

Pars Tertia Rerum Conspectus

- [Pars Tertia Quaestio 000](#) Prologo.
- [Pars Tertia Quaestio 001](#) Convenienza dell'incarnazione
- [Pars Tertia Quaestio 002](#) L'unione del Verbo Incarnato con la natura umana
- [Pars Tertia Quaestio 003](#) L'unione da parte della persona assumente
- [Pars Tertia Quaestio 004](#) L'unione da parte della natura assunta
- [Pars Tertia Quaestio 005](#) L'assunzione delle parti della natura umana
- [Pars Tertia Quaestio 006](#) Ordine tra le parti nell'assunzione della natura umana
- [Pars Tertia Quaestio 007](#) La grazia di Cristo come uomo privato
- [Pars Tertia Quaestio 008](#) La grazia di Cristo come capo della Chiesa
- [Pars Tertia Quaestio 009](#) La scienza di Cristo
- [Pars Tertia Quaestio 010](#) La scienza beatifica dell'anima di Cristo
- [Pars Tertia Quaestio 011](#) La scienza infusa dell'anima di Cristo
- [Pars Tertia Quaestio 012](#) La scienza acquisita o sperimentale dell'anima di Cristo
- [Pars Tertia Quaestio 013](#) La potenza di Cristo
- [Pars Tertia Quaestio 014](#) I difetti corporali assunti da Cristo nella natura umana
- [Pars Tertia Quaestio 015](#) I difetti dell'anima assunti da Cristo nella natura umana
- [Pars Tertia Quaestio 016](#) Quanto è attribuibile a Cristo per la sua maniera d'essere e di costituirsi
- [Pars Tertia Quaestio 017](#) L'unità di Cristo in rapporto all'essere
- [Pars Tertia Quaestio 018](#) L'unità di Cristo in rapporto alla volontà
- [Pars Tertia Quaestio 019](#) L'unità di Cristo in rapporto alle operazioni
- [Pars Tertia Quaestio 020](#) La sottomissione di Cristo al Padre
- [Pars Tertia Quaestio 021](#) La preghiera di Cristo
- [Pars Tertia Quaestio 022](#) Il sacerdozio di Cristo
- [Pars Tertia Quaestio 023](#) L'adozione, se si possa attribuire a Cristo
- [Pars Tertia Quaestio 024](#) La predestinazione di Cristo
- [Pars Tertia Quaestio 025](#) Il culto di Cristo
- [Pars Tertia Quaestio 026](#) Cristo mediatore tra Dio e gli uomini
- [Pars Tertia Quaestio 027](#) La santificazione della Beata Vergine
- [Pars Tertia Quaestio 028](#) La verginità della Madre di Dio
- [Pars Tertia Quaestio 029](#) Il matrimonio della Madre di Dio
- [Pars Tertia Quaestio 030](#) L'annunziazione della Beata Vergine
- [Pars Tertia Quaestio 031](#) La materia con la quale fu concepito il corpo del Salvatore
- [Pars Tertia Quaestio 032](#) Il principio attivo del concepimento di Cristo

Pars Tertia Quaestio 033	Modo e ordine del concepimento di Cristo
Pars Tertia Quaestio 034	La perfezione della prole concepita
Pars Tertia Quaestio 035	La nascita di Cristo
Pars Tertia Quaestio 036	La manifestazione di Cristo alla sua nascita
Pars Tertia Quaestio 037	La circoncisione e le altre osservanze legali cui fu sottoposto Cristo da bambino
Pars Tertia Quaestio 038	Il battesimo di Giovanni
Pars Tertia Quaestio 039	Il battesimo di Cristo
Pars Tertia Quaestio 040	Il modo di vivere di Cristo
Pars Tertia Quaestio 041	La tentazione di Cristo
Pars Tertia Quaestio 042	L'insegnamento di Cristo
Pars Tertia Quaestio 043	I miracoli di Cristo
Pars Tertia Quaestio 044	Le singole specie di miracoli
Pars Tertia Quaestio 045	La trasfigurazione di Cristo
Pars Tertia Quaestio 046	La passione di Cristo
Pars Tertia Quaestio 047	La causa efficiente della passione di Cristo
Pars Tertia Quaestio 048	Come la passione di Cristo produca i suoi effetti
Pars Tertia Quaestio 049	Gli effetti della passione di Cristo
Pars Tertia Quaestio 050	La morte di Cristo
Pars Tertia Quaestio 051	La sepoltura di Cristo
Pars Tertia Quaestio 052	La discesa di Cristo agli inferi
Pars Tertia Quaestio 053	La resurrezione di Cristo
Pars Tertia Quaestio 054	Qualità del Cristo risorto
Pars Tertia Quaestio 055	La manifestazione della resurrezione
Pars Tertia Quaestio 056	La causalità della resurrezione di Cristo
Pars Tertia Quaestio 057	L'ascensione di Cristo
Pars Tertia Quaestio 058	L'insediamento di Cristo alla destra del Padre
Pars Tertia Quaestio 059	Il potere giudiziario di Cristo
Pars Tertia Quaestio 060	Che cos'è il sacramento
Pars Tertia Quaestio 061	La necessità dei sacramenti
Pars Tertia Quaestio 062	L'effetto principale dei sacramenti, che è la grazia
Pars Tertia Quaestio 063	Il carattere
Pars Tertia Quaestio 064	La causalità dei sacramenti
Pars Tertia Quaestio 065	Il numero dei sacramenti
Pars Tertia Quaestio 066	Il sacramento del battesimo
Pars Tertia Quaestio 067	Il ministro del battesimo

Pars Tertia Quaestio 068	Coloro che ricevono il battesimo
Pars Tertia Quaestio 069	Gli effetti del battesimo
Pars Tertia Quaestio 070	La circoncisione
Pars Tertia Quaestio 071	Il catechismo e l'esorcismo
Pars Tertia Quaestio 072	Il sacramento della confermazione
Pars Tertia Quaestio 073	Il sacramento dell'Eucarestia
Pars Tertia Quaestio 074	La materia di questo sacramento
Pars Tertia Quaestio 075	La conversione del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo
Pars Tertia Quaestio 076	Il modo in cui Cristo è presente in questo sacramento
Pars Tertia Quaestio 077	La permanenza degli accidenti in questo sacramento
Pars Tertia Quaestio 078	La forma di questo sacramento
Pars Tertia Quaestio 079	Gli effetti di questo sacramento
Pars Tertia Quaestio 080	L'uso o consumazione di questo sacramento
Pars Tertia Quaestio 081	L'uso che Cristo fece di questo sacramento nell'istituirlo
Pars Tertia Quaestio 082	Il ministro di questo sacramento
Pars Tertia Quaestio 083	Il rito di questo sacramento
Pars Tertia Quaestio 084	Il sacramento della penitenza
Pars Tertia Quaestio 085	La penitenza in quanto è una virtù
Pars Tertia Quaestio 086	Gli effetti della penitenza. La remissione dei peccati mortali
Pars Tertia Quaestio 087	La remissione dei peccati veniali
Pars Tertia Quaestio 088	Il ritorno dopo la penitenza dei peccati rimessi
Pars Tertia Quaestio 089	Il ricupero delle virtù mediante la penitenza
Pars Tertia Quaestio 090	Le parti della penitenza in generale

Pars Tertia Quaestio 000

Prologo

Prologo

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; secondo, dei suoi sacramenti con i quali conseguiamo la salvezza; terzo, del fine della vita immortale, cui arriviamo risorgendo per opera sua.

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.

Pars Tertia Quaestio 001

Questione 1

Questione 1

Convenienza dell'incarnazione

Sul mistero dell'incarnazione abbiamo da considerare tre cose: la sua convenienza, il modo d'unione proprio del Verbo incarnato, le conseguenze di quest'unione.

Sulla convenienza dell'incarnazione si pongono sei quesiti: 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

Se era conveniente che Dio s'incarnasse

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

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.
2. Stanno male insieme cose tra loro infinitamente distanti, come combinare insieme in una pittura la faccia d'uomo con un occipite di cavallo. Ma Dio e carne distano all'infinito: Dio è semplicissimo, la carne invece composta, specie quella umana. Era dunque sconveniente che Dio si unisse alla carne umana.
3. Tanto ci corre tra un corpo e lo spirito purissimo quanto tra il peccato e la somma bontà. Ma sarebbe stato del tutto sconveniente che Dio, bontà suprema, assumesse il peccato. Non era dunque conveniente che il sommo spirito increato assumesse un corpo.
4. Non si può costringere in minimi termini chi supera le grandi misure, né può dedicarsi a piccoli compiti chi è impegnato in quelli più grandi. Dunque non va bene, usando le parole di Volusiano a S. Agostino, "che nel corpicciuolo di un bimbo in fasce si nasconda colui al quale non basta l'universo; che abbandoni i suoi cieli il grande Sovrano, e riduca a un solo minuscolo corpo il governo di tutto l'universo".

IN CONTRARIO: È convenientissimo che le cose visibili mostrino le cose divine invisibili; per questo fine infatti il mondo è stato creato, come asserisce l'Apostolo: "Le invisibili perfezioni di Dio appaiono chiare dalle opere sue". Ma il mistero dell'incarnazione, dice il Damasceno, "rivela insieme la bontà, la sapienza, la giustizia, la potenza di Dio: la bontà, perché non sdegnò la debolezza della sua creatura; la giustizia, perché fece sconfiggere il demonio dallo stesso che ne era stato vinto e non a forza strappò l'uomo dalla morte; la sapienza, perché trovò il saldo più generoso per il debito più insolubile; l'infinita potenza, perché non c'è nulla di più grande di un Dio fatto uomo". Era dunque conveniente che Dio si incarnasse.

RISPONDO: A ciascuna cosa si addice quello che è secondo la sua natura; all'uomo, per es., ragionare, perché è per sua natura ragionevole. Ma la natura di Dio è la bontà stessa, come spiega Dionigi. Perciò si addice a Dio tutto quello che è proprio della bontà.

Ora, la bontà tende a comunicarsi, osserva Dionigi. Di conseguenza alla somma bontà si addice di comunicarsi alla creatura in modo sommo. Ciò avviene precisamente quando Dio "unisce a sé una natura creata così intimamente che una sola persona risulti di tre elementi: Verbo, anima, carne", come si esprime S. Agostino. È chiaro dunque che l'incarnazione di Dio era conveniente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il mistero dell'incarnazione non si è attuato per un qualche cambiamento nell'eterna condizione di Dio, ma in quanto egli in maniera nuova si unì a una creatura o meglio unì a sé la creatura. Ora, non disdice che una creatura, mutevole di per se stessa, non si mantenga sempre nel medesimo stato. Perciò come essa, non esistendo prima, fu prodotta nell'essere, così non era sconveniente che venisse unita a Dio dopo che non lo era mai stata.
2. L'unione con Dio in unità di persona non si addiceva alla carne umana in forza della sua natura, perché oltrepassava il suo ordine. Si addiceva tuttavia a

Dio, per l'infinita eccellenza della sua bontà, che unisse a sé codesta carne per la nostra salvezza.

3. Ogni differenza che distanzia le creature dal Creatore è stata 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; ugualmente le pene furono introdotte dalla giustizia di Dio per la sua gloria. Al contrario le colpe si commettono 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 così il male della colpa.

4. Rispondiamo con le stesse parole di S. Agostino a Volusiano: "La dottrina cristiana non insegna che Dio, calandosi nella carne umana, abbia abbandonato o perduto il governo dell'universo, oppure che l'abbia come ristretto in quel minuscolo corpo: questa è immaginazione di uomini capaci di pensare solo a livello della materia. Dio è grande non per mole, ma per la sua potenza; perciò la sua grandezza raccogliendosi nelle piccole cose non ne sente disagio. Come il nostro fugace parlare viene ascoltato in un medesimo istante da molti e arriva a ciascuno per intero, così non è incredibile che il Verbo divino, non fugace, sia contemporaneamente tutto e dovunque". Quindi nessun inconveniente deriva dall'incarnazione di Dio.

