindi Cristo non doveva essere battezzato con il battesimo di Giovanni.

IIIª q. 39, a. 2. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Marco 3, 13**, si legge che «**Gesù si recò al Giordano da Giovanni per farsi battezzare**».

IIIª q. 39, a. 2. RESPONDEO:

Come nota S. Agostino, «il Signore, dopo essere stato battezzato, battezzava, non però col battesimo che aveva ricevuto». Poiché dunque egli battezzava col suo battesimo, ne segue che fu battezzato non con il suo, ma con il battesimo di Giovanni. E ciò fu opportuno

- **prima di tutto** per la qualità del battesimo di Giovanni, il quale battezzava non nello Spirito, ma soltanto «nell'acqua», **Marco 3, 11**. Ora, Cristo non aveva bisogno del battesimo spirituale, in quanto ripieno della grazia dello Spirito Santo fin dal principio del suo concepimento, come appare evidente dalle cose già dette *[q. 34, a. 1]*. E questa è la ragione invocata dal Crisostomo.

- **Secondo**, come dice **S. Beda**, **Cristo fu battezzato col battesimo di Giovanni** «**per approvarlo ricevendolo**».

- **Terzo,** come scrive **S. Gregorio Nazianzeno**, «**Gesù si fece battezzare da Giovanni per santificare il battesimo**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 39, a. 2, ad arg. 1

Cristo volle farsi battezzare per **indurre noi al battesimo con l'esempio**. E così, perché lo stimolo fosse più efficace, volle essere battezzato con un battesimo di cui chiaramente non aveva bisogno, affinché gli uomini accorressero al battesimo ad essi necessario. Per cui S. Ambrogio scrive: «Se Cristo non ha schivato il lavacro della penitenza, nessuno rifugga il lavacro della grazia».

IIIª q. 39, a. 2, ad arg. 2

Il **battesimo dei Giudei** prescritto dalla legge era soltanto **simbolico**; invece il **battesimo di Giovanni** era in qualche modo reale, in quanto induceva gli uomini ad **astenersi dal peccato**; il **battesimo di Cristo** poi ha l'efficacia di **purificare dal peccato e di conferire la grazia**. Ora, Cristo non aveva bisogno della remissione dei peccati, che in lui non c'erano; e neppure di ricevere la grazia, di cui era ricolmo. Parimenti, essendo egli la «verità», Giovanni 14, 6, non si addiceva a lui ciò che era solo una figura. Era quindi più giusto che fosse battezzato col battesimo intermedio che non con uno degli estremi.

IIIª q. 39, a. 2, ad arg. 3

Il battesimo è un rimedio spirituale. Ora, quanto più una cosa è perfetta, tanto minore è il rimedio di cui ha bisogno. Per il fatto stesso quindi che Cristo è perfettissimo era conveniente

che non fosse battezzato con un battesimo perfettissimo: come chi è sano non ha bisogno di medicine efficaci.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che Cristo non sia stato battezzato all'**età conveniente**. Infatti:

III[a] q. 39, a. 3, arg. 1

Cristo si fece battezzare per spingere gli altri al battesimo con il suo esempio. Ma i fedeli è bene che siano battezzati non soltanto prima dei trent'anni, ma anche nell'infanzia. Pare perciò che Cristo non dovesse essere battezzato all'età di trent'anni.

III[a] q. 39, a. 3, arg. 2

Non si legge che Cristo abbia insegnato od operato miracoli prima del battesimo. Ora, sarebbe stato più vantaggioso per il mondo se egli avesse insegnato per un periodo di tempo più lungo, cominciando a vent'anni, o anche prima. Pare dunque che Cristo, il quale era venuto per il bene degli uomini, avrebbe dovuto essere battezzato prima dei trent'anni.

III[a] q. 39, a. 3, arg. 3

I segni della sapienza infusa dovevano manifestarsi in Cristo più che in qualsiasi altro. Ora, essi si manifestarono in Daniele durante la fanciullezza, poiché sta scritto, **Daniele 13, 45**: «**Il Signore suscitò il santo spirito di un fanciullo chiamato Daniele**». Quindi Cristo a maggior ragione avrebbe dovuto essere battezzato o insegnare fin dalla sua fanciullezza.

III[a] q. 39, a. 3, arg. 4

Il battesimo di Giovanni era ordinato, come al suo fine, a quello di Cristo. Ma «il fine è il primo nell'intenzione e l'ultimo nell'esecuzione». Quindi Cristo doveva essere battezzato da Giovanni o per primo o per ultimo.

III[a] q. 39, a. 3. SED CONTRA:

Si legge in **S. Luca 3, 21**: «**Quando tutto il popolo fu battezzato e mentre Gesù, ricevuto anche lui il battesimo, stava in preghiera**», ecc. E poco dopo **S. Luca 3, 23**: «**Gesù quando incominciò il suo ministero aveva circa trent'anni**».

III[a] q. 39, a. 3 RESPONDEO:

Era giusto che Cristo fosse battezzato all'**età di trent'anni**:

- **Primo**, perché il suo battesimo inaugurava il suo insegnamento e la sua predicazione, per cui si richiede l'**età perfetta**, qual è appunto quella dei trent'anni. Per questo nella **Genesi 41, 46**, si legge che «**Giuseppe aveva trent'anni**» quando prese in mano le sorti dell'Egitto. E così pure di **Davide** si legge, **2Samuele 5, 4**, che «**aveva trent'anni quando cominciò a regnare**». Ed **Ezechiele 1,1** cominciò a profetare «**nell'anno trentesimo della sua età**».

- **Secondo**, perché, come nota il **Crisostomo**, «dopo il battesimo di Cristo la legge doveva cominciare a cessare. Perciò Cristo **si fece battezzare a un'età nella quale poteva addossarsi**

qualsiasi peccato; affinché, avendo egli osservato la legge, nessuno potesse dire che l'aveva abrogata per non averla potuta osservare».

- **Terzo**, perché, ricevendo Cristo il battesimo a un'età perfetta, si viene a capire che il battesimo causa la perfezione nell'uomo, secondo le parole di S. Paolo, Efesini 4, 13: «Finché arriviamo tutti all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio, allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo».

- E anche **il numero** [degli anni] pare esprimere questo concetto. Infatti il trenta si ottiene moltiplicando **tre per dieci**: ora, il tre significa la fede nella **Trinità**, il dieci invece l'osservanza dei **comandamenti** della legge; e in queste due cose consiste la perfezione della vita cristiana

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 39, a. 3, ad arg. 1

Secondo il **Nazianzeno**, Cristo si fece battezzare «non perché avesse bisogno di essere purificato, o perché incorresse qualche pericolo procrastinando il battesimo. Gli altri invece corrono un grave pericolo se terminano questa vita senza la veste dell'incorruzione », cioè senza la grazia. E benché sia bene custodirsi illibati dopo il battesimo, «tuttavia», dice lo stesso Santo, «è meglio talvolta macchiarsi un poco piuttosto che essere interamente privi della grazia».

III[a] q. 39, a. 3, ad arg. 2

L'utilità che proviene agli uomini da Cristo sta soprattutto nella fede e nell'umiltà; e sia per l'una che per l'altra giova che Cristo abbia cominciato a insegnare non nella fanciullezza o nell'adolescenza, ma nell'età perfetta. Giova alla fede, poiché così è resa evidente in lui la **vera natura umana, la quale progredisce** col crescere degli anni; e affinché questo progresso non fosse creduto apparente, Cristo non volle manifestare la sua sapienza e potenza prima che il suo corpo avesse raggiunto l'età perfetta. Giova poi all'umiltà affinché nessuno, prima dell'età perfetta, presuma di conseguire la dignità di prelato, o l'ufficio di insegnante.

III[a] q. 39, a. 3, ad arg. 3

Cristo fu proposto agli uomini come **esempio di tutte le virtù**. Perciò bisognava che in lui apparisse ciò che compete a tutti secondo la legge comune: che cioè insegnasse nell'età matura. Ora, come dice il **Nazianzeno**, «non è legge della Chiesa ciò che capita di rado», come «una rondine non fa primavera». Fu per speciale disposizione della divina sapienza infatti che ad alcuni fu concesso, fuori della legge comune, di comandare o di insegnare prima di aver raggiunto l'età perfetta: come a **Salomone**, **1Re 3, 7, a Daniele 13, 45, e a Geremia 1, 5 ss..**

III[a] q. 39, a. 3, ad arg. 4

Cristo non doveva essere battezzato da Giovanni né per primo né per ultimo. Poiché, come dice il Crisostomo, Cristo fu battezzato «per confermare la predicazione e il battesimo di Giovanni, e per ricevere la sua testimonianza». Ora, nessuno avrebbe creduto alla testimonianza di Giovanni prima che egli avesse battezzato molti. Perciò Cristo non doveva

essere battezzato da lui per primo. - E neppure doveva essere battezzato per ultimo. Poiché, come dice lo stesso Santo, «come la luce del sole non aspetta il tramonto della stella mattutina, ma sorge durante il suo corso, e con la propria luce oscura il candore di quella, così Cristo non attese che Giovanni terminasse il suo corso, ma apparve mentre egli ancora insegnava e battezzava».

ARTICOLO 4:

VIDETUR che Cristo non dovesse essere battezzato nel **Giordano**. Infatti:

III[a] q. 39, a. 4, arg. 1

La verità deve corrispondere alla figura. Ora, il battesimo era stato prefigurato nel passaggio del mar Rosso, dove furono sommersi gli egiziani, come i peccati vengono sommersi nel battesimo, **Esodo 14, 22 ss**.; **1Corinti 10, 2.** Pare quindi che Cristo avrebbe dovuto essere battezzato nel mare piuttosto che nel Giordano.

III[a] q. 39, a. 4, arg. 2

Giordano significa ***discesa***. Ora col battesimo, più che scendere, si ascende: infatti si legge in S**. Matteo 3, 16,** che «**Gesù, dopo essere stato battezzato, salì dall'acqua**». Perciò non era conveniente che Cristo fosse battezzato nel Giordano.

III[a] q. 39, a. 4, arg. 3

Al passaggio dei figli d'Israele, come narra la Scrittura, Giosue 3, 16, le acque del Giordano «tornarono indietro», Salmo 113, 3. 5. Ma chi viene battezzato deve andare avanti, non indietro. Quindi non era giusto che Cristo fosse battezzato nel Giordano.

III[a] q. 39, a. 4. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Marco 1, 9**, si legge che «**Gesù fu battezzato da Giovanni nel Giordano**».

III[a] q. 39, a. 4. RESPONDEO:

Il Giordano è il fiume attraverso il quale i figli di Israele entrarono nella terra promessa. Ora, il battesimo di Cristo ha questo di caratteristico, nei confronti degli altri battesimi: **che introduce nel regno di Dio, simboleggiato dalla terra promessa**; da cui le parole evangeliche **Giovanni 3, 5**: «**Chi non nasce dall'acqua e dallo Spirito Santo non può entrare nel regno di Dio**». E lo stesso significato ha l'episodio di Elia, **2Re 2, 7 ss**., il quale prima di essere rapito in cielo su un carro di fuoco divise le acque del Giordano: poiché a quelli che passano attraverso le acque del battesimo viene aperto l'ingresso nel cielo mediante il fuoco dello Spirito Santo. Perciò era giusto che Cristo fosse battezzato nel Giordano.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 39, a. 4, ad arg. 1

Il passaggio del mar Rosso simboleggiava il battesimo in quanto esso **distrugge i peccati**, ma **il passaggio del Giordano** prefigurava il battesimo in quanto **apre le porte del regno dei**

cieli: il che costituisce l'effetto principale del battesimo, ed è prodotto solo da Cristo. Quindi era più conveniente che Cristo fosse battezzato nel Giordano piuttosto che nel mare.

IIIª q. 39, a. 4, ad arg. 2

Nel battesimo si sale quanto al conseguimento della grazia: il quale però esige la **discesa dell'umiltà,** secondo le parole della Scrittura, **Giacomo 4, 6**: «**Agli umili dà la sua grazia**». Ora, il nome del Giordano si riferisce a questa discesa.

IIIª q. 39, a. 4, ad arg. 3

«Come una volta», spiega S. Agostino, «tornarono indietro le acque del Giordano, così ora, dopo il battesimo di Cristo, retrocedono i peccati degli uomini». O anche ciò significa che, contrariamente al deflusso delle acque, il fiume delle benedizioni saliva.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che al battesimo di Cristo non dovessero **aprirsi i cieli.** Infatti:

IIIª q. 39, a. 5, arg. 1

I cieli si devono aprire per colui che, vivendo fuori dei cieli, deve rientrarvi. Ma Cristo era sempre in cielo, come dice **S. Giovanni 3, 13**: «**Il Figlio dell'Uomo che è in cielo**». Pare quindi che i cieli non dovessero aprirsi per lui.

IIIª q. 39, a. 5, arg. 2

L'aprirsi dei cieli può essere inteso materialmente o spiritualmente. Ma non va certo inteso materialmente: poiché i corpi celesti sono inalterabili e infrangibili, come accennano le parole, Giobbe 37, 18: «Hai tu forse disteso con lui il firmamento, solido come specchio di metallo fuso?». Né può essere inteso spiritualmente, poiché agli occhi del Figlio di Dio i cieli in precedenza non erano chiusi. Quindi non pare giusto dire che al battesimo di Cristo «**si aprirono i cieli**», **Mt 3, 16; Mc 1, 10; Lc 3, 21.**

IIIª q. 39, a. 5, arg. 3

Per i fedeli i cieli si aprirono con la passione di Cristo, secondo l'affermazione dell'Apostolo, Ebrei 10, 19: «Abbiamo piena libertà di entrare nel santuario per mezzo del sangue di Gesù». Quindi neppure i battezzati col battesimo di Cristo morti prima della sua passione poterono entrare in cielo. Così dunque, più che al battesimo, i cieli dovevano aprirsi alla passione di Cristo.

IIIª q. 39, a. 5. SED CONTRA:

Sta scritto, **Luca 3, 21**: «**Mentre Gesù, ricevuto anche lui il battesimo, stava in preghiera, il cielo si aprì**».

IIIª q. 39, a. 5. RESPONDEO:

Abbiamo già detto *[a. 1; q. 38, a. 1]* che Cristo si fece battezzare per consacrare in tal modo il battesimo che noi avremmo ricevuto. Per questo motivo dunque nel suo battesimo doveva

manifestarsi ciò che appartiene all'efficacia del nostro battesimo. E in proposito ci sono tre cose da considerare: per questo al battesimo di Cristo si aprì il cielo

- **Primo**, la virtù principale da cui il battesimo trae la sua efficacia, che è una **virtù celeste.**, per indicare che da allora in poi una virtù celeste avrebbe santificato il battesimo.

- **Secondo**, all'efficacia del battesimo concorre **la fede della Chiesa e di chi viene battezzato**: perciò i battezzati fanno la professione di fede, e il battesimo è chiamato «il sacramento della fede». Ora, con la fede noi contempliamo le realtà celesti, che superano i sensi e la ragione umana. Per indicare dunque questo fatto, al battesimo di Cristo il cielo si aprì.

- **Terzo**, con il battesimo di Cristo viene aperto a noi in maniera speciale **l'ingresso nel regno celeste**, che era stato precluso al primo uomo a causa del peccato. E così al battesimo di Cristo i cieli si aprirono, per indicare che ai battezzati la via del cielo è aperta. Dopo il battesimo però è necessario che l'uomo preghi assiduamente, per poter entrare in cielo. Benché infatti col battesimo i peccati vengano rimessi, resta tuttavia in noi il **fomite** del peccato, che ci sollecita dall'interno, e restano il mondo e i demoni, che ci tentano dall'esterno. Perciò **S. Luca 3, 21**, dice espressamente che «**mentre Gesù, ricevuto anche lui il battesimo, stava in preghiera, il cielo si aprì**»: proprio perché i fedeli dopo il battesimo hanno **bisogno della preghiera**. - Oppure per indicare che l'aprirsi del cielo ai credenti mediante il battesimo è frutto della preghiera di Cristo. Per cui S. Matteo 3, 16, dice espressamente che «a lui si aprì il cielo», cioè si aprì «a tutti per merito suo», spiega il Crisostomo. Come se un imperatore a uno che impetra per un altro dicesse: «Ecco, questo beneficio lo do non a lui, ma a te», cioè «a lui per merito tuo».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 39, a. 5, ad arg. 1

Rispondiamo col Crisostomo che «come Cristo fu battezzato secondo la natura umana, benché non ne avesse bisogno, così secondo tale natura gli furono aperti i cieli, benché secondo la natura divina egli fosse sempre nei cieli».

III[a] q. 39, a. 5, ad arg. 2

Come dice S. Girolamo, «a Cristo dopo il battesimo si aprirono i cieli non con una frattura degli elementi, ma solo agli occhi dello spirito; ossia nel senso in cui parla di cieli aperti anche Ezechiele all'inizio del suo libro». E il Crisostomo accetta questa spiegazione, dicendo che «se gli stessi elementi creati», cioè i cieli, «si fossero spaccati, non si sarebbe detto che —si aprirono a lui‖, poiché ciò che viene aperto fisicamente è aperto a tutti». Per cui anche S. Marco [1, 10] dice espressamente: «Uscendo dall'acqua vide aprirsi i cieli»: come se l'apertura del cielo fosse avvenuta solo in relazione alla vista di Cristo. Alcuni poi questa visione la ritengono corporea, e dicono che intorno a Cristo battezzato era tanto lo splendore da Parere che si fossero spalancati i cieli. Ma si può anche pensare a una visione immaginaria alla maniera di come vide i cieli aperti Ezechiele: si sarebbe cioè formata nell'immaginativa di Cristo, per virtù divina e per volere della ragione, una visione, a significare che mediante il battesimo viene aperto agli uomini l'ingresso del cielo. Oppure si trattò di una visione intellettuale: Cristo

cioè avrebbe visto, dopo aver santificato il battesimo, che il cielo era ormai aperto agli uomini, cosa però che egli già prima aveva visto che si sarebbe realizzata.

IIIª q. 39, a. 5, ad arg. 3

La passione di Cristo aprì il cielo agli uomini come causa universale. Ma è necessario applicare tale causa ai singoli individui, perché possano entrare in cielo. Il che avviene con il battesimo, secondo le parole di S. Paolo, **Romani 6, 3**: «**Quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte**». Per questo si parla di cieli aperti nel battesimo piuttosto che nella passione. Oppure si può rispondere col Crisostomo che «al battesimo di Cristo i cieli si aprirono soltanto; invece dopo che egli ebbe vinto il tiranno mediante la croce, non essendo più necessarie le porte per chiudere il cielo, gli angeli non dicono più: ―Aprite le porte‖, ma: ―Togliete le porte‖». E con ciò il Crisostomo vuol dire che gli sbarramenti che prima impedivano alle anime dei defunti di entrare in cielo, dopo la passione furono totalmente eliminati; però nel battesimo di Cristo furono aperti, quasi per indicare la via attraverso la quale gli uomini sarebbero entrati in cielo.

ARTICOLO 6:

VIDETUR poco conveniente che su Cristo battezzato discendesse **lo Spirito Santo in forma di colomba**. Infatti:

IIIª q. 39, a. 6, arg. 1

Lo Spirito Santo abita nell'uomo con la grazia. Ma nell'uomo Cristo c'era la pienezza della grazia fin dall'inizio del suo concepimento, come risulta da quanto si è detto *[q. 7, a. 12; q. 34, a. 1]*, essendo egli «l'Unigenito dal Padre». Quindi lo Spirito Santo non doveva essere inviato a Cristo al momento del battesimo.

IIIª q. 39, a. 6, arg. 2

Si dice che Cristo «discese» nel mondo con l'incarnazione, quando cioè «spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo», Filippesi 2, 7. Ma lo Spirito Santo non si è incarnato. Quindi non è giusto dire che lo Spirito Santo «discese su di lui».

IIIª q. 39, a. 6, arg. 3

Nel battesimo di Cristo doveva apparire, come nel modello, ciò che succede nel nostro. Ma nel nostro battesimo non c'è alcuna missione visibile dello Spirito Santo. Quindi non doveva esserci neppure nel battesimo di Cristo.

IIIª q. 39, a. 6, arg. 4

Lo Spirito Santo deriva da Cristo su tutti gli altri, secondo le parole di S. Giovanni 1, 16: «Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto». Ora, sugli Apostoli lo Spirito Santo discese sotto forma di fuoco, non di **colomba.** Quindi anche su Cristo doveva discendere sotto forma di **fuoco** e non di colomba.

IIIª q. 39, a. 6. SED CONTRA:

Dice S. **Luca 3, 22**: «**Scese su di lui lo Spirito Santo in apparenza corporea, come di colomba**».

IIIª q. 39, a. 6. RESPONDEO:

Come insegna il **Crisostomo**, ciò che avvenne nel battesimo di Cristo «**sta a indicare il mistero che si sarebbe compiuto in tutti quelli che poi sarebbero stati battezzati**». Ora, tutti quelli che ricevono il battesimo di Cristo, a meno che non vi si accostino con finzione, ricevono lo Spirito Santo, secondo le parole evangeliche, **Matteo 3, 11**: «**Egli vi battezzerà nello Spirito Santo**». Dunque era opportuno che sopra il Signore battezzato discendesse lo Spirito Santo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 39, a. 6, ad arg. 1

Come dice **S. Agostino**, «**è del tutto assurdo affermare che Cristo ricevette lo Spirito Santo all'età di trent'anni**, ma come egli venne al battesimo senza peccato, così si presentò non privo dello Spirito Santo. **Se infatti di Giovanni sta scritto che fu —ripieno di Spirito Santo fin dal seno di sua madre‖**, che cosa non si dovrà dire dell'uomo Cristo, per il quale lo stesso concepimento del corpo fu non carnale, ma spirituale? Perciò in quel momento», ossia nel battesimo, «**egli si degnò di prefigurare il suo corpo [mistico], cioè la Chiesa, nella quale i battezzati ricevono in un modo particolare lo Spirito Santo**».

IIIª q. 39, a. 6, ad arg. 2

Rispondiamo con **S. Agostino** **che lo Spirito Santo scese su Cristo in forma di colomba non nel senso**:

- che si sia **resa visibile la sostanza stessa dello Spirito Santo**, che è invisibile.

- E neppure nel senso **che quella creatura visibile sia stata assunta** a costituire una sola persona con lo Spirito Santo: infatti non si dice che lo Spirito Santo è una colomba, come invece si dice che il Figlio di Dio è un uomo, in forza dell'unione [ipostatica].

- Né d'altra parte lo Spirito Santo fu visto sotto forma di colomba come l'evangelista Giovanni vide l'agnello ucciso nell'**Apocalisse 5, 6**, «poiché quest'ultima **visione** avvenne **in spirito mediante le immagini spirituali dei corpi**. Di quella colomba invece nessuno mai dubitò che sia stata vista con gli occhi».

- E neppure **nel senso figurale dell'espressione** di S. Paolo, 1Corinti 10, 4: «—**La pietra era Cristo‖**. Poiché la pietra già esisteva, e per la somiglianza della sua funzione le fu dato il nome di Cristo, che essa simboleggiava.

La colomba invece venne improvvisamente all'esistenza per simboleggiare il mistero e poi sparì, come la fiamma che apparve a Mosè nel roveto». Si dice quindi che lo Spirito Santo «discese» su Cristo non per l'unione con la colomba, ma o in ragione del simbolismo della colomba medesima riguardo allo Spirito Santo, essa che venne su Cristo discendendo, oppure per indicare che la grazia spirituale deriva da Dio alla creatura quasi scendendo

[dall'alto], secondo le parole di S. **Giacomo 1, 17**: «**Ogni buon regalo e ogni dono perfetto discende dall'alto, dal Padre della luce**».

III[a] q. 39, a. 6, ad arg. 3

Come nota il **Crisostomo,** «**le realtà spirituali da principio appaiono sempre mediante immagini sensibili, in vista di coloro che non possono intendere in alcuna maniera le realtà incorporee: e ciò affinché, se poi l'apparizione non si ripete, credano in forza di ciò che si è verificato una volta**». Perciò su Cristo battezzato lo Spirito Santo discese visibilmente in forma corporea affinché si credesse in seguito che discende invisibilmente su tutti i battezzati.

III[a] q. 39, a. 6, ad arg. 4

- Lo Spirito Santo discese sopra Cristo battezzato **sotto forma di colomba** per quattro motivi:

+ **Primo**, per indicare le disposizioni richieste nel battezzato, che cioè sia sincero: poiché, come si legge, **Sapienza 1, 5,** «**il santo spirito che ammaestra rifugge dalla finzione**». Infatti **la colomba è un animale semplice, senza astuzia né inganno,** tanto che in **S. Matteo 10, 16**, si legge: «**Siate semplici come le colombe**».

+ **Secondo**, per indicare **i sette doni dello Spirito Santo**, simboleggiati nelle proprietà della colomba.

* Essa infatti abita presso correnti d'acqua, per potervisi immergere e sfuggire così allo sparviero. E ciò corrisponde al dono della **sapienza**, mediante la quale i santi vivono alle **sorgenti della Scrittura**, per sfuggire gli assalti del demonio.

* La colomba poi sceglie i chicchi migliori, simbolo questo del dono della **scienza**, con cui i santi **scelgono** per loro nutrimento **i detti più sani**..

* La colomba ancora alleva la prole altrui. E ciò indica il dono del **consiglio**, mediante il quale i santi **nutrono con la dottrina** e con l'esempio gli uomini che prima erano prole, cioè imitatori, del demonio.

* La colomba inoltre non lacera con il becco. E ciò indica il dono dell'**intelletto**, per cui i santi, a differenza degli eretici, **non pervertono le buone dottrine lacerandole**..

* La colomba poi non ha fiele. E ciò indica il dono della **pietà**, per cui i santi **non si adirano senza ragione.**

* La colomba ancora fa il nido nella spaccatura delle rocce. Il che sta a indicare il dono della **fortezza,** per cui i santi fanno il loro nido, cioè ripongono il loro rifugio e la loro speranza, **nelle piaghe di Cristo, che è la solida roccia**.

* La colomba infine, invece di cantare, geme. E ciò sta a indicare il dono del **timore,** per cui i Santi trovano gusto nel **piangere i peccati**.

+ **Terzo**, lo Spirito Santo apparve sotto forma di colomba per indicare l'effetto proprio del battesimo, che è la remissione dei peccati e la **riconciliazione con Dio:** infatti la colomba è un animale mansueto. Per questo, secondo il **Crisostomo,** «**nel diluvio apparve questo animale, portando un ramo d'olivo per annunziare la pace di tutta la terra. E la colomba appare qui nel battesimo per indicare la nostra liberazione**».

+ **Quarto**, lo Spirito Santo apparve in forma di colomba sopra il Signore battezzato per indicare l'effetto universale del battesimo, che è l'edificazione dell'**unità della Chiesa**. Da cui le parole di S. Paolo, Efesini 5, 25 ss.: «Cristo ha dato se stesso per la Chiesa per farla comparire davanti a sé tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola». Giustamente quindi lo Spirito Santo nel battesimo si mostrò in forma di colomba, che è un animale amabile e socievole. Per cui sono riferite alla Chiesa quelle parole del **Cantico 6, 8:** «**Unica è la mia colomba**».

- Lo Spirito Santo discese invece sugli Apostoli **in forma di fuoco** per due motivi:

* **Primo**, per indicare il **fervore** con cui i loro cuori dovevano ardere, per poter **predicare** Cristo dovunque in mezzo alle tribolazioni. Per questo, inoltre, quel fuoco era in **forma di lingue**. E in proposito S. Agostino scrive: «Il Signore mostrò visibilmente lo Spirito Santo in due modi: per mezzo di una colomba sopra Cristo battezzato; per mezzo del fuoco sugli apostoli riuniti. Nel primo caso è indicata la semplicità, nel secondo il fervore. Perché dunque i santificati fuggano l'inganno si mostrò in forma di colomba, e perché la semplicità non divenga freddezza si manifestò in forma di fuoco. E non ti allarmare per la divisione delle lingue: l'unità la ritrovi nella colomba».

* **Il secondo motivo**, stando al **Crisostomo**, è che «siccome era necessario il perdono dei peccati», che si ha col battesimo, «si richiedeva la mansuetudine», che ha la sua immagine nella colomba. «**Una volta però ottenuta la grazia si prospetta il tempo del giudizio», che viene indicato dal fuoco.**

ARTICOLO 7:

VIDETUR che la colomba sotto le cui sembianze apparve lo Spirito Santo **non fosse un vero animale**. Infatti:

III[a] q. 39, a. 7, arg. 1

Ciò che appare come una rassomiglianza è soltanto un'immagine. Ma **S. Luca 3, 22**, dice che «**scese su di lui lo Spirito Santo in apparenza corporea, come di colomba**». Non era dunque una vera colomba, ma una figura che le somigliava.

III[a] q. 39, a. 7, arg. 2

«Né la natura né Dio fanno alcunché di inutile», scrive Aristotele. Ora, poiché quella colomba era venuta soltanto «per simboleggiare qualcosa e poi sparire», come dice S. Agostino, era inutile che fosse vera: infatti si poteva ottenere lo stesso scopo con le **parvenze di una colomba**. Quindi non si trattò di un vero animale.

III[a] q. 39, a. 7, arg. 3

Le proprietà di una cosa ci conducono a conoscerne la natura. Se dunque si fosse trattato di un vero animale, le proprietà della colomba ci avrebbero indicato la natura del vero animale, e non gli effetti dello Spirito Santo. Perciò non pare che quella colomba fosse un vero animale.

III[a] q. 39, a. 7. SED CONTRA:

S. Agostino afferma: «**Non vogliamo dire che abbia avuto un corpo vero soltanto nostro Signore Gesù Cristo, mentre lo Spirito Santo sarebbe apparso agli occhi degli uomini in modo ingannevole, ma crediamo che ambedue i corpi erano veri**».

IIIª q. 39, a. 7. RESPONDEO:

Sopra *[q. 5, a. 1]* abbiamo già notato che non era decoroso per il Figlio di Dio, che è la stessa Verità del Padre, ricorrere a delle finzioni: per cui egli assunse un corpo reale, non apparente. E poiché lo Spirito Santo è detto «**Spirito di Verità**», **Giovanni 16, 13**, anch'egli formò una vera colomba nella quale mostrarsi, benché non l'abbia assunta nell'unità della persona. Per questo **S. Agostino** continua: «Come non era giusto che ingannasse gli uomini il Figlio di Dio, così non era giusto che li ingannasse lo Spirito Santo. Ma **a Dio onnipotente, che creò tutte le cose dal nulla, non era difficile formare il vero corpo di una colomba senza il concorso delle colombe esistenti, come non gli fu difficile formare un vero corpo nel seno di Maria senza il seme virile.** Infatti la creatura corporea era soggetta al comando e alla volontà di Dio sia nel seno di una donna per formare un uomo, sia nel mondo per formare una colomba».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 39, a. 7, ad arg. 1

Si dice che lo Spirito Santo discese sotto le sembianze o l'immagine di una colomba non per escludere la realtà di questa, ma **per indicare che non apparve nella forma della sua stessa sostanza.**

IIIª q. 39, a. 7, ad arg. 2

Creare una vera colomba perché in essa apparisse lo Spirito Santo non fu una cosa inutile, poiché mediante la realtà della colomba veniva indicata la realtà dello Spirito Santo e dei suoi effetti.

IIIª q. 39, a. 7, ad arg. 3

Le proprietà della colomba servono a indicare nello stesso tempo sia la natura della colomba che gli effetti dello Spirito Santo. Anzi, proprio perché la colomba ha tali proprietà serve a indicare lo Spirito Santo.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che non fosse conveniente che al battesimo di Cristo **la voce del Padre lo proclamasse suo Figlio**. Infatti:

IIIª q. 39, a. 8, arg. 1

Si dice che il Figlio e lo Spirito Santo furono mandati visibilmente in quanto apparvero sensibilmente. Ma il Padre non può essere inviato, come spiega S. Agostino. Quindi neppure può apparire.

IIIª q. 39, a. 8, arg. 2

La **voce** esprime la **parola** concepita nella mente. Ma il **Padre** non è il **Verbo** [o Parola]. Quindi non era giusto che si manifestasse con la voce.

IIIª q. 39, a. 8, arg. 3

L'uomo Cristo non cominciò a essere Figlio di Dio nel battesimo, come pensarono certi eretici, ma lo fu sin dal principio del suo concepimento. Quindi più che nel battesimo, la voce del Padre avrebbe dovuto proclamare la divinità di Cristo alla sua nascita.

IIIª q. 39, a. 8. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Matteo 3, 17,** si legge: «**Ed ecco una voce dal cielo che disse: Questi è il Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto**».

IIIª q. 39, a. 8. RESPONDEO:

Come si è già detto sopra *[a. 5]*, nel battesimo di Cristo, che era il modello del nostro, bisognava mostrare ciò che avviene nel nostro battesimo. Ora, il battesimo dei fedeli è consacrato dall'**invocazione e dalla virtù della Trinità**, secondo le parole, **Matteo 28, 19**: «**Andate e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo**». Perciò «**nel battesimo di Cristo**», spiega **S. Girolamo**, «**viene fatto conoscere il mistero della Trinità: il Signore stesso, che viene battezzato nella sua natura umana; lo Spirito Santo, che discende in forma di colomba; il Padre, la cui voce si fa udire per rendere testimonianza al Figlio**». **Era quindi opportuno che in quel battesimo si facesse sentire la voce del Padre.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 39, a. 8, ad arg. 1

La missione visibile aggiunge qualcosa alla semplice apparizione, cioè l'autorità di colui che manda. Per questo del Figlio e dello Spirito Santo, i quali procedono da un altro, si dice non soltanto che appaiono, ma anche che sono mandati visibilmente. Il Padre invece, che non procede da altri, può apparire, ma non può essere mandato visibilmente.

IIIª q. 39, a. 8, ad arg. 2

Il Padre si manifesta mediante la voce solo in quanto la produce, o parla servendosi di essa. E poiché è proprio del Padre produrre il Verbo, il che equivale a dire, o parlare, era convenientissimo che il Padre venisse manifestato mediante la voce, che esprime la parola [verbum]. Quindi l'emissione della voce dal Padre proclama la filiazione del Verbo. E come le **sembianze della colomba** in cui è apparso lo Spirito Santo non sono la natura di questo, né le **sembianze umane** in cui è apparso il Figlio sono la natura stessa del Figlio di Dio, così neppure **la voce** appartiene alla natura del Verbo o del Padre che parlava. Per cui il Signore, **Giovanni 5, 37**, poteva dire del Padre: «**Voi non avete mai udito la sua voce, né avete visto il suo volto**». Così dunque, spiega il **Crisostomo**, «**li introduceva lentamente in un insegnamento filosofico, mostrando loro che in Dio non c'è né voce né immagine, ma egli sta al disopra delle figure e delle parole umane**». E come tutta la Trinità produsse sia la colomba che la natura umana assunta da Cristo, così tutta la Trinità produsse anche la vibrazione di quella voce. E tuttavia nella voce si manifestò, nell'atto del parlare, solo il Padre,

come solo il Figlio assunse la natura umana e solo lo Spirito Santo si rivelò nella colomba, come spiega S. Agostino.

III[a] q. 39, a. 8, ad arg. 3

La divinità di Cristo non doveva essere svelata alla sua nascita, ma piuttosto venire occultata nella **debolezza dell'età infantile**. Una volta però raggiunta l'età matura, in cui egli doveva insegnare, fare miracoli e attirare gli uomini a sé, allora bisognava che **il Padre proclamasse la sua divinità**, affinché il suo insegnamento fosse più credibile. Per questo egli dice, **Giovanni 5, 37**: «**Il Padre, che mi ha mandato, ha reso testimonianza di me**». E ciò soprattutto nel battesimo, mediante il quale gli uomini rinascono come figli adottivi di Dio. Infatti i figli adottivi sono costituiti tali a somiglianza del Figlio naturale, secondo le parole di S. Paolo, Romani 8, 29: «Quelli che da sempre ha conosciuto, li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo». Per questo S. Ilario afferma che sopra Gesù battezzato discese lo Spirito Santo, e fu udita la voce del Padre che diceva: «Questi è il Figlio mio prediletto», «affinché da quanto avveniva in Cristo conoscessimo che, dopo il lavacro dell'acqua, lo Spirito Santo vola su di noi dalle regioni celesti, e con la voce del Padre viene attuata la nostra adozione a figli di Dio».

Questione 40
Proemio

Dopo aver considerato l'ingresso di Cristo nel mondo, ossia l'inizio della sua vita, rimane da vedere tutto il seguito di essa. Esamineremo quindi:
- **primo**, il suo **modo di vivere**;
- **secondo**, la sua **tentazione**;
- **terzo**, il suo **insegnamento**;
- **quarto**, i suoi **miracoli.**

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se Cristo avesse dovuto vivere una vita solitaria o stare in mezzo agli uomini;
2. Se avesse dovuto condurre una vita di austerità nel mangiare, nel bere e vestire, oppure vivere come gli altri;
3. Se avesse dovuto vivere poveramente, oppure nelle ricchezze e tra gli onori;
4. Se avesse dovuto vivere conforme alla legge.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che Cristo non avrebbe dovuto **vivere in mezzo agli uomini**, ma condurre una vita solitaria. Infatti:

III[a] q. 40, a. 1, arg. 1

Era necessario che Cristo mostrasse nella sua vita di essere non solo uomo, ma anche Dio. Ma a Dio non si addice di vivere con gli uomini. Dice infatti **Daniele 2, 11**, che «**la dimora degli dèi è lontana dagli uomini**», e secondo **Aristotele** chi vive solo «o è una bestia», se lo fa per crudeltà, «oppure è un dio», se lo fa per attendere alla contemplazione della verità. Non era dunque conveniente che Cristo vivesse in mezzo agli uomini.

III[a] q. 40, a. 1, arg. 2

Cristo, durante la sua vita mortale, doveva vivere nella maniera più perfetta. Ora, la vita più perfetta è quella **contemplativa,** come si è visto nella Seconda Parte *[q. 182, aa. 1, 2]*. E per la vita contemplativa è richiesta soprattutto la **solitudine**, secondo le parole di **Osea 2, 16**: «**La condurrò nel deserto e parlerò al suo cuore**». Quindi Cristo doveva condurre una vita solitaria.

III[a] q. 40, a. 1, arg. 3

La vita di Cristo doveva essere uniforme, affinché in lui apparisse sempre ciò che è più perfetto. Ma Cristo talvolta andava in cerca di luoghi solitari, per sfuggire la folla. Da cui le parole di Remigio: «Troviamo scritto che il Signore possedeva tre rifugi, cioè la barca, la

montagna e il deserto; e in qualcuno di questi si rifugiava ogniqualvolta si sentiva pressato dalle turbe». Quindi avrebbe dovuto condurre costantemente una vita solitaria.

IIIª q. 40, a. 1. SED CONTRA:

Il profeta **Baruc 3, 38**, scrive: «**Allora apparve sulla terra e visse tra gli uomini**».

IIIª q. 40, a. 1. RESPONDEO: -

Il modo di vivere di Cristo doveva essere quello più conforme al fine dell'incarnazione, per il quale egli venne nel mondo. Ora,

- egli venne **prima di tutto** per **rivelare la verità,** come disse egli stesso, **Giovanni 18, 37**: «**Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità**». Quindi egli non doveva nascondersi nella solitudine, ma manifestarsi e predicare in pubblico. Per cui diceva, **Lc 4, 42 s**., a quelli che volevano trattenerlo con loro: «**Bisogna che io annunzi il regno di Dio anche alle altre città; per questo sono stato mandato**».

- **Secondo,** egli venne **per liberare gli uomini dal peccato**, come dice S Paolo, **Timoteo 1, 15**: «**Cristo Gesù è venuto nel mondo per salvare i peccatori**» Quindi, come nota il **Crisostomo**, «**sebbene Cristo avesse potuto attrarre tutti a sé e far sentire loro la sua predicazione stando sempre fermo nel medesimo luogo, tuttavia non lo fece, per darci l'esempio di come dobbiamo muoverci e andare in cerca di coloro che periscono, come fa il pastore in cerca della pecora smarrita,** e il medico con l'infermo».

- **Terzo**, egli venne «**affinché per mezzo di lui potessimo accedere a Dio**», come dice S. Paolo, **Romani 5, 2**. Ora, per questo era necessario che egli infondesse negli uomini la fiducia di avvicinarsi a lui, vivendo familiarmente tra loro. Leggiamo infatti nel Vangelo, **Matteo 9, 10**: «**Mentre Gesù sedeva a mensa in casa, sopraggiunsero molti pubblicani e peccatori e si misero a tavola con lui e con i suoi discepoli**». E **S. Girolamo** spiega: «**Avevano visto un pubblicano convertirsi a una vita migliore, ammesso alla penitenza: perciò anch'essi non disperano della salvezza**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 40, a. 1, ad arg. 1

Cristo volle manifestare la sua **natura** divina mediante l'**umana**. È quindi **vivendo con gli altri** uomini, il che è proprio dell'uomo, che manifestò a tutti la divinità con la predicazione, con i miracoli e col condurre tra gli uomini una vita innocente e santa.

IIIª q. 40, a. 1, ad arg. 2

Come si è visto nella Seconda Parte *[q. 182, a. 1; q. 188, a. 6]*, di per sé la vita contemplativa è superiore a quella attiva occupata in attività materiali. Ma la vita attiva con la quale uno, predicando e insegnando, comunica agli altri le verità contemplate è più perfetta della vita in cui si contempla soltanto, in quanto presuppone l'**abbondanza della contemplazione**. E così Cristo scelse questo genere di vita.

IIIª q. 40, a. 1, ad arg. 3

«L'agire di Cristo è un **insegnamento per noi**». **Per dare** quindi **l'esempio ai predicatori**, che non devono sempre farsi vedere in pubblico, il Signore talvolta si allontanava dalla folla. E faceva così per tre motivi:

- A volte **per prendere un po' di riposo corporale**. Per cui leggiamo in S. **Marco 6, 31**, che il Signore disse ai discepoli: «—**Venite in disparte, in un luogo solitario, e riposatevi un pò**‖». Era infatti molta la folla che andava e veniva, e non avevano più neanche il tempo di mangiare».

- Altre volte invece **per pregare**, come dice S. **Luca 6, 12**: «**In quei giorni Gesù se ne andò sulla montagna a pregare, e passò la notte in orazione a Dio**». E S. Ambrogio commenta: «Col suo esempio ci istruisce sui precetti delle virtù».

- Altre volte infine per insegnarci a **fuggire il favore degli uomini**. Per cui il **Crisostomo**, spiegando le parole evangeliche, **Matteo 5, 1**: «**Vedendo le folle, Gesù salì sulla montagna**», commenta: «Trattenendosi non in città, né sulla piazza, ma nella solitudine del monte, **voleva insegnarci a non fare nulla con ostentazione, e a tenerci lontani dai tumulti, soprattutto quando si deve trattare di cose necessarie alla salvezza**».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che Cristo in questo mondo avrebbe dovuto condurre una **vita austera**. Infatti:

III[a] q. 40, a. 2, arg. 1

Cristo predicò la perfezione della vita molto più di Giovanni. Ma questi condusse una vita austera, per spingere gli uomini alla perfezione attraverso il suo esempio; infatti nel Vangelo, **Matteo 3, 4**, si legge: «**Giovanni portava un vestito di peli di cammello e una cintura di pelle attorno ai fianchi, e si nutriva di locuste e di miele selvatico**»; e il **Crisostomo** commenta: «**Era straordinario vedere tanta resistenza in un corpo umano; e questo soprattutto attirava i Giudei**». Pare quindi che Cristo avrebbe dovuto condurre una vita anche più austera.

III[a] q. 40, a. 2, arg. 2

L'astinenza è ordinata alla continenza; in Osea 4, 10, infatti si legge: «Mangeranno senza mai saziarsi, quindi fornicheranno senza interruzione». Ma Cristo conservò la continenza e la inculcò agli altri, secondo le parole evangeliche, Matteo 19, 12: «Ci sono degli eunuchi che si sono fatti tali da sé per il regno dei cieli. Chi può capire, capisca». Pare quindi che Cristo, nella sua persona e nei suoi discepoli, avrebbe dovuto vivere una vita austera.

III[a] q. 40, a. 2, arg. 3

È ridicolo che uno cominci una vita di sacrificio e poi se ne allontani, poiché gli si potrebbe applicare il motto evangelico, **Luca 14, 30**: «**Costui ha iniziato a costruire, ma non è stato capace di finire**». Ora Cristo, dopo il battesimo, prese a vivere una vita austerissima, rimanendo a digiunare nel deserto «**per quaranta giorni e quaranta notti**», **Matteo 4, 1 s.;**

Marco 1, 13; Luca 4, 1 s.. Non era quindi ragionevole che dopo tanto rigore tornasse alla vita comune.

IIIª q. 40, a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, **Matteo 11, 19**: «**È venuto il Figlio dell'uomo, che mangia e beve**».

IIIª q. 40, a. 2. RESPONDEO:

Come si è detto *[a. 1]*, era conforme allo scopo dell'incarnazione che Cristo non conducesse una vita solitaria, ma vivesse con gli uomini. Ora, per chi vive assieme agli altri la cosa più opportuna è che si conformi ad essi nel modo di vivere, secondo le parole di S. Paolo, **1Corinti 9, 22**: «**Mi sono fatto tutto a tutti**». Perciò **era convenientissimo che Cristo nel mangiare e nel bere si regolasse come gli altri.** Per cui S. Agostino scrive: «Di Giovanni si diceva che non mangiava e non beveva, poiché non usava il cibo dei Giudei. Ma se il Signore avesse fatto lo stesso, confrontandolo con Giovanni non avrebbero detto che mangiava e beveva».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 40, a. 2, ad arg. 1

Il Signore durante la sua vita diede esempi di perfezione in tutte le cose che riguardano la salvezza. Ora, l'astinenza dal mangiare e dal bere non riguarda direttamente la salvezza, poiché come dice S. Paolo, **Romani 14, 17**: «**il regno di Dio non è argomento di cibo o di bevanda**». E S. Agostino, spiegando le parole evangeliche, **Matteo 11, 19**: «**Alla sapienza è stata resa giustizia dalle sue opere**», scrive che i santi Apostoli «capirono che il regno di Dio non consisteva nel mangiare e nel bere, ma in una perfetta uguaglianza d'animo», in modo da non esaltarsi per l'abbondanza e non avvilirsi per l'indigenza. E altrove spiega che «in queste cose non è colpevole l'uso, ma la passione con cui uno se ne serve». Ora, **sia l'uno che l'altro genere di vita è lodevole: vivere cioè lontano dal consorzio umano, osservando l'astinenza, e vivere tra gli uomini, seguendo il tenore di vita ad essi comune. Perciò il Signore volle dare agli uomini l'esempio dell'uno e dell'altro genere di vita.** Giovanni poi, come nota il **Crisostomo**, «non aveva da mostrare che la sua vita e la sua santità. Cristo al contrario aveva in suo favore anche i miracoli. Lasciando quindi che Giovanni si distinguesse col digiuno, **Cristo seguì la via opposta, sedendo a mensa con i pubblicani e mangiando e bevendo con loro**».

IIIª q. 40, a. 2, ad arg. 2

Come gli altri uomini acquistano la virtù della continenza mediante l'astinenza, così anche Cristo reprimeva la carne in sé e nei suoi con la virtù della sua divinità. Per cui, come si legge nel Vangelo, Matteo 9, 14, «i Farisei e i discepoli di Giovanni digiunavano, ma non i discepoli di Cristo». E S. Beda così spiega tale fatto: «Giovanni non beveva né vino né liquori poiché l'astinenza aumentava il merito in colui che non possedeva alcun potere naturale. Il Signore invece, che per sua natura aveva il potere di perdonare i peccati, perché avrebbe dovuto allontanare coloro che egli poteva rendere più puri degli astinenti?».

IIIª q. 40, a. 2, ad arg. 3

Come dice il **Crisostomo**, «**egli digiunò non perché ne avesse bisogno, ma per far comprendere a noi quale grande bene sia il digiuno, quale difesa costituisca contro il demonio e come, una volta ricevuto il battesimo, sia necessario praticarlo senza più abbandonarsi alla dissolutezza. Nel suo digiuno però non andò più in là di Mosè e di Elia, affinché il corpo assunto non paresse irreale**». S. Gregorio fa poi notare che nel digiuno di quaranta giorni, da noi osservato sull'esempio di Cristo, è racchiuso un secondo mistero, poiché «la virtù del decalogo si adempie nei quattro Vangeli: dieci per quattro infatti fa quaranta. - Oppure perché il nostro corpo mortale è composto dei quattro elementi, e seguendo la sua inclinazione contraddiciamo ai precetti che il Signore ci ha dato nel decalogo». Oppure ancora, secondo S. Agostino, [perché] «tutta la sapienza consiste nel conoscere il Creatore e le creature. Il Creatore è la Trinità: Padre e Figlio e Spirito Santo. Delle creature invece alcune sono invisibili, come l'anima, alla quale viene attribuito il numero tre, per cui ci viene prescritto di amare Dio in tre modi, ―con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente‖, altre invece sono visibili, come il corpo, a cui viene attribuito il numero quattro a causa del caldo, dell'umido, del freddo e del secco. Il numero dieci, dunque, il quale indica tutto l'insegnamento, moltiplicato per quattro, che è il numero attribuito al corpo, in quanto esso deve venire praticato mediante il corpo, ci dà il numero quaranta». E così «il tempo nel quale gemiamo e soffriamo è di quaranta giorni». Che poi Cristo, dopo il digiuno nel deserto, sia ritornato alla vita normale, non è senza motivo. È infatti quanto conviene alla vita di chi si impegna a comunicare agli altri il frutto della sua contemplazione; impegno che, come si è detto [a. 1, ad 2], Cristo si era assunto: cioè dedicarsi prima all'orazione e poi discendere al piano dell'azione vivendo in mezzo agli altri. Per cui anche S. Beda afferma: «Cristo digiunò perché tu non ti sottraessi al precetto; mangiò invece con i peccatori affinché tu, contemplando la sua grazia, ne riconoscessi il potere».

ARTICOLO 3:

VIDETUR che Cristo in questo mondo non avrebbe dovuto **vivere poveramente**. Infatti:

III[a] q. 40, a. 3, arg. 1

Cristo doveva scegliere una **vita accessibile a tutti**. Ma è tale quella **intermedia** fra la ricchezza e la povertà. Infatti si legge nei **Proverbi 30, 8**: «**Non darmi né povertà né ricchezza, ma fammi avere il cibo necessario**». Quindi Cristo doveva vivere una vita decorosa, non povera.

III[a] q. 40, a. 3, arg. 2

Le ricchezze esterne servono per assicurare al corpo il vitto e il vestito. Ma Cristo nel cibarsi e nel vestirsi si uniformò al tenore di vita dei suoi conterranei. Quindi pare che anche nell'uso della ricchezza e della povertà si sarebbe dovuto uniformare agli altri, e non eccedere nella povertà.

III[a] q. 40, a. 3, arg. 3

Cristo esortò in maniera particolare alla pratica dell'umiltà, secondo le parole riferite da S. **Matteo 11, 29**: «**Imparate da me, che sono mite e umile di cuore».** Ora, l'umiltà è lodata

soprattutto in chi è ricco, come risulta dalle parole di S. Paolo, 1Timoteo 6, 17: «Ai ricchi di questo mondo raccomanda di non essere orgogliosi». Quindi Cristo non doveva vivere da povero.

IIIª q. 40, a. 3. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Matteo 8, 20**, si legge: «**Il Figlio dell'Uomo non ha dove posare il capo**». E S. **Girolamo** commenta: «**Come puoi bramare di seguire me per amore delle ricchezze e per dei vantaggi temporali se io sono così povero da non possedere neppure un piccolo tugurio, e il tetto che mi ripara non è mio?**». Spiegando poi l'altro passo evangelico, **Matteo 17, 26**: «**Perché non si scandalizzino, va' al mare**», continua: «**Inteso come suona, ciò edifica l'uditore: udendo questi come il Signore fosse tanto povero da non avere di che pagare il tributo per sé e per l'Apostolo**».

IIIª q. 40, a. 3 RESPONDEO:

Fu opportuno che Cristo sulla terra vivesse poveramente:

- **Primo**, perché ciò era consono all'ufficio della predicazione, per il quale egli era venuto in questo mondo, secondo le sue parole, **Marco 1, 38**: «**Andiamocene altrove per i villaggi vicini, perché io predichi anche là: per questo infatti sono venuto**». Ora, i predicatori della parola di Dio, per dedicarsi interamente alla predicazione, devono essere del tutto liberi da ogni occupazione di ordine temporale. Il che non è possibile per chi possiede le ricchezze. Per questo dunque il Signore, inviando gli Apostoli a predicare, diceva, **Matteo 10, 9**: «**Non prendete né oro né argento**». E gli stessi Apostoli ebbero a dire **Atti 6, 2:** «**Non è giusto che noi trascuriamo la parola di Dio per il servizio delle mense**».

- **Secondo**, perché egli, come volle subire la morte corporale per darci la vita spirituale, così accettò la povertà materiale per donare a noi le ricchezze spirituali, secondo le parole di S. Paolo, **2Corinti 8, 9**: «**Voi conoscete la grazia del Signore nostro Gesù Cristo: da ricco che era, si è fatto povero per voi, perché voi diventaste ricchi della sua povertà**».

- **Terzo,** perché il possesso delle ricchezze non facesse pensare che la sua predicazione fosse ispirata dalla cupidigia. Per cui S. Girolamo dice che se gli Apostoli avessero posseduto delle ricchezze, «sarebbe potuto parere che essi predicassero non per la salvezza delle anime, ma a scopo di lucro». E lo stesso vale per Cristo.

- **Quarto**, affinché tanto più grande apparisse la sua virtù divina, quanto più spregevole egli appariva per la sua povertà. Per questo negli atti del Concilio di **Efeso [3, 9]** si legge: «**Scelse tutto quanto vi era di povero, di vile, di mediocre e di oscuro, affinché fosse reso evidente che a trasformare il mondo era stata la divinità. Per questo egli scelse una madre povera e una patria ancora più povera; e non aveva danaro. Il presepio te lo dimostra**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 40, a. 3, ad arg. 1

Coloro che intendono vivere virtuosamente devono evitare sia l'eccesso della ricchezza, sia la miseria, in quanto sono occasioni di peccato. Infatti le troppe ricchezze mettono nell'occasione di insuperbirsi, e la miseria mette nell'occasione di rubare, di mentire e persino di spergiurare.

Siccome però Cristo non poteva peccare, il motivo per cui egli evitava questi estremi non era quello indicato da Salomone. - Del resto, non una **mendicità** qualsiasi è occasione di furto e di spergiuro, bensì, come lascia capire Salomone, soltanto quella **involontaria**, per evitare la quale l'uomo ruba e spergiura. Ma la **povertà volontaria** esclude questo pericolo. E tale fu la povertà scelta da Cristo.

III[a] q. 40, a. 3, ad arg. 2

Quanto al vitto e al vestito, si può vivere la vita di tutti non solo possedendo ricchezze, ma anche ricevendo il necessario da chi è ricco. E ciò avvenne nel caso di Cristo. Riferisce infatti S. **Luca 8, 2 s**., che alcune donne lo seguivano e «**lo assistevano con i loro beni**». E S. **Girolamo** fa notare che «**presso i Giudei, per antica e lodevole consuetudine, le donne usavano prendere dai propri beni cibi e vestiti per assistere i loro maestri. Siccome però quest'uso poteva essere occasione di scandalo per i gentili, S. Paolo afferma di averci rinunziato**». Così dunque si poteva avere il vitto comune senza le preoccupazioni che avrebbero impedito la predicazione, e che invece sarebbero state inevitabili con le ricchezze.

III[a] q. 40, a. 3, ad arg. 3

In chi è povero per necessità l'umiltà non viene particolarmente lodata. Ma in chi è povero volontariamente, come nel caso di Cristo, **la povertà è il segno della più grande umiltà**.

ARTICOLO 4:

VIDETUR La legge vietava in giorno di sabato qualunque opera, avendo «**Dio cessato nel settimo giorno da ogni suo lavoro**», **Genesi 2, 2**. Ma Cristo di sabato guarì un uomo, e gli comandò di portar via il suo lettuccio, **Giovanni 5, 5 ss**.. Quindi egli non si uniformava alla legge.

III[a] q. 40, a. 4, arg. 2

Cristo metteva in pratica ciò che insegnava, poiché sta scritto, **Atti 1, 1**: «**Gesù cominciò a fare e a insegnare**». Ora, egli insegnò, **Matteo 15, 11**, che «**quanto entra nella bocca non rende impuro l'uomo**»: il che è contrario a un precetto della legge, secondo il quale, come dice il **Levitico c. 11**, l'uomo veniva contaminato mangiando o toccando certi animali. Non Pare quindi che Cristo sia vissuto secondo la legge.

III[a] q. 40, a. 4, arg. 3

Identico è il giudizio per chi compie una data azione e per chi la approva, secondo l'espressione di S. Paolo, **Romani 1, 32**: «**Non solo chi fa tali cose, ma anche chi le approva**». Ora, Cristo approvò, scusandoli, i discepoli che trasgredivano la legge sgranando le spighe in giorno di sabato, **Matteo 12, 1 ss**.. Non pare perciò che Cristo sia vissuto secondo la legge.

III[a] q. 40, a. 4. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Matteo 5, 17**, si legge: «**Non crediate che io sia venuto ad abolire la legge o i profeti**». E il **Crisostomo** spiega: «**Osservò la legge, primo, non trasgredendo alcun**

precetto; secondo, giustificando mediante la fede ciò che la lettera della legge non poteva fare».

IIIª q. 40, a. 4. RESPONDEO:

Cristo si conformò in tutto ai precetti della legge, e lo dimostra il fatto stesso della sua circoncisione. Infatti la circoncisione equivaleva a una protesta di volere osservare la legge, secondo le parole di S. Paolo, **Galati 5, 3**: «Dichiaro a chiunque si fa circoncidere che egli è obbligato a osservare tutta la legge». Ora, Cristo volle vivere secondo la legge:

- **primo**, per **approvare la legge antica.**

- **Secondo**, per **completarla e terminarla osservandola, mostrando che essa era ordinata a lui**.

- **Terzo**, per togliere ai Giudei l'occasione di infamarlo.

- **Quarto**, per liberare gli uomini dalla **schiavitù della legge**, secondo le parole di S. Paolo, **Galati 4, 4 s**.: «Dio mandò il suo Figlio, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 40, a. 4, ad arg. 1

Il Signore qui giustifica se stesso dall'accusa di trasgredire la legge in **tre modi**:

- **Primo**, poiché il precetto del riposo festivo proibisce non le opere divine, ma quelle umane. Benché infatti Dio il settimo giorno abbia smesso di creare nuove cose, continua tuttavia sempre la sua opera di conservazione e di governo dell'universo. Ora, i miracoli di Cristo erano opere di Dio. Da cui le sue parole, **Giovanni 5, 17**: «Il Padre opera sempre, e anch'io opero».

- **Secondo**, poiché quel precetto non proibisce le opere indispensabili alla salute fisica. Per cui dice **Luca 13, 15**: «Non scioglie forse, di sabato, ciascuno di voi il bue o l'asino dalla mangiatoia, per condurlo ad abbeverarsi?». E ancora **Luca 14, 5**: «Chi di voi, se un asino o un bue gli cade nel pozzo, non lo tirerà subito fuori in giorno di sabato?». Ora, è evidente che i miracoli operati da Cristo in giorno di sabato miravano a guarire i corpi e le anime.

- **Terzo,** poiché quel precetto non vietava le opere relative al culto divino. Per cui il Signore, **Matteo 12, 5**, ebbe a dire: «Non avete letto nella Legge che nei giorni di sabato i sacerdoti nel tempio infrangono il sabato e tuttavia sono senza colpa?». E faceva notare, **Giovanni 7, 23**, che «si riceveva la circoncisione anche in giorno di sabato». Ora, il comando dato da Cristo al paralitico di portar via il lettuccio rientrava nel culto divino, cioè nella lode della potenza di Dio. È chiaro dunque che egli non violava il sabato, benché ciò gli fosse rimproverato falsamente dai Giudei che dicevano, **Giovanni 9, 16**: «Quest'uomo non viene da Dio, perché non osserva il sabato».

IIIª q. 40, a. 4, ad arg. 2

Con quelle parole Cristo volle precisare che l'uomo non viene contaminato nell'anima per la natura di quei dati cibi, ma soltanto per il significato particolare che certi animali avevano.

Ora, dalla legge alcuni animali erano dichiarati immondi per un loro **significato simbolico**. Da cui le parole di S. **Agostino**: «**Considerati in sé, sia il porco che l'agnello sono mondi, poiché ogni creatura di Dio è buona; ma a motivo di ciò che significano l'agnello è considerato mondo, il porco invece immondo**».

III[a] q. 40, a. 4, ad arg. 3

Quando i discepoli presi dalla fame colsero le spighe in giorno di sabato non violarono la legge, poiché **erano scusati dallo stimolo della fame**: come non la trasgredì neppure Davide quando, sospinto dalla fame, mangiò il pane che a lui non era lecito mangiare.

Questione 41
Proemio

Passiamo ora a considerare **la tentazione di Cristo**.
Sull'argomento vanno considerate quattro cose:

1. Se era conveniente che Cristo fosse tentato;
2. Il luogo della tentazione;
3. Il tempo;
4. Il modo e l'ordine delle tentazioni.

ARTICOLO 1:

VIDETUR non conveniente che Cristo venisse tentato. Infatti:

III[a] q. 41, a. 1, arg. 1

Tentare vuol dire «***mettere alla prova***», il che si fa solo per quanto non si conosce. Ma il potere di Cristo era noto anche ai demoni: dice infatti S. **Luca 4, 41**, che [Cristo] «**non permetteva ai demoni di parlare, perché sapevano che egli era il Cristo**». Perciò non pare conveniente che Cristo fosse tentato.

III[a] q. 41, a. 1, arg. 2

Cristo era venuto per **distruggere le opere del diavolo**, come dice S. Giovanni, **1Giovanni 3, 8**: «**Il Figlio di Dio è apparso per distruggere le opere del diavolo** ». Ma **chi subisce** le opere di qualcuno non intende distruggerle. Pare quindi un'incongruenza che Cristo accettasse di essere tentato dal diavolo.

III[a] q. 41, a. 1, arg. 3

La tentazione può derivare da tre fonti, cioè «dalla carne, dal mondo e dal demonio». Ma Cristo non fu tentato né dalla carne né dal mondo. Quindi non doveva esserlo neppure dal demonio.

III[a] q. 41, a. 1. SED CONTRA:

Nel Vangelo **Matteo 4, 1**, si legge: «**Gesù fu condotto dallo Spirito nel deserto, per essere tentato dal diavolo**».

III[a] q. 41, a. 1. RESPONDEO: -

Cristo volle essere tentato:

- **primo**, **per aiutare noi** contro le tentazioni. Per cui S. **Gregorio** dice: «**Non era indegno del nostro Redentore sottoporsi alla tentazione, dal momento che era venuto anche per**

lasciarsi uccidere: in modo da vincere così le nostre tentazioni mediante le sue, come con la sua morte vinse la nostra morte».

- **Secondo**, **per nostro ammonimento**: affinché nessuno, per quanto santo, si creda sicuro e immune dalla tentazione. E per questo motivo volle essere tentato proprio dopo il battesimo: poiché, come dice **S. Ilario**, «il demonio sferra i suoi attacchi soprattutto contro i santi, in quanto una vittoria riportata su di essi è più agognata». Per cui si legge, **Siracide 2, 1**: «Figlio, se ti presenti per servire il Signore, preparati alla tentazione».

- **Terzo**, **per darci l'esempio**: cioè per insegnarci a vincere le tentazioni del demonio. Per cui S. Agostino afferma che Cristo «si prestò a essere tentato dal diavolo per essere nostro mediatore nel vincere le tentazioni non soltanto con l'aiuto, ma anche con l'esempio».

- **Quarto**, per stimolarci ad avere fiducia nella sua **misericordia.** Per cui si legge, **Ebrei 4, 15**: «Non abbiamo un sommo sacerdote che non sappia compatire le nostre infermità, essendo stato lui stesso provato in ogni cosa, a somiglianza di noi, escluso il peccato».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 41, a. 1, ad arg. 1

Come spiega **S. Agostino**, «Cristo si diede a conoscere ai demoni per quel tanto che egli volle, cioè non per quanto è vita eterna, ma per certi effetti temporali del suo potere», in base ai quali essi potevano congetturare che Cristo era il Figlio di Dio. Siccome però vedevano in lui anche alcuni segni dell'umana debolezza, non ne erano sicuri. Per questo dunque il demonio volle tentarlo, come risulta dalle parole evangeliche, **Matteo 4, 2, 3**: «Dopo che ebbe fame, il tentatore gli si accostò»; poiché, come dice **S. Ilario**, «il demonio non avrebbe osato tentare Cristo se in lui non avesse riconosciuto, mediante la fame, la condizione umana». E ciò risulta anche dal modo di presentare la tentazione: «Se tu sei il Figlio di Dio». «Che significa questo esordio», scrive infatti **S. Gregorio**, «se non che il diavolo sapeva che il Figlio di Dio doveva venire, ma non pensava che sarebbe venuto in un debole corpo?».

III[a] q. 41, a. 1, ad arg. 2

Cristo era venuto per distruggere le opere del demonio non con la forza della sua potenza, ma piuttosto sopportando le pene provenienti dal demonio e dai suoi accoliti, in modo da vincerlo non con la **forza**, ma con la **giustizia:** «Il diavolo», scrive infatti S. Agostino, «doveva essere vinto non con la potenza di Dio, ma con la giustizia». Nella tentazione di Cristo dunque bisogna distinguere l'**accettazione** dovuta alla sua volontà e l'**attuazione** dovuta al demonio; l'offrirsi alla tentazione fu infatti un atto della sua volontà, come risulta dalle parole evangeliche, **Matteo 4, 1**: «Gesù fu condotto dallo spirito nel deserto, per essere tentato dal diavolo». E S. Gregorio spiega che ciò fu opera dello Spirito Santo, nel senso che «il suo Spirito lo condusse là dove lo avrebbe trovato uno spirito maligno per tentarlo». Il fatto invece di «essere preso, posto sul pinnacolo del tempio e infine su un'altissima montagna», egli lo subì da parte del diavolo. «Non c'è da meravigliarsi», continua infatti il Santo, «che Cristo abbia accettato di essere trasportato su una montagna dal diavolo, lui che poi permise alle sue membra di crocifiggerlo». Che Cristo poi fosse portato dal demonio va inteso non

nel senso di una costrizione ma, come scrive Origene, nel senso che egli «seguiva il demonio verso il luogo della tentazione come un atleta che procede spontaneamente».

IIIª q. 41, a. 1, ad arg. 3

S. Paolo, Ebrei 4, 15, dice che «Cristo fu provato in ogni cosa a somiglianza di noi, escluso il peccato». Ora, la tentazione che proviene dal nemico può essere senza peccato, poiché di per sé consiste in una pura suggestione esteriore. Invece la tentazione della carne non può essere senza peccato, poiché deriva dal piacere e dalla concupiscenza; e al dire di S. Agostino «c'è sempre qualcosa di peccaminoso quando la carne ha voglie contrarie a quelle dello spirito». Così dunque Cristo volle essere tentato dal nemico, ma non dalla carne.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che Cristo non dovesse essere tentato **nel deserto**. Infatti:

IIIª q. 41, a. 2, arg. 1

Cristo volle essere tentato per essere di esempio a noi, come si è detto *[a. 1]*. Ma l'esempio va proposto in maniera palese. Quindi non doveva essere tentato nel deserto.

IIIª q. 41, a. 2, arg. 2

Il Crisostomo dice che «il diavolo tenta in modo particolare quelli che sono soli. Così fin dal principio tentò la donna, avendola trovata senza il marito». Andando quindi nel deserto per essere tentato, pare che Cristo si sia **esposto alla tentazione**. Così dunque, dovendo la sua tentazione servire a nostro esempio, pare che anche gli altri debbano mettersi nella tentazione. Ma ciò è pericoloso, essendo noi piuttosto tenuti a evitare le occasioni di tentazione.

IIIª q. 41, a. 2, arg. 3

S. **Matteo 4, 5**, mette come seconda tentazione quella in cui «**il diavolo condusse Cristo nella città santa, e lo pose sul pinnacolo del tempio**», il quale non era nel deserto. Quindi Cristo non fu tentato solo nel deserto

IIIª q. 41, a. 2. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Marco 1, 13**, si legge che «**Gesù rimase nel deserto quaranta giorni, tentato da Satana**».

IIIª q. 41, a. 2. RESPONDEO:

Come si è già detto *[a. 1, ad 2]*, Cristo si offrì da se stesso per essere tentato dal diavolo, come da se stesso si offrì ai suoi satelliti per essere ucciso: altrimenti il diavolo non avrebbe osato accostarglisi. Ora, il diavolo **affronta di preferenza chi è solo** poiché, come dice la Scrittura, **Ecclesiaste 4, 12**, «**se uno aggredisce, in due gli possono resistere**». E così Cristo uscì nel deserto come in un campo di battaglia, per esservi tentato dal diavolo. Da cui le parole di S. **Ambrogio**: «**Cristo fu condotto nel deserto proprio per provocare il demonio. Perché se questi, cioè il diavolo, «non lo avesse aggredito, quegli», cioè Cristo, «non avrebbe vinto**». - E lo stesso Santo aggiunge altre ragioni, dicendo che Cristo fece questo per indicare «un

mistero, cioè per liberare dall'esilio Adamo», il quale era stato espulso dal paradiso e mandato nel deserto; e per darci «**l'esempio, cioè per mostrarci che il diavolo nutre invidia per coloro che aspirano a una vita migliore**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 41, a. 2, ad arg. 1

Cristo viene proposto quale modello per tutti **mediante la fede**, come dice S. Paolo, **Ebrei 12, 2**: «**Tenendo lo sguardo fisso su Gesù, autore e perfezionatore della fede**». Ora la fede, come dice sempre l'Apostolo, **Romani 10, 17**, «**dipende dall'ascoltare**», non dal vedere. Anzi, in S. **Giovanni 20, 29**, si legge: «**Beati coloro che pur non avendo visto crederanno**». Perché dunque la tentazione di Cristo ci potesse servire da modello non era necessario che la vedessimo, ma era sufficiente che ci venisse narrata.

III[a] q. 41, a. 2, ad arg. 2

Le occasioni di tentazione sono di due specie:

- **La prima dipende dall'uomo**: p. es. quando ci si espone al peccato non evitando l'occasione. E tale specie di occasione va evitata, secondo quanto fu detto a Lot, **Genesi 19, 17**: «**Non fermarti in alcun luogo intorno a Sodoma**».

- **La seconda invece dipende dal diavolo**, **il quale «sempre insidia coloro che aspirano a essere migliori**», come dice **S. Ambrogio**. **E tale tentazione non va evitata**. Per cui il **Crisostomo** dice che «**fu condotto nel deserto dallo Spirito non soltanto Cristo, ma tutti i figli di Dio che hanno lo Spirito Santo**. **Questi infatti non sono contenti di starsene oziosi, e lo Spirito Santo li stimola a intraprendere opere grandi: il che per il diavolo è come essere nel deserto, poiché non vi è l'ingiustizia nella quale egli si compiace**. E ogni opera buona è un deserto anche per la carne e per il mondo, non essendo conforme alla volontà della carne e del mondo». Dare poi al diavolo una simile occasione di tentare non è pericoloso, poiché l'aiuto dello Spirito Santo, che è l'autore di ogni opera perfetta, è superiore all'impugnazione del diavolo invidioso.

III[a] q. 41, a. 2, ad arg. 3

Alcuni sostengono che tutte le tentazioni ebbero luogo nel deserto. E fra questi qualcuno dice che Cristo fu condotto nella Città santa solo in visione, non realmente. Altri invece affermano che la stessa Città santa, cioè Gerusalemme, è chiamata «deserto», in quanto era stata abbandonata da Dio. - Questa spiegazione però non è necessaria, poiché S. Marco dice che Cristo nel deserto era tentato dal diavolo, ma non dice che era tentato solo nel deserto.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che Cristo non dovesse essere tentato **dopo il digiuno**. Infatti:

III[a] q. 41, a. 3, arg. 1

Abbiamo detto *[q. 40, a. 2]* che a Cristo non si addiceva una vita di austerità. Ora, è un atto di massima austerità non mangiare nulla per quaranta giorni e quaranta notti. Così infatti S. Gregorio intende le parole: «digiunò quaranta giorni e quaranta notti», cioè nel senso che «in quei giorni non prese assolutamente alcun cibo». Non era quindi giusto far precedere la tentazione da quel digiuno.

IIIª q. 41, a. 3, arg. 2

S. **Marco 1, 13**, dice che **«[Cristo] rimase nel deserto quaranta giorni e quaranta notti, tentato da Satana»**. Ma per quaranta giorni e quaranta notti digiunò. Quindi non fu tentato dopo il digiuno, ma mentre digiunava.

IIIª q. 41, a. 3, arg. 3

Si legge che Cristo ha digiunato solo una volta. Ma egli fu tentato dal diavolo più di una volta. Dice infatti S. **Luca 4, 13**, che «**dopo aver esaurito ogni specie di tentazione, il diavolo si allontanò da lui per ritornare al tempo fissato**». Come dunque non premise il digiuno a questa seconda tentazione, così non doveva premetterlo neppure alla prima.

IIIª q. 41, a. 3. SED CONTRA:

S. Matteo, **Matteo 4, 2** s., dice: «**Dopo aver digiunato quaranta giorni e quaranta notti, ebbe fame»; e allora «il tentatore gli si accostò**».

IIIª q. 41, a. 3 RESPONDEO:

Giustamente Cristo volle essere tentato dopo il digiuno:

- **Primo**, per **dare l'esempio**. Come infatti si è detto *[a. 1]*, tutti devono premunirsi contro le tentazioni. Cristo quindi, digiunando prima di affrontare la tentazione, ci insegna ad armarci contro le tentazioni mediante il digiuno. Per cui l'Apostolo, **2Corinti 6, 5. 7**, pone il digiuno tra «**le armi della giustizia**».

- **Secondo**, per far vedere che il diavolo **assale per tentarli anche coloro che digiunano**, come tutti quelli che fanno il bene. Perciò Cristo viene tentato sia dopo il digiuno che dopo il battesimo. E il **Crisostomo** scrive: «**Cristo ha digiunato non perché ne avesse bisogno, ma per nostro ammaestramento, affinché imparassimo quale bene e difesa sia il digiuno contro il demonio, e che quindi dopo il battesimo è necessario darsi non all'intemperanza, ma alla pratica del digiuno**».

- **Terzo**, **poiché al digiuno seguì la fame, la quale diede al diavolo l'audacia di assalirlo**, come si è già visto *[a. 1, ad 1]*. «Quando il Signore ebbe fame», dice dunque **S. Ilario**, «non fu per un'improvvisa necessità, ma perché **lasciò che la propria natura umana seguisse le sue leggi. Il diavolo infatti doveva essere sconfitto non da Dio, ma dall'uomo**». Per questo anche il **Crisostomo** afferma che Cristo «**nel digiunare non andò più in là di Mosè e di Elia, affinché l'assunzione del corpo umano non paresse irreale**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 41, a. 3, ad arg. 1

A Cristo non si addiceva una vita troppo austera, perché potesse così uniformarsi a coloro ai quali predicava. Nessuno però deve assumere l'**ufficio della predicazione** prima di essersi **purificato e perfezionato nella virtù**, come si legge anche di Cristo, **Atti 1, 1**, che «**cominciò a fare e a insegnare**». Per questo subito dopo il battesimo egli cominciò a **vivere in maniera austera**, per insegnare agli altri che bisogna darsi alla predicazione soltanto dopo avere soggiogato la propria carne, secondo le parole di S. Paolo, **1Corinti 9, 27**: «**Tratto duramente il mio corpo e lo trascino in schiavitù, perché non succeda che dopo aver predicato agli altri venga io stesso squalificato**».

III[a] q. 41, a. 3, ad arg. 2

Le parole di S. Marco possono essere intese nel senso che egli «**rimase nel deserto quaranta giorni e quaranta notti**», in cui cioè digiunò. Le seguenti poi: «**tentato da Satana**», vanno riferite non a quei quaranta giorni, ma a quelli successivi. **S. Matteo, 4, 2 s**., infatti dice che «**avendo digiunato quaranta giorni e quaranta notti, ebbe fame**», dal quale fatto il tentatore colse l'occasione per accostarglisi. E anche ciò che segue, **Marco 1, 13** : «**e gli angeli lo servivano**», va inteso come avvenuto in seguito, come appare evidente dalle parole di S. **Matteo 4, 11**: «**Allora il diavolo lo lasciò», cioè dopo la tentazione, «ed ecco angeli gli si accostarono e lo servivano**». Ciò che poi S. Marco aggiunge, ossia che «stava con le fiere», secondo il Crisostomo sta a indicare «come era il deserto», cioè inaccessibile agli uomini e popolato di bestie. Invece secondo S. Beda il Signore sarebbe stato tentato per quaranta giorni e quaranta notti. Ciò però non va riferito alle tentazioni visibili di cui parlano S. Matteo e S. Luca, le quali avvennero dopo il digiuno, ma ad altri assalti del diavolo subiti forse da Cristo durante quel periodo di digiuno.

III[a] q. 41, a. 3, ad arg. 3

Stando alle spiegazioni di **S. Ambrogio**, il diavolo si allontanò da Cristo «**fino a un certo tempo**» perché dopo, cioè al tempo della passione, «**ritornò non per tentare, ma per combattere apertamente**».

- Tuttavia in quest'ultima circostanza pare che egli abbia tentato Gesù di **tristezza e di odio contro il prossimo,** come nel deserto lo aveva tentato di **gola e di disprezzo verso Dio per mezzo dell'idolatria**.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **tentazione** non si sia svolta nel **modo e nell'ordine convenienti**. Infatti:

III[a] q. 41, a. 4. SED CONTRA:

Basta l'autorità della Sacra Scrittura, **Matteo 4, 1 ss.; Luca 4, 1, ss..**

III[a] q. 41, a. 4. RESPONDEO:

La tentazione che viene dal nemico, come dice S. Gregorio, consiste in un suggerimento. Ora, un suggerimento non viene dato a tutti nella stessa maniera, ma a ciascuno secondo le sue tendenze o disposizioni. Per questo il demonio non tenta l'uomo spirituale subito a peccati

gravi, ma comincia dai più leggeri per arrivare gradatamente ai più gravi. Per cui **S. Gregorio**, spiegando quel passo, **Giobbe 39, 25**: «**Da lontano fiuta la battaglia, le esortazioni dei capi e gli urli dell'esercito**», scrive: «Giustamente è detto che i capi esortano e l'esercito urla. Poiché **i primi vizi penetrano nell'anima ingannata sotto forma di ragionamenti, ma quelli innumerevoli che li seguono, trascinando l'anima a ogni follia, la confondono con un clamore quasi bestiale**».

- E tale metodo fu già usato dal demonio **nella tentazione del primo uomo**:

+ **Prima** infatti egli ne richiamò la mente sull'**obbligo di non mangiare** il frutto proibito, **Genesi 3, 1**: «**Perché Dio vi ha proibito di mangiare di tutti i frutti del paradiso?**».

+ **Poi** lo tentò di **vanagloria**: «**Si aprirebbero i vostri occhi**».

+ **Infine** portò la tentazione all'estremo **limite della superbia**: «**Diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male**».

- E lo stesso ordine seguì nel **tentare Cristo**:

+ **Prima** infatti lo tentò su quelle cose che gli stessi **uomini più spirituali** sono costretti a desiderare: cioè sul **sostentamento del corpo** mediante il cibo.

- **In secondo luogo** passò a suggerire cose in cui talvolta anche **gli spirituali** mancano, cioè a fare qualcosa per ostentazione: cioè lo tentò di **vanagloria**.