ARTICOLO 2

Se l'incarnazione del Verbo di Dio fosse necessaria per la redenzione del genere umano

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

1. Il Verbo divino, essendo perfetto Dio, come vedemmo nella Prima Parte, non acquistò alcuna virtù dal corpo che assunse. Se dunque il Verbo divino riparò la nostra natura incarnandosi, l'avrebbe potuta riparare anche senza prendere un corpo.

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 più incline a compatire che a punire, come imputò all'uomo l'atto del peccato, gli dovrebbe ascrivere a distruzione del peccato l'atto contrario. Non era dunque necessaria, per redimere la natura umana, l'incarnazione del Verbo di Dio.

3. La salvezza dell'uomo dipende principalmente dal suo rispetto verso Dio, come ricorda la S. Scrittura: "Se io sono il Signore, dov'è il rispetto a me dovuto? Se io sono il Padre, dov'è il mio onore?". Ma il rispetto di Dio nasce negli uomini alla considerazione della sua assoluta trascendenza e della sua lontananza dalla sensibilità umana; si legge infatti nei Salmi: "Eccelso su tutte le genti è il Signore e al di sopra dei cieli la sua gloria". "Chi è come il Signore, Dio nostro?". Che Dio dunque si faccia simile a noi assumendo la nostra carne non sembra che giovi alla salvezza umana.

IN CONTRARIO: Alla salvezza umana è necessario ciò che libera dalla perdizione il genere umano. Ma con il mistero dell'incarnazione divina si ottiene proprio questo, come dichiara il Vangelo: "Dio ha tanto amato il mondo che ha sacrificato il suo Figlio unigenito, affinché ognuno che crede in lui non perisca, ma abbia la vita eterna". Dunque per la salvezza umana era necessario che Dio s'incarnasse.

RISPONDO: A un fine può essere necessario un mezzo in due modi: o così che senza di esso non si possa ottenere il fine, com'è necessario il cibo alla conservazione della vita umana; o così che il mezzo agevoli il raggiungimento del fine, com'è necessario un cavallo per un viaggio. Ebbene l'incarnazione di Dio non era necessaria per la redenzione della natura umana nel primo modo, potendo Dio redimerci con la sua onnipotenza in molte altre maniere. L'incarnazione era invece necessaria per la redenzione umana nel secondo modo. Di qui le parole di S. Agostino: "Dimostriamo che a Dio non mancavano altri mezzi, perché tutto sottostà ugualmente al suo potere; ma non ne ebbe un altro più conveniente per sanare la nostra miseria".

Tale convenienza può rilevarsi rispetto all'avanzamento dell'uomo nel bene. Primo, quanto alla fede, che acquista maggiore sicurezza dal credere alla parola immediata di Dio in persona. Perciò S. Agostino afferma: "Perché l'uomo con più fiducia accedesse alla verità, la Verità stessa, il Figlio di Dio, col farsi uomo gettò le fondamenta della fede". - Secondo, quanto alla speranza, che nell'incarnazione trova il suo stimolo più efficace: "Nulla", dice 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 di questo, che la degnazione del Figlio di Dio a unirsi con la nostra natura?". - Terzo, quanto alla carità, che nell'incarnazione trova il suo massimo incentivo. Di qui le parole di S. Agostino: "Qual altro fine più grande ha la venuta del Signore se non la manifestazione dell'amore di Dio per noi?". E conclude: "Se poteva costarci di amare, che almeno non ci costi riamare". - Quarto, rispetto al ben operare, in cui con l'incarnazione Dio stesso si è fatto nostro modello. "Avevamo l'obbligo", spiega S. Agostino, "non di seguire l'uomo che si vedeva, ma Dio che non era visibile. Perciò, per dare 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. Tale piena partecipazione ci viene conferita per l'umanità di Cristo: infatti "Dio si è fatto uomo, perché l'uomo diventasse Dio", scrive S. Agostino.

Altrettanto utile era l'incarnazione per allontanare l'uomo dal male. Primo, perché persuade l'uomo a non stimare il diavolo, primo artefice del peccato, al di sopra di se stesso e a non prestargli ossequio. Per questo avverte S. Agostino: "Poiché 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 propria incorporeità". - Secondo, l'incarnazione c'insegna quanto sia grande la dignità della natura umana, affinché non la macchiamo peccando. "Dio ci ha mostrato quale eminente posto abbia tra le cose create la natura umana, apparendo tra gli uomini come 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 si esprime S. Agostino. - Quarto, perché, per dirla col medesimo Santo, "una così grande umiltà di Dio è in grado di riprendere e di guarire la superbia dell'uomo, che costituisce l'impedimento più grave per la sua adesione a Dio". - Quinto, l'incarnazione giovò a liberare l'uomo dalla servitù. Ciò doveva avvenire, dice S. Agostino, "in modo che il diavolo fosse

vinto dall'uomo Cristo Gesù"; e si attuò mediante la soddisfazione offerta da Gesù per noi. Un puro uomo infatti non avrebbe potuto soddisfare per tutto il genere umano; Dio d'altra parte non doveva soddisfare; era quindi necessario che Gesù Cristo fosse Dio e uomo. Di qui le parole di S. Leone papa: "La potenza assume la debolezza, la maestà l'abiezione; perché in corrispondenza dei nostri bisogni un solo e medesimo mediatore tra Dio e gli uomini potesse morire e risorgere per attributi diversi. Se infatti non fosse vero Dio, non potrebbe rimediare al nostro bisogno; se non fosse vero uomo, non sarebbe per noi un esempio".

Ci sono poi moltissimi altri vantaggi derivati dall'incarnazione al di sopra della comprensibilità umana.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'obiezione si fonda sul primo modo di necessità, quella cioè di un mezzo senza il quale non si può ottenere l'effetto.

2. Una soddisfazione può dirsi sufficiente in due modi. Primo, in maniera perfetta, in quanto è "condegna", ossia compensa degnamente o adeguatamente la colpa commessa. In tal senso non poteva essere sufficiente la soddisfazione d'un puro uomo, perché tutta la natura umana era stata corrotta dal peccato, né il merito di una o più persone poteva compensare alla pari il danno di tutta la natura. Inoltre, poiché il peccato commesso contro Dio acquista una certa infinità dalla infinità della maestà divina: l'offesa infatti è tanto più grande, quanto più grande è la persona verso cui si manca; era necessario per una soddisfazione adeguata che l'azione del riparatore avesse un'efficacia infinita, quale è appunto l'azione di un uomo-Dio.

Secondo, può dirsi sufficiente una soddisfazione in maniera imperfetta, ossia relativamente all'accettazione da parte di chi se ne contenta, anche se non è adeguata. In tal senso può essere sufficiente la soddisfazione d'un puro uomo. Tuttavia, poiché ogni cosa imperfetta presuppone la perfezione corrispondente su cui si regge, è dalla soddisfazione di Cristo che prende efficacia la soddisfazione d'ogni puro uomo.

3. Dio assumendo la carne non ha sminuito la propria maestà e quindi ciò non deroga al rispetto che gli è dovuto. Anzi questo cresce per la maggiore conoscenza che abbiamo di lui; poiché con il fatto stesso che ha voluto avvicinarsi a noi assumendo la carne, ci ha portati a conoscerlo di più.

ARTICOLO 3

Se Dio si sarebbe ugualmente incarnato nel caso che l'uomo non avesse peccato

SEMBRA che, se l'uomo non avesse peccato, Dio si sarebbe incarnato lo stesso. Infatti:

1. Rimane l'effetto, se rimane la causa. Ma nell'incarnazione di Cristo, come dice S. Agostino, oltre la liberazione dal peccato, "sono da considerarsi molte altre cause", quelle di cui abbiamo già fatto cenno. Dunque anche se l'uomo non avesse peccato, Dio si sarebbe incarnato.

2. Ci si aspetta dall'onnipotenza divina che porti a compimento le sue opere e che si manifesti in qualche effetto infinito. Ma nessuna pura creatura può dirsi effetto infinito, limitata com'è nell'essenza. In realtà solo nell'opera dell'incarnazione si manifesta un effetto infinito della potenza divina, che ha congiunto cose distanti tra loro all'infinito, facendo sì che l'uomo diventasse Dio. Nella medesima opera inoltre l'universo sembra raggiungere la sua perfezione, in quanto l'ultima creatura, l'uomo, viene congiunta con il primo principio, Dio. Dunque anche se l'uomo non avesse peccato, Dio si sarebbe incarnato.

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

4. La predestinazione divina è eterna. Ma di Cristo S. Paolo dice che "è stato predestinato qual Figlio di Dio in manifestazioni di potenza". Perciò anche prima del peccato era necessario che per adempiere la predestinazione divina il Figlio di Dio s'incarnasse.

5. Il mistero dell'incarnazione fu rivelato al primo uomo, come risulta dalle sue parole: "Ecco, questo è un osso delle mie ossa, ecc.", relative al matrimonio, che l'Apostolo considera "grande mistero rispetto ai rapporti tra Cristo e la Chiesa". Ma l'uomo non poteva conoscere in precedenza la propria caduta, per la stessa ragione che non lo poteva l'angelo, come dimostra S. Agostino. Dunque Dio si sarebbe incarnato, anche se l'uomo non avesse peccato.

IN CONTRARIO: S. Agostino spiegando le parole evangeliche, "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, "Cristo venne nel mondo a salvare i peccatori", la Glossa aggiunge: "Nessun motivo ebbe di 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".

RISPONDO: Ci sono in proposito opinioni opposte. Alcuni dicono che il Figlio di Dio si sarebbe incarnato, anche se l'uomo non avesse peccato. Altri invece affermano il contrario. 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 esserci note se non attraverso la Sacra Scrittura, nella quale la volontà divina viene manifestata. Perciò, siccome nella Sacra Scrittura il motivo dell'incarnazione viene sempre desunto dal peccato del primo uomo, è meglio dire che l'opera dell'incarnazione è stata disposta da Dio a rimedio del peccato, di modo che, non esistendo il peccato, non ci sarebbe stata l'incarnazione. La potenza di Dio però non è coartata entro questi termini: Dio infatti avrebbe potuto incarnarsi, anche se non ci fosse stato il peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Tutti gli altri motivi assegnati all'incarnazione rientrano tra i rimedi del peccato. L'uomo infatti, se 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, abbandonando Dio era sceso alle cose materiali, fu opportuno che Dio, assunta la carne, tramite anche le cose materiali, gli offrisse il mezzo di salvarsi. Ecco perché commentando le parole evangeliche, "il Verbo si fece carne" S. Agostino annota: "La carne ti aveva accecato, la carne ti risana. Cristo venne precisamente per estinguere nella carne i vizi della carne".
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 a Dio naturalmente come a loro fine. Che invece una creatura venga unita a Dio in unità di persona oltrepassa i limiti della perfezione naturale.
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 capacità naturali. La seconda al livello della potenza divina, cui ogni creatura obbedisce al primo cenno. 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 quello che fa, e ciò è falso, come si è visto nella Prima Parte.

Che poi la natura umana dopo il peccato sia stata innalzata più di prima non c'è nessuna incongruenza: Dio infatti permette il male per trarne un bene maggiore. Di qui le parole di S. Paolo: "Dove abbondò il peccato, lì anche sovrabbondò la grazia". E nella benedizione del Cero pasquale si canta: "O fortunata colpa, che meritò di avere tale e tanto Redentore!".

4. La predestinazione presuppone la previsione del futuro. Dio quindi, come 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.

5. Niente impedisce che si riveli un effetto a chi non ha avuto la rivelazione della causa. Poté dunque il mistero dell'incarnazione essere rivelato al primo uomo, senza che egli fosse consapevole della sua futura caduta: poiché non sempre chi conosce un effetto, conosce anche la causa.