- **In terzo luogo** lo tentò su cose che appartengono non agli uomini spirituali, bensì a quelli **carnali**: suggerì cioè la brama delle ricchezze e della gloria mondana «fino al disprezzo di Dio». E così nelle prime due tentazioni disse: «Se sei Figlio di Dio», ma non lo disse nella terza, poiché questa, a differenza delle prime due, non si addice agli uomini spirituali, che sono figli di Dio per adozione. Ora, Cristo resistette a queste tentazioni non **con la forza** del suo potere, ma **citando dei testi della legge**: «Per onorare così maggiormente l'uomo», come dice il Papa S. Leone, «e punire maggiormente l'avversario, in quanto il nemico del genere umano veniva vinto da [Cristo] non in quanto Dio, ma in quanto uomo».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 41, a. 4, arg. 1

La tentazione diabolica induce a peccare. Ma se Cristo avesse saziato la sua fame mutando le pietre in pane, non avrebbe peccato: come non peccò moltiplicando i pani, con un miracolo non meno grande, per sfamare le turbe. Perciò quella non fu una vera tentazione.

III[a] q. 41, a. 4, ad arg. 1

Servirsi delle cose necessarie alla vita non è un peccato di gola, ma può diventarlo se l'uomo commette qualche disordine per il desiderio di soddisfare a questa necessità. Ora, **è un disordine cercare il cibo corporale col miracolo quando è possibile procurarlo con i mezzi umani.** Il Signore infatti mandò ai figli d'Israele la manna del deserto perché là essi non potevano procurarsi il cibo in altra maniera, **Esodo 16**. E così Cristo nutrì miracolosamente le turbe nel deserto, dove non si poteva avere il cibo in altro modo. Ma Cristo, per estinguere la fame, poteva provvedere in qualche altro modo, senza ricorrere al miracolo: come fece anche

Giovanni il Battista, Matteo 3, 4; oppure poteva recarsi nelle località più vicine. Perciò il diavolo pensava che, se Cristo fosse stato un semplice uomo, avrebbe potuto peccare tentando di operare dei miracoli per saziare la propria fame.

IIIª q. 41, a. 4, arg. 2

Nessuno cerca di convincere di una cosa suggerendo il suo contrario. Ora il demonio, collocando Cristo sul pinnacolo del Tempio, voleva tentarlo di superbia o vanagloria. Quindi non fu ragionevole l'invitarlo a gettarsi giù, il che è contrario alla superbia o vanagloria, che tende sempre a salire.

IIIª q. 41, a. 4, ad arg. 2

Spesso si cerca la gloria nei beni spirituali mediante l'umiliazione esterna. Per cui **S. Agostino** dice: «**La iattanza può riscontrarsi non solo nello splendore e nello sfarzo delle cose materiali, ma anche nel sudiciume e nel fango**». E per indicare ciò il diavolo cercò di persuadere Cristo a gettarsi in basso materialmente per acquistare la gloria spirituale.

IIIª q. 41, a. 4, arg. 3

Una tentazione mira a **un solo peccato**. Invece nella tentazione fatta sul monte vi fu l'incitamento a due peccati, cioè alla **cupidigia e all'idolatria**. Quindi il modo della tentazione non fu conveniente.

IIIª q. 41, a. 4, ad arg. 3

È peccato desiderare le ricchezze e gli onori mondani quando ciò avviene in modo disordinato. Il che si verifica soprattutto quando per ottenere tali cose si agisce in modo disonesto. E così il diavolo non si limitò a insinuare la **brama di ricchezze** e di onori, ma suggerì a Cristo che, per ottenere quei beni, lo **adorasse**: il che è un crimine sommo, e contrario a Dio. - E non disse soltanto: «**se mi adorerai**», ma: «**se prostrato mi adorerai**»; poiché, dice S. **Ambrogio**, «**l'ambizione comporta un pericolo interno: per dominare gli altri prima si fa serva, per essere onorata si profonde in ossequi, e più vuole innalzarsi, più si abbassa**». E similmente anche nelle altre due tentazioni il demonio tentò di indurre dal desiderio di un peccato a un altro peccato: come dal desiderio del cibo cercò di indurre alla vanità di operare miracoli senza ragione, e dalla sete di gloria al tentare Dio gettandosi già dall'alto.

IIIª q. 41, a. 4, arg. 4

Le tentazioni spingono al peccato. Ma i vizi capitali sono sette, come si è visto nella Seconda Parte *[I-II, q. 84, a. 4]*. Qui invece il diavolo tenta solo in tre di essi, cioè nella **gola**, nella **vanagloria** e nella **cupidigia**. La tentazione dunque pare insufficiente.

IIIª q. 41, a. 4, ad arg. 4

Come nota S. Ambrogio, «la Scrittura non avrebbe detto che il diavolo si allontanò da lui, terminata ogni tentazione, se nelle tre tentazioni non fosse contenuta la materia di tutti i peccati. Le cause infatti delle [altre] tentazioni sono le stesse delle tre brame suddette, cioè l'attrattiva della carne, la speranza della gloria e l'ambizione del potere».

*[Ira, **Avarizia**, Invidia, **Vanagloria, Gola**, Accidia, Lussuria.]*

IIIª q. 41, a. 4, arg. 5

L'uomo deve affrontare la tentazione della superbia, o vanagloria, dopo la vittoria su tutti gli altri vizi: poiché, come dice S. Agostino, «la superbia tende insidie anche alle opere buone, per distruggerle». Quindi l'ordine descritto da S. Matteo, che pone come ultima la tentazione della cupidigia avvenuta sul monte, e intermedia quella della vanagloria sul [pinnacolo del] tempio, non è giustificato: anche perché S. Luca segue l'ordine inverso.

IIIª q. 41, a. 4, ad arg. 5

Come osserva S. Agostino, «non si sa con certezza che cosa sia avvenuto prima: se cioè prima gli siano stati mostrati i regni della terra e poi sia stato collocato sul pinnacolo del tempio, oppure il contrario. Comunque ciò poco importa, essendo chiaro che sono accadute ambedue le cose». E pare che gli evangelisti abbiano seguito **ordini diversi poiché talora si passa dalla vanagloria alla cupidigia, e talora invece accade l'inverso.**

IIIª q. 41, a. 4, arg. 6

S. Girolamo dice che «**Cristo si era proposto di vincere il demonio con l'umiltà, non con la potenza**». Quindi non avrebbe dovuto scacciarlo comandandogli: «**Vattene, Satana**».

IIIª q. 41, a. 4, ad arg. 6

Cristo non si sdegnò né rimproverò il demonio quando subì l'ingiuria della tentazione con le parole: «Se sei Figlio di Dio, gettati giù». Quando però il demonio **usurpò l'onore di Dio** dicendo: «**Tutte queste cose ti darò se prostrato mi adorerai**», allora lo scacciò indignato con le parole: «**Vattene, Satana**». E ciò perché imparassimo dal suo esempio a sopportare con animo forte le **ingiurie rivolte a noi**, ma a non voler nemmeno sentire le **ingiurie contro Dio.**

IIIª q. 41, a. 4, arg. 7

La narrazione evangelica pare contenere degli errori. È infatti impossibile che Cristo potesse stare sul pinnacolo del Tempio senza essere visto dagli altri. E neppure esiste un monte così alto dal quale si possa vedere tutto il mondo, in modo che di là potessero essere mostrati a Cristo tutti i regni della terra. Quindi la tentazione di Cristo non è descritta in modo conveniente.

IIIª q. 41, a. 4, ad arg. 7

Secondo il Crisostomo, «il demonio trasportò Cristo (sul pinnacolo del Tempio) perché fosse visto da tutti; questi però, all'insaputa di lui, fece sì che nessuno lo vedesse». Le parole poi: «—Gli mostrò tutti i regni del mondo e la loro magnificenza‖, non vanno intese nel senso che egli vedesse i regni stessi o le città o i popoli, oppure l'oro o l'argento, ma piuttosto che il demonio additò a Cristo la regione dove si trovava ogni regno o città, esponendogli a parole gli onori e lo stato di ciascun regno» [ib.]. Oppure, secondo Origene, «gli mostrò come egli, mediante i vari peccati, regnasse nel mondo».

Questione 42
Proemio

Passiamo ora a considerare **l'insegnamento di Cristo.**
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se Cristo avesse dovuto predicare soltanto ai giudei, oppure anche ai gentili;
2. Se predicando avrebbe dovuto evitare il turbamento dei giudei;
3. Se avesse dovuto predicare pubblicamente, oppure di nascosto;
4. Se avesse dovuto insegnare solo con la parola, o anche con gli scritti.
Del tempo poi in cui cominciò a insegnare abbiamo già parlato sopra trattando del suo battesimo.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che Cristo avrebbe dovuto predicare **non soltanto ai Giudei, ma anche ai gentili.**
Infatti:

IIIª q. 42, a. 1, arg. 1

Isaia 49, 6, dice: «**È troppo poco che tu sia mio servo per restaurare le tribù di Giacobbe e ricondurre i superstiti di Israele: io ti renderò luce delle nazioni, perché tu porti la mia salvezza fino all'estremità della terra**». Ora, Cristo ha portato la luce e la salvezza col suo insegnamento. Quindi la predicazione di Cristo fu troppo ridotta, limitandosi ai Giudei con l'esclusione dei gentili.

IIIª q. 42, a. 1, arg. 2

Si legge in S. **Matteo 7, 29**, che [**Cristo] «insegnava come uno che ha autorità**». Ora, la capacità di insegnare risalta maggiormente nell'istruzione di coloro che sono completamente indotti, come era appunto il caso dei gentili; per cui S. Paolo, **Romani 15, 20**, scrive: «**Non ho annunziato il Vangelo se non dove ancora non era giunto il nome di Cristo, per non costruire su un fondamento altrui**». A maggior ragione quindi Cristo doveva predicare più ai gentili che ai Giudei.

IIIª q. 42, a. 1, arg. 3

È più utile istruire molti che uno solo. Ma Cristo istruì alcuni gentili, come la **Samaritana**, **Giovanni 4, 7 ss**., e la **Cananea**, **Matteo 15, 22 ss**.. Pare quindi che Cristo a maggior ragione avrebbe dovuto predicare alla massa dei gentili.

IIIª q. 42, a. 1. SED CONTRA:

Il Signore stesso dichiara, **Matteo 15, 24**: «**Non sono stato inviato che alle pecore perdute della casa di Israele**». Ma S. Paolo, **Romani 10, 15**, scrive: «**Come lo annunzieranno, senza essere prima inviati?».** Quindi Cristo non doveva predicare ai gentili.

IIIª q. 42, a. 1. RESPONDEO:

Era conveniente che la predicazione di Cristo, come anche quella degli Apostoli, da principio fosse rivolta ai soli Giudei:

- **Primo**, per mostrare che con la sua venuta si attuavano le **promesse fatte dall'antichità ai Giudei**, e non ai gentili. Per cui S. Paolo, **Romani 15, 8**, scrive: «**Dico che Cristo si è fatto servitore dei circoncisi**», cioè apostolo e predicatore dei Giudei, «**in favore della veracità di Dio nel compiere le promesse fatte ai Padri**».

- **Secondo**, **per dimostrare che egli veniva da Dio**. Infatti «**tutto ciò che viene da Dio è bene ordinato**», dice S. Paolo, **Romani 13, 1.** Ora, il retto ordine esigeva che l'insegnamento di Cristo fosse proposto prima ai Giudei, data la loro maggiore vicinanza a Dio nella fede e nel culto dell'unico Dio, e per mezzo di essi fosse trasmesso ai pagani: come anche nella gerarchia celeste le illuminazioni divine giungono agli angeli inferiori per mezzo di quelli superiori. Per questo **S. Girolamo**, commentando quel passo di S. **Matteo 15, 24**: «**Non sono stato inviato che alle pecore perdute della casa di Israele**», afferma: «**Non dice che non è stato inviato ai pagani, ma che prima è stato inviato a Israele**». Da cui le parole di **Isaia 66, 19**: «**Manderò i loro superstiti», cioè dei Giudei, «verso le genti, e annunzieranno loro la mia gloria**».

- **Terzo,** per **togliere ai Giudei il pretesto di infamarlo**. Per cui **S. Girolamo**, commentando le parole evangeliche, **Matteo 10, 5:** «**Non andate fra i pagani**», spiega: «**Era necessario che la venuta di Cristo fosse manifestata prima di tutto ai Giudei, affinché essi non avessero scuse dicendo che avevano respinto il Signore perché aveva inviato gli Apostoli ai gentili e ai samaritani**».

- **Quarto**, perché **Cristo volle meritare il potere e il dominio su tutte le genti vincendo mediante la croce.** Per cui nell'Apocalisse 2, 26. 28 si legge: «Al vincitore darò l'autorità sopra le nazioni, come anch'io l'ho ricevuta dal Padre mio». E S. Paolo, **Filippesi 2, 8 ss**., dice che, essendosi [Cristo] «**fatto ubbidiente fino alla morte di croce, per questo Dio lo ha esaltato, affinché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi e ogni lingua lo riconosca**». E così prima della sua passione non volle che la sua dottrina fosse predicata ai gentili, ma dopo la passione disse ai discepoli: «**Andate e ammaestrate tutte le nazioni**», **Matteo 28, 19**. Per questo motivo, come si legge in S. **Giovanni 12, 20 ss.,** all'avvicinarsi della sua passione, volendo alcuni pagani vedere Gesù, egli rispose: «**Se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto**». E S. **Agostino** spiega: «**Era egli stesso il grano chiamato a morire per l'infedeltà dei Giudei, e a moltiplicarsi per la fede dei popoli**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 42, a. 1, ad arg. 1

Cristo fu luce e salvezza delle genti per mezzo dei suoi discepoli, che egli mandò a predicare fra i gentili.

III[a] q. 42, a. 1, ad arg. 2

Compiendo qualcosa per mezzo di altri e non da se stessi non si dimostra un potere minore, bensì maggiore. Perciò il **potere divino di Cristo** si mostrò nella maniera più convincente per il fatto che egli **comunicò ai suoi discepoli tale efficacia nell'insegnare**, da convertire a Cristo quei gentili che nulla avevano udito di lui. Il potere di Cristo nell'insegnare risulta poi sia dai **miracoli**, con i quali confermava il suo insegnamento, sia dall'**efficacia persuasiva**, sia dall'**autorità nel parlare**, poiché egli predicava come uno che ha il **dominio sulla legge**, dicendo: «**Ma io vi dico**», sia finalmente dalla **rettitudine che mostrava nella sua condotta**, vivendo senza peccato.

III[a] q. 42, a. 1, ad arg. 3

Cristo, come da principio non doveva trasmettere il suo insegnamento indistintamente a tutti i gentili, per mostrare di essere stato inviato ai Giudei, che erano il popolo primogenito, così neppure doveva respingere del tutto i gentili, per non togliere loro la speranza della salvezza. E così alcuni gentili furono da lui accolti, avuto riguardo all'eccellenza della loro particolare fede e devozione.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che Cristo avrebbe dovuto predicare ai Giudei **senza urtarli**. Infatti:

III[a] q. 42, a. 2, arg. 1

S. Agostino dice che «nell'umanità di Gesù Cristo si presentò come modello della nostra vita il Figlio di Dio». Ora, noi dobbiamo evitare di offendere non solo i fedeli, ma anche gli infedeli, come dice S. Paolo, **1Corinti 10, 32**: «**Non date motivo di scandalo né ai Giudei, né ai Greci, né alla Chiesa di Dio**». Quindi anche Cristo, predicando, avrebbe dovuto evitare di urtarsi con i Giudei.

III[a] q. 42, a. 2, arg. 2

Il saggio non deve fare nulla che possa compromettere l'efficacia della sua opera. Ma urtando col suo insegnamento i Giudei, Cristo impediva l'efficacia del suo insegnamento. Dice infatti S. **Luca 11, 53 s.**, che, rimproverando il Signore gli scribi e i Farisei, «**questi cominciarono a trattarlo ostilmente e a farlo parlare su molti argomenti, tendendogli insidie, per sorprenderlo in qualche parola uscita dalla sua stessa bocca**». Perciò non era conveniente che egli li urtasse col suo insegnamento.

III[a] q. 42, a. 2, arg. 3

Dice S. Paolo, **1Timoteo 5, 1**: «**Non essere aspro nel riprendere un anziano, ma esortalo come se fosse tuo padre**». Ora, i sacerdoti e i capi dei Giudei erano gli anziani di quel popolo. Perciò non dovevano essere rimproverati duramente.

IIIª q. 42, a. 2. SED CONTRA:

Isaia 8, 14, aveva predetto che Cristo sarebbe stato «**laccio e pietra d'inciampo per chi abita in Gerusalemme**».

IIIª q. 42, a. 2. RESPONDEO:

La salvezza del popolo va preferita alla pace di qualunque individuo. Perciò **quando qualcuno, per la sua malizia, impedisce la salvezza del popolo, il predicatore o il maestro non deve aver paura di urtarlo, pur di provvedere al bene della moltitudine.** Ora gli scribi, i Farisei e i capi dei Giudei con la loro malvagità ostacolavano gravemente la salvezza del popolo: sia opponendosi all'insegnamento di Cristo, che solo poteva conferirla, sia guastando la vita del popolo con i loro cattivi costumi. E così il Signore, senza curarsi del loro scandalo, insegnava pubblicamente la verità, che essi odiavano, e rimproverava i loro vizi. E così pure agli Apostoli che gli dicevano, **Matteo 15, 12. 14**: «**Sai che i Farisei si sono scandalizzati nel sentire queste parole?», rispose: «Lasciateli! Sono ciechi e guide di ciechi. E quando un cieco guida un altro cieco, tutti e due cadranno in un fosso**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 42, a. 2, ad arg. 1

L'uomo non deve essere **motivo di scandalo** per nessuno nel senso che non deve essere per nessuno **occasione di rovina** con azioni o parole meno buone. «**Se però lo scandalo viene dalla verità**», nota S. **Gregorio**, «**bisogna piuttosto sopportare lo scandalo che abbandonare la verità**».

IIIª q. 42, a. 2, ad arg. 2

Rimproverando pubblicamente gli scribi e i Farisei Cristo non impedì, ma promosse l'efficacia del suo insegnamento: poiché mentre i loro **vizi diventavano evidenti** agli occhi del popolo, questo **si lasciava distaccare sempre meno da Cristo** per le parole degli scribi e dei Farisei, i quali ostacolavano sempre il suo insegnamento.

IIIª q. 42, a. 2, ad arg. 3

Quell'ammonizione di S. Paolo va intesa degli anziani che sono tali non solo per età o per autorità, ma anche per **onestà di vita**, secondo quanto dice la Scrittura, **Numeri 11, 16**: «**Radunami settanta uomini fra gli anziani d'Israele, conosciuti da te come anziani del popolo**». Se però costoro volgono il prestigio dell'anzianità a strumento di malizia, peccando pubblicamente, allora **vanno rimproverati apertamente** e con durezza; come del resto fece anche **Daniele 13, 52**, dicendo: «**O invecchiato nel male!**», ecc.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che Cristo non avrebbe dovuto insegnare **tutto pubblicamente**. Infatti:

IIIª q. 42, a. 3, arg. 1

Si legge che egli disse molte cose ai discepoli separatamente: p. es. nel discorso dell'ultima cena, **Giovanni 13 ss.**. Da cui anche il suo comando, **Matteo 10, 27**: «**Quello che ascoltate all'orecchio, predicatelo sui tetti**». Quindi non insegnò tutto in pubblico.

III[a] q. 42, a. 3, arg. 2

Le profondità della sapienza non vanno esposte che ai perfetti, come dice S. Paolo, **1Corinti 2, 6**: «**Parliamo di sapienza tra i perfetti**». Ora, l'insegnamento di Cristo conteneva la più profonda sapienza. Perciò non doveva essere comunicato alla massa imperfetta.

III[a] q. 42, a. 3, arg. 3

Nascondere una verità con un parlare oscuro è come nasconderla col silenzio. Ora, Cristo occultava alle turbe la verità da lui predicata con parole oscure, poiché «**non parlava loro che in parabole**», **Matteo 13, 34**. Poteva quindi occultarla anche col silenzio.

III[a] q. 42, a. 3. SED CONTRA:

Il Signore, **Giovanni 18, 20**, stesso ha affermato: «**Non ho mai detto nulla di nascosto**».

III[a] q. 42, a. 3 RESPONDEO:

Una dottrina può restare segreta in tre modi:

- **PRIMO, per volontà dell'insegnante**, il quale non intende manifestarla alla gente, ma piuttosto occultarla. E ciò può avvenire per due motivi:

+ **Primo**, **per gelosia**, non volendo egli comunicare agli altri la propria scienza, per non compromettere la propria eccellenza. Il che non ebbe luogo in Cristo, a cui vanno attribuite le parole, **Sapienza 7, 13**: «**Senza frode imparai e senza invidia io dono, non nascondo le sue ricchezze**».

+ Talora ciò può avvenire invece per la **disonestà di ciò che viene insegnato**. **S. Agostino** ad es. dice che «vi sono certi mali che nessun pudore umano può sopportare». Per cui alle dottrine degli eretici vanno attribuite le parole della Scrittura, **Proverbi 9, 17**: «**Le acque furtive sono dolci**». Ma la dottrina di Cristo «**non si basa né sull'inganno, né su torbidi motivi**», **1Tessalonicesi 2, 3.** Da cui le parole del Signore, **Marco 4, 21**: «**Si porta forse la lampada** », cioè la dottrina vera e onesta, «**per metterla sotto il moggio**?».

- **SECONDO**, una dottrina resta occulta in quanto è **riservata a pochi**. E in questo modo Cristo nulla insegnò di nascosto, poiché propose il suo insegnamento o a tutto il popolo, o a tutti i discepoli riuniti insieme. Per cui **S. Agostino** scrive: «**Come si può dire che parla di nascosto chi parla davanti a tanti uomini? Soprattutto poi se parla a pochi perché vuole che attraverso di essi ciò che dice sia trasmesso a tutti**?».

- **TERZO**, un insegnamento può essere occulto **per la maniera con cui viene trasmesso**. E in questo senso Cristo nascondeva qualcosa alle turbe, servendosi di parabole per annunziare loro i misteri spirituali, **che gli uditori non erano capaci o degni di capire**. Tuttavia per loro era meglio sentir parlare della dottrina spirituale in questo modo, sotto il velo delle parabole, che esserne privati del tutto. Il Signore poi spiegava chiaramente il significato di queste parabole ai discepoli, affinché per loro mezzo tale insegnamento giungesse in seguito agli altri,

ormai divenuti idonei a comprenderlo; secondo cioè quanto dice S. Paolo, **2Timoteo 2, 2**: «**Le cose che hai udito da me in presenza di molti testimoni, trasmettile a persone fidate, capaci di insegnare anche ad altri**». E ciò era stato prefigurato nel libro dei Numeri 4, 5 ss., dove si ordina ai figli di Aronne di coprire i vasi sacri, che i Leviti dovevano portare così velati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 42, a. 3, ad arg. 1

S. Ilario così spiega le parole suddette: «Non leggiamo che il Signore fosse solito predicare di notte, né che proponesse il suo insegnamento fra le tenebre, ma dice questo perché il suo parlare è tenebra per gli uomini carnali, e la sua parola è notte per chi non crede. Perciò **quanto egli ha detto va predicato fra gli infedeli con libera professione di fede**». Oppure si può dire con **S. Girolamo** che quel comando ha un valore comparativo, poiché «**egli insegnò loro nella Giudea, cioè in una piccola regione**» rispetto a tutto il mondo, nel quale l'insegnamento di Cristo doveva essere diffuso per mezzo degli Apostoli.

III[a] q. 42, a. 3, ad arg. 2

Il Signore non solo non rivelò tutta la profondità della sua dottrina alle turbe, ma neppure agli Apostoli, ai quali disse, **Giovanni 16, 12**: «**Molte cose ho ancora da dirvi, ma per il momento non siete capaci di portarne il peso**». Tuttavia egli manifestò apertamente e non di nascosto quanto della sua sapienza considerò opportuno comunicare agli altri; **benché non tutti lo capissero**. Da cui la spiegazione di **S. Agostino**: «**Quando il Signore disse**: **—Io ho parlato apertamente al mondo‖, è come se avesse detto: —Molti mi hanno udito‖. E tuttavia non l'aveva fatto «apertamente, poiché non lo avevano capito».**

III[a] q. 42, a. 3, ad arg. 3

Il Signore parlava in parabole alle turbe poiché queste, come si è detto [nel corpo], non erano né capaci né degne di ricevere la nuda verità, che egli invece esponeva ai discepoli. Le parole poi: «**non parlava loro che in parabole**», secondo il **Crisostomo**, vanno riferite solo a quel discorso, poiché altre volte aveva parlato alle turbe anche senza parabole. - Oppure, come spiega S. Agostino, egli disse così «non perché non parlasse mai in senso proprio, ma perché non trattò quasi mai un argomento senza servirsi di qualche parabola, benché nel discorso dicesse anche certe cose in senso proprio».

ARTICOLO 4:

VIDETUR che Cristo avrebbe dovuto **mettere in iscritto il suo insegnamento**. Infatti:

III[a] q. 42, a. 4, arg. 1

La scrittura è stata inventata proprio per tramandare nel futuro gli insegnamenti. Ora, gli insegnamenti di Cristo dovevano durare in eterno, come leggiamo in S. **Luca 21, 33**: «**Il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno**». Quindi Cristo avrebbe dovuto mettere in iscritto i suoi insegnamenti.

III[a] q. 42, a. 4, arg. 2

La legge antica prefigura Cristo, come dice S. Paolo, **Ebrei 10, 1**: «La legge possiede un'ombra dei beni futuri». Ora, la legge antica fu scritta da Dio, come risulta dall'**Esodo 24, 12**: «Io ti darò le tavole di pietra, la legge e i comandamenti che io ho scritto». Perciò anche Cristo avrebbe dovuto scrivere il suo insegnamento.

III[a] q. 42, a. 4, arg. 3

Cristo, il quale era venuto per rischiarare quelli che stanno nelle tenebre e nell'ombra della morte», come dice S. **Luca 1, 79**, aveva il compito di togliere le occasioni di errore e di aprire la via alla fede. Ma egli scrivendo avrebbe fatto proprio questo. **S. Agostino** infatti dice che «alcuni si meravigliano perché il Signore non ha scritto nulla, per cui è necessario credere a coloro che hanno scritto di lui. E se lo domandano soprattutto quei pagani che non osano incolpare o bestemmiare Cristo, e gli attribuiscono la massima sapienza, limitandosi però a considerarlo un uomo. E dicono che i suoi discepoli gli attribuirono più di quanto egli è, tanto da considerarlo il Figlio di Dio e il Verbo di Dio, per mezzo del quale sono state fatte tutte le cose». E aggiunge: «Pare che costoro siano pronti a credere ciò che di sé avrebbe scritto lui stesso, ma non quello che altri, di loro arbitrio, hanno scritto di lui». Pare quindi che Cristo stesso avrebbe dovuto mettere in iscritto il suo insegnamento.

III[a] q. 42, a. 4. SED CONTRA:

Nel Canone della Scrittura non esiste alcun libro scritto da lui.

III[a] q. 42, a. 4. RESPONDEO:

Era conveniente che Cristo non scrivesse i suoi insegnamenti.

- **Primo**, **per la sua dignità**. Più eccellente infatti è il maestro e più eccellente deve essere il suo modo di insegnare. Perciò a Cristo, che è il maestro supremo, competeva di imprimere il suo insegnamento nel cuore dei suoi uditori. E così nel Vangelo, **Matteo 7, 29** si legge che «egli insegnava loro come uno che ha autorità». Del resto anche tra i pagani **Pitagora** e **Socrate**, che furono eminentissimi maestri, non vollero scrivere nulla. Gli scritti infatti sono ordinati come al loro fine a imprimere l'insegnamento nel cuore degli uditori.

- **Secondo**, **per la sublimità della dottrina** di Cristo, la quale non può essere contenuta in uno scritto, secondo l'espressione di S. **Giovanni 21, 25**: «Vi sono ancora molte altre cose compiute da Gesù, che se fossero scritte una per una, penso che il mondo stesso non basterebbe a contenere i libri che si dovrebbero scrivere». E S. **Agostino** spiega che «ciò non va riferito allo spazio materiale del mondo, ma alla comprensione dei lettori». Ora, se Cristo avesse messo in iscritto il proprio insegnamento, gli uomini avrebbero pensato di misurarne l'altezza solo in base ai suoi scritti.

- **Terzo**, **perché il suo insegnamento arrivasse a tutti con un certo ordine**: egli cioè insegnò direttamente ai suoi discepoli, e questi a loro volta insegnarono a tutti gli altri uomini con la parola e con gli scritti. Se invece egli avesse scritto di persona, avrebbe trasmesso direttamente a tutti il suo insegnamento. Per cui anche della Sapienza si legge, **Proverbi 9, 3**, che «per invitare alla città alta mandò le sue ancelle». Bisogna però tener presente che, come dice S. Agostino, alcuni pagani credevano che Cristo avesse scritto alcuni libri contenenti delle formule magiche, di cui si sarebbe servito per operare miracoli: cose queste condannate dalla

dottrina cristiana. «E tuttavia quanti affermano di avere letto quei libri scritti da Cristo non riescono a operare le meraviglie in essi contenute. Per il giudizio di Dio essi poi si spingono erroneamente a pensare che tali libri siano stati indirizzati ai santi Pietro e Paolo in forma epistolare, avendo visto tali Apostoli raffigurati più volte nelle pitture assieme a Cristo. E non vi è nulla di strano che si siano fatti ingannare da tali dipinti. Infatti finché Cristo visse nella sua vita mortale, S. Paolo non era ancora suo discepolo».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 42, a. 4, ad arg. 1

Secondo **S. Agostino**, «**Cristo è capo di tutti i suoi discepoli come la testa rispetto alle membra. Avendo dunque essi scritto ciò che egli loro mostrò e disse, non si può dire che egli non abbia scritto. Infatti le sue membra scrivevano come sotto dettatura ciò che avevano conosciuto dal loro capo. E tutto ciò che egli volle che noi leggessimo della sua vita e del suo insegnamento, comandò loro di scriverlo, come se essi fossero le sue stesse mani**».

IIIª q. 42, a. 4, ad arg. 2

Era giusto che l'antica legge, come era stata data sotto figure sensibili, così fosse anche scritta con segni sensibili. Ma la dottrina di Cristo, che è «**la legge dello Spirito che dà vita**», **Romani 8, 2**, doveva essere scritta «**non con l'inchiostro, ma con lo Spirito del Dio vivente, non su tavole di pietra, ma sulle tavole di carne dei nostri cuori**», come dice l'Apostolo, **2Corinti 3, 3**.

IIIª q. 42, a. 4, ad arg. 3

Quanti non vogliono credere agli scritti degli Apostoli su Cristo, non gli avrebbero creduto neppure se avesse scritto lui stesso, poiché attribuivano i suoi miracoli alla magia.

Questione 43
Proemio

Veniamo ora a parlare dei **miracoli di Cristo:**
- **Primo, in generale**;
- **secondo**, **in particolare** di ciascun genere di miracoli;
- **terzo**, della sua **trasfigurazione.**
Sulla prima questione si pongono quattro quesiti:

1. Se Cristo avesse dovuto fare miracoli;
2. Se li abbia fatti per virtù divina;
3. Quando cominciò a far miracoli;
4. Se la sua divinità sia stata sufficientemente rivelata con i miracoli.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che Cristo non avrebbe dovuto compiere dei miracoli. Infatti:

IIIª q. 43, a. 1, arg. 1

Ciò che Cristo faceva doveva concordare con quanto diceva. Ora, egli aveva detto, **Matteo 16, 4**: «**Una generazione perversa e adultera chiede un segno, ma nessun segno le sarà dato se non quello di Giona**». Quindi non doveva compiere miracoli.

IIIª q. 43, a. 1, arg. 2

Come Cristo nella seconda venuta apparirà «**con grande potenza e gloria**», **Matteo 24, 30**, così nella prima venuta apparve nella debolezza, secondo le parole di **Isaia 53, 3**: «**Uomo dei dolori che conosce il patire**». Ora, fare dei miracoli è segno non di debolezza, ma di potenza. Quindi non era conveniente che Cristo nella sua prima venuta compisse dei miracoli.

IIIª q. 43, a. 1, arg. 3

Cristo è venuto per salvare gli uomini mediante la fede, come si legge, **Ebrei 12, 2**: «**Tenendo fisso lo sguardo su Gesù, autore e perfezionatore della fede**». Ma i miracoli diminuiscono il merito della fede, come risulta dal rimprovero del Signore **Giovanni 4, 48**: «**Se non vedete segni e prodigi, voi non credete** ». Quindi Cristo non avrebbe dovuto compiere dei miracoli.

IIIª q. 43, a. 1. SED CONTRA:

Il Vangelo, **Giovanni 11, 47**, attribuisce queste parole ai suoi avversari: «**Che facciamo? Quest'uomo compie molti segni**».

IIIª q. 43, a. 1. RESPONDEO:

Per due motivi Dio concede all'uomo di compiere dei miracoli:

- **Primo**, e principalmente, **per confermare la verità che uno insegna**. Poiché infatti **le verità della fede superano le capacità della ragione umana**, non possono essere provate con ragioni umane, ma vanno provate con l'argomento della potenza divina: in modo cioè che mentre uno compie opere che solo Dio può fare, tutti credano all'origine divina di quanto viene così affermato; come quando uno presenta delle lettere timbrate col segreto reale tutti credono che quanto in esse è contenuto procede dalla volontà del re.

- **Secondo**, **per dimostrare la presenza di Dio nell'uomo mediante la grazia dello Spirito Santo**: in modo cioè che mentre l'uomo compie le opere di Dio, si creda che Dio abita in lui mediante la grazia. Per cui S. Paolo scriveva ai **Galati 3, 5**: «**Colui che concede lo Spirito e opera portenti in mezzo a voi**».

Ora, a proposito di Cristo dovevano essere manifestate agli uomini ambedue le cose: cioè che Dio era in lui per la grazia non di **adozione**, ma di **unione**, e che la sua dottrina soprannaturale **veniva da Dio**. Quindi era sommamente opportuno che egli compisse dei miracoli. Da cui le sue parole, **Giovanni 10, 38**: «**Se non volete credere a me, credete almeno alle opere**». E ancora, **Giovanni 5, 36**: «**Le opere che il Padre mi ha dato da compiere mi rendono testimonianza**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 43, a. 1, ad arg. 1

Le parole: «**Nessun segno le sarà dato se non quello di Giona**», secondo il **Crisostomo** vanno intese nel senso che **in quel momento** «**essi non ricevettero il segno che chiedevano**», cioè «dal cielo», non nel senso che egli non abbia dato alcun segno. - Oppure nel senso che «egli operava i miracoli non per coloro che conosceva duri di cuore, ma per convertire gli altri». Per cui i segni prodigiosi venivano fatti non in favore loro, ma degli altri.

*[I farisei e i sadducei si avvicinarono per metterlo alla prova e gli chiesero che mostrasse loro un segno dal cielo. **2** Ma egli rispose: «Quando si fa sera, voi dite: Bel tempo, perché il cielo rosseggia; **3** e al mattino: Oggi burrasca, perché il cielo è rosso cupo. Sapete dunque interpretare l'aspetto del cielo e non sapete distinguere i segni dei tempi? **4** Una generazione perversa e adultera cerca un segno, ma nessun segno le sarà dato se non il segno di Giona». E lasciatili, se ne andò.]*

III[a] q. 43, a. 1, ad arg. 2

Benché Cristo sia venuto «nella **debolezza della carne**», che è manifestata dalle sue **sofferenze**, venne però anche «**nella potenza di Dio**», **2Corinti 13, 4**, che doveva manifestarsi nei miracoli.

III[a] q. 43, a. 1, ad arg. 3

I miracoli diminuiscono il merito della fede nella misura in cui manifestano la durezza di cuore di quanti non vogliono credere agli argomenti della Scrittura se non vedono dei miracoli. Tuttavia anche per questi è meglio convertirsi alla fede mediante i miracoli piuttosto che restare nell'incredulità. Infatti S. Paolo, **1Corinti 14, 22**, afferma che «**i miracoli sono per gli increduli** »: perché cioè si convertano alla fede.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che Cristo non abbia compiuto i **miracoli per virtù divina**. Infatti:

III[a] q. 43, a. 2, arg. 1

La virtù divina è onnipotente. Ora, non Pare che Cristo fosse onnipotente nel compiere i miracoli: dice infatti **S. Marco 6, 5**, che «**egli non poté fare in quel luogo», cioè nel suo paese, «alcun prodigio**». Quindi non pare che abbia operato miracoli per virtù divina.

III[a] q. 43, a. 2, arg. 2

Non appartiene a Dio il pregare. Cristo invece nel compiere i miracoli **talvolta** pregava: come nella **risurrezione di Lazzaro** e nella **moltiplicazione dei pani**, **Giovanni 11, 41 s.; Matteo 14, 19**. Non pare quindi che li abbia compiuti per virtù divina.

III[a] q. 43, a. 2, arg. 3

Ciò che viene operato per virtù divina non può essere operato col potere di alcuna creatura. Ma le cose che Cristo faceva potevano essere fatte anche da qualche creatura: i Farisei infatti dicevano che egli «scacciava i demoni per mezzo di Belzebù, principe dei demoni», Luca 11, 15. Perciò non pare che Cristo abbia fatto miracoli degni di Dio.

III[a] q. 43, a. 2. SED CONTRA:

Il Signore, **Giovanni 14, 10**, dichiara: «**Il Padre che è in me compie le sue opere**».

III[a] q. 43, a. 2. RESPONDEO:

Come si è già spiegato nella Prima Parte *[q. 110, a. 4]*, **i veri miracoli** possono essere compiuti soltanto per virtù divina, poiché soltanto Dio può mutare l'ordine della natura, nella qual cosa consiste appunto il miracolo. Per cui il **Papa S. Leone** scrive che, essendoci in Cristo due nature, «**una**» di esse, cioè quella divina, «**risplende per i miracoli; l'altra**», cioè l'umana, «**soccombe alle ingiurie**»; e tuttavia «**l'una agisce in comunicazione con l'altra**»: in quanto cioè **la natura umana è strumento dell'azione divina, e l'azione umana riceve il potere dalla natura divina**, secondo le spiegazioni date sopra *[q. 19, a. 1]*.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 43, a. 2, ad arg. 1

Le parole: «**Non vi poté fare alcun prodigio**» non vanno riferite alla **potenza di Dio assoluta**, ma a quanto può essere fatto **in maniera opportuna**: **non era infatti opportuno che egli facesse miracoli tra gente incredula.** Da cui le parole successive, **Marco 6, 6**: «**E si meravigliava della loro incredulità**». E in senso analogo Dio così si esprime nella Genesi 18, 17: «Non potrò tenere nascosto ad Abramo quello che sto per fare»; e ancora, **Genesi 19, 22**: «**Io non posso fare nulla finché tu non sia arrivato là**».

III[a] q. 43, a. 2, ad arg. 2

Il **Crisostomo,** spiegando il passo: «**Presi i cinque pani alzò gli occhi al cielo, li benedisse e li spezzò**», **Matteo 14, 19**, dice: «**Di Cristo bisognava credere che procedeva dal Padre e**

che era uguale a lui. Per mostrare quindi queste due verità compiva i miracoli ora col suo potere, ora pregando il Padre. E in quelli di minore importanza eleva gli occhi al cielo, p. es. nella moltiplicazione dei pani, mentre in quelli di maggiore importanza, che sono soltanto opera di Dio, agisce col proprio potere: p. es. quando rimette i peccati e risuscita i morti». Il fatto poi che nella risurrezione di Lazzaro, **Giovanni 11**, «**egli alzò gli occhi al cielo**» non fu per la necessità di impetrare, ma per **darci un esempio**. Da cui le parole che seguono: «**L'ho detto per la gente che mi sta attorno, perché credano che tu mi hai mandato**».

III[a] q. 43, a. 2, ad arg. 3

Cristo scacciava i demoni in un modo diverso da come li scaccia la virtù diabolica. Infatti per virtù dei demoni superiori questi vengono espulsi dai corpi restando padroni dell'anima: poiché il demonio non agisce contro il suo regno. Cristo invece espelleva i demoni non soltanto dal corpo, ma ancor più dall'anima. E così il Signore respinse la bestemmia dei Giudei, i quali affermavano che egli li scacciava per virtù dei demoni: primo, perché Satana non lotta contro se stesso. Secondo, in base all'esempio di altri che li scacciavano in virtù dello Spirito di Dio. Terzo, perché egli non avrebbe potuto scacciarli se non li avesse già vinti con la potenza divina. Quarto, perché non c'era nulla in comune tra lui e Satana, sia nelle opere che nei loro effetti: poiché Satana cercava di disperdere ciò che Cristo raccoglieva.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che Cristo non abbia iniziato a compiere miracoli mutando l'acqua in vino alle nozze [di Cana]. Infatti:

III[a] q. 43, a. 3, arg. 1

Nel **Protovangelo di Giacomo** si legge che Cristo fece molti miracoli nella sua infanzia. Ma Cristo aveva trenta o trentun anni quando alle nozze mutò l'acqua in vino. Quindi non pare che abbia iniziato allora a fare miracoli.

III[a] q. 43, a. 3, arg. 2

Cristo compiva i miracoli per virtù divina. Ma questa esisteva in lui fin dal principio del suo concepimento: poiché sin da allora egli era Dio e uomo. Quindi egli deve aver fatto miracoli fin da allora.

III[a] q. 43, a. 3, arg. 3

Cristo cominciò a raccogliere i suoi discepoli dopo il battesimo e la tentazione, come riferiscono **S. Matteo 4, 18 e S. Giovanni 1, 35**. Ora, i discepoli si unirono a lui soprattutto per i miracoli: **S. Luca 5, 4 ss.**, p. es., riferisce che egli chiamò S. Pietro stupefatto per il miracolo della pesca miracolosa. Pare quindi che prima del miracolo operato alle nozze ne abbia compiuti degli altri.

III[a] q. 43, a. 3. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Giovanni 2, 11**, si legge: «**Così Gesù diede inizio ai suoi miracoli in Cana di Galilea**».

IIIª q. 43, a. 3 RESPONDEO:

I miracoli furono compiuti da Cristo per confermare la sua dottrina e per mostrare la virtù divina che era in lui. Rispetto quindi al primo di tali scopi egli **non doveva** compiere miracoli prima di iniziare l'insegnamento. E d'altra parte non doveva cominciare a insegnare prima di aver raggiunto l'età perfetta, come si è visto *[q. 39, a. 3]* parlando del suo battesimo. Rispetto poi all'altro scopo egli doveva mostrare con i miracoli la sua divinità in modo da non pregiudicare la realtà della sua natura umana. Per questo motivo dunque, come nota il **Crisostomo**, «**opportunamente egli non cominciò a compiere miracoli da bambino, altrimenti avrebbero considerato l'incarnazione una semplice apparenza, o lo avrebbero crocifisso prima del tempo**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 43, a. 3, ad arg. 1

A commento delle parole di Giovanni il Battista, **Giovanni 1, 31**: «**Io sono venuto a battezzare con acqua perché egli fosse fatto conoscere a Israele**», **il Crisostomo** scrive: «**È chiaro che quei miracoli che secondo alcuni Cristo avrebbe fatto nella sua infanzia sono menzogne e finzioni. Se infatti Cristo avesse fatto miracoli da bambino, né Giovanni avrebbe potuto ignorarlo, né il resto del popolo avrebbe avuto bisogno di un maestro che glielo manifestasse**».

IIIª q. 43, a. 3, ad arg. 2

La virtù divina operava in Cristo **secondo che lo esigeva la salvezza degli uomini**, per il qual fine egli si era incarnato. Egli quindi operò i miracoli per virtù divina in modo da non pregiudicare la fede nella realtà della sua incarnazione.

IIIª q. 43, a. 3, ad arg. 3

Come nota **S. Gregorio**, ridonda a lode dei discepoli l'aver seguito Cristo «**quando ancora non avevano visto alcun miracolo**». E il Crisostomo aggiunge che «i miracoli furono necessari soprattutto quando i discepoli erano già radunati attorno a lui, lo seguivano ed erano attenti a quanto faceva. Per cui le parole: ―E i suoi discepoli credettero in lui‖ non vanno prese nel senso che cominciassero a credere allora, ma che allora credettero «con più fermezza e perfezione». - Oppure, stando alla spiegazione di **S. Agostino**, l'**evangelista chiama discepoli coloro «che sarebbero divenuti discepoli in seguito**».

*[**Luca 5**: **1** Un giorno, mentre, levato in piedi, stava presso il lago di Genèsaret **2** e la folla gli faceva ressa intorno per ascoltare la parola di Dio, vide due barche ormeggiate alla sponda. I pescatori erano scesi e lavavano le reti. **3** Salì in una barca, che era di Simone, e lo pregò di scostarsi un poco da terra. Sedutosi, si mise ad ammaestrare le folle dalla barca. **4** Quando ebbe finito di parlare, disse a Simone: «Prendi il largo e calate le reti per la pesca». **5** Simone rispose: «Maestro, abbiamo faticato tutta la notte e non abbiamo preso nulla; ma sulla tua parola getterò le reti». **6** E avendolo fatto, presero una quantità enorme di pesci e le*

*reti si rompevano. 7 Allora fecero cenno ai compagni dell'altra barca, che venissero ad aiutarli. Essi vennero e riempirono tutte e due le barche al punto che quasi affondavano. **8** Al veder questo, Simon Pietro si gettò alle ginocchia di Gesù, dicendo: «Signore, allontanati da me che sono un peccatore». **9** Grande stupore infatti aveva preso lui e tutti quelli che erano insieme con lui per la pesca che avevano fatto; **10** così pure Giacomo e Giovanni, figli di Zebedeo, che erano soci di Simone. Gesù disse a Simone: «Non temere; d'ora in poi sarai pescatore di uomini». **11** Tirate le barche a terra, lasciarono tutto e lo seguirono.*

Matteo 4, *18 Mentre camminava lungo il mare di Galilea vide due fratelli, Simone, chiamato Pietro, e Andrea suo fratello, che gettavano la rete in mare, poiché erano pescatori. **19** E disse loro: «Seguitemi, vi farò pescatori di uomini». **20** Ed essi subito, lasciate le reti, lo seguirono.*

Marco 1; ***16*** *Passando lungo il mare della Galilea, vide Simone e Andrea, fratello di Simone, mentre gettavano le reti in mare; erano infatti pescatori. **17** Gesù disse loro: «Seguitemi, vi farò diventare pescatori di uomini». **18** E subito, lasciate le reti, lo seguirono.*

Giovanni 1*: 40 Uno dei due che avevano udito le parole di Giovanni e lo avevano seguito, era Andrea, fratello di Simon Pietro. 41 Egli incontrò per primo suo fratello Simone, e gli disse: «Abbiamo trovato il Messia (che significa il Cristo)» 42 e lo condusse da Gesù. Gesù, fissando lo sguardo su di lui, disse: «Tu sei Simone, il figlio di Giovanni; ti chiamerai Cefa (che vuol dire Pietro)». **Giovanni 2**: **1** Tre giorni dopo, ci fu uno sposalizio a Cana di Galilea e c'era la madre di Gesù. **2** Fu invitato alle nozze anche Gesù con i suoi discepoli.. **11** Così Gesù diede inizio ai suoi miracoli in Cana di Galilea, manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui..]*

ARTICOLO 4:

VIDETUR che **i miracoli** operati da Cristo non fossero in grado di **manifestare la sua divinità.** Infatti:

III[a] q. 43, a. 4, arg. 1

È proprio di Cristo essere insieme Dio e uomo. Ma i miracoli da lui operati furono compiuti anche da altri. Quindi essi non erano in grado di dimostrare la sua divinità.

III[a] q. 43, a. 4, arg. 2

Non esiste un potere più grande di quello della divinità. Ma alcuni fecero miracoli più grandi di quelli di Cristo, come si rileva dalle sue parole, **Giovanni 14, 12**: «**Chi crede in me, compirà anche lui le opere che io compio, e ne farà di più grandi**». Quindi i miracoli operati da Cristo non bastavano a provare la sua divinità.

III[a] q. 43, a. 4, arg. 3

Il particolare non basta a dimostrare l'universale. Ma ogni miracolo di Cristo fu un fatto particolare. Quindi nessuno di essi fu in grado di provare la divinità di Cristo, alla quale compete di avere un potere universale su tutte le cose.

IIIª q. 43, a. 4. SED CONTRA:

Il Signore, **Giovanni 5, 36**, dichiara: «**Le opere che il Padre mi ha dato da compiere mi rendono testimonianza**».

IIIª q. 43, a. 4. RESPONDEO:

I miracoli compiuti da Cristo erano in grado di manifestare la sua divinità per tre motivi:

- **Primo**, per le opere stesse, che **superavano ogni capacità creata**, e quindi non potevano essere compiute se non dalla virtù di Dio. Per cui il cieco guarito diceva, **Giovanni 9, 32 s**.: «**Da che mondo è mondo, non si è mai sentito dire che uno abbia aperto gli occhi a un cieco nato. Se costui non fosse da Dio, non avrebbe potuto far nulla**».

- **Secondo**, **per il modo in cui egli compiva i miracoli**: poiché li faceva per autorità propria, e non già ricorrendo come gli altri alla preghiera. Nel Vangelo, **Luca 6, 19**, infatti si legge che «**da lui usciva una forza che sanava tutti**». Il che dimostra, dice **S. Cirillo**, che «**egli non operava per virtù altrui, ma essendo Dio per natura mostrava il suo potere sugli infermi. E per questo operava anche innumerevoli miracoli**». Per cui spiegando quel testo evangelico, **Matteo 8, 16**: «**Con la sua parola scacciò gli spiriti e guarì tutti i malati**», il Crisostomo scrive: «Considera l'immensa moltitudine di guarigioni che gli Evangelisti passano in rassegna senza fermarsi a raccontare ogni guarigione, ma mettendoti davanti con poche parole un oceano ineffabile di miracoli». E in questo modo [Gesù] mostrava di avere una virtù uguale a quella di Dio Padre, secondo le sue stesse parole, **Giovanni 5, 19**: «**Quello che il Padre fa, anche il Figlio lo fa**»; e ancora, **Giovanni 5, 21**: «**Come il Padre risuscita i morti e dà la vita, così anche il Figlio dà la vita a chi vuole**».

- **Terzo**, per la dottrina stessa che insegnava, con la quale **dichiarava di essere Dio**: se essa infatti non fosse stata vera non avrebbe potuto essere confermata con dei miracoli compiuti per virtù divina. Da cui le parole evangeliche, **Marco 1, 27**: «**Che è mai questo? Una dottrina nuova insegnata con autorità. Comanda persino agli spiriti immondi e gli ubbidiscono!**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 43, a. 4, ad arg. 1

Questa era l'obiezione di **certi pagani**. E ad essa così risponde **S. Agostino**: «Essi dicono che nessun miracolo è stato tale da rivelare una così eccelsa maestà. Poiché l'eliminazione degli spettri», cioè l'espulsione dei demoni, «la guarigione degli infermi, la risurrezione dei morti e altre cose simili, per Dio sono poca cosa». E il Santo risponde: «**Ammettiamo anche noi che i profeti hanno fatto tali opere. Però Mosè stesso e gli altri profeti profetizzarono il Signore Gesù e altamente lo glorificarono.** Ed egli volle compiere opere simili alle loro affinché non paresse assurdo, qualora non le avesse compiute lui stesso, che egli era l'autore di quanto questi altri avevano fatto. **Però volle fare anche qualcosa di proprio: nascere cioè da una Vergine, risorgere dai morti e ascendere al cielo. E se uno pensa che questo è poco per Iddio, non so che cosa voglia di più. Doveva forse, una volta divenuto uomo, creare un mondo nuovo, per far credere che egli è colui per il quale il mondo è stato creato? Ma in questo mondo egli non avrebbe potuto farne uno né più grande né uguale a quello esistente; e se poi ne avesse fatto un altro più piccolo, ciò sarebbe stato considerato troppo**

poco». Ma le stesse opere fatte dagli altri, Cristo le ha fatte in maniera più eccellente. Per questo, nel commentare le parole del Signore, Giovanni 15, 24: «Se non avessi fatto in essi delle opere che nessun altro ha fatto», ecc., S. Agostino scrive: «Nelle opere di Cristo nessuna pare maggiore della risurrezione dei morti: che tuttavia fu compiuta anche dagli antichi profeti. Cristo però fece alcune cose che nessun altro aveva fatto. Ma ci potrebbero rispondere che anche altri fecero alcune cose che né lui né altri fecero. Guarire però con così grande forza tante miserie e malattie e sofferenze dei mortali, non troviamo che l'abbia fatto nessuno degli antichi profeti. Senza contare poi che guariva tutti con il solo comando, non appena gli venivano incontro. S. Marco 6, 56, infatti riferisce: —Dovunque giungeva, nei villaggi, nelle città e nelle borgate, ponevano i malati sulle piazze e lo pregavano che gli potessero toccare almeno la frangia del mantello. E quanti lo toccavano, guarivano‖. E questo nessun altro lo fece in essi. E giustamente si dice —in essi‖: non —tra di essi‖, o —davanti ad essi‖, ma —in essi‖, poiché in loro egli compì la guarigione. E nessun altro fece in essi tali opere: poiché qualunque altro uomo le abbia compiute, le ha compiute per mezzo suo. Egli invece le compiva da sé, senza il concorso di nessuno».

III[a] q. 43, a. 4, ad arg. 2

S. Agostino, spiegando quelle parole, si domanda: «Che cosa sono queste opere più grandi», riservate a quelli che avrebbero creduto in lui? «Forse il fatto che al loro passaggio la loro ombra soltanto avrebbe operato la guarigione? È infatti più straordinario che guarisca l'ombra piuttosto che il lembo della veste. E tuttavia quando Cristo diceva queste cose intendeva parlare delle opere e degli effetti prodotti dalle sue parole. Quando infatti disse: —Il Padre che è in me fa queste opere‖, a quali opere si riferiva se non a quelle di cui stava parlando? Ora, il frutto delle sue parole era la fede dei discepoli. E tuttavia con la predicazione dei discepoli non si sarebbero convertite poche persone come loro, ma tutte le genti». «E quel tale ricco non se ne partì da lui triste? E tuttavia ciò che quello non aveva fatto per invito diretto del Signore, in seguito lo fecero molti per le parole dei discepoli. Ecco dunque come [il Signore] fece di più con la predicazione di coloro che credettero in lui che non parlando egli stesso a chi lo ascoltava». «Resta tuttavia una obiezione, che cioè queste opere più grandi le fece per mezzo degli Apostoli. Ma con le parole: —Chi crede in me‖ non indicava soltanto loro. Ascolta dunque: —Chi crede in me, compirà anche lui le opere che io faccio‖. Prima le faccio io, e poi lui: perché io farò in modo che le faccia lui. E di che opere si tratta se non della giustificazione dell'empio? Questa certamente la opera Cristo in lui, ma non senza di lui. E oserei dire che quest'opera è più grande della creazione del cielo e della terra: infatti —il cielo e la terra passeranno‖, ma la salvezza e la giustificazione degli empi resterà. - Però gli angeli del cielo sono opera di Cristo. Chi dunque coopera con Cristo alla propria giustificazione compie forse un'opera più grande di quella? Giudichi chi può se sia un'opera più grande creare i giusti o giustificare gli empi. Certo, se ambedue le cose esigono un potere uguale, la seconda è però dovuta a una misericordia più grande». «Tuttavia nelle parole: —Ne farà di più grandi‖ non è necessario includere tutte le opere di Cristo. Forse egli si riferiva a quelle che stava facendo in quel momento. Ora, in quel momento egli stava proferendo parole di fede. E certamente predicare parole di giustizia, cosa che fece senza di noi, è meno che giustificare un empio, cosa che egli opera in noi in modo che la operiamo anche noi».

III[a] q. 43, a. 4, ad arg. 3

Quando una data opera è propria di un determinato agente, essa è in grado di provare tutta la capacità di quell'agente: come essendo la capacità di ragionare propria dell'uomo, dal fatto che uno ragiona su qualunque argomento particolare si deduce che è un uomo. Allo stesso modo dunque, appartenendo a Dio solo il compiere miracoli per virtù propria, qualunque miracolo compiuto da Cristo per virtù propria basta a provare che egli è Dio.

Questione 44
Proemio

Veniamo ora a considerare le singole specie di miracoli.
In tale questione prenderemo in esame:

1. I miracoli che (Cristo) fece sulle sostanze spirituali;
2. Quelli che operò sui corpi celesti;
3. Quelli che operò sugli uomini;
4. Quelli che operò sulle creature prive di ragione.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **i miracoli** operati da Cristo **sulle sostanze spirituali** non fossero convenienti. Infatti:

III^a q. 44, a. 1, arg. 1

Fra le sostanze spirituali, gli angeli sono superiori ai demoni: poiché, come dice **S. Agostino**, «gli spiriti forniti di intelletto che disertarono e peccarono sono governati da quelli pii e giusti». Ora, non si legge che Cristo abbia fatto miracoli sugli angeli buoni. Quindi non doveva farne neppure sui cattivi.

III^a q. 44, a. 1, arg. 2

I miracoli di Cristo erano ordinati a manifestare la sua divinità. Ma questa non doveva essere manifestata ai demoni, poiché ciò avrebbe impedito il mistero della sua passione, come dice S. Paolo, **1Corinti 2, 8**: «Se l'avessero conosciuto, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria». Quindi egli non doveva compiere alcun miracolo sui demoni.

III^a q. 44, a. 1, arg. 3

I miracoli di Cristo erano ordinati alla gloria di Dio: infatti nel Vangelo, **Matteo 9, 8**, si legge che «le turbe, vedendo» il paralitico guarito da Cristo, «furono prese da timore e resero gloria a Dio, che aveva dato agli uomini un tale potere». Ma i demoni non rendono gloria a Dio: poiché si legge, **Siracide 15, 9,** che «la sua lode non si addice alla bocca del peccatore». Per cui, come attestano S. **Marco 1, 34, e S. Luca 4, 41**, egli «non permetteva ai demoni di parlare » di ciò che riguardava la sua gloria. Perciò non era conveniente che facesse miracoli sui demoni.

III^a q. 44, a. 1, arg. 4

I miracoli furono operati da Cristo per la salvezza degli uomini. Ma alcuni demoni furono espulsi con detrimento degli stessi uomini. Talvolta con detrimento fisico: come quando,

Marco 9, 26, al comando di Cristo il demonio, «**gridando e scuotendo fortemente il fanciullo uscì da lui, e il fanciullo diventò come morto, sicché molti dicevano: È morto**». Altre volte anche con detrimento dei beni: come quando [il Signore] mandò i demoni nei porci, a loro richiesta, e questi precipitarono in mare, per cui gli abitanti di quella regione «**lo pregarono che si allontanasse dal loro territorio**», come riferisce S. **Matteo 8, 31 ss**.. Pare dunque che quei miracoli non fossero convenienti.

IIIª q. 44, a. 1. SED CONTRA:

Ciò era stato profetizzato da **Zaccaria 13, 2**, là dove dice: «**Lo spirito immondo farò sparire dal paese**».

IIIª q. 44, a. 1. RESPONDEO:

I miracoli operati da Cristo erano come altrettante prove della fede che egli insegnava. Ora Cristo, con la potenza della sua divinità, **doveva liberare dal potere del demonio gli uomini che avrebbero creduto in lui**, secondo le sue stesse parole, **Giovanni 12, 31:** «**Ora il principe di questo mondo sarà gettato fuori**». Perciò era conveniente che fra gli altri miracoli ci fosse anche la liberazione degli ossessi dal demonio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 44, a. 1, ad arg. 1

Come Cristo doveva liberare gli uomini dal potere dei demoni, così pure doveva associarli agli angeli, secondo quelle parole di S. Paolo, **Colossesi 1, 20**: «**Rappacificando con il sangue della sua croce le cose che stanno sulla terra e quelle dei cieli**». Perciò sugli angeli egli non doveva operare altri miracoli se non quelli di farli apparire agli uomini: il che avvenne alla sua **nascita,** alla **risurrezione** e all'**ascensione**.

IIIª q. 44, a. 1, ad arg. 2

Rispondiamo con S. **Agostino** che «**Cristo si fece conoscere dai demoni quel tanto che volle, e tanto volle quanto era opportuno.** Ma ad essi si manifestò non come agli angeli santi, cioè non in quanto è vita eterna, bensì **mediante alcuni segni temporali della sua potenza**». E prima di tutto, vedendo Cristo affamato a causa del digiuno, [i demoni] **pensarono** che egli non fosse il Figlio di Dio. Per cui S. **Ambrogio,** spiegando quelle parole **Luca 4, 3**: «**Se sei il Figlio di Dio**», ecc., dice: «**Che cos'altro significa questo esordio se non che [il demonio] sapeva che doveva venire il Figlio di Dio, ma non pensava che sarebbe venuto nella debolezza della carne?**». In seguito però, vedendone i miracoli, **sospettò** che fosse il Figlio di Dio. Per cui il **Crisostomo,** a commento delle parole evangeliche, **Marco 1, 24**: «**Io so chi tu sei: il Santo di Dio», afferma che «[il demonio] non aveva una conoscenza certa e sicura della venuta di Dio**». **Sapeva** **però che egli era «il Cristo promesso nella legge», come risulta da S**. **Luca 4, 41**: «**Perché [i demoni] sapevano che egli era il Cristo**». Per cui, nel dichiararlo Figlio di Dio, più che una certezza essi rivelavano un sospetto. Da cui il commento di S. **Beda**: «**I demoni** **lo riconoscono** **Figlio di Dio:** e come è detto in seguito —sapevano che egli era il Cristo‖. Il demonio infatti, avendolo visto affranto dal digiuno, lo credette dapprima un puro uomo; ma non riuscendo a vincerlo con la tentazione ebbe il dubbio che

potesse essere il Figlio di Dio. Più tardi poi, in seguito ai miracoli, capì, o meglio sospettò tale cosa. **Spinse dunque i Giudei a crocifiggerlo non perché non pensava che egli fosse il Cristo o il Figlio di Dio, ma perché non previde che quella morte avrebbe segnato la propria condanna.** Infatti di questo ―mistero nascosto dall'eternità‖ l'Apostolo dice, **1Corinti 2, s**, che ―nessuno dei dominatori di questo secolo lo conobbe: se infatti l'avessero conosciuto non avrebbero crocifisso il Signore della gloria‖».

III[a] q. 44, a. 1, ad arg. 3

Cristo compì i miracoli di scacciare i demoni non per l'utilità di questi, ma per l'utilità degli uomini, cioè affinché questi lo glorificassero. E proibì ai demoni di dire cose che ritornavano a suo onore:

- **primo**, **per darci l'esempio**. Poiché, come dice **S. Atanasio**, «**impediva loro di parlare, benché dicessero la verità, per insegnarci a non occuparci di loro, anche quando pare che dicano la verità. Non è infatti lecito, avendo la divina Scrittura, lasciarsi istruire dal diavolo**». **Ciò inoltre è pericoloso, poiché i demoni spesso frammischiano la menzogna alla verità.**

- **Secondo**, perché, come dice il **Crisostomo**, «**non era conveniente che essi usurpassero la gloria dell'ufficio apostolico,** né che il mistero di Cristo fosse annunziato da una lingua pestifera»: infatti «**la sua lode non si addice alla bocca del peccatore**», **Siracide 15, 9**.

- **Terzo**, perché, come afferma S. **Beda**, «non voleva provocare l'invidia dei Giudei». E così «agli stessi Apostoli Gesù proibiva talora di parlare di lui: **affinché la predicazione della sua divina maestà non ritardasse il mistero della sua passione**».

III[a] q. 44, a. 1, ad arg. 4

Cristo era venuto in modo speciale per insegnare e compiere miracoli in favore degli uomini, e principalmente quanto alla salvezza dell'anima. E così permise che i demoni da lui scacciati recassero danno ai corpi e ai beni degli uomini per l'utilità delle loro anime, cioè per loro ammaestramento. Il **Crisostomo** dice infatti che Cristo «**permise che i demoni entrassero nei porc**i non perché pregato da loro», ma per i motivi seguenti: «primo, **per mostrare agli uomini quale danno recano loro i demoni**; secondo, perché tutti imparassero che i demoni non potevano neppure entrare nei porci senza il suo permesso; terzo, per mostrare che negli uomini essi avrebbero potuto produrre mali peggiori che nei porci, se gli uomini non fossero stati soccorsi dalla provvidenza divina». E per gli stessi motivi permise che l'uomo che veniva liberato dal demonio fosse momentaneamente tormentato; benché lo abbia liberato subito da questa afflizione. E così viene dimostrato anche, secondo **S. Beda,** che «**quando cerchiamo di convertirci a Dio dopo il peccato veniamo assaliti dal demonio con nuove e maggiori insidie**. E questo egli lo fa o per disamorarci della virtù, o per vendicare la sua espulsione». L'uomo guarito divenne poi «come morto», afferma S. Girolamo, perché a coloro che sono guariti S. Paolo, Colossesi 3, 3, dice: «Voi siete morti, e la vostra vita è nascosta con Cristo in Dio».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **i miracoli operati da Cristo** sui corpi celesti **non fossero convenienti**. Infatti:

IIIª q. 44, a. 2, arg. 1

Come insegna Dionigi, «è compito della divina provvidenza non distruggere, ma conservare la natura». Ora, i corpi celesti per loro natura sono incorruttibili e inalterabili, **come insegna Aristotele**. Quindi non era giusto che Cristo mutasse in qualche modo l'ordine dei corpi celesti.

IIIª q. 44, a. 2, arg. 2

Il tempo viene misurato in base al movimento dei corpi celesti, poiché nella **Genesi 1, 14**, si legge: «**Ci siano luci nel firmamento del cielo, e servano come segni per le stagioni, per i giorni e per gli anni**». Mutando quindi il corso degli astri, viene a mutare anche la divisione e l'ordine del tempo. Ora, non risulta che sia stato costatato nulla di simile dagli astrologi, «**i quali contemplano le stelle e calcolano i mesi**», come dice **Isaia 47, 13**. Non pare quindi che Cristo abbia mai mutato il corso degli astri.

IIIª q. 44, a. 2, arg. 3

Cristo doveva fare miracoli, più che alla sua morte, durante la sua vita e il suo insegnamento: sia perché, come dice S. Paolo 2Corinti 13, 4, «egli fu crocifisso per la sua debolezza, ma vive per la potenza di Dio», con la quale appunto faceva i miracoli, sia perché questi miracoli dovevano confermare il suo insegnamento. Ora, non si trova scritto che Cristo abbia compiuto miracoli sui corpi celesti durante la vita; anzi, come dice **S. Matteo 12, 38 s.; 16, 1 s.**, egli si rifiutò di esaudire i Farisei che chiedevano «**un segno dal cielo**». Perciò non avrebbe dovuto fare tali miracoli neppure alla sua morte.

IIIª q. 44, a. 2. SED CONTRA:

S. Luca 23, 44 s., ha scritto: «**Si fece buio su tutta la terra fino all'ora nona, e il sole si oscurò**».

IIIª q. 44, a. 2. RESPONDEO:

Come si è già detto *[q. 43, a. 4]*, i miracoli di Cristo dovevano essere tali da **manifestare la sua divinità**. Ora, questa non viene manifestata in modo così evidente dai mutamenti degli esseri inferiori, che possono essere mossi anche da altre cause, come invece può esserlo dal mutamento del corso dei corpi celesti, che sono regolati solo da Dio in modo immutabile. Ed è quanto dice **Dionigi**: «**Bisogna riconoscere che nulla può essere mutato circa l'ordine e il movimento degli astri se non interviene colui che tutto compie e muta con la sua parola**». Quindi era opportuno che Cristo operasse miracoli anche sui corpi celesti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 44, a. 2, ad arg. 1

Come per i corpi inferiori è naturale l'essere mossi da quelli celesti, che per natura sono superiori, così è naturale per qualunque creatura l'essere trasmutata da Dio secondo la sua volontà. Per cui S. Agostino, commentando quelle parole di S. Paolo, Romani 11, 24: «Contro natura sei stato innestato» ecc., scrive: «Dio, Creatore e Istitutore di ogni natura, non fa nulla

contro la natura, poiché ciò che egli fa costituisce la natura di ciascuna cosa». Quindi la natura dei corpi celesti non viene alterata per il fatto che Dio muta il loro corso: lo sarebbe invece se esso venisse mutato da altre cause.

III[a] q. 44, a. 2, ad arg. 2

Col miracolo operato da Cristo non fu turbato l'ordine del tempo. Secondo alcuni infatti quelle tenebre, ossia l'oscuramento del sole avvenuto alla morte di Cristo, si spiegano col fatto che il sole ritrasse i suoi raggi, senza sconvolgere il moto dei corpi celesti che è la misura del tempo. Scrive infatti in proposito S. Girolamo: «Pare che l'astro maggiore abbia ritirato i suoi raggi o per non vedere il Signore pendente [dalla croce], o per privare della sua luce gli empi che lo bestemmiavano». - Questo ritiro dei raggi però non va inteso nel senso che il sole abbia la facoltà di inviare o no i suoi raggi: infatti li emette non per libera scelta, bensì per natura, come dice Dionigi. Si dice invece che il sole ritrasse i suoi raggi nel senso che la virtù divina fece sì che quei raggi non raggiungessero la terra. **Origene** afferma che ciò avvenne a causa delle nuvole: «**È facile pensare che molte e grandi nubi oscurissime si siano addensate sopra Gerusalemme e la Giudea, per cui si produssero profonde tenebre dall'ora sesta fino a nona. E penso che come gli altri prodigi apparsi durante la passione** », cioè «**lo squarciarsi del velo, il terremoto, ecc., anche questo sia avvenuto solo a Gerusalemme. Oppure, se lo si vuole estendere maggiormente», siccome** il testo dice che le tenebre si stesero su tutta la terra, **«si può intendere: su tutto il territorio della Giudea,** in analogia con quanto Abdia disse a Elia, 1 Re 18, 10: ―Viva il tuo Dio, non c'è popolo né regno dove il mio signore non abbia mandato a cercarti‖, per dire che lo avevano cercato presso le popolazioni che erano attorno alla Giudea». Ma in proposito si deve credere piuttosto a Dionigi, il quale da testimone oculare dice che ciò avvenne per un'interposizione della luna tra noi e il sole. Scrive infatti nella sua lettera a Policarpo: «Inaspettatamente vedemmo», cioè dall'Egitto dove si trovava, «la luna avvicinarsi al sole». E rileva in ciò quattro prodigi. Il primo fu l'eclissi solare: poiché l'eclissi naturale del sole per l'interposizione della luna avviene soltanto quando il sole e la luna si incontrano. Invece allora la luna si trovava nella posizione opposta al sole, essendo nel suo quindicesimo giorno: era infatti la Pasqua dei Giudei. Per questo egli nota che «non era tempo di eclissi». Il secondo miracolo fu che la luna, dopo essere stata vista verso l'ora sesta assieme al sole in mezzo al cielo, all'ora del vespro apparve al suo posto, a oriente, dal lato opposto del sole. Dice infatti: «La vedemmo di nuovo», cioè la luna, «dall'ora nona», quando si allontanò dal sole e cessarono le tenebre, «fino all'ora del vespro, riportata miracolosamente al diametro del sole», cioè diametralmente opposta al sole. Appare evidente così che non fu turbato il corso normale del tempo, inquantoché per virtù divina la luna si sovrappose al sole fuori del tempo normale, e al tempo debito ritornò al suo posto. - Il terzo prodigio consiste nel fatto che l'eclissi naturale di sole inizia da occidente e finisce a oriente. E ciò perché la luna, secondo il movimento proprio con cui dall'occidente si sposta verso oriente, è più veloce del sole: quindi essa, venendo dall'ovest, raggiunge e supera il sole, dirigendosi verso l'est. Ora, al momento del prodigio la luna aveva già sorpassato il sole e da esso distava di mezza orbita, trovandosi al lato opposto. Quindi fu necessario che tornasse a oriente verso il sole, e lo raggiungesse prima dalla parte orientale, procedendo verso occidente. Ed è quanto egli vuol dire con le parole: «Vedemmo l'eclissi stessa cominciare da

est e giungere fino all'estremità del sole», poiché lo eclissò tutto, «e poi tornare indietro». Il quarto prodigio è che nell'eclissi ordinaria il sole comincia a riapparire dalla stessa parte da cui aveva iniziato a oscurarsi. Infatti la luna, sovrapponendosi al sole, lo sorpassa nel suo moto naturale verso oriente, per cui la parte occidentale del sole, che per prima viene coperta, è la prima anche a riapparire. Nel nostro caso invece la luna, retrocedendo miracolosamente da est a ovest, non sorpassò il sole fino a stare a occidente di quello ma, una volta ricoperto perfettamente il sole, retrocesse verso est, riscoprendo così per prima quella parte del sole che aveva nascosto per ultima. In tal modo dunque l'eclissi iniziò dalla parte orientale e cominciò a schiarirsi da quella occidentale. Il che è espresso dalle parole: «Poi vedemmo la sparizione e il ritorno della luce non dallo stesso punto», cioè non dalla stessa parte del sole, «ma dalla parte diametralmente opposta». Il Crisostomo aggiunge un quinto miracolo quando dice che «in quel caso le tenebre durarono tre ore, mentre l'eclissi totale di sole dura un momento: non si ferma infatti, come sanno coloro che hanno osservato il fenomeno». Il che fa pensare che la luna si sia fermata davanti al sole. A meno che il tempo dell'oscuramento non vada computato dall'inizio del fenomeno sino alla fine completa dell'eclissi. Tuttavia, scrive Origene, «i figli di questo secolo obbiettano: «Come mai nessun greco o barbaro registrò un fenomeno così straordinario?». Egli risponde dunque che un certo Flegonte «scrisse nelle sue Cronache che si verificò un'eclissi al tempo di Tiberio Cesare; ma non nota che avvenne in tempo di plenilunio». Per cui questa lacuna può spiegarsi col fatto che gli astrologi del tempo non si curarono di osservare il fenomeno, non essendo quello tempo di eclissi, ma attribuirono l'oscuramento a qualche perturbazione atmosferica. In Egitto però, dove raramente il cielo è coperto di nubi, se ne accorse Dionigi con i suoi compagni, i quali osservarono quanto poi ci hanno riferito su quell'oscuramento.

III[a] q. 44, a. 2, ad arg. 3

Era particolarmente necessario mostrare con miracoli la divinità di Cristo quando in lui appariva maggiormente la debolezza della sua natura umana. E così alla sua nascita apparve un nuovo astro nel cielo. Da cui le parole di S. Massimo: «Se disprezzi il presepio, alza un poco gli occhi e guarda la nuova stella del cielo che annuncia al mondo la nascita del Signore». Durante la passione poi la debolezza umana di Cristo apparve ancora più grande. Per cui furono necessari allora miracoli più strepitosi riguardanti i grandi luminari del mondo. E come nota il Crisostomo, «questo fu il segno che [Cristo] aveva promesso di dare a coloro che lo chiedevano quando rispose: —Questa generazione perversa e adultera chiede un segno, ma nessun altro segno le sarà dato se non quello del profeta Giona‖, riferendosi alla crocifissione e alla risurrezione. Era infatti molto più meraviglioso che questo segno apparisse quando egli era crocifisso che non quando camminava su questa terra».

ARTICOLO 3:

VIDETUR che Cristo non abbia compiuto i **miracoli sugli uomini in modo conveniente**. Infatti:

III[a] q. 44, a. 3, arg. 1

Nell'uomo l'anima è superiore al corpo. Ora, noi leggiamo che Cristo fece molti miracoli sui corpi, ma nessuno sulle anime: egli infatti **non convertì alcun incredulo alla fede in modo miracoloso**, bensì con l'ammonizione e con prodigi esterni; e neppure si legge che abbia fatto rinsavire i pazzi. Quindi i miracoli sugli uomini non furono compiuti in modo conveniente.

IIIª q. 44, a. 3, arg. 2

Come si è già detto *[q. 43, a. 2]*, Cristo operava i miracoli con la potenza di Dio, alla quale conviene operare subito, in maniera perfetta e senza aiuto alcuno. Ora, Cristo non guarì sempre i corpi in un istante: dice infatti S. **Marco 8, 22 ss**., che, «**preso il cieco per la mano, lo condusse fuori del villaggio, e dopo avergli messo della saliva sugli occhi e avergli imposto le mani, gli domandò se vedesse qualcosa. Quello guardando disse: —Vedo gli uomini, poiché vedo come degli alberi che camminano‖. Quindi gli pose di nuovo le mani sugli occhi e quegli cominciò a vedere e fu guarito, tanto da vedere ogni cosa distintamente**». È chiaro dunque che non lo guarì in un istante, ma dapprima **in maniera imperfetta**, e con lo sputo. Pare quindi che non abbia compiuto i miracoli sugli uomini in modo conveniente.

IIIª q. 44, a. 3, arg. 3

Non è necessario estirpare insieme mali che non si implicano a vicenda. Ora, l'infermità fisica non è sempre prodotta dal peccato, poiché sta scritto, **Giovanni 9, 2 s**.: «**Né lui né i suoi genitori hanno peccato, perché nascesse cieco**». Non era quindi necessario che agli uomini interessati alla guarigione fisica rimettesse i peccati, come fece col paralitico di cui parla S. **Matteo 9, 2**: e specialmente perché, essendo la guarigione fisica inferiore alla remissione dei peccati, non bastava a provare che egli può rimettere i peccati.

IIIª q. 44, a. 3, arg. 4

Come si è detto sopra *[q. 43, a. 4]*, Cristo operò miracoli per confermare il suo insegnamento e testimoniare la sua divinità. Ma nessuno deve impedire lo scopo del proprio operare. Non pare quindi ragionevole la proibizione data da Cristo a certi suoi miracolati di parlare della guarigione ottenuta; specialmente se pensiamo che ad altri comandò invece di rendere palesi i miracoli operati su di essi, come fece con colui che aveva liberato dal demonio, **Marco 5, 19**: «**Va' a casa tua, presso i tuoi, e annunzia loro ciò che il Signore ti ha fatto**».

IIIª q. 44, a. 3. SED CONTRA:

In S. **Marco 7, 37**, si legge: «**Ha fatto bene ogni cosa: fa udire i sordi e fa parlare i muti!**».

IIIª q. 44, a. 3 RESPONDEO:

I mezzi devono essere proporzionati al fine. Ora, Cristo era venuto nel mondo, e insegnava, per salvare gli uomini, secondo le parole evangeliche, **Giovanni 3, 17**: «**Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo si salvi per mezzo di lui**». Quindi era giusto che Cristo mostrasse di essere il Salvatore universale e spirituale di tutti specialmente guarendo gli uomini in modo miracoloso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 44, a. 3, ad arg. 1

- I mezzi sono distinti dal fine da raggiungere. Ora, i **miracoli** operati da Cristo erano dei **mezzi** ordinati alla salvezza dell'anima, salvezza che consiste nell'illuminazione della sapienza e nella giustificazione. E la prima di queste due cose presuppone la seconda, poiché «**la sapienza non entra in un'anima che opera il male, né abita in un corpo schiavo del peccato**», **Sapienza 1, 4**.

- **Non era poi opportuno giustificare gli uomini contro la loro volontà**: ciò infatti sarebbe contrario alla giustizia, che esige la rettitudine della volontà; e contro la natura umana, che va condotta al bene con il **libero arbitrio**, non con la forza. Ora, Cristo giustificò interiormente gli uomini col suo potere divino, ma non contro la loro volontà. E questo non è propriamente un miracolo, ma lo scopo dei miracoli.

- Così pure **infuse la sapienza nei discepoli con la sua virtù divina**; da cui le sue parole, **Luca 21, 15**: «**Vi darò lingua e sapienza, a cui tutti i vostri avversari non potranno resistere, né controbattere**». Però questa illuminazione interiore non è computata fra i miracoli visibili, ma lo è soltanto il suo aspetto esterno, in quanto cioè gli uomini vedevano parlare con tanta sapienza e costanza persone prima illetterate e semplici. Per cui negli **Atti 4, 13**, si legge: «**Vedendo**», i Giudei, «**la franchezza di Pietro e di Giovanni, e considerando che erano senza istruzione e popolani, rimanevano stupefatti**». Tuttavia questi effetti spirituali, benché siano distinti dai miracoli visibili, sono come una testimonianza della dottrina e del potere di Cristo, come si legge, **Ebrei 2, 4**: «**Mentre Dio testimoniava nello stesso tempo con segni e prodigi e miracoli d'ogni genere, e doni dello Spirito Santo**».

- Comunque Cristo **operò alcuni miracoli [anche] sulle anime degli uomini**, soprattutto modificando le potenze inferiori.

+ Per cui **S. Girolamo**, spiegando le parole, **Matteo 9, 9**: «**Alzatosi lo seguì**», dice: «**Lo stesso splendore e la maestà della divinità nascosta, che traspariva anche dal volto umano, era sufficiente ad attrarre a sé al primo sguardo coloro che lo vedevano**».

+ E spiegando l'altro passo **Matteo 21, 12**: «**Scacciò tutti quelli che vendevano e compravano** », aggiunge: «**Di tutti i prodigi operati dal Signore, questo mi pare il più straordinario, che cioè un uomo solo, e a quel tempo senza prestigio, abbia potuto, con un flagello, scacciare tanta gente. Infatti i suoi occhi dovevano gettare come una fiamma celeste, e sul suo volto doveva brillare una maestà divina** ». E Origene afferma «che questo miracolo è più grande di quello di aver mutato l'acqua in vino: là infatti si tratta di una materia inanimata, qui invece viene dominato lo spirito di tante migliaia di uomini».

+ Commentando poi le parole, **Giovanni 18, 6**: «**Indietreggiarono e caddero a terra**», **S. Agostino** dice: «**Una sola voce, senza alcuna arma, percosse, respinse, abbatté una turba inferocita e terribilmente armata: poiché sotto le apparenze del corpo era nascosto Dio**».

+ E lo stesso si dica dell'episodio, **Luca 4, 30**, in cui Gesù, «**passando in mezzo a loro, se ne andò**»; a proposito del quale il Crisostomo scrive: «Starsene tra i nemici che lo cercavano a morte e sfuggir loro di mano, dimostrava la superiorità assoluta della natura divina».

+ Quanto poi all'episodio evangelico, **Giovanni 8, 59**, in cui «**Gesù si nascose e uscì dal Tempio**», **S. Agostino** scrive: «**Non si nascose, come uno che ha paura, in un angolo del Tempio o dietro un muro o una colonna, ma rendendosi con un potere celeste invisibile a quelli che lo cercavano, uscì passando in mezzo a loro**».

Da tutti questi fatti risulta dunque chiaro che Cristo, quando volle, **mutò per virtù divina le anime degli uomini**, non soltanto giustificandole e infondendo loro la sapienza, la qual cosa costituiva lo scopo dei miracoli, ma anche attirandole esteriormente, **atterrendole o provocandone lo stupore, cioè compiendo in esse dei veri miracoli.**

III[a] q. 44, a. 3, ad arg. 2

Cristo era venuto a salvare il mondo non con la virtù divina soltanto, ma mediante il mistero della sua incarnazione. Per questo spesso nel guarire gli infermi non usava soltanto la virtù divina comandando la guarigione, ma si serviva anche di cose appartenenti alla sua umanità. Per cui commentando le parole evangeliche, **Luca 4, 40**: «**Imponendo le mani a ciascuno di loro, li guariva**», **S. Cirillo** scrive: «**Benché come Dio avesse potuto eliminare tutte le malattie con una parola, tuttavia li tocca, per dimostrare che il suo corpo era atto a portare rimedio**». - E a proposito di quell'altro passo: «Dopo avergli messo della saliva sugli occhi e imposto le mani», ecc., il Crisostomo dice: «Sputò e impose le mani al cieco per indicare che la parola divina unita all'azione compie meraviglie: la mano infatti indica l'azione, e lo sputo indica la parola che proviene dalla bocca». - S. **Agostino** poi, commentando il passo di S. **Giovanni 9, 6**: «**Fece del fango con la saliva e ne spalmò gli occhi del cieco**», afferma: «**Fece del fango con la saliva perché il Verbo si è fatto carne**». Oppure si può dire col Crisostomo che con quel gesto volle significare che egli era colui che aveva formato l'uomo «dal fango della terra». Dei miracoli di Cristo bisogna notare poi che ordinariamente le opere che egli compiva erano perfettissime. Perciò il **Crisostomo**, nel commentare le parole evangeliche, **Giovanni 2, 10**: «**Tutti servono da principio il vino buono**», scrive: «**I miracoli di Cristo sono tali da superare di molto in bellezza e utilità le opere della natura**». - E così anche la guarigione degli infermi era perfetta e istantanea. Per cui S. **Girolamo**, nel commento alle parole di S. **Matteo 8, 15**: «**Si levò e si mise a servirli**»*[Entrato Gesù nella casa di Pietro, vide la suocera di lui che giaceva a letto con la febbre. **15** Le toccò la mano e la febbre scomparve; poi essa si alzò e si mise a servirlo.],* afferma: «**La salute conferita dal Signore ritorna tutta insieme**».

Si comportò invece diversamente con quel cieco forse a causa della **sua incredulità**, come dice il **Crisostomo**. - Oppure, come spiega **S. Beda**, «**egli guarì gradualmente colui che avrebbe potuto curare tutto in una volta per dimostrare la grandezza della cecità umana, che ritorna alla luce con obiezioni e per gradi; o anche per indicare la sua grazia, con la quale aiuta ogni progresso nella nostra perfezione**».

III[a] q. 44, a. 3, ad arg. 3

Come si è detto *[q. 43, a. 2]*, Cristo operava i miracoli con la virtù divina. Ora, «**le opere di Dio sono perfette**», dice la Scrittura **Deuteronomio 32, 4**. Una cosa però non è perfetta se non raggiunge il suo fine, e d'altra parte il fine della guarigione fisica operata da Cristo è sempre la guarigione dell'anima. Quindi non era conveniente che Cristo guarisse il corpo di

una persona senza curarne l'anima. Per questo S. Agostino, nel commentare le parole di Cristo, Giovanni 7, 23: «Ho guarito interamente un uomo di sabato», osserva: «Con la guarigione riacquistò la salute fisica; con la fede acquistò la salvezza dell'anima». Al paralitico poi fu detto in maniera speciale: «**Ti sono rimessi i tuoi peccati**» «**per farci capire**», nota S. **Girolamo**, «**che molte infermità fisiche sono causate dal peccato: e forse vengono prima rimessi i peccati affinché, una volta eliminata la causa delle infermità, venga poi restituita la salute**». Da cui le parole evangeliche, **Giovanni 5, 14**: «**Non peccare più, perché non ti abbia ad accadere qualcosa di peggio**», in base alle quali «**si capisce che quella malattia era stata prodotta dal peccato**», conclude il **Crisostomo**. Benché dunque, come nota lo stesso Santo, «**la remissione dei peccati superi la guarigione del corpo nella misura in cui l'anima è superiore al corpo, tuttavia, siccome la prima è un'opera occulta, [Cristo] fece l'opera meno difficile, ma più evidente, per dimostrare ciò che era superiore, ma occulto**».

III[a] q. 44, a. 3, ad arg. 4

Commentando le parole del Signore, **Matteo 9, 30**: «**Badate che nessuno lo sappia**», il **Crisostomo** scrive: «**Questa raccomandazione non è contraria a quell'altra: —Va' e annunzia la gloria di Dio‖. Egli infatti ci vuole insegnare a far tacere chi ci vuole lodare per noi stessi. Se però questa nostra lode è fatta per glorificare Dio, allora non dobbiamo impedirla, ma anzi incoraggiarla**».

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non fosse conveniente che Cristo operasse miracoli sulle **creature prive di ragione.** Infatti:

III[a] q. 44, a. 4, arg. 1

Gli animali bruti sono superiori alle piante. Ma Cristo operò dei miracoli sulle piante: p. es. quando fece seccare il fico, **Matteo 21, 19**. Pare quindi che avrebbe dovuto operarli anche sugli animali.

III[a] q. 44, a. 4, arg. 2

Un castigo non è giusto se non c'è una colpa. Ma non fu colpa del fico se in esso Cristo non trovò frutti quando non era il tempo, **Marco 11, 13**. Quindi non pare giusto che egli lo abbia fatto seccare.

III[a] q. 44, a. 4, arg. 3

L'aria e l'acqua sono fra il cielo e la terra. Ora, come si è spiegato sopra *[a. 2]*, Cristo operò dei miracoli nel cielo. Perciò avrebbe dovuto farne anche nell'aria e nell'acqua: p. es. dividendo il mare, come fece **Mosè**, oppure un fiume, come fecero **Giosuè ed Elia**; e producendo tuoni nell'aria, come avvenne sul monte Sinai quando fu data legge, e come fece **Elia**, **1Re 18, 45**.

IIIª q. 44, a. 4, arg. 4

I miracoli rientrano nel governo del mondo da parte della provvidenza divina. Ma quest'opera suppone sempre la creazione. Non pare quindi giusto che Cristo nei suoi miracoli ricorresse alla creazione: p. es. quando moltiplicò i pani, Matteo 14, 15 ss.; 15, 32 ss.. Quindi i suoi miracoli sulle creature prive di ragione non furono convenienti.

IIIª q. 44, a. 4. SED CONTRA:

Cristo è «**la sapienza di Dio**», **1Corinti 1, 24**, della quale sta scritto, **Sapienza 8, 1**, che «**governa con bontà eccellente ogni cosa**».

IIIª q. 44, a. 4. RESPONDEO:

Abbiamo già detto *[a. 3]* che **lo scopo dei miracoli di Cristo era quello di far conoscere la sua divina virtù ordinata alla salvezza degli uomini**. Ora, rientra nella virtù di Dio che a lui siano soggette tutte le creature. Quindi era necessario che egli compisse miracoli su tutte le categorie di creature, e non solo sugli uomini, ma **anche sulle creature prive di ragione.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 44, a. 4, ad arg. 1

Gli **animali bruti**, secondo il genere, sono vicini all'uomo: per cui anche furono creati nello stesso giorno dell'uomo, **Genesi 1, 24 ss**.. Dato quindi che Cristo aveva fatto molti miracoli sui corpi umani, non era necessario farne su quelli degli animali bruti: soprattutto perché quanto alla natura sensibile e corporea non c'è differenza tra gli uomini e gli animali, specialmente terrestri. I **pesci** invece, siccome vivono nell'acqua, sono più dissimili dalla natura umana: per cui furono anche creati in un giorno diverso **Genesi 1, 20 ss**.. Su di essi dunque Cristo operò prodigi, sia nella **pesca miracolosa**, **Luca 5, 4 ss**.; **Giovanni 21, 6**, sia **nel pesce pescato da S. Pietro**, nel quale questi trovò uno statere, **Matteo 17, 26**. - Il precipitarsi invece dei **porci** nel mare non fu un miracolo di Dio, ma un'opera compiuta dal demonio con la permissione divina.

IIIª q. 44, a. 4, ad arg. 2

Rispondiamo col **Crisostomo** che «quando il Signore opera un prodigio sulle piante o sui bruti, come quando fece inaridire il fico richiesto di frutti fuori di stagione, non vi è da cercare se ci sia stata o no giustizia: poiché **chiedere ciò sarebbe un atto di estrema demenza**», **dato che in questi esseri non esiste né la colpa né la pena**; «guarda piuttosto il miracolo e ammirane l'autore». Né il Creatore fa un'ingiustizia al padrone dell'albero usando a suo arbitrio di una sua creatura per la salvezza degli altri. Anzi, secondo **S. Ilario**, «**qui troviamo un altro segno della bontà di Dio. Quando infatti volle offrirci un esempio della salvezza che ci procurava esercitò la virtù del suo potere sui corpi umani; quando invece volle fissare la norma della sua severità verso gli ostinati diede come esempio della rovina futura la distruzione di un albero**». E lo fece su di un fico perché, come nota il Crisostomo, «essendo esso un albero molto umido, il miracolo apparisse più grande».

IIIª q. 44, a. 4, ad arg. 3

Anche sull'acqua e sull'aria Cristo compì i miracoli che a lui si confacevano: quando cioè, come riferisce S. **Matteo, 8, 26**, «**comandò ai venti e al mare e si fece una grande bonaccia**». **Non era infatti conveniente che egli, venuto a portare ovunque la pace e la tranquillità, sconvolgesse l'aria e dividesse le acque.** Per cui S. Paolo, **Ebrei 12, 18**, dice: «**Non vi siete accostati a un luogo tangibile e a un fuoco ardente, né a oscurità, tenebra e tempesta**». Tuttavia durante la sua passione «**il velo si squarciò**», **Matteo 27, 51 s.**, per indicare la rivelazione dei misteri della legge; «**i sepolcri si aprirono**», per indicare che con la sua morte avrebbe restituito la vita ai morti; «**la terra tremò e le pietre si spezzarono**», per indicare che i cuori umani, duri come le pietre, si sarebbero inteneriti, e che tutto il mondo in virtù della sua passione sarebbe stato mutato in meglio.

III[a] q. 44, a. 4, ad arg. 4

La moltiplicazione dei pani non avvenne per creazione [di nuova materia], bensì per aggiunta di materia estranea mutata in pane. Scrive infatti S. Agostino: «Come da pochi chicchi produce le messi, così ha moltiplicato nelle sue mani i cinque pani». Ora, è evidente che la moltiplicazione dei chicchi di grano nelle messi avviene mediante la trasformazione di una materia già esistente.

Questione 45
Proemio

Passiamo ora a considerare la **trasfigurazione di Cristo**.
In proposito vanno trattati quattro argomenti:

1. Se era opportuno che Cristo si trasfigurasse;
2. Se il fulgore della trasfigurazione fosse uno splendore della gloria;
3. I testimoni della trasfigurazione;
4. La testimonianza della voce del Padre.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non fosse opportuno che **Cristo si trasfigurasse**. Infatti:

III[a] q. 45, a. 1, arg. 1

Un corpo vero, a differenza di un corpo apparente, non prende forme diverse. Ora, sopra *[q. 5, a. 1]* abbiamo detto che il corpo di Cristo non era apparente, ma reale. Quindi non doveva trasfigurarsi.

III[a] q. 45, a. 1, arg. 2

La figura rientra nella quarta specie della qualità; lo splendore invece appartiene alla terza, essendo una qualità sensibile. Quindi l'assunzione dello splendore da parte di Cristo non può essere detto trasfigurazione.

III[a] q. 45, a. 1, arg. 3

Quattro sono le proprietà del corpo glorioso, come vedremo ***[Suppl., qq. 82 ss.]***, cioè: l'**impassibilità**, l'**agilità**, la **sottigliezza** e la chiarezza o **splendore**. Quindi Cristo non doveva trasfigurarsi assumendo lo splendore piuttosto che le altre proprietà.

III[a] q. 45, a. 1. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Matteo 17, 2**, si legge che «Gesù fu trasfigurato» davanti a tre dei suoi discepoli.

III[a] q. 45, a. 1. RESPONDEO:

Il Signore, dopo aver predetto ai suoi discepoli la sua passione, li invitò a seguirlo, **Matteo 16, 21 ss**.. Ora, perché uno possa continuare diritto per la sua strada è necessario che in qualche modo ne conosca il fine in anticipo: come l'arciere non può lanciare bene la freccia se prima non guarda il bersaglio da colpire. Da cui le parole di Tommaso, **Giovanni 14, 5**: «Signore, non sappiamo dove vai, e come possiamo conoscere la via?». E ciò è particolarmente necessario quando la via è difficile e ardua, il cammino faticoso, il fine invece attraente. Ora

Cristo, per mezzo della sua passione, arrivò alla gloria non solo dell'anima, che già possedeva fin dal principio del suo concepimento, ma anche del corpo, secondo quelle parole, **Luca 24, 26**: «**Non bisognava che il Cristo sopportasse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?».** E a questa gloria egli conduce anche coloro che seguono le orme della sua passione, come dicono gli **Atti 14, 21**: «**È necessario attraversare molte tribolazioni per entrare nel regno di Dio**». **Era quindi opportuno che mostrasse ai suoi discepoli mediante la trasfigurazione la gloria del suo splendore al quale configurerà i suoi, secondo le parole di S. Paolo, Filippesi 3, 21**: «**Trasfigurerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso**». Per cui S. **Beda** può affermare: «**Cristo provvide pietosamente a che [i discepoli], dopo aver gustato per breve tempo la contemplazione della gioia eterna, fossero più forti nel sopportare le avversità**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 45, a. 1, ad arg. 1

«**Non si pensi**», scrive S. **Girolamo**, **che trasfigurandosi «Cristo abbia perso la propria forma e fisionomia, o abbia lasciato il suo corpo reale per assumerne uno spirituale o aereo**. L'evangelista ci dice invece in quale modo egli si sia trasfigurato: —**Il suo volto risplendette come il sole, e le sue vesti divennero candide come la neve**‖. **Si parla cioè di splendore del volto e di candore delle vesti: la sostanza è identica, ma la gloria è diversa**».

III[a] q. 45, a. 1, ad arg. 2

La figura coincide con i limiti esterni del corpo: essa è infatti «ciò che è compreso entro certi limiti». Quindi tutto ciò che riguarda i limiti del corpo appartiene in un certo senso alla figura. Ora, sia il colore che lo splendore di un corpo non trasparente si rivelano sulla sua superficie. E così l'assumere lo splendore viene detto trasfigurazione.

III[a] q. 45, a. 1, ad arg. 3

Di quelle quattro proprietà soltanto lo splendore appartiene alla persona in se stessa: le altre invece vengono percepite solo in qualche atto, oppure in qualche moto o passione. Cristo dunque mostrò in se stesso alcuni indizi delle altre proprietà: p. es. dell'**agilità**, quando camminò sulle onde del mare, della **sottigliezza,** quando nacque senza aprire il seno della Vergine, dell'**impassibilità**, quando uscì illeso dalle mani dei Giudei che lo volevano gettare giù dal monte o lapidare. Tuttavia in quei casi non si parla di trasfigurazione, ma lo si fa solo quando egli assunse lo **splendore**, poiché questo riguarda l'aspetto della persona stessa.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che quella **luce** non fosse lo **splendore della gloria**. Infatti:

III[a] q. 45, a. 2, arg. 1

Nel suo commento alle parole evangeliche: «Fu trasfigurato davanti a loro», S. Beda afferma: «In un corpo mortale mostrò non l'immortalità, bensì uno splendore simile a quello

dell'immortalità futura». Ma lo **splendore della gloria** è quello dell'**immortalità**. Quindi quello che Cristo mostrò agli Apostoli non era lo splendore della gloria.

IIIª q. 45, a. 2, arg. 2

Spiegando le parole di S. Luca 9, 27: «Non morranno prima di avere visto il regno di Dio», S. Beda precisa: «cioè la glorificazione del corpo nella rappresentazione immaginaria della felicità futura». Ma l'immagine di una cosa non è la cosa stessa. Quindi non si trattava dello splendore della beatitudine.

IIIª q. 45, a. 2, arg. 3

Lo splendore della gloria sarà circoscritto al corpo umano. Invece quello della trasfigurazione apparve non solo nel corpo di Cristo, ma anche nelle sue vesti e nella nube splendente che coprì i discepoli. Quindi non doveva essere lo splendore della gloria.

IIIª q. 45, a. 2. SED CONTRA:

Nel suo commento a quel passo di S. **Matteo 17, 2**: «**Fu trasfigurato davanti a loro**», S. **Girolamo** afferma: «**Apparve agli Apostoli come apparirà nel giudizio finale**». E a proposito di quell'altro passo, **Matteo 16, 28**: «**Finché non vedranno il Figlio dell'Uomo venire nel suo regno**», il **Crisostomo** commenta: «**Volendo mostrare che cos'è quella gloria con la quale verrà, la manifestò in questa vita, secondo la loro capacità di comprenderla: affinché il dolore non li abbattesse neppure alla morte del Signore**».

IIIª q. 45, a. 2. RESPONDEO:

Lo splendore assunto da Cristo nella trasfigurazione era lo splendore della gloria quanto all'essenza, ma non quanto al modo di essere. Infatti lo splendore del corpo glorioso emana dallo splendore dell'anima, come afferma S. Agostino. Ora, anche lo splendore del corpo di Cristo nella trasfigurazione, come insegna il Damasceno, derivò dalla sua divinità e dalla gloria della sua anima. Si dovette infatti a una certa disposizione divina che la gloria dell'anima non ridondasse nel corpo di Cristo fin dal principio del suo concepimento: affinché egli, come si è già detto *[q. 14, a. 1, ad 2]*, attuasse i misteri della nostra redenzione in un corpo passibile. Con ciò però non fu tolto a Cristo il potere di trasmettere la gloria dell'anima al corpo. E questo, per quanto riguarda **lo splendore, egli lo fece proprio nella trasfigurazione**: in maniera diversa però da come avviene nel **corpo glorificato**. Infatti al corpo glorificato lo splendore dell'anima deriva come una **qualità permanente del corpo**. Per cui lo splendore fisico in un corpo glorificato non è miracoloso. Invece nella trasfigurazione dalla divinità e dall'anima derivò al corpo di Cristo uno splendore non in modo di qualità immanente e appartenente al corpo, ma piuttosto a modo di **impressione passeggera,** come quando l'aria viene illuminata dal sole. Ed è per questo che quel fulgore apparso nel corpo di Cristo fu un **fatto miracoloso**, come fu un miracolo che Cristo camminasse sulle onde del mare. Da cui le parole di Dionigi: «Ciò che è proprio dell'uomo, Cristo lo compie in modo sovrumano: è quanto dimostra la Vergine che lo concepisce in modo soprannaturale, e l'acqua instabile che ne sostiene il peso dei piedi materiali e terreni». Non è quindi giusto affermare con Ugo di S. Vittore che Cristo assunse la dote dello splendore nella trasfigurazione, quella dell'agilità camminando sul mare e quella della sottigliezza uscendo dal seno della Vergine senza aprirlo:

poiché il termine dote indica una qualità immanente del corpo glorioso. Egli invece in quel caso ottenne miracolosamente ciò che è proprio di quelle doti. E qualcosa di simile si verificò per l'anima nella visione di Dio avuta da S. Paolo durante il suo rapimento, come si è visto nella Seconda Parte *[II-II, q. 175, a. 3, ad 2]*.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 45, a. 2, ad arg. 1

Quelle parole non dimostrano che lo splendore di Cristo non fu glorioso, ma solo che non era del corpo glorioso, poiché il corpo di Cristo non era ancora immortale. Come infatti si dovette a una speciale disposizione divina che la gloria dell'anima di Cristo non si comunicasse al corpo, così per la stessa disposizione poté avvenire che si comunicasse quanto allo splendore e non quanto all'impassibilità.

III[a] q. 45, a. 2, ad arg. 2

Quello splendore è detto immagine [della felicità futura] non perché non fosse il vero splendore della gloria, ma perché era un'immagine che rappresentava la perfezione della gloria, in cui il corpo sarà glorioso.

III[a] q. 45, a. 2, ad arg. 3

Come lo splendore del corpo di Cristo rappresentava lo splendore futuro del suo corpo, così il fulgore delle sue vesti indicava lo splendore futuro dei santi, che sarà superato dal fulgore di Cristo come il candore della neve è superato dallo splendore del sole. Per questo S. **Gregorio** afferma che le vesti di Cristo divennero splendenti «perché nel culmine del fulgore celeste tutti i santi saranno uniti a lui splendendo della luce della giustizia. **Le vesti** infatti **sono il simbolo dei giusti che egli unirà a sé**», secondo le parole di **Isaia 49, 18**: «**Ti vestirai di tutti loro come di un ornamento**». **La nube luminosa** significa poi la gloria dello Spirito Santo, oppure «la potenza del Padre», come dice Origene, che proteggerà i santi nella gloria futura. - Potrebbe però anche significare lo **splendore del mondo rinnovato,** che sarà l'abitazione dei santi. Infatti la nube splendente avvolse i discepoli quando S. Pietro propose di costruire le tende.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non siano stati bene scelti i **testimoni della trasfigurazione**. Infatti:

III[a] q. 45, a. 3, arg. 1

Ciascuno può testimoniare soprattutto di ciò che sa. Ma al momento della trasfigurazione di Cristo nessun uomo conosceva per esperienza la gloria futura, che era nota soltanto agli angeli. Quindi questi, e non gli uomini, dovevano fungere da testimoni della trasfigurazione.

III[a] q. 45, a. 3, arg. 2

Nei testimoni della verità non ci deve essere finzione, ma verità. Ora, Mosè ed Elia erano lì presenti non realmente, ma in apparenza. Una Glossa alle parole di S. **Luca 9, 30**: «**Essi erano Mosè ed Elia**», ecc., dice infatti: «**Bisogna sapere che là non apparve né il corpo né l'anima**

di Mosè e di Elia, ma che quei corpi furono formati da una materia preesistente. E si può anche pensare che ciò sia avvenuto attraverso il ministero degli angeli, in quanto questi avrebbero assunto il loro aspetto». Quindi non pare che quei testimoni siano stati scelti bene.

IIIª q. 45, a. 3, arg. 3

Di Cristo negli **Atti 10, 43**, si legge che «tutti i profeti gli rendono testimonianza ». Quindi dovevano essere presenti come testimoni non solo Mosè ed Elia, ma tutti i profeti.

IIIª q. 45, a. 3, arg. 4

La gloria di Cristo è promessa a tutti i fedeli, che egli mediante la propria trasfigurazione voleva infiammare al desiderio di quella gloria. Quindi doveva chiamare a testimoni della trasfigurazione non solo Pietro, Giacomo e Giovanni, ma tutti i discepoli.

IIIª q. 45, a. 3. SED CONTRA:

Basta l'autorità del Vangelo.

IIIª q. 45, a. 3 RESPONDEO:

Come si è detto sopra *[a. 1]*, Cristo ha voluto trasfigurarsi per mostrare agli uomini la sua gloria e stimolarli a desiderarla. Ora, Cristo doveva condurre alla gloria della felicità eterna non soltanto coloro che sarebbero vissuti dopo di lui, ma anche coloro che lo precedettero. Per questo, mentre egli si avvicinava al momento della passione, sia «le turbe che lo precedevano », sia «quelle che lo seguivano, gridavano: Osanna», secondo le parole di S. Matteo 21, 9, come per chiedere a lui la salvezza. Perciò era opportuno che fra i testimoni ci fossero alcuni che lo avevano preceduto, cioè **Mosè ed Elia**, e altri che lo avrebbero seguito, cioè **Pietro, Giacomo e Giovanni**: affinché «sulle parole di due o tre testimoni fosse garantita la realtà del fatto», **Matteo 18, 16.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 45, a. 3, ad arg. 1

Con la sua trasfigurazione Cristo mostrò ai discepoli **la gloria del corpo**, che è propria degli uomini. E così giustamente scelse per testimoni degli uomini e non degli angeli.

IIIª q. 45, a. 3, ad arg. 2

Quella Glossa pare che sia stata presa dal libro **Le Meraviglie della Sacra Scrittura**, non autentico, ma falsamente attribuito a S. Agostino. Quindi tale Glossa non ha valore. S. **Girolamo** infatti dice: «Bisogna considerare che [Cristo] non volle dare alcun segno celeste agli scribi e ai Farisei che lo domandavano. Qui invece, per accrescere la fede degli Apostoli, dà loro un segno dal cielo, facendo scendere Elia dal luogo dove era asceso, e facendo uscire Mosè dagli inferi ». Il che non significa che l'anima di Mosè abbia di nuovo assunto il suo corpo, ma solo che essa apparve servendosi di un altro corpo, come fanno gli angeli nelle loro apparizioni. Elia invece apparve col proprio corpo, non proveniente dall'empireo, ma da un luogo superiore, dove egli era stato trasportato su un carro di fuoco, 2Re 2, 11.

IIIª q. 45, a. 3, ad arg. 3

Il **Crisostomo** afferma che «**Mosè ed Elia furono preferiti per diversi motivi**»:

- **Primo**, perché «**siccome le turbe dicevano che [Gesù] era Elia, o Geremia, o un altro profeta, così egli presenta i due profeti principali, affinché almeno in questo modo sia chiara la differenza tra il Signore e i suoi servi**».

- **Secondo,** «**perché Mosè aveva dato la legge, ed Elia era stato un grande zelatore della gloria di Dio**». **Per cui la loro presenza assieme a Cristo viene a confutare la calunnia dei Giudei, «i quali accusavano Cristo di trasgredire la legge e di bestemmiare, usurpando per sé la gloria di Dio**».

- **Terzo**, «**per mostrare, portando con sé Mosè già morto ed Elia tuttora vivente, che egli era il padrone della vita e della morte**, e il giudice dei vivi e dei morti».

- **Quarto,** perché come dice S**. Luca 9, 31**: «**essi parlavano con lui della sua dipartita che doveva compiersi in Gerusalemme**», «**cioè della sua passione e morte**». Quindi, «per confermare in proposito l'animo dei suoi discepoli», prescelse coloro che avevano esposto la loro vita per Dio: Mosè infatti con rischio della vita si era presentato al Faraone, **Esodo 5 ss.,** ed **Elia al re Acab, 1Re 18.**

- **Quinto**, «**perché voleva che i suoi discepoli emulassero la mansuetudine di Mosè e lo zelo di Elia**».

- S**. Ilario** porta **un sesto motivo:** per mostrare che egli era stato **preannunziato dalla legge, data da Mosè, e dai profeti**, tra i quali Elia occupa il primo posto.

III[a] q. 45, a. 3, ad arg. 4

I grandi misteri non vanno proposti a tutti direttamente, ma devono giungere a tutti gli uomini a tempo opportuno mediante gli spiriti più eletti. Perciò il Crisostomo afferma che «ne prese con sé tre come i più qualificati ». Infatti «Pietro fu grande per l'amore» che nutrì verso Cristo, e per l'autorità ricevuta; Giovanni per il particolare amore che Cristo nutriva per lui a causa della sua verginità, e per la prerogativa della dottrina evangelica; Giacomo per la prerogativa del martirio. E tuttavia non volle che questi lo comunicassero ad altri prima della sua risurrezione: «Affinché», dice S. Girolamo, «ciò non paresse incredibile, tanto il fatto era grande, e dopo tanta gloria la croce non fosse uno scandalo»; oppure «perché questa non fosse impedita dal popolo»; infine «perché fossero testimoni di tali avvenimenti spirituali solo dopo essere stati riempiti di Spirito Santo» [Ilario, l. cit.].

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non fosse opportuno che il Padre aggiungesse la testimonianza della sua voce: «**Questo è il mio Figlio diletto**». Infatti:

III[a] q. 45, a. 4, arg. 1

È scritto **Giobbe 33, 14**: «Dio parla una volta, e non si ripete». Ma la voce del Padre aveva detto la stessa cosa nel battesimo. Quindi non era necessario che la ripetesse nella trasfigurazione.

IIIª q. 45, a. 4, arg. 2

Nel battesimo, assieme alla voce del Padre, fu presente lo Spirito Santo in forma di colomba. Il che non avvenne nella trasfigurazione. Perciò non pare che sia stata opportuna l'attestazione del Padre.

IIIª q. 45, a. 4, arg. 3

Cristo cominciò a insegnare dopo il battesimo. E tuttavia nel battesimo la voce del Padre non aveva invitato gli uomini **ad ascoltarlo**. Quindi non doveva invitarli neppure nella trasfigurazione.

IIIª q. 45, a. 4, arg. 4

A nessuno si deve dire ciò che non può sopportare, secondo le parole stesse di Cristo, **Giovanni 16, 12:** «**Molte cose ho ancora da dirvi, ma per il momento non siete capaci di portarne il peso**». Ma i discepoli non potevano sopportare la voce del Padre: dice infatti **S. Matteo 17, 6,** che, «**udito ciò, i discepoli caddero con la faccia a terra e furono presi da grande timore**». Quindi non doveva essere rivolta ad essi la voce del Padre.

IIIª q. 45, a. 4. SED CONTRA:

Basta l'autorità del Vangelo.

IIIª q. 45, a. 4. RESPONDEO:

L'adozione a figli di Dio avviene mediante una certa conformità di somiglianza con il Figlio naturale di Dio. Il che avviene in due modi:

- **primo**, **per mezzo della grazia nella vita presente**, **che è una conformità imperfetta;**

- secondo, per mezzo della gloria, che è la conformità perfetta, come dice di S. Giovanni, **1Giovanni 3, 2:** «**Noi fin d'ora siamo figli di Dio, ma ciò che saremo non è stato ancora rivelato. Sappiamo però che quando egli si sarà manifestato, saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è**». Siccome quindi col battesimo riceviamo la grazia, e nella trasfigurazione ci fu mostrato in anticipo il fulgore della gloria futura, era opportuno che tanto nel battesimo quanto nella trasfigurazione ci fosse rivelata mediante la voce del Padre la **filiazione naturale di Cristo**: poiché solo il Padre, con il Figlio e con lo Spirito Santo, è pienamente consapevole di quella perfetta generazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 45, a. 4, ad arg. 1

Quel testo si riferisce alla parola eterna di Dio, con la quale egli proferì il suo unico Verbo coeterno. Tuttavia si può dire che Dio proferì due volte le stesse parole create; ma non per lo stesso motivo, bensì per indicare i **due modi diversi con i quali gli uomini possono partecipare la somiglianza della filiazione eterna.**

IIIª q. 45, a. 4, ad arg. 2

Nel battesimo, dove fu messo in luce il mistero della prima rigenerazione, fu palese l'azione di tutta la Trinità, in quanto era presente il Figlio incarnato, apparve lo Spirito Santo in forma di colomba e il Padre si fece udire con la sua voce. E così pure nella **trasfigurazione, che è il sacramento della seconda rigenerazione**, si manifestò tutta la Trinità: il **Padre nella voce**, il **Figlio nell'umanità** [assunta], **lo Spirito Santo nella nube luminosa**. Come infatti nel **battesimo** [lo Spirito Santo] dà l'innocenza, simboleggiata dalla **semplicità della colomba**, così nella **risurrezione** darà agli eletti lo **splendore della gloria** e il ristoro da ogni male, simboleggiati dalla nube splendente.

IIIª q. 45, a. 4, ad arg. 3

Cristo era venuto per dare **subito la grazia**, **la gloria** invece prometterla con la **parola**. Giustamente quindi gli uomini sono invitati ad ascoltarlo nella trasfigurazione, piuttosto che nel battesimo.

IIIª q. 45, a. 4, ad arg. 4

Era conveniente che i discepoli si impaurissero e cadessero a terra udendo la voce del Padre, per indicare che l'eccellenza della gloria, allora manifestata, sorpassa ogni sentimento e ogni potere umano, secondo quanto dice la Scrittura, **Esodo 33, 20**: «**Nessun uomo può vedermi e restare vivo**». Ed è quanto afferma S. Girolamo: «La fragilità umana non può sostenere la presenza di una gloria troppo grande». Ma da questa fragilità gli uomini sono risanati da Cristo, il quale li introduce nella gloria. E ciò è indicato dalle parole, **Matteo 17, 7:** «**Alzatevi, non temete**».

Questione 46
Proemio

Veniamo ora a considerare quanto si riferisce **all'uscita di Cristo da questo mondo:**

- **PRIMO**, la sua passione; Riguardo alla passione esamineremo tre cose:
  + **primo,** la **passione** in se stessa;
  + **secondo**, la sua **causa efficiente**;
  + **terzo**, i suoi **frutti.**

- **SECONDO**, la sua **morte**;
- **TERZO**, la sua **sepoltura;**
- **QUARTO**, la sua **discesa agli inferi**.

Sul primo di questi argomenti si pongono **dodici quesiti**:

1. Se fosse necessario che Cristo patisse per la redenzione degli uomini;
2. Se fosse possibile un altro mezzo per redimere l'umanità;
3. Se quello usato fosse il più conveniente;
4. Se per Cristo non fosse conveniente la crocifissione;
5. Se la sua passione abbia abbracciato tutte le sofferenze;
6. Se il dolore sofferto nella passione sia stato il più grande;
7. Se in Cristo abbia sofferto tutta la sua anima;
8. Se in lui la passione impedisse il godimento della beatitudine;
9. Sul tempo della passione;
10. Sul luogo di essa;
11. Se fosse conveniente la crocifissione di Cristo in mezzo ai ladroni;
12. Se la passione di Cristo si possa attribuire alla sua divinità.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non fosse necessario che Cristo **patisse per la redenzione del genere umano**. Infatti:

III[a] q. 46, a. 1, arg. 1

Il genere umano non può essere redento che da Dio, stando a quelle parole di **Isaia 45, 21**: «**Non sono forse io il Signore? Fuori di me non c'è altro Dio. Fuori di me non c'è Dio giusto e salvatore**». Ma Dio non è soggetto ad alcuna necessità: poiché ciò ripugnerebbe alla sua onnipotenza. Quindi non era necessario che Cristo soffrisse la passione.

III[a] q. 46, a. 1, arg. 2

Il necessario si contrappone al volontario. Ora, Cristo patì **volontariamente**, secondo l'affermazione di **Isaia 53, 7**: «**È stato sacrificato perché lo ha voluto**». Quindi la sua passione non fu necessaria.

III[a] q. 46, a. 1, arg. 3

Come è detto nei **Salmi 24, 10**, «**tutte le vie del Signore sono misericordia e verità**». Ora, che Cristo patisse non era necessario rispetto alla misericordia divina, la quale come **dona gratuitamente**, così pare condonare le colpe senza esigere la soddisfazione. E nemmeno era richiesto dalla divina giustizia, secondo la quale l'uomo meritava la dannazione eterna. Non era quindi necessario che Cristo patisse per la redenzione degli uomini.

III[a] q. 46, a. 1, arg. 4

La natura angelica, come insegna Dionigi, è superiore a quella umana. Ma Cristo non patì per redimere la natura angelica che era caduta nel peccato. Quindi non pare necessario che patisse nemmeno per la salvezza del genere umano.

III[a] q. 46, a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Giovanni 3, 14 s**.: «**Come Mosè innalzò il serpente nel deserto, così bisogna che sia innalzato il Figlio dell'Uomo, perché chiunque crede in lui non perisca, ma abbia la vita eterna**». Ma queste parole si riferiscono all'innalzamento di Cristo sulla croce. Era quindi necessario che Cristo patisse.

III[a] q. 46, a. 1. RESPONDEO:

Come insegna il **Filosofo**, molte sono le accezioni del **termine *necessario***:

- C'è infatti **il necessario che in forza della sua natura non può essere altrimenti**. E in questo senso la passione di Cristo non fu necessaria, né dalla parte di Dio, né dalla parte dell'uomo.

- In un altro senso invece una cosa può dirsi **necessaria per qualche motivo esterno**.

+ E se si tratta di una **causa efficiente** o movente, si ha una **necessità di coazione**: come quando, p. es., uno non può camminare per la violenza di chi lo trattiene.

+ Se invece il motivo esterno che crea la necessità è il **fine**, allora avremo una **necessità ipotetica**: quando cioè un certo fine non può essere raggiunto in alcun modo, oppure non **in modo conveniente**, se non con quel dato mezzo.

Quindi la passione di Cristo non era necessaria per una necessità di coazione: né dalla parte di Dio, che l'aveva decretata, né dalla parte di Cristo, che la affrontò volontariamente. **Era** invece **necessaria secondo la necessità del mezzo al fine**. E ciò risulta da tre punti di vista:

+ **Primo**, considerandola **dal lato di noi uomini**, che da essa siamo stati redenti, come dice il Vangelo, **Giovanni 3, 14 s**.: «**Bisogna che sia innalzato il Figlio dell'Uomo, perché chiunque crede in lui non perisca, ma abbia la vita eterna**».

+ **Secondo**, considerandola **in Cristo medesimo**, il quale con l'umiliazione della passione doveva **meritare la gloria dell'esaltazione**. Da cui le parole evangeliche, **Luca 24, 26**: «**Il Cristo doveva patire tali cose, e così entrare nella sua gloria**».

+ **Terzo,** considerandola **dalla parte di Dio**, il cui decreto circa la passione di Cristo era stato preannunziato dalle Scritture e prefigurato nelle osservanze dell'antico Testamento. Da cui le altre affermazioni evangeliche: «**Il Figlio dell'Uomo se ne va, secondo quanto è stabilito** », **Luca 22, 22**; «**Sono queste le parole che vi dicevo quando ero ancora con voi: bisogna che si compiano tutte le cose scritte di me nella legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi**», **Luca 24, 44**; «**Sta scritto: il Cristo dovrà patire e risuscitare dai morti il terzo giorno**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 46, a. 1, ad arg. 1

L'argomento è valido nella misura in cui esclude in Dio la necessità di coazione.

III[a] q. 46, a. 1, ad arg. 2

L'argomento è valido nella misura in cui esclude la necessità di coazione in Cristo, considerato come uomo.

III[a] q. 46, a. 1, ad arg. 3

La redenzione dell'uomo mediante la passione di Cristo era consona sia alla misericordia che alla giustizia di Dio. **Alla giustizia**, perché Cristo con la sua passione riparò il peccato del genere umano: e così l'uomo fu liberato dalla giustizia di Cristo. **Alla misericordia**, perché non essendo l'uomo, di per sé, in grado di soddisfare per il peccato di tutta la natura umana, come si è visto sopra *[q. 1, a. 2, ad 2]*, Dio gli concesse quale riparatore il proprio Figlio, secondo l'insegnamento dell'Apostolo, **Romani 3, 24 s**.: «**Tutti sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, in virtù della redenzione realizzata da Cristo Gesù, che Dio ha prestabilito a servire come strumento di espiazione per mezzo della fede, nel suo sangue**». E ciò fu un atto di misericordia più grande che il condono dei peccati senza alcuna soddisfazione. Da cui le parole, **Efesini 2, 4 s**.: «**Dio, ricco di misericordia, per il grande amore con il quale ci ha amati, da morti che eravamo per i peccati, ci ha fatti rivivere con Cristo** ».

III[a] q. 46, a. 1, ad arg. 4

Contrariamente al peccato dell'uomo, quello degli angeli non era riparabile, come si è visto nella Prima Parte *[q. 64, a. 2]*.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che per redimere il genere umano **non sarebbe stato possibile un mezzo diverso dalla passione di Cristo.** Infatti:

III[a] q. 46, a. 2, arg. 1

Il Signore, **Giovanni 12, 24 s.** ha affermato: «**Se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto**». E S. Agostino spiega che «sotto l'immagine del grano intendeva se stesso». Se quindi egli non avesse affrontato la morte, non avrebbe portato il frutto della redenzione.

IIIª q. 46, a. 2, arg. 2

Così il Signore ha pregato il Padre, **Matteo 26, 42**: «**Padre mio, se questo calice non può passare da me senza che io lo beva, sia fatta la tua volontà**». E parlava del calice della passione. Quindi la passione di Cristo non poteva essere tralasciata. Scrive infatti S. Ilario: «Il calice non può passare senza che egli ne beva, poiché non possiamo essere redenti che dalla sua passione».

IIIª q. 46, a. 2, arg. 3

La giustizia di Dio esigeva che l'uomo fosse liberato dalla colpa mediante la soddisfazione offerta da Cristo con le sue sofferenze. Ma Cristo non può mai tralasciare la sua stessa giustizia. Sta scritto infatti, **2Timoteo 2, 13**: «**Se noi manchiamo di fede, egli rimane fedele, poiché non può rinnegare se stesso**». Ora, egli rinnegherebbe se stesso se rinnegasse la sua giustizia, essendo egli la giustizia, **1Corinti 1, 30**. Quindi non era possibile un altro mezzo per la redenzione umana diverso dalla passione di Cristo.

IIIª q. 46, a. 2, arg. 4

La fede non ammette errori. Ora, i Padri dell'antico Testamento avevano creduto nella futura passione di Cristo. Quindi non era possibile che Cristo non la subisse.

IIIª q. 46, a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino ha scritto: «Noi affermiamo che il modo con il quale Dio si è degnato di redimerci attraverso il mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, è buono e degno della grandezza divina; **dichiariamo** però altresì **che a Dio, al cui potere tutte le cose sono ugualmente soggette, erano possibili altri modi**».

IIIª q. 46, a. 2. RESPONDEO:

In due modi una cosa può dirsi ***possibile* o *impossibile***:

- **primo**, **in senso assoluto**; Ora, in senso assoluto si deve dire che a Dio era possibile attuare la redenzione umana in un modo diverso dalla passione di Cristo: «**poiché**», come dice il Vangelo, **Luca 1, 37**, «**nulla è impossibile a Dio**».

- **secondo, in forza di un'ipotesi**. Ma fatta una certa ipotesi, **ciò era impossibile**. Non essendo infatti possibile che la prescienza di Dio fallisca, e che la sua volontà o deliberazione venga frustrata, una volta supposta la prescienza e la predisposizione di Dio circa la passione di Cristo non era possibile che Cristo non patisse, e che l'uomo fosse redento con un mezzo diverso dalla passione. E ciò vale per tutte le cose che sono oggetto della **prescienza** e della **preordinazione** divina, come si è visto nella Prima Parte *[q. 14, a. 13; q. 22, a. 4; q. 23, a. 6]*.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 46, a. 2, ad arg. 1

Così parlando il Signore **presupponeva la prescienza e la preordinazione di Dio**, secondo la quale era disposto che il frutto della redenzione umana non dovesse provenire che dalla passione di Cristo.

IIIª q. 46, a. 2, ad arg. 2

Lo stesso si dica per le altre sue parole: «Se questo calice non può passare senza che io lo beva», cioè: «**Se non può passare perché così tu hai disposto** ». Infatti aggiunge: «**Sia fatta la tua volontà**».

IIIª q. 46, a. 2, ad arg. 3

Anche questa giustizia dipendeva dal volere divino, il quale esigeva una soddisfazione per il peccato. Ma se Dio avesse disposto diversamente, cioè di liberare l'uomo dal peccato senza alcuna soddisfazione, non avrebbe agito contro la giustizia. Infatti solo il giudice che è tenuto a punire le colpe commesse contro gli altri, ossia contro un altro uomo, o contro lo stato, oppure contro un magistrato superiore, non può, salva la giustizia, condonare la pena o la colpa. Ma Dio non ha superiori, essendo egli il bene supremo e universale di tutto l'universo. Se quindi egli perdona il peccato, che è una colpa proprio in quanto viene commesso contro di lui, non fa torto a nessuno: come chiunque perdona un'offesa personale senza alcuna riparazione non agisce contro la giustizia, ma fa un atto di misericordia. Per questo Davide, **Salmo 50, 6**, nel chiedere misericordia diceva: «**Contro te solo ho peccato**», come per dire: «**Tu puoi perdonarmi senza ingiustizia**».

IIIª q. 46, a. 2, ad arg. 4

La fede, come anche la Scrittura su cui si fonda, si basa sulla prescienza e sulla predisposizione di Dio. Perciò la necessità che è implicita nelle sue asserzioni si riduce alla necessità derivante dalla prescienza e dal volere di Dio.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che per la redenzione umana ci fosse **un mezzo più conveniente della passione di Cristo**. Infatti:

IIIª q. 46, a. 3, arg. 1

La natura nel suo operare imita le opere di Dio, essendo mossa e regolata da lui. Ma la natura non compie con due mezzi ciò che può fare con un mezzo solo. Avendo quindi Dio la capacità di redimere l'uomo con la sola sua **volontà**, non era conveniente che per la redenzione del genere umano intervenisse anche la **passione** di Cristo.

IIIª q. 46, a. 3, arg. 2

Le cose attuate con i mezzi naturali vengono compiute in un modo più conveniente di quelle attuate con dei mezzi violenti: poiché, come dice **Aristotele**, la violenza è «una certa deformazione di ciò che è naturale». Ora, la passione di Cristo fu compiuta con una morte

violenta. Sarebbe quindi stato più conveniente che Cristo redimesse l'uomo con la morte naturale, piuttosto che con la passione.

IIIª q. 46, a. 3, arg. 3

Pare convenientissimo che chi detiene una cosa in maniera ingiusta e violenta ne sia semplicemente spogliato dal potere superiore, secondo le parole di **Isaia 52, 3**: «**Senza prezzo foste venduti, e sarete riscattati senza danaro**». Ma il demonio non aveva alcun diritto sull'uomo, che aveva preso con l'inganno e teneva asservito con la violenza. Perciò sarebbe stato sommamente conveniente che Cristo avesse spogliato il demonio con il suo potere soltanto, senza la passione.

IIIª q. 46, a. 3. SED CONTRA:

In contrario: **S. Agostino** afferma: «**Per sanare la nostra miseria non c'era un mezzo più conveniente**» della passione di Cristo.

IIIª q. 46, a. 3 RESPONDEO:

Un mezzo è tanto più adatto per raggiungere il fine quanto più numerosi sono i vantaggi che con esso si raggiungono in ordine al fine: Ora la passione di Cristo, **oltre a redimere l'uomo dal peccato**, ha procurato molti vantaggi in ordine alla salvezza dell'umanità:

- **Primo**, perché da essa l'uomo viene a conoscere **quanto Dio lo ami**, e viene indotto a riamarlo: nel che consiste la perfezione dell'umana salvezza. Da cui le parole dell'Apostolo, **Romani 5, 8 s.:** «**Dio dimostra il suo amore verso di noi perché, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi**».

- **Secondo**, perché Cristo ci ha dato un **esempio di obbedienza, di umiltà, di costanza, di giustizia** e di tutte le altre virtù mostrate nella passione, che sono indispensabili per la nostra salvezza. Da cui le parole di S. Pietro, **1Pietro 2, 21**: «**Cristo patì per voi lasciandovi un esempio, perché ne seguiate le orme**».

- **Terzo**, perché Cristo con la sua passione non solo ha redento l'uomo dal peccato, ma gli ha anche **meritato** la **grazia giustificante** e la **gloria della beatitudine**, come vedremo in seguito ***[q. 48, a. 1; q. 49, aa. 1, 5]*.**

- **Quarto**, perché mediante la passione è derivata all'uomo **un'esigenza più forte di conservarsi immune dal peccato**, secondo l'ammonizione dell'Apostolo, **1Corinti 6, 20**: «**Siete stati comprati a caro prezzo: glorificate dunque Dio nel vostro corpo!**».

- **Quinto**, perché con essa fu meglio rispettata la **dignità dell'uomo**: in modo cioè che come era stato l'uomo a essere ingannato dal demonio, così fosse un uomo a vincerlo; e come un uomo aveva meritato la morte, così fosse un uomo a vincere la morte subendola. Da cui le parole di S. Paolo, **1 Corinti 15, 57**: «**Siano rese grazie a Dio che ci dà la vittoria per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo!**». Quindi fu più conveniente che fossimo liberati dalla passione di Cristo piuttosto che dalla sola volontà di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 46, a. 3, ad arg. 1

Anche la natura, per compiere meglio una data funzione, ricorre a mezzi molteplici: come si serve di due occhi per vedere. E così per altre funzioni.

III[a] q. 46, a. 3, ad arg. 2

Come scrive il **Crisostomo**, «Cristo era venuto per distruggere non la morte propria, che non poteva avere, essendo egli la vita, ma la morte degli uomini. E così non abbandonò il corpo con una morte sua propria, ma con una morte inflittagli dagli uomini. Se invece **il suo corpo si fosse ammalato e quindi disfatto al cospetto di tutti, non sarebbe stato conveniente per lui, che doveva sanare le infermità altrui, avere il proprio corpo ad esse soggetto.** E qualora senza alcuna malattia lo avesse deposto in qualche luogo per poi riapparire con esso, non si sarebbe creduto alla risurrezione. **In quale modo infatti si sarebbe palesata la vittoria di Cristo sulla morte se egli non avesse mostrato, subendola davanti a tutti, che la morte era stata distrutta mediante l'incorruttibilità del suo corpo?**».

III[a] q. 46, a. 3, ad arg. 3

Sebbene il demonio avesse sottomesso l'uomo **ingiustamente**, tuttavia quest'ultimo per il peccato era stato abbandonato **giustamente** da Dio alla schiavitù del demonio. Perciò era opportuno che l'uomo venisse redento da tale schiavitù secondo giustizia, cioè mediante la soddisfazione data da Cristo con la sua passione. E fu anche opportuno per vincere la superbia del demonio, «il quale», come dice S. Agostino, «è disertore della giustizia e amante della potenza», che Cristo «lo vincesse e redimesse l'uomo non con la sola potenza della divinità, ma anche con la giustizia e l'umiltà della passione».

ARTICOLO 4:

VIDETUR non conveniente **che Cristo morisse in croce**. Infatti:

III[a] q. 46, a. 4, arg. 1

La realtà deve corrispondere alla figura. Ma nei sacrifici dell'antico Testamento, che prefiguravano Cristo, gli animali venivano uccisi con la spada e quindi bruciati col fuoco. Quindi Cristo non doveva subire la crocifissione, ma piuttosto essere sacrificato con la spada, o con il fuoco.

III[a] q. 46, a. 4, arg. 2

Il Damasceno afferma che Cristo non doveva subire «passioni degradanti». Ma la morte di croce è quanto mai degradante e obbrobriosa, per cui a Cristo vengono riferite le parole, **Sapienza 2, 20**: «**Condanniamolo alla morte più ignominiosa**». Quindi Cristo non avrebbe dovuto subire la morte di croce.

III[a] q. 46, a. 4, arg. 3

A Cristo viene applicata l'espressione evangelica, **Matteo 21, 9**: «**Benedetto colui che viene nel nome del Signore**». Ma la morte di croce era una morte di maledizione, secondo le parole, **Deuteronomio 21, 23**: «**È maledetto da Dio chi pende dal legno**». Perciò non era conveniente che Cristo subisse la crocifissione.

IIIª q. 46, a. 4. SED CONTRA:

S. Paolo, **Filippesi 2, 8**, afferma: «**Cristo si è fatto obbediente fino alla morte, e alla morte di croce**».

IIIª q. 46, a. 4. RESPONDEO:

Fu convenientissimo che Cristo subisse la morte di croce.

- **Primo**, per dare un **esempio di virtù**. Scrive infatti **S. Agostino**: «La sapienza di Dio si è umanata per darci un esempio che ci spinga a vivere rettamente. Ora, rientra nella rettitudine non temere le cose che non sono da temersi. Ma ci sono degli uomini che, sebbene non temano la morte in se stessa, hanno tuttavia orrore di certi generi di morte. Perciò, **affinché nessun genere di morte spaventasse l'uomo che vive rettamente, fu necessario mostrarlo con la croce di Cristo: poiché fra tutti i generi di morte nessuno era più esecrabile e terribile**».

- **Secondo**, perché questo **genere di morte** era il più indicato per soddisfare al peccato dei nostri progenitori, che consistette nel mangiare il frutto dell'**albero proibito**, contro il precetto di Dio. Era perciò conveniente che per soddisfare a questo peccato Cristo accettasse di essere inchiodato all'**albero della croce**, come per restituire quanto Adamo aveva sottratto, secondo le parole del **Salmista 69, 5**: «**Restituivo allora quanto non avevo rapito**». Da cui l'affermazione di S. Agostino: «Adamo trasgredì il precetto prendendo il frutto dall'albero, ma tutto ciò che Adamo venne allora a perdere, Cristo lo ricuperò sulla croce».

- **Terzo**, perché come dice il Crisostomo, «**con la sua crocifissione su un alto legno Cristo volle purificare anche l'aria**. Inoltre la terra stessa fu in grado di sentire tale beneficio, essendo stata purificata dal fluire del sangue dal suo costato». E a commento delle parole evangeliche, **Giovanni 3, 14**: «**È necessario che il Figlio dell'Uomo venga innalzato**», leggiamo: «Sentendo parlare di innalzamento devi intendere la sua sospensione in alto per santificare l'aria, mentre aveva santificato la terra camminando su di essa».

- **Quarto,** perché morendo sulla croce Cristo, come spiega il Crisostomo, prepara per noi la **scala del cielo**. Da cui le parole riferite nel Vangelo, **Giovanni 12, 32 s**.: «**Quando sarò innalzato da terra, attirerò tutto a me**».

- **Quinto**, perché la crocifissione si addice all'universalità della salvezza di tutto il mondo. Infatti **S. Gregorio Nisseno** spiega che «**la figura della croce, diramando dal centro verso le quattro estremità, sta a significare la virtù e la sollecitudine universale di colui che volle pendere da essa**». - E il Crisostomo [Atanasio, l. cit.] scrive poi che sulla croce Cristo morì «con le mani distese per attrarre con una mano il popolo dell'antico patto, e con l'altra i popoli pagani».

- **Sesto**, perché con questo genere di morte sono indicate le **diverse virtù di Cristo**. Scrive infatti **S. Agostino**: «Cristo scelse un tale genere di morte non a caso, ma per essere maestro di quella **larghezza**, **altezza, lunghezza e profondità** di cui parla l'Apostolo, **Efesini 3, 18**. **La larghezza** è rappresentata dal **legno trasversale**: il quale raffigura le **opere buone**, poiché su di esso sono inchiodate le mani. **La lunghezza** è rappresentata dal **legno verticale** visibile fino a terra: esso dà il senso della **stabilità** e della **perseveranza**, ed è figura della longanimità. **L'altezza** è rappresentata da quella parte della croce che si eleva **al disopra della traversa**,

cioè sopra il capo del crocifisso: essa indica la **superna attesa** di coloro che vivono nella santa speranza. E quella parte della croce che viene **piantata e nascosta**, sostenendo tutto il resto, sta a rappresentare la **profondità della grazia** gratuitamente offerta». E in un altro scritto lo stesso S. Agostino osserva che «la croce, su cui erano affisse le membra del suppliziato, fu insieme la cattedra dalla quale il maestro insegnava».

- **Settimo**, perché questo genere di morte risponde a molte figure [dell'antico Testamento]. E lo rileva **S. Agostino**, ricordando che «un'**arca di legno** salvò il genere umano dal diluvio universale. Mosè poi aprì con **una verga** il Mar Rosso dinanzi al popolo che usciva dall'Egitto, prostrando con essa il Faraone e redimendo il popolo di Dio; e sempre Mosè, immergendo la verga stessa nell'acqua, da amara la rese dolce; e percuotendo con essa la pietra ne fece scaturire l'acqua salutare; e per vincere gli Amaleciti tenne le mani stese su di essa. Inoltre la legge di Dio fu custodita nell'**arca dell'Alleanza, che era di legno**. **E tutte queste figure conducono come tanti gradini al legno della croce**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 46, a. 4, ad arg. 1

L'altare degli olocausti su cui venivano offerti i sacrifici degli animali era di legno, e in ciò abbiamo la corrispondenza fra la realtà e la figura. Ma «non è necessario», nota il Damasceno, «che la corrispondenza sia totale; altrimenti non avremmo una somiglianza, ma la realtà». - In particolare però il Crisostomo nota che Cristo «non ebbe tagliata la testa come S. Giovanni Battista, né fu segato a metà come Isaia, per conservare integro e indivisibile il corpo dopo la morte e togliere così ogni pretesto a chi avrebbe cercato di dividere la sua Chiesa. - Al posto poi del fuoco materiale, ci fu nell'olocausto di Cristo il fuoco della carità.

IIIª q. 46, a. 4, ad arg. 2

Cristo rifiutò di subire quelle passioni degradanti che implicano un difetto di scienza, di grazia o di virtù, ma non quelle dovute all'**ingiuria esterna**: anzi, nella Scrittura, **Ebrei 12, 2,** si legge che «**si sottopose alla croce disprezzando l'ignominia**».

IIIª q. 46, a. 4, ad arg. 3

Come dice S. **Agostino,** il **peccato** è una **maledizione**, per cui sono maledette la **morte** e la mortalità che ne derivano. «**Ora, la carne di Cristo era mortale, —essendo simile alla carne del peccato‖**». Per questo Mosè la chiama «**maledetta**», come anche S. Paolo la chiama «**peccato**», là dove dice, **2Corinti 5, 21**: «**Colui che non aveva conosciuto il peccato, per noi fu fatto peccato**», subendo cioè la pena del peccato. «Né il senso è peggiorato dal fatto che si dice —maledetto da Dio‖. **Se infatti Dio non avesse in odio il peccato, non avrebbe inviato il suo Figlio a subire la morte e a distruggerla. Confessiamo dunque che egli accettò la maledizione per noi, come per noi accettò la morte**». Da cui le parole di S. Paolo, **Galati 3, 13**: «**Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge, divenendo lui stesso maledizione**».

ARTICOLO 5:

VIDETUR che Cristo abbia subito tutte le sofferenze. Infatti:

IIIª q. 46, a. 5, arg. 1

Scrive **S. Ilario**: «**L'Unigenito di Dio, per compiere il mistero della sua morte, attestò di avere assommato in sé le sofferenze di tutti i generi quando, inclinato il capo, spirò**». Quindi egli sopportò tutte le sofferenze umane.

IIIª q. 46, a. 5, arg. 2

In Isaia 52, 13 s. si legge: «Ecco, il mio servo avrà successo, sarà onorato, esaltato e molto innalzato. Come molti si stupirono di lui, così il suo volto sarà privo di gloria tra gli uomini, e sfigurata tra loro la sua persona». Ora, Cristo fu esaltato per il fatto che ebbe ogni grazia e ogni scienza, così da attirare l'ammirazione di molti. Quindi è chiaro che fu privo di gloria sopportando ogni sofferenza umana.

IIIª q. 46, a. 5, arg. 3

La passione di Cristo fu ordinata a liberare l'uomo dal peccato, come si è visto sopra *[aa. 1, 2, 3; q. 14, a. 1]*. Ma egli venne a liberare gli uomini da ogni genere di peccato. Perciò Cristo doveva soffrire ogni genere di dolori.

IIIª q. 46, a. 5. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Giovanni 19, 32 s**., si legge che «**i soldati spezzarono le gambe al primo e poi all'altro che erano stati crocifissi con lui; venuti però da Gesù, non gli spezzarono le gambe**». Quindi Cristo non subì tutte le sofferenze umane.

IIIª q. 46, a. 5. RESPONDEO:

Le sofferenze umane possono essere considerate **sotto due aspetti**:

- **Primo**, **nella loro specie**. E sotto questo aspetto non era necessario che Cristo subisse tutte le sofferenze umane: poiché molte specie di sofferenze sono incompatibili tra loro, come il rogo e l'annegamento nell'acqua. Qui infatti parliamo solo di sofferenze inflitte **dall'esterno**: poiché quelle provenienti dall'interno, quali sono le malattie, sono da escludersi in Cristo, come si è visto sopra *[q. 14, a. 4]*.

- Se invece consideriamo tali sofferenze **nel loro genere**, allora si possono riscontrare in lui tutte le sofferenze umane secondo **tre ordini di considerazioni**:

+ **Primo**, **dalla parte degli uomini** che le inflissero. Infatti egli le subì dai **gentili** e dai **Giudei**, dagli **uomini** e dalle **donne**, come risulta dalle ancelle che accusarono Pietro. Inoltre le subì dai **principi**, dai loro **ministri** e dal **volgo,** secondo le parole **del Salmo 2, 1 s**.: «**Perché le genti congiurano, perché invano cospirano i popoli? Insorgono i re della terra e i principi congiurano insieme, contro il Signore e contro il Messia**». Inoltre egli patì per mano dei **familiari** e dei **conoscenti**, come appare evidente in Giuda che lo tradì, e in Pietro che lo rinnegò.

+ **Secondo**, **dalla parte delle cose** in cui l'uomo può soffrire. Infatti Cristo soffrì **nei suoi amici**, che lo abbandonarono; **nella fama**, per le bestemmie dette contro di lui; **nell'onore**

e **nella gloria**, per le derisioni e gli insulti subìti; **nelle cose**, in quanto fu spogliato anche delle vesti; **nell'anima**, per la tristezza, la nausea e il timore; **nel corpo**, per le ferite e i flagelli.

+ **Terzo**, **quanto alle membra del corpo**:
  - Cristo infatti soffrì **nel suo capo** la coronazione di spine;
  - **nelle mani e nei piedi** le trafitture dei chiodi;
  - **nel volto** gli schiaffi e gli sputi;
  - **in tutto il corpo** la flagellazione.

+ Inoltre egli soffrì **in tutti i sensi** del corpo:
  - **nel tatto**, poiché fu flagellato e crocifisso;
  - **nel gusto**, poiché fu abbeverato di fiele e di aceto;
  - **nell'olfatto**, poiché fu appeso al patibolo in un luogo appestato di cadaveri di morti, «il quale era chiamato appunto luogo del teschio»;
  - **nell'udito**, poiché fu stordito dalle grida di bestemmia e di disprezzo;
  - **nella vista**, vedendo «la madre e il discepolo che amava».

[Nota il Gaetano "che l'autore qui sorvola sommariamente sui vari generi di sofferenze sofferti da Cristo. Se infatti si dovessero enumerare accuratamente tutte le condizioni dei suoi dolori e le loro differenze, l'ingegno umano non sarebbe forse in grado di farlo. E' chiaro, infatti, che Cristo soffrì in forma giudiziale e fuori di tale forma; da parte di un tribunale religioso e da parte di un tribunale civile; soffrì per l'accusa di superbia, di bestemmia, di seduzione, di ambizione, di ribellione a Cesare, di usurpazione rispetto a Dio; soffrì per dei falsi testimoni e occasionalmente in seguito alla sua stessa confessione; soffrì come malvagio e come stolto; soffri da parte di uomini timorati secondo la legge di Dio, tanto che non entrarono nel pretorio, e da parte di scellerati; pati direttamente e per il confronto con Barabba. in breve chi vuole intraprendere la contemplazione di questo mare di sofferenze, troverà sempre cose nuove da aggiungere.]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 46, a. 5, ad arg. 1

Le parole di **S. Ilario** vanno riferite al **genere delle sofferenze**, e non a tutte le loro specie.

III[a] q. 46, a. 5, ad arg. 2

Il paragone usato da Isaia non si riferisce al numero delle sofferenze e delle grazie, ma alla loro grandezza: poiché come egli fu innalzato al disopra degli altri per i doni di grazia, così fu conculcato al disotto di tutti con l'ignominia della passione.

III[a] q. 46, a. 5, ad arg. 3

Secondo la sufficienza la più piccola sofferenza di Cristo sarebbe bastata a redimere il genere umano da tutti i peccati. Secondo la convenienza invece era sufficiente che egli subisse ogni genere di sofferenza, come si è visto [nel corpo].

ARTICOLO 6:

VIDETUR che il dolore della passione di Cristo non abbia **superato tutti gli altri dolori**. Infatti:

III[a] q. 46, a. 6, arg. 1

Il dolore cresce in proporzione alla gravità e alla durata del supplizio. Ora, certi martiri soffrirono supplizi più gravi e prolungati di quello di Cristo: S. Lorenzo, p. es., fu bruciato su una graticola, e S. Vincenzo ebbe le carni dilaniate da unghie di ferro. Pare quindi che il dolore di Cristo sofferente non sia stato il massimo.

III[a] q. 46, a. 6, arg. 3

Più il paziente è sensibile e più grave è il dolore che egli prova nella sofferenza. Ora, l'anima è più sensibile del corpo, poiché questo è reso sensibile dall'anima. Inoltre Adamo nello stato di innocenza dovette avere un corpo più sensibile di quello di Cristo, il quale invece assunse un corpo umano soggetto ai limiti naturali. Perciò il dolore delle anime che soffrono nel purgatorio o nell'inferno, e lo stesso dolore di Adamo, qualora avesse dovuto subirlo, sembrano superiori alla sofferenza di Cristo.

III[a] q. 46, a. 6, arg. 6

In tutto ciò che riguarda Cristo non vi fu nulla di superfluo. Ma il più piccolo dei suoi dolori sarebbe bastato per la redenzione umana, poiché avrebbe avuto una virtù infinita in forza della sua persona divina. Quindi sarebbe stato superfluo sottoporsi al massimo dei dolori.

III[a] q. 46, a. 6. SED CONTRA:

Così si esprime **Geremia 1, 12**, parlando a nome di Cristo: «**Considerate e osservate se c'è un dolore simile al mio dolore**».

III[a] q. 46, a. 6. RESPONDEO:

Come si è già spiegato nel trattare dei limiti assunti da Cristo *[q. 15, aa. 5, 6]*, in lui ci fu veramente il dolore: il **dolore sensibile** causato da agenti fisici nocivi, e il **dolore interno**, o tristezza, causato dalla percezione di cose nocive. E l'uno e l'altro furono in Cristo i più intensi fra tutti i dolori della vita presente. E ciò per quattro motivi:

- **PRIMO**, **per le cause che li produssero**. Infatti la causa del suo dolore sensibile furono le lesioni corporali. Ora, questa causa fu acerbissima, sia per la totalità delle sofferenze, di cui abbiamo parlato sopra *[a. 5]*, sia per il loro genere.

+ Poiché la **morte dei crocifissi** è dolorosissima, essendo essi trafitti in parti nervose e sommamente sensibili, come sono le mani e i piedi; inoltre il peso stesso del corpo aumenta il dolore; e a ciò va aggiunta la durata del supplizio, poiché essi non muoiono subito, come quelli che sono uccisi di spada.

+ La causa poi del suo **dolore interno**

* furono in primo luogo **tutti i peccati del genere umano**, che egli espiava con la sua sofferenza, e che in qualche modo volle attribuire a se stesso, secondo le parole del **Salmo 21, 2**: «**Il grido dei miei delitti**».

* In secondo luogo egli era afflitto in particolare **dal peccato dei Giudei** e di quanti peccarono in occasione della sua morte; e specialmente da quello dei **discepoli,** i quali si scandalizzarono della sua passione

* In terzo luogo poi lo affliggeva **la perdita della vita corporale**, che incute naturalmente orrore alla natura umana.

- **SECONDO**, la grandezza del suo dolore viene desunta dalla sensibilità del Cristo sofferente. Egli infatti aveva un **corpo di ottima complessione**, essendo stato formato miracolosamente per opera dello Spirito Santo: e le cose fatte per miracolo sono superiori alle altre, come nota il Crisostomo a proposito del vino procurato da Cristo alle nozze di Cana. Perciò in lui era acutissimo il senso del tatto, e quindi la percezione del dolore. - Inoltre **l'anima** con le sue facoltà interiori **conosceva in maniera efficacissima tutte le cause delle sue sofferenze**.

- **TERZO,** la grandezza del dolore di Cristo può essere considerata in base alla purezza stessa del suo dolore. Infatti negli altri suppliziati la tristezza interna e lo stesso dolore esterno vengono mitigati da qualche considerazione di ordine razionale, mediante un influsso o ridondanza delle facoltà superiori in quelle inferiori. Ma in Cristo ciò non avvenne: poiché, come dice il **Damasceno**, «**egli permise a ciascuna delle sue potenze di agire per conto proprio**».

- **QUARTO**, la grandezza del dolore di Cristo può essere desunta dal fatto che egli accettò volontariamente la sofferenza, per liberare l'uomo dal peccato. Perciò egli accettò quella **quantità di dolore** che era proporzionata ai frutti che dovevano seguirne. Dall'insieme quindi di questi motivi risulta chiaramente che quello di Cristo fu il più grande di tutti i dolori.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 46, a. 6, ad arg. 1

L'argomento tiene conto di un elemento soltanto fra quelli ricordati, cioè della causa atta a produrre il dolore sensibile. Ma il dolore di Cristo fu reso molto più intenso dalle altre cause, come si è spiegato [nel corpo].

III[a] q. 46, a. 6, arg. 2

La forza dello spirito mitiga il dolore: tanto che gli Stoici ritenevano che la tristezza non potesse invadere l'animo del sapiente. E Aristotele afferma che la virtù morale conserva il giusto mezzo nelle passioni. Ma in Cristo la virtù dello spirito era perfettissima. Quindi in lui dovette essere minimo il dolore.

III[a] q. 46, a. 6, ad arg. 2

La virtù morale mitiga in un modo la tristezza interiore e in un altro il dolore sensibile. La tristezza interiore infatti la mitiga direttamente, determinando in essa, quale sua materia, il giusto mezzo. Poiché, come si è visto nella Seconda Parte *[I-II, q. 64, a. 2; II-II, q. 58, a. 10]*, le virtù morali determinano il giusto mezzo nelle passioni non secondo una grandezza assoluta, ma secondo una grandezza proporzionata, cioè in modo che la passione non ecceda la norma della ragione. Ora, ritenendo gli Stoici che nessuna tristezza fosse utile, essi pensavano di conseguenza che la tristezza fosse sempre discorde dalla ragione: per cui giudicavano che il

sapiente dovesse evitarla del tutto. In realtà invece, come dimostra **S. Agostino**, alcune volte **la tristezza è lodevole**: quando cioè deriva da un amore santo, come **quando uno ad es. si rattrista dei peccati propri, o di quelli altrui**. Ed è anche utile per la soddisfazione dei peccati, secondo le parole di S. Paolo, **2Corinti 7, 10**: «**La tristezza secondo Dio produce un pentimento irrevocabile che porta alla salvezza**». E così Cristo, al fine di soddisfare per i peccati di tutti gli uomini, volle subire la tristezza più grande in modo assoluto, senza però trasgredire la norma della ragione. La virtù morale non è invece in grado di moderare direttamente il dolore esterno sensibile: poiché questo dolore non obbedisce alla ragione, ma è legato alla natura del corpo. Può tuttavia diminuirlo indirettamente per la ridondanza delle potenze superiori in quelle inferiori. Il che però non avvenne in Cristo, come si è detto *[nel corpo; q. 14, a. 1, ad 2; q. 45, a. 2]*.

IIIª q. 46, a. 6, ad arg. 3

Il dolore delle anime separate condannate alla sofferenza rientra nello stato della dannazione futura, che supera qualsiasi male della vita presente, come la gloria dei santi supera ogni bene di questa vita. Perciò quando affermiamo che il dolore di Cristo è il più grande non lo confrontiamo con quello delle anime separate. Il corpo di Adamo poi non poteva soffrire se non in seguito al peccato, per cui sarebbe divenuto mortale e passibile. E allora non avrebbe potuto soffrire più del corpo di Cristo, per le ragioni esposte sopra [nel corpo]. - Dalle quali si deduce pure che se per impossibile Adamo avesse dovuto soffrire nello stato di innocenza, il suo dolore sarebbe stato inferiore a quello di Cristo.

IIIª q. 46, a. 6, arg. 4

La perdita di un bene più grande causa un dolore più grande. Ora, chi pecca perde un bene più grande di quello sottratto a Cristo dalla sofferenza, poiché la vita della grazia è superiore alla vita naturale. Inoltre Cristo, perdendo la vita per poi risorgere dopo tre giorni, perse meno di coloro che perdono la vita per restare poi preda della morte. Pare quindi che il dolore di Cristo non sia stato quello più grande.

IIIª q. 46, a. 6, ad arg. 4

Cristo soffriva non solo per la perdita della sua vita corporale, ma anche per i peccati di tutti. E il suo dolore superò ogni dolore di qualsiasi penitente: sia perché derivava da una maggiore carità e sapienza, virtù che accrescono direttamente il dolore della contrizione, sia perché egli soffriva simultaneamente per i peccati di tutti, secondo le parole del Profeta, **Isaia 53, 4**: «**Si è veramente addossato i nostri dolori**». Inoltre la stessa vita corporale di Cristo era di una così grande nobiltà, specialmente per l'unione ipostatica con la divinità, che per la sua perdita, anche solo momentanea, bisognerebbe dolersi più che per la perdita della vita di qualsiasi altro uomo per un tempo indefinito. Per cui anche **il Filosofo** scrive che l'uomo virtuoso ama di più la sua vita se la riconosce migliore: e tuttavia egli la espone per il bene della virtù. Così dunque Cristo espose la sua vita, che sommamente amava, per il bene della carità, secondo l'affermazione di **Geremia 12, 7**: «**Ho consegnato la mia anima diletta nelle mani dei miei nemici**».

IIIª q. 46, a. 6, arg. 5

L‘innocenza di chi soffre ne diminuisce il dolore. Ma Cristo soffrì da innocente, secondo le parole di **Geremia 11, 19**: «**Ero come un agnello mansueto che viene portato al macello**». Perciò il dolore della passione di Cristo non fu il più grande.

III^a q. 46, a. 6, ad arg. 5

L‘innocenza del suppliziato diminuisce il numero delle sofferenze, poiché il colpevole che soffre non si addolora solo per la pena, ma anche per la colpa, mentre l‘innocente soffre solo per la **pena**. Tuttavia quest‘ultimo dolore è accresciuto dall‘**innocenza**: poiché l‘innocente apprende il danno inflitto come più ingiustificato. Per cui anche gli altri sono più reprensibili se non lo compiangono, come accenna **Isaia 57, 1**: «**Perisce il giusto, nessuno ci bada**».

III^a q. 46, a. 6, ad arg. 6

Cristo volle liberare il genere umano non con la sola potenza, ma anche con la giustizia. Perciò egli non considerò soltanto l‘efficacia che il suo dolore aveva per l‘unione con la divinità, ma anche la grandezza che esso doveva avere secondo la natura umana per essere proporzionato a una così grande soddisfazione.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che Cristo non abbia sofferto **con tutta l‘anima**. Infatti:

III^a q. 46, a. 7, arg. 1

Quando soffre il corpo, l‘anima soffre indirettamente, in quanto essa è «l‘atto del corpo». Ma l‘anima non è l‘atto del corpo secondo ogni sua parte, poiché l‘intelletto, come dice Aristotele, non è l‘atto di nessun corpo. Quindi Cristo non ha sofferto con tutta l‘anima.

III^a q. 46, a. 7, arg. 2

Ogni potenza dell‘anima patisce da parte del proprio oggetto. Ma l‘oggetto della ragione superiore sono le «ragioni eterne, che essa ha il compito di contemplare e di consultare», come dice S. Agostino. Ora, Cristo non poteva subire alcun danno dalla parte delle ragioni eterne, non essendoci in esse alcuna cosa che fosse in contrasto con lui. Quindi egli non soffrì con tutta l‘anima.

III^a q. 46, a. 7, arg. 3

Quando il patire sensibile arriva fino alla ragione si parla di passione in senso pieno. Questa però, come insegna S. Girolamo, in Cristo non si verificò, ma si ebbe solo la propassione. Per cui Dionigi scrive che «egli subiva le sofferenze che gli erano inflitte solo attraverso la conoscenza ». Quindi Cristo non soffriva con tutta l‘anima.

III^a q. 46, a. 7, arg. 4

La sofferenza causa dolore. Ma il dolore non può aver luogo nell‘intelletto speculativo poiché, secondo il Filosofo, «al piacere che deriva dalla contemplazione nulla può contrapporsi». Perciò Cristo non soffrì con tutta l‘anima.

IIIª q. 46, a. 7. SED CONTRA:

Il Salmista 87, 4, afferma in persona di Cristo: «**L'anima mia è ricolma di mali**». E la **Glossa** commenta: «**Non di vizi, ma di dolori, che l'anima condivideva con il corpo; oppure di mali che condivideva con il popolo in procinto di perdersi**». Ma la sua anima non sarebbe stata ricolma di questi mali se egli non avesse sofferto con tutta l'anima. Quindi Cristo dovette soffrire con tutta l'anima.

IIIª q. 46, a. 7. RESPONDEO:

Un tutto viene concepito sempre in rapporto alle parti. Ora, le parti dell'anima sono le sue potenze. Perciò si dice che soffre tutta l'anima o perché **patisce nella sua essenza**, o perché **patisce in tutte le sue potenze**. Ma va notato che una potenza dell'anima può soffrire in due modi. Primo, per una sofferenza sua propria: e questa deriva dal proprio oggetto, come quando la vista soffre per una luce troppo intensa. Secondo, per la sofferenza del soggetto in cui risiede: come la vista patisce per la sofferenza relativa al senso del tatto esistente nell'occhio che è sede della vista; p. es. quando l'occhio subisce una puntura, o viene bruciato dal calore. Se dunque **si considera la totalità dell'anima in rapporto alla sua essenza, è evidente che in Cristo ha sofferto tutta l'anima. Infatti tutta l'essenza di questa si unisce al corpo in modo da essere «tutta nel tutto, e tutta in ciascuna delle sue parti».** Perciò quando il corpo di Cristo soffriva e si disponeva alla separazione dall'anima, tutta l'anima ne soffriva. **Se invece consideriamo la totalità dell'anima in riferimento alle sue potenze allora**, se parliamo dei patimenti propri delle varie potenze, è chiaro che Cristo soffrì nelle **sue potenze inferiori**, poiché in ciascuna di esse, fatte per agire nell'ambito delle realtà temporali, si riscontrava qualcosa che causava il dolore di Cristo, come si è dimostrato sopra *[a. 5]*. Invece la **ragione superiore** in Cristo non soffriva nulla dalla parte dell'oggetto, cioè di Dio, il quale non era per l'anima di Cristo causa di dolore, bensì di godimento e di gioia. - Se poi consideriamo la sofferenza che una potenza può ricevere a causa del soggetto in cui risiede, allora tutte le potenze dell'anima di Cristo soffrivano. Queste infatti sono tutte radicate nell'essenza dell'anima, che veniva raggiunta dalla passione per il patire del corpo di cui è l'atto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 46, a. 7, ad arg. 1

Sebbene l'intelletto, quale potenza particolare, non sia l'atto del corpo, tuttavia è tale l'essenza dell'anima in cui esso è radicato, come si è spiegato nella Prima Parte *[q. 77, aa. 6, 8]*.