ARTICOLO 4

Se Dio si sia incarnato più per rimediare ai peccati attuali che al peccato originale

SEMBRA che Dio si sia incarnato più per rimediare ai peccati attuali che al peccato originale. Infatti:

1. Un peccato quanto più 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.
2. Il peccato originale non merita la pena del senso, ma solo la pena del danno, come si è visto nella Seconda Parte. Ora, per la soddisfazione dei peccati Cristo è venuto a soffrire la pena del senso sulla croce e non la pena del danno; mai infatti gli mancò la visione o beatitudine divina. Venne dunque a togliere più il peccato attuale che quello originale.
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 sacrificato se stesso per me"". Ma i peccati nostri personali sono quelli attuali, perché l'originale è peccato comune. Dobbiamo dunque avere la pia convinzione che Dio sia venuto principalmente per i peccati attuali.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "Ecco l'agnello di Dio, ecco colui che toglie il peccato del mondo".

RISPONDO: 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 che tutti siano cancellati (e ciò per colpa degli uomini che non aderiscono a Cristo, secondo le parole del Vangelo: "La luce è venuta nel mondo e gli uomini hanno preferito le tenebre alla luce"), ma egli fece quanto bastava alla loro cancellazione. Perciò S. Paolo dice: "Non come il fallo è il dono: infatti da un sol fallo è provocato il giudizio di condanna, mentre il dono è assoluzione da molti peccati".

Tuttavia quanto più grande è un peccato, tanto più la sua distruzione ha motivato la venuta di Cristo. Ora, una cosa può dirsi grande in due modi. Primo, intensivamente: più grande è, per es., la bianchezza che è più intensa. E in tal senso il peccato attuale è più grande del peccato originale, essendo più volontario, come si è detto nella Seconda Parte. - Secondo, una cosa può dirsi grande in estensione: così una bianchezza più grande è quella che occupa

una superficie maggiore. In tal 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 quest'aspetto è vero che Cristo è venuto principalmente a togliere il peccato originale, perché "il bene sociale è più divino del bene individuale", come si esprime Aristotele.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'argomentazione si basa sulla grandezza intensiva del peccato.
2. Al peccato originale la pena del senso non è riservata nella sanzione futura; ma vanno ad esso attribuite le pene sensibili che noi soffriamo in questa vita, come la fame, la sete, la morte e simili. Perciò Cristo a riparare compiutamente il peccato originale volle soffrire il dolore sensibile, per consumare in se stesso la morte e le altre sofferenze.
3. Come spiega nello stesso passo il Crisostomo, l'Apostolo diceva quelle parole "non per restringere gli amplissimi benefici di Cristo diffusi sul mondo, ma per indicare che Cristo si era sacrificato per lui come per tutti. Che importa infatti se anche gli altri sono stati beneficiati, quando i benefici prestati a te sono così integri e perfetti, come se a nessun altro ne fosse stato concesso qualcosa?". Dover dunque 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 motivo del vincolo della carità ciascuno deve sentire come fatto a se stesso ciò che è stato fatto per tutti.

ARTICOLO 5

Se era conveniente che Dio s'incarnasse agli inizi del genere umano

SEMBRA che l'incarnazione divina sarebbe stata conveniente agli inizi del genere umano. Infatti:

1. L'opera dell'incarnazione proviene dall'immensità della carità divina, conforme al testo di S. Paolo: "Dio, che è ricco di misericordia, per l'infinito amore che ci portava, essendo noi morti per le nostre colpe, ci ha convivificati in Cristo". Ma la carità non tarda a soccorrere l'amico che è nel bisogno, come raccomanda la S. Scrittura: "Non dire al tuo amico: Va, torna domani e ti darò, se la cosa gliela puoi dare subito". Dio dunque non doveva differire l'opera dell'incarnazione, ma soccorrere con essa il genere umano subito agli inizi.
2. S. Paolo scrive: "Cristo venne in questo mondo a salvare i peccatori". Ma se ne sarebbero salvati di più, se Dio si fosse incarnato agli inizi del genere umano, perché 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.
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 fin da principio. Ora, la perfezione della grazia si ha nell'opera dell'incarnazione, secondo le parole: "il Verbo si fece carne", seguite dalle altre: "pieno di grazia e di verità". Cristo dunque avrebbe dovuto incarnarsi agli inizi dell'umanità.

IN CONTRARIO: Commentando le parole di S. Paolo: "Ma quando venne la pienezza dei tempi, Dio mandò il suo Figlio fatto da donna", la Glossa afferma che "la pienezza dei tempi è il tempo prestabilito da Dio Padre in cui mandare il suo Figlio". Ora, Dio ha stabilito tutto con sapienza. Perciò egli si è incarnato nel tempo più opportuno. Dunque non sarebbe stato conveniente che Dio si incarnasse ai primordi dell'umanità.

RISPONDO: Poiché l'incarnazione è ordinata principalmente alla riparazione della natura umana con la distruzione del peccato, è chiaro che non sarebbe stata conveniente l'incarnazione divina ai primordi dell'umanità prima del peccato, perché la medicina si somministra solo agli ammalati. Perciò il Signore stesso dice: "Del medico non hanno bisogno i sani, ma i malati, e io non sono venuto a chiamare i giusti ma i peccatori".

Ma neppure subito dopo il peccato sarebbe stato conveniente che Dio s'incarnasse. Primo, per la natura del peccato dell'uomo, che proveniva dalla superbia: perciò l'uomo doveva essere liberato in modo che, umiliato, riconoscesse d'aver bisogno d'un liberatore. Ecco perché la Glossa spiegando le parole di S. Paolo, "promulgata per mezzo di angeli in mano d'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 balia della sua libertà sotto la legge di natura, perché conoscesse così le forze della propria natura. Fallendo nella prova, gli fu data la Legge. Con questa il male peggiorò, non per difetto della Legge, ma per la corruzione della natura; affinché, conosciuta la propria insufficienza, invocasse il medico e cercasse il soccorso della grazia".

Secondo, per l'ordinato progresso nel bene, che esige di procedere dall'imperfetto al perfetto. Per questo dice l'Apostolo: "Non è prima l'elemento spirituale ma l'animale, lo spirituale viene dopo. Il primo uomo, tratto dalla terra, è terrestre; il secondo uomo è dal cielo e celeste".

Terzo, per la dignità stessa del Verbo Incarnato. Infatti sulle parole "quando venne la pienezza dei tempi", la Glossa osserva: "Quanto più grande era il giudice venturo, tanto più lunga serie di messaggeri lo doveva precedere".

Quarto, perché il fervore della fede non si intiepidisse per la lunghezza del tempo. Poiché verso la fine del mondo "si raffredderà la carità di molti" e il Signore stesso domanda: "Quando il Figlio dell'uomo verrà, troverà ancora fede sulla terra?".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La carità non indugia a soccorrere l'amico, tuttavia sceglie il momento più opportuno per le circostanze e per le persone. Se un medico desse a un infermo 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 infermità.

2. All'obiezione S. Agostino diede in un primo tempo la seguente risposta: "Cristo volle apparire tra gli uomini e predicare la sua dottrina quando e dove sapeva che sarebbero vissuti i futuri credenti. Nei tempi infatti e nei luoghi dove il suo Vangelo non è stato predicato egli prevedeva che alla sua parola tutti sarebbero stati tanto increduli quanto lo furono non tutti ma molti tra coloro che lo udirono in persona, i quali non vollero credere in lui neppure vedendolo risuscitare dei morti".

Ma in seguito lo stesso Santo così scrisse, riprovando questa soluzione: "Possiamo forse dire che i cittadini di Tiro e di Sidone si sarebbero rifiutati di credere con tali miracoli, o che non avrebbero creduto se si fossero compiuti tra loro, quando il Signore medesimo attesta che avrebbero fatto penitenza con grande umiltà, se quei segni dei divini interventi fossero stati fatti in mezzo a loro?".

"Perciò", egli conclude, "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, tra quanti prevede che avrebbero prestato fede ai suoi miracoli, se fossero stati compiuti presso di essi, soccorse quelli che volle e non soccorse altri, di cui dispose diversamente nella sua predestinazione con atto occulto ma giusto. Cosicché dobbiamo credere e riscontrare senza esitazione la sua misericordia in coloro che vengono liberati e la sua giustizia in coloro che vengono puniti".

3. In cose diverse tra loro è vero che il perfetto viene prima dell'imperfetto in ordine di tempo e di natura, perché è il perfetto 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 propria perfezione, che consiste nella sua unione con lui.

ARTICOLO 6

Se l'incarnazione dovesse essere differita alla fine del mondo

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

1. Nei Salmi si legge: "La mia vecchiaia (sarà ricolma) di misericordia", e la Glossa per vecchiaia intende "gli ultimi tempi". Ma principalmente il tempo dell'incarnazione è tempo di misericordia, secondo l'espressione del Salmista: "È venuto il tempo della sua misericordia". L'incarnazione dunque doveva essere differita alla fine del mondo.

2. In una stessa cosa come si è detto, la perfezione è posteriore all'imperfezione in ordine di tempo. Perciò quello che è assolutamente perfetto, dev'essere temporalmente ultimo. Ma la suprema perfezione della natura umana si ha nell'unione con il Verbo, perché "in Cristo piacque al Padre che abitasse ogni pienezza della divinità", come dice l'Apostolo. L'incarnazione dunque doveva essere rimandata alla fine del mondo.

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 sarà alla fine del mondo. Dunque non era necessario che venisse prima con l'incarnazione. Quindi questa venuta doveva essere rinviata alla fine del mondo.

IN CONTRARIO: Il profeta Abacuc aveva detto: "Nel mezzo degli anni renderai manifesta, o Signore, l'opera tua". Dunque il mistero dell'incarnazione per cui Dio si manifestò al mondo, non doveva essere rimandato alla fine dei tempi.

RISPONDO: Come non sarebbe stato opportuno che Dio s'incarnasse agli inizi del mondo, così non sarebbe stato conveniente che l'incarnazione fosse ritardata alla fine. Ciò risulta evidente (da due cose): primo, dall'unione della natura divina con la natura umana. Come infatti abbiamo detto, l'imperfezione precede nel tempo la perfezione in quella realtà che da imperfetta diviene perfetta; invece nel soggetto che è causa efficiente della perfezione il perfetto precede cronologicamente l'imperfetto. Ora, nell'incarnazione queste due realtà s'incontrano. Poiché in essa la natura umana fu elevata alla suprema perfezione; e per questo non conveniva che l'incarnazione avvenisse agli albori del genere umano. D'altra parte il Verbo incarnato è causa efficiente della perfezione umana, come si legge nel Vangelo: "Dalla pienezza di lui tutti abbiamo ricevuto"; e per questo non doveva l'incarnazione essere procrastinata alla fine del mondo. Invece la perfezione della gloria, cui dev'essere condotta la natura umana dal Verbo incarnato, avverrà alla fine del mondo.

Secondo, dagli effetti della salvezza umana. Come infatti dice S. Agostino, "è a discrezione di chi dona scegliere quando e quanto vuol donare. Perciò (Dio) venne quando stimò necessario soccorrere l'uomo e la sua opera ben accetta. Mentre un certo languore del genere umano aveva cominciato a cancellare tra gli uomini la conoscenza di Dio e a corrompere i costumi, si degnò Dio di chiamare Abramo, perché in 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 del Cristo venturo, ma anche con la fede del Cristo presente e del Cristo già venuto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quella Glossa parla della misericordia che conduce alla gloria. Se tuttavia si riferisse alla misericordia dimostrata verso l'umanità con l'incarnazione di Cristo, bisognerebbe notare con S. Agostino che l'incarnazione si può equiparare 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 venuto il Cristo nella sesta età del genere umano". E "sebbene nel corpo gioventù e 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 afferma, che "la venuta dal cielo del Maestro, la cui imitazione portasse l'umanità alla perfezione morale, non era conveniente se non nell'età della giovinezza", mentre in altro passo dice che il Cristo è venuto nella sesta età, ossia nella vecchiaia del genere umano.
2. L'incarnazione va considerata non soltanto come termine di sviluppo dall'imperfetto al perfetto, ma anche come causa di perfezione nella natura umana, secondo le spiegazioni date.
3. Rispondiamo con il commento del Crisostomo alle parole evangeliche, "Dio non ha mandato il suo Figlio nel mondo per giudicare il mondo": "Due sono le venute di Cristo: la prima a rimettere i peccati, la seconda a giudicare. Se non avesse fatto così, tutti si sarebbero ugualmente perduti, perché tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio". È chiaro dunque che egli non doveva rimandare la sua venuta misericordiosa alla fine del mondo.