IIIª q. 46, a. 7, ad arg. 2

L'argomento è valido per la sofferenza derivante dall'oggetto proprio: infatti in questo senso la ragione superiore in Cristo non ebbe a soffrire.

IIIª q. 46, a. 7, ad arg. 3

Un dolore viene detto passione perfetta che turba l'animo quando la sofferenza sensibile arriva a distogliere la ragione dalla rettitudine del proprio atto, in modo che questa segua la passione,

perdendo il libero arbitrio su di essa. Ora, in Cristo la sofferenza sensibile non giunse fino alla ragione in questo senso; vi giunse però attraverso il soggetto, come si è spiegato [nel corpo].

IIIª q. 46, a. 7, ad arg. 4

L'intelletto speculativo non può provare dolore o tristezza dalla parte del suo oggetto, che è la verità in se stessa e che costituisce la sua perfezione. Tuttavia può essere raggiunto anch'esso dal dolore, o dalla causa del dolore, nella maniera che abbiamo indicata.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che durante la passione l'**anima di Cristo** non **godesse tutta intera della fruizione beata.** Infatti:

IIIª q. 46, a. 8, arg. 1

È impossibile soffrire e godere simultaneamente, trattandosi di atti contrari. Ora, durante la passione l'anima di Cristo era soggetta al dolore nella sua totalità, come si è dimostrato sopra *[a. 3]*. Quindi non poteva godere.

IIIª q. 46, a. 8, arg. 2

Il Filosofo insegna che se la tristezza è grave esclude non solo il godimento contrario, ma qualsiasi godimento; e viceversa. Ora, il dolore di Cristo nella sua passione fu sommo, come si è spiegato *[a. 6]*; e così pure è sommo il godimento della fruizione beata, come si è visto *[I-II, q. 34, a. 3]*. Quindi è impossibile che tutta l'anima di Cristo abbia sofferto e goduto nello stesso tempo.

IIIª q. 46, a. 8, arg. 3

La fruizione beata nasce dalla conoscenza e dall'amore verso Dio, come spiega **S. Agostino**. Ma non tutte le potenze dell'anima sono capaci di conoscere Dio e di amarlo. Perciò non tutta l'anima di Cristo aveva la fruizione.

IIIª q. 46, a. 8. SED CONTRA:

Il Damasceno **afferma che la divinità di Cristo «permise alla carne di compiere e di soffrire quanto le era proprio»**. Per lo stesso motivo quindi, essendo la fruizione una proprietà dell'anima di Cristo, in quanto era beata, la passione non poteva impedirle tale godimento.

IIIª q. 46, a. 8. RESPONDEO:

Come si è spiegato sopra *[a. 7]*, la totalità dell'anima può riferirsi o all'**essenza** o alle **potenze**. Se dunque si parla della totalità essenziale, allora tutta l'anima di Cristo godeva della fruizione, essendo essa la sede della parte superiore, a cui spetta la fruizione di Dio: per cui, **come a motivo dell'essenza dell'anima la sofferenza viene attribuita alla sua parte superiore, così viceversa a motivo della sua parte superiore la fruizione viene attribuita alla sua essenza.** Se invece parliamo della totalità dell'anima **rispetto a tutte le sue potenze**, allora **non tutta l'anima aveva la fruizione**: **né direttamente**, poiché la fruizione non può essere l'atto di una parte qualsiasi dell'anima, e neppure **per ridondanza**, poiché mentre era viatore Cristo non

aveva la ridondanza della gloria dalla parte superiore all'inferiore, né dall'anima al corpo. Poiché invece la parte superiore dell'anima non era impedita nell'operazione sua propria dalla parte inferiore, ne seguiva che essa godeva perfettamente durante la passione di Cristo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 46, a. 8, ad arg. 1

Il godimento della fruizione non è direttamente contrario al dolore della passione: poiché non riguarda il medesimo oggetto. Nulla infatti impedisce che in un medesimo soggetto si trovino delle qualità contrarie, però non sotto il medesimo aspetto. Per cui nella parte superiore della ragione ci può essere la fruizione per il suo atto proprio, e la sofferenza della passione secondo il proprio soggetto. Invece all'essenza dell'anima appartiene la **sofferenza della passione dalla parte del corpo** di cui è forma, e **la gioia della fruizione dalla parte della potenza di cui costituisce il soggetto**.

III[a] q. 46, a. 8, ad arg. 2

L'affermazione di Aristotele è vera per la **ridondanza reciproca** che naturalmente avviene da una potenza all'altra. Ma in Cristo ciò non avvenne, come si è spiegato sopra *[nel corpo; a. 6]*.

III[a] q. 46, a. 8, ad arg. 3

Il terzo argomento è valido per la totalità dell'anima in relazione alle sue potenze.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che Cristo non abbia sofferto nel **tempo opportuno.** Infatti:

III[a] q. 46, a. 9, arg. 1

La passione di Cristo era stata prefigurata dall'**immolazione dell'agnello pasquale**, come si accenna in quelle parole dell'Apostolo, **1Corinti 5, 7**: «**Cristo, nostra Pasqua, è stato immolato**». Ora, l'agnello pasquale veniva immolato «**il quattordicesimo giorno, al vespro**», **Esodo 12, 6**. Quindi Cristo doveva subire la morte in quel momento. Il che non avvenne: poiché allora egli celebrò la Pasqua con i suoi discepoli, stando al Vangelo di S. **Marco,14, 12**: «**Il primo giorno degli Azzimi, quando si immolava la Pasqua**», e solo il giorno dopo soffrì la sua passione, **Matteo 27, 1**.

III[a] q. 46, a. 9, arg. 2

La passione di Cristo è dal Vangelo chiamata **esaltazione**, **Giovani 3, 14**: «**Il Figlio dell'Uomo deve essere esaltato**». Ora, dalle Scritture, **Malachia 4, 2**, Cristo è chiamato «**Sole di giustizia**». Quindi egli doveva subire la passione nell'ora sesta, quando il sole raggiunge il culmine della sua esaltazione. Invece, stando a S. **Marco 15, 25**, ciò non avvenne, poiché «**era l'ora terza quando lo crocifissero** ».

III[a] q. 46, a. 9, arg. 3

Il sole, come ogni giorno raggiunge il culmine dell'innalzamento all'ora sesta, così raggiunge il culmine di tutto l'anno nel solstizio d'estate. Quindi Cristo avrebbe dovuto subire la morte nel solstizio d'estate, piuttosto che nell'equinozio di primavera.

IIIª q. 46, a. 9, arg. 4

Stando alle sue parole, Giovanni 9, 5, la presenza di Cristo illuminava il mondo: «Finché sono nel mondo, io sono la luce del mondo». Perciò sarebbe stato opportuno per l'umana salvezza che egli vivesse più a lungo in questo mondo, così da non morire nella sua giovinezza, ma piuttosto nella vecchiaia.

IIIª q. 46, a. 9. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Giovanni 13, 1**, si legge: «**Sapendo Gesù che era giunta la sua ora di passare da questo mondo al Padre**», mentre prima aveva detto, **Giovanni 2, 4:** «**La mia ora non è ancora venuta**». E S. **Agostino** spiega: «**Quando ebbe fatto quanto giudicò sufficiente, venne la sua ora: non per necessità, ma per volontà; dovuta non a una condizione, ma al suo potere** ». Quindi egli subì la passione al momento opportuno.

IIIª q. 46, a. 9 RESPONDEO:

La passione di Cristo, come si è già notato *[a. 1]*, era sottoposta alla sua volontà. Ma quest'ultima era regolata dalla sapienza divina, la quale «**dispone tutte le cose con soavità**» e convenienza, **Sapienza 8, 1**. Perciò si deve concludere che la passione di Cristo avvenne al momento opportuno. Per cui anche nelle Questioni del Nuovo e dell'Antico Testamento [55] si legge: «Il Signore compì tutte le sue azioni nei tempi e nei luoghi convenienti».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 46, a. 9, ad arg. 1

- Alcuni ritengono che Cristo sia morto nel **giorno quattordicesimo**, quando i Giudei immolavano la Pasqua. Infatti S. **Giovanni, 18, 28**, scrive che i Giudei «**non entrarono nel pretorio**» di Pilato il giorno della sua morte, «**per non contaminarsi e poter mangiare la Pasqua**». E il Crisostomo commenta che «allora i Giudei facevano la Pasqua; mentre egli l'aveva celebrata il giorno prima, riservando la sua uccisione al venerdì, quando ricorreva la Pasqua antica». E ciò pare coincidere con l'altra affermazione di S. **Giovanni, 13, 1 ss**., che cioè «**la vigilia della festa di Pasqua, dopo la cena, Cristo lavò i piedi dei suoi discepoli**».

- Invece S. **Matteo 26, 17**, scrive che «**il primo giorno degli Azzimi i discepoli andarono da Gesù e gli dissero: —Dove vuoi che ti prepariamo per mangiare la Pasqua?**‖». Ora, secondo S. Girolamo, «essendo il primo giorno degli Azzimi il quattordici del primo mese *[Il giorno degli Azzimi è il 15 (che inizia con il vespri del 14) del mese ebraico di Nisan il primo mese religioso del calendario ebraico; periodo tra il marzo e l'aprile. È composto da 30 giorni. Con gli Azzimi inizia la settimana pasquale e la cena si consuma nella notte tra il 14 e il 15]*, quando si immolava l'agnello e la luna era pienissima», è chiaro che Cristo **fece la cena il quattordici e il quindici fu ucciso**. E la cosa è resa anche più chiara dalle parole di S. **Marco 14, 12**: «**Il primo giorno degli Azzimi, quando si immolava la Pasqua**»; e di S. **Luca 22, 7**: «**Venne il giorno degli Azzimi, in cui si doveva immolare la Pasqua**». **Per questo alcuni**

ritengono che Cristo abbia mangiato la Pasqua con i suoi discepoli nel giorno prescritto, cioè alla quattordicesima luna, «mostrando», come nota il **Crisostomo**, «che fino all'ultimo giorno egli non era contro la legge»; mentre invece i Giudei, occupati nel tramare la morte di Cristo, contrariamente alla legge rimandarono la Pasqua al giorno dopo. E per questo si dice di essi che nel giorno della passione non vollero entrare nel pretorio, «per non contaminarsi, e potere invece mangiare la Pasqua». Ma neppure questa ipotesi pare conciliabile con le parole di S. Marco: «Il primo giorno degli Azzimi, quando si immolava la Pasqua». Perciò Cristo e i Giudei celebrarono simultaneamente l'antica Pasqua. Da cui la spiegazione di **S. Beda**: «**Sebbene Cristo, che è la nostra Pasqua, sia stato crocifisso il giorno dopo, cioè nella quindicesima luna, tuttavia egli consacrò l'inizio della propria immolazione e della sua passione nella notte in cui si immolava l'agnello pasquale**, consegnando ai discepoli i misteri del suo corpo e del suo sangue e facendosi prendere e legare dai Giudei». Perciò quando S. **Giovanni 13, 1**, nomina «**la vigilia della festa di Pasqua**», vuole intendere la luna quattordicesima, che cadeva di giovedì: infatti per la quindicesima luna ricorreva il giorno solennissimo della **Pasqua** presso i Giudei. Perciò il medesimo giorno che per **S. Giovanni**, secondo il normale computo dei giorni, è «**la vigilia di Pasqua**», per **S. Matteo** è «**il primo giorno degli Azzimi**»: poiché secondo l'usanza giudaica **la festa iniziava con i vespri del giorno precedente.**

- Quanto poi alla preoccupazione espressa dai Giudei di mangiare la Pasqua il giorno quindici, **non si trattava più dell'agnello pasquale, che era stato immolato il quattordici, ma del cibo pasquale, cioè dei pani azzimi,** che bisognava mangiare essendo legalmente puri. Di qui la seconda spiegazione proposta dal Crisostomo, secondo la quale per Pasqua potrebbe intendersi «l'intera festa» dei Giudei, che abbracciava sette giorni.

14 nel mese di Nissan — **15 nel mese di Nissan**

[Vigilia festa di Pasqua > giovedì — *Festa di Pasqua*

(Giovanni > Cristo lava i piedi) — *(inizia con i vespri del 14)*

Primo giorno degli Azzimi (Matteo/Marco)

Per una settimana si mangiava solo pane senza lievito]

III[a] q. 46, a. 9, ad arg. 2

Come dice **S. Agostino**, «**quando il Signore fu consegnato da Pilato per essere crocifisso —era quasi l'ora sesta‖, secondo l'affermazione di S. Giovanni 19, 14. Quindi non era l'ora sesta precisa, ma —quasi‖: era cioè passata l'ora quinta e cominciava la sesta, cosicché all'ora sesta già completa, mentre Cristo era crocifisso, vennero le tenebre. Era invece l'ora terza quando i Giudei chiesero a gran voce che il Signore fosse crocifisso: e si può dire con assoluta verità che allora essi lo crocifissero. Quindi, perché nessuno scaricasse sui soldati la responsabilità di un così grave delitto, l'evangelista scrive, Marco 15, 25: —Era l'ora terza quando lo crocifissero‖; così da addebitare la crocifissione a quelli che in quell'ora gridarono in quel modo**». «Non mancano però di quelli che nella parasceve ricordata da S. Giovanni con l'espressione: —Era quasi l'ora sesta della parasceve‖, vedono indicata l'ora terza. Poiché parasceve significa preparazione. Ora la vera Pasqua, che coincideva con la passione del Signore, cominciò a essere preparata dall'ora nona della notte, cioè da quando i principi e i sacerdoti decretarono: —È reo di morte‖. Perciò da quell'ora della

notte sino alla crocifissione di Cristo si arriva —all'ora sesta della parasceve‖, di cui parla S. Giovanni; e —all'ora terza del giorno‖, di cui parla S. Marco». Altri invece ritengono che la discrepanza derivi da un errore del copista greco: poiché i segni del tre e del sei sono molto simili in questa lingua.

III[a] q. 46, a. 9, ad arg. 3

Come si dice nel libro Questioni del Nuovo e dell'Antico Testamento [55], «il Signore volle con la sua passione redimere e restaurare il mondo nella medesima stagione in cui lo aveva creato, cioè durante l'equinozio. Inoltre in tale momento il giorno comincia a prevalere sulla notte: poiché con la passione del Salvatore noi siamo ricondotti dalle tenebre alla luce». E poiché l'illuminazione perfetta si avrà nella seconda venuta di Cristo, il tempo della seconda venuta è paragonato dal Vangelo Matteo 24, 32 s., all'estate: «Quando i rami del fico diventano teneri e mettono le foglie, sapete che l'estate è vicina. Così anche voi, quando vedrete tutte queste cose, sappiate che Egli è proprio alle porte». Allora dunque ci sarà l'esaltazione massima di Cristo.

III[a] q. 46, a. 9, ad arg. 4

Cristo volle morire nella giovinezza per tre motivi. Primo, per meglio mostrarci il suo amore, dando la sua vita per noi quando era nella perfezione dell'età. - Secondo, poiché non era bene che apparisse in lui un decadimento naturale, come sopra *[q. 14, a. 4]* si è detto a proposito della malattia. - Terzo, poiché morendo e risuscitando nell'età giovanile volle mostrare in se stesso la sorte futura dei risuscitati. Da cui le parole di S. Paolo, Efesini 4, 13: «Finché arriviamo tutti all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio, allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo».

ARTICOLO 10:

VIDETUR che Cristo non abbia sofferto nel **luogo conveniente**. Infatti:

III[a] q. 46, a. 10, arg. 1

Cristo subì la passione nella sua carne umana, che dalla Vergine era stata **concepita a Nazaret** e che era **nata a Betlemme**. Perciò egli non avrebbe dovuto **morire a Gerusalemme**, ma a Nazaret o a Betlemme.

III[a] q. 46, a. 10, arg. 2

La realtà deve corrispondere alla figura. Ora, la passione di Cristo era prefigurata dai sacrifici dell'antica legge, i quali erano immolati nel Tempio. Quindi Cristo avrebbe dovuto subire la morte **nel Tempio**, e non fuori della porta della città.

III[a] q. 46, a. 10, arg. 3

La medicina deve corrispondere alla malattia. Ma la passione di Cristo fu un rimedio contro il peccato di Adamo. Costui però non era sepolto a Gerusalemme, bensì a Ebron; si legge infatti nella Scrittura, Gs 14, 15: «Ebron si chiamava prima Kiriat-Arba. Qui si trova Adamo, il più potente degli Anakiti». Perciò Cristo doveva morire a Ebron, e non a Gerusalemme.

IIIª q. 46, a. 10. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Luca 13, 33**, si legge: «**Non è possibile che un profeta muoia fuori di Gerusalemme**». Quindi era giusto che Cristo subisse la morte a Gerusalemme.

IIIª q. 46, a. 10. RESPONDEO:

Come si dice nel libro Questioni del Nuovo e dell'Antico Testamento [55], «il Salvatore compì tutto nel luogo e nel tempo opportuno»: poiché come dispone di tutte le cose, così può disporre di tutti i luoghi. Quindi **la sua passione, come avvenne nel tempo opportuno, così avvenne anche nel luogo conveniente.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 46, a. 10, ad arg. 1

Fu sommamente conveniente che Cristo patisse in Gerusalemme:

- **Primo**, **perché Gerusalemme era il luogo prescelto da Dio per l'offerta dei sacrifici**; i quali prefiguravano la passione di Cristo, che è il vero sacrificio, secondo le parole di S. Paolo, **Efesini 5, 2**: «**Ha dato se stesso per noi, offrendosi a Dio in sacrificio di soave odore**». E S. **Beda** afferma che «**il Signore, all'avvicinarsi dell'ora della passione, volle avvicinarsi al luogo di essa**», cioè a Gerusalemme, dove giunse cinque giorni prima della Pasqua, come cinque giorni prima della Pasqua, ossia alla decima luna, l'agnello pasquale veniva condotto secondo la legge sul luogo dell'immolazione.

- **Secondo**, **volle patire nel centro di una terra abitata,** cioè a Gerusalemme, poiché gli effetti della sua passione dovevano estendersi a tutto il mondo. Nei **Salmi 73, 12**, infatti si legge: «**Dio, che è nostro re dai tempi antichi, ha operato la salvezza in mezzo alla terra**», cioè a Gerusalemme, che è il centro del mondo.

- **Terzo**, poiché era il luogo più adatto all'**umiltà di Cristo**: avendo egli scelto infatti per umiltà il supplizio più infamante, così per umiltà non ricusò di subire il disonore in un luogo tanto rinomato. Da cui le parole del **Papa S. Leone**: «**Colui che aveva rivestito la forma di schiavo, scelse Betlemme per la nascita e Gerusalemme per la passione**».

- **Quarto**, per mostrare che la **responsabilità della sua uccisione risaliva ai principi del popolo**. Perciò volle morire in Gerusalemme, dove essi dimoravano. Negli **Atti 4, 27**, infatti si legge: «**Contro il tuo santo servo Gesù, che hai unto come Cristo, si sono coalizzati in questa città Erode e Ponzio Pilato, con le genti e i popoli d'Israele**».

IIIª q. 46, a. 10, ad arg. 2

Cristo volle subire la passione non nel Tempio o nella città, ma fuori della porta, per tre motivi:

- **Primo**, per adeguare la realtà alla figura. Poiché **il vitello e il capro** che erano offerti nel sacrificio solennissimo per l'**espiazione di tutto il popolo** venivano bruciati **fuori degli accampamenti,** come è prescritto nel **Levitico 16, 27**. Per cui S. Paolo **Eb 13, 11 s**., scrive: «I corpi degli animali il cui sangue viene portato nel santuario dell'accampamento dal sommo sacerdote per i peccati, vengono bruciati fuori della città. **Perciò anche Gesù, per santificare il popolo con il proprio sangue, patì fuori della porta della città**».

- **Secondo**, per insegnarci con l'esempio ad **abbandonare il mondo**. Da cui l'esortazione dell'Apostolo, **Eb 13**: «**Usciamo dunque anche noi dall'accampamento e andiamo verso di lui, portando il suo obbrobrio**».

- **Terzo**, poiché, come spiega il **Crisostomo**, «il Signore non volle morire al riparo di un tetto, o nel Tempio giudaico, perché i Giudei non accaparrassero per sé il sacrificio salutare, né si pensasse che esso fosse stato offerto solo per quel popolo. Perciò **volle morire fuori della città e fuori dalle mura per mostrare che il sacrificio era universale, essendo l'oblazione di tutto il mondo, e la purificazione di tutti**».

III[a] q. 46, a. 10, ad arg. 3

Rispondiamo con S. Girolamo che «non mancano autori secondo i quali il luogo —del teschio‖ sarebbe stato il luogo in cui era stato sepolto Adamo: e sarebbe stato chiamato così dal teschio del primo uomo. Ora, questa è una spiegazione facile e gradita alle orecchie del popolo, ma non è veritiera. Infatti fuori delle città e delle loro porte c'era il luogo in cui venivano eseguite le condanne capitali: esso fu perciò denominato luogo del teschio a causa dei decapitati. Gesù quindi volle essere crocifisso in quel luogo per innalzare il vessillo del martirio là dove prima c'era il campo dei condannati. Quanto poi ad Adamo, risulta dal Libro di Giosuè che era sepolto a Ebron» Ed era giusto che Cristo fosse crocifisso nel luogo dove comunemente si eseguivano le condanne piuttosto che presso il sepolcro di Adamo, per mostrare che la sua croce non guariva soltanto il peccato personale di Adamo, ma anche i peccati di tutto il mondo.

ARTICOLO 11:

VIDETUR che non sia stato conveniente che Cristo venisse crocifisso **tra i ladroni**. Infatti:

III[a] q. 46, a. 11, arg. 1

S. Paolo, **2Corinti 6, 14**, scrive: «**Quale rapporto ci può essere tra la giustizia e l'iniquità?**». Ora, «**Cristo per opera di Dio è diventato per noi giustizia**», **1Corinti 1, 30**, mentre è propria dei ladroni l'ingiustizia. Perciò non conveniva che Cristo fosse crocifisso con dei ladroni.

III[a] q. 46, a. 1, arg. 2

Commentando le parole, **Matteo 26, 35**: «**Anche se dovessi morire per te, non ti rinnegherò**», **Origene** scrive: «**Morire con Gesù che moriva per tutti, non era da uomini**». E S. Ambrogio, commentando l'altra espressione **Luca 22, 33**: «Per te sono pronto ad andare in prigione e alla morte», osserva: «Il Signore può avere degli imitatori, ma non degli uguali». Molto meno quindi era opportuno che Cristo nella passione fosse accomunato a dei ladroni

III[a] q. 46, a. 11, arg. 3

In S. **Matteo, 27, 44**, si legge: «**I ladroni crocifissi con lui lo insultavano**». Invece S. **Luca 23, 42**, afferma che uno dei crocifissi con Cristo gli diceva: «**Signore, ricordati di me quando entrerai nel tuo regno**». Pare quindi che, oltre ai ladroni che lo bestemmiavano, fosse

crocifisso con lui uno che non bestemmiava. E così pare che gli Evangelisti non abbiano descritto con esattezza la crocifissione di Cristo fra i ladroni.

IIIª q. 46, a. 11. SED CONTRA:

Isaia 53, 12, aveva profetizzato: «**È stato annoverato fra gli empi**».

IIIª q. 46, a. 11. RESPONDEO:

I motivi per cui Cristo fu crocifisso tra i ladroni furono diversi nell'intenzione dei Giudei e nel piano divino:

- Infatti nell'**intenzione dei Giudei** la crocifissione di Cristo fra i due ladroni doveva servire, come scrive **il Crisostomo**, «**a coprirlo dello stesso disonore. Ma ciò non avvenne. Poiché tutti furono dimenticati, mentre la croce di Cristo è onorata ovunque**. E gli stessi re depongono la corona per prendere la croce: sulla porpora, sui diademi, sulle armi, sulla sacra mensa, in tutto il mondo risplende la croce».

- Invece **nel piano di Dio** Cristo fu crocifisso fra i ladroni:

+ **innanzitutto** perché, come nota **S. Girolamo**, «come Cristo divenne per noi maledizione sulla croce, così **per la salvezza di tutti fu crocifisso tra i malfattori come uno di essi**».

+ **Secondo,** come dice S. **Leone Papa**, «**due ladroni furono crocifissi con Cristo, uno a destra e l'altro a sinistra, per mostrare già nel supplizio come si sarebbe attuata nel futuro giudizio la spartizione dell'umanità**». E S. **Agostino** scrive: «**La croce stessa, se ben si considera, fu un tribunale. In mezzo sta il giudice: colui che crede è salvo, mentre l'altro che insulta è condannato. Ciò indicava già quello che egli avrebbe fatto dei vivi e dei morti, ponendo gli uni alla destra e gli altri alla sinistra**».

+ **Terzo,** secondo **S. Ilario** «furono crocifissi i due ladroni a destra e a sinistra per indicare che il genere umano in tutta la sua diversità era chiamato a partecipare al mistero della passione del Signore. Ma **poiché tutte le diversità si riducono a quella tra i fedeli e gli increduli, indicate con la destra e la sinistra, quello di destra venne salvato mediante la giustificazione della fede**».

+ **Quarto,** perché, come dice S. Beda, «i ladroni crocifissi col Signore stanno a significare coloro che subiscono, per la fede e la confessione di Cristo, o il combattimento del martirio o il peso di una più severa disciplina. Quelli però che soffrono così per la gloria eterna sono rappresentati dalla fede del ladrone di destra; coloro invece che lo fanno per la gloria umana imitano lo spirito e l'atteggiamento del ladrone di sinistra».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 46, a. 11, ad arg. 1

Come Cristo, pur non essendo tenuto a subire la morte, tuttavia volle subirla volontariamente per trionfarne con la sua potenza, così non meritò nemmeno di essere posto tra i ladroni, ma volle essere annoverato con i malfattori per distruggere l'iniquità mediante la sua virtù. Per

cui il **Crisostomo** afferma che «**convertire sulla croce il ladrone e introdurlo in paradiso non fu un'opera meno grande che spezzare le pietre**».

IIIª q. 46, a. 11, ad arg. 2

Si deve affermare l'inopportunità che qualcuno morisse con Cristo, **però per la medesima causa**. **Origene** infatti aggiunge: «**Erano tutti peccatori, e tutti avevano bisogno che un altro morisse per loro, non già essi per gli altri**».

IIIª q. 46, a. 11, ad arg. 3

Secondo **S. Agostino** possiamo pensare che S. Matteo «**abbia usato il plurale per il singolare**», scrivendo che «i ladroni lo insultavano». Oppure si può ritenere con S. **Girolamo** che «**in un primo tempo entrambi lo bestemmiavano, ma che in seguito, vedendo i prodigi, uno dei due credette**».

ARTICOLO 12:

VIDETUR che la passione di Cristo debba essere attribuita alla sua divinità. Infatti:

IIIª q. 46, a. 12, arg. 1

S. Paolo, **1Corinti 2, 8, afferma**: «**Se l'avessero conosciuto, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria**». Ma Cristo è il Signore della gloria secondo la sua divinità. Quindi la passione gli va attribuita secondo la divinità.

IIIª q. 46, a. 12, arg. 2

Il principio della salvezza umana è la divinità stessa, secondo le parole del **Salmo 6, 39:** «**La salvezza dei giusti viene dal Signore**». Se quindi la passione di Cristo non riguardasse la sua divinità, pare che non potrebbe recarci giovamento.

IIIª q. 46, a. 12, arg. 3

I Giudei furono puniti per il peccato dell'uccisione di Cristo come **assassini di Dio stesso**: e sta a dimostrarlo la **gravità del castigo**. Ma ciò non sarebbe se la passione non avesse colpito la divinità. Quindi la passione di Cristo appartenne alla divinità.

IIIª q. 46, a. 12. SED CONTRA:

S. Atanasio ha scritto: «**Il Verbo, rimanendo Dio per natura, è impassibile**». Ora, l'impassibile non può patire. Quindi la passione di Cristo non va attribuita alla sua divinità.

IIIª q. 46, a. 12. RESPONDEO:

Come si è già visto *[q. 2, aa. 1, 2, 3, 6]*, l'**unione delle due nature** umana e divina avvenne **nella persona, ossia nell'ipostasi o supposito**, restando la distinzione delle nature: in modo cioè che pur restando salve le proprietà delle nature, identica è la persona o ipostasi della natura umana e di quella divina. Quindi, secondo le spiegazioni date sopra *[q. 16, a. 4]*, si deve **attribuire la passione al supposito di natura divina in ragione** non della divinità, che è impassibile, ma **della natura umana**. Da cui le parole di S. Cirillo: «Se uno si rifiuta di

confessare che il Verbo di Dio ha sofferto ed è stato crocifisso nella carne, sia scomunicato». Perciò la passione di Cristo va attribuita al supposito di natura divina in forza della natura passibile che assunse, non già in forza della natura divina impassibile.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 46, a. 12, ad arg. 1

Si dice che il Signore della gloria è stato crocifisso non in quanto è il Signore della gloria, ma **in quanto era un uomo passibile**.

III[a] q. 46, a. 12, ad arg. 2

Come si legge negli atti del **Concilio di Efeso [3, 10],** «**la morte di Cristo, quale morte di Dio**», data cioè l'unione ipostatica, «**ha distrutto la morte: poiché colui che soffriva era Dio e uomo. Ma non fu la natura di Dio a essere colpita, e le sofferenze non le apportarono alcun mutamento**».

III[a] q. 46, a. 12, ad arg. 3

Come si dice in quel medesimo testo [cf. ad 2], «**i Giudei non crocifissero un puro uomo, ma ingiuriarono Dio stesso.** Supponiamo infatti che un re si esprima a parole e che queste, scritte su una carta e indirizzate alle varie città, vengano lacerate da un ribelle che strappa quella carta. Costui viene condannato a morte non perché strappa della carta, ma perché tenta di distruggere le parole del re. Il giudeo quindi non si senta tranquillo per il fatto di avere crocifisso un puro uomo. Ciò che egli vedeva era infatti come la carta, ma quanto in essa si celava era il Verbo regale, nato [da Dio] per natura, non proferito con la lingua».

Questione 47
Proemio

Passiamo ora a considerare **la causa efficiente della passione di Cristo**.
Sull'argomento si pongono sei quesiti:

1. Se Cristo sia stato ucciso da altri o da se stesso;
2. Da quale motivo sia stato spinto a subire la morte;
3. Se il Padre l'abbia abbandonato alla sofferenza;
4. Se fosse più conveniente che egli morisse per mano dei gentili, o per mano dei giudei;
5. Se i suoi uccisori l'abbiano conosciuto;
6. Il peccato di coloro che uccisero Cristo.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che Cristo non sia stato ucciso da altri, ma da se stesso. Infatti:

III^a q. 47, a. 1, arg. 1

Egli ha affermato, **Giovanni 10, 18**: «Nessuno mi toglie la vita, ma la offro da me stesso». Ora, si dice che uno uccide quando toglie la vita. Perciò Cristo non fu ucciso da altri, ma da se stesso.

III^a q. 47, a. 1, arg. 2

Coloro che sono uccisi da altri vengono meno a poco a poco con l'affievolimento della natura. E ciò si nota soprattutto nei crocifissi: poiché, come scrive S. Agostino, «sospesi al legno morivano con una lenta agonia». Invece in Cristo ciò non avvenne: egli infatti, come narra S. **Matteo 27, 50**, «emesso un alto grido, spirò». Quindi Cristo non fu ucciso dai carnefici, ma da se stesso.

III^a q. 47, a. 1, arg. 3

Coloro che sono uccisi da altri muoiono di morte violenta, e quindi non muoiono volontariamente, poiché il violento è il contrario del volontario. Ora, S. Agostino nota che «lo spirito di Cristo non abbandonò la carne suo malgrado, ma perché egli lo volle, nel tempo che volle e come volle». Quindi Cristo non fu ucciso dai carnefici, ma da se stesso.

III^a q. 47, a. 1. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Luca 18, 33**, si legge: «Dopo averlo flagellato, lo uccideranno».

III^a q. 47, a. 1. RESPONDEO:

Si può essere causa di un effetto in due modi:

- **Primo**, **agendo per produrlo direttamente**. Ed è in questo modo che uccisero Cristo i suoi persecutori: poiché gli inflissero dei supplizi capaci di produrre la morte, con l'intenzione di ucciderlo e conseguendo l'effetto, poiché tali supplizi provocarono effettivamente la morte.

- **Secondo**, uno può essere **causa di un fatto indirettamente**, cioè perché non lo impedisce pur avendone la possibilità: come si dice, p. es., che uno bagna un altro perché non chiude la finestra da cui entra l'acqua. E in questo modo si può dire che Cristo stesso fu causa della sua passione e della sua morte. Poteva infatti impedirle. Prima di tutto respingendo gli avversari, in modo che non volessero o non potessero ucciderlo. In secondo luogo perché il suo spirito aveva il potere di conservare la natura della propria carne, in modo che non venisse colpita da alcuna ferita. Facoltà questa che derivava all'anima di Cristo dall'unione ipostatica con il Verbo, come nota **S. Agostino**. Non avendo quindi l'anima di Cristo allontanato dal proprio corpo i supplizi, ma avendo accettato che la natura corporale vi soccombesse, si può dire che egli offrì la sua vita, o che morì volontariamente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 47, a. 1, ad arg. 1

L'espressione: «**Nessuno può togliermi la vita**», va intesa nel senso di: «**contro la mia volontà**». Si dice infatti propriamente che viene tolto quanto è sottratto a qualcuno che non è in grado di resistere.

III[a] q. 47, a. 1, ad arg. 2

Per mostrare che la passione inflitta con la violenza non era capace di strappargli la vita, Cristo conservò la natura corporale nel suo vigore, così da poter gridare a gran voce anche nel momento supremo. Ciò infatti viene computato tra i miracoli della sua morte. Per cui si legge in S. **Marco 15, 39**: «**Il centurione che gli stava di fronte, vistolo spirare in quel modo, disse: —Veramente quest'uomo era Figlio di Dio‖».** Altra cosa mirabile nella morte di Cristo fu poi la **maggiore rapidità del trapasso** rispetto a quella degli altri condannati alla croce. Per cui S. **Giovanni 19, 32** ricorda che agli altri crocifissi con Cristo «**spezzarono le gambe**», per affrettarne la morte, mentre «**venuti da Gesù e vedendo che era già morto, non gli spezzarono le gambe**». E S. **Marco 15, 44**, riferisce che «**Pilato si meravigliò che fosse già morto**». Come infatti per volontà di Cristo la sua vita corporale fu conservata nel pieno vigore sino alla fine, così, quando egli volle, subito cedette alla violenza inflitta.

III[a] q. 47, a. 1, ad arg. 3

Si deve affermare che nello stesso tempo Cristo soffrì la morte per violenza e tuttavia morì volontariamente: poiché contro il suo corpo fu usata la violenza, la quale tuttavia non prevalse su di esso se non nella misura che egli volle.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che Cristo non sia morto **per obbedienza**. Infatti:

III[a] q. 47, a. 2, arg. 1

L‘obbedienza presuppone un precetto. Ma non risulta che a Cristo sia stato dato il precetto di accettare la morte. Quindi egli non è morto per obbedienza.

IIIª q. 47, a. 2, arg. 2

Si dice che uno compie per obbedienza quanto fa per necessità di precetto. Ora, Cristo patì volontariamente, e non per necessità. Quindi non patì per obbedienza.

IIIª q. 47, a. 2, arg. 3

La carità è una virtù superiore all‘obbedienza. Ma nella Scrittura, **Efesini 5, 2**, si legge che Cristo ha sofferto per un motivo di carità, secondo l‘esortazione dell‘Apostolo: «**Camminate nella carità, nel modo che anche Cristo vi ha amato e ha dato se stesso per noi**». Perciò la passione di Cristo va attribuita più alla carità che all‘obbedienza.

IIIª q. 47, a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, **Filippesi 2, 8**: «**[Cristo] si è fatto obbediente al Padre fino alla morte**».

IIIª q. 47, a. 2. RESPONDEO:

Fu sommamente conveniente che Cristo **patisse la morte per obbedienza**.

- **Primo**, poiché **ciò si addiceva alla giustificazione dell‘uomo:** in modo che, come dice S. Paolo, **Romani 5, 19**, «**come per la disobbedienza di uno solo tutti furono costituiti peccatori, così anche per l‘obbedienza di uno solo tutti siano costituiti giusti**».

- **Secondo**, ciò **si addiceva alla riconciliazione degli uomini con Dio**: poiché, come dice S. Paolo, **Romani 5, 10**, «**siamo stati riconciliati con Dio per mezzo della morte del suo Figlio**»; cioè in quanto la morte di Cristo fu un sacrificio molto accetto a Dio, come sta scritto, **Efesini 5, 2**: «**Diede se stesso per noi, offrendosi a Dio in sacrificio di soave odore**». Ma **l‘obbedienza** viene preferita a tutti i sacrifici, secondo le parole di Samuele, **1Samuele 15, 22**: «**L‘obbedienza è migliore del sacrificio**». Perciò era conveniente che il sacrificio della passione e morte di Cristo fosse motivato dall‘obbedienza.

- **Terzo**, ciò **si addiceva alla sua vittoria**, con la quale doveva trionfare della morte e dell‘autore della morte. Poiché un soldato non può vincere se non obbedisce al comandante. E così l‘uomo Cristo non ottenne la vittoria se non perché fu obbediente a Dio, secondo le parole dei **Proverbi 21, 28**: «**L‘uomo obbediente riesce vincitore**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 47, a. 2, ad arg. 1

Cristo aveva ricevuto dal Padre il **precetto di patire**, poiché sta scritto, **Giovanni 10, 18**: «**Ho il potere di offrire la mia vita e il potere di riprenderla di nuovo: questo comando ho ricevuto dal Padre mio**», cioè di offrire la vita e di riprenderla. Il che non va inteso, spiega il **Crisostomo,** nel senso che «**prima abbia dovuto ascoltare il comando, e abbia avuto bisogno di apprenderlo: mostrò invece in tal modo che agiva di sua volontà, e tolse ogni sospetto di contrasto» con il Padre**. Siccome però nella morte di Cristo l‘**antica legge ebbe il suo compimento**, secondo le parole che egli stesso pronunciò prima di morire, **Giovanni**

19, 30: «**Tutto è compiuto**», è possibile vedere come nella passione egli abbia adempiuto tutti i precetti della legge:

- **Adempì i precetti morali**, che si fondano sui precetti della **carità,**

+ soffrendo **per amore del Padre**, come egli stesso disse avviandosi al luogo della passione, **Giovanni 14, 31**: «**Perché il mondo sappia che io amo il Padre e faccio quello che il Padre mi ha comandato, alzatevi e andiamo via di qui**»;

+ e **per amore del prossimo**, secondo l'affermazione di S. Paolo, **Galati 2, 20**: «**Mi ha amato e ha dato se stesso per me**».

- Inoltre con la sua passione Cristo **adempì i precetti cerimoniali** dell'antica legge, che erano ordinati soprattutto ai sacrifici e alle offerte, in quanto tutti gli antichi sacrifici erano figura del vero sacrificio che Cristo offrì morendo per noi. Da cui le parole di S. Paolo, **Colossesi 2, 16 s**.: «**Nessuno vi condanni più in fatto di cibo o di bevanda o riguardo a feste, a noviluni e a sabati; tutte cose queste che sono ombra delle future, mentre il corpo è Cristo**»; poiché Cristo sta in rapporto a tali cose come il corpo all'ombra.

- E finalmente Cristo con la sua passione **adempì i precetti giudiziali** della legge, che erano ordinati a riparare le ingiurie: poiché, come si dice nei **Salmi 68, 5**: «**Egli restituì quanto non aveva rubato**», permettendo la propria affissione all'albero della croce per il frutto che l'uomo aveva rubato dall'albero contro il comando di Dio.

III[a] q. 47, a. 2, ad arg. 2

L'obbedienza, sebbene implichi **necessità rispetto a ciò che è comandato**, tuttavia implica **volontarietà rispetto all'adempimento del comando**. E tale fu l'obbedienza di Cristo. Infatti la passione e la morte considerate in se stesse ripugnano alla volontà naturale; tuttavia Cristo voleva compiere in esse la volontà di Dio, secondo le parole del **Salmo 39, 9**: «**Mio Dio, se io l'ho voluto, è per fare la tua volontà**». Da cui le sue parole riferite da S. **Matteo 26, 42:** «**Se questo calice non può passare da me senza che io lo beva, sia fatta la tua volontà**».

III[a] q. 47, a. 2, ad arg. 3

Cristo affrontò la morte per carità e per obbedienza come per un identico motivo: poiché anche **i precetti della carità egli li adempì solo per obbedienza**, e fu obbediente a causa del suo amore verso il Padre che gli dava tali precetti.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che Dio Padre non abbia consegnato Cristo alla sua passione. Infatti:

III[a] q. 47, a. 3, arg. 1

È cosa iniqua e crudele consegnare alla passione e alla morte un innocente. Ma come si legge, **Deuteronomio 32, 4**, «**Dio è verace e senza malizia**». Egli quindi non consegnò alla passione e alla morte il Cristo innocente.

III[a] q. 47, a. 3, arg. 2

Non è compossibile che uno si consegni da sé alla morte e insieme venga consegnato da un altro. Ora, «Cristo si offrì alla morte da se stesso», Efesini 5, 2, attuando la profezia di Isaia 53, 12: «Ha consegnato se stesso alla morte». Quindi non Pare che l'abbia consegnato il Padre.

IIIª q. 47, a. 3, arg. 3

Giuda viene riprovato per aver consegnato Cristo ai Giudei, secondo le parole evangeliche, Giovanni 6, 71 s.: «Uno di voi è un diavolo. E parlava di Giuda, che stava per tradirlo». E così pure vengono biasimati i Giudei che lo consegnarono a Pilato, secondo la testimonianza di quest'ultimo Giovanni 18,35: «La tua gente e i sommi sacerdoti ti hanno consegnato a me». E a sua volta Pilato Giovanni 19, 16 «lo consegnò per farlo crocifiggere». Ora, come ricorda S. Paolo, 2Corinti 6, 14, «non ci può essere alcun rapporto fra la giustizia e l'iniquità ». Quindi Dio Padre non ha consegnato Cristo alla sua passione.

IIIª q. 47, a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, Romani 8, 32: «Dio non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha consegnato per tutti noi».

IIIª q. 47, a. 3 RESPONDEO:

Cristo, come si è detto *[a. 2]*, patì volontariamente in obbedienza al Padre. Perciò si può dire che il Padre ha consegnato Cristo alla passione in tre modi:

- **Primo**, perché col suo eterno volere ha preordinato la passione di Cristo alla redenzione del genere umano, secondo le parole di Isaia 53, 6: «Il Signore fece ricadere su di lui l'iniquità di noi tutti»; e ancora Isaia 53, 10: «Al Signore è piaciuto prostrarlo con dolori».

- **Secondo**, perché ispirò in lui la volontà di soffrire per noi, infondendogli la carità. Da cui le parole del profeta Isaia 53, 7: «È stato immolato perché lo ha voluto».

- **Terzo**, perché non lo sottrasse alla passione, ma lo espose ai persecutori. Da cui la preghiera di Cristo sulla Croce, Matteo 27, 46: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?»; in quanto cioè, come spiega S. Agostino, lo abbandonò al potere dei persecutori.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 47, a. 3, ad arg. 1

Consegnare alla passione e alla morte un innocente contro la sua volontà è cosa empia e crudele. Ma Dio Padre consegnò Cristo non in questo modo, bensì infondendo in lui la volontà di patire per noi. E in ciò si mostra da una parte «la severità di Dio», Romani 11, 22, il quale non volle rimettere il peccato senza un castigo, per cui l'Apostolo, Romano 8, 32, scrive che «Dio non ha risparmiato il proprio Figlio», e dall'altra parte «la sua bontà», Romani 11, 22, poiché, non potendo l'uomo soddisfare in misura sufficiente sopportando qualsivoglia castigo, Dio gli provvide un redentore capace di soddisfare; per cui l'Apostolo scrive che «lo ha consegnato per tutti noi». E altrove, Romani 3, 25, dice che «Dio lo ha prestabilito a servire come strumento di espiazione, per mezzo della fede, nel suo sangue».

IIIª q. 47, a. 3, ad arg. 2

In quanto Dio, Cristo consegnò se stesso alla morte con il medesimo atto di volontà con cui lo consegnò il Padre. In quanto uomo invece consegnò se stesso con un volere che era ispirato dal Padre. Non vi è quindi incompatibilità fra la consegna di Cristo fatta dal Padre e quella fatta da lui stesso.

IIIª q. 47, a. 3, ad arg. 3

Un identico atto viene giudicato diversamente **nella sua bontà o malizia a seconda dei diversi motivi da cui procede.** Il Padre infatti consegnò Cristo alla morte **mosso dalla carità**, e così fece Cristo medesimo, **Giovanni 3, 16; Ef 5, 2**: e per questo sono lodati. Giuda invece lo consegnò per **cupidigia, Matteo 26, 14 ss.,** i Giudei per **invidia**, **Matteo 27, 18**, Pilato per un **timore mondano**, cioè per paura dell'imperatore **Giovanni 19, 12 ss**.: e per questo sono biasimati.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non fosse conveniente che Cristo venisse ucciso **dai gentili**. Infatti:

IIIª q. 47, a. 4, arg. 1

Dovendo la passione di Cristo liberare gli uomini dal peccato, pare conveniente che soltanto pochissimi si fossero macchiati di peccato nella sua morte. Ora, in essa peccarono i Giudei, a cui vanno attribuite le parole, **Matteo 21, 38**: «Costui è l'erede: venite, uccidiamolo». Era quindi opportuno che nel peccato suddetto non fossero implicati i gentili.

IIIª q. 47, a. 4, arg. 2

La realtà deve corrispondere alla figura. Ora, **i sacrifici figurali dell'antica legge erano offerti non dai gentili, ma dai Giudei**. Quindi neppure la passione di Cristo, che era il vero sacrificio, doveva essere compiuta per mano dei gentili.

IIIª q. 47, a. 4, arg. 3

Nel Vangelo, **Giovanni 5, 18**, si legge: «I Giudei cercavano di ucciderlo perché non soltanto violava il sabato, ma chiamava Dio suo Padre, facendosi uguale a Dio». Ora, ciò era soltanto contro la legge dei Giudei; da cui la loro protesta, **Giovanni 19, 7**: «Secondo questa legge deve morire, perché si è fatto Figlio di Dio». **Perciò era giusto che Cristo fosse ucciso non dai gentili, ma dai Giudei**; ed è falso quanto costoro dissero, **Giovanni 18, 31**: «A noi non è consentito mettere a morte nessuno», poiché nella legge molti peccati sono puniti con la morte, come appare dal **Levitico [20].**

IIIª q. 47, a. 4. SED CONTRA:

Nel Vangelo **Matteo 20, 19**, si legge: «Lo consegneranno ai gentili perché sia schernito, flagellato e crocifisso».

IIIª q. 47, a. 4. RESPONDEO:

Nelle circostanze stesse della passione di Cristo erano prefigurati i suoi effetti. La passione infatti dapprima ebbe un **effetto salutare sui Giudei**, molti dei quali dopo la morte di Cristo

furono battezzati, come dicono gli **Atti 2, 41; 4, 4**. In un secondo tempo poi, **con la predicazione da parte dei Giudei, l'effetto della passione di Cristo si estese ai gentili**. **Quindi era conveniente che Cristo cominciasse a patire per mano dei Giudei, e in seguito, consegnato da essi, portasse a compimento la passione per mano dei gentili.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 47, a. 4, ad arg. 1

Per mostrare tutta la grandezza della sua carità, per la quale soffriva, Cristo volle sulla croce chiedere perdono per i suoi persecutori, **Luca 23, 24;** e perché il frutto di tale preghiera giungesse **sia ai Giudei che ai gentili**, volle soffrire per mano degli uni e degli altri.

III[a] q. 47, a. 4, ad arg. 2

La **passione di Cristo** fu un **sacrificio** in quanto Cristo volle subire volontariamente la morte mosso dalla carità. Ma in quanto la subiva dai persecutori non era un sacrificio, bensì un **peccato gravissimo**.

III[a] q. 47, a. 4, ad arg. 3

Come spiega **S. Agostino**, i Giudei, dicendo: «**A noi non è permesso uccidere nessuno», volevano intendere che ciò «non era loro permesso per la santità della festa che avevano già iniziato a celebrare**». Oppure, come scrive il Crisostomo, dissero così perché volevano ucciderlo non come trasgressore della legge, ma come nemico pubblico, avendo egli preteso di farsi re: del che essi non potevano giudicare. O perché essi non potevano crocifiggerlo, come desideravano, ma solo lapidarlo, come fecero con S. Stefano, Atti 7, 57 s.. Oppure si può dire meglio che il potere di uccidere era stato loro sottratto dai Romani, di cui erano divenuti sudditi.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che Cristo sia stato **conosciuto dai suoi persecutori**. Infatti:

III[a] q. 47, a. 5, arg. 1

Nel Vangelo, **Matteo 21, 38**, si legge che «**i vignaioli, visto il Figlio, dissero tra sé: Costui è l'erede; venite, uccidiamolo**». E S. **Girolamo** commenta: «**Con queste parole il Signore dimostra in modo evidentissimo che i principi dei Giudei crocifissero il Figlio di Dio non per ignoranza, ma per invidia. Capirono cioè che egli era colui di cui il profeta aveva predetto**: —**Chiedi, e ti darò in eredità tutte le genti**» , **Salmi 2,8**. Pare quindi che costoro abbiano conosciuto che egli era il Cristo, ossia il Figlio di Dio.

III[a] q. 47, a. 5, arg. 2

Il Signore, **Giovanni 15, 24**, disse: «**Ora invece hanno visto e hanno odiato me e il Padre mio**». Ma ciò che è visto è conosciuto chiaramente. Quindi i Giudei, sapendo che egli era il Cristo, spinti dall'odio gli inflissero la morte.

III[a] q. 47, a. 5, arg. 3

Negli atti del **Concilio di Efeso 3, 10**, si legge: «**Come chi strappa un decreto imperiale viene condannato a morte come se avesse strappato la parola dell'imperatore, così i Giudei che crocifissero l'uomo visibile meriteranno il castigo come se avessero infierito contro il Verbo di Dio**». Ma ciò non avverrebbe se essi non avessero conosciuto che egli era il Figlio di Dio: poiché l'ignoranza li avrebbe scusati. Quindi i Giudei che crocifissero Cristo sapevano che egli era il Figlio di Dio.

IIIª q. 47, a. 5. SED CONTRA:

S. Paolo, **1Corinti 2, 8**, afferma: «**Se lo avessero conosciuto, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria**». S. Pietro inoltre così disse ai Giudei, **Atti 3, 17**: «**Io so che voi avete agito per ignoranza, così come i vostri capi**». E il Signore, **Luca 23, 34**, mentre pendeva dalla croce, pregò: «**Padre, perdona loro, perché non sanno quello che fanno**».

IIIª q. 47, a. 5. RESPONDEO:

Parlando dei Giudei bisogna distinguere tra i maggiorenti e la gente del popolo. **I maggiorenti, che erano detti loro principi, certamente lo conobbero, secondo l'autore delle Questioni del Nuovo e dell'Antico Testamento 66**, come del resto anche i demoni riconobbero che egli era il Cristo promesso: «infatti vedevano avverarsi in lui tutti i segni predetti dai profeti». **Essi però non conobbero la sua divinità**: per cui l'Apostolo afferma che «**se lo avessero conosciuto, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria**». Si noti però che tale ignoranza non li scusava dal delitto: poiché si trattava di un'ignoranza affettata. Essi infatti vedevano i segni evidenti della sua divinità, ma **per odio e invidia** verso Cristo li travisavano, e non vollero credere alle sue affermazioni con le quali dichiarava di essere il Figlio di Dio. Da cui le parole del Signore, **Giovanni 15, 22**: «**Se non fossi venuto e non avessi loro parlato non avrebbero alcun peccato; ma ora non hanno scusa per il loro peccato ».** E ancora **Giovanni 15, 24**: «**Se non avessi fatto in mezzo a loro opere che nessun altro ha mai fatto, sarebbero senza colpa»**. Per cui si possono applicare ad essi le parole di **Giobbe 21, 14**: «**Essi dicevano a Dio: Allontanati da noi, non vogliamo conoscere le tue vie**». **Il popolo invece, che non conosceva i misteri della Scrittura, non conobbe pienamente né che egli era il Cristo, né che era il Figlio di Dio:** sebbene alcuni del popolo abbiano creduto in lui. E anche se talora essi sospettarono che fosse il Cristo, per la molteplicità dei segni e per l'efficacia del suo insegnamento, come nota l'evangelista **Giovanni 7, 31. 41 ss**., tuttavia furono poi ingannati dai loro capi, **Matteo 27, 20**, al punto che non credevano né che fosse il Figlio di Dio, né che fosse il Cristo. Da cui le parole di S. Pietro, **Atti 3, 17**: «**So che avete agito per ignoranza, così come i vostri capi»: cioè perché sedotti da essi.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 47, a. 5, ad arg. 1

Le parole suddette appartengono ai **vignaioli**, che nella parabola rappresentano **i capi del popolo**, i quali riconobbero in lui l'erede in quanto capirono che egli era il Cristo promesso nell'antica legge. Però contro questa conclusione sembrano stare le parole del **Salmo 2, 8**: «Chiedi a me, e ti darò in possesso le genti»; poiché al Cristo a cui si riferiscono viene anche

detto **Salmo 2, 7:** «**Tu sei mio Figlio, oggi io ti ho generato** ». Se quindi i capi conobbero che [Gesù] era colui al quale erano state indirizzate le prime parole, ne segue che conobbero anche che era il Figlio di Dio. - Inoltre il **Crisostomo** afferma: «**Essi conobbero che era il Figlio di Dio**». - **E S. Beda,** commentando le parole evangeliche: «**Perché non sanno quello che fanno**», scrive: «**Si noti che non prega per quanti capivano che egli era il Figlio di Dio, e preferivano crocifiggerlo piuttosto che riconoscerlo**». Ma a ciò si può rispondere che essi lo conobbero quale Figlio di Dio non per natura, ma per l'eccellenza della sua grazia singolarissima. Tuttavia si può anche dire che lo conobbero come vero Figlio di Dio inquantoché ciò risultava loro dall'evidenza dei segni; ai quali però per odio e per invidia non vollero arrendersi, in modo da riconoscerlo come Figlio di Dio.

III[a] q. 47, a. 5, ad arg. 2

Le parole suddette erano state precedute dalla frase: «Se non avessi fatto in mezzo a loro opere che nessun altro ha mai fatto, sarebbero senza colpa»; e poi si legge: «Ora invece hanno visto, e hanno odiato me e il Padre mio». Il che dimostra che, pur vedendo essi le opere mirabili di Cristo, per odio non arrivarono a conoscere che egli era il Figlio di Dio.

III[a] q. 47, a. 5, ad arg. 3

L'ignoranza affettata non scusa dalla colpa, ma piuttosto la aggrava: essa infatti dimostra che uno è così intenzionato a peccare che preferisce rimanere nell'ignoranza per non evitare il peccato. E così i Giudei peccarono non solo come crocifissori dell'uomo Cristo, ma come crocifissori di Dio.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che **il peccato dei crocifissori** di Cristo non sia stato **il più grave**. Infatti:

III[a] q. 47, a. 6, arg. 1

Non è il più grave un peccato che può essere scusato. Ma il Signore stesso scusò il peccato dei suoi crocifissori con le parole, **Luca 23, 34**: «**Padre, perdona loro, perché non sanno quello che fanno**». Quindi il loro peccato non fu il più grave.

III[a] q. 47, a. 6, arg. 2

Il Signore, **Giovanni 19, 11**, disse a Pilato: «**Chi mi ha consegnato nelle tue mani ha una colpa più grande**». Eppure fu **Pilato** a far crocifiggere Cristo dai suoi ministri. Perciò il peccato di **Giuda** che lo tradì fu più grave di quello dei crocifissori.

III[a] q. 47, a. 6, arg. 3

Come afferma il Filosofo, «nessuno patisce ingiustizia se è consenziente»; e ancora [c. 9]: «Quando uno non ne soffre, nessuno gli fa ingiuria». Quindi nessuno fa un'ingiuria a chi vuole subirla. Ora, Cristo patì volontariamente, come si è spiegato sopra *[a. 1; a. 2, ad 2; q. 46, a. 6]*. Quindi i suoi crocifissori non commisero un'ingiustizia. Perciò il loro peccato non fu il più grave.

IIIª q. 47, a. 6. SED CONTRA:

Commentando le parole evangeliche, **Matteo 23, 32**: «**Voi colmate la misura dei vostri Padri**», il **Crisostomo** scrive: «**Realmente essi passarono la misura dei loro Padri. Quelli infatti avevano ucciso degli uomini, ma questi crocifissero Dio**».

IIIª q. 47, a. 6. RESPONDEO:

Come si è già notato *[a. 5]*, **i capi dei Giudei** conobbero [che Gesù era] il Cristo: e se ci fu in essi una certa ignoranza, fu un'ignoranza voluta, che non poteva scusarli. Perciò il loro peccato fu il più grave: sia per il genere del peccato, sia per la malizia della volontà. **La massa** invece del popolo giudaico commise il peccato più grave quanto al genere del peccato, ma esso fu diminuito in parte dall'**ignoranza**. Per cui spiegando le parole evangeliche: «**Non sanno quello che fanno**», **S. Beda** scrive: «**Prega per coloro che non sapevano quello che facevano, operando con lo zelo di Dio, ma non secondo la scienza**». Molto più scusabile poi fu il peccato dei **gentili**, dalle cui mani Cristo fu crocifisso, non avendo essi la conoscenza della legge.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 47, a. 6, ad arg. 1

La scusa pronunziata dal Signore si riferiva non ai capi dei Giudei, ma alla gente del popolo, come si è visto [nel corpo].

IIIª q. 47, a. 6, ad arg. 2

Giuda consegnò Cristo non a Pilato, ma ai principi dei sacerdoti, i quali lo consegnarono a Pilato, secondo le parole di quest'ultimo **Giovanni 18, 35**: «**La tua gente e i sommi sacerdoti ti hanno consegnato a me**». Ora, il peccato di tutti costoro fu superiore a quello di Pilato, il quale uccise Cristo per **paura dell'imperatore**, e anche a quello dei soldati, che lo crocifissero **per ordine del preside**, e non invece **per cupidigia** come Giuda, né **per invidia o per odio** come i principi dei sacerdoti.

IIIª q. 47, a. 6, ad arg. 3

Certamente Cristo volle la propria passione, come pure la volle Dio: non volle però l'atto iniquo dei Giudei. Perciò gli uccisori di Cristo non sono scusati della loro ingiustizia. - E poi chi uccide un uomo non fa ingiuria a lui soltanto, ma anche a Dio e alla società: come pure chi uccide se stesso, secondo quanto nota il Filosofo. Per questo Davide condannò a morte colui che «**non aveva provato timore nello stendere la mano per uccidere il consacrato del Signore**», sebbene a sua richiesta, **2Samuele 1, 6 ss..**

Questione 48
Proemio

Eccoci ora a esaminare gli **effetti della passione di Cristo**.
- In primo luogo **la maniera di produrli**;
- in secondo luogo **gli effetti stessi**.
Sul primo argomento si pongono sei quesiti:

1. Se la passione di Cristo abbia causato la nostra salvezza sotto forma di merito;
2. Se l'abbia prodotta sotto forma di soddisfazione;
3. Se sotto forma di sacrificio;
4. Se sotto forma di redenzione, o riscatto;
5. Se essere redentore sia proprio di Cristo;
6. Se la passione influisca sulla nostra salvezza come causa efficiente

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la passione di Cristo non abbia causato la **nostra salvezza sotto forma di merito**. Infatti:

III[a] q. 48, a. 1, arg. 1

La causa della nostra passione o sofferenza **non risiede in noi.** Ora, nessuno può meritare o essere lodato se non per quanto promana da lui stesso. **Perciò la passione di Cristo non può aver causato la nostra salvezza sotto forma di merito**.

III[a] q. 48, a. 1, arg. 2

Cristo meritò per sé e per noi fin **dal suo concepimento**, come si è visto sopra *[q. 34, a. 3]*. Ma è superfluo meritare di nuovo ciò che si è già meritato. Quindi Cristo con la sua passione non ha meritato la nostra salvezza.

III[a] q. 48, a. 1, arg. 3

La radice del merito è la carità. Ora, la carità di Cristo non crebbe durante la passione. Quindi con la passione egli non meritò la nostra salvezza più di quanto non l'avesse già meritata in precedenza.

III[a] q. 48, a. 1. SED CONTRA:

Commentando quel passo di S. Paolo, **Filippesi 2, 9**: «**Per questo Dio lo ha esaltato**», ecc., S. **Agostino** scrive: «**L'umiliazione della passione fu il merito della gloria**; e la gloria è il premio dell'umiliazione». Ma Cristo fu glorificato non solo in se stesso, bensì anche nei suoi fedeli, stando alle sue parole, **Giovanni 17, 10-11**. *[Tutte le cose mie sono tue e tutte le cose*

tue sono mie, e io sono glorificato in loro. Io non sono più nel mondo; essi invece sono nel mondo, e io vengo a te. Padre santo, custodisci nel tuo nome coloro che mi hai dato, perché siano una cosa sola, come noi.] Perciò egli ha meritato anche la salvezza dei suoi fedeli.

IIIª q. 48, a. 1. RESPONDEO:

Come si è spiegato in precedenza *[q. 7, aa. 1, 9; q. 8, aa. 1, 5]*, **la grazia fu data a Cristo** non solo in quanto persona singolare, ma anche in quanto capo della Chiesa, cioè **in modo che da lui ridondasse sulle sue membra**. Perciò le azioni compiute da Cristo stanno tanto a lui quanto alle sue membra come le azioni di un altro uomo costituito in grazia stanno a lui personalmente. Ora, è evidente che qualsiasi uomo costituito in grazia, soffrendo per la giustizia, merita a se stesso la salvezza; e ciò secondo le parole evangeliche, **Matteo 5, 10**: «**Beati i perseguitati a causa della giustizia**». Quindi Cristo con la sua passione meritò la salvezza non soltanto per sé, ma anche per tutte le sue membra.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 48, a. 1, ad arg. 1

La passione in quanto tale ha una causa esterna. Ma in quanto uno la subisce volontariamente **promana dall'interno**.

IIIª q. 48, a. 1, ad arg. 2

Cristo ci meritò la salvezza eterna **fin dal suo concepimento**; da parte nostra però c'erano degli ostacoli che impedivano di conseguire gli effetti di tali meriti. E così per togliere tali ostacoli fu necessario che Cristo patisse, come si è spiegato sopra *[q. 46, a. 3]*.

IIIª q. 48, a. 1, ad arg. 3

La passione di Cristo ebbe degli effetti che non avevano avuto i suoi meriti precedenti non in forza di una maggiore carità, ma per il genere dell'opera, che era proporzionato a tali effetti: come risulta dalle ragioni portate sopra per affermare la convenienza della passione di Cristo.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la passione di Cristo non abbia causato la nostra **salvezza sotto forma di soddisfazione.** Infatti:

IIIª q. 48, a. 2, arg. 1

Soddisfare spetta alla persona stessa che ha commesso il peccato, come appare evidente nelle altre parti della penitenza: la contrizione e la confessione infatti sono atti personali di chi ha peccato. Ma Cristo «**non commise peccato** », come dice espressamente S**. 1Pietro 2, 22**. Quindi egli non poté soddisfare con la sua passione.

IIIª q. 48, a. 2, arg. 2

Non si può mai dare soddisfazione con un'offesa più grave. Ma con la passione di Cristo fu perpetrata la più grave offesa poiché, come si è visto sopra *[q. 46, a. 6]*, coloro che lo uccisero

fecero un peccato gravissimo. Quindi con la passione di Cristo non si poteva dare soddisfazione a Dio.

IIIª q. 48, a. 2, arg. 3

La soddisfazione esige una certa uguaglianza con la colpa, essendo un atto di giustizia. Ma la passione di Cristo non Pare paragonabile ai peccati di tutto il genere umano, poiché Cristo patì non nella divinità, bensì nella carne, secondo l'espressione di S. **1Pietro 4, 1**: «**Cristo soffrì nella carne**»; ora l'anima, nella quale si trova il peccato, è superiore alla carne. Perciò Cristo con la sua passione non soddisfece per i nostri peccati.

IIIª q. 48, a. 2. SED CONTRA:

Il **Salmista 68, 5,** mette sulla bocca di Cristo queste parole: «**Pagavo per ciò che non avevo rubato**». Ora, non può dire di pagare chi non soddisfa perfettamente. Quindi Cristo con la sua passione soddisfece perfettamente per i nostri peccati.

IIIª q. 48, a. 2. RESPONDEO:

Soddisfa pienamente per l'offesa colui che offre all'offeso ciò che questi ama in una misura uguale o ancora maggiore di quanto abbia detestato l'offesa. Ora Cristo, accettando la passione per carità e per obbedienza, offrì a Dio un bene superiore a quello richiesto per compensare tutte le offese del genere umano:

- **Primo**, **per la grandezza della carità** con la quale volle soffrire.

- **Secondo**, **per la dignità della sua vita**, che era la vita dell'uomo-Dio, e che egli offriva come soddisfazione.

- **Terzo**, per **l'universalità delle sue sofferenze e la grandezza dei dolori accettati**, di cui sopra *[q. 46, aa. 5, 6]* abbiamo parlato. Perciò la passione di Cristo fu una soddisfazione non solo sufficiente per i peccati del genere umano, ma anche **sovrabbondante,** secondo le parole di S. Giovanni, **1Giovanni 2, 2**: «**Egli è vittima di espiazione per i nostri peccati, e non soltanto per i nostri, ma anche per quelli di tutto il mondo**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 48, a. 2, ad arg. 1

Il capo e le membra formano come un'unica persona mistica. Perciò la soddisfazione di Cristo appartiene a tutti i suoi fedeli che ne sono le membra. Come anche quando due uomini sono uniti nella carità uno può soddisfare per l'altro, come vedremo in seguito ***[Suppl., q. 13, a. 2]***. Non è così invece per la confessione e per la contrizione: poiché [solo] la soddisfazione consiste in un atto esterno che può essere eseguito con degli strumenti, tra i quali possono venire computati anche gli amici.

IIIª q. 48, a. 2, ad arg. 2

La carità di Cristo sofferente fu superiore alla malizia dei suoi crocifissori. Perciò Cristo con la sua passione poté soddisfare più di quanto quelli siano stati capaci di offendere uccidendo:

cosicché la passione di Cristo fu una soddisfazione sufficiente e sovrabbondante per i peccati stessi di coloro che lo uccisero**.**

IIIª q. 48, a. 2, ad arg. 3

La dignità della carne di Cristo non va misurata solo in base alla natura della carne, ma anche in base alla persona che la assunse: in quanto cioè era la carne di Dio; e sotto questo aspetto la sua dignità era infinita.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **passione di Cristo** non abbia agito sotto forma di **sacrificio.** Infatti:

IIIª q. 48, a. 3, arg. 1

La realtà deve corrispondere alla figura. Ora, nei sacrifici dell'antica legge, che erano figura del sacrificio di Cristo, non si offriva mai della carne umana: anzi, tali sacrifici erano ritenuti abominevoli, secondo il rimprovero del **Salmo 105, 38**: «**Versarono il sangue innocente, il sangue dei figli e delle figlie sacrificati agli idoli di Canaan**». Quindi la passione di Cristo non può essere considerata un sacrificio.

IIIª q. 48, a. 3, arg. 2

S. Agostino insegna che «il sacrificio visibile è il sacramento, o segno sacro, del sacrificio invisibile». Ma la passione di Cristo non è un segno, bensì la realtà stessa significata dagli altri segni. Quindi la passione di Cristo non è un sacrificio.

IIIª q. 48, a. 3, arg. 3

Chi offre un sacrificio compie qualcosa di sacro, come dice il nome stesso di sacrificio. Ma quanti uccisero Cristo non fecero qualcosa di sacro, bensì perpetrarono una grave iniquità. Quindi la passione di Cristo fu piuttosto un **maleficio** che un **sacrificio.**

IIIª q. 48, a. 3. SED CONTRA:

L'Apostolo, **Efesini 5, 2**, scrive: «**[Cristo] ha dato se stesso per noi, offrendosi a Dio in sacrificio di soave odore**».

IIIª q. 48, a. 3 RESPONDEO:

Il sacrificio è propriamente un'opera compiuta per rendere a Dio l'onore che a lui solo è dovuto, al fine di placarlo. Da cui le parole di **S. Agostino**: «**Vero sacrificio è ogni opera compiuta allo scopo di aderire a Dio in una santa società, che tende cioè a quel bene supremo grazie al quale possiamo essere veramente felici**». **Ora, Cristo «nella passione offrì se stesso per noi**»; e tale azione, cioè l'**accettazione volontaria** della passione, fu sommamente gradita a Dio, in quanto **procedente dalla carità**. È quindi evidente che la passione di Cristo fu un vero sacrificio. E nel medesimo libro il Santo rileva che «di questo vero sacrificio erano segni molteplici e vari i sacrifici dei giusti dell'antico Testamento, quali parole molteplici esprimenti un'unica cosa, per poterla molto raccomandare senza creare fastidio». «E poiché in ogni sacrificio», scrive ancora **S. Agostino**, «**si devono considerare**

quattro cose: a chi viene offerto, da chi viene offerto, che cosa viene offerto, per chi viene offerto, così l'unico e vero mediatore volle riconciliarci con Dio mediante il sacrificio di pace, restando una cosa sola con colui al quale lo offriva, unificando in sé gli uomini per i quali lo offriva ed essendo lui stesso l'unico offerente e l'unica vittima».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 48, a. 3, ad arg. 1

Sebbene la verità corrisponda in parte alla figura, non le corrisponde però in tutto: poiché la realtà deve superare la figura che la rappresenta. Era giusto quindi che la figura di questo sacrificio, in cui viene offerta per noi la carne di Cristo, fosse non la carne umana, bensì la carne degli animali che prefiguravano tale offerta. La quale costituisce il sacrificio assolutamente perfetto: Primo, perché trattandosi di un corpo appartenente alla natura umana, giustamente viene offerto per gli uomini, e da essi viene assunto sotto il Sacramento. Secondo, perché essendo una carne passibile e mortale, era adatta all'immolazione. Terzo, perché essendo senza peccato, la carne di Cristo era capace di purificare dai peccati. Quarto, **perché essendo la carne dell'offerente medesimo, era accetta a Dio per la carità con la quale egli la offriva.** Di qui le parole di S. Agostino: «Che cosa gli uomini potevano prendere di più conveniente, da offrire per loro stessi, della carne umana? Che cosa di più adatto all'immolazione di una carne mortale? E che cosa di più puro per la purificazione dai vizi dei mortali della carne concepita senza il contagio della concupiscenza in un seno verginale? Che cosa poi si poteva offrire e accettare con maggiore gradimento che la carne del nostro sacrificio, che è il corpo del nostro sacerdote?».

III[a] q. 48, a. 3, ad arg. 2

S. Agostino in quel testo parla dei sacrifici visibili figurali. Tuttavia la passione stessa di Cristo, pur essendo la **realtà significata** dai sacrifici figurali, **sta a significare** certe cose che noi dobbiamo osservare, secondo le parole di S. **1Pietro 4, 1** s.: «**Poiché dunque Cristo soffrì nella carne, anche voi armatevi degli stessi sentimenti; chi ha sofferto nel suo corpo ha rotto definitivamente col peccato, per non servire più alle passioni umane, ma alla volontà di Dio, nel tempo che gli rimane in questa vita mortale**».

III[a] q. 48, a. 3, ad arg. 3

La passione di Cristo fu un maleficio dalla parte di coloro che lo uccisero, ma dalla parte di colui che la subiva fu un sacrificio. Per cui si dice che questo sacrificio fu offerto da Cristo stesso, non dai suoi crocifissori.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la passione di Cristo non abbia causato la nostra **salvezza sotto forma di redenzione, o di riscatto**. Infatti:

III[a] q. 48, a. 4, arg. 1

Nessuno compra o riscatta cose che non hanno mai cessato di appartenergli. Ora, gli uomini non cessarono mai di appartenere a Dio; poiché, come si legge nei **Salmi 23, 1**: «**Del Signore è la terra e quanto contiene, l'universo e i suoi abitanti**». Quindi Cristo non ci ha riscattati con la sua passione.

III[a] q. 48, a. 4, arg. 2

Secondo S. Agostino, «il demonio doveva essere sconfitto da Cristo con la giustizia». Ma la giustizia esige che chi ha rapito con l'inganno i beni altrui ne venga privato: poiché «la frode e l'inganno non devono mai acquisire dei diritti», come dicono anche le leggi civili. Siccome dunque il demonio aveva sottomesso a sé con l'inganno una creatura di Dio, cioè l'uomo, pare che l'uomo non dovesse venire sottratto al suo dominio mediante un riscatto, o redenzione.

III[a] q. 48, a. 4, arg. 3

Chi compra o riscatta un oggetto deve dare una somma a chi lo possiede. Ma Cristo non diede il suo sangue, che è il prezzo del nostro riscatto, al demonio, il quale ci teneva in schiavitù. Quindi Cristo con la sua passione non ci ha riscattati o redenti.

III[a] q. 48, a. 4. SED CONTRA:

S. Pietro, **1Pietro 1, 18 s.**, ha scritto: «**Non a prezzo di cose corruttibili, quali l'argento e l'oro, foste riscattati dalla vostra vuota condotta ereditata dai vostri padri, ma con il sangue prezioso di Cristo, come di agnello senza difetti e senza macchia**». E S. Paolo, **Galati 3, 13**, afferma: «**Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge, diventando lui stesso maledizione per noi**». Ora, si dice che egli divenne maledizione per noi in quanto per noi patì sulla croce, come si è notato sopra *[q. 46, a. 4, ad 3]*. Perciò con la sua passione egli ci ha riscattati.

III[a] q. 48, a. 4. RESPONDEO:

In forza del peccato l'uomo aveva contratto **due obbligazioni**:

- **Innanzitutto** quella della **schiavitù del peccato**: poiché «**chiunque commette il peccato è schiavo del peccato**», secondo l'affermazione evangelica, **Giovanni 8, 34**; e S. Pietro, **2Pietro 2, 19**, scrive che: «**Uno è schiavo di ciò che lo ha vinto**». Avendo perciò il demonio sconfitto l'uomo inducendolo al peccato, l'uomo si era reso schiavo del demonio.

- **Secondo**, l'uomo **aveva contratto il reato della pena** in rapporto alla giustizia di Dio. E anche questa è una specie di schiavitù: poiché rientra nella schiavitù il dover subire ciò che non si vuole, essendo proprio dell'uomo libero il disporre a piacimento di se stesso. Essendo quindi la passione di Cristo una soddisfazione sufficiente e sovrabbondante per il peccato e per il reato del genere umano, la sua passione fu come il prezzo del riscatto grazie al quale siamo stati liberati da queste due obbligazioni. Infatti la soddisfazione che uno offre per sé o per altri viene considerata come un compenso mediante il quale uno si redime dal peccato e dalla pena, secondo le parole del profeta, **Daniele 4, 24**: «**Riscatta i tuoi peccati con l'elemosina**». Ora, Cristo ha soddisfatto [per noi] non già dando del danaro, o cose simili, ma dando per noi la cosa più grande, cioè se stesso. Si deve quindi dire che la passione di Cristo è il nostro riscatto o redenzione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 48, a. 4, ad arg. 1

L'uomo può **appartenere a Dio in due modi**:

- **Primo**, in quanto è **soggetto al suo potere**. E in questo modo l'uomo non cessò mai di appartenere a Dio; poiché sta scritto, **Daniele 4, 22. 29**: «**L'Altissimo domina sul regno degli uomini, e lo dà a chi vuole**».

- **Secondo,** per l'unione con lui mediante la **carità**. Da cui le parole di S. Paolo, **Romani 8, 9**: «**Se uno non ha lo Spirito di Cristo, non gli appartiene**». L'uomo quindi non cessò mai di appartenere a Dio nel primo modo. Nel secondo invece smise di appartenergli col peccato. In quanto dunque **fu liberato dal peccato mediante la soddisfazione data da Cristo**, si dice che l'uomo fu redento dalla passione di Cristo.

IIIª q. 48, a. 4, ad arg. 2

Col peccato l'uomo si era obbligato verso Dio e verso il demonio. **Con la colpa infatti egli aveva offeso Dio,** e si era sottomesso al demonio, cedendo a lui. Perciò con la colpa egli non era divenuto servo di Dio, avendo rinnegato tale servitù, ma era piuttosto incorso nella schiavitù del demonio, permettendo Dio giustamente questo fatto per l'offesa commessa contro di lui. **Quanto al castigo** invece l'uomo aveva contratto **un obbligo innanzitutto verso Dio, quale giudice supremo, e poi verso il demonio, quale giustiziere**. E ciò secondo l'accenno evangelico, **Matteo 5, 25**: «**Perché il tuo avversario non ti consegni al giudice, e questi al carceriere**», «**cioè all'angelo crudele del castigo** », come spiega il **Crisostomo.** Sebbene quindi il demonio, da parte sua, tenesse ingiustamente sotto di sé l'uomo, ingannato dalla sua astuzia, sia quanto alla colpa che quanto al castigo, tuttavia era giusto che l'uomo subisse ciò per divina permissione quanto alla colpa, e per divina disposizione quanto al castigo. Perciò la giustizia esigeva che l'uomo venisse redento in rapporto a Dio, non già in rapporto al demonio.

IIIª q. 48, a. 4, ad arg. 3

Essendo la redenzione, o riscatto, richiesta per la liberazione dell'uomo in riferimento a Dio, e non invece in riferimento al demonio, il prezzo del riscatto doveva essere pagato non al diavolo, ma a Dio. E così si deve dire che Cristo offrì il suo sangue, che è il prezzo della nostra redenzione, non al diavolo, ma a Dio.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che essere **Redentore** non sia proprio di **Cristo**. Infatti:

IIIª q. 48, a. 5, arg. 1

Nei **Salmi 30, 6**, si legge: «**Tu mi riscatti, Signore, Dio fedele**». Ma essere Signore Dio fedele appartiene a tutta la Trinità. Quindi redimere non è proprio di Cristo.

IIIª q. 48, a. 5, arg. 2

Si dice che redime colui che dà il prezzo del riscatto. Ora, Dio Padre ha dato il Figlio suo come redenzione per i nostri peccati, secondo le parole del Salmo, 110, 9: «Il Signore ha inviato al suo popolo la redenzione», «cioè Cristo», aggiunge la Glossa, «il quale dà ai prigionieri il riscatto». Perciò non Cristo soltanto, ma anche Dio Padre ci ha redenti.

IIIª q. 48, a. 5, arg. 3

Ha giovato alla nostra salvezza non soltanto la passione di Cristo, ma anche quella degli altri santi, come appare dalle parole di S. Paolo, **Colossesi 1, 24**: «**Sono lieto delle sofferenze che sopporto per voi, e completo nella mia carne quello che manca ai patimenti di Cristo, a favore del suo corpo, che è la Chiesa**». Quindi non soltanto Cristo deve dirsi Redentore, ma anche gli altri santi.

IIIª q. 48, a. 5. SED CONTRA:

Sta scritto, **Galati 3, 13**: «**Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge, diventando lui stesso maledizione per noi**». Ora, solo Cristo si è fatto per noi maledizione. Quindi soltanto lui ha diritto al **titolo di Redentore**.