Pars Tertia Quaestio 002

Questione 2

Questione 2

L'unione del Verbo Incarnato con la natura umana

Dobbiamo ora considerare in che modo il Verbo si è unito alla natura umana. Primo, esamineremo l'unione in se stessa; secondo, l'unione rispetto alla persona assumente; terzo, rispetto alla natura assunta.

Sul primo argomento si pongono dodici quesiti: 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

Se l'unione del Verbo Incarnato sia avvenuta in unità di natura

SEMBRA che l'unione comporti unità di natura nel Verbo Incarnato. Infatti:

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". Ciò non sarebbe possibile, se non ci fosse unità di natura. Dunque l'unione del Verbo è avvenuta in unità di natura.
2. S. Atanasio afferma: "Come l'anima razionale e la carne si uniscono a costituire la natura umana, così Dio e l'uomo si uniscono a costituire un'unica natura". Dunque l'unione è avvenuta in unità di natura.
3. Non possiamo qualificare una natura da 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 si è "deificata". Dunque delle due nature se n'è fatta una sola.

IN CONTRARIO: Il Concilio di Calcedonia ha definito: "Professiamo che l'unigenito Figlio di Dio, (incarnato) negli ultimi tempi, è da riconoscersi di due nature, non confuse tra loro, non mutate, non separate, non separabili: l'unione infatti non ha tolto la loro diversità specifica". Perciò l'unione non è avvenuta in unità di natura.

RISPONDO: Per chiarire la questione bisogna considerare il concetto di natura. Il termine natura deriva da nascere. Perciò prima si usò per indicare la generazione, la nascita o riproduzione dei viventi: natura vale così quasi "nascitura". - Poi il termine fu usato per indicare il principio della generazione. - Successivamente passò a indicare qualunque principio intrinseco di mutazione, perché il principio della generazione è intrinseco nei viventi: in questo senso il Filosofo definisce la natura "principio del moto immanente al soggetto essenzialmente e non accidentalmente". - Ora, tale principio è o la forma o la materia. A volte, perciò natura si dice la forma, a volte 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 la stessa essenza specifica. Sotto tale aspetto Boezio ne dà questa definizione: "È natura 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.

Ma intendendo in questo modo la natura, è impossibile che l'unione nel Verbo Incarnato sia avvenuta in unità di natura. In tre modi infatti da due o più cose può risultarne una sola. Primo, da cose perfette che rimangono immutate. E ciò può avvenire solo per quelle cose la cui forma, consiste nella disposizione, nell'ordine o nella figura: da molte pietre, p. es., accumulate a caso nasce un mucchio, disponendo invece pietre e assi con un determinato ordine o figura si fa una casa. In questa maniera alcuni hanno inteso l'incarnazione: o come semplice addizione o come coordinazione delle due nature.

Ma ciò è inammissibile. Primo, perché disposizione, ordine e figura possono costituire forme accidentali e non sostanziali. Ne seguirebbe allora che l'incarnazione non è un'unione sostanziale, ma accidentale: proprio quello che poi dimostreremo falso. - Secondo, perché da tale combinazione non risulta un'unità sostanziale, ma accidentale: le cose di fatto rimarrebbero distinte. - Terzo, perché tale forma non costituisce natura, ma arte: come la forma di una casa. E così in Cristo non si costituirebbe un'unica natura, com'essi vorrebbero.

Secondo, (un'unica natura può risultare) da cose perfette, ma trasmutate: come un composto dai suoi elementi. Così per alcuni sarebbe avvenuta

l'incarnazione: come composizione di elementi.

Ma ciò è inammissibile. Primo, perché la natura divina esclude qualsiasi mutamento, come si è detto nella Prima Parte. Perciò né essa può cambiarsi in altra cosa, essendo incorruttibile; né altre cose in essa, non essendo riproducibile. - Secondo, perché un corpo composto non è della stessa specie di nessuno dei componenti: la carne p. es. differisce specificamente da ciascuno dei suoi elementi. Stando a ciò, Cristo non sarebbe della stessa natura né del Padre né della madre. - Terzo, perché è impossibile la combinazione tra cose troppo distanti: infatti la più debole si sperde nell'altra, come una goccia d'acqua in un'anfora di vino. Nel caso nostro, unendo la natura umana alla natura divina che la supera all'infinito, non si avrà una composizione, ma rimarrà soltanto la natura divina.

Terzo, (potrebbe risultare) da cose non trasmutate, ma imperfette: cioè come l'uomo dall'insieme di anima e di corpo, oppure dal complesso delle sue membra.

Ma questo non si può dire del mistero dell'incarnazione. Primo, perché tanto l'una che l'altra natura, divina e umana, è perfetta nel suo ordine. - Secondo, perché le nature, divina e umana, non possono comporsi insieme quali parti quantitative di un tutto, come le membra costituiscono un corpo, essendo immateriale la natura divina. Neppure in rapporto di forma e di materia, perché la natura divina non può essere forma di alcuna cosa, tanto meno se è materiale. Ne seguirebbe anche che la specie costituita da siffatta unione sarebbe comunicabile a più individui, cosicché potrebbero esserci molti Cristì. - Terzo, perché Cristo non sarebbe né di natura umana né di natura divina, perché come nota Aristotele, la differenza aggiunta cambia la specie, come ogni unità cambia il numero.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il testo di S. Cirillo viene spiegato nel Quinto Concilio (ecumenico) in questo modo: "Se qualcuno, affermando nel Verbo di Dio incarnato una sola natura, non la intende come hanno insegnato i Padri, cioè che della natura divina e della 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 di due nature sia stata fatta una sola natura nell'incarnazione, ma che dall'unione della carne umana con la natura del Verbo di Dio è risultata una sola persona.

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 da risultare una sola natura, come da atto e potenza o da materia e forma. Questo aspetto del paragone non è applicabile all'incarnazione, perché la natura divina non può essere forma di un corpo, come si è dimostrato nella Prima Parte. L'unità di persona invece risulta dal fatto che è uno solo a sussistere in carne e anima. Questo è l'aspetto applicabile del paragone: uno infatti, Cristo, sussiste in natura divina e umana.

3. Come spiega il Damasceno, la natura divina si dice incarnata, perché si è unita alla carne in unità di persona, non perché si sia cambiata in carne. Così pure la carne si dice deificata non per mutazione, ma per l'unione col Verbo, rimanendo intatte le sue proprietà: carne deificata significa che è divenuta carne del Verbo divino, non che è diventata Dio.

ARTICOLO 2

Se nel Verbo Incarnato l'unione sia avvenuta in unità di persona

SEMBRA che nel Verbo Incarnato l'unione non sia avvenuta in unità di persona. Infatti:

1. La persona in Dio non è nulla di diverso dalla sua natura, come è stato detto nella Prima Parte. Se dunque l'unione non è avvenuta in unità di natura, non è avvenuta neppure in unità di persona.

2. La natura umana non ha in Cristo meno dignità che in noi. Ma personalità implica dignità, come si è detto nella Prima Parte. Perciò, dato che la natura umana possiede in noi la propria personalità, tanto più la deve possedere in Cristo.

3. Secondo Boezio, "la persona è una sostanza individua di natura razionale". Ma il Verbo di Dio ha assunto una natura umana individua: 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 in unità di persona.

IN CONTRARIO: Il Concilio di Calcedonia dichiara: "Professiamo un solo e medesimo Figlio unigenito, nostro Signore Gesù Cristo, non distinto o diviso in due persone". L'unione dunque del Verbo (con la carne) è avvenuta in unità di persona.

RISPONDO: Persona ha un significato diverso da quello di natura. Infatti 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 di essa, perché ogni individuo sussistente in una natura si identificherebbe con la sua natura. Invece in alcune cose sussistenti si riscontrano aspetti che non appartengono alla natura specifica: gli accidenti cioè e i principi individuanti, come appare evidentissimo negli esseri composti di materia e

forma. In essi perciò natura e supposito differiscono anche realmente, non come cose separate, ma perché il supposito implica la natura specifica e le altre proprietà non specificanti. Conseguentemente il supposito è il tutto che possiede la natura specifica come sua parte formale e perfetta. Per questo nelle cose composte di materia e forma la natura non si può predicare del supposito: non diciamo, p. es., che un uomo è l'umanità. Se però una cosa non possiede proprietà distinte dalla specie o natura, come Dio, allora supposito e natura non si distinguono tra loro realmente, ma solo secondo i nostri concetti: perché con il termine natura indichiamo l'essenza, e con il termine supposito indichiamo il 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 individua di natura razionale", secondo la definizione di Boezio.

Concludendo, tutto ciò che si trova in una persona, ne costituisca o no la natura, è unito ad essa in unità di persona. Se dunque la natura umana non fosse unita al Verbo di Dio in unità di persona, non gli sarebbe unita in nessun modo. Ma così si eliminerebbe del tutto la fede dell'incarnazione: e ciò equivale a distruggere tutto il cristianesimo. Poiché dunque il Verbo possiede la natura umana come unita a sé, ma senza che faccia parte della sua natura divina, ne consegue che l'incarnazione si è attuata nel Verbo nell'unità della persona, e non nell'unità di natura.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene in Dio natura e persona non siano realmente distinte, tuttavia non hanno per noi il medesimo significato, come abbiamo detto, perché persona indica la sussistenza. Ora, poiché la natura umana viene unita al Verbo in modo da assumerne la sussistenza e non, al contrario, in modo da aggiungere qualcosa alla natura del Verbo o da trasmutarla, per questo l'incarnazione è stata fatta nell'unità di persona e non nell'unità di natura.

2. La personalità in tanto dice dignità e perfezione di un soggetto in quanto implica la sussistenza, e questo è espresso con il termine persona. Ora, una cosa riceve maggiore dignità dal sussistere in un ente superiore che dal sussistere per se stessa. Proprio per questo la natura umana è più nobile in Cristo che in noi, perché in noi, sussistendo per se stessa, ha la propria personalità, ma in Cristo esiste nella persona del Verbo. Parimente per una forma è ragione di dignità essere completiva della specie; tuttavia la sensibilità è più nobile nell'uomo per la sua unione a una forma più alta distintiva (della specie umana) di quello che sia nei bruti, dove (la stessa sensibilità) è forma distintiva (della specie).

3. Come dice il Damasceno, "il Verbo di Dio non assunse la natura umana universale, bensì una natura individua": altrimenti ciascun uomo sarebbe il Verbo di Dio, come Cristo. Tuttavia va ricordato che non ogni individuo di ordine sostanziale, si tratti pure della natura razionale, costituisce persona, ma solo l'individuo che esiste per sé, non già quello che sussiste in un supposito più perfetto. Per questo la mano di Socrate, pur essendo una parte individua, non è tuttavia persona, perché non esiste per sé, ma in un essere più perfetto, che è quello del suo tutto. E ciò si rileva anche dalla definizione di persona come "sostanza individua": infatti la mano non è una sostanza completa, ma parte di una sostanza. Dunque, sebbene la natura umana (di Cristo) sia un individuo di ordine sostanziale, poiché tuttavia non sussiste per sé ma in una individualità superiore, cioè nella persona del Verbo, ne consegue che non possiede una personalità propria. E perciò l'unione è avvenuta nell'unità di persona.

ARTICOLO 3

Se l'unione del Verbo Incarnato sia avvenuta in unità di supposito o di ipostasi

SEMBRA che l'unione del Verbo Incarnato non sia avvenuta in unità di supposito o di ipostasi. Infatti:

1. S. Agostino dice: "Sostanza divina e sostanza umana, l'una e l'altra cosa, è il medesimo e unico Figlio di Dio: ma l'una perché Verbo, l'altra perché uomo". E il papa S. Leone: "L'una delle due cose splende di miracoli, l'altra soccombe alle ingiurie". Ma tutte le cose che si contrappongono (aliud et aliud), differiscono come suppositi. Dunque nell'incarnazione del Verbo non c'è unità di supposito.