IIIª q. 48, a. 5. RESPONDEO:

Per il **riscatto** si richiedono due cose: l'atto del pagamento e il prezzo da pagare. Quando uno infatti per il riscatto di una persona sborsa il **danaro** di un altro non si può dire che quella redenzione appartiene in maniera principale a lui, ma piuttosto **al proprietario di quel danaro**. Ora, **il prezzo della nostra redenzione è il sangue di Cristo**, ossia la sua vita fisica, che «risiede nel sangue» Levitico 17, 11. 14, e che Cristo ha pagato. Perciò a Cristo in quanto uomo appartengono tutte e due le suddette cose in maniera immediata; invece come alla **causa prima** e remota esse vanno attribuite a **tutta la Trinità**, a cui apparteneva come alla sua origine prima la vita stessa di Cristo, e dalla quale fu ispirato allo stesso Cristo uomo di patire per noi. E così **l'essere Redentore in maniera immediata è proprio di Cristo in quanto uomo; sebbene si possa attribuire la redenzione stessa a tutta la Trinità come alla causa prima.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 48, a. 5, ad arg. 1

La Glossa così spiega il passo citato: «Tu, Dio fedele, mi hai redento in Cristo il quale ha gridato: —Signore, nelle tue mani affido il mio spirito‖». Per cui la redenzione appartiene immediatamente a Cristo in quanto uomo, a Dio invece come al principio primo.

IIIª q. 48, a. 5, ad arg. 2

Il prezzo della nostra redenzione fu pagato immediatamente da Cristo come uomo, però sotto il comando del Padre quale autore primordiale.

IIIª q. 48, a. 5, ad arg. 3

Le **sofferenze dei santi** giovano alla Chiesa non sotto forma di redenzione, ma a modo di **esortazione e di esempio**, secondo le parole di S. Paolo **2Corinti 1, 6**: «**Quando siamo tribolati, è per la vostra consolazione e salvezza**».

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la **passione di Cristo** non sia stata la **causa efficiente della nostra salvezza**. Infatti:

III[a] q. 48, a. 6, arg. 1

La causa efficiente della nostra salvezza è la grandezza della virtù divina, secondo le parole di **Isaia 59, 1**: «**Non è troppo corta la mano del Signore da non poter salvare**»; invece Cristo, come nota S. Paolo, **2Corinti 13, 4,** «**fu crocifisso per la sua debolezza**». Quindi la passione di Cristo non ha causato la nostra salvezza a modo di causa efficiente.

III[a] q. 48, a. 6, arg. 2

Una causa agente corporale non agisce come causa efficiente se non mediante il contatto: infatti Cristo stesso mondò il lebbroso toccandolo, «per mostrare», nota il Crisostomo, «che la sua carne aveva una virtù salvifica». Ma la passione di Cristo non poté venire a contatto con tutti gli uomini. Essa quindi non poté produrre la salvezza come causa efficiente.

III[a] q. 48, a. 6, arg. 3

Non pare che uno possa agire contemporaneamente come causa meritoria e come causa efficiente: poiché chi merita attende l'effetto da un altro. Ora, la passione di Cristo ha prodotto la nostra salvezza sotto forma di merito. Quindi non poteva produrla come causa efficiente.

III[a] q. 48, a. 6. SED CONTRA:

S. Paolo, **1Corinti 1, 18**, afferma che «**la parola della croce, per quelli che si salvano, è potenza di Dio**». Ma la potenza di Dio opera la nostra salvezza come causa efficiente. Quindi la passione di Cristo sulla croce ha prodotto la nostra salvezza come causa efficiente.

III[a] q. 48, a. 6. RESPONDEO:

La causa efficiente è di due specie: principale e strumentale. Ora, **la causa efficiente principale** della salvezza umana è **Dio**. Essendo però **l'umanità di Cristo «strumento della divinità»,** come si è detto *[q. 2, a. 6; q. 13, aa. 2, 3; q. 19, a. 1; q. 43, a. 2]*, ne segue che tutte le azioni e sofferenze di Cristo producevano strumentalmente, in virtù della divinità, la salvezza dell'uomo. **E in questo modo la passione di Cristo è la causa efficiente della salvezza umana.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 48, a. 6, ad arg. 1

La passione di Cristo in rapporto alla sua carne mortale conveniva alla debolezza che egli aveva assunto, ma in rapporto alla divinità acquistava una virtù infinita, secondo l'affermazione dell'Apostolo, **1Corinti 1, 25**: «**La debolezza di Dio è più forte degli uomini**»; in quanto cioè la stessa debolezza di Cristo, appartenendo a Dio, ha una potenza che supera ogni virtù umana.

III[a] q. 48, a. 6, ad arg. 2

Pur essendo corporale, la passione di Cristo ha tuttavia una virtù di ordine spirituale per la sua unione con la divinità. E così essa rivela la sua efficacia mediante un contatto spirituale: cioè mediante la fede e i sacramenti della fede, secondo le parole di S. Paolo, **Romani 3, 25**: **«[Dio] lo ha posto come strumento di espiazione per mezzo della fede, nel suo sangue»**.

III[a] q. 48, a. 6, ad arg. 3

La passione di Cristo in rapporto alla sua divinità agisce come causa efficiente; in rapporto alla volontà dell'anima di Cristo agisce come causa meritoria; in rapporto alla carne stessa di Cristo agisce sotto forma di soddisfazione, in quanto grazie ad essa siamo liberati dal reato della pena; agisce invece sotto forma di redenzione in quanto con essa siamo liberati dalla schiavitù della colpa, e infine agisce sotto forma di sacrificio in quanto per mezzo di essa siamo riconciliati con Dio, come diremo in seguito *[q. 49]*.

Questione 49
Proemio

Veniamo ora a considerare **gli effetti della passione di Cristo**.
Sull'argomento si pongono sei quesiti:

1. Se dalla passione di Cristo siamo stati liberati dal peccato;
2. Se essa ci abbia liberati dal potere del demonio;
3. Se ci abbia scampati dal meritato castigo;
4. Se da essa siamo stati riconciliati con Dio;
5. Se essa ci abbia aperto le porte del cielo;
6. Se per mezzo di essa Cristo abbia conseguito la propria esaltazione.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la passione di Cristo **non ci abbia liberati dal peccato**. Infatti:

III[a] q. 49, a. 1, arg. 1

Liberare dai peccati è proprio di Dio, poiché sta scritto, **Isaia 43, 25**: «Sono io che cancello le tue iniquità per riguardo a me». Ora, Cristo ha patito non come Dio, ma come uomo. Quindi la sua passione non ci ha liberati dal peccato**.**

III[a] q. 49, a. 1, arg. 2

Ciò che è corporeo non può agire su ciò che è spirituale. Ora, la passione di Cristo era corporale, mentre il peccato non può risiedere che nell'anima, che è una creatura spirituale. Quindi la passione di Cristo non poteva mondarci dal peccato.

III[a] q. 49, a. 1, arg. 3

Nessuno può essere liberato da dei peccati che non ha ancora commesso, ma che commetterà in seguito. Poiché dunque molti peccati furono commessi dopo la passione di Cristo, e vengono commessi tuttora, pare che dalla passione di Cristo non siamo liberati dai peccati.

III[a] q. 49, a. 1, arg. 4

Posta la causa proporzionata e sufficiente non si richiede altro per avere l'effetto. Invece si richiedono tuttora altre cose per la remissione dei peccati: cioè il battesimo e la penitenza. Pare quindi che la passione di Cristo non sia una causa sufficiente per la remissione dei peccati.

III[a] q. 49, a. 1, arg. 5

Sta scritto nei **Proverbi 10, 12**: «L'amore ricopre ogni colpa»; e ancora, **Proverbi 15, 27**: «Con la misericordia e con la fede ci si purifica dai peccati». Ora, la fede ha **molti altri**

oggetti, e la carità **molti altri motivi** oltre alla passione di Cristo. Quindi la passione di Cristo non è la causa propria della remissione dei peccati.

IIIª q. 49, a. 1. SED CONTRA:

Nell'**Apocalisse 1, 5**, si legge: «**Egli ci ama, e ci ha liberati dai nostri peccati con il suo sangue**».

IIIª q. 49, a. 1. RESPONDEO:

La passione di Cristo è la causa propria della **remissione dei peccati per tre motivi**:

- **Primo**, **quale incentivo alla carità**. Poiché, come scrive l'Apostolo, **Romani 5, 8 s.,** «**Dio dimostra il suo amore verso di noi perché, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi**». Ora, con la carità noi conseguiamo il perdono dei peccati, secondo le parole evangeliche, **Luca 7, 47**: «**Le sono perdonati i suoi molti peccati, poiché ha molto amato**».

- **Secondo**, la passione di Cristo causa la remissione dei peccati **sotto forma di redenzione**. Essendo egli infatti il nostro capo, con la sua passione, accettata per **amore** e **obbedienza**, ha liberato dal peccato noi che siamo le sue membra, offrendo tale passione come prezzo del riscatto: come se uno riscattasse se stesso da un peccato commesso con i piedi mediante un'opera meritoria compiuta con le mani. Come infatti è unico il corpo fisico formato di membra diverse, così la Chiesa, che è il corpo mistico di Cristo, costituisce come un'unica persona insieme con il suo capo, che è Cristo.

- **Terzo**, **a modo di efficienza**: poiché il corpo nel quale Cristo ha subìto la passione è «strumento della divinità», per cui i suoi patimenti e le sue azioni agiscono con la virtù di Dio nell'eliminazione del peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 49, a. 1, ad arg. 1

È vero che Cristo non soffrì come Dio, tuttavia **la sua carne era strumento della divinità**. E così la sua passione partecipa della potenza divina nell'eliminazione del peccato, come si è detto [nel corpo].

IIIª q. 49, a. 1, ad arg. 2

La passione di Cristo, pur essendo corporale, riceve tuttavia una certa virtù spirituale grazie alla divinità a cui la carne è unita come uno strumento. Ed è in forza di questa virtù che la passione di Cristo causa la remissione dei peccati.

IIIª q. 49, a. 1, ad arg. 3

Con la sua passione Cristo ci ha liberati dai nostri peccati in maniera causale, cioè **istituendo la causa di tale liberazione,** in modo che potessero venire rimessi tutti i peccati in qualsiasi momento, siano essi passati, presenti o futuri: come se un medico preparasse una medicina capace di guarire qualsiasi malattia, anche in futuro.

IIIª q. 49, a. 1, ad arg. 4

Dato che la passione di Cristo fu posta nel tempo come una certa **causa universale** per la remissione dei peccati, come si è detto *[ad 3]*, è necessario che essa venga applicata ai singoli per la remissione dei loro peccati. E ciò avviene mediante il battesimo, la penitenza e gli altri sacramenti, i quali devono le loro virtù alla passione di Cristo, come vedremo in seguito ***[q. 62, a. 5]***.

IIIª q. 49, a. 1, ad arg. 5

È anche attraverso la fede che la passione di Cristo ci viene applicata in modo che possiamo riceverne i frutti, secondo le parole di S. Paolo, **Romani 3, 25**: «**[Dio] lo ha posto come strumento di espiazione per mezzo della fede, nel suo sangue**». Ora, **la fede con la quale siamo mondati dal peccato non è la fede informe, che può coesistere con il peccato, ma la fede informata dalla carità**: per cui la passione di Cristo ci viene applicata non solo quanto all'intelligenza, ma anche quanto alla volontà. E anche in questo modo i peccati vengono rimessi in virtù della passione di Cristo.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la passione di Cristo non ci abbia liberati dal **potere del demonio**. Infatti.

IIIª q. 49, a. 2, arg. 1

Non ha alcun potere sugli altri chi non può esercitarlo senza il permesso altrui. Ma il demonio non poté mai far nulla contro l'uomo senza una permissione divina: come è evidente nel caso di **Giobbe 1, 2**, che fu colpito in seguito a tale permissione prima negli averi e poi nel corpo. E anche nel Vangelo, **Matteo 8, 31 s.**, si legge che i demoni non poterono entrare nei porci se non con il permesso di Cristo. Quindi il demonio non ha mai avuto potere sugli uomini. E così la passione di Cristo non ha potuto liberarci dal potere del demonio.

IIIª q. 49, a. 2, arg. 2

Il demonio esercita il suo potere sull'uomo tentandolo e vessandolo fisicamente. Ma questo egli continua a farlo anche dopo la passione di Cristo. Quindi tale passione non ci ha liberati dal suo potere.

IIIª q. 49, a. 2, arg. 3

La virtù della passione di Cristo dura in perpetuo, secondo le parole di S. Paolo, **Eb 10, 14**: «**Con un'unica oblazione ha resi perfetti per sempre quelli che vengono santificati**». Ora, la liberazione dal potere del demonio non si è avuta ovunque, poiché in molte parti del mondo ci sono ancora gli idolatri; e neppure sarà perpetua, poiché al tempo dell'Anticristo il demonio eserciterà più che mai il suo malefico potere sugli uomini, come sta scritto, **2Tessalonicesi 2, 9 s.**: «**La venuta dell'Anticristo sarà nella potenza di Satana, con ogni specie di portenti, di segni e prodigi menzogneri, e con ogni sorta di empio inganno**». Perciò la passione di Cristo non pare avere causato la liberazione del genere umano dal potere del demonio.

IIIª q. 49, a. 2. SED CONTRA:

Nell'imminenza della passione il Signore, **Giovanni 12, 31 s.** affermava: «**Ora il principe di questo mondo sarà gettato fuori; e io, quando sarò elevato da terra, attirerò tutti a me**». Ma egli fu elevato da terra con la morte di Croce, **Giovanni 12, 33**. Quindi la sua passione ha privato il demonio del suo potere sugli uomini.

III[a] q. 49, a. 2. RESPONDEO:

Nel potere che il demonio esercitava sugli uomini **prima della passione di Cristo** si devono considerare tre cose:

- **Primo**, **in rapporto all'uomo** si deve notare che questi col suo peccato aveva meritato di essere consegnato in potere del demonio, alla cui tentazione aveva ceduto. Ora, quanto al primo punto l'uomo fu liberato dal potere del demonio mediante la passione di Cristo in quanto la passione causò la **remissione dei peccati**, come si è spiegato sopra *[a. 1]*.

- **Secondo**, **in rapporto a Dio,** che l'uomo aveva offeso col peccato, va notato che egli per giustizia aveva abbandonato l'uomo al potere del demonio. - Quanto al secondo punto si deve invece concludere che la passione di Cristo ci ha liberati dal potere del demonio in quanto ci ha **riconciliati con Dio**, come vedremo in seguito *[a. 4]*.

- **Terzo**, **in rapporto al demonio** stesso si deve tenere presente che questi con la sua perversa volontà impediva all'uomo di conseguire la salvezza. - Quanto infine al terzo punto va notato che la passione di Cristo ci ha liberati dal potere del demonio in quanto questi nella passione di Cristo passò i limiti del potere a lui concesso da Dio, tramando la morte di Cristo, che era immune dalla morte, essendo senza peccato.

Da cui le parole di S. Agostino: «Il demonio fu vinto dalla giustizia di Cristo: poiché non avendo trovato in lui nulla che fosse degno di morte, tuttavia lo uccise. È quindi giusto che siano liberati i debitori tenuti in suo potere, poiché essi credono in colui che il demonio mise a morte senza alcun diritto».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 49, a. 2, ad arg. 1

Non si dice che il demonio aveva potere sugli uomini nel senso che potesse loro nuocere senza il permesso di Dio, ma nel senso che gli era stato permesso giustamente di nuocere agli uomini che con la **tentazione** aveva trascinato a fare la sua volontà.

III[a] q. 49, a. 2, ad arg. 2

Anche ora, col permesso di Dio, il demonio può tentare gli uomini nell'anima e vessarli nel corpo; ma con la passione di Cristo è stato preparato per l'uomo un rimedio con cui egli si può difendere dagli assalti del nemico, in modo da non essere trascinato alla morte eterna. E quanti prima della passione di Cristo resistettero al demonio lo poterono fare per la fede nella sua passione; sebbene prima della passione nessuno abbia potuto sfuggire del tutto al potere del demonio, in modo cioè da non scendere agli inferi. Dalla qual cosa invece gli uomini possono difendersi dopo la passione di Cristo grazie alla virtù di questa.

III[a] q. 49, a. 2, ad arg. 3

Secondo i suoi occulti giudizi, Dio permette che il demonio possa ingannare gli uomini in date circostanze di persona, di tempo e di luogo. Tuttavia con la passione di Cristo gli uomini avranno **sempre a disposizione il rimedio per difendersi dalle seduzioni del demonio**, anche al tempo dell'Anticristo. **Il fatto poi che alcuni trascurino questo rimedio non toglie nulla all'efficacia della passione.**

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la passione di Cristo **non abbia affrancato l'uomo dai castighi del peccato**. Infatti:

III[a] q. 49, a. 3, arg. 1

La pena principale del peccato è la dannazione eterna. Ma quelli che per i loro peccati erano stati condannati all'inferno non ne sono stati liberati dalla passione di Cristo, poiché «nell'inferno non c'è alcuna redenzione» [Ufficio dei defunti]. Quindi la passione di Cristo non ha liberato gli uomini dalla pena.

III[a] q. 49, a. 3, arg. 2

A coloro che sono affrancati dal gravame della pena non si deve imporre alcuna penitenza. Invece ai penitenti viene imposta **una penitenza soddisfattoria**. Quindi gli uomini per la passione di Cristo non sono affrancati dal gravame della pena.

III[a] q. 49, a. 3, arg. 3

La morte è la pena del peccato, come dice S. Paolo, **Romani 6, 23**: «**Il salario del peccato è la morte**». Ma gli uomini dopo la passione di Cristo continuano a morire. Quindi la passione di Cristo non ci ha liberati dal reato della pena.

III[a] q. 49, a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Isaia 53, 4**: «**Egli si è caricato delle nostre sofferenze, si è addossato i nostri dolori**».

III[a] q. 49, a. 3 RESPONDEO:

La passione di Cristo ci ha **affrancati dal reato della pena** in due modi: Primo, direttamente: cioè per il fatto che essa fu una soddisfazione proporzionata e sovrabbondante per i peccati di tutto il genere umano. Ora, **una volta data l'adeguata soddisfazione viene a cessare l'esigenza del castigo**. - Secondo, indirettamente: cioè per il fatto che la passione di Cristo causa la remissione del peccato, su cui si fonda il reato o debito della pena.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 49, a. 3, ad arg. 1

La passione di Cristo produce il suo effetto in coloro a cui viene applicata mediante la **fede e la carità, e mediante i sacramenti della fede**. Perciò i dannati dell'inferno, non avendo un simile contatto con la passione di Cristo, non possono conseguirne gli effetti.

IIIª q. 49, a. 3, ad arg. 2

Per conseguire gli effetti della passione di Cristo è necessario che ci conformiamo o configuriamo a lui, come si è notato sopra *[a. 1, ad 4, 5; I-II, q. 85, a. 5, ad 2]*. Ora, la configurazione sacramentale con lui avviene attraverso il battesimo, secondo le parole di S. Paolo, **Romani 6, 4**: «**Per mezzo del battesimo siamo stati sepolti insieme con lui nella morte**». Per questo ai battezzati non si impone alcuna penitenza soddisfattoria: poiché essi sono stati totalmente affrancati dalla soddisfazione di Cristo. Ma poiché, come dice S. **1Pietro 3, 18**, «**Cristo è morto una volta per sempre per i peccati**», il cristiano non può essere configurato una seconda volta alla morte di Cristo con il sacramento del battesimo. Perciò coloro che peccano dopo il battesimo **devono conformarsi a Cristo sofferente mediante alcune penalità o sofferenze che essi devono sopportare.** In misura però molto minore di quanto sarebbe richiesto dal peccato, poiché vi coopera la soddisfazione di Cristo.

IIIª q. 49, a. 3, ad arg. 3

La soddisfazione di Cristo ha effetto in noi in quanto siamo incorporati a lui come le membra al capo, come si è visto sopra *[a. 1; q. 48, a. 1; a. 2, ad 1]*. Ma è necessario che le membra siano conformi al capo. Come quindi Cristo in un primo tempo ebbe la grazia nell'anima unita alla passibilità del corpo, e giunse alla gloria dell'immortalità mediante la passione, così anche noi che ne siamo le membra siamo liberati mediante la passione dal reato di qualsiasi pena, in modo però che prima riceviamo nell'anima «**lo spirito da figli adottivi** », **Romani 8, 15**, che ci assicura l'eredità della gloria immortale, pur avendo noi ancora un corpo passibile e mortale, e in seguito, «**configurati alle sofferenze e alla morte di Cristo**», **Filippesi 3, 10,** siamo condotti alla gloria immortale, secondo le parole dell'Apostolo, **Romani 8, 17**: «**Se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo, se veramente partecipiamo alle sue sofferenze per partecipare anche alla sua gloria**».

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la passione di Cristo non ci abbia **riconciliati con Dio**. Infatti:

IIIª q. 49, a. 4, arg. 1

La riconciliazione non può aver luogo **tra amici**. Ora, Dio ci ha sempre amati, secondo quelle parole, **Sapienza 11, 24**: «**Tu ami tutte le cose esistenti, e nulla disprezzi di quanto hai creato**». Perciò la passione di Cristo non ci ha riconciliati con Dio.

IIIª q. 49, a. 4, arg. 2

Una cosa non può essere nello stesso tempo principio ed effetto: per cui la grazia, che è il principio del merito, non può essere meritata. Ma l'amore di Dio è il principio della passione di Cristo, secondo l'affermazione evangelica, **Giovanni 3, 16**: «**Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito**». Quindi dalla passione di Cristo non possiamo essere stati riconciliati con Dio in modo che egli abbia nuovamente iniziato ad amarci.

IIIª q. 49, a. 4, arg. 3

La passione di Cristo fu compiuta dai suoi crocifissori, i quali in ciò offesero gravemente Dio. Quindi la passione di Cristo fu piuttosto causa di sdegno che di riconciliazione da parte di Dio.

IIIª q. 49, a. 4. SED CONTRA:

L'Apostolo, **Romani 5, 10**, insegna: «**Siamo stati riconciliati con Dio per mezzo della morte del Figlio suo**».

IIIª q. 49, a. 4. RESPONDEO:

La **passione di Cristo** è la causa della nostra **riconciliazione con Dio** per due motivi:

- **Primo**, **perché cancella il peccato**, dal quale gli uomini sono resi nemici di Dio, come si legge nella Scrittura, **Sapienza 14, 9**: «**Sono ugualmente in odio a Dio l'empio e la sua empietà**»; e ancora, **Salmi 5, 7**: «**Tu detesti chi fa il male**».

- **Secondo**, poiché essa **è un sacrificio graditissimo a Dio**. L'effetto proprio del sacrificio è infatti di **placare Dio**: come quando un uomo condona un'offesa ricevuta per un gradito atto di ossequio che gli viene prestato. Da cui le parole della Scrittura,**1Samuele 26, 19**: «**Se il Signore ti eccita contro di me, voglia accettare il profumo di un'offerta**». Ora, che Cristo abbia patito volontariamente fu un bene così grande che per tale bene riscontrato nella natura umana Dio si placò riguardo a tutte le offese ricevute dal genere umano, quanto a coloro che sono uniti a Cristo sofferente nella maniera sopra indicata *[a. 1, ad 4; a. 3, ad 1; q. 48, a. 6, ad 2]*.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 49, a. 4, ad arg. 1

Dio **ama tutti gli uomini** per la natura che egli stesso ha creato, ma li **odia per la colpa** che essi commettono contro di lui, secondo quelle parole, **Siracide 12, 6**: «**L'Altissimo odia i peccatori**».

IIIª q. 49, a. 4, ad arg. 2

Si dice che Cristo ci ha riconciliati con Dio non nel senso che questi abbia ripreso di nuovo ad amarci, poiché sta scritto, **Geremia 31, 3**: «**Ti ho amato di amore eterno**», ma per il fatto che **la passione di Cristo ha tolto la causa dell'odio**: sia con la cancellazione del peccato, sia con la compensazione di un bene più gradito.

IIIª q. 49, a. 4, ad arg. 3

Come erano uomini gli uccisori di Cristo, così era uomo anche Cristo crocifisso. Ora, la carità di Cristo sofferente era superiore all'iniquità dei suoi crocifissori. E così la passione di Cristo valse più a riconciliare Dio con tutto il genere umano che a provocarne l'ira.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che Cristo con la sua passione non ci abbia **aperto le porte del cielo**. Infatti:

IIIª q. 49, a. 5, arg. 1

Nei **Proverbi 11, 18**, si legge: «**Per chi semina la giustizia il salario è sicuro**». Ma il salario dei giusti è l'ingresso nel regno dei cieli. Quindi gli antichi Patriarchi, che compirono le opere della giustizia, avrebbero conseguito l'ingresso nel regno dei cieli anche senza la passione di Cristo. Così dunque quest'ultima non è la causa che apre le porte del regno dei cieli.

IIIª q. 49, a. 5, arg. 2

Elia, come si legge, **2 Re 2, 11**, fu rapito in cielo prima della passione di Cristo. Ora, l'effetto non può precedere la causa. Quindi l'apertura delle porte del cielo non è un effetto della passione di Cristo.

IIIª q. 49, a. 5, arg. 3

Come si legge nel Vangelo, **Matteo 3, 16**, al battesimo di Cristo «**si aprirono i cieli**». Ma il battesimo precedette la passione. Quindi l'apertura dei cieli non è un effetto della passione di Cristo.

IIIª q. 49, a. 5, arg. 4

Il profeta **Michea 2, 13**, ha scritto: «**Egli ascenderà aprendo la strada innanzi a loro**». Ma aprire la strada del cielo non pare altro che aprirne le porte. Quindi pare che le porte del cielo ci siano state aperte non dalla passione, bensì dall'ascensione di Cristo.

IIIª q. 49, a. 5. SED CONTRA:

L'Apostolo, **Efesini 10, 19**, afferma: «**Abbiamo piena libertà di entrare nel santuario», vale a dire in cielo, «per mezzo del sangue di Gesù**».

IIIª q. 49, a. 5. RESPONDEO:

La chiusura delle porte è un ostacolo che impedisce di entrare. Ora, agli uomini era impedito di entrare nel regno dei cieli **per il peccato**: poiché, come dice **Isaia 35, 8**, «**chiameranno tale strada via santa, e nessun impuro la percorrerà**». Ora, due sono i peccati che impediscono l'ingresso nel regno dei cieli:

- **Il primo** è quello **comune a tutta la natura umana**, cioè il peccato dei nostri progenitori. Ed esso aveva precluso all'uomo l'accesso al regno celeste: poiché come si legge nella **Genesi 3, 24**, dopo il peccato del primo uomo «**Dio collocò un cherubino con una spada fiammeggiante e roteante, per custodire la via dell'albero della vita**».

- **Il secondo peccato** è invece quello **personale di ciascuno**, che ogni uomo commette con un proprio atto. Ora, mediante la passione di Cristo noi siamo stati liberati non solo dal peccato comune a tutto il genere umano, sia quanto alla colpa che quanto alla pena, avendo Cristo soddisfatto per noi, ma anche dai peccati personali, **partecipando noi alla sua passione mediante la fede, la carità e i sacramenti della fede**. E così la passione di Cristo ci ha aperto le porte del regno dei cieli. Da cui le parole di S. Paolo **Ebrei 9, 11 s**.: «**Cristo, venuto come sommo sacerdote dei beni futuri, con il proprio sangue entrò una volta per sempre nel santuario, procurandoci così una redenzione eterna**». E ciò era prefigurato nella prescrizione dell'antica legge, **Numeri 35, 25 s**s., che obbligava l'omicida «**a rimanere là**»,

cioè nella città rifugio, «**fino a quando non moriva il sommo sacerdote unto con l'olio santo**»; alla sua morte però poteva tornare nella sua casa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 49, a. 5, ad arg. 1

I santi dell'antico Testamento, facendo le opere della giustizia, meritarono di entrare nel regno dei cieli **mediante la fede** nella [futura] passione di Cristo, secondo le parole di S. Paolo, **Ebrei 11, 33:** «**Per fede conquistarono regni, esercitarono la giustizia**»; e per mezzo di essa ognuno veniva purificato personalmente dai peccati. Tuttavia la loro fede o giustizia non poteva bastare a togliere l'impedimento dovuto al reato di tutto il genere umano. Il quale fu invece eliminato dal sangue di Cristo. Per questo prima della sua passione nessuno poteva entrare nel regno dei cieli, conseguendo cioè la beatitudine eterna, che consiste nella piena fruizione di Dio.

III[a] q. 49, a. 5, ad arg. 2

Elia fu sollevato al cielo aereo, non al cielo empireo, che è la sede dei beati. Il che non fu concesso neppure a **Enoc,** che pure fu trasportato nel paradiso terrestre, dove **si crede** che debba vivere con Elia sino alla venuta dell'Anticristo.

III[a] q. 49, a. 5, ad arg. 3

I cieli si aprirono al battesimo di Cristo non per lui, per il quale erano rimasti sempre aperti, come si è detto sopra *[q. 39, a. 5]*, ma per indicare che essi vengono aperti per i battezzati col battesimo di Cristo, che desume l'efficacia dalla sua passione.

III[a] q. 49, a. 5, ad arg. 4

Con la sua passione Cristo ci ha meritato l'ingresso nel regno dei cieli e ne ha rimosso gli ostacoli, ma con la sua ascensione ci ha come introdotti nel possesso del regno dei cieli. Per questo si dice che «ascenderà aprendo la strada innanzi a loro».

ARTICOLO 6:

VIDETUR che con la sua **sofferenza Cristo** non abbia meritato la propria **esaltazione**. Infatti:

III[a] q. 49, a. 6, arg. 1

La sublimità della gloria è propria di Dio come la conoscenza del vero, secondo le parole del **Salmo 112, 4**: «**Su tutti i popoli eccelso è il Signore, più alta dei cieli è la sua gloria**». Ora, Cristo in quanto uomo ebbe la conoscenza di tutta la verità non per qualche merito precedente, ma in forza dell'unione ipostatica, secondo le parole di S. **Giovanni 1, 14**: «**Abbiamo visto la sua gloria, come dell'unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità**». Perciò anche l'esaltazione egli l'ebbe solo in forza dell'unione ipostatica, e non per il merito della passione.

III[a] q. 49, a. 6, arg. 2

Come si è notato sopra *[q. 34, a. 3]*, Cristo meritò per sé fin dal primo istante del suo concepimento. Ma durante la sua passione egli non ebbe una carità superiore a quella che

aveva prima. Essendo quindi la carità il principio del merito, pare che con la passione egli non abbia meritato la propria esaltazione più di quanto l'avesse meritata prima.

III[a] q. 49, a. 6, arg. 3

La gloria del corpo risulta dalla gloria dell'anima, come afferma S. Agostino. Ma Cristo con la sua passione non meritò la propria esaltazione quanto alla gloria dell'anima, poiché questa fu beata fin dal primo istante del suo concepimento. Perciò con la passione egli non meritò l'esaltazione neppure quanto alla gloria del corpo.

III[a] q. 49, a. 6. SED CONTRA:

S. Paolo, **Filippesi 2, 8 s.,** scrive: «**Si fece obbediente fino alla morte, e alla morte di croce: per questo Dio lo ha esaltato**».

III[a] q. 49, a. 6. RESPONDEO:

Il merito implica una certa uguaglianza di giustizia, come dice l'Apostolo, **Romani 4, 4**: «**A chi lavora, il salario viene calcolato come debito**». Ora, quando uno per un ingiusto volere si arroga più di quanto gli spetta, è giusto che **gli venga sottratto anche ciò che gli era dovuto**: per cui nell'**Esodo 22, 1**, è prescritto che «**chi ruba una pecora ne renderà quattro**». E in questo caso si parla di merito, in quanto la **cattiva volontà viene in tal modo punita**. Così dunque anche quando uno con una giusta volontà toglie a se stesso ciò che gli era dovuto, merita che **gli sia restituito in sovrappiù**, quale mercede della sua giusta volontà. Ed è per questo che, come dice il Vangelo**, Luca 14, 11,** «**chi si umilia sarà esaltato**». Ora, Cristo nella sua passione umiliò se stesso al disotto della propria dignità in quattro modi:

- **Primo**, **soffrendo** la passione e la morte, che a lui non erano dovute.

- **Secondo**, **accettando l'umiliazione** del luogo: poiché il suo corpo fu posto nel sepolcro e la sua anima discese agli inferi.

- **Terzo**, **sopportando** insulti e derisioni.

- **Quarto**, **lasciandosi consegnare agli umani poteri**, secondo le parole da lui rivolte a Pilato, **Giovanni 19, 11**: «**Tu non avresti alcun potere su di me, se non ti fosse stato dato dall'alto**».

Egli perciò con la sua passione meritò l'esaltazione in quattro modi:

- **Primo**, quanto alla sua **risurrezione gloriosa**. Da cui le parole profetiche del **Salmo 138, 2**: «**Tu hai conosciuto la mia prostrazione**», ossia l'umiliazione della mia passione, «e la mia risurrezione».

- **Secondo**, quanto alla sua **ascensione al cielo**. Da cui l'affermazione di S. Paolo, **Efesini 4, 9 s.**]: «**Era disceso prima nelle parti inferiori della terra; ma colui che discese è lo stesso che anche ascese al di sopra di tutti i cieli**».

- **Terzo**, quanto all'**innalzamento alla destra del Padre** e alla manifestazione della sua divinità, secondo le parole di **Isaia 52, 13 s.**: «**Sarà onorato, esaltato e molto innalzato: come molti si erano stupiti che il suo aspetto fosse senza gloria tra gli uomini**». E S. Paolo,

Filippesi 2, 8 s., scrive: «**Si è fatto obbediente fino alla morte, e alla morte di croce: per questo Dio lo ha esaltato, e gli ha dato il nome che è al di sopra ogni altro nome**»; ha fatto cioè che fosse da tutti chiamato Dio, e che tutti gli prestassero ossequio come a Dio. Da cui le parole che seguono **Filippesi 2, 10**: «**Perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra**».

- **Quarto**, **quanto al potere di giudicare**. E ciò secondo le parole, **Giobbe 36, 17**: «**La tua causa è stata giudicata come quella di un empio: perciò sarà affidata a te la causa e il giudizio**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 49, a. 6, ad arg. 1

L'anima era [in Cristo] la radice e il principio del merito; il corpo invece era lo strumento dei suoi atti meritori. Perciò la perfezione dell'**anima di Cristo**, che era il **principio del merito**, non doveva essere acquistata da lui mediante il merito, come invece doveva esserlo quella del **corpo**; il quale fu appunto esposto alla passione, per cui fu **strumento del merito stesso**.

III[a] q. 49, a. 6, ad arg. 2

Con i meriti precedenti Cristo aveva meritato l'esaltazione dalla parte della sua anima, la cui volontà era informata dalla carità e dalle altre virtù. Invece nella passione meritò la propria esaltazione, **a modo di un certo compenso**, **anche dalla parte del corpo**: poiché era giusto che il corpo, il quale per la carità era stato sottoposto alla passione, avesse una ricompensa nella gloria.

III[a] q. 49, a. 6, ad arg. 3

Per un privilegio particolare avvenne che in Cristo la gloria dell'anima non ridondasse nel corpo, in modo che egli potesse conquistare la gloria del corpo in maniera più degna, cioè meritandola con la sua passione. La gloria dell'anima al contrario non conveniva che fosse differita: poiché l'anima era unita immediatamente al Verbo, per cui era giusto che dal Verbo venisse riempita di gloria. Il corpo invece era unito al Verbo mediante l'anima.

Questione 50
Proemio

Passiamo così a considerare **la morte di Cristo.**
Sull'argomento si pongono sei quesiti:

1. Se fosse conveniente che Cristo morisse;
2. Se alla sua morte la divinità si sia separata dal corpo;
3. Se si sia separata dalla sua anima;
4. Se nei tre giorni dopo la morte Cristo fosse ancora uomo;
5. Se da vivo e da morto il suo corpo fosse numericamente identico;
6. Se la sua morte abbia avuto qualche influsso sulla nostra salvezza.

ARTICOLO 1:

VIDETUR non conveniente che Cristo morisse. Infatti:

IIIª q. 50, a. 1, arg. 1

Ciò che è il principio primo in un dato genere di cose non può mai subire le disposizioni di ciò che è ad esso contrario: come il fuoco, che è il principio del calore, non può mai essere freddo. Ora, il Figlio di Dio è il principio e la fonte di ogni vita, secondo le parole del **Salmo 35, 10**: «**In te è la sorgente della vita**». Quindi non era conveniente che Cristo morisse.

IIIª q. 50, a. 1, arg. 2

La morte è peggiore di ogni malattia, non essendo la malattia che una preparazione alla morte. Ma non era conveniente, come nota il Crisostomo, che Cristo si ammalasse di qualsiasi malattia. Quindi non era neppure conveniente che morisse.

IIIª q. 50, a. 1, arg. 3

Il Signore **Giovanni 10, 10**, ha affermato: «**Sono venuto perché abbiano la vita, e l'abbiano in abbondanza**». Ma uno degli opposti non può portare al suo contrario. Quindi non era opportuno che Cristo morisse.

IIIª q. 50, a. 1. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Giovanni 11, 50**, si legge: «**Conviene che un uomo solo muoia per il popolo, piuttosto che perisca tutta la nazione**». E **Caifa,** come attesta l'Evangelista, **Giovanni 11,51**, disse questo per **ispirazione profetica**.

IIIª q. 50, a. 1. RESPONDEO:

Era conveniente che Cristo subisse la morte:

- **Primo**, **per soddisfare per il genere umano**, che era stato condannato alla morte a causa del peccato, secondo le parole della **Genesi 2, 17**: «**Quel giorno in cui mangerete [del frutto**

dell'albero], morirete». Ora, il modo conveniente per soddisfare per una persona è quello di sottoporsi alla pena che essa ha meritato. E così Cristo volle morire per poter soddisfare per noi con la sua morte, secondo l'affermazione di S. 1Pietro 3, 18: «Cristo è morto una volta per sempre per i peccati».

- **Secondo, per dimostrare la realtà della natura assunta**. Se infatti, come scrive Eusebio, «dopo la sua permanenza tra gli uomini egli fosse svanito, evitando la morte, tutti lo avrebbero considerato un fantasma».

- **Terzo**, **per liberare noi, morendo, dalla paura della morte**. Per cui S. Paolo, Ebrei 2, 14 s., scrive che «egli volle avere in comune con noi la carne e il sangue, per ridurre all'impotenza mediante la morte colui che della morte ha il potere, cioè il diavolo, e liberare così quelli che per timore della morte erano soggetti a schiavitù per tutta la vita».

- **Quarto**, **per esserci di esempio a morire spiritualmente al peccato** morendo corporalmente alla «somiglianza del peccato», cioè alla penalità. Scrive infatti S. Paolo, Romani 6, 10 s.: «Egli morì al peccato una volta per tutte; ora invece, per il fatto che egli vive, vive per Dio. Così anche voi consideratevi morti al peccato, ma viventi per Dio, in Cristo Gesù».

- **Quinto**, **per manifestare risorgendo dai morti la propria virtù** capace di vincere la morte, e dare così a noi la speranza di risorgere dai morti. Da cui le parole di S. Paolo,1Corinti 15, 12: «Se si predica che Cristo è risuscitato dai morti, come possono dire alcuni tra voi che non esiste risurrezione dei morti?».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 50, a. 1, ad arg. 1

Cristo è fonte della vita in quanto Dio, non in quanto uomo. Ora, egli **è morto in quanto uomo**, non in quanto Dio. S. Agostino infatti così scrive: «Lungi da noi il pensare che Cristo abbia subito la morte come se egli avesse perduto la vita in quanto è la stessa vita. Se così fosse, la fonte della vita si sarebbe inaridita. Egli perciò subì la morte nella natura umana spontaneamente assunta, ma non perdé la potenza di quella sua natura con la quale dà la vita a tutte le cose».

III[a] q. 50, a. 1, ad arg. 2

Cristo non subì una morte proveniente da **malattia** perché non sembrasse che egli subiva la morte per una necessità dovuta all'**infermità della natura.** Subì invece la **morte inflitta da un nemico esterno**, a cui egli si offrì spontaneamente, per mostrare che **la sua morte era volontaria**.

III[a] q. 50, a. 1, ad arg. 3

Di per sé uno degli opposti non può portare direttamente al suo contrario, ma talora può farlo in maniera indiretta: come qualche volta il freddo può produrre il calore. Ora, Cristo con la sua morte ci riportò alla vita in questo modo, poiché con la sua morte distrusse la nostra morte: come chi accetta il castigo per un altro lo elimina in colui che doveva subirlo.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che alla morte di Cristo **la sua divinità si sia separata dal corpo**. Infatti:

III[a] q. 50, a. 2, arg. 1

Dall'alto della croce il Signore gridò **Matteo 27, 46**: «**Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?».** E S. **Ambrogio** commenta: «**L'uomo che sta per morire grida per la separazione della divinità.** Essendo infatti la divinità immune dalla morte, la morte non poteva avvicinarsi se non si ritirava la vita: poiché la divinità è la vita». Pare quindi che alla morte di Cristo la divinità si sia separata dal corpo.

III[a] q. 50, a. 2, arg. 2

Eliminato il connettivo, gli elementi che esso univa si separano. Ora, la divinità fu unita al corpo mediante l'anima, come si è visto sopra *[q. 6, a. 1]*. Quindi, essendosi l'anima alla morte di Cristo separata dal corpo, conseguentemente si separò dal corpo anche la divinità.

III[a] q. 50, a. 2, arg. 3

La virtù vivificatrice di Dio è superiore a quella dell'anima. Ma il corpo non sarebbe potuto morire senza la separazione dell'anima. Meno che mai quindi sarebbe morto se da esso non si fosse separata la divinità.

III[a] q. 50, a. 2. SED CONTRA:

Quanto è proprio della natura umana non può predicarsi del Figlio di Dio se non in forza dell'**unione ipostatica**, come si è visto sopra *[q. 16, aa. 4, 5]*. Ora, al Figlio di Dio si attribuisce quanto spetta al corpo di Cristo dopo la morte, cioè di essere stato sepolto, come risulta dal **simbolo della fede**, in cui si afferma che «**il Figlio di Dio fu concepito e nacque dalla Vergine, patì, morì e fu sepolto**». Quindi il corpo di Cristo dopo la sua morte non fu separato dalla divinità.

III[a] q. 50, a. 2. RESPONDEO:

Quanto Dio concede per grazia non lo ritira mai senza una colpa; per cui S. Paolo, **Romani 11, 29**, scrive che «**i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili**». Ora, la grazia dell'unione per cui la divinità fu unita ipostaticamente al corpo di Cristo è superiore alla grazia dell'adozione per cui gli altri vengono santificati; e per sua natura è anche più stabile, essendo ordinata all'unione personale, mentre la grazia dell'adozione è ordinata a un'unione affettiva. E tuttavia vediamo che la grazia dell'adozione non viene mai perduta senza una colpa. Non essendoci quindi in Cristo alcun peccato, era impossibile che l'unione della divinità con il suo corpo si dissolvesse. **Come quindi il corpo di Cristo era unito ipostaticamente al Verbo di Dio prima della morte, così rimase unito a lui anche dopo di essa**: in modo cioè che l'ipostasi del Verbo di Dio dopo la morte non fosse distinta da quella del corpo di Cristo, come afferma il Damasceno.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 50, a. 2, ad arg. 1

L'abbandono di cui si parla non va riferito al **dissolvimento dell'unione ipostatica**, ma al fatto che Dio Padre aveva lasciato Cristo esposto alla passione. Perciò **l'abbandono in questo caso non significa altro che la mancata difesa dai persecutori.** Oppure si può rispondere con S. Agostino che Cristo si sentiva abbandonato in rapporto alla preghiera che aveva fatto: «Padre, se è possibile, passi da me questo calice».

IIIª q. 50, a. 2, ad arg. 2

Si dice che il Verbo di Dio fu unito al corpo mediante l'anima per il fatto che il corpo appartiene alla natura umana, che il Figlio di Dio intendeva assumere, mediante l'anima, ma non nel senso che l'anima sia come il loro legame. Ora, anche dopo la separazione dell'anima il corpo continua ad appartenere alla natura umana in forza dell'anima: poiché nel corpo morto rimane, per divina disposizione, un certo ordine alla risurrezione futura. Perciò l'unione della divinità con il corpo non viene a cessare.

IIIª q. 50, a. 2, ad arg. 3

L'anima vivifica il corpo formalmente. Per cui quando è presente e unita come forma, il corpo è necessariamente vivo. La divinità invece ha la virtù di vivificare non già come causa formale, bensì come causa efficiente: essa infatti non può essere la forma del corpo. Non è quindi necessario che il corpo sia vivo mentre perdura la sua unione con la divinità: poiché Dio non agisce per necessità, ma per libera volontà.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che alla morte di Cristo la sua divinità **si sia separata dall'anima**. Infatti:

IIIª q. 50, a. 3, arg. 1

Il Signore, **Giovanni 10, 18**, ha affermato: «**Nessuno mi toglie la mia anima, ma io la depongo da me stesso, per poi riprenderla di nuovo**». Ora, non pare che il corpo possa deporre l'anima, separandola da sé: poiché l'anima non è soggetta al potere del corpo, ma viceversa. Quindi deporre la propria anima spettava a Cristo in quanto Verbo di Dio. Ma ciò significava separarla da sé. Quindi con la morte la sua anima fu separata dalla divinità.

IIIª q. 50, a. 3, arg. 2

S. Atanasio dichiara «**maledetto colui che non confessa che tutto l'uomo assunto dal Figlio di Dio fu nuovamente assunto o liberato per risorgere il terzo giorno dai morti**». Ma tutto l'uomo non poteva essere assunto di nuovo se non fosse rimasto separato per un certo tempo dal Verbo di Dio. Ora, l'intero uomo è composto di anima e di corpo. Quindi per un dato tempo la divinità fu separata dall'anima e dal corpo.

IIIª q. 50, a. 3, arg. 3

Il Figlio di Dio può dirsi vero uomo per la sua unione con tutto l'uomo. Se quindi il Verbo di Dio, una volta sciolta con la morte l'unione dell'anima con il corpo, fosse rimasto unito

all‘anima, ne seguirebbe che il Figlio di Dio dovrebbe denominarsi anima. Ma ciò è falso: poiché essendo l‘anima la forma del corpo, ne seguirebbe che il Verbo di Dio sarebbe stato la forma del corpo, il che è inammissibile. Quindi alla morte di Cristo l‘anima rimase separata dal Verbo di Dio.

IIIª q. 50, a. 3, arg. 4

L‘anima e il corpo, una volta separati, sono non più una, ma due ipostasi. Se dunque il Verbo di Dio rimase unito tanto all‘anima quanto al corpo di Cristo separati dalla morte, ne seguirebbe che il Verbo di Dio, durante la morte di Cristo, sarebbe stato due ipostasi. Ma ciò è inammissibile. Perciò dopo la morte di Cristo la sua anima non rimase unita al Verbo.

IIIª q. 50, a. 3. SED CONTRA:

Scrive il **Damasceno**: «**Benché Cristo sia morto come uomo, e la sua santa anima sia rimasta divisa dal suo corpo incorrotto, tuttavia la divinità rimase inseparabilmente nelle due parti, cioè nell‘anima e nel corpo**».

IIIª q. 50, a. 3 RESPONDEO:

L‘anima è unita al Verbo di Dio in maniera più diretta e immediata che il corpo: poiché il corpo è unito al Verbo di Dio mediante l‘anima, come si è spiegato *[q. 6, a. 1]*. Siccome dunque con la morte il Verbo di Dio non si separò dal corpo, molto meno poté separarsi dall‘anima. Per cui, come si predica del Figlio di Dio quanto si riferisce al corpo separato dall‘anima, cioè che fu sepolto, così nel **Simbolo** si dice che «**discese agli inferi**», essendovi discesa la sua anima separata dal corpo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 50, a. 3, ad arg. 1

S. Agostino, commentando quelle parole evangeliche, dopo aver ricordato che **Cristo è «Verbo, anima e carne»**, si domanda «**se egli abbia deposto la sua anima come Verbo, o come anima, o come carne**». E risponde che «**se dicessimo che fu il Verbo a deporre l‘anima, ne seguirebbe che per un dato tempo quell‘anima fu separata dal Verbo. Il che è falso. Infatti la morte separò il corpo dall‘anima, ma non dico che l‘anima fu separata dal Verbo. Se poi diciamo che fu l‘anima stessa a separarsi, ne segue che l‘anima si sarebbe separata da se medesima. Il che è del tutto assurdo**». Perciò rimane che «**fu la carne stessa a deporre la propria anima, per poi riprenderla, non per virtù propria, ma in virtù del Verbo che abitava nella carne**»: poiché, come si è visto sopra *[a. 2]*, dopo la morte la divinità del Verbo non restò separata dal corpo.

IIIª q. 50, a. 3, ad arg. 2

Con quelle parole S. Atanasio non intese dire che tutto l‘uomo in tutte le sue parti fu assunto una seconda volta, come se il Verbo di Dio avesse deposto con la morte le parti della natura umana. Intese dire invece che nella risurrezione **l‘insieme della natura assunta fu di nuovo reintegrato,** mediante la rinnovata unione dell‘anima con il corpo.

IIIª q. 50, a. 3, ad arg. 3

Il Verbo di Dio per la sua unione con la natura umana non viene detto natura umana, ma uomo, cioè avente la natura umana. Ora, le parti essenziali della natura umana sono l'anima e il corpo. Perciò dall'unione del Verbo con l'una o con l'altro non segue che il Verbo di Dio sia anima o corpo, ma una realtà avente un'anima, o un corpo.

III[a] q. 50, a. 3, ad arg. 4

Come spiega il **Damasceno**, «**dal fatto che alla morte di Cristo l'anima si separò dal corpo non segue che l'unica ipostasi si sia divisa in due ipostasi**. Infatti il corpo e l'anima avevano fin dal principio la loro esistenza nel Verbo allo stesso titolo: perciò, nonostante la divisione della morte, rimasero l'uno e l'altra in possesso dell'unica ipostasi del Verbo. Quindi rimase **unica l'ipostasi del Verbo**, dell'anima e del corpo. Infatti il corpo e l'anima non ebbero mai una propria ipostasi distinta da quella del Verbo. Poiché il Verbo ebbe sempre una sola ipostasi, e mai due».

ARTICOLO 4:

VIDETUR che **Cristo** nei tre giorni della sua morte **sia rimasto un uomo**. Infatti:

III[a] q. 50, a. 4, arg. 1

S. Agostino afferma: «Questa assunzione fu tale da fare di Dio un uomo, e di un uomo Dio». Ma quell'assunzione non venne a cessare con la morte. Quindi con la morte Cristo non cessò di essere uomo.

III[a] q. 50, a. 4, arg. 2

Il Filosofo ha scritto che «ogni uomo è il proprio intelletto». Per questo, rivolgendoci dopo la morte all'anima di S. Pietro, diciamo: «S. Pietro, prega per noi». Ma dopo la morte il Figlio di Dio non si separò dall'anima intellettiva. Quindi in quei tre giorni il Figlio di Dio era un uomo.

III[a] q. 50, a. 4, arg. 3

Ogni sacerdote è un uomo. Ma in quei tre giorni Cristo rimase sacerdote, altrimenti non sarebbe vera l'affermazione del **Salmo 109, 4:** «**Tu sei sacerdote in eterno**». Perciò in quei tre giorni Cristo rimase uomo.

III[a] q. 50, a. 4. SED CONTRA:

Tolto il genere superiore spariscono anche gli universali subalterni. Ora, vivente e animato sono generi superiori rispetto ad animale e uomo: infatti l'animale è una sostanza animata sensibile. Ma **nei tre giorni della sua morte il corpo di Cristo non era né vivente né animato. Quindi non era un uomo.**

III[a] q. 50, a. 4. RESPONDEO:

Che Cristo sia morto realmente è un articolo di fede. Perciò affermare una cosa qualsiasi che comprometta la realtà della morte di Cristo è un errore contrario alla fede. Per questo nella lettera Sinodale di S. Cirillo si legge: «Se qualcuno non professa che il Verbo di Dio ha patito nella carne, che è stato crocifisso e che ha subito la morte, sia scomunicato ». Ora, la realtà

della morte per l'uomo o per l'animale implica che si cessi di essere uomo o animale: poiché la morte dell'uomo o dell'animale deriva dalla separazione dell'anima, che costituisce la natura dell'animale o dell'uomo. Dire perciò che Cristo durante i tre giorni della sua morte era un uomo in senso assoluto, è un errore. Si può dire invece che in quei tre giorni egli era «un uomo morto». Tuttavia alcuni sostennero che Cristo in quei tre giorni era un uomo, pronunciando così certamente delle parole erronee, ma senza avere sentimenti contrari alla fede. È il caso, p. es., di **Ugo di S. Vittore** il quale dice che nei tre giorni della sua morte Cristo era un uomo poiché a suo parere l'uomo si identifica con l'anima. Il che è falso, come si è spiegato nella Prima Parte *[q. 75, a. 4]*. Invece il **Maestro delle Sentenze** sostiene che nei tre giorni dopo la morte Cristo era un uomo per un altro motivo: in quanto cioè egli riteneva che l'unione dell'anima con il corpo non sia essenziale al concetto di uomo, ma che per essere uomo basti avere l'anima umana e il corpo, sia uniti che separati fra di loro. Il che pure risulta falso sia dalle spiegazioni date nella Prima Parte *[q. 76, a. 1]*, sia da quanto abbiamo detto sopra *[q. 2, a. 5]* sul modo dell'unione ipostatica.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 50, a. 4, ad arg. 1

Il Verbo di Dio assunse l'anima e il corpo uniti: e così quell'assunzione fece di Dio un uomo e di un uomo Dio. Ora, tale assunzione non cessò mai per una separazione del Verbo dall'anima o dal corpo: **cessò invece l'unione tra l'anima e il corpo.**

III[a] q. 50, a. 4, ad arg. 2

Si dice che **l'uomo è il suo intelletto** non perché questo sia tutto l'uomo, ma perché l'intelligenza è la parte principale dell'uomo, da cui dipende tutto il suo ordinamento di vita: come il capo di una nazione viene preso per la nazione tutta intera, inquantoché da lui dipende tutto il suo ordinamento.

III[a] q. 50, a. 4, ad arg. 3

Il sacerdozio spetta a un uomo in forza dell'anima, nella quale risiede il carattere dell'ordine sacro. Per questo con la sua morte un uomo non decade dall'ordine sacerdotale. E molto meno poteva decaderne Cristo, che è la fonte di ogni sacerdozio.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il corpo di Cristo non sia rimasto **numericamente identico** da vivo e da morto. Infatti:

III[a] q. 50, a. 5, arg. 1

Cristo morì realmente, come tutti gli altri uomini. Ma il corpo di qualsiasi altro uomo non è numericamente identico in senso assoluto da vivo e da morto: poiché le due realtà differiscono per una differenza essenziale. Quindi nemmeno il corpo di Cristo è numericamente identico in senso assoluto da vivo e da morto.

III[a] q. 50, a. 5, arg. 2

Come insegna il Filosofo, le cose che sono diverse secondo la specie differiscono anche secondo il numero. Ma il corpo di Cristo vivo era specificamente diverso dal corpo morto: poiché l'occhio e la carne di un morto, come spiega Aristotele, sono tali solo in senso equivoco. Perciò il corpo di Cristo da vivo e da morto non era numericamente identico in senso assoluto.

IIIª q. 50, a. 5, arg. 3

La morte è una corruzione. Ora, ciò che subisce una corruzione sostanziale, una volta corrotto non esiste più: poiché la corruzione «è un passaggio dall'essere al non essere». Quindi il corpo di Cristo dopo la morte non rimase numericamente identico: poiché la morte è una corruzione sostanziale.

IIIª q. 50, a. 5. SED CONTRA:

Scrive **S. Atanasio**: «**Il corpo che fu circonciso, che bevve, mangiò, soffrì e fu inchiodato sulla croce, era il corpo del Verbo impassibile e incorporeo: ed esso fu deposto nel sepolcro**». Ora, il corpo che fu circonciso e inchiodato sulla croce era il corpo vivente di Cristo, mentre quello deposto nel sepolcro era il suo corpo morto. **Perciò quello stesso corpo che prima era vivo poi fu morto.**

IIIª q. 50, a. 5. RESPONDEO:

L'avverbio ***simpliciter*** può avere due significati:

- **Primo**, può identificarsi con l'avverbio ***absolute*** [in senso assoluto]: il **Filosofo**, p. es., scrive che «è detto simpliciter quanto viene affermato senza alcuna condizione». E **in questo senso da vivo e da morto il corpo di Cristo fu numericamente identico** simpliciter. Si dice infatti che due cose sono numericamente identiche simpliciter quando si identificano secondo il supposito. Ora, il corpo di Cristo vivo e quello morto erano identici da questo punto di vista: poiché quel corpo da vivo e da morto non ebbe altra ipostasi che l'ipostasi del Verbo, come si è detto sopra *[a. 2]*. Ed è in questo senso che parla S. Atanasio nel testo riferito.

- **Secondo**, ***simpliciter*** può avere il significato di ***totalmente,*** o ***del tutto***. E in questo senso il corpo di Cristo da vivo e da morto **non fu numericamente identico** simpliciter. Poiché esso non fu del tutto identico: essendo infatti la vita qualcosa che rientra nell'essenza del corpo vivente, essendo cioè un predicato essenziale e non accidentale, ne segue che un corpo che cessa di vivere non rimane del tutto identico.

- Se poi uno dicesse che il corpo di Cristo rimase del tutto identico da morto, ne seguirebbe che esso **fu sottratto alla corruzione**, dico alla corruzione della morte. E questa è l'eresia dei Gaianiti, ricordata da S. Isidoro e dal Decreto di Graziano. E il **Damasceno** scrive che «**il termine *corruzione* ha due significati**:

+ può infatti indicare **la separazione dell'anima dal corpo** e altre cose di questo genere, Perciò dire che il corpo del Signore prima della risurrezione era incorruttibile nel primo senso, come dicevano **Giuliano** e **Gaiano**, è un'empietà: poiché» allora il corpo di Cristo «non sarebbe consustanziale a noi, non sarebbe morto realmente e noi non saremmo stati realmente salvati.

+ oppure **la dissoluzione totale negli elementi**; invece il corpo di Cristo fu incorruttibile nel secondo senso».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 50, a. 5, ad arg. 1

Il corpo morto di qualsiasi altro uomo non rimane unito a un'ipostasi permanente, come il corpo morto di Cristo. E così il corpo morto di ogni altro uomo non può identificarsi simpliciter con quello vivo, ma solo secundum quid [cioè sotto un certo aspetto]: poiché è identico quanto alla materia, ma non quanto alla forma. Invece il corpo di Cristo rimane identico simpliciter [ossia in senso assoluto] per l'identità del supposito, secondo le spiegazioni date [nel corpo].

III[a] q. 50, a. 5, ad arg. 2

Poiché l'identità numerica è data dal supposito e quella specifica dalla forma, quando il supposito sussiste in una sola natura è inevitabile che distrutta l'unità specifica venga distrutta anche l'unità numerica. Ma l'ipostasi del Verbo sussiste in due nature. Quindi, sebbene negli altri [uomini] il corpo non rimanga da morto dell'identica specie umana, in Cristo invece rimane numericamente identico in forza del supposito divino del Verbo.

III[a] q. 50, a. 5, ad arg. 3

In Cristo la corruzione e la morte non riguardavano direttamente il supposito, da cui dipende l'unità numerica, ma la natura umana, secondo la quale si riscontra nel corpo di Cristo la differenza tra la vita e la morte.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la morte di Cristo non abbia avuto alcun influsso sulla nostra salvezza. Infatti:

III[a] q. 50, a. 6, arg. 1

La morte non è altro che una privazione: cioè la privazione della vita. Ma **la privazione, non essendo nulla di reale, non può avere alcuna virtù attiva**. Essa quindi non poté avere alcun influsso sulla nostra salvezza.

III[a] q. 50, a. 6, arg. 2

La passione di Cristo influì sulla nostra salvezza sotto forma di merito. Ma la morte non poté influire in questo modo: poiché alla morte l'anima, che è il principio del merito, si separa dal corpo. Perciò la morte di Cristo non influì sulla nostra salvezza.

III[a] q. 50, a. 6, arg. 3

Le realtà corporali non possono causare quelle spirituali. Ma la morte di Cristo fu corporale. Quindi non poté causare la nostra salvezza spirituale.

III[a] q. 50, a. 6. SED CONTRA:

S. Agostino afferma: «**Un'unica morte del nostro Salvatore**», cioè quella corporale, «**ci ha salvati dalle nostre due morti**», cioè dalla morte dell'anima e da quella del corpo.

IIIª q. 50, a. 6. RESPONDEO:

Della morte di Cristo possiamo parlare in due sensi diversi:

- **primo**, come di una cosa in divenire [in fieri], Si dice che **la morte è in divenire** quando uno per delle sofferenze naturali o violente tende alla morte. E in questo senso parlare della morte di Cristo equivale a parlare della sua **passione.** E allora la morte di Cristo è **causa della nostra salvezza** in tutti quei modi di cui si è parlato trattando della passione *[q. 48]*.

- **secondo**, come di **una cosa già avvenuta** [in facto esse]. Invece la morte viene considerata come già avvenuta quando c'è stata la separazione dell'anima dal corpo. Ora, noi parliamo adesso della morte di Cristo in questo senso. Così considerata dunque **la morte di Cristo non può causare la nostra salvezza sotto forma di merito**, ma solo a modo di **causa efficiente**: poiché neppure dopo la morte la divinità si separò dal corpo di Cristo, per cui **tutto quanto accadde a tale corpo, anche separato dall'anima, fu per noi causa di salvezza in virtù della divinità ad esso unita.** A ogni causa però vanno attribuiti propriamente quegli effetti che hanno una somiglianza con essa. Essendo quindi la morte una certa privazione della propria vita, bisogna considerare quale **effetto della morte di Cristo l'eliminazione** di quanto è incompatibile con la nostra salvezza: cioè l'eliminazione della **morte dell'anima e del corpo**. Per questo si dice che la morte di Cristo ha distrutto in noi sia la **morte dell'anima**, che è **dovuta al peccato**, secondo l'espressione di S. Paolo, **Romani 4, 25**: «**È stato messo a morte per i nostri peccati**», **sia la morte del corpo**, che consiste nella sua **separazione dall'anima**, per cui l'Apostolo, **1Corinti 15, 54**, scrive: «**La morte è stata ingoiata per la vittoria**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 50, a. 6, ad arg. 1

La morte di Cristo ha causato la nostra salvezza in virtù della divinità unita, non semplicemente in quanto morte.

IIIª q. 50, a. 6, ad arg. 2

Sebbene, considerata come già avvenuta, la morte di Cristo non abbia causato la nostra salvezza sotto forma di merito, l'ha però causata come causa efficiente, secondo le spiegazioni date [nel corpo].

IIIª q. 50, a. 6, ad arg. 3

La morte di Cristo era certamente corporale, però quel corpo era strumento della divinità a cui era unito, per cui poteva agire in virtù di essa anche da morto.

Questione 51
Proemio

Veniamo ora a considerare la **sepoltura di Cristo**.
Su questo tema esamineremo quattro cose:

1. Se fosse conveniente che Cristo venisse sepolto;
2. Le circostanze del suo seppellimento;
3. Se il suo corpo nel sepolcro si sia decomposto;
4. La durata della sua permanenza nel sepolcro.

ARTICOLO 1:

VIDETUR non conveniente che Cristo venisse sepolto. Infatti:

III^a q. 51, a. 1, arg. 1

I Salmi 87, 5, applicano a lui queste parole: «Divenne come un uomo senza aiuto, libero tra i morti». Ma nel sepolcro i corpi dei morti vengono rinchiusi: il che è incompatibile con la libertà. Quindi non era conveniente che il corpo di Cristo fosse sepolto.

III^a q. 51, a. 1, arg. 2

A Cristo non doveva capitare nulla che non fosse salutare per noi. Ma pare che la sepoltura di Cristo non potesse giovare in nulla alla salvezza dell'umanità. Quindi non era conveniente che Cristo fosse sepolto.

III^a q. 51, a. 1, arg. 3

Non era ragionevole che Dio, il quale «è superiore ai cieli più sublimi» Giobbe 11, 8; 22, 12; Salmo 112, 4, fosse sepolto sotto terra. Ora, quanto si predica del corpo morto di Cristo, per l'unione ipostatica va attribuito a Dio. Perciò non era conveniente che Cristo fosse sepolto.

III^a q. 51, a. 1. SED CONTRA:

Il Signore, Matteo 26, 10, così ha giustificato la donna che lo aveva cosparso d'unguento: «Ha compiuto un'azione buona verso di me. Spargendo questo olio sul mio corpo, lo ha fatto in vista della mia sepoltura».

III^a q. 51, a. 1. RESPONDEO:

Era conveniente che Cristo fosse sepolto:

- **Primo**, **per dimostrare la realtà della sua morte**: poiché nessuno viene deposto nel sepolcro se non quando se ne è costatata la morte. Infatti nel Vangelo, Marco 15, 44 s., si legge che Pilato, prima di permettere il seppellimento di Cristo, volle assicurarsi diligentemente che fosse morto.

- **Secondo**, poiché **la risurrezione di Cristo dal sepolcro dà la speranza di risorgere** per mezzo suo a coloro che giacciono nei sepolcri, secondo le parole evangeliche, **Giovanni 5, 25. 28**: «**Tutti coloro che sono nella tomba udranno la voce del Figlio di Dio, e quelli che l'avranno ascoltata vivranno**».

- **Terzo**, **per essere il prototipo di coloro che per la morte di Cristo muoiono al peccato**, cioè di coloro che «**sono nascosti e lontani dalla rissa delle lingue**», **Salmo 30, 21**. Da cui le parole di S. Paolo, **Colossesi 3, 3**: «**Voi siete morti, e la vostra vita è nascosta con Cristo in Dio**». Per cui anche i battezzati, che per la morte di Cristo sono morti al peccato, sono come consepolti con Cristo attraverso l'immersione nell'acqua, secondo quelle altre parole dell'Apostolo, **Romani 6, 4**: «**Per mezzo del battesimo siamo stati sepolti assieme a lui nella morte**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 51, a. 1, ad arg. 1

Cristo anche da sepolto dimostrò di essere libero tra i morti per il fatto che la chiusura nel sepolcro non gli impedì di uscirne risorgendo.

III[a] q. 51, a. 1, ad arg. 2

Come la morte di Cristo ha contribuito alla nostra salvezza quale causa efficiente, così vi ha contribuito anche la sua sepoltura. Scrive infatti S. Girolamo: «Noi risorgiamo per la sepoltura di Cristo». E la Glossa, a proposito di quel testo di Isaia 3, 9 : «Egli darà gli empi per la sua sepoltura», spiega: «cioè i pagani, che erano senza pietà, egli li darà a Dio Padre, avendoli acquistati con la sua morte e la sua sepoltura».

III[a] q. 51, a. 1, ad arg. 3

Negli atti del **Concilio di Efeso 3, 9**, si legge: «**Di tutte le cose che salvano l'uomo, nessuna fa ingiuria a Dio: poiché esse dimostrano non la sua passibilità, ma la sua clemenza**». E in un altro passo di tali atti, **Concilio di Efeso 3,10**, si legge: «**Nulla di ciò che è occasione di salvezza per l'uomo, Dio lo considera un'ingiuria. E tu non ritenere la natura di Dio tanto vile da poter subire delle ingiurie**».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che Cristo non sia stato sepolto in modo conveniente. Infatti:

III[a] q. 51, a. 2, arg. 1

Il suo seppellimento doveva corrispondere alla sua morte. Ora, Cristo subì una **morte sommamente ignominiosa**, secondo quelle parole, **Sapienza 2, 20**: «**Condanniamolo a una morte infame**». Quindi non fu giusto che a lui venisse data una **sepoltura onorifica**, con la tumulazione cioè da parte di **Giuseppe d'Arimatea**, che era «**un nobile decurione**», e di **Nicodemo**, che era «**un capo dei Giudei**», come dice il Vangelo, **Marco 15, 43; Giovanni 3, 1**.

IIIª q. 51, a. 2, arg. 2

Riguardo a Cristo non si doveva fare nulla che potesse dare **esempio di spreco**. Ora, fu evidentemente uno spreco che al seppellimento di Cristo Nicodemo venisse «portando una mistura di mirra e di aloe di circa cento libbre », Giovanni 19, 39; specialmente se si tiene conto che una donna, «ungendo in anticipo il suo corpo, lo aveva già preparato per la sepoltura», Marco 14, 8. Quindi tale trattamento del corpo di Cristo non era conveniente.

IIIª q. 51, a. 2, arg. 3

Non è conveniente che un fatto presenti **aspetti contrastanti fra loro.** Ora, la sepoltura di Cristo da una parte fu semplice, poiché come narra S. Matteo 27, 59: «Giuseppe ne avvolse il corpo in un candido lenzuolo», e non già, come nota S. Girolamo, «in drappi d'oro, di seta od ornati di gemme»; dall'altra invece fu lussuosa, poiché lo seppellirono «con oli aromatici ». Pare quindi che le circostanze della sepoltura di Cristo non siano state convenienti.

IIIª q. 51, a. 2, arg. 4

Come dice S. Paolo, Romani 15, 4, «ciò che è stato scritto, è stato scritto per nostro insegnamento», soprattutto ciò che riguarda Cristo. Ma nei Vangeli vengono notate delle cose a proposito del sepolcro che in nessun modo ci possono essere di insegnamento: p. es. che fu sepolto «in un giardino», «in un sepolcro nuovo», «appartenente ad altri» e «scavato nella pietra». Perciò le circostanze del seppellimento di Cristo non erano convenienti.

IIIª q. 51, a. 2. SED CONTRA:

In Isaia 11, 10, si legge: «Il suo sepolcro sarà glorioso».

IIIª q. 51, a. 2. RESPONDEO:

Le circostanze della sepoltura di Cristo risultano convenienti per tre motivi:

- **Primo**, perché sono adatte a **confermare la fede** nella sua morte e risurrezione.

- **Secondo**, perché **mettono in evidenza la pietà** di coloro che lo seppellirono. Da cui le parole di S. Agostino: «Sono ricordati con lode dai Vangeli coloro che, accogliendone il corpo deposto dalla croce, provvidero con cura e con onore a coprirlo e a seppellirlo».

- **Terzo**, perché sono **conformi al mistero** che si compie in coloro che «sono consepolti con Cristo nella morte», Romani 6, 4.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 51, a. 2, ad arg. 1

Nella morte di Cristo vanno ammirate la pazienza e la costanza di colui che la subiva: e tanto più quanto più la morte fu ignominiosa. Nella sepoltura onorifica invece viene considerata la potenza di colui che muore, il quale contro l'intenzione dei crocifissori viene sepolto con **onore anche dopo la morte;** e viene **prefigurata la devozione dei fedeli** che avrebbero servito il Cristo morto.

IIIª q. 51, a. 2, arg. 2

Come spiega **S. Agostino**, dicendo che lo seppellirono «**secondo il costume dei Giudei**», **Giovanni 19, 40**, l'evangelista «**volle ricordare che in tali pratiche relative ai funerali si deve seguire l'uso delle varie nazioni. Ora, in quel popolo c'era l'uso di cospargere i corpi dei morti con vari aromi, perché si conservassero più a lungo**». Per cui anche altrove il Santo afferma che «**in tutte queste cose non sono colpevoli le usanze, ma la passione di chi se ne serve**». E aggiunge: «Ciò che per altri è in genere qualcosa di scandaloso, per una persona divina o per un profeta è un segno di grandi cose». Infatti la mirra e l'aloe con la loro amarezza esprimono la penitenza, con la quale ognuno preserva in se stesso Cristo senza la corruzione del peccato. E il profumo degli aromi significa la buona fama.

III[a] q. 51, a. 2, ad arg. 3

La mirra e l'aloe furono applicati al corpo di Cristo per conservarlo **immune dalla corruzione**: e ciò aveva l'aspetto di una certa necessità. Per cui ci viene dato come un esempio, in modo che possiamo lecitamente fare uso di medicine costose quando si tratta di conservare il nostro corpo. Invece l'avvolgimento del corpo [in un lenzuolo] aveva solo un motivo di decenza. E in questi casi dobbiamo accontentarci delle cose più semplici. Tuttavia ciò stava a significare, spiega S. Girolamo, che «avvolge Gesù in un lenzuolo bianco colui che lo riceve con una mente pura». Per cui, come nota **S. Beda**, «**si introdusse nella Chiesa l'usanza di celebrare il sacrificio dell'altare non con drappi di seta o colorati, ma con panni di lino: come il corpo del Signore fu sepolto in un candido lenzuolo**».

III[a] q. 51, a. 2, ad arg. 4

- Cristo fu sepolto «**in un giardino**» per indicare che dalla sua morte e sepoltura siamo liberati dalla morte incorsa per il peccato di Adamo, commesso nel giardino del Paradiso terrestre.

-«Il Salvatore poi fu posto **nel sepolcro di altri**», nota **S. Agostino**, «poiché era morto per la salvezza altrui: ora, il sepolcro non è altro che l'abitacolo della morte». - E ciò serve anche a misurare il grado di **povertà** abbracciata per noi. Infatti Cristo, che in vita non aveva una casa, dopo la morte trovò accoglienza nel sepolcro di un estraneo, e nella sua nudità fu ricoperto da Giuseppe.

- Fu posto inoltre in un **sepolcro «nuovo»**, nota **S. Girolamo**, «**per paura che dopo la risurrezione, se fossero rimasti nella tomba altri cadaveri, si potesse pensare che era stato un altro a risorgere**. Inoltre il sepolcro nuovo può anche indicare il seno verginale di Maria». Di più ciò serve anche a indicare che grazie al seppellimento di Cristo tutti «siamo rinnovati», con la distruzione della morte e della corruzione.

- E fu sepolto in una tomba «**scavata nella pietra**», osserva **S. Girolamo**, «**perché se la tomba fosse stata costruita con molte pietre, forse si sarebbe attribuita a un furto la sparizione del corpo, con la rimozione delle fondamenta**». Per cui anche «**la grande pietra» che lo chiudeva «dimostra che il sepolcro non poteva essere aperto senza l'aiuto di molti**». - «Se poi egli fosse stato sepolto nella terra», nota S. Agostino, «avrebbero potuto dire: Hanno scavato sotto terra e l'hanno rubato». - Secondo S. Ilario ciò starebbe poi a indicare, in senso mistico, che «con l'insegnamento degli Apostoli Cristo fu introdotto nel duro petto dei gentili, scavato dal lavoro di tali maestri: un petto grezzo e nuovo, nel quale prima non era penetrato alcun timore di Dio. E poiché oltre a lui bisognava che non entrassero altre cose nei nostri

cuori, sull'ingresso fu rotolata una pietra». Inoltre, come dice Origene, «non a caso è stato scritto che ―Giuseppe avvolse il corpo di Cristo in un lenzuolo candido, e lo pose in un sepolcro nuovo‖, e che ―rotolò una pietra grande‖: poiché tutto ciò che ha attinenza con il corpo di Cristo è mondo, è nuovo ed è oltremodo grande».

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il **corpo di Cristo** nel sepolcro si sia **ridotto in polvere**. Infatti:

III[a] q. 51, a. 3, arg. 1

Come è un castigo del peccato originale la morte, così lo è pure la riduzione in cenere; poiché al primo uomo dopo il peccato fu detto, **Genesi 3, 19**: «**Tu sei polvere, e in polvere ritornerai**». Ora, Cristo subì la morte per liberarci dalla morte. Quindi il suo corpo doveva ridursi in cenere per liberare noi dall'incenerimento.

III[a] q. 51, a. 3, arg. 2

Il corpo di Cristo era della stessa natura del nostro. Ora, il nostro corpo subito dopo la morte comincia a decomporsi e si dispone a putrefarsi: poiché al calore naturale subentra il calore estraneo, che causa la putrefazione. Pare quindi che lo stesso fenomeno sia dovuto accadere nel corpo di Cristo.

III[a] q. 51, a. 3, arg. 3

Come si è detto sopra *[a. 1]*, Cristo volle essere sepolto per dare agli uomini la speranza di risuscitare anche dal sepolcro. Perciò egli doveva subire anche l'incenerimento per dare la speranza di risorgere dalle ceneri.

III[a] q. 51, a. 3. SED CONTRA:

Nei **Salmi 15, 10**, si legge: «**Non lascerai che il tuo Santo veda la corruzione**»; parole che, secondo il **Damasceno**, escludono la corruzione consistente nel dissolversi degli elementi.

III[a] q. 51, a. 3 RESPONDEO:

Non era conveniente che il corpo di Cristo andasse in putrefazione, o che comunque si riducesse in cenere. Poiché la putrefazione di un dato corpo deriva dalla **fragilità della sua natura**, che non è più in grado di conservarlo nella sua integrità. Ora la morte di Cristo, come si è detto sopra *[q. 50, a. 1, ad 1]*, non doveva avvenire per l'infermità della natura, perché non si credesse che non era volontaria. Per cui egli volle morire non di malattia, ma per dei supplizi inflitti dall'esterno, a cui si era assoggettato spontaneamente. Perciò Cristo, affinché la sua morte non fosse attribuita all'infermità della natura, non volle che il suo corpo fosse soggetto in qualche modo alla putrefazione e alla dissoluzione, ma per mostrare la virtù divina volle che restasse incorrotto. Da cui le parole del **Crisostomo**: «**Per gli altri uomini che compirono grandi cose, le gesta arrisero mentre erano vivi, ma morti loro perirono con essi. In Cristo invece avvenne tutto il contrario: prima della croce tutto in lui è mesto e**

debole, ma dopo che fu crocifisso tutto divenne splendido, perché tu riconosca che non fu crocifisso un puro uomo».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 51, a. 3, ad arg. 1

Cristo, essendo immune dal peccato, non era soggetto né alla morte né all'incenerimento. Tuttavia egli affrontò la morte volontariamente per la nostra salvezza, per le ragioni che sopra *[q. 50, a. 1]* abbiamo ricordato. Se però il suo corpo si fosse assoggettato alla putrefazione o al dissolvimento, ciò avrebbe piuttosto danneggiato l'umana salvezza: poiché non si sarebbe creduto che in lui ci fosse la potenza di Dio. Per questo il **Salmista 29, 10**, mette nella sua bocca queste parole: «**Quale vantaggio dalla mia morte, mentre scendo nella corruzione**?». Come per dire: «Se il mio corpo va in putrefazione, l'utilità della mia morte andrà perduta».

IIIª q. 51, a. 3, ad arg. 2

Il corpo di Cristo, per la sua natura passibile, era in condizione di putrefarsi: sebbene in lui fosse escluso il debito della putrefazione, che è dovuto al peccato. Ma **la virtù di Dio preservò il corpo di Cristo dalla putrefazione, come anche lo risuscitò dalla morte.**

IIIª q. 51, a. 3, ad arg. 3

Cristo risorse dal sepolcro per la potenza divina, che non è soggetta ad alcun limite. Perciò il fatto di risorgere dal sepolcro bastava a provare che gli uomini per virtù divina sarebbero risorti non solo dai sepolcri, ma anche da qualsiasi incenerimento.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che Cristo non sia stato nel sepolcro **soltanto un giorno e due notti.** Infatti:

IIIª q. 51, a. 4, arg. 1

Egli stesso ha affermato**, Matteo 12, 40:** «**Come Giona rimase tre giorni e tre notti nel ventre del pesce, così il Figlio dell'Uomo starà tre giorni e tre notti nel cuore della terra**». Ora, egli fu nel cuore della terra mentre stava nel sepolcro. Quindi egli non rimase nel sepolcro soltanto un giorno e due notti.

IIIª q. 51, a. 4, arg. 2

S. Gregorio afferma che come Sansone «asportò nel cuore della notte le porte di Gaza, così Cristo nel cuore della notte risuscitò scardinando le porte dell'inferno». Ma dopo la risurrezione egli non rimase nel sepolcro. Quindi non rimase nel sepolcro due notti intere.

IIIª q. 51, a. 4, arg. 3

Con la morte di Cristo la luce ha prevalso sulle tenebre. Ora, la notte appartiene alle tenebre e il giorno alla luce. Perciò sarebbe stato più conveniente che il corpo di Cristo restasse nel sepolcro due giorni e una notte, piuttosto che viceversa.

IIIª q. 51, a. 4. SED CONTRA:

Scrive **S. Agostino**: «**Dalla sera della sepoltura all'alba della risurrezione passarono trentasei ore**», cioè «**un'intera notte, un intero giorno e un'altra notte intera**».

IIIª q. 51, a. 4. RESPONDEO:

Il tempo in cui Cristo rimase nel sepolcro sta a indicare gli effetti della sua morte. Ora, sopra *[q. 50, a. 6]* si è detto che la morte di Cristo ci ha liberati da due tipi di morte, cioè dalla morte dell'anima e da quella del corpo. E ciò viene indicato dalle due notti da lui trascorse nel sepolcro. La sua morte invece, non essendo dovuta al [proprio] peccato, ma essendo stata accettata per amore, non aveva carattere di notte, ma di giorno. Essa perciò viene indicata dall'intero giorno in cui Cristo rimase nel sepolcro. Così dunque era conveniente che Cristo restasse nel sepolcro un giorno e due notti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 51, a. 4, ad arg. 1

Come scrive **S. Agostino**, «alcuni, ignorando il modo di esprimersi della Scrittura, vollero intendere come una notte le tre ore, da sesta a nona, in cui avvenne l'oscuramento del sole, e come un giorno le tre ore trascorse dal riapparire del sole all'ora nona fino al tramonto. Sarebbe quindi seguita la notte del sabato: e computando questa col suo giorno, si avrebbero due notti e due giorni. Dopo il sabato poi segue la notte del primo giorno dopo il sabato, cioè l'alba della domenica, in cui Cristo risuscitò. Ma anche così non si arriverebbe a tre giorni e tre notti. Non rimane quindi che riscontrare tale numero nel modo di esprimersi della Scrittura, che indica la parte per il tutto»: in modo cioè che una notte e un giorno vengano intesi come un giorno naturale. Quindi come **primo giorno** si computa l'ultima parte del venerdì in cui Cristo morì e fu sepolto, come **secondo** abbiamo invece un giorno intero con le sue ventiquattro ore notturne e diurne, e come **terzo giorno** abbiamo infine la notte seguente. «Come infatti i primi giorni della creazione sono computati dal giorno alla notte, per la successiva caduta dell'uomo, così questi giorni, a causa della sua redenzione, vengono computati dalle tenebre alla luce del giorno».

IIIª q. 51, a. 4, ad arg. 2

Cristo, come spiega S. Agostino, risuscitò all'alba, quando inizia il chiarore e tuttavia rimane qualcosa delle tenebre notturne: per cui nel Vangelo, Giovanni 20, 1, si legge che le donne «vennero al sepolcro mentre era ancora buio». A motivo dunque di queste tenebre S. Gregorio afferma che Cristo risuscitò nel cuore della notte: non già nel punto intermedio fra due parti uguali, ma durante quella notte. Infatti l'alba può dirsi parte del giorno e parte della notte, per quello che ha di comune con l'una e con l'altra.

IIIª q. 51, a. 4, ad arg. 3

Tanto la luce prevalse sulle tenebre nella morte di Cristo che essa viene indicata da un unico giorno il quale dissipa le tenebre di due notti, cioè delle nostre due morti, secondo le spiegazioni date [nel corpo].

Questione 52
Proemio

Veniamo quindi a trattare della **discesa di Cristo agli inferi**.
Sull'argomento si pongono otto quesiti:

1. Se fosse opportuno che Cristo discendesse agli inferi;
2. In quale inferno sia disceso;
3. Se egli sia disceso all'inferno tutto intero;
4. Se vi sia rimasto per qualche tempo;
5. Se abbia liberato dall'inferno i santi Patriarchi;
6. Se abbia liberato i dannati dall'inferno;
7. Se abbia liberato i bambini morti col peccato originale;
8. Se abbia liberato gli uomini dal purgatorio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR non opportuno che Cristo discendesse all'inferno. Infatti:

[Nella denominazione del luogo in cui Cristo discese per liberare le anime degli antichi padri San Tommaso si serve sia del termine ***inferi*** che del termine ***inferno***, seguendo la letteratura biblica e patristica. Anche noi useremo una certa sinonimia nella traduzione. Il testo della volgata usa indifferentemente ***inferi***, ***inferus***, ***inferni, inferna*** e ***infernus,*** per tradurre l'ebraico sceol. L'idea che gli ebrei avevano del regno dei morti non coincideva con quella dei greci e dei latini. Spesso nella letteratura giudaica il luogo dei trapassati veniva denominato con l'espressione ***seno di Abramo*** che riscontriamo anche nei Vangeli. Accanto a queste voci di origine biblica, abbiamo oggi la teologia anche il termine ***limbo***, per indicare un luogo che affine all'inferno ed è come ai margini di esso. l'***imbus*** significa infatti ***lembo***, ossia ***orlo della veste.*** Non è facile precisare l'epoca in cui si è introdotto questo termine, sebbene già ai tempi dei padri più antichi si sia compresa la necessità di distinguere dall'inferno dei dannati il luogo in cui rimasero le anime dei patriarchi. Non risulta che il termine sia stato usato fino ai tempi Di Pietro Lombardo (+1160) il quale lo ignora, ma già sant'Alberto Magno parla di ***Limbus Sanctorum patrum*** e del ***Limbus puerorum***]

III[a] q. 52, a. 1, arg. 1

Scrive S. **Agostino**: «**In nessun passo della Scrittura ho potuto riscontrare che il termine inferi abbia riferimento al bene**». Ora, l'anima di Cristo non può essere discesa in un luogo cattivo: poiché ciò non capita neppure alle anime dei giusti. Quindi non era conveniente che Cristo discendesse agli inferi.

III[a] q. 52, a. 1, arg. 2

La discesa di Cristo agli inferi non poteva avvenire nella natura divina, che è del tutto immobile, ma solo nella natura assunta. Ora, tutto ciò che Cristo fece o soffrì nella natura assunta era ordinato alla salvezza degli uomini. Ma a tale scopo non pare necessario che Cristo scendesse agli inferi: poiché egli ci ha liberati dalla colpa e dalla pena con la passione da lui sofferta in questo mondo, come si è visto sopra *[q. 49, aa. 1, 3]*. Perciò non era conveniente che Cristo discendesse all'inferno.

III[a] q. 52, a. 1, arg. 3

Con la morte l'anima di Cristo si separò dal corpo, che fu deposto nella tomba, come si è ricordato sopra *[q. 51]*. Ora, non pare che egli sia disceso all'inferno soltanto con l'anima: poiché questa, essendo incorporea, non pare che possa muoversi localmente, essendo ciò proprio dei corpi, come spiega **Aristotele**, e d'altra parte il discendere implica un moto locale. Perciò non era conveniente che Cristo discendesse all'inferno.

III[a] q. 52, a. 1. SED CONTRA:

Nel **Simbolo [degli Apostoli]** si legge: «**Discese agli inferi**». E S. Paolo, **Efesini 4, 9**, scrive: «**Che significa la parola —ascese‖ se non che prima egli era disceso nelle parti inferiori della terra?**». E la **Glossa** spiega: «**cioè agli inferi**».

III[a] q. 52, a. 1. RESPONDEO:

Era conveniente che Cristo discendesse all'inferno:

- **Primo**, poiché egli era venuto a subire i nostri castighi per liberarci da essi, secondo le parole di **Isaia 53, 4**: «**Egli si è caricato delle nostre sofferenze, si è addossato i nostri dolori**». Ora, col peccato l'uomo non era incorso solo nella morte corporale, ma anche nella **discesa agli inferi**. Era quindi opportuno che come Cristo morendo ci **liberò dalla morte**, così discendendo agli inferi ci **liberasse da tale degradazione**. Da cui le parole del profeta **Osea 13, 14**: «**O morte, io sarò la tua morte! Io sarò la tua distruzione, o inferno!**».

- **Secondo**, poiché era giusto che, una volta sconfitto il demonio con la passione, Cristo ne **liberasse i prigionieri detenuti nell'inferno**, secondo le parole di **Zaccaria 9, 11**: «**Tu inoltre nel sangue della tua alleanza hai liberato i tuoi prigionieri dalla fossa**». E S. Paolo, **Colossesi 2, 15**, afferma: «**Avendo privato della loro forza i Principati e le Potestà, ha condotto i suoi trionfalmente**».

- **Terzo**, **per mostrare la sua potenza nell'inferno**, visitandolo e spandendovi la sua luce, come l'aveva mostrata sulla terra vivendo e morendo su di essa. Da cui le parole del **Salmo 23, 7. 9**: «**Alzate, o principi, le vostre porte**»; «cioè», spiega la Glossa, «o principi dell'inferno cedete il vostro potere, col quale finora avete detenuto gli uomini nell'inferno». E

in tal modo, come scrive S. Paolo, **Filippesi 2, 10**, «**nel nome di Gesù ogni ginocchio si piega» non solo «in cielo», ma anche «nell'inferno**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 52, a. 1, ad arg. 1

Il termine inferi, o inferno, ha riferimento al male della pena, non al male della colpa. Perciò era opportuno che Cristo vi discendesse: non perché lui meritasse la **pena**, ma **per liberare quelli che dovevano subirla**.

III[a] q. 52, a. 1, ad arg. 2

La passione di Cristo fu come la causa universale della salvezza umana, sia dei vivi che dei morti. Ora, una causa universale viene applicata agli effetti particolari da qualcosa di speciale. Per cui, come la virtù della passione di Cristo viene applicata ai vivi mediante i sacramenti, che ci configurano ad essa, così venne applicata anche ai morti grazie alla discesa di Cristo agli inferi. Per questo in **Zaccaria 9, 11**, è detto espressamente che egli «**liberò i prigionieri dalla fossa nel sangue della sua alleanza**», **cioè per la virtù della sua passione.**

III[a] q. 52, a. 1, ad arg. 3

L'anima di Cristo discese all'inferno non con il moto che è proprio dei corpi, ma con quello che è **proprio degli angeli**, come si è spiegato nella Prima Parte *[q. 53, a. 1]*.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che Cristo sia disceso **anche nell'inferno dei dannati**. Infatti:

III[a] q. 52, a. 2, arg. 1

La Sapienza divina attesta di se stessa, **Siracide 24, 45**: «**Penetrerò tutte le parti inferiori della terra**». Ma tra le parti inferiori della terra rientra anche l'inferno dei dannati, stando alle parole del **Salmo 62, 10**: «**Entreranno nei luoghi inferiori della terra**». Perciò Cristo, che **è la Sapienza di Dio, 1Corinti 1, 24**, discese sino all'inferno dei dannati.

III[a] q. 52, a. 2, arg. 2

S. Pietro, **Atti 2, 24**, afferma che «**Dio ha risuscitato Cristo, liberandolo dai dolori dell'inferno, poiché non era possibile che egli vi fosse trattenuto**». Ma nell'**inferno dei Patriarchi** non c'erano i dolori; e neppure c'erano nell'inferno dei bambini, i quali non sono puniti con la pena del senso per il peccato attuale, ma solo con la pena del danno per il peccato originale. Quindi Cristo discese nell'**inferno dei dannati**, oppure in **purgatorio,** dove gli uomini sono puniti con la pena del senso per i peccati attuali.

III[a] q. 52, a. 2, arg. 3

Nella sua prima lettera S. **1Pietro 3,19** scrive che «**Cristo andò in spirito a predicare a quelli che erano in carcere e che un tempo erano stati increduli**»; parole che **S. Atanasio** riferisce alla discesa di Cristo agli inferi. Scrive infatti che «**il corpo di Cristo fu posto nel sepolcro quando egli andò a predicare agli spiriti che erano prigionieri, come dice S. Pietro**». Ora,

si sa che gli increduli si trovano nell'inferno dei dannati. Perciò Cristo discese nell'inferno dei dannati.

III[a] q. 52, a. 2, arg. 4

S. Agostino osserva: «**Se la Sacra Scrittura avesse detto che Cristo da morto era venuto nel *seno di Abramo*, senza nominare l'inferno e i suoi dolori, mi stupirei che si osasse affermare che era disceso agli inferi. Ma poiché testimonianze evidenti nominano l'inferno e i suoi dolori, non c'è da credere che il Salvatore sia andato là se non per salvare le anime da quei dolori**». Ma il luogo dei dolori è l'inferno dei dannati. Quindi Cristo discese nell'inferno dei dannati.

III[a] q. 52, a. 2, arg. 5

Altrove **S. Agostino** afferma «**che Cristo, nel discendere all'inferno, prosciolse tutti i giusti che vi si trovavano prigionieri per il peccato originale**». Ora, tra costoro c'era anche **Giobbe17,16**, il quale aveva detto di se stesso: «**Tutto ciò che mi appartiene scenderà nel più profondo dell'inferno**». Quindi Cristo discese fino al più profondo dell'inferno.

III[a] q. 52, a. 2. SED CONTRA:

Parlando dell'inferno dei dannati **Giobbe 10, 21**, diceva: «**Prima che me ne vada, senza ritornare, verso la terra delle tenebre e dell'ombra di morte**», ecc. Ora, secondo S. Paolo, **2Corinti 6, 14**, non c'è alcuna «**unione fra la luce e le tenebre**». Perciò Cristo, che è la luce, non discese nell'inferno dei dannati.

III[a] q. 52, a. 2. RESPONDEO:

Uno può trovarsi in un luogo in due modi:

- **Primo, mediante i suoi effetti**. E in questo modo si può dire che Cristo discese in ogni parte dell'inferno: però con effetti diversi.

+ Infatti nell'**inferno dei dannati** egli produsse l'effetto di **confondere la loro incredulità** e la loro malizia.

+ A coloro invece che si trovavano in **purgatorio** diede **la speranza** di raggiungere la gloria.

+Ai santi Patriarchi poi, che erano all'**inferno solo per il peccato originale**, infuse la **luce della gloria eterna**.

- **Secondo**, si può dire che uno è in un dato luogo **col proprio essere**. E in questo modo l'anima di Cristo discese solo in quella parte dell'inferno in cui erano detenuti **i giusti**: poiché volle visitare anche localmente con la sua anima coloro che mediante la grazia visitava interiormente con la sua divinità. Così tuttavia, portandosi in una parte dell'inferno, irradiò in qualche modo la sua azione nell'inferno intero: come soffrendo la sua passione in un solo luogo della terra liberò con essa tutto il mondo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 52, a. 2, ad arg. 1

Cristo, che è la Sapienza di Dio, «penetrò tutte le parti inferiori della terra» non percorrendole tutte localmente con la sua anima, ma estendendo in qualche modo a tutte gli effetti della sua potenza. In modo però da **illuminare solo i giusti**, poiché nel passo citato seguono le parole: «E illuminerò tutti quelli che sperano nel Signore».

III[a] q. 52, a. 2, ad arg. 2

Esistono due specie di dolore.

- **Il primo** è dovuto alla **sofferenza della pena**, subita dagli uomini per il peccato attuale; e ad essa si riferiscono le parole del **Salmo 17, 6**: «I dolori dell'inferno mi hanno circondato».

- **Il secondo** è il dolore derivante dalla **dilazione della gloria sperata**, secondo l'allusione dei **Proverbi 13, 12**: «Un'attesa troppo prolungata fa male al cuore». E questo dolore era sofferto nell'inferno anche dai santi Patriarchi, per cui **S. Agostino** accennando ad esso afferma che «pregavano Cristo supplicandolo con lacrime».

Ora Cristo, discendendo agli inferi, mise fine a entrambe le specie di dolore: però in maniera diversa. Pose infatti fine ai dolori dei castighi **preservando da essi**: come di un medico si può dire che mette fine a una malattia preservando da essa con l'opportuna medicina. **Mise** poi **fine sull'istante** ai dolori causati dalla dilazione della gloria, donando la gloria.

III[a] q. 52, a. 2, ad arg. 3

Alcuni riferiscono alla discesa di Cristo all'inferno quelle parole di S. Pietro, dando loro questo significato: «A coloro che erano chiusi in carcere », cioè nell'inferno, «e che un tempo erano stati increduli, Cristo venne a predicare in spirito», cioè con la sua anima. Infatti il **Damasceno** scrive che «come evangelizzò quelli che erano sulla terra, così fece anche con quelli che erano nell'inferno»: non già per convertirli alla fede, ma «per confondere la loro incredulità». Poiché in questa predicazione non si può vedere altro che la manifestazione della divinità di Cristo mediante la potenza della sua discesa agli inferi manifestata agli esseri infernali. Tuttavia S. Agostino presenta un'esegesi migliore, riferendo le parole suddette non alla discesa di Cristo agli inferi, bensì agli interventi della sua divinità fin dal principio del mondo. E allora il senso è che egli «venne a predicare», con le ispirazioni interne e le ammonizioni esterne fatte dalla bocca dei giusti, «a coloro che erano in carcere», che cioè vivevano in un corpo mortale, il quale è come il carcere dell'anima, «con lo spirito» della sua divinità: «a coloro», dico, «che erano stati increduli un tempo», cioè alla predicazione di Noè, *[universalità della predicazione e della redenzione]* vale a dire «quando essi facevano assegnamento sulla pazienza di Dio», che differiva il castigo del diluvio. Infatti nel testo si aggiunge: «ai giorni di Noè, quando si costruiva l'arca».

III[a] q. 52, a. 2, ad arg. 4

Il «***seno di Abramo***» può essere considerato sotto due aspetti:

- **Primo**, dal punto di vista dell'**assenza della pena del senso**. E sotto questo aspetto ad esso non si addiceva il nome di inferno, né vi si riscontravano dei dolori.

- **Secondo**, dal punto di vista della **privazione della gloria sperata**. E da questo lato esso presentava l'aspetto di **inferno e di dolore**. Per questo motivo oggi la sede dei beati viene

detta seno di Abramo, ma non può essere detta inferno, né si ammettono oggi dolori nel seno di Abramo.

[Luca 16,23: E, essendo tra i tormenti nell'inferno, alzò gli occhi e vide da lontano Abramo e Lazzaro nel suo seno (accanto a lui).]

IIIª q. 52, a. 2, ad arg. 5

Secondo **S. Gregorio**, **Giobbe** chiama «**il più profondo dell'inferno** » anche le parti meno profonde di esso. Confrontata infatti con l'altezza del cielo anche la nostra atmosfera è un inferno tenebroso; e a confronto con l'altezza della nostra atmosfera la terra sottostante può essere chiamata un inferno e un luogo profondo. A confronto poi con l'altezza stessa della terra anche le parti dell'inferno superiori alle altre possono essere designate con le parole «il più profondo dell'inferno».

ARTICOLO 3:

VIDETUR che Cristo non sia stato **tutto intero nell'inferno**. Infatti:

IIIª q. 52, a. 3, arg. 1

Il corpo di Cristo è una parte della sua persona. Ma il corpo di Cristo non discese all'inferno. Quindi non tutto Cristo discese all'inferno.

IIIª q. 52, a. 3, arg. 2

Non si può denominare tutto un essere le cui parti sono separate tra loro. Ora il corpo e l'anima, che sono le parti della natura umana, dopo la morte erano separate tra loro, come si è visto sopra *[q. 50, aa. 3, 4]*. Ma Cristo discese all'inferno mentre era morto. Quindi non poté essere nell'inferno tutto intero.

IIIª q. 52, a. 3, arg. 3

Si dice che è «tutto» in un dato luogo «ciò di cui nessuna parte è fuori» di esso. Ora, qualche parte di Cristo rimase fuori dell'inferno: poiché il suo corpo era nella tomba, e la sua divinità in ogni luogo. Quindi Cristo non discese tutto intero nell'inferno.

IIIª q. 52, a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino afferma: «**Il Figlio era tutto presso il Padre, tutto nel cielo, tutto sulla terra, tutto nel seno della Vergine, tutto sulla croce, tutto nell'inferno, tutto nel Paradiso dove introdusse il buon ladrone**».

IIIª q. 52, a. 3 RESPONDEO:

Secondo le spiegazioni date nella Prima Parte *[q. 31, a. 2, ad 4]*, il maschile si riferisce all'ipostasi, o persona, mentre il neutro si riferisce alla natura. Ora, alla morte di Cristo, sebbene l'anima fosse separata dal corpo, né l'una né l'altro tuttavia si separarono dalla persona del Figlio di Dio, come si è notato sopra *[q. 50, aa. 2, 3]*. Perciò si deve concludere che nei tre giorni della sua morte Cristo fu tutto intero nel sepolcro, poiché tutta la sua persona era là per il corpo ad essa unito; e così pure fu tutto intero nell'inferno, poiché tutta la persona

di Cristo era là a motivo dell'anima ad essa unita; e **Cristo era anche tutto intero in ogni luogo in forza della natura divina.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 52, a. 3, ad arg. 1

Il corpo di Cristo che era nel sepolcro era una parte non della persona increata, ma della natura umana assunta. Perciò il fatto che il corpo di Cristo non discese all'inferno non esclude che vi sia disceso **Cristo tutto intero**, ma prova soltanto che non vi discese tutto ciò che appartiene alla natura umana.

III[a] q. 52, a. 3, ad arg. 2

L'unione dell'anima con il corpo costituisce la **totalità della natura umana**, non la **totalità della persona divina**. Una volta quindi distrutta con la morte l'unione dell'anima con il corpo, Cristo rimase nella sua totalità; non rimase però nella sua totalità la natura umana.

III[a] q. 52, a. 3, ad arg. 3

La persona di Cristo **è tutta in ogni luogo**, ma non vi è totalmente: poiché non è circoscritta da alcun luogo. Anzi, neppure tutti i luoghi presi insieme sono in grado di abbracciare la sua immensità, ma è piuttosto la sua immensità ad abbracciare tutte le cose. Ora, è la localizzazione circoscrittiva in un dato luogo, propria delle realtà corporee, che fa sì che quando il loro tutto si trova in un luogo nulla sia fuori di esso. Ma ciò non avviene nel caso di Dio. Da cui le parole di **S. Agostino**: «**Diciamo che Cristo è tutto intero dappertutto non secondo una distinzione di tempi o di luoghi, così da essere tutto ora qui e poi là, ma in modo da essere sempre tutto in ogni luogo**».

ARTICOLO 4:

VIDETUR che Cristo non abbia **sostato nell'inferno per qualche tempo.** Infatti:

III[a] q. 52, a. 4, arg. 1

Cristo discese all'inferno per liberarne gli uomini. Ma questo egli **lo fece subito nell'atto di discendervi**, poiché, come si legge, **Siracide 11, 21**, «**è facile per il Signore arricchire un povero all'improvviso**». Quindi Cristo non deve aver sostato nell'inferno per un certo tempo.

III[a] q. 52, a. 4, arg. 2

S. Agostino afferma che «**senza alcun indugio, al comando del Salvatore, tutte le sbarre dell'inferno furono spezzate**». Per cui il **Salmista 23, 7. 9**, mette sulla bocca degli angeli che accompagnavano Cristo le parole: «**Alzate, o porte, i vostri frontali**». Ora, Cristo discese all'inferno per spezzarne le barriere. Quindi Cristo non sostò in alcun modo nell'inferno.

III[a] q. 52, a. 4, arg. 3

Dall'alto della croce il Signore, **Luca 23, 43**, disse al buon ladrone: «**Oggi sarai con me nel paradiso**». Dal che risulta che in quel medesimo giorno Cristo si recò in paradiso. Ma non con

il corpo, che era stato collocato nella tomba. Quindi con l'anima, che era discesa all'inferno. Da ciò risulta quindi che non vi si trattenne.

III[a] q. 52, a. 4. SED CONTRA:

S. Pietro, **Atti 2, 24**, scrive: «**Dio lo ha risuscitato, infrangendo i dolori dell'inferno, non essendo possibile che egli vi fosse trattenuto**». **Pare** quindi che Cristo sia rimasto nell'inferno fino al momento della risurrezione.

III[a] q. 52, a. 4. RESPONDEO:

Come Cristo per assumere in se stesso i castighi a noi dovuti volle che il suo corpo fosse posto in un sepolcro, così volle pure che la sua anima discendesse all'inferno. Ora, il suo corpo rimase nel sepolcro un giorno intero e due notti per comprovare la realtà della sua morte. Perciò **è da credere** che anche la sua anima per tutto quel tempo sia rimasta nell'inferno: in modo che poi uscissero simultaneamente la sua anima dall'inferno e il suo corpo dal sepolcro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 52, a. 4, ad arg. 1

Nel discendere all'inferno Cristo liberò subito **i santi** che vi si trovavano, ma non portandoli fuori dall'inferno, bensì **illuminandoli nell'inferno stesso con la luce della gloria**. Era però opportuno che la sua anima rimanesse nell'inferno finché il suo corpo rimaneva nel sepolcro.

III[a] q. 52, a. 4, ad arg. 2

«**Sbarre dell'inferno**» sono chiamati **gli ostacoli** che impedivano ai santi Patriarchi di uscire dall'inferno, e che si riducevano al peccato dei nostri progenitori. Ostacoli che furono distrutti da Cristo non appena egli discese all'inferno, in virtù della sua passione e morte. E tuttavia egli volle rimanere nell'inferno un certo tempo per la ragione già detta [nel corpo].

III[a] q. 52, a. 4, ad arg. 3

Le parole del Signore vanno riferite non al paradiso terrestre corporeo, ma al paradiso spirituale, nel quale si trovano tutti coloro che godono della gloria di Dio. Per cui anche il buon ladrone quanto al luogo discese con Cristo all'inferno per essere con lui, poiché gli era stato promesso: «Sarai con me nel paradiso»; quanto però al premio egli era già nel paradiso sin da allora, poiché lì fruiva della divinità di Cristo, come anche gli altri santi.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che Cristo discendendo agli inferi non ne **abbia liberato i santi Patriarchi**. Infatti:

III[a] q. 52, a. 5, arg. 1

S. Agostino ha scritto: «**Non sono ancora riuscito a trovare quale beneficio Cristo abbia arrecato a quei giusti che erano nel seno di Abramo discendendo tra loro nell'inferno, non avendoli egli mai privati della presenza beatifica della sua divinità**». Ora, grande

sarebbe stato il beneficio loro arrecato se egli li avesse liberati dall'inferno. Pare quindi che Cristo non abbia liberato i santi Patriarchi dall'inferno.

III[a] q. 52, a. 5, arg. 2

Nessuno è trattenuto nell'inferno se non per il peccato. Ma i santi Patriarchi erano stati giustificati dal peccato mentre erano in vita, mediante **la fede in Cristo**. Quindi non avevano bisogno di essere liberati dall'inferno con la discesa di Cristo agli inferi.

III[a] q. 52, a. 5, arg. 3

Tolta la causa è tolto anche l'effetto. Ora, la causa della discesa agli inferi è il peccato, che però fu tolto dalla passione di Cristo, come si è visto sopra *[q. 49, a. 1]*. Quindi i santi Patriarchi non furono liberati dall'inferno attraverso la discesa di Cristo.

III[a] q. 52, a. 5. SED CONTRA:

S. Agostino afferma che quando Cristo discese agli inferi spezzò «**le porte dell'inferno e le sbarre di ferro, e prosciolse tutti i giusti che erano sotto il peso del peccato originale**».

III[a] q. 52, a. 5. RESPONDEO:

Come si è detto sopra *[a. 4, ad 2]*, discendendo agli inferi Cristo agiva in virtù della sua passione. Ma con la **passione di Cristo** il genere umano fu **liberato non solo dal peccato**, bensì anche **dal meritato castigo**, come si è visto *[q. 49, aa. 1, 3]*. Ora, gli uomini meritavano il castigo per due motivi:

- **Primo**, per il **peccato attuale**, che ciascuno aveva commesso personalmente.

- **Secondo**, per il **peccato di tutta la specie umana**, derivato per via d'origine dal nostro progenitore, come insegna S. Paolo, **Romani 5, 12 ss**.. Ora, il castigo di questo peccato è la **morte corporale** e l'**esclusione dalla vita della gloria**, come risulta dai primi capitoli della **Genesi 2, 17; 3, 3. 19. 23 ss**.: Dio infatti dopo il peccato scacciò l'uomo dal paradiso, avendogli in precedenza minacciata la morte se avesse peccato. Perciò Cristo discendendo agli inferi prosciolse i giusti, in virtù della sua passione, da questo reato di pena che li escludeva dalla vita della gloria, cioè dalla visione di Dio per essenza, nella quale consiste la perfetta beatitudine dell'uomo, come si è spiegato nella Seconda Parte *[I-II, q. 3, a. 8]*. Ora, i santi Patriarchi erano detenuti nell'inferno per il fatto che non era aperta per essi la via alla vita della gloria a causa del peccato dei nostri progenitori. Quindi Cristo discendendo agli inferi ne liberò i santi Patriarchi. E ciò era stato così preannunziato da **Zaccaria 9, 11**: «**Mediante il sangue della tua alleanza hai rimandato liberi i tuoi prigionieri dalla fossa dove non c'era acqua**‖. E S. Paolo, **Colossesi 2, 15**, *[avendo privato della loro forza i Principati e le Potestà ne ha fatto pubblico spettacolo dietro al corteo trionfale di Cristo.]* afferma, secondo le spiegazioni della **Glossa**, che Cristo, «**spogliati i principati e le potestà, cioè i poteri infernali, sottraendo ad essi Isacco, Giacobbe e tutti gli altri giusti, li portò fuori, cioè lontano dal regno delle tenebre, per condurli al cielo**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 52, a. 5, ad arg. 1

Nel testo citato **S. Agostino** confuta quanti pensavano che i giusti dell'antico Testamento prima della venuta di Cristo fossero soggetti nell'inferno ai dolori delle pene. Infatti poco prima aveva scritto: «Alcuni aggiungono che anche ai santi dell'antico Testamento venne concesso il beneficio di essere liberati dai dolori suddetti. **Ma io non vedo in che modo potesse pensarsi in mezzo a quei dolori un Abramo, nel cui seno fu accolto anche il povero e pio Lazzaro**». **Perciò la frase successiva**, in cui dice di «non essere riuscito ancora a trovare quale beneficio Cristo abbia apportato agli antichi giusti», **va riferita alla liberazione dai dolori delle pene**. Egli giovò loro invece per il raggiungimento della gloria, e di conseguenza li liberò dal dolore che soffrivano nel vederla procrastinata. Essi tuttavia avevano una grande gioia grazie alla speranza di essa, secondo l'accenno evangelico, **Giovanni 8, 56**: «**Abramo, vostro padre, esultò nella speranza di vedere il mio giorno**». Per cui S. Agostino conclude: «Non mi risulta che egli li abbia mai privati della presenza beatifica della sua divinità»: in quanto cioè anche prima della venuta di Cristo essi erano **beati nella speranza**, sebbene non lo fossero perfettamente nella realtà.

III[a] q. 52, a. 5, ad arg. 2

I santi Patriarchi durante la vita furono **liberati per la fede in Cristo da ogni peccato**, sia originale che attuale, e dal reato della pena dovuta ai loro peccati attuali, **ma non dal reato della pena dovuta al peccato originale**, che li escludeva dalla gloria, non essendo stato ancora sborsato il prezzo della redenzione umana. Come anche oggi i fedeli di Cristo grazie al battesimo sono liberati dal reato dei loro peccati attuali e del peccato originale, per quanto riguarda l'esclusione dalla gloria, però rimangono soggetti al reato del peccato originale per quanto riguarda la morte corporale; poiché essi sono rinnovati secondo lo spirito e non secondo la carne, come insegna S. Paolo, **Romani 8, 10**: «**Il corpo è morto a causa del peccato, ma lo spirito è vita a causa della giustificazione**».

III[a] q. 52, a. 5, ad arg. 3

Appena subita la morte, l'anima di Cristo discese immediatamente all'inferno, e portò ai santi in esso racchiusi il frutto della sua passione: tuttavia essi non ne uscirono fino a che Cristo vi rimase, poiché la sola presenza di Cristo portava al colmo la loro gloria.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che Cristo abbia liberato dall'inferno qualche dannato. Infatti:

III[a] q. 52, a. 6, arg. 1

In **Isaia 24, 22**, si legge: «**Saranno radunati in una fossa, saranno rinchiusi in un carcere, e dopo molti giorni saranno visitati**». E qui si parla dei dannati che avevano adorato «la milizia del cielo». È chiaro quindi che anche i dannati, con la discesa di Cristo agli inferi, furono visitati. Il che pare riguardare la loro liberazione.

III[a] q. 52, a. 6, arg. 2

A commento di quel passo di **Zaccaria 9, 11**: «**Tu mediante il sangue della tua alleanza hai rimandati liberi i tuoi prigionieri dalla fossa dove non c'era acqua**», la Glossa scrive: «Tu

hai liberato coloro che erano incarcerati in quei luoghi dove non c'è il refrigerio di quella misericordia che il ricco epulone domandava». Ma solo i dannati sono rinchiusi in un carcere senza misericordia. Quindi Cristo liberò alcuni dall'inferno dei dannati.

III[a] q. 52, a. 6, arg. 3

La potenza di Cristo non fu minore nell'inferno che in questo mondo: infatti in entrambi i luoghi egli agiva con la potenza della sua divinità. Ma in questo mondo egli liberò individui di qualsiasi condizione. Perciò anche nell'inferno egli deve aver liberato alcuni anche dallo stato di dannazione.

III[a] q. 52, a. 6. SED CONTRA:

In **Osea 13, 14**, si legge: «**O morte, io sarò la tua morte! Sarò la tua distruzione, o inferno**!». E la **Glossa** spiega: «**Lo sarò liberando gli eletti e lasciandovi i reprobi**». Ora, nell'inferno dei dannati ci sono soltanto i reprobi. Quindi la discesa di Cristo agli inferi non ha liberato nessuno dall'inferno dei dannati.

III[a] q. 52, a. 6. RESPONDEO:

Come si è detto sopra *[a. 4, ad 2; a. 5]*, Cristo discendendo agli inferi agiva in virtù della sua passione. Perciò la sua discesa portò il frutto della liberazione a quelli soltanto che si erano congiunti alla sua passione mediante **la fede informata dalla carità, la quale è in grado di togliere i peccati.** Ora, quelli che si trovavano nell'inferno dei dannati o non avevano avuto per nulla la **fede nella passione di Cristo** *[?]*, come gli infedeli, oppure, se avevano avuto la fede, non avevano avuto alcuna conformità con la **carità di Cristo sofferente**. Per cui non erano stati mondati dalle loro colpe. Quindi la discesa di Cristo agli inferi non portò loro la liberazione dalle pene dell'inferno.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 52, a. 6, ad arg. 1

Alla discesa di Cristo agli inferi tutti quelli che si trovavano in qualsiasi parte dell'inferno furono in qualche modo visitati: alcuni però per loro **consolazione e liberazione**, altri invece, cioè i dannati, per loro **condanna e confusione**. Per questo Isaia aggiunge nel passo citato, **Isaia 24, 23**: «**Arrossirà la luna, impallidirà il sole**», ecc. Però il testo può riferirsi anche alla visita che essi riceveranno il giorno del giudizio, non per essere liberati, ma per essere nuovamente condannati, secondo le parole di **Sofonia 1, 12**: «**Visiterò gli uomini immersi nelle loro lordure**».

III[a] q. 52, a. 6, ad arg. 2

L'espressione della Glossa: «dove non c'è il refrigerio di alcuna misericordia », va riferita al refrigerio della perfetta liberazione. Poiché i santi **Patriarchi** prima della venuta di Cristo non potevano essere liberati da quelle carceri dell'inferno.

III[a] q. 52, a. 6, ad arg. 3

Il fatto che non ci fu la liberazione di qualche individuo in qualsiasi stato dei dannati nell'inferno come in qualsiasi stato o condizione delle persone esistenti nel mondo non va

attribuito all'**impotenza di Cristo**, ma alla loro **diversa condizione**. Poiché gli uomini fino a che sono in vita possono convertirsi alla fede e alla carità, non essendo nella vita presente stabiliti nel bene o nel male come dopo la morte.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che i bambini morti col peccato originale siano stati liberati dalla discesa di Cristo agli inferi. Infatti:

III[a] q. 52, a. 7, arg. 1

Essi, come i santi Patriarchi, non erano trattenuti nell'inferno se non per il peccato originale. Ma i santi Patriarchi furono liberati dall'inferno attraverso Cristo, come si è visto sopra *[a. 5]*. Quindi furono liberati dall'inferno allo stesso modo anche i bambini.

III[a] q. 52, a. 7, arg. 2

L'Apostolo, Romani 5, 15, scrive: «Se per la caduta di uno solo morirono tutti, molto di più la grazia di Dio e il dono concesso in grazia di un solo uomo, Gesù Cristo, ridondò a vantaggio di molti». Ora, i bambini morti col solo peccato originale sono detenuti nell'inferno per il peccato di Adamo. Molto più dunque essi ne furono liberati per la grazia di Cristo.

III[a] q. 52, a. 7, arg. 3

Come il battesimo opera in virtù della passione di Cristo, così anche la discesa di Cristo agli inferi, secondo le spiegazioni date *[a. 4, ad 2; aa. 5, 6]*. Ma i bambini col battesimo sono liberati dal peccato originale e dall'inferno. Quindi ne sono stati liberati allo stesso modo anche in forza della discesa di Cristo agli inferi.

III[a] q. 52, a. 7. SED CONTRA:

L'Apostolo, **Romani 3, 25**, insegna che Dio ha prestabilito Cristo come «**strumento di espiazione per mezzo della fede, nel suo sangue**». Ora, i bambini deceduti col solo peccato originale in nessun modo erano stati partecipi della fede. Essi dunque non percepirono il frutto della propiziazione di Cristo così da essere liberati dall'inferno.

III[a] q. 52, a. 7. RESPONDEO:

Come si è notato sopra *[a. 6]*, la discesa di Cristo agli inferi ebbe effetto solo in quelli che erano configurati alla passione di Cristo mediante la fede e la carità, poiché la discesa di Cristo agli inferi era liberatrice in virtù della sua passione. Ma i bambini deceduti col peccato originale non avevano avuto alcun legame con la passione di Cristo mediante **la fede e la carità**: essi infatti non avevano potuto avere una **fede propria**, in quanto privi dell'uso del **libero arbitrio**, e nemmeno avevano potuto essere mondati dal peccato originale attraverso **la fede dei loro genitori**, o grazie a qualche sacramento della fede. Perciò la discesa di Cristo agli inferi non liberò tali bambini dall'inferno. Inoltre i santi Patriarchi in tanto furono liberati dall'inferno in quanto furono ammessi alla visione della **gloria di Dio;** ma questa nessuno può raggiungerla senza la grazia, secondo l'affermazione dell'Apostolo, **Romani 6, 23**: «**Grazia**

di Dio è la vita eterna». Poiché dunque i bambini morti col peccato originale non avevano la grazia, non furono liberati dall'inferno.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 52, a. 7, ad arg. 1

I santi Patriarchi, sebbene fossero trattenuti per il reato del peccato originale in quanto punizione di tutto il genere umano, erano stati però liberati per la loro fede in Cristo da ogni macchia di peccato: per cui **erano disposti** a quella liberazione che Cristo apportò discendendo agli inferi. Ma ciò non si può dire dei bambini, come risulta evidente da quanto detto [nel corpo].

III[a] q. 52, a. 7, ad arg. 2

Nell'espressione dell'Apostolo: «La grazia di Dio ridondò a vantaggio di molti», il termine plures (più o molti) non va preso quale comparativo, nel senso cioè che quanti si salvano per la grazia di Cristo sarebbero più numerosi di quelli che si dannano per il peccato di Adamo, ma quale superlativo assoluto, nel senso cioè che la grazia del solo Cristo ridondò su molti, come su molti influì il peccato di Adamo. Però come il peccato di Adamo giunge solo a quanti discendono da lui per via di generazione naturale, così la grazia di Cristo giunge solo a quanti sono divenuti sue membra mediante la rigenerazione spirituale. Il che non si verifica per i bambini morti col peccato originale.

III[a] q. 52, a. 7, ad arg. 3

Il battesimo viene conferito agli uomini nella vita presente, nella quale essi hanno la possibilità di passare dalla colpa alla grazia. Invece la discesa di Cristo agli inferi avvenne per le anime dei trapassati, che non sono più capaci di tale mutamento. Per questo i bambini sono liberati dal peccato originale e dall'inferno attraverso il battesimo, non invece attraverso la discesa di Cristo agli inferi.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che Cristo nel discendere agli inferi **abbia liberato le anime dal purgatorio.** Infatti:

III[a] q. 52, a. 8, arg. 1

S. **Agostino** ha scritto: «Poiché irrefutabili testimonianze menzionano l'inferno e i suoi dolori, si deve pensare che il Salvatore non sia disceso se non per liberare da quei dolori. Ma sto ancora cercando se egli abbia liberato da quei dolori tutti quelli che vi trovò o alcuni soltanto, che egli giudicò degni di tale beneficio. Tuttavia **non c'è da dubitare che Cristo sia disceso agli inferi, e abbia prestato tale beneficio a coloro che erano immersi nei loro dolori**». Ora, egli non prestò tale beneficio ai dannati, come si è detto sopra *[a. 6]*. Ma oltre ad essi non ci sono individui immersi nei dolori delle pene all'infuori delle anime del **purgatorio**. Quindi Cristo liberò le anime dal purgatorio.

III[a] q. 52, a. 8, arg. 2

La presenza dell'anima di Cristo non aveva certo minore efficacia dei suoi sacramenti. Ora le anime, attraverso i sacramenti di Cristo, e specialmente l'Eucaristia, vengono liberate dal purgatorio, come vedremo. Quindi la presenza di Cristo disceso agli inferi dovette liberare le anime del purgatorio.

IIIª q. 52, a. 8, arg. 3

Cristo nella vita presente guarì del tutto le persone che volle guarire, come nota S. Agostino. E il Signore nel Vangelo, **Giovanni 7, 23**, afferma: «**Ho guarito interamente un uomo in giorno di sabato**». Ora, Cristo liberò coloro che erano in purgatorio dall'obbligazione della pena del danno, per la quale erano esclusi dalla gloria. Quindi li liberò anche dalle pene del purgatorio.

IIIª q. 52, a. 8. SED CONTRA:

S. Gregorio afferma: «**Il nostro Creatore e Redentore, nel violare le carceri dell'inferno, ne trasse le anime degli eletti, e non permette che noi andiamo là da dove una volta con la sua discesa liberò altre anime**». Ora, egli permette che noi andiamo in purgatorio. Quindi con la sua discesa agli inferi non liberò le anime dal purgatorio.

IIIª q. 52, a. 8. RESPONDEO:

Come spesso abbiamo ripetuto *[a. 4, ad 2; aa. 5, 6, 7]*, la discesa di Cristo agli inferi produsse la liberazione in virtù della sua passione. Ora, tale **passione** aveva una **virtù non già temporanea** e transitoria, **ma sempiterna**, secondo l'affermazione di S. Paolo, **Ebrei 10, 14**: «**Con un'unica oblazione egli ha resi perfetti per sempre quelli che vengono santificati**». È chiaro dunque che essa non ebbe allora un'efficacia maggiore di quella che ha attualmente. Perciò quanti allora erano nelle condizioni di coloro che si trovano attualmente in purgatorio non furono liberati dalla discesa di Cristo agli inferi. Se invece c'erano allora, come anche adesso, delle anime pronte a essere liberate in virtù della passione di Cristo, nulla impedisce che esse siano state liberate al momento della sua discesa agli inferi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 52, a. 8, ad arg. 1

Da quel testo di S. Agostino non si può concludere che quanti si trovavano in purgatorio furono allora liberati, ma che tale beneficio fu concesso ad alcuni di essi: cioè a coloro che erano già purificati; oppure a chi durante la vita aveva meritato con la fede, la carità e la devozione verso la morte di Cristo di essere liberato dalle pene temporanee del purgatorio grazie alla sua discesa agli inferi.

IIIª q. 52, a. 8, ad arg. 2

La virtù di Cristo opera nei sacramenti sotto forma di guarigione e di espiazione. Infatti il sacramento dell'Eucaristia libera le anime dal purgatorio in quanto è un sacrificio soddisfattorio per il peccato. Ora, la discesa di Cristo agli inferi non fu soddisfattoria. Essa agiva però in virtù della passione, che fu soddisfattoria, come si è spiegato sopra *[q. 48, a. 2]*; ma essa lo era in maniera universale, per cui bisognava applicarla a ciascuno con qualcosa di

particolare che lo riguardasse personalmente *[q. 49, a. 1, ad 4, 5]*. Perciò non ne segue che con la discesa di Cristo agli inferi tutti dovessero essere liberati dal purgatorio.

III[a] q. 52, a. 8, ad arg. 3

Le deficienze da cui Cristo guariva totalmente gli uomini nella vita presente **erano personali**, e proprie a ciascuno di essi. Invece **l'esclusione dalla gloria era una menomazione generale riguardante tutto il genere umano. Perciò nulla impedisce che le anime purganti ricevessero da Cristo la riammissione alla gloria, ma non la liberazione dalle pene del purgatorio, che rientrano tra le deficienze personali.** Come al contrario i santi Patriarchi, prima della venuta di Cristo, erano stati liberati dalle proprie deficienze personali, ma non dalla punizione generale, come si è detto sopra *[a. 7, ad 1; q. 49, a. 5, ad 1]*.

Questione 53
Proemio

Dopo di che resta ora da esaminare ciò che riguarda **l'esaltazione di Cristo**:
- **Primo**, **la sua resurrezione**;

Sul primo di codesti temi si presentano alla considerazione quattro argomenti, e cioè:

la resurrezione di Cristo in se stessa;
le **qualità** del risuscitato;
le **manifestazioni** della resurrezione;
l'**efficacia** causale di essa.

- **secondo**, la sua **ascensione**;
- **terzo**, il suo **insediamento alla destra del Padre**;
- **quarto**, il suo **potere di giudice**.

Sul primo esamineremo quattro cose:

1. La necessità della resurrezione;
2. Il tempo di essa;
3. La sua priorità;
4. La causa che l'ha prodotta.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non **fosse necessario che Cristo risorgesse**. Infatti:

III[a] q. 53, a. 1, arg. 1

Scrive il **Damasceno**: «**La risurrezione consiste nel risollevarsi di un essere vivente il cui corpo si era disfatto ed era caduto**». Ora, Cristo non era caduto a causa del peccato, né il suo corpo si era disfatto, come risulta da quanto abbiamo detto *[q. 15, a. 1; q. 51, a. 3]*. Quindi a lui propriamente non conveniva risorgere.

III[a] q. 53, a. 1, arg. 2

Chi risorge viene promosso a qualcosa di superiore: poiché il sorgere implica un moto verso l'alto. Ma il corpo di Cristo dopo la morte rimase unito alla divinità, per cui non era possibile portarlo più in alto. Quindi non poteva risorgere.

IIIª q. 53, a. 1, arg. 3

Tutte le vicende a cui fu sottoposta l'umanità di Cristo sono ordinate alla nostra salvezza. Ma per la nostra salvezza bastava la passione, grazie alla quale, come si è visto *[q. 49, aa. 1, 3]*, siamo liberati dalla colpa e dalla pena. Non era quindi necessario che Cristo risorgesse dai morti.

IIIª q. 53, a. 1. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Luca 24, 46**, si legge: «**Il Cristo doveva patire e risorgere dai morti**».

IIIª q. 53, a. 1. RESPONDEO:

Era necessario che Cristo risorgesse, per cinque motivi:

- **Primo**, **per l'affermazione della giustizia divina**, alla quale spetta esaltare coloro che per Dio si umiliano, secondo le parole evangeliche, **Luca 1, 52**: «**Ha rovesciato i potenti dai troni, ha esaltato gli umili**». Avendo perciò Cristo umiliato se stesso fino alla morte di croce per amore e ubbidienza verso Dio, era conveniente che fosse da lui esaltato fino alla gloria della risurrezione. Per cui il **Salmista 138, 2**, secondo le spiegazioni della Glossa, così parla in sua persona: «**Tu hai conosciuto**», cioè approvato, «**la mia prostrazione**», ossia l'umiliazione e la passione, «**e la mia risurrezione**», cioè la glorificazione nella risurrezione.

- **Secondo**, **per l'istruzione della nostra fede**. Poiché dalla sua risurrezione viene confermata la nostra fede nella divinità di Cristo: come infatti dice S. Paolo, **2Corinti 13, 4**, «**egli fu crocifisso per la sua debolezza, ma vive per la potenza di Dio**». Da cui anche le altre parole dell'Apostolo, **1Corinti 15, 14**: «**Se Cristo non è risuscitato, allora è vana la nostra predicazione, ed è vana anche la vostra fede**». E quelle del **Salmista 29, 10**: «**Quale utilità nel mio sangue**», cioè «nell'effusione del mio sangue», «**mentre discendo**», come percorrendo una scala di mali, «**verso la corruzione?**». Come per dire: nessuna. «**Se infatti**», come spiega la **Glossa**, «**io non risorgo subito, e il mio corpo si corrompe, io non evangelizzerò e non riscatterò nessuno**».

- **Terzo**, **a sostegno della nostra speranza**. Poiché vedendo risuscitare Cristo, che è il nostro capo, anche noi speriamo di risorgere. Da cui le parole di S. Paolo,**1Corinti 15, 12**: «**Se si predica che Cristo è risuscitato dai morti, come possono dire alcuni tra voi che non esiste risurrezione dei morti?**». E **Giobbe19, 25. 27**, affermava: «**Io so**», con certezza di fede, «**che il mio Redentore**», cioè Cristo, «**vive**», essendo risuscitato dai morti, e quindi «**l'ultimo giorno mi rialzerò da terra: questa speranza è riposta nel mio seno**».

- **Quarto**, **per la formazione morale dei fedeli**, in base all'affermazione di S. Paolo, **Romani 6, 4**: «**Come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova**». E ancora, **Romani 49, 11**]: «**Cristo risuscitato dai morti non muore più. Così anche voi considératevi morti al peccato, ma viventi per Dio**».

- **Quinto**, **per il completamento della nostra salvezza**. Poiché come morendo portò i nostri mali per liberarci da essi, così volle essere glorificato con la risurrezione per assicurarci il

bene, secondo quelle parole, **Romani 4, 25**: «**È stato messo a morte per i nostri peccati, ed è stato risuscitato per la nostra giustificazione**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 53, a. 1, ad arg. 1

Sebbene Cristo non fosse caduto a causa del peccato, era però caduto a causa della morte: poiché come il peccato è una caduta rispetto all'onestà, così la morte è una caduta rispetto alla vita. Per cui si possono attribuire a Cristo le parole del profeta, **Michea 7, 8**: «**Non gioire della mia sventura, o mia nemica! Se sono caduto mi rialzerò**». Similmente poi, sebbene il corpo di Cristo non si sia disfatto con l'incenerimento, tuttavia la separazione dell'anima dal corpo fu una specie di disfacimento.

III[a] q. 53, a. 1, ad arg. 2

Dopo la morte di Cristo la divinità rimase unita alla sua carne con l'unione ipostatica, ma non con un'unione naturale come quella con cui l'anima è unita al corpo per costituire la natura umana. Per il fatto quindi che il corpo di Cristo si riunì all'anima fu elevato a uno stato superiore nell'ordine della natura, pur senza raggiungere uno stato superiore nell'ordine dell'ipostasi.

III[a] q. 53, a. 1, ad arg. 3

Propriamente parlando, la passione di Cristo operò la nostra salvezza quanto alla rimozione dei mali, ma la risurrezione la operò quale **inizio ed esemplare dei beni** [promessi].

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non fosse conveniente che Cristo **risorgesse il terzo giorno**. Infatti:

III[a] q. 53, a. 2, arg. 1

Tra le membra e il capo ci deve essere conformità. Ora noi, che siamo le membra di Cristo, non risorgiamo dalla morte il terzo giorno, ma la nostra risurrezione viene differita alla fine del mondo. Quindi Cristo, che è il nostro capo, non doveva risorgere il terzo giorno, ma alla fine del mondo.

III[a] q. 53, a. 2, arg. 2

S. Pietro, **Atti 2, 24**, afferma che «**non era possibile che Cristo fosse trattenuto dall'inferno**» e dalla morte. Ma nel tempo in cui uno è morto è trattenuto dalla morte. Perciò la risurrezione di Cristo non doveva essere differita al terzo giorno, ma egli doveva risorgere subito: specialmente se si tiene conto di quanto scrive la Glossa già citata *[a.1]*, cioè che «non vi sarebbe stata alcuna utilità nell'effusione del sangue di Cristo se egli non fosse subito risuscitato».

III[a] q. 53, a. 2, arg. 3

Il giorno inizia dalla levata del sole, che con la sua presenza lo produce. Ora, Cristo risuscitò prima che il sole sorgesse: poiché nel Vangelo, **Giovanni 20, 1**, si legge che «**nel giorno dopo**

il sabato Maria di Magdala si recò al sepolcro quando era ancora buio»; e Cristo allora era già risuscitato, poiché il testo continua: «**e vide che la pietra era stata ribaltata dal sepolcro**». Quindi Cristo non risuscitò il terzo giorno.

IIIª q. 53, a. 2. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Matteo 20, 19**, si legge: «**Lo consegneranno ai pagani perché sia schernito, flagellato e crocifisso; ma il terzo giorno risusciterà**».

IIIª q. 53, a. 2. RESPONDEO:

Come si è già notato *[a. 2]*, la risurrezione di Cristo era necessaria per fondare la nostra fede. Ora, la nostra fede ha per oggetto sia l'**umanità** che la **divinità di Cristo**: infatti, secondo le spiegazioni date *[q. 36, a. 4]*, non basta credere nell'una senza credere nell'altra. **Quindi per confermare la fede nella sua divinità era necessario che egli risorgesse presto, senza aspettare la fine del mondo; per confermare invece la fede nella realtà della sua umanità e della sua morte bisognava che ci fosse un intervallo tra la morte e la risurrezione**. Se infatti fosse risorto immediatamente dopo la morte, poteva parere che non si fosse trattato di una vera morte, e quindi neppure di una vera risurrezione. Ma per mostrare la realtà della morte di Cristo bastava che la sua risurrezione fosse ritardata fino al terzo giorno: poiché non può essere che in un tempo così lungo non appaia in un morto apparente qualche segno di vita. Inoltre con la risurrezione al terzo giorno viene posta in evidenza la perfezione del numero tre, che secondo Aristotele «è il numero di tutta la realtà, abbracciando il principio, il punto di mezzo e il termine finale». E in più appare così un altro significato simbolico, che cioè Cristo «mediante l'unica sua morte», che è luce a causa della giustizia, «distrusse le nostre due morti», del corpo cioè e dell'anima, che sono tenebrose a causa del peccato. Per cui, come spiega ancora S. Agostino [ib., c. 6], Cristo rimase nella morte un solo giorno intero e due notti. Inoltre ciò sta a significare che con la risurrezione di Cristo cominciava la terza era. La prima infatti fu anteriore alla legge; la seconda sotto la legge; la terza sotto la grazia. Inizia poi anche con la risurrezione di Cristo il terzo stato dei Santi. Infatti il primo si svolse sotto le figure della legge, il secondo nella verità della fede, il terzo sarà nell'eternità della gloria, alla quale Cristo diede inizio con la sua risurrezione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 53, a. 2, ad arg. 1

Il capo e le membra sono conformi nella natura, ma non nella virtù: poiché la virtù del capo è superiore a quella delle membra. Per mostrare quindi la superiorità della virtù di Cristo era giusto che egli risorgesse il terzo giorno, mentre la risurrezione degli altri è rimandata alla fine del mondo.

IIIª q. 53, a. 2, ad arg. 2

La detenzione implica una coazione. Ora, Cristo non era in alcun modo trattenuto dalla morte, ma era «libero tra i morti», Salmo 87, 6. Perciò egli rimase per un certo tempo nella morte non come detenuto, ma di propria volontà: cioè fino a che lo ritenne necessario per stabilire la nostra fede. D'altra parte si può dire che avviene subito ciò che avviene dopo un breve intervallo di tempo.

IIIª q. 53, a. 2, ad arg. 3

Come si è spiegato sopra *[q. 51, a. 4, ad 1, 2]*, Cristo risuscitò verso l'alba, quando comincia a spuntare il giorno, per indicare che con la sua risurrezione ci avviava alla luce della gloria: così come era morto verso il vespro, sul calare delle tenebre, per indicare che egli con la sua morte avrebbe distrutto le tenebre della colpa e della pena. E tuttavia si dice che è risorto il terzo giorno prendendo il giorno per il giorno naturale che abbraccia ventiquattro ore. Per cui, come spiega S. Agostino, «la notte fino all'alba in cui si manifestò la risurrezione di Cristo spetta al terzo giorno. Poiché Dio, il quale comandò alla luce di risplendere dalle tenebre - affinché con la grazia del nuovo Testamento e la partecipazione alla risurrezione di Cristo ci fosse dato di ascoltare l'intimazione: —Un tempo eravate tenebra, ora siete luce nel Signore‖ -, ci lascia capire in qualche modo che il giorno ha inizio dalla notte. Come infatti i primi giorni [della creazione], per la prevista caduta dell'uomo, vengono computati dal giorno alla notte, così questi a motivo della redenzione umana sono computati dalla notte al giorno». È chiaro quindi che se anche egli fosse risorto a mezzanotte si potrebbe dire ugualmente che è risorto il terzo giorno, **riferendosi al giorno naturale**. Ma essendo invece risorto all'alba, si può dire che è risorto il terzo giorno anche riferendoci al **giorno convenzionale**, che è determinato dalla presenza del sole: poiché il sole cominciava già a rischiarare l'aria. Infatti in S. **Marco 16, 2**, si legge che le donne vennero al sepolcro «**al levar del sole**». Il che non è in contrasto, nota S. **Agostino**, con quanto dice S. Giovanni, cioè che esse vennero «**quando era ancora buio**»: poiché allo spuntare del giorno le tenebre scompaiono a mano a mano che sorge la luce; e d'altra parte l'espressione di S. Marco: «al levar del sole» «non va presa nel senso che il sole stesso fosse già visibile sulla terra, ma soltanto che stava per sorgere nel nostro emisfero».

ARTICOLO 3:

VIDETUR che Cristo non sia stato il primo a risorgere. Infatti:

IIIª q. 53, a. 3, arg. 1

Si legge nell'antico Testamento, **1Re 17, 19 ss.; 2Re 4, 32 ss.,** che alcuni furono risuscitati da Elia e da Eliseo, e vi accenna anche S. Paolo, **Ebrei 11, 35**, dicendo che «**alcune donne riebbero per risurrezione i loro morti**». E così pure anche Cristo prima della sua passione risuscitò tre morti, **Matteo 9, 18 ss.; Luca 7, 11 ss**.; **Giovanni 11.** Perciò egli non fu il primo dei risorti.

IIIª q. 53, a. 3, arg. 2

Tra gli altri miracoli che avvennero alla morte di Cristo si riferisce, **Matteo 27, 52,** che «**i sepolcri si aprirono, e molti corpi di santi morti risuscitarono**». Quindi Cristo non fu il primo a risorgere.

IIIª q. 53, a. 3, arg. 3

Con la sua risurrezione Cristo è la causa della nostra risurrezione, come con la sua grazia è la causa della nostra grazia, poiché sta scritto, **Giovanni 1, 16**: «**Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto**». Ma alcuni ebbero la grazia prima di Cristo: come tutti i Padri dell'antico

Testamento. Quindi alcuni poterono raggiungere anche la risurrezione corporale prima di Cristo.

IIIª q. 53, a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **1Corinti 15, 20**: «**Cristo è risuscitato dai morti, primizia di coloro che sono morti**». E la **Glossa** spiega: «**Poiché è risuscitato per primo, in ordine sia di tempo che di dignità**».

IIIª q. 53, a. 3 RESPONDEO:

La risurrezione è il ritorno dalla morte alla vita. Ora, si può essere sottratti alla morte in due modi:

- **Primo**, con la liberazione dal solo **dominio attuale della morte**: cioè tornando a vivere in qualsiasi modo.

- **Secondo**, con la liberazione non solo dalla morte, ma anche dalla necessità e perfino dalla possibilità stessa di morire. **E questa è la risurrezione vera e perfetta**. Poiché **fino a che uno vive sottoposto alla necessità di morire, in qualche modo è sotto il dominio della morte, secondo le parole di S. Paolo, Romani 8, 10**, «**Il corpo è morto a causa del peccato**». Infatti ciò che può essere, in qualche modo è già, cioè in modo potenziale. E così è evidente che la risurrezione con la quale uno è sottratto solo al dominio attuale della morte è una risurrezione imperfetta. Se parliamo quindi della **risurrezione perfetta**, **Cristo è il primo dei risorti**: poiché egli risorgendo raggiunse per primo la vita assolutamente immortale, secondo l'affermazione di S. Paolo, **Romani 6, 9**: «**Cristo risuscitato dai morti non muore più**». Invece con la risurrezione imperfetta alcuni risuscitarono anche prima di Cristo: quasi a **prefigurare la sua risurrezione**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 53, a. 3, ad arg. 1

È così risolta anche la prima obiezioni. Poiché coloro che furono risuscitati nell'antico Testamento, oppure da Cristo, tornarono alla vita per morire nuovamente.

IIIª q. 53, a. 3, ad arg. 2

A proposito di coloro che risuscitarono con Cristo **ci sono due opinioni**:

- Alcuni infatti affermano che essi tornarono alla vita **per non più morire**: poiché dover morire una seconda volta sarebbe stato più doloroso per loro che non risorgere. E in tal caso, secondo la spiegazione di **S. Girolamo** *[Matteo 27, 52: ...i sepolcri si aprirono e molti corpi di santi morti risuscitarono...]*, **essi «non sarebbero risorti prima della risurrezione del Signore»**. Infatti l'evangelista afferma, **Matteo 27, 53,** che essi, «**uscendo dai sepolcri dopo la sua risurrezione, entrarono nella città santa e apparvero a molti**».

- S. Agostino invece, riferendo questa opinione, scrive: «So che secondo alcuni alla morte di Cristo Signore sarebbe già stata concessa a dei giusti quella risurrezione che è promessa a noi alla fine del mondo. Ma se costoro non morirono di nuovo deponendo i loro corpi, rimane da spiegare come Cristo possa essere considerato ―primogenito dei morti‖, avendolo molti

preceduto in quella risurrezione. E se poi si risponde che l'affermazione evangelica va presa come anticipazione, per cui i sepolcri si sarebbero aperti alla morte di Cristo sulla croce, ma i corpi dei giusti non sarebbero risorti in quel momento, bensì dopo che egli era risuscitato, allora rimane da spiegare l'affermazione di S. Pietro, il quale deduce che Davide aveva predetto di Cristo e non di se stesso che il suo corpo non avrebbe visto la corruzione in base al fatto che la tomba di Davide era presso di loro: l'argomento infatti non sarebbe stato convincente se il corpo di Davide non si fosse più trovato là, poiché la sua tomba sarebbe potuta rimanere ugualmente anche se egli fosse risuscitato subito dopo la sua morte, senza vedere la corruzione. D'altra parte non pare possibile che proprio Davide, dalla cui discendenza Cristo nacque, fosse escluso da quella risurrezione dei giusti, se fu loro elargita la vita eterna. Inoltre si mette in dubbio in questo modo quanto dice S. Paolo, **Ebrei 11, 40**, a proposito degli antichi giusti, che cioè essi —**non sarebbero arrivati alla perfezione senza di noi‖, se è vero che essi furono costituiti allora in quella incorruzione dei risuscitati che a noi è promessa come perfezione finale**».

Così dunque **S. Agostino** pare persuaso che essi risorsero per morire nuovamente. E la stessa idea **affiora** in **S. Girolamo**, secondo il quale «**come risorse Lazzaro, così risorsero anche molti corpi di Santi, per mostrare la risurrezione del Signore**». Egli però altrove lascia la cosa **in dubbio**. Tuttavia le ragioni di S. Agostino sembrano molto più solide.

III[a] q. 53, a. 3, ad arg. 3

I fatti che precedettero la venuta di Cristo erano **una preparazione a tale venuta**, come **la grazia è la predisposizione alla gloria**. Perciò quanto appartiene alla gloria, sia rispetto all'anima, come la perfetta fruizione di Dio, sia rispetto al corpo, come la risurrezione gloriosa, anche in ordine di tempo doveva attuarsi prima in Cristo, essendo egli l'autore della gloria. Era giusto invece che la grazia si trovasse anche prima in coloro che erano ordinati a Cristo.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che Cristo non sia stato la **causa della propria risurrezione**. Infatti:

III[a] q. 53, a. 4, arg. 1

Chi è risuscitato da un altro non è la causa della propria risurrezione. Ma Cristo fu risuscitato da un altro, poiché nella Scrittura, **Atti 2, 24**, si legge: «**Dio lo ha risuscitato, sciogliendolo dalle angosce della morte**», e ancora, **Romani 8, 11**: «**Colui che ha risuscitato Cristo dai morti darà la vita anche ai vostri corpi mortali**», ecc. Quindi Cristo non fu la causa della propria risurrezione.

III[a] q. 53, a. 4, arg. 2

Nessuno merita o chiede ad altri ciò di cui egli è causa. Ora, Cristo meritò la risurrezione con la sua passione: poiché, come dice S. Agostino, «l'umiltà della passione fu il merito della gloria della risurrezione ». Inoltre Cristo medesimo chiese al Padre di essere risuscitato, secondo le parole del **Salmista 40, 11**: «**Ma tu, Signore, abbi pietà e risuscitami**». Perciò Cristo non fu la causa della propria risurrezione.

IIIª q. 53, a. 4, arg. 3

La risurrezione, come spiega il Damasceno, non è dell'anima, bensì del corpo, che è abbattuto dalla morte. Ma il corpo non era in grado di riunire a sé l'anima, che è più nobile di esso. Quindi ciò che in Cristo risorse non poteva essere la causa della propria risurrezione.

IIIª q. 53, a. 4. SED CONTRA:

Il Signore, Giovanni 10, 17 s., ha affermato: «Nessuno mi toglie la mia anima, ma la offro da me stesso, per poi riprenderla di nuovo». Ora, **risorgere non significa altro che riprendere l'anima**. Quindi Cristo risuscitò per virtù propria.

IIIª q. 53, a. 4. RESPONDEO:

Come si è spiegato sopra *[q. 50, aa. 2, 3]*, con la morte la divinità non si separò né dall'anima né dal corpo di Cristo. Perciò sia l'**anima** che il **corpo** di Cristo morto possono essere considerati sotto due aspetti:

- **primo**, **sotto l'aspetto della divinità**, In virtù dunque della divinità che gli era unita il corpo di Cristo riassunse l'anima che aveva deposto; e l'anima riprese il corpo che aveva abbandonato. Per cui l'Apostolo, 2Cor 13, 4, può dire di Cristo che, «sebbene sia stato crocifisso per la sua debolezza, vive però per la potenza di Dio».

- **secondo**, **sotto quello della natura creata.** Se invece **consideriamo il corpo e l'anima di Cristo dopo la sua morte** secondo la virtù della natura creata, allora essi non potevano riunirsi tra loro, ma era necessario che Cristo venisse risuscitato da Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 53, a. 4, ad arg. 1

La virtù e l'operazione divina del Padre e del Figlio sono identiche. Perciò le due affermazioni secondo cui Cristo da una parte venne risuscitato dalla virtù divina del Padre e dall'altra risuscitò da se stesso **si implicano a vicenda**.

IIIª q. 53, a. 4, ad arg. 2

Cristo chiese e meritò la propria risurrezione **in quanto uomo, non in quanto Dio**.

IIIª q. 53, a. 4, ad arg. 3

Il corpo di Cristo secondo la natura creata non è superiore alla sua anima, tuttavia è superiore ad essa secondo la virtù divina. E l'anima a sua volta, in quanto unita alla divinità, è superiore al corpo considerato secondo la natura creata. Il corpo e l'anima quindi si riassunsero reciprocamente secondo la virtù divina, non secondo la virtù della natura creata.

Questione 54
Proemio

Passiamo ora a considerare le qualità del Cristo risorto.
Sull'argomento esamineremo quattro cose:

1. Se dopo la resurrezione Cristo avesse un vero corpo;
2. Se sia risuscitato con un corpo integro;
3. Se il suo corpo fosse glorioso;
4. Le cicatrici che apparivano nel suo corpo.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che dopo la risurrezione Cristo **non avesse un vero corpo**. Infatti:

IIIª q. 54, a. 1, arg. 1

Un vero corpo non può trovarsi simultaneamente nello stesso luogo con un altro corpo. Ma ciò si verificò per il corpo di Cristo dopo la risurrezione: poiché egli entrò dai discepoli «a porte chiuse», come si legge nel Vangelo, **Giovanni 20, 26**. Quindi Cristo dopo la risurrezione non aveva un vero corpo.

IIIª q. 54, a. 1, arg. 2

Un vero corpo non svanisce alla vista di chi lo guarda se non mediante la corruzione. Ora il corpo di Cristo, come riferisce S. **Luca 24, 31**, «svanì dagli occhi» dei discepoli che lo guardavano. Pare quindi che dopo la risurrezione Cristo non abbia avuto un vero corpo.

IIIª q. 54, a. 1, arg. 3

Qualsiasi corpo reale ha una determinata figura. Invece il corpo di Cristo apparve ai discepoli «sotto altro aspetto» *[Dopo ciò, apparve a due di loro sotto altro aspetto, mentre erano in cammino verso la campagna.]*, come scrive S. **Marco 16, 12**. Perciò Cristo dopo la risurrezione non ebbe un vero corpo umano.

IIIª q. 54, a. 1. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Luca 24, 37**, si dice che quando Cristo apparve ai discepoli, «essi stupiti e spaventati credevano di vedere un fantasma», cioè come se egli avesse un corpo non reale, ma immaginario. Per togliere questa idea egli stesso dunque aggiunge **Luca 24, 39**: «Toccatemi e guardate: un fantasma non ha carne e ossa come vedete che io ho». Quindi egli non aveva un corpo immaginario, ma reale.

IIIª q. 54, a. 1. RESPONDEO:

Come scrive il **Damasceno**, «**risorgere è solo di chi è caduto**». Ora, a cadere era stato il corpo di Cristo: in quanto cioè da esso si era separata l'anima, che era la sua perfezione formale. **Perché dunque la risurrezione di Cristo fosse reale, era indispensabile che il medesimo corpo si riunisse all'identica anima**. E poiché la realtà o verità di un corpo deriva dalla sua forma, è evidente che il corpo di Cristo dopo la risurrezione era un vero corpo, e dell'identica natura di prima. Se invece il suo fosse stato un corpo immaginario, la risurrezione non sarebbe stata vera, ma apparente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 54, a. 1, ad arg. 1

Il corpo di Cristo risorto, stando all'opinione di alcuni, entrò a porte chiuse dai discepoli, ritrovandosi così con un altro corpo nello stesso luogo, non per un miracolo, bensì grazie alle condizioni della gloria. Ora, noi discuteremo in seguito ***[Suppl., q. 83, a. 2]***, parlando della risurrezione universale, se un corpo glorioso possa coesistere nel medesimo luogo con un altro corpo per una proprietà ad esso inerente. Per il momento basterà dire che si deve non alla natura del corpo, bensì alla virtù della divinità ad esso unita se il corpo di Cristo, pur essendo reale, entrò dai discepoli a porte chiuse. Per cui S. **Agostino**, rispondendo ad alcuni che si chiedevano: «Se era un corpo, se risuscitò dal sepolcro quello stesso corpo che era stato appeso alla croce, come poté entrare a porte chiuse?», scriveva: «**Se puoi comprendere il modo, non è più un miracolo. La fede inizia là dove la ragione viene a mancare**». E altrove scrive: «Alla mole di quel corpo in cui risiedeva la divinità non potevano resistere le porte chiuse: ben poteva entrare senza aprirle chi era potuto nascere senza violare la verginità della madre». E lo stesso concetto viene ripreso poi da S. Gregorio in un'omelia dell'ottava di Pasqua.

IIIª q. 54, a. 1, ad arg. 2

Cristo risuscitò alla vita immortale della gloria, come si è già notato *[q. 53, a. 3]*. Ora, **la condizione propria di un corpo glorioso è quella di essere** «**spirituale**», **cioè soggetto allo spirito, come insegna l'Apostolo, 1Corinti 15, 44**. Ma perché il corpo sia del tutto soggetto allo spirito si richiede che ogni atto del corpo sia sottoposto alla volontà dello spirito. Ora la visibilità di una cosa, spiega il Filosofo, dipende dall'azione di un oggetto visibile sulla vista. Perciò chi possiede un corpo glorificato ha in suo potere di farsi e non farsi vedere a suo piacimento. Questo potere però Cristo non l'ebbe soltanto in base alla condizione del **suo corpo glorioso**, ma anche in virtù della sua **divinità**, che può rendere invisibili miracolosamente anche i corpi non gloriosi: come si legge di S. Bartolomeo, a cui fu concesso «di essere visto o non visto a suo piacimento ». Perciò quando si dice che Cristo disparve dagli occhi dei discepoli, ciò va inteso non nel senso che il suo corpo venisse distrutto o si risolvesse in qualcosa di invisibile, ma nel senso che per sua volontà cessava di essere visibile a loro, o restando lì presente, o anche allontanandosi all'istante mediante l'agilità [propria dei corpi gloriosi].

IIIª q. 54, a. 1, ad arg. 3

Come scrive Severiano, «nessuno pensi che Cristo alla sua risurrezione abbia cambiato fisionomia». Il che va inteso dei lineamenti: poiché nel corpo di Cristo, concepito per opera dello Spirito Santo, non vi era nulla di deforme che richiedesse di essere rettificato nella risurrezione. Egli però **nella risurrezione ricevette lo splendore della gloria**. Per cui **Severiano** aggiunge: «**Il suo aspetto mutò divenendo da mortale immortale: acquistando cioè l'aspetto della gloria, non già perdendo la sostanza delle proprie fattezze**». Tuttavia a quei discepoli di cui si parla egli non apparve nel suo aspetto glorioso, ma come era in suo potere di rendere il proprio corpo visibile o invisibile, così era in suo potere di far sì che la propria figura apparisse in forma gloriosa o non gloriosa, oppure in una forma intermedia, o in qualsiasi altro modo. Ora, basta una piccola differenza perché uno possa apparire sotto un aspetto diverso.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il corpo di Cristo non sia **risorto glorioso**. Infatti:

IIIª q. 54, a. 2, arg. 1

I corpi gloriosi sono luminosi, secondo quelle parole evangeliche, **Matteo13, 43**: «**I giusti splenderanno come il sole nel regno del Padre loro**». Ora, i corpi luminosi vengono visti sotto l'aspetto della luce, non del colore. Poiché dunque il corpo di Cristo risuscitato veniva visto con i colori di prima, pare che non fosse glorioso.

IIIª q. 54, a. 2, arg. 2

Il corpo glorioso è incorruttibile. Ma pare che il corpo di Cristo non fosse incorruttibile. Era infatti palpabile, come risulta dalle sue stesse parole, **Luca 24, 39**: «**Toccatemi e guardate**». Ora, secondo S. Gregorio, «ciò che è palpabile necessariamente si corrompe, e ciò che non si corrompe è impalpabile». Quindi il corpo di Cristo [risorto] non era glorioso.

IIIª q. 54, a. 2, arg. 3

Il corpo glorioso, come afferma S. Paolo, **1Corinti 15, 35 ss.,** non è un corpo animale, bensì spirituale. Ora, il corpo di Cristo dopo la risurrezione aveva una vita animale: poiché, come si legge, **Luca 24, 41 ss.; Giovanni 21, 9 ss.,** egli allora mangiò e bevve con i suoi discepoli. Quindi il suo corpo non era glorioso.

IIIª q. 54, a. 2. SED CONTRA:

L'Apostolo **Filippesi 3, 21**, scrive: «**Egli trasfigurerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso**».

IIIª q. 54, a. 2. RESPONDEO:

Il corpo di Cristo risorto era glorioso. E ciò risulta da **tre motivi**:

- **Primo**, poiché la risurrezione di **Cristo** fu l'**esemplare** e la **causa della nostra risurrezione**, come insegna S. Paolo, **1Corinti 15, 12 ss..** Ora, i Santi avranno nella risurrezione dei corpi gloriosi, stando alle parole dell'Apostolo, **1Corinti 15,43**: «**si semina ignobile e risorge**

glorioso». Essendo quindi la causa superiore all'effetto, e il modello superiore all'immagine, a maggior ragione dovette essere glorioso il corpo di Cristo risorto.

- **Secondo**, poiché con **l'ignominia della passione egli meritò la gloria** della risurrezione. Egli stesso infatti ebbe a dire, **Giovanni 12, 27**: «**Ora l'anima mia è turbata», alludendo alla passione; e poi aggiunse: «Padre, glorifica il tuo nome**», chiedendo così la gloria della risurrezione.

- **Terzo**, poiché l'anima di Cristo, come si è detto *[q. 34, a. 4]*, fin dal momento della sua concezione era già gloriosa per la perfetta fruizione della divinità, e come si è visto sopra *[q. 14, a. 1, ad 2; q. 45, a. 2]* era solo per una dispensa che la gloria non ridondava sul suo corpo, affinché egli potesse **compiere il mistero della nostra redenzione** con la sua sofferenza. Una volta compiuto dunque il mistero della passione e della morte di Cristo, l'anima subito irradiò la sua gloria sul corpo che aveva riassunto nella risurrezione. E così quel corpo divenne glorioso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 54, a. 2, ad arg. 1

Tutto ciò è ricevuto viene ricevuto secondo il modo del soggetto ricevente. Poiché dunque la gloria del corpo deriva da quella dell'anima, come insegna S. Agostino, lo splendore o luminosità del corpo glorioso è secondo il colore naturale del corpo umano: come il vetro colorato riceve dalla luce del sole diverse colorazioni secondo i suoi vari colori. Ora, stando alle spiegazioni date *[a. 1, ad 2]*, come è in potere dell'uomo glorificato rendere visibile o invisibile il proprio corpo, così è in suo potere manifestarne la luminosità. Per cui egli può anche mostrarsi nel proprio colore, senza alcuna luminosità. Ora, Cristo dopo la risurrezione apparve ai suoi discepoli in questo modo.

III[a] q. 54, a. 2, ad arg. 2

Si dice che un corpo è palpabile non solo perché è resistente, ma anche perché è denso. Ora, la rarefazione e la densità sono accompagnate dalla levità e dalla gravità, dal caldo e dal freddo e da altre proprietà contrastanti, che sono i princìpi della corruzione dei corpi elementari. Per cui i corpi palpabili al tatto umano sono per natura corruttibili. Se invece vi sono dei corpi resistenti al tatto ma non aventi le disposizioni e le qualità suddette, che sono l'oggetto proprio del tatto umano, come ad es. i corpi celesti, allora tali corpi non possono dirsi palpabili. Ora, il corpo di Cristo dopo la risurrezione era composto dei quattro elementi, con tutte le qualità tangibili richieste dalla natura del corpo umano: quindi per natura era palpabile. E se non avesse avuto altro al di là della natura umana del corpo, sarebbe stato anche corruttibile. Ma in realtà aveva qualcos'altro che lo rendeva **incorruttibile**: non certo la natura dei corpi celesti, come vorrebbero alcuni, secondo un'opinione che esamineremo più diffusamente in seguito ***[Suppl. q. 82, a. 1]***, ma la gloria che ridondava dalla sua anima beata. Poiché, come scrive S. **Agostino**, «**Dio fece l'anima di una natura così potente da far ridondare sul corpo la pienezza della sanità, cioè il vigore dell'incorruzione, dalla sua pienissima beatitudine**». Così dunque, come dice **S. Gregorio**, «**dopo la risurrezione il corpo di Cristo si mostra identico nella natura, ma differente nella gloria**».

IIIª q. 54, a. 2, ad arg. 3

«Il nostro Salvatore», scrive S. Agostino, «mangiò e bevve con i suoi discepoli dopo la risurrezione, vivendo in un corpo spirituale ma vero, non perché avesse bisogno di alimenti, bensì per la facoltà che aveva di farlo». Poiché, come nota S. Beda, «la terra assetata assorbe l'acqua in modo diverso dal raggio infuocato del sole: la prima per la sua indigenza, il secondo per la sua virtù». Perciò Cristo dopo la risurrezione volle mangiare «non perché avesse bisogno di cibo, ma per dimostrare in tal modo la natura del corpo risorto». Per cui non segue che il suo fosse un corpo animale, bisognoso di cibo.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il corpo di Cristo non **sia risorto nella sua integrità**. Infatti:

IIIª q. 54, a. 3, arg. 1

La carne e il sangue fanno parte dell'integrità del corpo umano. Ora, pare che Cristo non avesse né l'una né l'altro, poiché S. Paolo, 1Corinti 15, 50, afferma: «La carne e il sangue non possono ereditare il regno di Dio». Ma Cristo è risorto nella gloria del regno di Dio. Quindi egli non aveva la carne e il sangue.