2. L'ipostasi non è altro che "una sostanza particolare", come scrive Boezio. Ma è chiara in Cristo l'esistenza di un'altra sostanza particolare, oltre l'ipostasi del Verbo: il corpo, l'anima e il loro composto. Dunque in Cristo c'è un'altra ipostasi, oltre quella del Verbo.

3. L'ipostasi del Verbo non è compresa in nessun genere né specie, come risulta dalla Prima Parte. Invece Cristo come uomo è compreso nella specie umana: scrive infatti Dionigi che "nella nostra natura è apparso 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 quella del Verbo di Dio.

IN CONTRARIO: Il Damasceno ha scritto: "Nel Signore nostro Gesù Cristo riconosciamo due nature, ma una sola ipostasi".

RISPONDO: 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, 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, "sostanza individua di natura razionale". Perciò attribuire una propria ipostasi alla natura umana in Cristo è lo stesso che attribuirle una propria persona. Per questo i santi Padri nel Quinto Concilio (ecumenico) celebrato presso Costantinopoli, condannarono entrambe le asserzioni: "Se qualcuno tenterà d'introdurre nel mistero di Cristo due sussistenze o due persone, sia scomunicato, poiché la Trinità santa non ha ricevuto una persona o una sussistenza di più per l'incarnazione della persona divina del Verbo". Ma sussistenza è lo stesso che realtà sussistente, ed è proprio dell'ipostasi esser 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 dignità propria della persona, essendo questa definita da alcuni "una ipostasi caratterizzata dalla dignità che le è propria (d'essere intellettuale)". Se dunque l'incarnazione è unità di persona e non d'ipostasi, ciò vuol dire che l'unione non è stata attuata se non per un legame di dignità. Proprio quello che fu condannato da S. Cirillo con l'approvazione del Concilio di Efeso: "Se qualcuno nell'unico Cristo divide dopo l'incarnazione le sussistenze dicendole unite solo nella dignità, nell'autorità o nella potenza e non invece per unione fisica, 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 animale ragionevole. Ed è per tale motivo che quest'uomo si dice supposito, cioè in quanto si sub-pone a tutte le cose che sono proprie dell'uomo ricevendone l'attribuzione. Se dunque ci fosse in Cristo un'altra ipostasi oltre l'ipostasi del Verbo, ne conseguirebbe che gli avvenimenti propri della natura umana, come essere nato dalla Vergine, aver patito, essere stato crocifisso e sepolto, si sarebbero compiuti in un soggetto diverso dal Verbo. Anche questo è stato condannato nel Concilio di Efeso: "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 a un 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 ammettere in Cristo due ipostasi o due suppositi, oppure negare che l'incarnazione sia avvenuta nell'unità d'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".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come una differenza accidentale si esprime in latino con il pronome *alter* (altro, distinto), così una differenza essenziale si esprime con il pronome *aliud* (altra cosa). Ora, è certo che nelle creature una alterazione accidentale può compiersi in una medesima ipostasi, perché essa può accogliere diversi accidenti rimanendo numericamente identica; non avviene invece tra le cose create che una cosa, rimanendo numericamente la stessa, possa sussistere in essenze o nature diverse. Perciò, come nelle cose create *alter et alter* non significano diversità di suppositi ma solo diversità di forme accidentali, così *aliud et aliud* in Cristo non comportano diversità di suppositi o di ipostasi ma diversità di nature. Di qui le parole di S. Gregorio Nazianzeno: "Le cose di cui è costituito il Salvatore sono *aliud et aliud*, ma non *alius et alius* (cioè due soggetti diversi). Dico *aliud et aliud*, al contrario di ciò che è vero della Trinità. In essa infatti diciamo *alius et alius*, per non confondere le sussistenze (o persone), ma non possiamo ammettere *aliud et aliud*".

2. *Ipostasi* significa sostanza particolare, non in qualsiasi modo, ma considerata 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*. Ugualmente la natura umana in Cristo, sebbene sia una sostanza particolare, tuttavia, perché viene a far parte di un essere completo, cioè del Cristo totale in quanto Dio e uomo, non può dirsi *ipostasi* o *supposito*, ma si chiama *ipostasi* o *supposito* quel tutto completo di cui fa parte.

3. Anche nel mondo creato le singole cose si classificano 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 cose composte. Perciò diciamo che Cristo appartiene alla specie umana in ragione della natura assunta, non in ragione della sua *ipostasi*.

ARTICOLO 4

Se la persona di Cristo sia composta

SEMBRA che la persona di Cristo non sia composta. Infatti:

1. La persona di Cristo, come abbiamo visto, non è diversa dalla persona o *ipostasi* del Verbo. Ma nel Verbo non differiscono persona e natura, come abbiamo visto nella Prima Parte. Perciò, essendo semplice la natura del Verbo, è impossibile che la persona di Cristo sia composta.

2. Ogni composto risulta di parti. Ma la natura divina non può essere parte, perché ogni parte è cosa imperfetta. È dunque impossibile che la persona di Cristo sia composta di due nature.

3. Ogni composto è omogeneo con le sue parti: un corpo, p. es., è composto di corpi. Allora, se in Cristo c'è un composto risultante dalle due nature, esso non sarà persona ma natura. E così in Cristo ci sarà unità di natura, contrariamente a quanto abbiamo dimostrato.

IN CONTRARIO: Il Damasceno ha scritto: "In Cristo Gesù Signore conosciamo due nature, ma una sola *ipostasi* composta da entrambe".

RISPONDO: La persona o *ipostasi* di Cristo si può considerare sotto due aspetti. Primo, per quello che è in se stessa. E sotto tale aspetto è assolutamente semplice, come la natura del Verbo. - Secondo, nella sua funzione di persona o *ipostasi* che è di sussistere in una determinata natura. E in questo senso la persona di Cristo sussiste in due nature. Perciò, sebbene in lui sia uno solo il soggetto sussistente, sono tuttavia due i modi di sussistenza. Appunto per il fatto che sussiste in due nature, pur essendo un unico sussistente, si dice che la sua persona è composta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È così risolta anche la prima difficoltà.
2. Le due nature compongono la persona di Cristo non come parti, ma come addendi; e in tal senso può dirsi composto come ogni entità in cui confluiscono due elementi.
3. Non ogni composto è omogeneo con le sue parti, ma solo il composto di parti continue. Un animale, per es., si compone d'anima e di corpo, ma né l'una né l'altro sono animale.

ARTICOLO 5

Se in Cristo si sia attuata l'unione tra anima e corpo

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

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. Dunque ci sarà in Cristo un'altra persona o ipostasi al di fuori di quella del Verbo. E così andiamo contro a quanto si è già detto.
2. L'unione tra anima e 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.
3. L'anima si unisce al corpo per poterlo vivificare. Ma il corpo di Cristo poteva ricevere la vita dallo stesso Verbo di Dio, fonte e principio di vita. In Cristo quindi non ci fu l'unione d'anima e corpo.

IN CONTRARIO: Il corpo non si dice 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 nascere dalla Vergine". Dunque in Cristo ci fu l'unione dell'anima con il corpo.

RISPONDO: Cristo si dice uomo nel medesimo senso degli altri uomini, in quanto appartiene alla medesima specie, secondo l'espressione dell'Apostolo: "divenuto simile agli uomini". Ma la specie umana esige che l'anima si unisca al corpo, perché la forma non costituisce la specie se non attuando la materia, e questo è il termine della generazione, con cui la natura tende alla specie. Quindi è necessario dire che in Cristo l'anima si unì al corpo: il contrario sarebbe eresia, perché negherebbe la verità della natura umana di Cristo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Da questa difficoltà 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 per l'unione dell'anima con il corpo si costituisce la persona. Ma ciò avviene nei puri uomini, perché in essi anima e corpo si congiungono per esistere di esistenza propria. In Cristo invece anima e corpo si uniscono per aderire a un soggetto superiore, che sussiste nella natura da essi composta. Per questo dall'unione dell'anima e del corpo non si costituisce in Cristo una nuova ipostasi o persona, ma il composto medesimo aderisce a una persona o ipostasi preesistente.

Né per questo l'unione tra anima e corpo è in Cristo meno efficace che in noi. Il congiungersi infatti di una cosa a un ente più nobile non menoma di per sé la sua attività o dignità, ma l'accresce: l'anima sensitiva, p. es., negli animali costituisce la specie perché è l'ultima forma, non così negli uomini, sebbene in questi sia più nobile e più attiva, precisamente per l'aggiunta dell'ulteriore e più alta perfezione dell'anima razionale, come si è detto anche sopra.

2. L'affermazione del Damasceno può intendersi in due modi. Primo, riferendola alla natura umana. Essa in verità si presenta come specie comune non in quanto la si considera 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 che la natura umana non si giudichi un'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: "Lo spirito non ha carne e ossa, come vedete che ho io". - Ugualmente è impossibile che il Figlio di Dio abbia assunto la natura umana come è in tutti gli individui della nostra specie, perché in tal caso avrebbe assunto tutti gli uomini. - Con lo stesso Damasceno si conclude quindi che assunse la natura umana "al singolare" cioè individuale, "però senza costituire un individuo, nel senso di supposito o d'ipostasi, diverso dalla persona del Figlio di Dio".

Secondo, la frase del Damasceno si può intendere senza riferirla alla natura umana, come per negare che dall'unione dell'anima col corpo nasce 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. E ciò risulta dalle parole che seguono: "Difatti non fu mai generato, né sarà generato un altro Cristo, composto di divinità e di umanità, perfetto Dio nella sua divinità e perfetto uomo nella sua umanità".

3. Nella vita fisica si possono riscontrare due principi. Il primo è la causa efficiente. E in tal senso il Verbo di Dio è principio d'ogni vita. Il secondo è il principio formale. Infatti, poiché, a detta del Filosofo, "per i viventi vivere è esistere", come ogni cosa esiste formalmente in virtù della sua forma, così il corpo vive in virtù dell'anima. Ebbene, in questo secondo senso il corpo di Cristo non poteva ricevere la vita dal Verbo, non potendo questi essere forma di un corpo.

ARTICOLO 6

Se la natura umana sia stata unita al Verbo di Dio accidentalmente

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

1. Del Figlio di Dio l'Apostolo 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. Dunque la natura umana fu unita al Figlio di Dio accidentalmente.

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

3. Ciò che non appartiene alla natura o essenza di una cosa, è per essa un accidente, perché 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 in unità di natura, come si è detto sopra. Quindi la natura umana si deve essere unita al Figlio di Dio accidentalmente.

4. Lo strumento si unisce accidentalmente (alla causa principale). Ma la natura umana era in Cristo strumento della divinità, come si esprime il Damasceno, dicendo che "la carne di Cristo fa da strumento alla divinità". Dunque la natura umana è stata unita accidentalmente al Figlio di Dio.

IN CONTRARIO: Gli attributi accidentali non esprimono la sostanza, ma la quantità, la qualità o altre modalità. Perciò se la natura umana fosse unita a Cristo accidentalmente, dicendo che egli è uomo non gli si attribuirebbe sostanza umana, ma una qualità, o una quantità, o qualche altra modalità. E ciò è contro una decretale del papa Alessandro III, il quale dice: "Essendo Cristo perfetto Dio e perfetto uomo, con quale temerità osano alcuni affermare che Cristo in quanto uomo non è sostanza?".

RISPONDO: 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 confondono le nature, come Eutiche e Dioscoro, i quali ritenevano che di due nature se n'era fatta una sola; cosicché 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 l'eresia di Nestorio e di Teodoro di Mopsuestia, i quali distinguevano due persone. Altra, essi dicevano, è la persona del Figlio di Dio e altra quella del figlio dell'uomo. Le quali secondo loro sarebbero unite in questo modo: primo, per 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, nelle operazioni, in quanto quell'uomo sarebbe stato lo strumento del Verbo di Dio; quarto, per comunanza d'onore: ogni onore che si rende al Figlio di Dio si comunica al figlio dell'uomo per la sua unione con il Figlio di Dio; quinto, per trasposizione di nomi, in quanto diciamo che quell'uomo è Dio e Figlio di Dio. Ora, è chiaro che questi modi importano tutti un'unione accidentale.