IIIª q. 54, a. 3, arg. 2

Il sangue è uno dei quattro umori. Se dunque Cristo aveva il sangue, doveva avere anche gli altri umori, dai quali deriva la corruzione nei corpi degli animali. Ne seguirebbe così che il corpo di Cristo sarebbe stato corruttibile. Ma ciò non può essere ammesso. Quindi egli non aveva la carne e il sangue.

IIIª q. 54, a. 3, arg. 3

Il corpo di Cristo risuscitato ascese al cielo. Ora, in alcune chiese si conservano tra le reliquie alcune gocce del sangue di Cristo. Quindi il suo corpo non risuscitò nell'integrità di tutte le sue parti.

IIIª q. 54, a. 3. SED CONTRA:

Parlando ai suoi discepoli dopo la risurrezione il Signore, Luca 24, 39, disse: «Un fantasma non ha carne e ossa come vedete che io ho».

IIIª q. 54, a. 3 RESPONDEO:

Il corpo risorto di Cristo, come si è già notato *[a. 2, ad 2]*, «era identico nella natura e differente nella gloria». Così dunque tutto ciò che appartiene alla natura del corpo umano era presente nel corpo di Cristo risorto. Ora, è evidente che alla natura del corpo umano appartengono la carne, le ossa, il sangue e ogni altra realtà del genere. Quindi tutte queste cose si trovavano nel corpo di Cristo risorto. E anche integralmente, senza alcuna diminuzione: altrimenti la risurrezione non sarebbe stata perfetta, se non fosse stato reintegrato quanto era caduto con la morte. Per cui anche il Signore, Matteo 10, 30, fece ai suoi fedeli questa promessa: «I capelli del vostro capo sono tutti contati». E ancora, Luca 21, 18: «Nemmeno un capello del vostro

capo perirà». Ora, dire che il corpo di Cristo fosse privo della carne, delle ossa e delle altre parti naturali del corpo umano, rientra nell'errore di **Eutichio**, vescovo di Costantinopoli, il quale affermava che «il nostro corpo nella gloria della risurrezione sarà impalpabile, e più sottile del vento e dell'aria»; e che il Signore, «dopo aver confermato i cuori dei discepoli che lo toccarono, rese sottile tutto ciò che in lui era palpabile». Opinione questa che S. Gregorio condanna, poiché il corpo di Cristo dopo la risurrezione non ebbe mutamenti, stando all'affermazione di S. Paolo, **Romani 6, 9**: «Cristo risuscitato dai morti non muore più». Per cui Eutichio sul letto di morte ritrattò quanto aveva detto. Se infatti è inaccettabile l'idea che Cristo abbia preso un corpo di altra natura nel suo concepimento, come pensava **Valentino**, che gli attribuiva un corpo celeste, molto meno accettabile è l'idea che egli abbia riassunto un corpo di altra natura nella risurrezione: poiché allora egli riprese per una vita immortale quel corpo che nel concepimento aveva preso per una vita mortale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 54, a. 3, ad arg. 1

«La carne e il sangue» di cui si parla in quel testo non stanno per la natura della carne e del sangue, ma o per il **peccato della carne e del sangue**, secondo la spiegazione di **S. Gregorio**, oppure per la **corruzione della carne e del sangue**: poiché, come dice **S. Agostino**, «là non ci sarà la corruzione e la mortalità della carne e del sangue». La carne quindi possiede il regno di Dio secondo la sua realtà fisica, come risulta dalle parole: «Un fantasma non ha carne e ossa come vedete che io ho». Considerata invece nella sua corruzione la carne non potrà possederlo. Per cui l'Apostolo aggiunge: «né ciò che è corruttibile può ereditare l'incorruttibilità».

III[a] q. 54, a. 3, ad arg. 2

S. Agostino spiega: «Cogliendo forse lo spunto dal sangue, il nostro avversario potrebbe incalzare dicendo: —Se nel corpo di Cristo risorto c'era il sangue, perché non poteva esserci la pituita, cioè l'umore flemmatico? e perché non il fiele giallo, cioè l'umore bilioso? e perché non il fiele nero, cioè l'umore melanconico? cioè i quattro umori, che secondo la medicina determinano i temperamenti del corpo umano?‖. Ma qualunque cosa uno voglia aggiungere, stia attento a escludere la corruzione, per non corrompere la sanità della sua fede. Infatti la potenza divina ha sempre il potere di togliere tutte le qualità che vuole da questa natura cangiante del corpo, lasciandovi le altre. In modo da escludere il difetto, cioè la corruzione: ci sia la fisionomia; **ci sia il moto, ma senza la fatica**; **ci sia la facoltà di mangiare, ma senza il bisogno della fame**».

III[a] q. 54, a. 3, ad arg. 3

Tutto il sangue che era sgorgato dal corpo di Cristo, appartenendo all'integrità della natura umana, risuscitò con lui. E lo stesso si dica di tutte le altre parti concernenti la realtà e l'integrità della natura umana. Il sangue poi che in certe chiese è conservato tra le reliquie non scaturì dal costato di Cristo, ma **si dice** che sia sgorgato da qualche immagine sfregiata di Cristo.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il corpo di Cristo non dovesse risorgere con le cicatrici. Infatti:

III[a] q. 54, a. 4, arg. 1

S. Paolo, **1Corinti 15, 52**, afferma che «**i morti risorgono incorruttibili**». Ma le **cicatrici** e le piaghe costituiscono una certa corruzione e un difetto. Perciò non era conveniente che Cristo, il quale è l'autore della risurrezione, risorgesse con le cicatrici.

III[a] q. 54, a. 4, arg. 2

Il corpo di Cristo, come si è dimostrato *[a. 3]*, risorse integro. Ma l'**apertura delle ferite** è incompatibile con l'integrità. Quindi non era conveniente che nel corpo di Cristo restassero le aperture delle ferite, anche se vi rimasero certi segni delle piaghe che bastavano alla vista, e per cui Tommaso credette, stando a quelle parole, **Giovanni 20, 29**: «**Perché mi hai visto, Tommaso, hai creduto**».

III[a] q. 54, a. 4, arg. 3

Scrive il **Damasceno** che «**dopo la risurrezione si riscontrano in Cristo degli aspetti reali, ma non secondo la natura, bensì secondo una disposizione divina, allo scopo di certificare che a risorgere era stato quel corpo medesimo che aveva sofferto: p. es. le cicatrici**». Ma cessata la causa deve cessare anche l'effetto. Pare quindi che una volta certificati i discepoli circa la risurrezione, le cicatrici siano scomparse. D'altra parte però l'immutabilità della gloria escludeva che egli assumesse qualcosa che non doveva durare in lui per sempre. Pare quindi che egli alla risurrezione non dovesse riprendere il corpo segnato dalle cicatrici.

III[a] q. 54, a. 4. SED CONTRA:

Il Signore, **Giovanni 20, 27**, così disse a Tommaso: «**Metti qua il tuo dito e guarda le mie mani; stendi la tua mano e mettila nel mio costato**».

III[a] q. 54, a. 4. RESPONDEO:

Era conveniente che l'anima di Cristo nella risurrezione riprendesse il corpo con le cicatrici:

- **Primo**, **per la stessa gloria di Cristo**. Scrive infatti **S. Beda** che egli conservò le cicatrici non per l'incapacità di sanarle, ma «**per portare in perpetuo il trionfo della sua vittoria**». Per cui **S. Agostino** insegna che «**forse nel regno dei cieli vedremo nei corpi dei martiri le cicatrici delle piaghe sofferte per Cristo: poiché non si tratta di deformità, bensì di dignità; cosicché risplenderà in essi una bellezza, quella della virtù, che pur essendo nel corpo non sarà del corpo**».

- **Secondo**, **per confermare** «**nella fede della sua risurrezione**» i cuori dei suoi discepoli.

- **Ter**zo, «**per mostrare continuamente al Padre, quando supplica per noi, quale genere di morte abbia sofferto per gli uomini**».

- **Quarto**, «**per far capire ai fedeli redenti dalla sua morte con quanta misericordia siano stati soccorsi,** mostrando le vestigia della morte medesima».

- **Infine** «per denunziare nel giudizio finale quanto giustamente essi siano eventualmente condannati». Per cui S. Agostino scrive: «Cristo ben sapeva perché dovesse conservare nel suo corpo le cicatrici. Come infatti le mostrò a Tommaso incredulo, perché le toccasse e le vedesse, così le mostrerà ai suoi nemici, in modo che convincendoli la Verità dica: ―Ecco l'uomo che avete crocifisso. Ecco le piaghe che gli avete inflitto. Guardate il costato che avete perforato. Poiché da voi e per voi è stato aperto; e tuttavia non siete voluti entrare‖.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 54, a. 4, ad arg. 1

Le cicatrici rimaste nel corpo di Cristo non implicano corruzione o difetto, ma contribuiscono a un **maggior cumulo di gloria**, quali insegne particolari della sua virtù. E in quei luoghi delle ferite apparirà una speciale bellezza.

III[a] q. 54, a. 4, ad arg. 2

Sebbene quell'apertura delle piaghe comporti una certa soluzione di continuità, tuttavia ciò viene compensato da un maggiore splendore di gloria: in modo che il corpo non sia meno integro, ma più perfetto. Tommaso poi non solo vide, ma anche toccò le piaghe: poiché come nota il **Papa S. Leone**, «**alla sua fede personale bastò vedere ciò che vide, ma per noi fece in modo di toccare ciò che vedeva**».

III[a] q. 54, a. 4, ad arg. 3

Cristo volle conservare nel proprio corpo le cicatrici non solo per **confermare la fede dei discepoli, ma anche per altri motivi**. Dai quali risulta che quelle cicatrici rimarranno in lui per sempre. Per cui S. Agostino scrive: «Credo che il corpo del Signore sia in cielo così com'era quando ascese al cielo». E S. Gregorio dice che «se uno pensa che nel corpo di Cristo dopo la risurrezione si sia potuto mutare qualcosa, contro le parole veridiche di S. Paolo, riconduce Cristo alla morte. E chi oserebbe affermarlo, se non quello stolto che negasse la vera risurrezione della carne?». Perciò è evidente che le cicatrici mostrate da Cristo nel suo corpo dopo la risurrezione non furono più eliminate neppure in seguito.

Questione 55
Proemio

Veniamo ora a considerare **la manifestazione della resurrezione**.
Sull'argomento si pongono sei quesiti:

1. Se la resurrezione di Cristo dovesse essere manifestata a tutti gli uomini, oppure solo a delle persone qualificate;
2. Se avesse dovuto risorgere davanti ai loro occhi;
3. Se avesse dovuto convivere con i suoi discepoli dopo la resurrezione;
4. Se fosse conveniente che apparisse ai suoi discepoli sotto sembianze diverse;
5. Se dovesse manifestare con delle prove la propria resurrezione;
6. Se tali prove siano state sufficienti.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la risurrezione di Cristo dovesse essere **manifestata a tutti.** Infatti:

III[a] q. 55, a. 1, arg. 1

Come a un peccato pubblico è dovuta una pena pubblica, secondo l'esortazione di S. Paolo, **1Timoteo 5, 20**: «**I colpevoli riprendili alla presenza di tutti», così a un merito pubblico è dovuto un premio pubblico.** Ma «**la gloria della risurrezione**», dice **S. Agostino**, «**è il premio per l'ignominia della passione**». Essendo stata quindi manifestata a tutti la passione di Cristo, avendola egli sofferta in pubblico, pare che la gloria della sua risurrezione dovesse venire manifestata a tutti.

III[a] q. 55, a. 1, arg. 2

Come è ordinata alla nostra salvezza la passione di Cristo, così è ad essa ordinata anche la sua risurrezione, poiché sta scritto, **Romani 4, 25**: «**È risorto per la nostra giustificazione**». Ma ciò che riguarda l'utilità di tutti deve essere manifestato a tutti. Perciò la risurrezione di Cristo doveva essere manifestata a tutti, e non solo a persone particolari.

III[a] q. 55, a. 1, arg. 3

Quelli che ne ebbero la manifestazione furono i testimoni della risurrezione di Cristo, secondo l'accenno della Scrittura, **Atti 3, 15**: «**Dio lo ha risuscitato dai morti, e di ciò noi siamo testimoni**». Ma questa testimonianza avveniva con la predicazione pubblica, che è negata alle donne, stando alle parole di S. Paolo, **1Corinti 14, 34:** «**Le donne nelle assemblee tacciano**»; e ancora, **1Timoteo 2, 12**: «**Non concedo a nessuna donna di insegnare**». Quindi non era opportuno che la risurrezione di Cristo fosse manifestata prima alle donne che agli uomini in genere.

IIIª q. 55, a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Atti 10, 40 s.:** «**Dio lo ha risuscitato il terzo giorno, e volle che apparisse non a tutto il popolo, ma a testimoni prescelti da Dio**».

IIIª q. 55, a. 1. RESPONDEO:

Tra le cose che si conoscono alcune rientrano nelle comuni capacità della natura, altre invece vengono apprese per un dono speciale della grazia, come quelle che sono rivelate da Dio. Ora, a proposito di queste ultime, come insegna Dionigi, Dio ha stabilito questa legge: che esse vengano rivelate immediatamente da Dio agli esseri superiori, e mediante il loro ministero a quelli inferiori, come risulta evidente nell'ordinamento degli spiriti celesti. Ma le cose relative alla gloria futura superano la conoscenza comune degli uomini, secondo le parole di **Isaia 64, 4:** «**Occhio non vide, o Dio, eccetto te, che cosa hai preparato per coloro che ti amano**». Perciò tali cose non sono conosciute dall'uomo se non per **rivelazione divina**, secondo l'espressione dell'Apostolo **1Corinti 2, 10**: «**A noi Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito**». Poiché dunque Cristo risorse con una risurrezione gloriosa, questa doveva essere **manifestata non a tutto il popolo, ma ad alcuni**, attraverso la cui testimonianza giungesse a tutti gli altri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 55, a. 1, ad arg. 1

La passione di Cristo si compì su di un corpo che aveva ancora una natura passibile, che è conosciuta da tutti secondo la legge comune. Perciò poté essere manifestata immediatamente a tutto il popolo. La risurrezione di Cristo invece si compì «**per mezzo della gloria del Padre**», come dice l'Apostolo, **Romani 6, 4**. Quindi non fu manifestata immediatamente a tutti, ma solo ad alcuni. Quanto poi alla pena pubblica inflitta ai pubblici peccatori, si noti che si tratta della pena limitata alla vita presente, cioè a un ambito nel quale anche i meriti pubblici vanno premiati pubblicamente, per incoraggiare gli altri. Le pene e i premi della vita futura invece non vengono manifestati pubblicamente a tutti, ma in un modo speciale a coloro che Dio ha designato a tale scopo.

IIIª q. 55, a. 1, ad arg. 2

Essendo la risurrezione di Cristo preordinata alla salvezza di tutti, essa giunse alla conoscenza di tutti: però non in modo da essere manifestata immediatamente a tutti, ma ad alcuni, che con la loro testimonianza l'avrebbero poi comunicata a tutti.

IIIª q. 55, a. 1, ad arg. 3

Alla donna non è permesso di insegnare in chiesa pubblicamente, però le è concesso di istruire privatamente con l'ammonizione familiare. Per cui **S. Ambrogio** rileva che «**la donna viene mandata a quelli che erano di casa**», ma non viene mandata a testimoniare la risurrezione dinanzi al popolo. Cristo poi volle apparire per primo alle donne perché come la donna era stata la prima a portare all'uomo il germe della morte, così fosse anche la prima ad annunziare gli albori della gloria nel Cristo risorto. Da cui le parole di **S. Cirillo**: «**La donna, che un tempo era stata quasi lo strumento della morte, fu la prima a costatare e ad annunziare**

il mistero della santa risurrezione. E così il sesso femminile fu redento dall'infamia e dalla maledizione». E ciò serve anche a dimostrare che nello stato della gloria futura le donne non avranno alcuna minorazione dal loro sesso, ma se saranno più ferventi nella carità godranno anche di una **gloria superiore nella visione di Dio**: e questo perché le donne, che avevano amato il Signore più ardentemente, al punto «di non abbandonare il sepolcro mentre i discepoli lo abbandonavano », videro per prime il Signore risorto nella gloria.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che sarebbe stato conveniente che i discepoli assistessero alla risurrezione di Cristo. Infatti:

III[a] q. 55, a. 2, arg. 1

I discepoli avevano il compito di testimoniare la risurrezione di Cristo, secondo le parole della Scrittura, **Atti 4, 33**: «Con grande forza gli apostoli rendevano testimonianza della risurrezione del Signore Gesù». Ma la **testimonianza** più certa è quella **oculare**. Quindi sarebbe stato conveniente che essi vedessero direttamente la risurrezione di Cristo.

III[a] q. 55, a. 2, arg. 2

Per la certezza della loro fede fu concesso ai discepoli di assistere all'**ascensione di Cristo**, secondo la narrazione della Scrittura, **Atti 1, 9**: «Fu elevato in alto sotto i loro occhi». Ma la stessa certezza di fede è richiesta per la risurrezione. Pare dunque che Cristo sarebbe dovuto risorgere davanti ai discepoli.

III[a] q. 55, a. 2, arg. 3

La risurrezione di **Lazzaro** fu un indizio della futura risurrezione di Cristo. Ma il Signore risuscitò Lazzaro al cospetto dei discepoli, **Giovanni 11**. Quindi pare che anche Cristo sarebbe dovuto risorgere davanti a loro.

III[a] q. 55, a. 2. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Marco 16, 9**, si legge: «Risuscitato al mattino nel primo giorno dopo il sabato, il Signore apparve prima a Maria di Magdala». Ora, Maria di Magdala non lo vide risorgere, ma mentre lo cercava nel sepolcro si sentì dire dall'angelo **Marco 16, 6**: «È risorto, non è qui». **Perciò nessuno lo vide risorgere.**

III[a] q. 55, a. 2. RESPONDEO:

Come afferma l'Apostolo, **Romani 13, 1**, «ciò che viene da Dio è ordinato». E precisamente l'ordine istituito da Dio è che quanto è al di sopra dell'uomo venga rivelato agli uomini attraverso gli angeli, come risulta dalle spiegazioni di Dionigi. Ora, nel risorgere Cristo non tornò alla vita ordinaria degli uomini, ma a una **vita immortale** e conforme a quella di Dio, secondo le parole di S. Paolo, **Romani 6, 10**: «Egli vive per Dio». Perciò la risurrezione di Cristo non doveva essere vista dagli uomini immediatamente, ma essere loro annunziata dagli angeli. Da cui le parole di **S. Ilario**: «L'angelo fu il primo annunziatore della risurrezione, perché questa fosse annunziata attraverso i ministri della volontà del Padre».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 55, a. 2, ad arg. 1

Gli Apostoli potevano presentarsi come testimoni oculari della risurrezione: infatti dopo la risurrezione videro con i loro occhi il Cristo vivo, dopo averne costatato la morte. Ma come si giunge alla visione beatifica **attraverso l'ascolto** della fede, così gli uomini giunsero alla visione di Cristo risorto partendo da ciò che avevano prima **ascoltato dagli angeli**.

III[a] q. 55, a. 2, ad arg. 2

L'ascensione di Cristo trascendeva la conoscenza ordinaria degli uomini **non quanto al punto di partenza**, ma solo quanto al punto d'arrivo. E così i discepoli furono in grado di vederla nel punto di partenza, cioè nell'atto in cui Cristo si sollevò da terra. Essi però non la videro nel punto di arrivo: poiché non videro come fosse ricevuto in cielo. La risurrezione di Cristo invece trascendeva la conoscenza ordinaria e comune degli uomini sia quanto al punto di partenza, che comportava il ritorno dell'anima dagli inferi e l'uscita del corpo dal sepolcro ancora chiuso, sia quanto al punto d'arrivo, che era il conseguimento di una vita gloriosa. Perciò la risurrezione non doveva avvenire alla presenza degli uomini.

III[a] q. 55, a. 2, ad arg. 3

Lazzaro fu risuscitato per tornare alla vita che aveva in precedenza, vita che non superava la conoscenza ordinaria dell'uomo. Perciò il paragone non regge.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che dopo la sua risurrezione Cristo avrebbe dovuto **convivere** continuamente **con i suoi discepoli.** Infatti:

III[a] q. 55, a. 3, arg. 1

Cristo dopo la sua risurrezione apparve ai discepoli per renderli certi nella fede circa la propria risurrezione, e per consolare le loro anime turbate, come appare dalle parole evangeliche, **Giovanni 20, 20**: «**I discepoli gioirono nel vedere il Signore**». Ma essi si sarebbero certificati e rallegrati maggiormente se la sua presenza fosse stata continua. Quindi egli avrebbe dovuto convivere con essi di continuo.

III[a] q. 55, a. 3, arg. 2

Una volta risuscitato dai morti, Cristo non ascese al cielo subito, ma «**dopo quaranta giorni**», **Atti 1, 3**. Ora, in quel tempo egli non poteva trovare un luogo più conveniente di quello in cui erano radunati i discepoli. Perciò egli avrebbe dovuto convivere continuamente con essi.

III[a] q. 55, a. 3, arg. 3

Nel giorno stesso della sua risurrezione risulta che Cristo apparve **cinque volte**, come fa rilevare S. **Agostino**: «Innanzitutto apparve **alle donne presso il sepolcro**; in un secondo momento apparve **alle medesime lungo la via**, mentre se ne allontanavano; in un terzo momento a Pietro; in un quarto momento **ai due discepoli di Emmaus**; in un quinto momento

a molti in Gerusalemme, dove però non c'era Tommaso». Quindi anche negli altri giorni precedenti alla sua ascensione sarebbe dovuto apparire almeno più volte.

IIIª q. 55, a. 3, arg. 4

Prima della passione il Signore, **Matteo 26, 32**, aveva detto ai discepoli: «Dopo la mia risurrezione vi precederò in Galilea». E ciò fu ripetuto dall'angelo e dal Signore stesso alle donne, **Matteo 28, 7. 10.** Invece egli prima si fece vedere da essi in Gerusalemme, sia il giorno stesso della risurrezione, come si è già notato [ob. prec.], sia otto giorni dopo, come si legge in S. **Giovanni 20, 26**. Non pare quindi che Cristo dopo la risurrezione si sia comportato in modo conveniente con i suoi discepoli.

IIIª q. 55, a. 3. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Giovanni 20, 26**, si legge che Cristo riapparve ai discepoli «otto giorni dopo». Egli dunque non conviveva continuamente con essi.

IIIª q. 55, a. 3 RESPONDEO:

A proposito della risurrezione dovevano essere chiarite ai discepoli **due cose**:

- **la realtà della risurrezione** di Cristo e la gloria del risorto. Ora, per mostrare la realtà della risurrezione bastava che egli apparisse loro più volte, parlasse, mangiasse e bevesse con loro familiarmente, invitandoli a toccarlo.

- Al fine però di **mostrare la gloria della risurrezione** egli non volle convivere continuamente con essi come faceva prima, perché non pensassero che fosse risorto al medesimo genere di vita. E così si spiega quella sua dichiarazione, **Luca 24, 44**: «Sono queste le parole che vi dicevo quando ero ancora con voi». Infatti in quel momento era con loro con la sua presenza corporale, ma **prima lo era stato non solo con la presenza corporale, ma anche con la somiglianza nella mortalità**. Da cui le parole di S. **Beda** a commento della dichiarazione suddetta: «—Quando ero con voi nella carne mortale, nella quale vi trovate anche voi‖. In quel momento infatti egli si trovava nello stato di risuscitato nella medesima carne, però non si trovava con essi nella medesima mortalità».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 55, a. 3, ad arg. 1

A certificare i discepoli della verità della risurrezione bastavano le frequenti apparizioni di Cristo, mentre la convivenza continua **avrebbe potuto indurli in errore**, facendo credere che egli fosse risorto al medesimo genere di vita che aveva in precedenza. - La consolazione poi derivante dalla sua **presenza continua egli la promise loro nell'altra vita**, quando disse, **Giovanni 16, 22**: «Io vi vedrò di nuovo, e il vostro cuore si rallegrerà, e nessuno vi potrà togliere la vostra gioia».

IIIª q. 55, a. 3, ad arg. 2

Cristo non volle convivere continuamente con i suoi discepoli non perché ritenesse più conveniente altrove la sua presenza, ma perché giudicava più conveniente per la loro istruzione la sottrazione di tale continua convivenza, per il motivo indicato [nel corpo e ad 1]. Ignoriamo

però dove egli dimorasse corporalmente in quei giorni di attesa: poiché la Scrittura non ne parla, e d'altronde «il suo dominio si estende ad ogni luogo», Salmo 102, 22.

IIIª q. 55, a. 3, ad arg. 3

Le apparizioni furono più frequenti il primo giorno affinché i discepoli, ammoniti da numerosi indizi, fin da principio concepissero la fede nella risurrezione. Ma dopo che questa fu stabilita non era più necessario che fossero istruiti con apparizioni così frequenti. Per questo nel Vangelo **dopo il primo giorno non vengono registrate che cinque apparizioni**. Dopo le prime cinque, scrive infatti **S. Agostino,** «la sesta volta apparve quando fu visto da Tommaso; la settima sul lago di Tiberiade con l'episodio della pesca miracolosa; l'ottava su un monte della Galilea, come riferisce S. Matteo 28, 16 s. *[Gli undici discepoli, intanto, andarono in Galilea, sul monte che Gesù aveva loro fissato. **17** Quando lo videro, gli si prostrarono innanzi; alcuni però dubitavano. **18** E Gesù, avvicinatosi, disse loro: «Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra. **19** Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo, **20** insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo».]*; la nona quando mangiarono con lui su questa terra l'ultima volta, secondo il resoconto di S. Marco 16, 14 *[Alla fine apparve agli undici, mentre stavano a mensa, e li rimproverò per la loro incredulità e durezza di cuore, perché non avevano creduto a quelli che lo avevano visto risuscitato.]*; la decima nello stesso giorno, non più sulla terra, ma elevato sulle nubi, mentre saliva al cielo. Tuttavia, come dice S. Giovanni 20, 30; 21, 25, non tutto è stato scritto. Quindi furono frequenti le sue relazioni con essi prima di ascendere al cielo»; e questo per loro conforto. S. Paolo, 1Corinti 15, 6 s. infatti riferisce che «apparve a più di cinquecento fratelli in una sola volta, e finalmente a Giacomo»: apparizioni di cui il Vangelo non parla.

IIIª q. 55, a. 3, ad arg. 4

Il Crisostomo, commentando le parole evangeliche: «Dopo la mia risurrezione vi precederò in Galilea», scrive: «Per mostrarsi ai discepoli egli non va in regioni lontane, ma tra quella gente e in quella regione » in cui era vissuto a lungo con essi, «perché anche in base a ciò si persuadessero che il risorto era proprio colui che era stato crocifisso». Inoltre «egli dice di voler andare in Galilea per liberarli dalla paura dei Giudei». Così dunque, come dice S. Ambrogio, «il Signore aveva annunziato ai discepoli che lo avrebbero visto in Galilea; ma dato che essi per paura dei Giudei se ne stavano chiusi nel cenacolo, volle mostrarsi loro anche prima. Né questo fu un mancare alla promessa, ma piuttosto un adempimento benignamente anticipato. In seguito poi, una volta rinfrancati, essi andarono in Galilea. Oppure si potrebbe anche dire che mentre chiusi nel cenacolo erano solo in pochi, là sul monte furono in molti». Scrive infatti S. Eusebio: «Due Evangelisti, cioè Luca e Giovanni, attestano che egli apparve a Gerusalemme solo agli undici; gli altri due invece ricordano che sia l'angelo che il Salvatore raccomandarono di tornare in Galilea non solo agli undici, ma a tutti i discepoli e ai fratelli». E S. Paolo, 1Corinti 15, 6, ricorda questo fatto dicendo che «apparve a più di cinquecento fratelli in una sola volta». «La vera Analisi quindi è che Cristo apparve prima una o due volte ai discepoli nascosti in Gerusalemme, per loro conforto. In Galilea invece egli apparve non di nascosto, né una o due volte

soltanto, ma si fece conoscere con molte manifestazioni di potenza, —mostrandosi vivo, dopo la sua passione, con molte prove‖, come scrive S. Luca, **Atti 1, 3** *[Egli si mostrò ad essi vivo, dopo la sua passione, con molte prove, apparendo loro per quaranta giorni e parlando del regno di Dio.]* Oppure diremo con S. Agostino che «le parole dell'angelo e del Signore» relative al suo precederli in Galilea «vanno prese in senso profetico». Galilea infatti può significare trasmigrazione, «e in questo senso si può intendere preannunziata la loro trasmigrazione dal popolo di Israele alle genti: le quali non avrebbero certamente creduto alla predicazione degli Apostoli se Cristo stesso non ne avesse preparato i cuori. E così si spiegano le parole: —Vi precederà in Galilea‖. Stando poi all'altra interpretazione che intende Galilea come rivelazione, le parole suddette si riferiscono a Cristo non nella sua forma di servo, ma in quella in cui è uguale al Padre, forma che egli promette a noi suoi amici, senza abbandonarci mentre ci precede nel raggiungimento di tale meta».

ARTICOLO 4:

VIDETUR che Cristo non dovesse apparire ai discepoli **sotto sembianze diverse**. Infatti:

III[a] q. 55, a. 4, arg. 1

Non può apparire secondo verità se non ciò che è. Ma in Cristo il sembiante era uno solo. Se Cristo quindi apparve in un sembiante diverso, la sua non fu un'apparizione vera, ma falsa. Il che è inammissibile poiché, come dice **S. Agostino**, «se ingannasse, non sarebbe la verità; ora, Cristo è la verità». Egli quindi non doveva apparire ai discepoli sotto un altro sembiante.

III[a] q. 55, a. 4, arg. 2

Una cosa può apparire sotto sembianze diverse solo perché gli occhi di chi vede sono ammaliati da inganni. Ora tali inganni, essendo dovuti alle arti magiche, non possono essere attribuiti a Cristo, stando alle parole di S. Paolo, **2Corinti 6, 15**: «Quale intesa tra Cristo e Beliar?». Quindi egli non doveva mostrarsi sotto altre sembianze.

III[a] q. 55, a. 4, arg. 3

Come la nostra fede trae la sua certezza dalla Sacra Scrittura, così i discepoli erano certificati nella fede della risurrezione dalle apparizioni di Cristo. Ma «se nella Sacra Scrittura», dice S. Agostino, «si ammettesse anche una sola falsità, tutta la sua autorità verrebbe distrutta». Se quindi anche in una sola apparizione Cristo si fosse mostrato diverso da quello che era, verrebbe infirmato tutto ciò che i discepoli videro dopo la sua risurrezione. Non essendo dunque ciò ammissibile, ne viene che Cristo non doveva apparire sotto sembianze diverse.

III[a] q. 55, a. 4. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Marco 16, 12**, si legge: «In seguito apparve sotto un altro aspetto a due di loro che andavano verso la campagna».

III[a] q. 55, a. 4. RESPONDEO:

La risurrezione di Cristo, come si è visto sopra *[aa. 1, 2]*, fu manifestata agli uomini secondo il modo in cui vengono rivelati ad essi i misteri di Dio. Ora, **i misteri di Dio** vengono rivelati

diversamente secondo le disposizioni di chi li riceve. Quelli infatti che hanno l'anima ben disposta percepiscono le cose divine secondo verità. Quelli invece che non hanno l'**anima ben disposta** le percepiscono con una mescolanza di dubbi e di errori: «L'uomo naturale», ammonisce infatti S. Paolo, 1Corinti 2, 14, «non comprende le cose dello Spirito di Dio». E così Cristo a coloro che erano disposti a credere apparve dopo la risurrezione nelle sue proprie sembianze. Apparve invece sotto altre sembianze a coloro che erano ormai tiepidi nella fede; essi infatti confessarono, Luca 24, 21: «Noi speravamo che fosse lui a liberare Israele». E S. Gregorio scrive che «si mostrò loro fisicamente come se lo figuravano nel pensiero. Essendo egli infatti nei loro cuori ancora come uno straniero lontano dalla fede, mostrò di voler andare più lontano», come se fosse veramente un pellegrino.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 55, a. 4, ad arg. 1

Come spiega S. Agostino, «non tutto ciò che simuliamo è menzogna, ma lo è solo quando ciò che vogliamo simulare non ha alcun altro significato. Quando invece ciò che raffiguriamo o simuliamo si riferisce a una cosa che viene significata, allora non è una menzogna, ma una figura della verità. Altrimenti tutto ciò che fu detto in termini figurali dai sapienti, dai santi e dal Signore stesso sarebbe da considerarsi menzogna, poiché secondo l'interpretazione ovvia la verità non si accorda con quelle espressioni. Ora invece, come senza menzogna possono avere un valore figurale le parole, così possono averlo anche dei fatti, per indicare una certa cosa». Ed è appunto il caso nostro, come si è detto [nel corpo].

III[a] q. 55, a. 4, ad arg. 2

«Il Signore», spiega S. Agostino «poteva trasformare il suo corpo così da presentare delle sembianze diverse da quelle che in lui apparivano abitualmente: come anche prima della sua passione si trasfigurò sul monte, tanto che il suo volto risplendeva come il sole. Ciò però non avvenne nel nostro caso. Non è infatti da escludere che l'impedimento posto ai loro occhi perché non riconoscessero Gesù dipendesse da Satana». Per cui nel Vangelo, Luca 24, 16, si legge: «I loro occhi erano impediti di riconoscerlo».

III[a] q. 55, a. 4, ad arg. 3

L'argomento sarebbe valido se da quelle sembianze diverse quei discepoli non fossero stati condotti a scorgere il vero sembiante di Cristo. Infatti, come spiega ancora S. Agostino [l. cit. nell'ad 2], «quella permissione di Cristo», cioè che i loro occhi non potessero riconoscerlo, «durò fino al sacramento del pane: in modo da far capire che la partecipazione all'unità del suo corpo rimuoveva l'impedimento posto dal nemico per cui non potevano riconoscere Cristo». Per questo nel Vangelo, Luca 24, 31, si legge che allora «si aprirono loro gli occhi e lo riconobbero»: «non che prima camminassero a occhi chiusi, ma c'era qualcosa che, a modo di nebbia o di umore lacrimale, non permetteva loro di riconoscere ciò che vedevano».

ARTICOLO 5:

VIDETUR che Cristo non dovesse **mostrare la realtà della risurrezione con delle prove**. Infatti:

III[a] q. 55, a. 5, arg. 1

S. Ambrogio ha scritto: «**Togli le prove dove si richiede la fede**». Ma per la risurrezione di Cristo si richiede la fede. Quindi non c'è posto per le prove.

III[a] q. 55, a. 5, arg. 2

S. Gregorio insegna: «La fede non ha merito se la ragione umana fornisce delle esperienze». Ora, Cristo non aveva il compito di eliminare il merito della fede. Quindi egli non doveva confermare la risurrezione con delle prove.

III[a] q. 55, a. 5, arg. 3

Cristo è venuto nel mondo perché gli uomini conseguissero la beatitudine, secondo quelle parole **Giovanni 10, 10**: «**Io sono venuto perché abbiano la vita, e l'abbiano in abbondanza**». Ora, mediante le suddette manifestazioni si produce un impedimento alla beatitudine umana, poiché il Signore stesso, **Giovanni 20, 29**, ha affermato: «**Beati quelli che pur non avendo visto crederanno** ». Pare quindi che Cristo non dovesse manifestare con delle prove la sua risurrezione.

III[a] q. 55, a. 5. SED CONTRA:

Nella Scrittura, **Atti 1, 3**, si legge che «**egli si mostrò ad essi vivo, dopo la sua passione, con molte prove, apparendo loro per quaranta giorni e parlando del regno di Dio**».

III[a] q. 55, a. 5. RESPONDEO:

Il **termine *prova*** può avere due significati:

- Talora infatti indica «**qualsiasi ragione che fa fede in una materia dubbia**». Stando dunque al primo significato, Cristo non dimostrò la sua risurrezione con delle prove. Poiché una simile dimostrazione argomentativa parte da alcuni princìpi: che però se non fossero stati noti ai discepoli non sarebbero stati in grado di dimostrare nulla, poiché nulla può essere reso noto partendo dall'ignoto; e che d'altra parte se fossero stati loro noti non avrebbero oltrepassato la ragione umana, per cui non sarebbero stati in grado di dimostrare la fede nella risurrezione, che sorpassa tale ragione: poiché nella dimostrazione i princìpi devono essere dello stesso ordine, come insegna Aristotele. Cristo invece provò ad essi la sua risurrezione con l'autorità della **Sacra Scrittura**, che è il fondamento della fede, quando disse, **Luca 24, 44**: «**Bisogna che si compiano tutte le cose scritte su di me nella Legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi**».

- Talora invece indica **qualsiasi segno sensibile addotto per mostrare la verità di una cosa**: come anche Aristotele alcune volte parla di prove in questo senso nei suoi libri. Se invece il termine prova viene preso nel secondo significato, allora si deve dire che Cristo manifestò la sua risurrezione con delle prove, in quanto mostrò con alcuni segni evidentissimi che era veramente risuscitato. Per cui anche nel testo greco, là dove si parla di «molte prove», al posto di «prova» troviamo il termine tekmerion, che indica «un segno evidente per provare». Ora,

Cristo si servì di segni di questo genere per dimostrare la sua risurrezione ai discepoli per due motivi:

+ **Primo**, perché i loro cuori non erano disposti a credere facilmente alla risurrezione. Per cui egli stesso così **li rimprovera**, **Luca 24, 25**: «**O stolti e tardi di cuore a credere**». E in S. **Marco 16, 14**, si dice che «**li rimproverò per la loro incredulità e durezza di cuore**».

- **Secondo**, per rendere con tali **segni** più efficace la loro testimonianza, secondo le parole di S. Giovanni, **1Giovanni 1, 1 s**.: «**Noi rendiamo testimonianza di ciò che abbiamo visto con i nostri occhi, e udito e toccato con le nostre mani**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 55, a. 5, ad arg. 1

S. Ambrogio in quel testo parla delle **prove elaborate dalla ragione umana**, che non hanno valore per dimostrare le verità della fede, come si è detto [nel corpo].

III[a] q. 55, a. 5, ad arg. 2

Il merito della fede sta nel fatto che si crede ciò che non si vede, basandosi su un comando divino. Perciò escludono il merito quelle sole ragioni che fanno vedere scientificamente ciò che è proposto alla fede. E tali sono le ragioni dimostrative. Ma Cristo per mostrare la sua risurrezione non ricorse a ragioni di questo genere.

III[a] q. 55, a. 5, ad arg. 3

Come si è già notato *[a. 2]*, il merito che rende beato chi possiede la fede viene escluso totalmente solo dal fatto che uno non vuol credere se non ciò che vede; il fatto invece che uno, per dei segni evidenti, creda ciò che non vede, non elimina completamente la fede e il merito. È questo il caso di Tommaso, a cui il Signore disse, **Giovanni 20, 29**: «**Perché mi hai veduto, hai creduto** »; ma «**una cosa egli vide e un'altra credette**»: vide le ferite e credette Dio. Però ha una fede più perfetta chi non richiede tali prove per credere. E così il Signore, per rimproverare alcuni della loro poca fede, ebbe a dire, **Giovanni 4, 48**: «**Se non vedete segni e prodigi, non credete** ». Dal che si arguisce che quanti sono pronti a credere alla rivelazione divina anche senza quei segni sono beati rispetto a quelli che non crederebbero senza di essi.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che le **prove** date da Cristo non fossero **sufficienti** a dimostrare la realtà della sua risurrezione. Infatti:

III[a] q. 55, a. 6, arg. 1

Non c'è una prova, tra quelle date da Cristo ai discepoli dopo la risurrezione, che anche gli angeli nelle loro apparizioni agli uomini non abbiano mostrato o abbiano potuto mostrare. Infatti gli angeli apparvero spesso agli uomini sotto **sembianze umane**, parlando, intrattenendosi e mangiando con essi, come se fossero dei veri uomini: come è evidente per gli angeli che furono ospitati da Abramo, **Genesi 18**; e per l'Angelo che «**condusse e**

ricondusse» Tobia 5, 5. E tuttavia gli angeli non avevano un vero corpo: cosa invece richiesta per la risurrezione. Perciò le prove offerte da Cristo ai discepoli non erano sufficienti a dimostrare la sua risurrezione.

IIIª q. 55, a. 6, arg. 2

Cristo ebbe una risurrezione gloriosa, unendo insieme la natura umana e la gloria. Ora, Cristo mostrò ai discepoli dei segni che **sembrano incompatibili con la natura umana**: infatti «sparì dalla loro vista», Luca 24, 31, ed entrò da loro «a porte chiuse», Giovanni 20, 19. 26; e al contrario ne mostrò degli altri che sembrano **incompatibili con lo stato di gloria**: come il fatto di mangiare e di bere, Luca 24, 43; Giovanni 21, 12 ss.; Atti 1, 4; 10, 41, e di avere le cicatrici, Luca 24, 39 s.; Giovanni 20, 20. 27. Quindi tali prove non erano né sufficienti né convenienti per illustrare la fede nella risurrezione.

IIIª q. 55, a. 6, arg. 3

Il corpo di Cristo dopo la risurrezione non era tale da poter esser toccato da un uomo mortale, per cui egli disse alla Maddalena, Giovanni 20, 17: «Non mi toccare, poiché non sono ancora salito al Padre». Perciò non era conveniente che per mostrare la realtà della sua risurrezione Cristo si facesse toccare dai discepoli.

IIIª q. 55, a. 6, arg. 4

Tra le qualità di un **corpo glorioso** la principale è lo **splendore**. Ma di questa qualità non fu data da Cristo alcuna prova. Quindi pare che le prove addotte non fossero sufficienti a manifestare la natura della sua risurrezione.

IIIª q. 55, a. 6, arg. 5

Gli angeli, dati come testimoni della risurrezione, non sono presentati allo stesso modo dagli Evangelisti:
- **Secondo S. Matteo** infatti l'**angelo è seduto sulla pietra** che era stata rotolata presso il sepolcro;
- **secondo S. Marco** invece l'angelo si trova all'**interno del sepolcro**, e là fu visto dalle donne che vi erano entrate. E questi due Evangelisti parlano di **un solo angelo**.
- **S. Giovanni** invece dice che ve ne erano **due seduti**,
- e **S. Luca** che ve ne erano **due in piedi**.

Le testimonianze della risurrezione sembrano dunque insufficienti.

IIIª q. 55, a. 6. SED CONTRA:

Cristo, che è la Sapienza di Dio, 1Corinti 1, 24, «ha disposto ogni cosa con soavità» e sapienza, come dice la Scrittura, Sapienza 8, 1.

IIIª q. 55, a. 6. RESPONDEO:

Cristo manifestò la sua risurrezione in due maniere: con delle testimonianze e con delle prove o segni. Ora, entrambe le manifestazioni furono efficaci nel loro genere. Per chiarire infatti la sua risurrezione ai discepoli ricorse:

- **a due testimonianze** che era impossibile rifiutare:

+ **La prima fu quella degli angeli,** che annunziarono la risurrezione alle donne, come risulta da tutti i Vangeli.

+ **La seconda** fu quella della **Scrittura**, da lui addotta per mostrare la propria risurrezione, come riferisce S. **Luca 24, 25 ss.; 44 ss.** *[**24** Alcuni dei nostri sono andati al sepolcro e hanno trovato come avevano detto le donne, ma lui non l'hanno visto». **25** Ed egli disse loro: «Sciocchi e tardi di cuore nel credere alla parola dei profeti! **26** Non bisognava che il Cristo sopportasse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?». **27** E cominciando da Mosè e da tutti i profeti spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui.].*

- Inoltre **le prove** furono sufficienti **a mostrare che la risurrezione era vera ed era gloriosa**.

+ Che era **vera** egli lo mostrò innanzitutto

- **Relativamente al corpo**, riguardo al quale mostrò tre cose:

* **Primo**, chiarì che esso era un **corpo vero e solido**: non immaginario, o rarefatto come l'aria. E lo fece presentando un corpo palpabile. Da cui le sue parole, **Luca 24, 39**: «**Toccatemi e guardate; un fantasma non ha carne e ossa come vedete che io ho**».

* **Secondo,** mostrò che era un **corpo umano**, presentando le sue vere sembianze, che essi potevano vedere con i loro occhi.

* **Terzo**, chiarì che il suo corpo era **identico a quello di prima**, mostrando le cicatrici delle ferite. Nel Vangelo, **Luca 24, 38 s.,** infatti si legge: «**E disse loro: Guardate le mie mani e i miei piedi: sono proprio io**!». + In secondo luogo mostrò loro la realtà della propria risurrezione

- **relativamente all'anima** nuovamente unita al corpo. E ricorse per questo alle funzioni dei tre generi di vita.

* **Primo**, a quelle della vita vegetativa: poiché mangiò e bevve con i suoi discepoli, come riferisce **S. Luca 24, 30. 43**.

* **Secondo,** alle funzioni della vita sensitiva: poiché rispondendo alle domande dei discepoli e salutandoli, mostrò di vedere e di udire.

* **Terzo**, alle funzioni della vita intellettiva: poiché parlò con essi interpretando la Scrittura. E perché nulla mancasse a tale manifestazione,

* **Quarto**, mostrò anche di possedere la natura divina mediante il miracolo della **pesca**, e infine con l'**ascensione** al cielo davanti ai loro occhi: poiché, come è scritto, **Giovanni 3, 13**, «**nessuno può salire al cielo se non colui che è disceso dal cielo, il Figlio dell'Uomo che è nel cielo**».

+ Inoltre egli mostrò ai discepoli che la sua **risurrezione era gloriosa**

- entrando da loro a porte chiuse, come fa notare S. Gregorio: «Il Signore offrì loro una carne palpabile che aveva introdotto a porte chiuse per mostrare che il suo corpo dopo la risurrezione era identico nella natura, ma diverso nella gloria».

- Inoltre rientrava fra le proprietà della gloria il fatto che all'istante «sparì dalla loro vista», **Luca 24, 31,** poiché ciò dimostra che era in suo potere di essere o non essere visto: potere che è una prerogativa del corpo glorioso, come si è detto sopra *[q. 54, a. 1, ad 2; a. 2, ad 1]*.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 55, a. 6, ad arg. 1

Singolarmente prese, le prove non sarebbero sufficienti a manifestare la risurrezione di Cristo: prese però complessivamente ne danno una manifestazione perfetta; soprattutto per la testimonianza della Scrittura, le parole degli angeli e le asserzioni di Cristo confermate dai miracoli. Gli angeli poi nelle loro apparizioni non asserivano di essere dei veri uomini, come invece faceva Cristo. Inoltre il mangiare di Cristo fu diverso da quello degli angeli. Non avendo infatti gli angeli assunto dei corpi vivi e animati, la loro non era una manducazione reale, sebbene ci fosse una reale masticazione del cibo e un'ingestione verso le parti interne del corpo assunto. Da cui le parole dette dall'angelo a **Tobia 12, 18 s**.: «Quando ero con voi, a voi pareva di vedermi mangiare, ma io non mangiavo nulla: io mi nutro di un cibo invisibile». Essendo invece il corpo di Cristo un vero corpo animato, la sua fu una manducazione reale. Come scrive infatti S. Agostino, «ai corpi dei risorti viene tolta non la facoltà, ma la necessità di mangiare». E S. Beda afferma che «Cristo mangiò per [mostrare] la facoltà, non per la necessità di farlo».

III[a] q. 55, a. 6, ad arg. 2

Come si è già notato [nel corpo], alcune prove furono portate da Cristo per mostrare la realtà della natura umana, altre invece per mostrare la sua gloria di risorto. Ma **la condizione della natura umana considerata in se stessa, cioè nello stato presente, è in contrasto con la condizione della gloria**, secondo l'affermazione di S. Paolo. **1Corinti 15, 43**: «Si semina debole e risorge pieno di forza». Perciò i segni addotti per mostrare lo stato di gloria sembrano incompatibili con la natura non già in senso assoluto, ma secondo lo stato presente, e viceversa. Per cui S. Gregorio afferma che «il Signore mostrò due cose mirabili e molto contrastanti tra loro secondo la ragione umana, quando dopo la risurrezione mostrò il suo corpo incorruttibile e tuttavia palpabile».

III[a] q. 55, a. 6, ad arg. 3

Come spiega S. Agostino, le parole del Signore alla Maddalena: «Non mi toccare, poiché non sono ancora salito al Padre», vanno interpretate nel senso «che in quella donna era raffigurata la Chiesa dei gentili, la quale credette in Cristo solo dopo la sua ascensione al Padre. Oppure nel senso che Gesù voleva che si credesse in lui, cioè che lo si toccasse spiritualmente, poiché egli e il Padre sono una cosa sola. Infatti in qualche modo egli sale al Padre nel senso intimo di colui che è giunto al punto di riconoscerlo uguale al Padre». Invece la Maddalena «credeva in lui in maniera ancora troppo carnale, piangendolo come uomo». - Il fatto poi che altrove, **Matteo 28, 9**, si narra che essa toccò Cristo con le altre donne, «Ed ecco Gesù venne loro incontro dicendo: «Salute a voi». Ed esse, avvicinatesi, gli presero i piedi e lo adorarono.», «non crea obiezioni», come dice **Severiano**. «Nel primo caso infatti

abbiamo un significato simbolico, nel secondo un significato reale in relazione a quelle donne: nel primo è in causa la grazia divina, nel secondo la natura umana». Oppure, stando al **Crisostomo**, «**quella donna voleva trattare con Cristo come prima della passione. Nella sua gioia non pensava alla grandezza di Cristo, sebbene il suo corpo fosse divenuto molto superiore con la risurrezione**». Per cui egli disse: «Non sono ancora salito al Padre», come per dire: «Non credere che io sia sempre nella vita terrena. Se mi vedi ancora sulla terra è perché non sono ancora salito al Padre: ma presto salirò». Infatti aveva aggiunto: «Ascendo al Padre mio e Padre vostro».

*[Secondo alcuni recenti lessicografi, il verbo qui tradotto semplicemente "**toccare**" spesso significa "**attaccarsi, avvinghiarsi a qualcuno; trattenere**": Maria non aveva ancora capito la differenza che passava fra il "**Salvatore**" risuscitato, e quel "**Maestro**", col quale, nei giorni del suo ministero e nella gioia di ritrovarlo, gli si gettò ai piedi, e lo avrebbe stretto nelle sue braccia, in segno che non lo abbandonerebbe mai più, **vuole attaccarsi a lui**, per non esserne mai più disgiunta. Se tale era la sua speranza, le parole di Gesù eran calcolate a disingannarla senza ritardo e per sempre: **i rapporti temporali** che erano esistiti fra i suoi discepoli e lui, prima della risurrezione, **non potevano continuare dopo la risurrezione**, e dovevano, dar luogo a rapporti diversi, più alti, più gloriosi. Gesù dà il motivo del suo divieto nelle parole: "**perché io non sono ancora salito al Padre mio**". Maria sbagliava nel contentarsi, per così dire, solo di una mezza risurrezione, Maria credeva che la vittoria di Gesù consistesse unicamente nel ritorno alla vita di prima; ma Gesù le insegnò che restava ancora molto da fare, prima che il Salvatore e i suoi redenti si trovassero in quella relazione che sola sì poteva dire durevole. **Quando sarà ritornato al Padre, potranno tutti i suoi discepoli avere con lui relazioni più conformi ai loro bisogni; tutti allora lo potranno abbracciare in realtà**. Altro senso dato a queste parole è il seguente: "**Non perdere tempo** nell'abbracciarmi e trattenermi, in questo momento così importante. Avremo tempo dipoi per questo, poiché solo fra quaranta giorni salirò a mio Padre. Ora invece devi far qualcosa per me: levati e reca un mio messaggio ai miei fratelli".]*

IIIª q. 55, a. 6, ad arg. 4

Come spiega S. Agostino «il Signore risuscitò con un corpo splendente, ma non volle mostrarlo tale ai suoi discepoli, poiché i loro occhi non avrebbero potuto mirare il suo splendore. Se infatti già prima di morire per noi e di risorgere, nella trasfigurazione sul monte, i suoi discepoli non potevano mirarlo, quanto maggiore obiezioni avrebbero avuto nel mirare il suo corpo glorificato!». E si deve anche notare che dopo la risurrezione il Signore voleva mostrare soprattutto che egli si identificava con colui che era morto. Cosa questa che avrebbe incontrato un grave ostacolo se egli avesse mostrato un corpo glorioso. Nulla infatti contribuisce più del cambiamento di aspetto a rivelare la diversità delle realtà visibili: poiché i sensibili comuni, tra i quali c'è l'uno e il molteplice, l'identico e il diverso, vengono percepiti specialmente dalla vista. Ora, **prima della passione**, perché i discepoli non ne disprezzassero la debolezza, **Cristo volle mostrare al sommo la gloria della sua maestà**, che ha la sua espressione più forte nello splendore del corpo. Perciò prima della passione egli mostrò ai discepoli la sua gloria mediante lo splendore; dopo la risurrezione invece con altri indizi.

IIIª q. 55, a. 6, ad arg. 5

Secondo **S. Agostino**, «possiamo pensare che, come dicono **S. Matteo e S. Marco**, **un solo angelo** sia stato visto dalle donne appena **entrarono nel sepolcro**, **cioè nello spazio antecedente,** ossia l'angelo **seduto sulla pietra ribaltata del sepolcro**, come riferisce S. Matteo, oppure **—seduto a destra‖**, come dice S. Marco. **Successivamente** poi, mentre guardavano il luogo dove era stato sepolto il corpo del Signore, **videro altri due angeli**, che prima erano —seduti‖, come riferisce S. Giovanni, e poi si alzarono, così da essere visti in piedi, come dice S. Luca».

Matteo 28: 1 *Passato il sabato,* ***all'alba del primo giorno*** *della settimana,* ***Maria di Magdala e l'altra Maria*** *andarono a visitare il sepolcro.* ***2*** *Ed ecco che vi fu un gran terremoto:* ***un angelo*** *del Signore, sceso dal cielo, si accostò,* ***rotolò la pietra e si pose a sedere su di essa****.* ***3*** *Il suo aspetto era come la folgore e il suo vestito bianco come la neve.* ***4*** *Per lo spavento che ebbero di lui le guardie tremarono tramortite.* ***5*** *Ma l'angelo disse alle donne: «Non abbiate paura, voi! So che cercate Gesù il crocifisso.* ***6*** *Non è qui. È risorto, come aveva detto; venite a vedere il luogo dove era deposto.* ***7*** *Presto, andate a dire ai suoi discepoli: È risuscitato dai morti, e ora vi precede in Galilea; là lo vedrete. Ecco, io ve l'ho detto».* ***8 Abbandonato in fretta il sepolcro, con timore e gioia grande****, le donne corsero a dare l'annunzio ai suoi discepoli.*

Marco 16: 1 *Passato il sabato,* ***Maria di Magdala, Maria di Giacomo e Salome*** *comprarono oli aromatici per andare a imbalsamare Gesù.* ***2*** *Di buon mattino, il primo giorno dopo il sabato, vennero al sepolcro al levar del sole.* ***3*** *Esse dicevano tra loro: «Chi ci rotolerà via il masso dall'ingresso del sepolcro?».* ***4*** *Ma, guardando, videro che il masso era già stato rotolato via, benché fosse molto grande.* ***5 Entrando nel sepolcro, videro un giovane, seduto sulla destra****, vestito d'una veste bianca, ed ebbero paura.* ***6*** *Ma egli disse loro: «Non abbiate paura! Voi cercate Gesù Nazareno, il crocifisso. È risorto, non è qui. Ecco il luogo dove l'avevano deposto.* ***7*** *Ora andate, dite ai suoi discepoli e a Pietro che egli vi precede in Galilea. Là lo vedrete, come vi ha detto».* ***8 Ed esse, uscite, fuggirono via dal sepolcro perché erano piene di timore e di spavento.*** *E non dissero niente a nessuno, perché avevano paura.* ***9*** *Risuscitato al mattino nel primo giorno dopo il sabato, apparve prima a* ***Maria di Magdala****, dalla quale aveva cacciato sette demòni.* ***10*** *Questa andò ad annunziarlo ai suoi seguaci che erano in lutto e in pianto.* ***11*** *Ma essi, udito che era vivo ed era stato visto da lei, non vollero credere.*

Luca 23/24: *55* ***Le donne*** *che erano venute con Gesù dalla Galilea seguivano Giuseppe; esse osservarono la tomba e come era stato deposto il corpo di Gesù, 56 poi tornarono indietro e prepararono aromi e oli profumati. Il giorno di sabato osservarono il riposo secondo il comandamento.****1*** *Il primo giorno dopo il sabato, di buon mattino,* ***si recarono alla tomba****, portando con sé gli aromi che avevano preparato.* ***2*** *Trovarono la pietra rotolata via dal sepolcro;* ***3*** *ma, entrate, non trovarono il corpo del Signore Gesù.* ***4*** *Mentre erano ancora incerte, ecco* ***due uomini apparire vicino a loro in vesti sfolgoranti****.* ***5*** *Essendosi le donne impaurite e avendo chinato il volto a terra, essi dissero loro: «Perché cercate tra i morti colui che è vivo?* ***6*** *Non è qui, è risuscitato. Ricordatevi come vi parlò quando era ancora in Galilea,*

*7 dicendo che bisognava che il Figlio dell'uomo fosse consegnato in mano ai peccatori, che fosse crocifisso e risuscitasse il terzo giorno». **8** Ed esse si ricordarono delle sue parole.*

***Giovanni 20: 1** Nel giorno dopo il sabato, **Maria di Magdala** si recò al sepolcro di buon mattino, quand'era ancora buio, e vide che la pietra era stata ribaltata dal sepolcro. **2** Corse allora e andò da **Simon Pietro e dall'altro discepolo, quello che Gesù amava**, e disse loro: «Hanno portato via il Signore dal sepolcro e non sappiamo dove l'hanno posto!». **3** Uscì allora Simon Pietro insieme all'altro discepolo, e si recarono al sepolcro. **4** Correvano insieme tutti e due, ma l'altro discepolo corse più veloce di Pietro e giunse per primo al sepolcro. **5** Chinatosi, vide le bende per terra, ma non entrò. **6** Giunse intanto anche Simon Pietro che lo seguiva ed entrò nel sepolcro e vide le bende per terra, **7** e il sudario, che gli era stato posto sul capo, non per terra con le bende, ma piegato in un luogo a parte. **8** Allora entrò anche l'altro discepolo, che era giunto per primo al sepolcro, e vide e credette. **9** Non avevano infatti ancora compreso la Scrittura, che egli cioè doveva risuscitare dai morti. **10 I discepoli intanto se ne tornarono di nuovo a casa. 11 Maria invece** stava all'esterno vicino al sepolcro e piangeva. Mentre piangeva, si chinò verso il sepolcro **12** e **vide due angeli in bianche vesti, seduti l'uno dalla parte del capo e l'altro dei piedi, dove era stato posto il corpo di Gesù**. **13** Ed essi le dissero: «Donna, perché piangi?». Rispose loro: «Hanno portato via il mio Signore e non so dove lo hanno posto». **14** Detto questo, si voltò indietro e vide Gesù che stava lì in piedi; ma non sapeva che era Gesù. **15** Le disse Gesù: «Donna, perché piangi? Chi cerchi?». Essa, pensando che fosse il custode del giardino, gli disse: «Signore, se l'hai portato via tu, dimmi dove lo hai posto e io andrò a prenderlo». **16** Gesù le disse: «Maria!». Essa allora, voltatasi verso di lui, gli disse in ebraico: «Rabbunì!», che significa: Maestro! **17** Gesù le disse: «Non mi trattenere, perché non sono ancora salito al Padre; ma va' dai miei fratelli e di' loro: Io salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro». **18** Maria di Magdala andò subito ad annunziare ai discepoli: «Ho visto il Signore» e anche ciò che le aveva detto.*

Questione 56

*[La q.56 costituisce uno dei testi fondamentali dell'escatologia tomista; e la sua importanza era cresciuta dal fatto che l'autore non ebbe il tempo di comporre le questioni relative alla **risurrezione finale** e agli altri **nuovissimi** (sono i quattro eventi ultimi che, secondo la teologia cattolica, si verificano alla fine della vita di una persona: Morte, Giudizio particolare, Paradiso, Inferno) perché sorpreso dalla morte prima di raggiungere cinquant'anni. Esistono però sull'argomento molti luoghi paralleli nelle altre sue opere]*

Proemio

Veniamo ora a considerare **la causalità della resurrezione di Cristo**.

Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se la resurrezione di Cristo sia causa della nostra resurrezione;
2. Se sia causa della nostra giustificazione.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **risurrezione di Cristo** non sia la **causa della risurrezione dei corpi**. Infatti:

*[In proposito ecco le parole dell'XI Concilio di Toledo che risale all'anno 675 in cui si afferma la **causalità esemplare** della resurrezione di Cristo: "Noi confessiamo che sull'esempio del nostro capo ci sarà la vera resurrezione della carne per tutti i morti. Non crediamo però che noi risorgeremo con corpi aerei o di altra carne ma con questa per cui viviamo, consistiamo e ci muoviamo"]*

III[a] q. 56, a. 1, arg. 1

Posta la causa sufficiente, per necessità segue l'effetto. Se quindi la risurrezione di Cristo fosse la causa sufficiente della risurrezione dei corpi, alla sua risurrezione tutti i morti sarebbero dovuti subito risorgere con lui.

III[a] q. 56, a. 1, arg. 2

La causa della risurrezione dei morti è la giustizia di Dio, la quale esige che i corpi siano premiati o puniti assieme alle anime, come dicono sia Dionigi che il Damasceno. Ora, la **giustizia di Dio si adempirebbe necessariamente anche se Cristo non fosse risuscitato.** Quindi la risurrezione di Cristo non è la causa della risurrezione dei corpi.

III[a] q. 56, a. 1, arg. 3

Se la risurrezione di Cristo fosse la causa della risurrezione dei morti, ne sarebbe o la causa esemplare, o la causa efficiente, o la causa meritoria.

- Ma non può esserne la **causa esemplare**: poiché la risurrezione dei morti sarà compiuta da Dio, secondo le parole evangeliche, **Giovanni 5, 21**: «**Il Padre risuscita i morti**». Ora, Dio non ha bisogno di guardare a un modello fuori di sé.

- E così non può esserne neppure la **causa efficiente**. Poiché tale causa agisce per contatto, o spirituale o materiale. Ora, è evidente che la risurrezione di Cristo non agisce per **contatto materiale** con i morti che risorgeranno, data la distanza di tempo e di luogo. E neppure per un **contatto spirituale**, il quale avviene mediante la fede e la carità: **poiché risorgeranno anche gli infedeli e i peccatori**.

- Infine non può esserne la **causa meritoria**. Poiché Cristo risorgendo non era più viatore, e quindi non era in condizione di meritare. - Perciò in nessun modo la risurrezione di Cristo è la causa della nostra risurrezione.

III[a] q. 56, a. 1, arg. 4

Non essendo la morte altro che la privazione della vita, distruggere la morte equivale a ridare la vita, producendo così la risurrezione. Ora, Cristo distrusse la nostra morte mediante la sua morte. Quindi la causa della nostra risurrezione è la morte di Cristo, non la sua risurrezione.

III[a] q. 56, a. 1. SED CONTRA:

Commentando le parole di S. Paolo, **1Corinti 15, 12**: «**Ora, se si predica che Cristo è risuscitato dai morti, come possono dire alcuni tra voi che non esiste risurrezione dei morti?**», la **Glossa** spiega: «**Il quale è la causa efficiente della nostra risurrezione**».

*[**Summa contra Gentiles**, **4, 79**: È indispensabile per la fede credere alla futura resurrezione dei morti. "Alcuni però, mal interpretando queste parole, non credono che ci sarà la resurrezione dei morti: ma sostengono che quanto si legge nelle scritture riguardo alla resurrezione, si debba riferire alla resurrezione spirituale per la quale alcuni con la grazia risorgono dal peccato. Questo errore viene rimproverato dall'Apostolo stesso. Così, infatti, egli scrive, 2Timoteo 2, 61-18: «Evita i discorsi profani e futili perché coloro che li fanno andranno sempre più avanti nell'empietà». La loro parola rode come la cancrena. Tra questi vi sono Imeneo e Fileto i quali si sono allontanati dalla verità dicendo che la resurrezione è già avvenuta, il che non poteva intendersi che della resurrezione spirituale. Perciò è contro la verità della fede ammettere la resurrezione spirituale negando quella corporale…"]*

III[a] q. 56, a. 1. RESPONDEO:

Come insegna **Aristotele**, «ciò che è primo in un dato genere di cose è causa di tutto ciò che in esso è posteriore». Ora, nell'ordine della risurrezione umana ciò che è primo è la risurrezione di Cristo, come si è dimostrato sopra *[q. 53, a. 3]*. È quindi necessario che la risurrezione di Cristo sia la causa della nostra risurrezione. Ed è appunto ciò che dice S. Paolo, **1Corinti 15, 20 s**.: «**Cristo è risuscitato dai morti, primizia di coloro che sono morti: poiché se a causa di un uomo venne la morte, a causa di un uomo verrà anche la risurrezione dei morti**». E ciò è conforme alla ragione. Infatti il principio di vita per l'uomo

è il Verbo di Dio, secondo le parole del **Salmo 35, 10**: «**È in te la sorgente della vita»; per cui egli stesso dice**, **Giovanni 5, 21**: «**Come il Padre risuscita i morti e dà la vita, così anche il Figlio dà la vita a chi vuole**». Ora, l'ordine naturale delle cose stabilito da Dio esige che ogni causa agisca prima sulle realtà più vicine, e mediante queste su quelle più lontane: come il fuoco riscalda prima l'aria vicina, e per mezzo di essa i corpi più lontani. E Dio stesso, spiega Dionigi, illumina prima le sostanze angeliche a lui più vicine, e per mezzo di esse quelle più lontane. Così dunque il Verbo di Dio **innanzitutto conferì la vita immortale al corpo unito** a sé per natura, e per mezzo di esso compie la risurrezione in tutti gli altri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 56, a. 1, ad arg. 1

La risurrezione di Cristo, secondo le spiegazioni date [nel corpo], è causa della nostra risurrezione per la virtù del Verbo. Ora, il **Verbo** agisce come una **causa volontaria**. Non è quindi necessario che l'effetto segua immediatamente, ma secondo le disposizioni del Verbo di Dio: in modo cioè da conformarci prima a Cristo nella sofferenza e nella morte in questa vita passibile e mortale, per giungere poi a partecipare la somiglianza della sua risurrezione.

III[a] q. 56, a. 1, ad arg. 2

La giustizia di Dio è la **causa prima** della nostra risurrezione, ma **la risurrezione di Cristo ne è la causa seconda e quasi strumentale**. Ora, sebbene la virtù dell'agente principale non sia legata a questo determinato strumento, tuttavia, se un certo strumento viene impiegato, risulta causa di quel dato effetto. Sebbene quindi la giustizia di Dio non sia obbligata a causare la nostra risurrezione mediante quella di Cristo - poiché essa poteva liberarci senza ricorrere alla sua passione e risurrezione, come si è detto sopra *[q. 46, a. 2]* -, tuttavia, dal momento che ha decretato di liberarci in questo modo, è evidente che la risurrezione di Cristo è la causa della nostra risurrezione.

III[a] q. 56, a. 1, ad arg. 3

Propriamente parlando la risurrezione di Cristo non è causa meritoria della nostra risurrezione, ma

- **causa efficiente** ed esemplare. Causa efficiente in quanto l'umanità di Cristo risuscitato è in qualche modo lo **strumento della sua divinità,** e opera in virtù di essa, come si è detto sopra *[q. 13, aa. 2, 3; q. 19, a. 1; q. 43, a. 2]*. Come quindi in virtù della sua divinità sono salutari per noi le altre cose compiute e sofferte da Cristo nella sua umanità, secondo quanto si è visto *[q. 48, a. 6]*, così la sua risurrezione è causa efficiente della nostra risurrezione per la virtù di Dio, a cui spetta propriamente di risuscitare i morti. Ora, questa virtù raggiunge con la sua presenza tutti i luoghi e tutti i tempi, e tale contatto virtuale è sufficiente a che ci sia una vera efficienza. Essendo poi la causa primordiale della risurrezione umana, come si è accennato [ad 2], la giustizia di Dio, in virtù della quale Cristo ha «il potere di giudicare in quanto è Figlio dell'Uomo», Giovanni 5, 27, ne viene di conseguenza che l'efficacia della sua risurrezione si estende non solo ai buoni, ma anche ai malvagi, i quali sono sottoposti al suo giudizio.

- E **causa esemplare**. Ora, come la risurrezione del corpo di Cristo, per il fatto che quel corpo è unito ipostaticamente al Verbo, è «**la prima in ordine di tempo**», così è anche «**la prima**

nell'ordine della dignità e della perfezione», secondo l'espressione della Glossa [su 1 Cor 15, 20. 23]. Ma ciò che è più perfetto è sempre l'esemplare che le cose meno perfette cercano di imitare secondo le loro possibilità. Perciò la risurrezione di Cristo è l'esemplare o il modello della nostra risurrezione. Il quale è necessario non dalla parte di colui che fa risuscitare, che non ha bisogno di esemplare, ma dalla parte dei risuscitati, i quali devono conformarsi a quella risurrezione, secondo l'affermazione di S. Paolo, Filippesi 3, 21: «Egli trasfigurerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso». Sebbene quindi l'efficacia della risurrezione di Cristo si estenda alla risurrezione tanto dei buoni quanto dei cattivi, tuttavia **la sua esemplarità sarà limitata propriamente ai soli buoni**, **resi conformi**, come dice S. Paolo, Romani 8, 29, **alla sua filiazione divina**.

III[a] q. 56, a. 1, ad arg. 4

In rapporto all'efficienza dovuta alla virtù divina sia la morte di Cristo che la sua risurrezione sono in generale causa sia della distruzione della morte che della riparazione della vita. Rispetto invece alla causalità esemplare la morte di Cristo, quale privazione della vita mortale, è causa della distruzione della nostra morte, mentre la sua risurrezione, con la quale egli diede inizio alla vita immortale, è causa della riparazione della nostra vita. Tuttavia la passione di Cristo è oltre a ciò anche causa meritoria, come si è visto sopra *[q. 48, a. 1]*.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la risurrezione di Cristo non sia la causa della **risurrezione delle anime** [cioè della **giustificazione**]. Infatti:

III[a] q. 56, a. 2, arg. 1

S. Agostino afferma che «i corpi risorgono restando nella sfera dell'uomo, mentre le anime risorgono per la sostanza di Dio». Ora, la risurrezione di Cristo non riguarda la sostanza di Dio, ma la sfera umana. Quindi la risurrezione di Cristo, pur essendo causa della risurrezione dei corpi, non è causa della risurrezione delle anime.

III[a] q. 56, a. 2, arg. 2

Il corpo non può agire sullo spirito. Ma la risurrezione di Cristo appartiene al suo corpo, il quale era caduto con la morte. Quindi tale risurrezione non è causa della risurrezione delle anime.

III[a] q. 56, a. 2, arg. 3

Essendo la risurrezione di Cristo la causa della risurrezione dei corpi, essa produrrà la risurrezione di tutti i corpi, secondo l'affermazione di S. Paolo, 1Corinti 15, 51: «Tutti risorgeremo». Invece non tutte le anime risorgeranno: poiché alcune «andranno al supplizio eterno», come dice il Vangelo, Matteo 25, 46. Quindi la risurrezione di Cristo non è la causa della risurrezione delle anime.

III[a] q. 56, a. 2, arg. 4

La risurrezione delle anime avviene con la **remissione dei peccati**. Ma questa è dovuta alla **passione di Cristo**, secondo le parole dell'**Apocalisse 1, 5**: «**Ci ha liberati dai nostri peccati con il suo sangue**». Perciò la causa della risurrezione delle anime **è più** la passione di Cristo che la sua risurrezione.

IIIª q. 56, a. 2. SED CONTRA:

L'Apostolo, **Romani 4, 25**, insegna: «**È stato risuscitato per la nostra giustificazione**», la quale altro non è che la **risurrezione delle anime**. E la **Glossa**, commentando quelle parole del **Salmo 29, 6**: «**Alla sera sopraggiunge il pianto e al mattino, ecco la gioia.**», afferma che «**la risurrezione di Cristo è la causa della risurrezione dell'anima nel tempo presente, e del corpo in quello futuro**».

IIIª q. 56, a. 2. RESPONDEO:

La risurrezione di Cristo, come si è già notato *[a. 1, ad 3]*, agisce per la **virtù della divinità**, la quale si estende non solo alla risurrezione dei corpi, ma anche a quella delle anime: **poiché si deve a Dio sia che l'anima viva mediante la gloria, sia che il corpo viva mediante l'anima**. La risurrezione di Cristo dunque possiede la **capacità strumentale** di produrre non solo la risurrezione dei corpi, ma anche la risurrezione delle anime. E così pure ha natura di **causa esemplare** rispetto alla risurrezione delle anime. **Poiché noi dobbiamo conformarci a Cristo risorto anche secondo l'anima:** per cui, secondo le parole dell'Apostolo, **Romani 6, 4**, «**come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova**»; e come Cristo «risorto dai morti non muore più, così anche noi dobbiamo considerarci morti al peccato per vivere» nuovamente «**con lui**» [**Romani 6, 8, 9, 11**].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 56, a. 2, ad arg. 1

S. Agostino, dicendo che la risurrezione delle anime avviene per la sostanza o natura di Dio, intende parlare di una sua **partecipazione:** poiché le anime diventano giuste e buone partecipando la bontà divina, non già partecipando una qualsiasi creatura. Infatti dopo aver detto che «le anime risorgono per la sostanza di Dio», aggiunge: «**Poiché solo partecipando di Dio l'anima diventa beata,** e non invece partecipando di un'anima santa». Invece i nostri corpi diventano gloriosi partecipando la gloria del corpo di Cristo.

IIIª q. 56, a. 2, ad arg. 2

La causalità della risurrezione di Cristo raggiunge le anime non per la virtù propria del suo corpo risuscitato, ma per la virtù della divinità ad esso ipostaticamente unita.

IIIª q. 56, a. 2, ad arg. 3

La risurrezione delle anime implica il **merito**, che è un effetto della giustificazione; la risurrezione dei corpi invece è ordinata sia alla pena che al premio, i quali dipendono dalle funzioni del giudice. Ora, Cristo ha il compito di giudicare, non di giustificare tutti. Per questo egli risusciterà tutti secondo il corpo, ma non secondo l'anima.

III[a] q. 56, a. 2, ad arg. 4

Nella **giustificazione** *[=risurrezione delle anime]* delle anime concorrono due fattori: **la remissione del peccato** *[dalla passione/merito]* e il **rinnovamento della vita** mediante **la grazia** *[a cui si deve aggiungere la risposta >> merito]*. Ora, rispetto alla causalità dovuta alla virtù divina sia la passione di Cristo che la sua risurrezione sono causa della giustificazione sotto entrambi gli aspetti. Invece rispetto alla causalità esemplare la passione e la morte di Cristo sono propriamente la causa della remissione della colpa, per cui moriamo al peccato, mentre **la risurrezione è la causa della novità di vita**, **dovuta alla grazia** *[+merito]*, ossia alla giustizia. L'Apostolo, **Romani 4, 25**, infatti scrive che «**Cristo è stato messo a morte per i nostri peccati**», cioè per toglierli, «**ed è stato risuscitato per la nostra giustificazione**» *[=risurrezione delle anime]*. La passione di Cristo però è anche causa meritoria, come si è rilevato *[a. 1, ad 4; q. 48, a. 1]*.

Questione 57
Proemio

Passiamo così a parlare **dell'ascensione di Cristo**.
Sull'argomento si pongono sei quesiti:

1. Sulla convenienza dell'ascensione di Cristo;
2. Secondo quale delle due nature gli si addiceva l'ascensione;
3. Se sia asceso al cielo con la propria potenza;
4. Se sia salito al di sopra di tutti i cieli corporei;
5. Se sia salito al di sopra di tutte le creature spirituali;
6. Sugli effetti dell'ascensione.

ARTICOLO 1:

VIDETUR non fosse conveniente che **Cristo ascendesse al cielo**. Infatti:

IIIª q. 57, a. 1, arg. 1

Il **Filosofo** dice che «gli esseri più perfetti possiedono il loro bene senza sottostare al moto». Ora, Cristo era perfettissimo, poiché secondo la sua natura divina egli è il sommo bene, e secondo la natura umana è al sommo della gloria. Perciò egli possiede il proprio bene senza alcun moto. Quindi non era conveniente che Cristo salisse al cielo.

IIIª q. 57, a. 1, arg. 2

Tutto ciò che è in moto si muove per un miglioramento. Ora, non vi era nulla in cielo e in terra che fosse meglio di Cristo: infatti egli in cielo non acquistò nulla né quanto all'anima, né quanto al corpo. Cristo quindi non sarebbe dovuto salire al cielo.

IIIª q. 57, a. 1, arg. 3

Il Figlio di Dio prese la natura umana per la nostra salvezza. Ma per gli uomini sarebbe stata più salutare la sua presenza continua sulla terra, come lui stesso accennò ai discepoli, **Luca 17, 22**: «**Verrà un tempo in cui desidererete vedere anche uno solo dei giorni del Figlio dell'Uomo, ma non lo vedrete** ». Perciò non era conveniente che Cristo salisse al cielo.

IIIª q. 57, a. 1, arg. 4

Come insegna S. Gregorio, il corpo di Cristo non mutò in nulla dopo la risurrezione. Ora, dopo di essa egli non salì immediatamente al cielo, come risulta dalle sue stesse parole, Giovanni 20, 17: «Non sono ancora salito al Padre». Quindi egli non avrebbe dovuto farlo neppure dopo quaranta giorni.

IIIª q. 57, a. 1. SED CONTRA:

Il Signore dichiara **Giovanni 20, 17**: «**Ascendo al Padre mio e Padre vostro**».

IIIª q. 57, a. 1. RESPONDEO:

Deve esserci proporzione tra il luogo e chi vi risiede. Ora, dopo la resurrezione, Cristo ha iniziato una vita immortale e incorruttibile. Il luogo invece in cui noi abitiamo è quello della generazione e della **corruzione**: mentre quello dell'**incorruttibilità** è il **cielo**. Perciò era conveniente che Cristo dopo la resurrezione non restasse sulla terra, ma ascendesse al **cielo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 57, a. 1, ad arg. 1

L'**essere perfettissimo**, che possiede il proprio bene senza sottostare al moto, è **Dio**, il quale è del tutto **immutabile**, secondo le parole della Scrittura, **Malachia 3, 6**: «**Io sono il Signore, non cambio**». Qualsiasi creatura invece è in certo qual modo mutevole, come spiega S. Agostino. Poiché dunque la natura assunta dal Figlio di Dio, come si è visto sopra *[q. 2, a. 7; q. 16, aa. 8, 10; q. 20, a. 1]*, rimase una natura creata, non ci sono obiezioni ad attribuirle qualche mutamento.

IIIª q. 57, a. 1, ad arg. 2

L'ascensione al cielo non apportò a Cristo nulla di ciò che è essenziale alla gloria, sia nel corpo che nell'anima; tuttavia gli conferì un luogo più adatto per il coronamento della gloria. Non che i corpi celesti abbiano conferito al suo corpo qualcosa nell'ordine della perfezione o della conservazione, ma solo una certa convenienza [o connaturalità], il che rientrava in qualche modo nella sua gloria. E di tale convenienza egli ebbe una certa gioia: non perché cominciasse a goderne come di una cosa nuova quando ascese al cielo, ma perché ne godette in modo nuovo, cioè come di una cosa compiuta. Per questo, commentando le parole del **Salmo 15, 10**: «**Dolcezza senza fine alla tua destra**», la **Glossa** spiega: «**Dolcezza e gioia si riverseranno su di me quando sarò assiso alla tua destra, sottratto agli sguardi umani**».