In queste eresie sono poi caduti per ignoranza alcuni maestri posteriori, nel tentativo di evitarle. Alcuni di essi ammettevano una sola persona in Cristo, ma due ipostasi o due suppositi, dicendo che un uomo composto d'anima e di corpo fu assunto dal Verbo di Dio fin dal primo momento della sua concezione. È questa la prima sentenza che il Maestro pone nella sesta distinzione del Terzo Libro delle Sentenze. - Altri poi, volendo salvare l'unità di persona, dicevano che l'anima di Cristo non era stata unita al suo corpo, ma ambedue, l'una separatamente dall'altro, sarebbero uniti accidentalmente al Verbo, così da non moltiplicare le persone. Questa è la terza sentenza che riferisce il Maestro.

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. E se si volesse far forza sul termine persona, si deve ricordare che anche Nestorio parlava di unità di persona nel senso di un'unione nella dignità e nell'onore. Perciò il Quinto Concilio (ecumenico) scomunica chi dice "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, perché ammette un'unione accidentale. Non c'è infatti differenza tra dire con Nestorio che il Verbo di Dio si unì all'uomo Cristo abitando in lui come nel suo tempio, e dire con la terza sentenza che il Verbo s'unì all'uomo rivestendosi come di un indumento. Anzi peggio di Nestorio afferma che l'anima e il corpo non sarebbero uniti.

Ma la fede cattolica, tenendo la via di mezzo tra le suddette posizioni, non dice né che l'unione di Dio e dell'uomo si è fatta nell'essenza o natura né che si è fatta in un modo accidentale; bensì in un modo intermedio, secondo la sussistenza o ipostasi. Perciò nel Quinto Concilio (ecumenico) si legge: "Nella molteplicità dei sensi in cui s'intende l'unità, coloro che seguono l'eresia di Apollinare e di Eutiche, volendo la distruzione delle cose che si sono unite insieme", cioè col sopprimere 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".

Di conseguenza la seconda delle tre opinioni esposte dal Maestro, quella che ammette una sola ipostasi nell'uomo-Dio, non è un'opinione, ma la dottrina della fede cattolica. Come pure la prima opinione che ammette due ipostasi e la terza che sostiene un'unione accidentale non sono opinioni, ma eresie condannate dalla Chiesa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Diciamo con il Damasceno "non essere necessario che gli esempi quadrino alla perfezione, altrimenti sono identici e non simili. Soprattutto poi nelle cose di Dio: è infatti impossibile trovare esempi di tal sorta, sia in Teologia", trattando cioè della divinità delle Persone, "sia nell'Economia", redentiva, cioè nel mistero dell'incarnazione. Perciò la natura umana 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 lo indossa, così la natura umana assunta dal Verbo è stata nobilitata, mentre il Verbo non si è cambiato, come nota S. Agostino.

2. Ciò che sopravviene a un ente già completo, è accidentale, a meno che non gli comunichi il proprio essere. Così nella risurrezione il corpo s'unirà all'anima preesistente, ma non in maniera accidentale; perché gli verrà comunicato l'essere dell'anima stessa, venendo a ricevere 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 che lo riceve dall'anima, ma l'essere dell'ipostasi o persona. Perciò la natura umana non è unita al Figlio di Dio in modo accidentale.

3. L'accidente si contrappone alla sostanza. Ma sostanza ha un doppio significato, come risulta da Aristotele: uno di essenza o natura, l'altro di supposito o ipostasi. Quindi per non avere un'unione accidentale basta che l'unione sia avvenuta nell'ipostasi, sebbene non sia avvenuta nella natura.

4. Lo strumento come tale, p. es., una scure o una spada, non è parte dell'ipostasi di chi lo adopera, ma nulla impedisce che adoperiamo quali strumenti anche parti della nostra ipostasi, come il corpo umano o le sue membra. Nestorio invece diceva che la natura umana è stata assunta dal Verbo soltanto come strumento e non nell'unità dell'ipostasi. Perciò non ammetteva che quell'uomo fosse veramente Figlio di Dio, ma solo suo strumento. In opposizione a questo 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. Il Damasceno poi ha detto che la natura umana è in Cristo come strumento congiunto ipostaticamente (al Verbo).

ARTICOLO 7

Se l'unione della natura divina con l'umana sia qualche cosa di creato

SEMBRA che l'unione della natura divina con l'umana non sia qualche cosa di creato. Infatti:

1. In Dio nulla può esserci di creato, perché 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.

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. Dunque non lo è neppure l'unione stessa.

3. La causa è superiore all'effetto. Ma Cristo come uomo si dice Creatore a causa dell'unione. Dunque meno che mai può essere qualcosa di creato l'unione stessa, che deve invece identificarsi col Creatore.

IN CONTRARIO: È creato tutto ciò che comincia nel tempo. Ma quell'unione non fu eterna, bensì s'iniziò nel tempo. È dunque qualcosa di creato.

RISPONDO: 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:

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.

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.

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

Se unione e assunzione siano la stessa cosa

SEMBRA che unione e assunzione siano la stessa cosa. Infatti:

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

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

3. Il Damasceno afferma: "Altro è unione, altro è incarnazione. L'unione infatti denota soltanto un congiungimento, ma non ancora il suo termine. L'incarnazione invece e l'umanazione precisano il termine dell'unione". Ma neppure la parola assunzione esprime il termine d'unione. Dunque unione e assunzione sono la stessa cosa.

IN CONTRARIO: La natura divina si dice unita, ma non può dirsi assunta.

RISPONDO: L'unione importa, come si è detto, una relazione tra la natura divina e l'umana, in quanto confluiscono in una sola persona. Ma ogni relazione che si inizia nel tempo, nasce da un mutamento. Ora, un mutamento richiede azione e passione. Ecco dunque la prima e principale differenza tra unione e assunzione: l'unione indica la relazione, l'assunzione invece indica l'azione di chi assume, o la passione di chi è stato assunto.

Da questa differenza ne deriva una seconda. Assunzione infatti è divenire, unione invece è un rapporto in atto. Perciò chi si unisce a un'altra cosa risulta unito con essa; ma chi l'assume non ne risulta assunto. Infatti la natura umana, se si esprime al concreto col vocabolo uomo, può riferirsi all'ipostasi divina quale termine della sua assunzione; ed è quindi giusto dire che il Figlio di Dio è uomo, in quanto unisce a sé la natura umana. Considerata invece in maniera astratta, la natura umana viene indicata come cosa assunta: e allora non si può dire che il Figlio di Dio è natura umana.

Una terza differenza che ne discende 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. Assunzione quindi sta a indicare distintamente il termine di partenza e quello d'arrivo: poiché assumere equivale ad se sumere (tirare a sé una cosa); la parola unione invece non esprime queste precisazioni. Indifferentemente quindi si dice che la natura umana si è unita alla natura divina e viceversa. Invece non si può dire che la natura divina è stata assunta da quella umana, ma viceversa, perché la natura umana è stata aggiunta alla persona divina, in modo che la persona divina sussista in essa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Unione e assunzione non hanno rispetto al termine uno stesso rapporto, ma diverso, come si è detto.

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, non a sé, e perciò si dice che ha fatto l'unione, non l'assunzione. - Similmente non si identificano tra loro l'unito e l'assunto. La natura divina infatti può dirsi unita, ma non assunta.

3. Il termine assunzione precisa quale sia il soggetto cui l'assumente unisce la cosa assunta, poiché sta a indicare ad se sumptio (tirare a sé). Al contrario i termini di incarnazione e di umanazione precisano quale sia la cosa assunta, cioè la carne o la natura umana. Perciò assunzione, unione, incarnazione e umanazione differiscono tra loro concettualmente.

ARTICOLO 9

Se l'unione delle due nature sia la massima delle unioni

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

1. Ciò che è unito, è meno unitario di ciò che è uno, perché 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 consta specialmente nell'unità numerica. Dunque l'unione di cui parliamo non importa la massima unità.

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, perché distano all'infinito. Minima dunque è la loro unione.

3. L'unione fa l'unità. Ma in noi l'unione tra l'anima e il corpo fa l'unità di persona e di natura, mentre l'unione tra la natura divina e la natura umana (in Cristo) fa solo l'unità di persona. Maggiore dunque è l'unione tra l'anima e il corpo che tra la natura divina e l'umana. Perciò l'unione di cui parliamo non importa la massima unità.

IN CONTRARIO: S. Agostino dice che "l'uomo è nel Figlio più che il Figlio nel Padre". Ma il Figlio è nel Padre per unità di natura, mentre l'uomo è nel Figlio per l'unione dell'incarnazione. Dunque 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.

RISPONDO: Unione è congiungimento di più cose in una. Può allora l'unione dell'incarnazione considerarsi sotto due aspetti: o da parte delle cose che si uniscono, o da parte di ciò in cui si uniscono. Sotto questo secondo aspetto l'incarnazione ha il primato tra le altre unioni, perché è massima l'unità della persona divina, in cui le due nature si uniscono. Tale primato invece non esiste, se consideriamo le nature che vengono a unirsi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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 per sé sussistente, non ricevuta per partecipazione dal di fuori; 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 si attribuisce alle cose numerate. Sotto questo aspetto, dunque, cioè per l'unità della persona, l'unione dell'incarnazione supera l'unità numerica. Non la supera invece da parte della natura umana, la quale non è l'unità stessa della persona divina, ma è soltanto unita ad essa.

2. L'argomento vale quanto alle nature unite, non quanto alla persona in cui si è compiuta l'unione.

3. L'unità della persona divina è superiore all'unità umana di persona e di natura. Perciò l'unione dell'incarnazione supera l'unione in noi tra anima e corpo.

Tuttavia, poiché l'argomento in contrario suppone il falso, che cioè l'unione dell'incarnazione sia maggiore dell'unità naturale tra le persone divine, all'autorità di S. Agostino si deve rispondere che la natura umana non è nel Figlio di Dio più che questi nel Padre, ma molto meno; se mai è l'uomo che sotto un certo aspetto 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 diversi sono i suppositi del Padre e del Figlio.

ARTICOLO 10

Se l'unione dell'incarnazione sia avvenuta mediante la grazia

SEMBRA che l'unione dell'incarnazione non sia avvenuta mediante la grazia. Infatti:

1. La grazia è un accidente, come si è detto nella Seconda Parte. Ma l'unione della natura umana con la divina non è avvenuta mediante un accidente, come si è dimostrato sopra. Dunque l'unione dell'incarnazione non si è fatta mediante la grazia.

2. Soggetto della grazia è l'anima. Ma, come dice S. Paolo, "in Cristo abita la pienezza della divinità corporalmente". Dunque quell'unione non avvenne mediante la grazia.

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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: Come si disse nella Seconda Parte, la grazia significa due cose: anzitutto la stessa volontà di Dio che dona gratuitamente; in secondo luogo lo stesso dono gratuito di Dio. 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 si eleva la natura umana a Dio. Primo, mediante l'operazione, cioè con quella per cui i santi conoscono e amano Dio. Secondo, mediante l'essere personale, e questo modo è proprio di Cristo in cui la natura umana è stata 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.

Perciò, se per grazia s'intende la stessa volontà di Dio in quanto gratuitamente fa qualche cosa o mostra a qualcuno benevolenza e approvazione, si dirà che l'incarnazione è avvenuta per grazia, come l'unione dei santi con Dio nella conoscenza e nell'amore. Se invece si chiama grazia lo stesso dono gratuito di Dio, allora il fatto stesso dell'unione della natura umana con la persona divina può dirsi grazia in quanto si è avverato senza preparazione di meriti, non però nel senso che ci sia una grazia abituale che faccia da mezzo per tale unione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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.

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 d'anima e di corpo. In questo senso si dice che in Cristo abita corporalmente la pienezza della divinità, perché la natura divina è unita non solo all'anima ma anche al corpo.

Tuttavia si può intendere quel corporalmente nel senso di "non a guisa d'ombra", cioè non come era presente Dio nei sacramenti dell'antica Legge, dei quali nello stesso testo si dice che erano "ombra delle cose future, mentre Cristo è il corpo": contrapponendo così corpo a ombra.