IIIª q. 57, a. 1, ad arg. 3

Sebbene l'ascensione abbia sottratto ai fedeli la presenza corporea di Cristo, ad essi tuttavia non manca la presenza continua della sua divinità, da lui espressamente promessa, **Matteo 28, 20**: «**Ecco, io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine del mondo». Poiché, come spiega il Papa S. Leone Magno, «colui che è salito al cielo non abbandona quelli che ha adottato**». Ma la stessa ascensione di Cristo al cielo, con cui egli ci tolse la sua presenza fisica, ci fu più utile di quanto lo sarebbe stata tale presenza:

- **Primo**, **per l'accrescimento della fede**, che ha per oggetto le realtà invisibili; infatti il Signore aggiunse **Giovanni 16, 10**: «**Perché vado dal Padre e non mi vedrete più**». Per cui il Signore stesso, **Giovanni 16, 8**, afferma che lo Spirito Santo, quando verrà, «**convincerà il mondo quanto al peccato, alla giustizia, al giudizio**», cioè quella propria «**di chi crede in lui**», come spiega **S. Agostino**: «Il confronto stesso tra fedeli e infedeli è un rimprovero per questi ultimi». «Beati infatti sono coloro che crederanno senza aver visto. Perciò sarà la nostra giustizia a condannare il mondo: poiché crederete in me senza vedermi».

- **Secondo**, **per sollevare la nostra speranza**. Da cui le sue parole, **Giovanni 14, 3**: «**Quando sarò andato e vi avrò preparato un posto, ritornerò e vi prenderò con me, perché siate anche voi dove sono io**». Col portare infatti in cielo la natura umana che aveva assunto, Cristo ci ha dato la speranza di potervi giungere anche noi: poiché, come dice il Vangelo, Matteo 24, 28, «dove sarà il corpo, là si raduneranno le aquile». E in **Michea 2, 13**, si legge: «**Egli è salito aprendo la strada davanti a loro**».

- **Terzo**, **per sollevare l'affetto della nostra carità** verso le realtà celesti. Dice infatti l'Apostolo, **Colossesi 3, 1 s**.: «**Cercate le cose di lassù, dove si trova Cristo assiso alla destra di Dio: pensate alle cose di lassù, non a quelle della terra**». E il Vangelo, **Matteo 6, 21**, dichiara: «**Dove è il tuo tesoro, là sarà anche il tuo cuore**». Poiché dunque lo Spirito Santo è l'amore che ci rapisce verso le realtà celesti, il Signore, **Giovanni 16, 7**, disse ai suoi discepoli: «**È bene per voi che io me ne vada. Perché se non me ne vado non verrà a voi il Consolatore; ma quando me ne sarò andato, ve lo manderò**». E S. Agostino spiega: «Voi non potete accogliere lo Spirito Santo, fino a che vi attardate a conoscere Cristo secondo la carne. Partendo invece Cristo corporalmente, vennero ad essi spiritualmente non solo lo Spirito Santo, ma anche il Padre e il Figlio».

III[a] q. 57, a. 1, ad arg. 4

Sebbene a Cristo risorto alla vita immortale si addicesse [subito] la dimora celeste, tuttavia egli rimandò l'ascensione per comprovare la verità della sua risurrezione. Si legge infatti nella Scrittura, Atti 1, 3, che «dopo la sua passione egli si mostrò vivo ai suoi discepoli con molte prove, per quaranta giorni ». E la Glossa spiega che «per quaranta giorni dimostrò di vivere poiché per quaranta ore era rimasto morto. Oppure quei quaranta giorni stanno a indicare il tempo della vita presente, in cui Cristo vive nella Chiesa, in quanto indicano che l'uomo è composto dei quattro elementi e viene istruito contro le trasgressioni dei dieci comandamenti».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **ascendere** al cielo si addica a Cristo **secondo la natura divina**. Infatti:

III[a] q. 57, a. 2, arg. 1

Nei **Salmi 46, 6**, si legge: «**Ascende Dio tra le acclamazioni**»; e nel **Deuteronomio 33, 26**: «**Cavalca sui cieli per venirti in aiuto**». Ora, queste affermazioni sono riferite a Dio prima dell'incarnazione di Cristo. Quindi l'ascensione al cielo si addice a Cristo in quanto Dio.

III[a] q. 57, a. 2, arg. 2

Ascendere al cielo e discendere dal cielo appartengono all'identico soggetto, stando a quelle parole evangeliche, **Giovanni 3, 13**: «**Nessuno è salito al cielo se non colui che è disceso dal cielo**». E S. Paolo, **Efesini 4, 10**, afferma: «**Colui che discese è lo stesso che anche ascese**». Ma Cristo discese dal cielo non in quanto uomo, bensì **in quanto Dio**, poiché prima in cielo non vi era la sua natura umana, ma solo quella divina. Quindi Cristo ascese al cielo in quanto Dio.

III[a] q. 57, a. 2, arg. 3

Con la sua ascensione Cristo salì al Padre. Ora, all'uguaglianza con il Padre egli non arrivò in quanto uomo, poiché come tale egli dichiara, **Giovanni 14, 28**: «**Il Padre è più grande di me**». Pare quindi che Cristo sia asceso in quanto Dio.

IIIª q. 57, a. 2. SED CONTRA:

A commento di quel testo di S. Paolo, **Efesini 4, 9**: «**Che significa la parola —ascese‖ se non che prima era disceso?**», la **Glossa** afferma: «**È evidente che Cristo discese e ascese secondo la sua umanità**».

IIIª q. 57, a. 2. RESPONDEO:

L'espressione avverbiale **in quanto**, o **secondo**, può sottolineare due cose:

- **la condizione del soggetto ascendente** e la causa dell'ascensione. Se designa la condizione del soggetto, allora l'ascendere **non** può essere attribuito a Cristo **secondo la condizione della natura divina**. Sia perché nulla può trovarsi al disopra della divinità, sia perché l'ascensione è un moto locale, che non può essere attribuito alla natura divina, che è immobile e non localizzabile. Da questo lato **l'ascensione va invece attribuita a Cristo** secondo la sua natura umana, che è contenuta nel luogo e soggetta al moto. Perciò in questo senso potremo dire che Cristo ascese al cielo in quanto uomo, non in quanto Dio.

- Se invece l'espressione suddetta vuole designare la **causa dell'ascensione**, allora, essendo Cristo salito al cielo per virtù della sua divinità e non della natura umana, si deve affermare che Cristo è salito al cielo non in quanto uomo, ma in quanto Dio. Da cui le parole di S. Agostino: «Si deve alla nostra natura che il Figlio di Dio sia stato crocifisso, alla sua invece che sia salito al cielo».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 57, a. 2, ad arg. 1

Quei **testi** sono **profetici**, e si riferiscono a Dio che doveva incarnarsi. Ma si potrebbe anche rispondere che l'ascensione, pur non addicendosi alla divinità in senso proprio, può tuttavia esserle attribuita **in senso metaforico**: nel senso cioè che «essa ascende nel cuore dell'uomo» quando il cuore dell'uomo si sottomette a Dio e si umilia di fronte a lui. E allo stesso modo si può dire che ascende rispetto a qualsiasi creatura per il fatto che questa a lui si sottomette.

IIIª q. 57, a. 2, ad arg. 2

È lo stesso colui che ascese e colui che discese. Scrive infatti S. Agostino: «Chi è colui che discese? L'uomo-Dio. E chi è colui che ascese? Il medesimo uomo-Dio». Tuttavia a Cristo vengono attribuite due discese.:

- **La prima** è quella per cui si dice che **discese dal cielo**. E questa viene attribuita all'uomo-Dio **in quanto Dio**. Poiché questa non va intesa secondo il moto locale, ma secondo «l'annientamento», con il quale egli, «pur essendo di natura divina, assunse la condizione di servo». Come infatti si dice che egli si annientò non nel senso che abbia perso la propria pienezza, ma **in quanto assunse la nostra povertà, così si dice che discese dal cielo** non perché abbia lasciato il cielo, ma perché assunse una natura terrena nell'unità della persona. -

- **La seconda** discesa è invece quella per cui «**discese nelle regioni inferiori della terra**», come dice S. Paolo, **Efesini 4, 9**, e questa fu certo una discesa materiale. Perciò va **attribuita a Cristo** in quanto uomo.

IIIª q. 57, a. 2, ad arg. 3

Si dice che Cristo salì al Padre in quanto venne a sedersi alla sua destra. E ciò spetta a Cristo in parte secondo la natura divina e in parte secondo la natura umana, come vedremo più avanti *[q. 58, a. 3]*.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che Cristo non sia asceso al cielo per **virtù propria**. Infatti:

IIIª q. 57, a. 3, arg. 1

Nel Vangelo, **Marco 16, 19**, si legge che «**il Signore Gesù, dopo aver parlato con i suoi discepoli, fu assunto in cielo e sedette alla destra di Dio**». E gli **Atti 1, 9**, riferiscono che «**fu elevato in alto sotto i loro occhi, e una nube lo sottrasse al loro sguardo**». Ma ciò che viene assunto ed elevato viene **mosso da altri.** Quindi Cristo fu portato in cielo da una virtù estranea, non dalla propria.

IIIª q. 57, a. 3, arg. 2

Il corpo di Cristo era un corpo terreno come il nostro. Ora, per un corpo terreno il moto verso l'alto è contro natura. Ma nessun moto compiuto per virtù propria può essere contro natura. Quindi Cristo non salì al cielo per virtù propria.

IIIª q. 57, a. 3, arg. 3

La virtù propria di Cristo è la virtù divina. Ora, non pare che il moto suddetto possa attribuirsi alla virtù divina poiché questa, essendo infinita, avrebbe compiuto quel moto in maniera istantanea, per cui Cristo non si sarebbe «**elevato in alto sotto i loro occhi**», come dicono gli **Atti 1,9**. Perciò Cristo non ascese al cielo per virtù propria.

IIIª q. 57, a. 3. SED CONTRA:

In **Isaia 63, 1**, si legge: «**Egli è splendido nella sua veste, avanza nella pienezza della sua forza**». E S. **Gregorio** insegna: «**Di Elia si legge che ascese al cielo su di un carro: per mostrare apertamente che in quanto puro uomo aveva bisogno di un aiuto esterno. Per il nostro Redentore invece non si legge né di carri né di angeli che lo abbiano sollevato: poiché colui che aveva fatto tutte le cose, per virtù propria si elevò su tutte le cose**».

IIIª q. 57, a. 3 RESPONDEO:

Ci sono in Cristo due nature, la divina e l'umana. Perciò a suo riguardo **si può parlare di virtù propria secondo l'una e l'altra natura.** Ma nella natura umana possiamo ancora distinguere due virtù. La prima, naturale, che procede dai princìpi della natura. Ed è evidente che Cristo non poteva ascendere al cielo con essa. La seconda virtù nella natura umana è invece quella propria della gloria. E con essa Cristo ascese al cielo. Alcuni poi cercano di spiegare la

presenza di questa virtù ricorrendo alla quinta essenza, che sarebbe la luce, e che essi mettono tra i composti del corpo umano, facendone il connettivo che raccoglie nell'unità gli elementi contrari. Ora, nello stato presente della nostra mortalità ci sarebbe nei corpi umani il predominio della natura propria dei quattro elementi, e sarebbe in forza di tale predominio che il corpo umano per virtù naturale tende al basso. Nello stato di gloria invece, essi dicono, si ha il predominio della natura celeste, per cui secondo tale inclinazione e virtù il corpo di Cristo e quelli degli altri santi sono portati in cielo. - Ma di tale opinione abbiamo già parlato nella Prima Parte *[q. 76, a. 7]*; e ne riparleremo più ampiamente trattando della risurrezione universale ***[Suppl., q. 84, a. 1]***. Rigettata dunque questa opinione, altri giustificano la presenza della virtù suddetta facendola derivare dall'anima glorificata quale ridondanza della sua gloria sul corpo, come spiega S. Agostino. Sarà tanta cioè la **dipendenza del corpo glorioso dall'anima glorificata,** che, secondo il **Santo**, «**dove vorrà lo spirito, là subito si troverà il corpo; né lo spirito vorrà mai nulla che non sia confacente allo spirito e al corpo**». Ora, è confacente al corpo glorioso e immortale la dislocazione nel cielo, come si è detto sopra *[a. 1]*. Quindi il corpo di Cristo ascese al cielo per la virtù dell'anima che lo voleva. Come però il corpo diviene glorioso [per l'anima], così «**l'anima diviene beata partecipando di Dio**», secondo le parole di **S. Agostino**. Per cui la prima causa dell'ascensione al cielo è la virtù di Dio. **Così dunque Cristo ascese al cielo per virtù propria: prima di tutto per la propria virtù divina, e in secondo luogo per la virtù dell'anima glorificata che muove il corpo come vuole**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 57, a. 3, ad arg. 1

Come si dice che Cristo **risorse per virtù propria**, e tuttavia **fu risuscitato dal Padre**, poiché è identica la virtù del Padre e del Figlio, così anche ascese al cielo per virtù propria, e tuttavia fu elevato e assunto dal Padre.

III[a] q. 57, a. 3, ad arg. 2

L'argomento dimostra che Cristo non ascese al cielo per la virtù propria che è naturale alla natura umana. Egli però ascese al cielo per quella virtù propria che è la **virtù divina**, e per quella **dovuta all'anima beata.** E sebbene salire in alto sia contro la natura del corpo umano secondo lo stato della vita presente, in cui il corpo non è del tutto soggetto allo spirito, tuttavia [tale movimento] non sarà né innaturale né violento per il corpo glorioso, la cui natura è del tutto soggetta allo spirito.

III[a] q. 57, a. 3, ad arg. 3

Per quanto la virtù divina sia infinita e operi di per sé in modo infinito, tuttavia il suo effetto è ricevuto dalle cose **secondo la loro capacità, e secondo le disposizioni divine**. Ora, i corpi non sono in grado di muoversi localmente in maniera istantanea: poiché devono commisurarsi allo spazio, e dalla divisione dello spazio si ha la divisione del tempo, come dimostra Aristotele. Quindi per il fatto che un corpo viene mosso da Dio non ne segue che sia mosso in maniera istantanea, ma con quella velocità che Dio ha disposto.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che Cristo non sia salito **sopra tutti i cieli**. Infatti:

III[a] q. 57, a. 4, arg. 1

Nei **Salmi 10, 5**, si legge: «**Il Signore nel tempio santo ha il trono nel cielo**». Ma chi è nel cielo non è sopra il cielo. Quindi Cristo non è salito sopra tutti i cieli.

III[a] q. 57, a. 4, arg. 2

Due corpi non possono trovarsi nel medesimo luogo. Poiché dunque non ci può essere passaggio da un estremo all'altro senza attraversare lo spazio intermedio, pare che Cristo non potesse salire sopra tutti i cieli senza che il cielo si dividesse. Il che è impossibile.

III[a] q. 57, a. 4, arg. 3

Negli **Atti 1, 9**, si legge che «**una nube lo sottrasse al loro sguardo**». Ma le nubi non possono elevarsi al di sopra del cielo. Quindi Cristo non ascese sopra tutti i cieli.

III[a] q. 57, a. 4, arg. 4

Noi crediamo che Cristo resterà in eterno dove è salito. Ora, ciò che è **contro natura** non può essere perpetuo: poiché ciò che è secondo natura capita nella maggior parte dei casi e con frequenza. Essendo dunque contro natura per un corpo terrestre trovarsi al di sopra del cielo, pare che il corpo di Cristo non sia salito sopra il cielo.

III[a] q. 57, a. 4. SED CONTRA:

S. Paolo, **Efesini 4, 10**, ha scritto: «**Egli ascese al di sopra di tutti i cieli, per riempire tutte le cose**».

III[a] q. 57, a. 4. RESPONDEO:

Quanto più perfettamente un corpo partecipa la bontà divina, tanto più è alto nell'ordine corporeo, che è un ordine locale, o spaziale. Vediamo infatti che i corpi più dominati dalla forma sono per natura superiori, come dimostra il Filosofo: poiché mediante la forma ogni corpo partecipa l'essere divino, come dice ancora Aristotele. Ora, un corpo partecipa la bontà divina mediante la gloria più di quanto la partecipi qualsiasi essere naturale mediante la forma della propria natura. E fra tutti i corpi gloriosi è evidente che il corpo di Cristo risplende di una gloria superiore. Per cui è convenientissimo che esso sia costituito al di sopra di tutti gli altri corpi. E così in riferimento a quel testo di S. Paolo, **Efesini 4, 8**: «**Ascendendo in alto**», la **Glossa** precisa: «**per luogo e per dignità**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 57, a. 4, ad arg. 1

Si dice che il trono di Dio è in **cielo** non perché questo lo contenga, ma perché **ne è contenuto**. Perciò non ne segue che una parte del cielo sia superiore a Dio, ma che questi è al disopra di tutti i cieli, secondo le parole del **Salmo 8, 2**: «**Sopra i cieli si innalza la tua magnificenza**».

III[a] q. 57, a. 4, ad arg. 2

Sebbene un corpo per sua natura non abbia la possibilità di trovarsi in un identico luogo con un altro corpo, tuttavia Dio può causare questo fatto per miracolo: come fece sì, nota S. Gregorio, «che il corpo di Cristo uscisse dal seno chiuso della Beata Vergine ed entrasse a porte chiuse [nel cenacolo]». Perciò il corpo di Cristo può trovarsi con un altro corpo in un medesimo luogo non per una proprietà del corpo stesso, ma per la virtù divina che lo assiste e che produce questo effetto.

IIIª q. 57, a. 4, ad arg. 3

Quella nube non servì a Cristo da veicolo per salire al cielo, ma comparve quale **segno della sua divinità**, come la gloria del Dio d'Israele appariva **sul tabernacolo sotto la forma di una nube**, **Esodo 40, 32; Numeri 9, 15**.

IIIª q. 57, a. 4, ad arg. 4

Il corpo glorioso non deve la capacità di stare in cielo o al disopra del cielo ai princìpi della sua natura, ma all'anima beata, dalla quale riceve la gloria. Come quindi non è violento il moto verso l'alto del corpo glorioso, così non è violento il suo stato di quiete. Perciò nulla impedisce che questo duri sempre.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il corpo di Cristo non sia salito **al di sopra di ogni creatura spirituale**. Infatti:

IIIª q. 57, a. 5, arg. 1

Tra esseri i cui attributi non vengono predicati in maniera univoca non si può fare una vera comparazione. Ora, la localizzazione non può essere attribuita nel medesimo senso ai corpi e alle creature spirituali, come risulta da quanto si è detto nella Prima Parte *[q. 8, a. 2, ad 1, 2; q. 52, a. 1]*. Quindi non si può dire che il corpo di Cristo sia salito al di sopra di ogni creatura spirituale.

IIIª q. 57, a. 5, arg. 2

S. Agostino afferma che lo spirito è superiore a qualsiasi corpo. Ora, a una realtà più nobile si deve un luogo più alto. Quindi Cristo non è salito al di sopra di ogni creatura spirituale.

IIIª q. 57, a. 5, arg. 3

In qualsiasi luogo c'è sempre un corpo, poiché in natura il vuoto assoluto non esiste. Se dunque nessun corpo occupa fisicamente in natura un luogo più alto dello spirito, non ci potrà essere un luogo al di sopra di ogni creatura spirituale. Quindi il corpo di Cristo non è potuto ascendere al di sopra di tutte le creature spirituali.

IIIª q. 57, a. 5. SED CONTRA:

S. Paolo, **Efesini 1, 20 s.,** afferma: «**Lo ha costituito al di sopra di ogni principato e autorità, e di ogni altro nome che si possa nominare non solo nel secolo presente, ma anche in quello futuro**».

IIIª q. 57, a. 5. RESPONDEO:

Una realtà deve occupare un luogo tanto più alto quanto più essa è nobile: sia che la **localizzazione** avvenga mediante un **contatto fisico**, come negli esseri corporei, sia che avvenga mediante un **contatto spirituale**, come nelle sostanze spirituali. Così infatti a queste ultime è dovuto per una certa congruenza un luogo celeste, che è il supremo tra i luoghi, poiché le sostanze spirituali sono le supreme nell'ordine delle sostanze. Ora il corpo di Cristo, pur essendo al di sotto delle sostanze spirituali per la condizione della sua natura, le supera tuttavia in dignità a motivo della sua unione ipostatica con Dio. In forza quindi della congruenza suddetta gli è dovuto un luogo superiore a quello di ogni altra creatura, anche spirituale. S. **Gregorio** infatti afferma che «**il creatore di tutte le cose si elevò per virtù propria al di sopra di tutte le cose**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 57, a. 5, ad arg. 1

Sebbene il luogo non sia attribuito in modo univoco alle sostanze corporali e a quelle spirituali, tuttavia c'è questo di comune: che **in entrambi i casi all'essere più nobile viene assegnato un luogo superiore.**

III[a] q. 57, a. 5, ad arg. 2

L'argomento è valido per il corpo di Cristo considerato nella condizione della sua natura corporea, non secondo l'unione ipostatica.

III[a] q. 57, a. 5, ad arg. 3

Il confronto suddetto può essere fatto in due modi. Primo, considerando la natura stessa dei vari luoghi: e allora è vero che nessun luogo è tanto alto da superare in dignità una sostanza spirituale; per cui in questo senso l'argomento è valido. Secondo, considerando la dignità degli esseri ai quali il luogo viene attribuito. E in questo senso al corpo di Cristo spetta di essere al disopra delle creature spirituali.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che l'**ascensione di Cristo** non sia stata la **causa della nostra salvezza**. Infatti:

III[a] q. 57, a. 6, arg. 1

Cristo fu causa della nostra salvezza in quanto la meritò per noi. Ma con l'**ascensione** egli non meritò nulla per noi: poiché l'ascensione rientra nel **premio** della sua esaltazione, e d'altra parte il merito e il premio, in quanto via e termine, non possono identificarsi. Quindi l'ascensione di Cristo non fu causa della nostra salvezza.

III[a] q. 57, a. 6, arg. 2

Se l'ascensione di Cristo fosse causa della nostra salvezza, lo sarebbe soprattutto quale causa della nostra ascensione al cielo. Questa invece ci è stata concessa grazie alla sua passione, poiché come dice S. Paolo, **Ebrei 10, 19**, «**noi abbiamo piena libertà di entrare nel**

santuario per mezzo del suo sangue ». Perciò l'ascensione di Cristo non fu causa della nostra salvezza.

III[a] q. 57, a. 6, arg. 3

La **salvezza** che abbiamo ricevuta da Cristo **è eterna**, secondo le parole di **Isaia 51, 6**: «La mia salvezza durerà per sempre». **Cristo invece non è salito al cielo per restarvi in eterno**: poiché nella Scrittura, **Atti 1, 11**, si afferma: «Tornerà un giorno, allo stesso modo in cui l'avete visto salire in cielo». Si legge inoltre che egli si mostrò a molti santi qui in terra dopo la sua ascensione: come si legge di S. Paolo, **Atti 9**. Quindi la sua ascensione non è la causa della nostra salvezza.

III[a] q. 57, a. 6. SED CONTRA:

Egli stesso, **Giovanni 16, 7**, ha dichiarato: «**È meglio per voi che io me ne vada**», cioè «**che mi allontani da voi con l'ascensione**».

III[a] q. 57, a. 6. RESPONDEO:

In **due modi** l'ascensione di Cristo è la causa della nostra salvezza:

- **primo**, **rispetto a noi**; secondo, rispetto a lui stesso. Rispetto a noi perché dall'ascensione di Cristo la nostra anima viene mossa verso di lui. Come infatti si è visto sopra *[a. 1, ad 3]*, dalla sua ascensione ricevono un impulso: primo, **la fede**; secondo, **la speranza**; terzo, **la carità**. E in quarto luogo da essa viene accresciuta la nostra **riverenza** verso di lui, per il fatto che non lo consideriamo più come un uomo della terra, ma **come il Dio del cielo.** Come dice anche l'Apostolo, **2 Corinti 5, 16**, con quelle parole: «Anche se abbiamo conosciuto Cristo secondo la carne», «cioè mortale», come spiega la **Glossa**, «per cui lo abbiamo ritenuto un puro uomo», «ora non lo conosciamo più così».

- **Rispetto a Cristo** invece si deve considerare quanto egli ha fatto per la nostra salvezza salendo al cielo:

+ **Primo**, **ci ha preparato la via per salire in cielo** anche noi, stando alle sue stesse parole, **Giovanni 14, 2**: «Vado a prepararvi un posto», e a quelle di **Michea 2, 13**: «Egli è salito aprendo la strada davanti a loro». Essendo egli infatti il nostro capo, è necessario che le membra raggiungano la meta dove egli le ha precedute, secondo il suo desiderio, **Giovanni 14, 3**: «Affinché siate dove sono io». E a prova di ciò egli condusse in cielo le anime sante che aveva liberato dagli inferi, secondo la predizione del **Salmo 67, 19**: «Sei salito in alto conducendo prigionieri gli imprigionati»; poiché coloro che erano stati imprigionati dal demonio li condusse in cielo, cioè in un luogo estraneo alla natura umana, con una prigionia desiderabile, avendoli conquistati con la sua vittoria.

+ **Secondo**: come nell'antico Testamento il pontefice entrava nel santuario al fine di **stare al cospetto di Dio per il popolo**, così anche Cristo è entrato in cielo «per intercedere a nostro favore», come dice S. Paolo, **Ebrei 7, 25**. Poiché la sua stessa presenza, con la natura umana portata in cielo, è come un'intercessione per noi: in quanto possiamo sperare che Dio, il quale esaltò in tal modo la natura umana in Cristo, abbia a usare misericordia verso coloro per i quali il Figlio di Dio volle assumere tale natura.

+ **Terzo**: una volta assiso nei cieli come Dio e Signore, **Cristo può distribuire i doni divini agli uomini,** secondo le parole di S. Paolo, **Efesini 4, 10**: «**Ascese al disopra di tutti i cieli per riempire tutte le cose», e ciò «con i suoi doni**», aggiunge la Glossa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 57, a. 6, ad arg. 1

L'ascensione di Cristo causa la nostra salvezza a modo **non di merito**, **ma di efficienza**: come si è detto sopra *[q. 56, a. 1, ad 3, 4]* parlando della risurrezione.

III[a] q. 57, a. 6, ad arg. 2

La passione di Cristo, parlando propriamente, causa la nostra ascensione al cielo in quanto toglie l'ostacolo del peccato, ed è causa meritoria. Invece l'ascensione di Cristo causa direttamente la nostra ascensione quasi dandole inizio nel nostro capo, al quale le membra devono riunirsi.

III[a] q. 57, a. 6, ad arg. 3

Cristo, salendo al cielo una volta per sempre, ha acquistato per sé e per noi il diritto alla dimora celeste per tutta l'eternità. Tuttavia **questa dignità non viene menomata se in via eccezionale qualche volta egli ritorna sulla terra:** o per mostrarsi a tutti come nel **giudizio universale**, o per **apparire a qualcuno** in particolare, come nella conversione di S. Paolo. E se qualcuno pensa che ciò sia avvenuto non attraverso la presenza fisica di Cristo, ma attraverso un'apparizione qualsiasi, tenga presente che ciò contrasta con quanto dice l'Apostolo stesso a conferma della fede nella risurrezione, **1Corinti 15, 8**: «**Ultimo fra tutti apparve anche a me, come a un aborto**». Tale visione infatti non potrebbe confermare la verità della risurrezione se egli non avesse visto direttamente il vero corpo [del Signore].

Questione 58
Proemio

Passiamo qui a considerare **l'insediamento di Cristo alla destra del Padre**.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se Cristo stia seduto alla destra del Padre;
2. Se ciò gli spetti per la sua natura divina;
3. Se gli spetti per la natura umana;
4. Se ciò spetti a Cristo in maniera esclusiva.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che a Cristo non **si addica assidersi alla destra di Dio Padre.** Infatti:

III[a] q. 58, a. 1, arg. 1

La destra e la sinistra sono determinazioni di posizioni corporali. Ora, a Dio non appartiene nulla di corporeo: poiché «Dio è spirito», come afferma il Vangelo, Giovanni 4, 24. Pare quindi che Cristo non sieda alla destra del Padre.

III[a] q. 58, a. 1, arg. 2

Se uno si siede alla destra di un altro, quest'ultimo rimane alla sua sinistra. Se dunque Cristo siede alla destra del Padre, ne segue che il Padre siede alla sinistra del Figlio. Il che è inammissibile.

III[a] q. 58, a. 1, arg. 3

Sedere e stare [in piedi] sono atti tra loro incompatibili. Ora, S. Stefano, Atti 7, 56, dice: «Ecco, io contemplo i cieli aperti, e il Figlio dell'Uomo che sta in piedi alla destra di Dio». Quindi Cristo non siede alla destra del Padre.

III[a] q. 58, a. 1. SED CONTRA:

Nel Vangelo, Marco 16, 19, si legge: «Il Signore Gesù, dopo aver parlato con loro, ascese al cielo e sedette alla destra di Dio».

III[a] q. 58, a. 1. RESPONDEO:

Col termine e con l'***atto dell'assidersi*** possiamo intendere due cose:

- **il riposo o la quiete**, come nel comando di Cristo, Luca 24, 49: «Sedete qui in città»,

- **e il potere regale o giudiziario**, come in quel detto dei Proverbi 20, 8: «Il re che siede in tribunale dissipa ogni male con il suo sguardo».

Ora, in entrambi i modi spetta a Cristo di assidersi alla destra del Padre.

- **Nel primo modo** per il fatto **che egli rimane eternamente incorruttibile nella beatitudine del Padre,** che viene indicata dalla sua destra, secondo l'espressione del **Salmo 15, 11**: «**Dolcezza senza fine alla tua destra**». Da cui le parole di S. Agostino nella spiegazione di quelle parole del Simbolo: «Siede alla destra del Padre»: «Sedersi va qui inteso nel senso di dimorare, cioè come si usa dire di una persona qualsiasi: sedette, o risiedette, in quel luogo per tre anni. Credete dunque che Cristo dimora alla destra di Dio Padre: egli infatti è beato, e il nome della sua beatitudine è la destra del Padre».

- **Nel secondo senso** si dice che Cristo siede alla destra del Padre **in quanto regna con lui, e da lui riceve il potere di giudicare**: come chi siede alla destra del re ne partecipa le funzioni di re e di giudice. «Per ―destra‖», scrive dunque S. Agostino, «intendete il potere che l'uomo assunto [dal Verbo] ha ricevuto da Dio per venire a giudicare, dopo essere venuto per essere giudicato».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 58, a. 1, ad arg. 1

Rispondiamo col **Damasceno** che «noi non intendiamo parlare di una destra in senso locale. Chi infatti è incircoscrittibile come potrebbe avere localmente una destra? Poiché la destra e la sinistra riguardano esseri circoscritti. **Noi** invece **chiamiamo destra del Padre la gloria e l'onore della sua divinità**».

III[a] q. 58, a. 1, ad arg. 2

L'argomento sarebbe valido se il sedere a destra venisse inteso in senso materiale. Da cui le parole di **S. Agostino**: «**Se si prendesse in senso materiale che Cristo siede alla destra del Padre, questi rimarrebbe alla sinistra. Ma lassù**», cioè nella beatitudine eterna, «**tutti sono a destra, poiché là non esiste infelicità alcuna**».

III[a] q. 58, a. 1, ad arg. 3

Come dice **S. Gregorio**, «**lo stare seduto appartiene al giudice; invece lo stare in piedi è di chi combatte e soccorre**. Perciò S. Stefano, trovandosi nel combattimento, vide in piedi colui che lo aiutava. S. Marco invece dopo l'ascensione lo descrive seduto: poiché dopo la gloria di quell'ascensione ricomparirà alla fine del mondo come giudice».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che sedere alla destra del Padre **non spetti a Cristo in quanto Dio**. Infatti:

III[a] q. 58, a. 2, arg. 1

In quanto Dio, Cristo è la destra del Padre. Ma essere la destra di una persona non pare che possa identificarsi con colui che siede alla sua destra. Quindi Cristo in quanto Dio non siede alla destra del Padre.

III[a] q. 58, a. 2, arg. 2

Nel Vangelo, **Marco 16, 19**, si legge che «**il Signore Gesù fu assunto in cielo, e siede alla destra di Dio**». Ora, Cristo non **fu assunto in cielo come Dio**. Perciò neppure siede alla destra di Dio in quanto tale.

IIIª q. 58, a. 2, arg. 3

Cristo in quanto Dio è uguale al Padre e allo Spirito Santo. Se dunque in quanto Dio egli sedesse alla destra del Padre, anche lo Spirito Santo dovrebbe sedere alla destra del Padre e del Figlio, e il Padre stesso alla destra del Figlio. Il che è inaudito.

IIIª q. 58, a. 2. SED CONTRA:

Il **Damasceno** insegna: «**Noi chiamiamo destra del Padre la gloria e l'onore della divinità, in cui il Figlio di Dio esiste prima dei secoli come Dio e consostanziale al Padre**».

IIIª q. 58, a. 2. RESPONDEO:

Dalle cose già dette *[a. 1, corpo e ad 1]* risulta che il termine ***destra*** può indicare tre cose:

- **primo**, stando al **Damasceno**, «**la gloria della divinità**»;

- **secondo**, stando a **S. Agostino**, «**la beatitudine del Padre**»;

- **terzo**, stando a un'altra spiegazione del medesimo, «**il potere di giudice**».

- ***Sedersi*** invece può indicare, come si è detto *[a. 1]*, o la dimora, o la dignità di re o di giudice. Perciò «sedere alla destra del Padre» non significa altro che **avere con il Padre la gloria della divinità, la beatitudine e il potere di giudicare, e ciò in maniera immutabile e regale**. **Ora, tutto ciò spetta al Figlio in quanto Dio.** È chiaro quindi che Cristo siede alla destra del Padre in quanto Dio: però la preposizione ***ad*** [***alla***], che ha valore transitivo, qui implica solo la **distinzione delle persone** e l'**ordine di origine**, non già una gradazione di natura o di dignità, che nelle persone divine non esiste in alcun modo, come si è visto nella Prima Parte *[q. 42, aa. 3, 4]*.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 58, a. 2, ad arg. 1

Il Figlio è chiamato ***destra*** **del Padre** per appropriazione, allo stesso modo in cui è detto ***potenza*** **del Padre**, **1Corinti 1, 24**. Ma ***la destra*** **del Padre**, nei tre significati descritti sopra [nel corpo], **è un attributo comune alle tre persone divine.**

IIIª q. 58, a. 2, ad arg. 2

Cristo **in quanto uomo è stato assunto all'onore divino**, indicato dall'insediamento suddetto. Tuttavia **tale onore divino spetta a Cristo in quanto Dio** non per un'investitura, ma **per la sua origine eterna.**

IIIª q. 58, a. 2, ad arg. 3

In nessun modo si può affermare che il Padre siede alla destra del Figlio o dello Spirito Santo: poiché il Figlio e lo Spirito Santo traggono la loro origine dal Padre, e non viceversa. Si può dire invece in senso proprio che lo Spirito Santo siede, nel senso indicato [ib.], alla destra del

Padre o del Figlio: sebbene ciò per una certa appropriazione venga attribuito al Figlio, a cui viene appropriata l'uguaglianza, secondo le parole di S. Agostino: «Nel Padre si ha l'unità, nel Figlio l'uguaglianza, nello Spirito Santo la connessione dell'unità e dell'uguaglianza».

ARTICOLO 3:

VIDETUR che sedere alla destra del Padre non **si addica a Cristo in quanto uomo**. Infatti:

III[a] q. 58, a. 3, arg. 1

Come nota il **Damasceno**, «**noi chiamiamo destra del Padre la gloria e l'onore della divinità**». Ma l'onore e la gloria della divinità non si addicono a Cristo in quanto uomo. Pare quindi che Cristo non sieda alla destra del Padre in quanto uomo.

III[a] q. 58, a. 3, arg. 2

Sedere alla destra di chi regna esclude la dipendenza: poiché chi siede alla destra del re in qualche modo regna assieme a lui. Cristo invece in quanto uomo è «**sottomesso al Padre**», come dice S. Paolo, **1Corinti 15, 28**. Perciò in quanto uomo Cristo non è alla destra del Padre.

III[a] q. 58, a. 3, arg. 3

Commentando l'affermazione di S. Paolo, **Romani 8, 34**: «**Il quale è alla destra del Padre**», la Glossa aggiunge: «cioè uguale al Padre nell'onore per cui Dio è Padre; oppure nel godimento dei più grandi beni di Dio». E commentando l'altra espressione, **Ebrei 1, 3**: «**Si è assiso alla destra della maestà nell'alto dei cieli**», aggiunge: «**cioè nell'uguaglianza del Padre, sopra tutte le cose per luogo e per dignità**». Ma essere uguale a Dio non può appartenere a Cristo in quanto uomo, poiché sotto tale aspetto egli stesso affermava, **Giovanni 14, 28**: «**Il Padre è più grande di me**». Quindi sedere alla destra del Padre non si addice a Cristo in quanto uomo.

III[a] q. 58, a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: «**Per destra dovete intendere il potere che l'uomo assunto [dal Verbo] ha ricevuto da Dio per venire a giudicare, dopo che è venuto per essere giudicato**».

III[a] q. 58, a. 3 RESPONDEO:

L'espressione destra del Padre, secondo le spiegazioni date *[a. 2]*, può indicare o la gloria della divinità di Cristo, o la sua beatitudine eterna, oppure il potere di giudice e di re. Però la preposizione ***ad*** [***alla***] indica un certo accesso alla destra, che sta a indicare una **conformità** accompagnata da una certa **distinzione**, come si è già notato sopra *[a. 2]*. E ciò può avvenire in tre modi:

- **Primo**, mediante la **conformità di natura e la distinzione di persona**. Ed è così che Cristo in quanto Figlio di Dio siede alla destra del Padre, poiché ha l'identica natura con il Padre. E in questo senso gli stessi attributi spettano essenzialmente al Figlio come al Padre. Il che significa essere nell'uguaglianza del Padre.

- **Secondo**, mediante la grazia dell'**unione ipostatica**: la quale al contrario implica distinzione di natura e unità di persona. E in questo senso Cristo in quanto uomo è Figlio di Dio, per cui siede alla destra del Padre: però allora l'espressione in quanto non indica la condizione della natura, ma l'unità del supposito, come si è spiegato a suo tempo *[q. 16, aa. 10, 11]*.

- **Terzo**, l'accesso può essere inteso secondo la grazia abituale, che in Cristo è più abbondante che in tutte le altre creature, per cui la stessa natura umana è in lui più beata che nelle altre creature, e sopra ogni altra creatura esercita un potere regale e giudiziario. Se dunque l'espressione in quanto vuole designare la condizione della natura, allora Cristo siede «alla destra del Padre», ossia «nell'uguaglianza del Padre», in quanto Dio. In quanto uomo invece egli siede «alla destra del Padre» solo perché «**gode dei beni paterni più di ogni altra creatura»,** ossia «**di una maggiore beatitudine**», ed «**esercita la potestà giudiziaria**». - Se invece l'espressione in quanto sta a designare l'unità del supposito, allora anche in quanto uomo egli siede alla destra del Padre «secondo un'uguaglianza di onore»: poiché, secondo le spiegazioni date *[q. 25, a. 1]*, noi veneriamo con lo stesso onore sia il Figlio di Dio che la natura da lui assunta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 58, a. 3, ad arg. 1

L'umanità di Cristo, considerata secondo la condizione della natura assunta, non può avere la gloria o l'onore della divinità: ciò però gli spetta a motivo della persona a cui è unita ipostaticamente. Per cui il **Damasceno** aggiunge: «Nella quale», cioè nella gloria della divinità, «il Figlio di Dio esistente da prima dei secoli come Dio e consostanziale al Padre è assiso nella gloria, e **la sua carne è conglorificata con lui. Viene infatti adorata da tutte le creature un'unica ipostasi con la sua carne, mediante un'unica adorazione**».

III[a] q. 58, a. 3, ad arg. 2

Cristo in quanto uomo è sottomesso al Padre se con l'espressione in quanto si vuole indicare la condizione della natura. E in questo senso, cioè in quanto uomo, non gli spetta di sedere alla destra del Padre nell'uguaglianza. Però gli spetta di sedere alla destra del Padre se designiamo con tale espressione l'**eccellenza della beatitudine** e la **potestà giudiziaria** su tutte le creature.

III[a] q. 58, a. 3, ad arg. 3

Essere nell'**uguaglianza del Padre** non può appartenere alla natura umana di Cristo, ma solo **alla persona divina che la ha assunta**. Essere invece nel godimento dei più grandi beni di Dio, in quanto ciò implica una superiorità sulle altre creature, appartiene anche alla natura assunta.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che sedere alla destra del Padre non sia esclusivo di Cristo. Infatti:

III[a] q. 58, a. 4, arg. 1

L'Apostolo, **Efesini 2, 6,** insegna che Dio «**ci ha risuscitati e ci ha fatti sedere nei cieli in Cristo Gesù**». Ora, risuscitare non è soltanto di Cristo. Quindi per lo stesso motivo neppure sedere nei cieli alla destra di Dio.

III[a] q. 58, a. 4, arg. 2

Come nota S. Agostino, «per Cristo sedere alla destra del Padre equivale a dimorare nella sua beatitudine». Ma ciò viene concesso a molti altri. Quindi sedere alla destra del Padre non è esclusivo di Cristo.

III[a] q. 58, a. 4, arg. 3

Il Signore stesso **Apocalisse 3, 21**, ha affermato: «**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**». Ora, Cristo siede alla destra del Padre per il fatto che siede sul suo trono. Perciò anche gli altri che vincono sederanno alla destra del Padre.

III[a] q. 58, a. 4, arg. 4

Il Signore, **Matteo 20, 23**, ebbe a dire:«**Non sta a me concedere che vi sediate alla mia destra o alla mia sinistra, ma è per coloro per i quali è stato preparato dal Padre mio**». Ora, queste parole sarebbero state dette invano se ciò non fosse stato disposto per nessuno. Quindi sedere alla destra di Dio non appartiene esclusivamente a Cristo.

III[a] q. 58, a. 4. SED CONTRA:

S. Paolo, **Ebrei 1, 13,** si domanda: «**A quale degli angeli Dio ha mai detto: Siedi alla mia destra?**», cioè, secondo la **Glossa,** «nei miei beni più grandi», oppure «nell'uguaglianza della divinità?». Come per dire: «**A nessuno**». Ora, gli angeli sono superiori alle altre creature. Molto meno quindi può attribuirsi a qualsiasi altro, all'infuori di Cristo, di assidersi alla destra del Padre.

III[a] q. 58, a. 4. RESPONDEO:

Stando alle spiegazioni precedenti *[a. 3]*, si dice che Cristo siede alla destra del Padre in quanto **secondo la natura divina** possiede l'uguaglianza col Padre, e **secondo la natura umana** gode il possesso dei beni divini in modo superiore a tutte le altre creature. **Ora, entrambe queste cose spettano solo a Cristo**. Quindi a nessun altro, angelo o uomo, si addice di assidersi alla destra del Padre, ma solo a Cristo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 58, a. 4, ad arg. 1

Essendo Cristo il nostro capo, ciò che è stato conferito a lui è stato in lui conferito anche a noi. Essendo egli quindi già stato risuscitato, l'Apostolo afferma che Dio in qualche modo «ci ha come risuscitati» con lui, pur essendo noi non ancora risuscitati, ma solo destinati alla risurrezione, secondo quelle altre sue parole, **Romani 8, 11**: «**Colui che ha risuscitato Cristo dai morti darà la vita anche ai nostri corpi mortali**». E secondo questo modo di parlare l'Apostolo aggiunge che «**ci ha fatti sedere nei cieli**»: cioè per il fatto stesso che vi siede il nostro capo, che è Cristo.

IIIª q. 58, a. 4, ad arg. 2

Poiché per destra si intende la beatitudine divina, «sedere alla destra» non significa semplicemente essere nella beatitudine, ma possederla con una specie di potestà dominativa, e quasi come qualcosa di proprio e naturale. Il che può attribuirsi solo a Cristo, e a nessun'altra creatura. - Si può dire però che tutti i santi che sono nella beatitudine «sono posti alla destra di Dio». Infatti nel Vangelo, Matteo 25, 33, si legge che Cristo «porrà le pecore alla sua destra».

IIIª q. 58, a. 4, ad arg. 3

Il trono indica **il potere di giudicare**, **che Cristo riceve dal Padre**. Per questo si dice che egli «siede sul trono del Padre». Gli altri santi invece **ricevono tale potere da Cristo**, per cui si dice che essi «siedono sul trono di Cristo», secondo le parole del Vangelo, **Matteo 19, 28**: «**Siederete anche voi su dodici troni a giudicare le dodici tribù di Israele**».

IIIª q. 58, a. 4, ad arg. 4

Come dice il **Crisostomo**, «**quel posto», cioè la sede alla destra [del Padre], «è inaccessibile a tutti**: non solo agli uomini, ma anche agli angeli. Infatti S. Paolo lo attribuisce come prerogativa esclusiva all'Unigenito, scrivendo: ―A quale degli angeli fu mai detto: Siedi alla mia destra?‖. **Perciò il Signore non rispose ai due discepoli considerandoli come persone chiamate a sedersi accanto a lui, ma accondiscendendo alla supplica di chi lo interpellava**. **Essi infatti chiedevano una cosa soltanto, di essergli vicini più degli altri**». Però si può anche rispondere che i figli di Zebedeo avevano chiesto al Signore una preminenza sugli altri attraverso la partecipazione al suo potere giudiziario. Per cui non chiesero di sedere alla destra o alla sinistra del Padre, ma alla destra o alla sinistra di Cristo, Matteo 20, 21.

*[Allora gli si avvicinò la madre dei figli di Zebedeo con i suoi figli, e si prostrò per chiedergli qualcosa. **21** Egli le disse: «Che cosa vuoi?». Gli rispose: «Di' che questi miei figli siedano uno alla tua destra e uno alla tua sinistra nel tuo regno». **22** Rispose Gesù: «Voi non sapete quello che chiedete. Potete bere il calice che io sto per bere?». Gli dicono: «Lo possiamo». **23** Ed egli soggiunse: «Il mio calice lo berrete; però non sta a me concedere che vi sediate alla mia destra o alla mia sinistra, ma è per coloro per i quali è stato preparato dal Padre mio».]*

Poiché il Signore, **Gesù Cristo**, **Salvatore nostro**, «salvando», come attesta l'angelo, «il suo popolo dai peccati», ci ha presentato in se stesso la via della verità, per la quale possiamo giungere, mediante la risurrezione, alla beatitudine della vita immortale, è necessario, per condurre a termine tutto il corso teologico, che alla considerazione dell'ultimo fine della vita umana, delle virtù e dei vizi, segua lo studio dello stesso Salvatore universale e dei benefici da lui apportati al genere umano.

In tale studio tratteremo:
- **primo**, direttamente del Salvatore; Il primo trattato si divide in due parti:
  + **nella prima affronteremo il mistero dell'incarnazione, per cui Dio si è fatto uomo allo scopo di salvarci;**
  + **nella seconda** parte vedremo che cosa ha operato e sofferto il medesimo Salvatore nostro, cioè il Dio incarnato.
- **secondo**, dei suoi sacramenti con i quali conseguiamo la salvezza;
- **terzo**, del fine della vita immortale, cui arriviamo risorgendo per opera sua.

Questione 59
Proemio

Veniamo ora a trattare del **potere giudiziario di Cristo.**
Sull'argomento si pongono sei quesiti:

1. Se tale potere debba essere attribuito a Cristo;
2. Se gli spetti in quanto uomo;
3. Se l'abbia meritato;
4. Se questo suo potere di giudice sia universale rispetto a tutti gli uomini;
5. Se oltre il giudizio che esercita nel tempo presente, si debba attendere per il futuro un giudizio universale;
6. Se il suo potere giudiziario si estenda anche agli angeli.

Per quanto riguarda lo svolgimento del giudizio universale ne parleremo meglio nelle questioni relative alla fine del mondo. Per ora basterà accennare a quanto riguarda la dignità di Cristo.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il potere giudiziario non vada **attribuito a Cristo in modo speciale**. Infatti:

III[a] q. 59, a. 1, arg. 1

Il giudizio su una persona spetta al suo signore, come fa notare S. Paolo, **Romani 14, 4**: «Chi sei tu per giudicare un servo che non è tuo?». Ora, essere Signore delle creature è comune a tutta la Trinità. Quindi il potere giudiziario non va attribuito particolarmente a Cristo.

III[a] q. 59, a. 1, arg. 2

In **Daniele 7, 9**, si legge: «Un vegliardo si assise», e subito dopo **Daniele 7, 10**: «La corte sedette e i libri furono aperti». Ora, il vegliardo sta a indicare il Padre, poiché, secondo S. Ilario, «nel Padre c'è l'eternità». Perciò il potere giudiziario va attribuito più al Padre che a Cristo.

III[a] q. 59, a. 1, arg. 3

Il compito di giudicare spetta a colui che ha anche quello di **convincere il reo**. Ma convincere **spetta allo Spirito Santo**, poiché nel Vangelo, **Giovanni 16, 8**, sta scritto: «Quando egli», cioè lo Spirito Santo, «verrà, convincerà il mondo quanto al peccato, alla giustizia e al giudizio». Quindi il potere giudiziario va attribuito più allo Spirito Santo che a Cristo.

III[a] q. 59, a. 1. SED CONTRA:

Negli **Atti 10. 42**, si legge di Cristo: «**Egli è il giudice dei vivi e dei morti costituito da Dio**».

IIIª q. 59, a. 1. RESPONDEO:

Per giudicare si richiedono tre cose:

- **Primo**, **il potere coercitivo** sui sudditi, per cui si legge, **Siracide 7, 6**: «**Non cercare di divenire giudice se ti manca la forza di estirpare l'ingiustizia**».

- **Secondo**, si richiede **lo zelo della rettitudine**, in modo che non si giudichi per odio o per invidia, ma per amore della giustizia, secondo le parole dei **Proverbi 3, 12**: «**Il Signore corregge chi ama, come un padre il figlio prediletto**».

- **Terzo**, si richiede **la sapienza, che deve informare il giudizio**: da cui le parole, **Siracide 10, 1**: «**Un giudice sapiente giudicherà il suo popolo**».

Ora, i primi due requisiti sono dei presupposti, ma propriamente **è il terzo che dà forma al giudizio**, poiché la norma del giudizio è la legge di sapienza o di verità con la quale si giudica. Poiché dunque **il Figlio è la Sapienza generata**, e la Verità che procede dal Padre e lo rappresenta perfettamente, propriamente il potere giudiziario viene attribuito al Figlio di Dio. Da cui le parole di S. Agostino: «Questa è quella verità incommutabile che giustamente è considerata la legge di tutte le arti, e l'arte dell'Artefice onnipotente. E quando noi e tutte le anime ragionevoli giudichiamo con rettitudine e secondo verità delle cose inferiori e di noi stessi, se concordiamo con essa è in definitiva la Verità stessa che giudica. Di essa invece non giudica neppure il Padre: infatti non è a lui inferiore. E così ciò che il Padre giudica lo giudica per mezzo di essa. Per cui il Padre non giudica nessuno, ma ha rimesso ogni giudizio al Figlio».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIIª q. 59, a. 1, ad arg. 1

L'argomento dimostra che il potere giudiziario è una prerogativa comune a tutta la Trinità: il che è vero. Tuttavia per appropriazione esso viene attribuito al Figlio, come si è spiegato [nel corpo].

IIIª q. 59, a. 1, ad arg. 2

Come dice **S. Agostino**, al Padre viene attribuita l'eternità per la sua affinità con il concetto di principio, che è implicito in quello di eternità. Però egli aggiunge che **il Figlio è «l'arte del Padre»**. Perciò l'autorità di giudice è attribuita al Padre in quanto questi è il **principio del Figlio**, ma il giudizio come tale è attribuito al **Figlio,** che è l'**arte e la sapienza del Padre**: per cui come il Padre ha fatto tutto per mezzo del Figlio in quanto questi è la sua arte, così giudica tutto per mezzo del Figlio in quanto **questi è la sua sapienza e verità**. E questo è appunto il senso di quel passo di Daniele: «**Un vegliardo si assise**», seguito dall'altro, **Daniele 7, 13 s**.: «**Il Figlio dell'Uomo giunse fino al vegliardo, e questi gli diede potere, gloria e regno**». Dal che si capisce che l'autorità di giudicare è presso il Padre, dal quale il Figlio ha ricevuto il potere di giudicare.

IIIª q. 59, a. 1, ad arg. 3

Come dice **S. Agostino**, Cristo predisse che lo Spirito Santo convincerà il mondo quanto al peccato nel senso che «**sarà lui a diffondere la carità nei nostri cuori**. Poiché scacciato il timore avremo la libertà di redarguire il mondo e di convincerlo». Perciò allo Spirito Santo il giudizio non è attribuito in quanto giudizio, bensì in vista delle **disposizioni affettive** che il giudizio implica nell'uomo.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il potere giudiziario non spetti a Cristo **in quanto uomo**. Infatti:

III[a] q. 59, a. 2, arg. 1

S. Agostino afferma che il giudizio viene attribuito al Figlio in quanto è la legge stessa della prima verità. Ma ciò appartiene a **Cristo in quanto è Dio.** Perciò il potere giudiziario non spetta a Cristo in quanto uomo, ma in quanto Dio.

III[a] q. 59, a. 2, arg. 2

Il potere giudiziario ha il compito di premiare i buoni e di punire i malvagi. Ora, il premio delle opere buone è la felicità eterna, la quale può essere concessa solo da Dio: poiché, come nota S. Agostino, «l'anima è resa beata dalla partecipazione di Dio, non già dalla partecipazione di un'anima santa». Quindi il potere giudiziario non spetta a Cristo in quanto uomo, ma solo in quanto Dio.

III[a] q. 59, a. 2, arg. 3

Il potere giudiziario ha il compito di giudicare i **segreti dei cuori**, come accenna l'Apostolo, **1Corinti 4, 5**: «**Non vogliate giudicare nulla prima del tempo, finché venga il Signore, il quale metterà in luce i segreti delle tenebre e manifesterà le intenzioni dei cuori**». Ma ciò spetta solo alla virtù divina, come risulta da quelle parole della Scrittura, **Geremia 17, 9 s**.: «**Più fallace di ogni altra cosa è il cuore, e difficilmente guaribile: chi lo può conoscere? Io, il Signore, scruto la mente e saggio i cuori, per rendere a ciascuno secondo la sua condotta**». Quindi il potere giudiziario non spetta a Cristo in quanto uomo, ma in quanto Dio.

III[a] q. 59, a. 2. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Giovanni 5, 27**, si legge: «**[Il Padre] gli ha dato il potere di giudicare, perché è Figlio dell'Uomo**».

III[a] q. 59, a. 2. RESPONDEO:

Il Crisostomo pare persuaso che il potere giudiziario non spetti a Cristo in quanto uomo, ma solo in quanto Dio. Così infatti egli legge il passo evangelico riferito sopra [s. c.]: «Gli ha dato il potere di giudicare. E non vi meravigliate per il fatto che è Figlio dell'Uomo» Giovanni 5, 28. E commenta: «Egli infatti giudica non perché uomo, ma perché Figlio dell'ineffabile Dio. Essendo dunque le facoltà enunciate superiori all'uomo, per chiarire la cosa il Signore dice: ―Non vi meravigliate per il fatto che è Figlio dell'Uomo: poiché è anche Figlio di Dio‖. E per darne la prova si appella alla risurrezione finale: ―Viene l'ora infatti in cui tutti coloro che sono nei sepolcri udranno la voce del Figlio di Dio‖». Si deve però notare che, pur restando in

Dio l'autorità primaria di giudicare, tuttavia Dio comunica agli uomini il potere giudiziario rispetto alle cose sottoposte alla loro giurisdizione. Da cui il comando del **Deuteronomio 1, 16**: «**Giudicate con giustizia**», a cui seguono le parole: «**poiché il giudizio appartiene a Dio**», per la cui autorità voi giudicate. Ora, sopra *[q. 8, aa. 1, 4; q. 20, a. 1, ad 3]* si è detto che Cristo, anche per la sua natura umana, è capo di tutta la Chiesa, e che «**Dio ha posto ogni cosa sotto i suoi piedi**», **Salmo 8, 8**; **Ebrei 2, 8**. **Perciò a lui spetta, anche secondo la natura umana, il potere giudiziario**. **Giovanni 5, 27** Quindi il suddetto brano evangelico va letto con questa punteggiatura: «**Gli ha dato il potere di giudicare perché è Figlio dell'Uomo**» - non certo per la condizione della natura umana, perché allora tutti gli uomini avrebbero un simile potere, come obbietta appunto il Crisostomo [l. cit.], ma per la grazia capitale, che Cristo ha ricevuto nella sua natura umana -. Ora, il suddetto potere giudiziario spetta a Cristo nella sua natura umana per tre motivi:

- **Primo**, per la sua **conformità e affinità con gli uomini**. Come infatti Dio opera mediante le cause seconde poiché sono più vicine agli effetti, così giudica gli uomini mediante l'umanità di Cristo affinché il giudizio sia per gli uomini più benevolo. Da cui le parole dell'Apostolo, **Ebrei 4, 15 s.**: «**Non abbiamo un sommo sacerdote che non sappia compatire le nostre infermità, essendo stato lui stesso provato in ogni cosa, a somiglianza di noi, escluso il peccato. Accostiamoci dunque con piena fiducia al trono della grazia**».

- **Secondo**, poiché «nel giudizio finale», nota **S. Agostino**, «**ci sarà la resurrezione dei morti, e i loro corpi Dio li risuscita per mezzo del Figlio dell'Uomo**», come «per mezzo del medesimo Cristo risuscita le anime » in quanto questi è «Figlio di Dio».

- **Terzo,** poiché, come spiega **S. Agostino**, «**era giusto che i giudicandi vedessero il giudice**. Ma costoro saranno sia i buoni che i cattivi. **Bisognava dunque che nel giudizio la forma di servo apparisse sia ai buoni che ai cattivi, riservando ai soli buoni la forma di Dio**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 59, a. 2, ad arg. 1

Il giudizio **spetta alla verità** come alla sua **regola direttiva**, ma **spetta anche all'uomo** in quanto questi è **informato dalla verità**, così da costituire in qualche modo una cosa sola con essa, divenendo **quasi una** legge e una «**giustizia animata**». Per cui S. Agostino cita in proposito l'affermazione di S. Paolo, **1Corinti 2, 15**: «**L'uomo spirituale giudica ogni cosa**». Ora, l'anima di Cristo fu unita alla verità e riempita di essa molto più di tutte le altre creature, secondo la testimonianza di S. **Giovanni 1, 14**: «**Noi l'abbiamo visto pieno di grazia e di verità**». Per questo dunque all'anima di Cristo spetta in sommo grado di giudicare ogni cosa.

III[a] q. 59, a. 2, ad arg. 2

È solo di Dio rendere beate le anime partecipando se stesso, ma **appartiene a Cristo** il **condurre gli uomini alla beatitudine** quale loro **capo** e **autore della loro salvezza**, secondo le parole dell'Apostolo, **Ebrei 2, 10**: «**Colui che voleva portare molti figli alla gloria rese perfetto mediante la sofferenza il capo che doveva guidarli alla salvezza**».

III[a] q. 59, a. 2, ad arg. 3

Conoscere e giudicare **i segreti dei cuori** spetta di per sé soltanto a Dio, ma per il rifluire della divinità nell'anima di Cristo ciò spetta anche ad essa, come si è visto sopra *[q. 10, a. 2]* a proposito della **scienza di Cristo**. Da cui le parole di S. Paolo, **Romani 2, 16**: «**Nel giorno in cui Dio giudicherà i segreti degli uomini per mezzo di Gesù Cristo**».

ARTICOLO 3:

VIDETUR che Cristo non abbia acquistato il potere giudiziario **con i suoi meriti**. Infatti:

III[a] q. 59, a. 3, arg. 1

Il potere giudiziario accompagna la dignità regale, secondo le parole dei **Proverbi 20, 8**: «**Il re che siede in tribunale dissipa ogni male con il suo sguardo**». Ora, Cristo acquistò la dignità regale **senza meritarla**: poiché essa gli compete per il fatto stesso che è l'**Unigenito di Dio**. Nel Vangelo, **Luca 1, 32**, infatti si legge: «**Il Signore Dio gli darà il trono di Davide suo padre, e regnerà per sempre sulla casa di Giacobbe**». Quindi Cristo non acquistò con i meriti il potere giudiziario.

III[a] q. 59, a. 3, arg. 2

Il potere giudiziario, stando alle cose già dette *[a. 2]*, spetta a Cristo in quanto è il nostro capo. Ma la grazia capitale non spetta a Cristo **per i suoi meriti**, bensì è connessa con l'**unione ipostatica** della natura umana con quella divina, secondo le parole di S. **Giovanni 1, 14.16**: «**Abbiamo visto la sua gloria come di Unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità, e dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto**». Parole queste che si riferiscono alla sua condizione di capo. Perciò Cristo non dovette ai suoi meriti il potere giudiziario.

III[a] q. 59, a. 3, arg. 3

L'Apostolo, **1Corinti 2, 15**, afferma: «**L'uomo spirituale giudica ogni cosa**». Ma l'uomo diviene spirituale mediante la grazia: e questa non proviene dai meriti, «**altrimenti non sarebbe più grazia**», nota S. Paolo, **Romani 11, 16**. Quindi né a Cristo né ad altri il potere giudiziario è dovuto per i meriti, ma solo per grazia.

III[a] q. 59, a. 3. SED CONTRA:

A lui si riferiscono quelle parole, **Giobbe 36, 17**: «**La tua causa è stata giudicata come quella di un empio: per questo ti sarà concessa la sentenza e il giudizio**». E S. Agostino afferma: «Siederà come giudice colui che fu sottoposto a giudizio; condannerà i veri colpevoli colui che falsamente fu dichiarato in colpa».

III[a] q. 59, a. 3 RESPONDEO:

Nulla impedisce che una stessa prerogativa sia dovuta a una persona per motivi diversi: come la **gloria del corpo** risuscitato era dovuta a Cristo non solo in rapporto alla divinità e alla gloria dell'anima, ma anche «per il merito dovuto all'**ignominia della passione**». E lo stesso si dica per il **potere giudiziario** dovuto a Cristo come uomo: esso gli compete sia per la persona divina, sia per la dignità di capo, sia per la pienezza della sua grazia abituale, e tuttavia egli lo ottenne anche per i propri meriti: in modo cioè che secondo la giustizia di Dio fosse costituito

giudice colui che per tale giustizia aveva combattuto e vinto, **dopo essere stato condannato ingiustamente.** Da cui le sue parole nell'**Apocalisse 3, 21**: «**Io ho vinto, e mi sono assiso presso il Padre mio sul suo trono**». Ora, il termine trono sta a indicare il potere giudiziario, secondo le altre parole del **Salmo 9, 5**: «**Siedi in trono giudice giusto**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 59, a. 3, ad arg. 1

L'argomento è valido per dimostrare che il potere giudiziario è dovuto a Cristo in forza dell'unione ipostatica con il Verbo di Dio.

III[a] q. 59, a. 3, ad arg. 2

L'argomento considera il potere suddetto in quanto deriva dalla grazia capitale.

III[a] q. 59, a. 3, ad arg. 3

L'argomento considera il potere giudiziario come derivante dalla grazia abituale, che sublima l'anima di Cristo. Ma **il fatto che a Cristo tale potere sia dovuto in forza di tali motivi non esclude che gli sia dovuto anche per i suoi meriti.**

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il **potere giudiziario** di Cristo non si estenda **a tutte le cose umane.** Infatti:

III[a] q. 59, a. 4, arg. 1

Nel Vangelo, **Luca 12, 13 s.,** si legge che avendogli uno chiesto: «**Di' a mio fratello che divida con me l'eredità**», il Signore rispose: «**O uomo, chi mi ha costituito giudice o mediatore sopra di voi?**». Quindi egli non ha il potere di giudicare tutte le cose umane.

III[a] q. 59, a. 4, arg. 2

Non si può giudicare se non di cose soggette alla propria giurisdizione. Ma «**noi non vediamo come ogni cosa sia sottomessa**» a Cristo, fa notare la Scrittura, **Ebrei 2, 8**. Perciò non pare che egli possa giudicare di tutte le cose umane.

III[a] q. 59, a. 4, arg. 3

S. Agostino insegna che rientra nei giudizi di Dio che i buoni in questo mondo siano talora nell'afflizione e talora nella prosperità, e così pure i malvagi. Ma ciò avveniva anche prima dell'incarnazione di Cristo. Quindi non tutti i giudizi di Dio sulle cose umane rientrano nel potere giudiziario di Cristo.

III[a] q. 59, a. 4. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Giovanni 5, 22**, si legge: «**Il Padre ha rimesso ogni giudizio al Figlio**».

III[a] q. 59, a. 4. RESPONDEO:

- Se parliamo di Cristo **secondo la natura divina** è evidente che ogni giudizio del Padre appartiene anche al Figlio: poiché come il Padre compie ogni cosa per mezzo del Verbo, così anche giudica ogni cosa mediante il Verbo.

- Se poi parliamo di Cristo **secondo la natura umana**, anche allora è evidente che tutte le realtà umane sono soggette al suo giudizio:

+ **Primo**, a causa del **rapporto esistente fra l'anima di Cristo e il Verbo di Dio**. Se è vero infatti che «**l'uomo spirituale giudica ogni cosa**», **1Corinti 2, 15**, in quanto la sua mente aderisce al Verbo di Dio, molto più ha il potere di giudicare ogni cosa l'anima di Cristo, che è ripiena della verità di tale Verbo.

+ **Secondo**, ciò risulta **in base ai meriti acquistati** con la sua morte. Poiché, come dice S. Paolo, **Romani 14, 9**, «**Cristo è morto ed è ritornato alla vita per essere il Signore dei morti e dei vivi**». Quindi egli esercita il giudizio su tutti. Perciò l'Apostolo può concludere **Romani 14, 10**, che «**tutti compariremo dinanzi al tribunale di Cristo**», e in **Daniele 7, 14**, si legge che «**gli fu dato potere, gloria e regno, e tutti i popoli, nazioni e lingue lo servivano**».

+ **Terzo**, ciò risulta **dal confronto delle cose umane col fine dell'umana salvezza**. Infatti chi ha il compito di disporre ciò che è principale ha anche quello di disporre ciò che è accessorio. Ora, tutte le cose umane sono ordinate al fine della beatitudine, che è la salvezza eterna, alla quale tutti gli uomini sono ammessi o dalla quale sono respinti in base al giudizio di Cristo, come risulta dal Vangelo. Perciò è evidente che tutte le cose umane ricadono sotto il potere giudiziario di Cristo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 59, a. 4, ad arg. 1

Il potere giudiziario, come si è notato sopra *[a. 3, ob. 1]*, è annesso alla dignità regale. Ora Cristo, sebbene fosse stato costituito re da Dio, tuttavia mentre viveva sulla terra non volle l'amministrazione temporale del regno. Da cui la sua stessa dichiarazione, **Giovani 18, 36**: «**Il mio regno non è di questo mondo**». E allo stesso modo **non volle esercitare il potere giudiziario sulle cose temporali, essendo venuto a convertire gli uomini alle cose divine**. Per cui **S. Ambrogio** scrive a commento di quel passo evangelico: «È giusto che declini le cose terrene colui che era disceso per quelle divine: **non si degna di farsi giudice delle liti e arbitro delle ricchezze colui che è chiamato a giudicare i vivi e i morti, e a farsi arbitro dei meriti**».

III[a] q. 59, a. 4, ad arg. 2

Tutte le cose sono soggette a Cristo quanto al potere universale che egli ha ricevuto dal Padre, come egli stesso dichiara, **Matteo 28, 18**: «**Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra**», ma non tutto gli è soggetto quanto all'esercizio del suo potere. Ciò avverrà comunque nel futuro, quando in tutte le cose ci sarà l'adempimento della sua volontà, con la salvezza degli uni e la punizione degli altri.

III[a] q. 59, a. 4, ad arg. 3

Prima dell'incarnazione tali giudizi sulle cose umane venivano esercitati da Cristo in quanto Verbo di Dio, ma con l'incarnazione anche l'anima a lui unita ipostaticamente è divenuta partecipe di tale potere.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che dopo il giudizio che si svolge nel tempo presente non ci sia da attendere un **giudizio universale**. Infatti:

IIIª q. 59, a. 5, arg. 1

Dopo l'ultima retribuzione dei premi e dei castighi, sarebbe inutile un altro giudizio. Ma in questo tempo presente viene già fatta la retribuzione dei premi e dei castighi, poiché il Signore, **Luca 23, 43**, disse al buon ladrone crocifisso: «**Oggi sarai con me nel Paradiso**»; e nel Vangelo, **Luca 16, 22**, si legge ancora che «**morì il ricco e fu sepolto nell'inferno**». È inutile dunque attendere un giudizio finale.

IIIª q. 59, a. 5, arg. 2

Secondo i Settanta in **Naum 1, 9**, si legge: «**Dio non giudicherà due volte la stessa causa**». Ma nel tempo presente Dio esercita già il suo giudizio, sia sulle cose temporali che su quelle spirituali. Pare quindi che non ci sia da attendere un giudizio finale.

IIIª q. 59, a. 5, arg. 3

Il premio e il castigo corrispondono al merito e al demerito. Ora, il merito e il demerito non interessano il corpo se non in quanto è strumento dell'anima. Quindi il premio e il castigo non sono dovuti al corpo se non a motivo dell'anima. E così alla fine non si richiede un altro giudizio, perché l'uomo sia premiato o punito nel suo corpo, oltre a quello nel quale sono punite o premiate le anime.

IIIª q. 59, a. 5. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Giovanni 12, 48**, Cristo ha affermato: «**La parola che io vi ho annunziato vi giudicherà nell'ultimo giorno**». **Ci sarà quindi un giudizio nell'ultimo giorno**, oltre al giudizio che si svolge attualmente.

IIIª q. 59, a. 5. RESPONDEO:

Non si può dare un giudizio perfetto su una cosa mutevole prima che essa abbia avuto compimento. Come un giudizio perfetto sul valore di un atto non può essere dato prima che tale atto sia compiuto in se stesso e nei suoi effetti: poiché molte azioni che sembrano utili, dai loro effetti risultano poi nocive. E così pure non si può dare un perfetto giudizio su un uomo fino a che la sua vita non sia terminata: poiché egli è in grado di mutare in molte maniere dal bene al male o viceversa, oppure dal bene al meglio, o dal male al peggio. Per tale motivo dunque, come dice l'Apostolo, **Ebrei 9, 27**, «**è stabilito per gli uomini che muoiano una sola volta, dopo di che viene il giudizio**». Si deve però notare che, sebbene la vita temporale dell'uomo termini con la morte, tuttavia **si prolunga in qualche modo nel futuro**:

- **Primo**, in quanto **continua a vivere nella memoria degli uomini**, presso i quali talora conserva contro la verità una fama buona o cattiva.

- **Secondo**, in quanto **continua nei figli**, i quali sono qualcosa dei genitori. Da cui le parole, **Siracide 30, 4**: «**Muore il padre? È come se non morisse, perché lascia un suo simile dopo di sé**». E tuttavia molti buoni hanno figli cattivi, e viceversa.

- **Terzo**, in quanto continua **negli effetti delle sue opere**: come dall'inganno di Ario e degli altri seduttori pullula l'incredulità sino alla fine del mondo; e sino a quel momento progredisce la fede in forza della predicazione degli apostoli.

- **Quarto**, in quanto **si prolunga nelle vicende della salma**: la quale talora viene sepolta con onore, talora invece rimane insepolta, e alla fine si riduce del tutto in polvere.

- **Quinto**, in quanto **si prolunga nelle cose in cui l'uomo ripone il suo affetto**, come ad es. in certi beni temporali, di cui alcuni finiscono presto, mentre altri durano più a lungo.

Ora, tutte queste cose sottostanno all'esame del giudizio di Dio. Perciò non si può avere di esse un giudizio perfetto e manifesto sino a che dura il corso del tempo presente. A tale scopo dunque **ci deve essere un giudizio finale** nell'ultimo giorno, in cui venga giudicato perfettamente e palesemente tutto ciò che riguarda ciascun uomo in qualsiasi maniera.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 59, a. 5, ad arg. 1

Fu opinione di alcuni che le anime dei santi non vengano premiate nel cielo, né quelle dei dannati condannate nell'inferno, sino al giorno del giudizio. Ma ciò appare evidentemente falso in base a quanto dice l'Apostolo, 2Corinti 5, 6 ss.: «Noi siamo sempre pieni di fiducia, e preferiamo andare in esilio dal corpo e abitare presso il Signore»; il che significa non più «camminare per fede, ma per visione», come risulta dal seguito del testo. Ora, ciò significa vedere Dio per essenza, il che costituisce «la vita eterna», come si legge in S. Giovanni 17, 3. Perciò è evidente che le anime separate dal corpo sono nella vita eterna. Bisogna quindi affermare che dopo la morte l'uomo acquista uno stato immutabile per quanto riguarda l'anima. Di conseguenza per il premio dell'anima non c'è motivo di differire il giudizio. Essendoci però altre cose riguardanti l'uomo che si svolgono per tutto il corso del tempo, e che non sono estranee al giudizio di Dio, è necessario che alla fine dei tempi siano anch'esse sottoposte di nuovo al giudizio. Sebbene infatti l'uomo in tali cose non possa né meritare né demeritare, esse tuttavia rientrano nel premio o nel castigo. Perciò devono essere sottoposte al giudizio finale.

III[a] q. 59, a. 5, ad arg. 2

È vero che Dio non giudicherà «la stessa causa» due volte, però sotto il medesimo aspetto. Non ci sono invece obiezioni ad ammettere che Dio la giudichi due volte sotto aspetti diversi.

III[a] q. 59, a. 5, ad arg. 3

Il premio o il castigo del corpo dipende da quello dell'anima; tuttavia, non essendo l'anima soggetta al mutamento se non in modo indiretto a causa del corpo, appena separata dal corpo acquista uno stato immutabile, ed è sottoposta al giudizio. Il corpo invece rimane soggetto al mutamento sino alla fine dei tempi. Perciò è necessario che esso riceva il suo premio o il suo castigo nel giudizio finale.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che il potere giudiziario di Cristo non **si estenda agli angeli**. Infatti:

III[a] q. 59, a. 6, arg. 1

Gli angeli, sia buoni che cattivi, furono giudicati al principio del mondo, quando alcuni decaddero per il peccato, mentre gli altri furono confermati nella beatitudine. Ma quelli che sono già stati giudicati non hanno più bisogno di essere sottoposti a giudizio. Quindi il potere giudiziario di Cristo non si estende agli angeli.

III[a] q. 59, a. 6, arg. 2

Non compete al medesimo soggetto giudicare ed essere giudicato. Ora, gli angeli verranno con Cristo per giudicare, secondo quelle parole evangeliche, **Matteo 25, 31**: «**Il Figlio dell'Uomo verrà nella sua gloria con tutti i suoi angeli**». Pare quindi che gli angeli non debbano essere giudicati da Cristo.

III[a] q. 59, a. 6, arg. 3

Gli angeli sono superiori alle altre creature. Se dunque Cristo fosse giudice non solo degli uomini, ma anche degli angeli, sarebbe giudice per lo stesso motivo di tutte le creature. Il che è falso, essendo questa una prerogativa della provvidenza di Dio, secondo quelle parole, Giobbe 34, 13: «A chi altri ha affidato la terra? E chi ha preposto al mondo che egli ha costruito?». Quindi Cristo non è giudice degli angeli.

III[a] q. 59, a. 6. SED CONTRA:

S. Paolo, **1Corinti 6, 3**, scrive: «**Non sapete che giudicheremo gli angeli?**». Ora, i santi non giudicheranno che per l'autorità di Cristo. A maggior ragione quindi Cristo avrà il potere di giudicare gli angeli.

III[a] q. 59, a. 6. RESPONDEO:

Gli angeli sono soggetti al potere giudiziario di Cristo non solo in forza della sua **natura divina**, cioè per il fatto che egli è il Verbo di Dio, ma anche a causa della sua **natura umana**. Il che è evidente per tre motivi:

- **Primo**, **per l'intimità che la natura assunta ha con Dio**: poiché, come dice la Scrittura, **Ebrei 2, 16**, «**Dio non ha assunto gli angeli, ma ha assunto la posterità di Abramo**». Quindi l'anima di Cristo è piena della verità del Verbo di Dio più di qualsiasi angelo. Per cui, come insegna Dionigi, essa illumina gli angeli. Quindi ha il potere di giudicarli.

- **Secondo**, poiché **con le umiliazioni della passione** la natura umana in Cristo meritò di essere esaltata al disopra degli angeli: per cui S. Paolo, **Filippesi 2, 10**, scrive che «**nel nome di Gesù ogni ginocchio si piega nei cieli, sulla terra e sotto terra**». Perciò Cristo ha il potere giudiziario anche sugli angeli, sia buoni che cattivi. E lo conferma l'**Apocalisse 7, 11**, quando dice che «**tutti gli angeli stavano in piedi intorno al [suo] trono**».

- **Terzo**, a causa delle **mansioni esercitate dagli angeli in mezzo agli uomini**, di cui Cristo è capo in modo particolare. Per cui S. Paolo, **Ebrei 1, 14**, scrive: «**Sono tutti incaricati di un ministero, inviati per esercitare un ufficio in favore di coloro che devono ereditare la salvezza**». Ora, gli angeli sottostanno al giudizio di Cristo

+ prima di tutto **quanto all'esecuzione** di ciò che viene compiuto per loro mezzo. E ciò appare anche nella vita dell'uomo Cristo: che «**gli angeli servivano**», secondo l'affermazione evangelica, **Matteo 4, 15**, e a cui i **demoni** chiedevano di essere mandati nei porci, **Matteo 8, 31**.

+In secondo luogo **quanto agli altri premi accidentali** degli angeli buoni, che consistono nella loro gioia per la salvezza degli uomini, secondo l'accenno evangelico, **Luca 15, 10**: «**C'è gioia davanti agli angeli di Dio per un solo peccatore che si converte**». E anche **quanto alle pene accidentali** dei demoni, che li colpiscono o qui o nell'inferno, e che competono anch'esse a Cristo in quanto uomo, poiché nel Vangelo, **Marco 1, 24**, si legge che il demonio gridò: «**Che c'entri con noi, Gesù Nazareno? Sei venuto a rovinarci!**».

+ In terzo luogo **quanto al premio essenziale** degli angeli buoni, che è la beatitudine eterna, e **quanto al castigo essenziale** di quelli cattivi, che è la dannazione eterna. Ciò però fu compiuto da **Cristo in quanto Dio** fin dal principio del mondo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

III[a] q. 59, a. 6, ad arg. 1

L'argomento è valido per quanto riguarda il **premio essenziale** e la **pena principale**.

III[a] q. 59, a. 6, ad arg. 2

Come nota **S. Agostino**, sebbene «**l'uomo spirituale giudichi ogni cosa**», egli tuttavia è giudicato dalla stessa verità. Così dunque gli angeli, sebbene per il fatto che sono spirituali debbano giudicare, **sono** però **giudicati da Cristo in quanto egli è la Verità.**

III[a] q. 59, a. 6, ad arg. 3

Cristo è costituito giudice non solo degli angeli, ma anche del governo di tutto l'universo. Se infatti, come nota S. Agostino, gli esseri inferiori sono governati con un certo ordine da Dio mediante gli esseri superiori, si deve concludere che tutte le cose sono governate dall'anima di Cristo, che è superiore a ogni creatura. Da cui le parole dell'Apostolo, Ebrei 2, 5: «Dio non assoggettò agli angeli il mondo futuro», quel mondo cioè, spiega la Glossa, «che è sottomesso a colui del quale parliamo, cioè a Cristo». Tuttavia non per questo «Dio affidò ad alcun altro la terra». Poiché è un'unica e medesima persona che è Dio e uomo: il Signore Gesù Cristo. - E ciò che abbiamo detto sul mistero della sua incarnazione per il momento può bastare.