Alcuni anche 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, presenza e potenza come nelle altre creature; in un secondo modo, mediante la grazia santificante come nei santi; in un terzo modo, per l'unione personale, che è propria di lui soltanto.

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

ARTICOLO 11

Se l'unione dell'incarnazione sia stata meritata

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

1. Le parole del Salmista, "Sia sopra di noi la tua misericordia, o Signore, perché noi la speriamo da te", vengono commentate così dalla Glossa: "Qui traspare nel Profeta il desiderio dell'incarnazione e il merito per ottenerne il compimento". Dunque l'incarnazione è oggetto di merito.

2. Chi merita una retribuzione, merita ciò che è indispensabile per essa. Ma gli antichi Padri meritavano la vita eterna, cui 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 celeste patria appena usciti dal corpo, perché non era ancora giunto colui che doveva collocare le anime dei giusti nella sede eterna". Dunque meritavano l'incarnazione.

3. Della Vergine Santa si canta che "meritò di portare il Signore di tutti": e ciò avvenne con l'incarnazione. Dunque l'incarnazione è oggetto di merito.

IN CONTRARIO: 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 a detta di S. Paolo nessun merito precede la nostra rigenerazione: "Ci ha salvato non per le opere di giustizia che potevamo aver fatto noi, ma per sua misericordia, mediante il lavacro della rigenerazione". Dunque neppure la generazione di Cristo fu preceduta da meriti.

RISPONDO: Quanto al Cristo stesso è chiaro, per le cose già dette, che da parte sua nessun merito poté precedere l'unione. Non diciamo infatti con Fotino che egli prima sia stato soltanto uomo, meritando con una buona condotta di diventare in seguito Figlio di Dio; ma affermiamo che quell'uomo fu veramente Figlio di Dio dall'inizio della sua concezione, non avendo altra ipostasi che il Figlio di Dio, secondo le parole del Vangelo: "L'essere santo che nascerà da te, sarà chiamato Figlio di Dio". Perciò ogni attività di quell'uomo è posteriore all'unione. Quindi nessuna sua operazione poté meritare l'unione.

Ma neppure le opere di qualunque altro uomo poterono meritare de condigno questa unione. Primo, perché le opere meritorie dell'uomo hanno propriamente come scopo la beatitudine, che è "premio della virtù" e consiste nel pieno godimento di Dio. Ora, l'incarnazione, essendo unione nell'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, perché la grazia non può essere effetto del merito, dato che ne è la causa. Tanto meno perciò è effetto del merito l'incarnazione, che è causa della grazia, come afferma S. Giovanni: "Grazia e verità sono state donate per Gesù Cristo". - Terzo, perché l'incarnazione è rinnovatrice di tutta l'umanità. Per questo non può essere meritata da nessun uomo singolo, non potendo la bontà di un semplice uomo causare il bene di tutta la natura umana.

Nondimeno i santi Padri meritavano de congruo l'incarnazione con i loro desideri e preghiere. Era infatti conveniente che Dio esaudisse quelli che gli obbedivano.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Con ciò abbiamo anche risposto alla prima difficoltà.
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 fanno da presupposti del merito, come la bontà di Dio, la sua grazia e la natura stessa dell'uomo. Similmente il mistero dell'incarnazione è presupposto del merito, perché "dalla pienezza di Cristo noi tutti abbiamo ricevuto", come dice S. Giovanni.
3. Si dice che la Vergine Santa 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 tale grado di purità e di santità, da poter essere degnamente madre di Dio.

ARTICOLO 12

Se la grazia dell'unione sia stata naturale per l'umanità di Cristo

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

1. L'unione dell'incarnazione non è avvenuta nella natura ma nella persona, come si è detto sopra. Ora, ogni cosa prende nome dal suo termine. Dunque quella grazia deve dirsi personale piuttosto che naturale.
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.
3. Naturale si dice 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 si estenderebbe a tutti gli uomini che sono della sua medesima natura. Dunque in nessun modo la grazia dell'unione è naturale per Cristo.

IN CONTRARIO: S. Agostino dice: "Nell'incarnazione la grazia divenne così naturale per Cristo da renderlo impeccabile".

RISPONDO: 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 principi essenziali: così è naturale per il fuoco tendere in alto. In secondo luogo si dice naturale per l'uomo ciò che possiede fin dalla nascita: e in tal senso S. Paolo dice che "eravamo per natura figli d'ira", e la Sapienza che "era cattiva la loro stirpe e naturale la loro malizia".

Perciò la grazia di Cristo, sia quella dell'unione, sia quella abituale, non si può dire naturale nel senso che sia causata in lui dai principi della natura umana, sebbene possa dirsi naturale in quanto è causata nella sua natura umana dalla sua natura divina. L'una e l'altra grazia poi si dicono naturali in Cristo nel senso che le ebbe fin dalla nascita: la sua natura umana fin dal primo momento della concezione fu unita alla persona divina e la sua anima fu ricolma di grazia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene l'unione non sia avvenuta nella natura, è stata causata però dalla natura divina che è veramente natura di Cristo. Inoltre spetta a Cristo fin dal primo istante della nascita.
2. Non si dice nello stesso senso che l'unione è una grazia e qualcosa di naturale. Ma è grazia in quanto non dipende dal merito; è invece naturale in quanto si compie nell'umanità di Cristo fin dalla sua nascita in virtù della sua natura divina.
3. La grazia dell'unione è naturale per Cristo non da parte della natura umana, come se fosse causata dai principi di quest'ultima. E quindi non ne segue che si estenda a tutti gli uomini. Gli è però naturale secondo la natura umana, data la singolarità della sua nascita, essendo stato concepito per opera dello Spirito Santo in modo tale che uno stesso soggetto fosse Figlio di Dio e dell'uomo. Gli è poi naturale per la natura divina, in quanto tale natura è principio

attivo di questa grazia. Ché essere principio attivo di questa grazia compete a tutta la Trinità.

Pars Tertia Quaestio 003

Questione 3

Questione 3

L'unione da parte della persona assumente

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

Se una persona divina possa assumere una natura creata

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

1. La persona divina è qualcosa di sommamente perfetto. Ma perfetto è ciò cui non si possono fare aggiunte. Ora, essendo l'assunzione un ad se sumere (trarre a sé), ne segue che la persona divina non possa assumere una natura creata.
2. Ciò a cui una cosa viene assunta, si comunica in qualche modo a quest'ultima: una dignità, p. es., si comunica a colui che viene assunto ad essa. Ma è proprio della persona essere incomunicabile, come si è detto nella Prima Parte. Quindi la persona divina non può assumere, ossia trarre a sé.
3. La persona è costituita dalla natura. Ma ciò che è costituito non può assumere ciò che lo costituisce, perché l'effetto non agisce sulla sua causa. Dunque la persona non può assumere la natura.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma: "Quel Dio", cioè l'Unigenito, "uni alla sua persona la forma o natura di servo". Ma il Dio unigenito è persona. Dunque la persona può prendere, cioè assumere, una natura.

RISPONDO: Il termine assunzione include due cose: 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 è stata fatta per azione divina. Similmente la persona è anche termine di tale assunzione, perché l'unione, come abbiamo detto sopra, è stata fatta nella persona e non nella natura. Così risulta che l'assunzione della natura è compito assolutamente proprio della persona.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Niente può essere aggiunto alla persona divina, essendo essa infinita. Perciò S. Cirillo dice nell'Epistola Sinodale del Concilio Efesino: "Non intendiamo l'unione a modo di addizione". Nella stessa unione dell'uomo con Dio mediante la grazia d'adozione non si aggiunge qualcosa a Dio, bensì ciò che è divino viene elargito all'uomo. Non è dunque Dio ma l'uomo che si perfeziona.
2. La persona si dice incomunicabile in quanto non si predica di più suppositi. 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 possono ritrovarsi accidentalmente più nature: nella persona di un medesimo uomo, p. es., c'è la quantità e la qualità. Tuttavia è proprio della persona divina, data la sua infinità, attuare in sé il concorso di più nature non in modo accidentale, ma secondo la sussistenza.
3. Come abbiamo detto sopra, la natura umana costituisce la persona divina non in senso 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 come uomo. Invece la natura divina costituisce in maniera assoluta la persona divina. Ecco perché si può dire che la persona divina assume la natura umana, ma non che assume la natura divina.

ARTICOLO 2

Se assumere spetti alla natura divina

SEMBRA che assumere non spetti alla natura divina. Infatti:

1. Si è detto che assumere è come trarre a sé. Ma la natura divina non trasse a sé la natura umana, perché l'unione non avvenne nella natura ma nella persona, come si è detto sopra. Dunque non spetta alla natura divina assumere la natura umana.
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. Così il Padre avrebbe assunto la natura umana come il Figlio. Il che è falso.
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.

IN CONTRARIO: S. Agostino dice: "Quella natura che permane sempre generata dal Padre", che cioè sussiste mediante la generazione eterna del Padre, "prese la nostra natura senza il peccato".

RISPONDO: Nella parola assunzione, come si è detto, sono indicate due cose: il principio e il termine dell'azione. Ora, essere principio di assunzione compete alla natura divina per se stessa; perché l'assunzione è stata fatta dalla virtù di codesta natura. Ma essere termine d'assunzione non compete alla natura divina per se stessa, bensì in ragione della persona divina in cui si considera. Perciò diciamo che in senso primario e assolutamente proprio assumere è della persona; ma in senso secondario si può dire che anche la natura (divina) assume per la persona cui s'identifica.

E in questo senso si parla 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:

1. Quel sé è un pronome riflessivo, e indica l'identità del supposito (in una data operazione). Ora, la natura divina non differisce per 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, perché il supposito del Padre e del Verbo non è il medesimo. Quindi propriamente parlando non si può dire che il Padre assume la natura umana.
2. Ciò che spetta alla natura divina per se stessa, spetta alle tre persone: p. es., la bontà, la sapienza e attributi consimili. Assumere invece le si attribuisce in ragione della persona del Verbo, come si è detto. Perciò assumere è proprio di quella sola persona.
3. In Dio come s'identifica il soggetto sussistente con l'essenza, così s'identifica il soggetto operante con il principio d'operazione: perché ogni soggetto agisce secondo il suo modo di essere. Perciò la natura divina è il principio per cui Dio opera ed è lo stesso Dio operante.

ARTICOLO 3

Se, fatta astrazione dalla personalità, la natura possa assumere

SEMBRA che, fatta astrazione dalla personalità, la natura non possa assumere. Infatti:

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: un corpo, p. es., che è visibile in virtù del colore, non si può vedere senza di questo. Dunque prescindendo dalla personalità, la natura non può assumere.
2. L'assunzione, come si è detto, indica il termine d'unione. Ma l'unione non può avvenire nella natura, bensì solo nella persona. Dunque la natura divina non può assumere, se si astrae dalla personalità.
3. Si è detto nella Prima Parte che degli attributi divini non rimarrebbe niente, se si astraesse dalla personalità. Ma l'assumente è una realtà. Dunque la natura divina non può assumere, fatta astrazione dalla personalità.

IN CONTRARIO: In Dio, come si è visto nella Prima Parte, la personalità s'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, secondo le parole dell'angelo: "Nulla è impossibile a Dio", è avvenuta l'incarnazione. Dunque la natura divina può assumere, anche astraendo dalla personalità.

RISPONDO: L'intelletto può considerare Dio in due modi. Primo, conoscendolo così com'è. E in tal modo è impossibile che, togliendo mentalmente da Dio una parte, gliene rimanga un'altra, perché ciò che è in Dio è assolutamente uno, eccetto la distinzione delle persone, delle quali però, a toglierne una, si toglie anche l'altra, dato che 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 di conoscerlo, che è un conoscere in modo frazionato e diviso ciò che in Dio è un tutto indiviso. E in tal 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. Ebbene, in questo secondo modo possiamo ancora pensare la natura come assumente, pur astraendo dalla personalità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Poiché in Dio l'essenza s'identifica con l'esistenza, ogni attributo, considerato astrattamente in se stesso prescindendo dagli altri, è sussistente in una natura intellettuale e quindi persona. Come dunque ora, date le tre proprietà personali divine, parliamo di tre persone, così togliendo mentalmente le proprietà personali rimarrà nella nostra considerazione la natura divina come sussistente e come persona. E in tal modo la natura divina per la sua sussistenza o personalità può assumere la natura umana.

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.

3. Astratta mentalmente (in Dio) la personalità, non rimane nulla, perché il soggetto della relazione non si distingue realmente dalla relazione stessa, in quanto tutto ciò che possiamo considerare in Dio è supposito sussistente. Si può tuttavia considerare un attributo divino senza l'altro, non per separazione, bensì nel modo spiegato.

ARTICOLO 4

Se una persona divina, con esclusione delle altre, possa assumere una natura creata

SEMBRA che una persona divina con esclusione delle altre non possa assumere una natura creata. Infatti:

1. "Indivisibili sono le opere della Trinità", dice S. Agostino: poiché come una è l'essenza delle tre persone, così una è l'operazione. Ma assumere è un'operazione. Non può dunque attribuirsi a una persona con esclusione delle altre.

2. Come diciamo incarnata la persona del Figlio, così diciamo 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. Dunque anche l'assunzione.

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: "Dio lo ha assunto". Ma questa assunzione è comune alle tre persone. Perciò anche la prima.

IN CONTRARIO: Dionigi insegna che il mistero dell'incarnazione fa parte della "teologia discretiva", che tratta appunto delle singole persone divine.

RISPONDO: L'assunzione, come si è detto, importa 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 abbiamo spiegato. 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 a un'altra. Infatti le tre persone fecero sì che la natura umana fosse unita alla sola persona del Figlio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. L'argomento considera l'assunzione all'attivo. E la conclusione reggerebbe, se l'assunzione importasse solo tale operazione, senza il termine che è la persona.

2. La natura divina si dice incarnata, come pure assumente, in ragione della persona cui è termine l'unione, come si è detto: non già in quanto essa è comune alle tre persone. Si dice poi "incarnata tutta la natura divina", non perché si sia incarnata in tutte le persone; ma perché alla persona incarnata non manca nulla della perfezione della natura divina.

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. Pietro: "Per essere partecipi della natura divina". Perciò tale assunzione è comune alle tre persone sia rispetto alla causalità o principio attivo, sia rispetto al termine di essa. Invece l'assunzione dovuta alla grazia dell'unione (ipostatica), è comune, come si è visto, solo rispetto alla causalità, non già rispetto al termine di essa.

ARTICOLO 5

Se una persona diversa dal Figlio avrebbe potuto assumere la natura umana

SEMBRA che nessun'altra persona divina diversa dal Figlio potesse assumere la natura umana. Infatti:

1. Per tale assunzione Dio è divenuto Figlio dell'uomo. Ma disdirebbe chiamare figlio il Padre o lo Spirito Santo, perché ciò porterebbe a confondere le persone divine. Dunque il Padre e lo Spirito Santo non potevano assumere la carne.
2. Per l'incarnazione divina gli uomini hanno conseguito la filiazione adottiva, secondo le parole di S. Paolo: "Voi non avete ricevuto uno spirito di schiavitù per ricadere di nuovo nel timore, ma avete ricevuto lo spirito di figli adottivi". Ma la filiazione adottiva è una somiglianza partecipata della filiazione naturale, che non compete né al Padre né allo Spirito Santo; cosicché S. Paolo può affermare: "Quelli che prevede, li predestinò pure a essere conformi all'immagine del Figlio suo". Dunque nessun'altra persona poteva incarnarsi all'infuori della persona del Figlio.
3. In forza dell'incarnazione il Figlio deve dirsi mandato e generato nel tempo. Ma il Padre, come si è visto nella Prima Parte, non può essere mandato, essendo innascibile. Dunque almeno la persona del Padre non poteva incarnarsi.

IN CONTRARIO: 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. Dunque avrebbero potuto farlo anche il Padre e lo Spirito Santo.

RISPONDO: Come si è detto, l'assunzione importa due cose: l'atto stesso dell'assumente e il termine dell'assunzione. Ora, principio dell'atto è la potenza divina, termine è la persona. Ma la potenza divina è comune e uguale per tutte le persone. Identica è pure nelle tre persone la perfezione della personalità, quantunque siano differenti le proprietà personali. Ebbene, quando una potenza è indifferentemente disposta a più oggetti, può terminare la sua azione a qualunque 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:

1. La filiazione temporale per cui Cristo si dice Figlio dell'uomo, non costituisce la sua persona alla maniera della filiazione eterna, ma è una conseguenza della nascita temporale. Perciò ad attribuire il nome di figlio al Padre o allo Spirito Santo sotto tale aspetto, non ne seguirebbe alcuna confusione tra le persone divine.
2. La filiazione adottiva è una somiglianza partecipata della filiazione naturale, ma secondo il linguaggio di 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, come dice S. Paolo: "Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del Figlio suo, che chiama: Abbà, Padre". E perciò come per l'incarnazione del Figlio riceviamo la filiazione adottiva simile alla sua filiazione naturale, così, se si fosse incarnato il Padre, riceveremmo la filiazione adottiva da lui come principio della filiazione naturale e dallo Spirito Santo come vincolo comune del Padre e del Figlio.
3. Il Padre è innascibile rispetto alla generazione eterna; ma ciò di suo non esclude una nascita temporale.

Il Figlio poi nell'incarnazione in tanto si dice mandato in quanto procede dal Padre, senza di che l'incarnazione non importerebbe una missione.

ARTICOLO 6

Se due persone divine possano assumere una sola e medesima natura

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

1. In tal caso o sarebbero un solo uomo o più. Ma non potrebbero essere più uomini: perché, come l'unicità della natura divina in più persone esclude una pluralità di dei, così l'unicità della natura umana in più persone esclude una pluralità di uomini. Similmente non potrebbero essere un solo uomo, perché un singolo uomo è quest'uomo qui, che sta a indicare una sola persona; e così si toglierebbe la distinzione delle tre persone divine: il che è assurdo. Dunque due o tre persone non possono assumere un'unica natura umana.
2. L'assunzione ha per termine l'unità di persona, come si è detto. Ma la persona del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo non è una sola. Dunque le tre persone non possono assumere un'unica natura umana.
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 esse tutto ciò che si predica di quell'uomo. Così si affermerebbe di quell'uomo, e conseguentemente del Figlio di Dio, ciò che è proprio del Padre, ossia generare il Figlio dall'eternità: il che è inammissibile. Dunque le tre persone divine non possono assumere un'unica natura umana.

IN CONTRARIO: La persona incarnata sussiste in due nature: la divina e l'umana. Ma le tre persone sussistono in un'unica natura divina. Dunque possono anche sussistere in una sola natura umana; cosicché un'unica natura umana sarebbe assunta dalle tre persone.

RISPONDO: Come si è detto sopra, 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. Ciò non avviene però per la potenza della natura umana, ma per quella della persona divina. Ora, il rapporto tra le persone divine è tale che l'una esclude l'altra non dall'unità di natura, ma solo dall'identità di persona. Poiché dunque nel mistero dell'incarnazione "la spiegazione del fatto è tutta nell'onnipotenza di Dio", come dice S. Agostino, tutto va giudicato più dalle condizioni della persona assumente che dalle condizioni della natura umana assunta. Non è dunque assurdo che due, o addirittura 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:

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 importerebbe unità di persona in Dio, ma unità nella natura umana. Infatti se le tre persone fossero un solo uomo, non si potrebbe concludere che sono una sola persona, perché niente impedisce di dire che molti uomini in senso assoluto siano un solo uomo in senso relativo, p. es., un solo popolo. Anzi in tal senso, a detta di S. Agostino, "pur essendo diversi per natura lo spirito dell'uomo e lo spirito di Dio, unendosi formano un solo spirito", secondo le parole di S. Paolo: "Chi si unisce al Signore, diventa un solo spirito con lui".

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 che come la natura divina è unita alle singole persone per condizione naturale, così la natura umana sarebbe unita alle singole persone per assunzione.

3. In forza del mistero dell'incarnazione si produce la comunicazione delle proprietà naturali: cosicché tutti i caratteri di una natura si possono attribuire alla persona che sussiste in quella natura, comunque la persona si denomini secondo l'una o l'altra sua natura. Perciò nella suddetta ipotesi si potrebbero attribuire alla persona del Padre sia i caratteri della natura umana, sia quelli della natura divina. Lo stesso si dica per la persona del Figlio e dello Spirito Santo. Ma non si potrebbe attribuire alla persona del Figlio e dello Spirito Santo quello che conviene in senso esclusivo alla persona del Padre, perché rimarrebbe intatta la distinzione tra le 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. Però se uno ne ricavasse questo argomento: "L'uomo è ingenito, ma il Figlio è uomo, dunque il Figlio è ingenito", avremmo un sofisma di equivocazione nelle parole, o un sofisma che gioca sugli accidenti. Del resto anche ora diciamo che Dio è ingenito perché il Padre è ingenito, ma non possiamo concludere che il Figlio sia ingenito, sebbene sia Dio.

ARTICOLO 7

Se un'unica persona divina possa assumere due nature umane

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

1. La natura umana nel mistero dell'incarnazione non ha altro supposito che quello della persona divina, come risulta dalle cose già dette. Se dunque un'unica persona divina assumesse due nature umane, si avrebbe un medesimo supposito in due nature della stessa specie. Ciò sembra contraddittorio; perché una natura non si moltiplica nella stessa specie, se non per la distinzione dei suppositi.

2. In questa ipotesi la persona divina incarnata non si potrebbe dire un solo uomo, perché non avrebbe una sola natura umana. Ma non sarebbe neppure più uomini, perché più uomini hanno suppositi distinti, mentre nel caso ci sarebbe un solo supposito. Dunque la predetta ipotesi è assolutamente impossibile.

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 tra loro totalmente, perché allora 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.

IN CONTRARIO: Quanto può il Padre lo può anche il Figlio. Ma il Padre dopo l'incarnazione del Figlio può assumere un'altra natura umana numericamente diversa da quella assunta dal Figlio, non essendo affatto diminuita per l'incarnazione del Figlio la potenza del Padre o del Figlio. Dunque il Figlio dopo la sua incarnazione potrebbe assumere una seconda natura umana.

RISPONDO: Chi non può fare che una sola cosa, ha un potere limitato a quella. Ora, il potere della persona divina è infinito e non si può limitare a un particolare oggetto creato. È quindi impossibile che una persona divina abbia assunto una sola natura umana così 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 nessun'altra. Ciò è assurdo, perché l'increato non può essere esaurito dal creato. È dunque evidente che, 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 riconoscere che essa, oltre alla natura umana assunta, potrebbe assumerne un'altra numericamente distinta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La natura creata ha la propria perfetta definizione nella forma che si moltiplica con la divisione della materia. Quando perciò la composizione tra forma e 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 forma e materia, cioè tra anima e corpo, non costituisce un nuovo supposito, come si è detto sopra. Potrebbe quindi esserci una moltiplicazione numerica delle nature, a causa della divisione della materia, senza distinzione di suppositi.

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, sarebbero un solo uomo, se avessero assunto un'unica natura umana. Ma ciò sarebbe falso. Perché i nomi vanno usati secondo il loro modo di significare. E questo dipende dalle cose che costituiscono l'oggetto ordinario della nostra conoscenza. Perciò per quanto riguarda il modo di significare e consignificare, bisogna rifarsi ai dati della nostra conoscenza. Ora, riferendoci ad essi noi non usiamo mai al plurale il nome che significa una determinata forma, se non c'è pluralità di suppositi: infatti un uomo vestito di due abiti non si dice che sia due uomini, ma uno solo con due vestiti, e chi ha due qualità, si dice qualificato, al singolare, mediante due qualità. Ora, la natura assunta è in certo modo un vestito, sebbene il paragone non sia perfetto, come si è detto sopra. Se dunque una persona divina assumesse due nature umane, sarebbe, per l'unità di supposito, "un solo uomo con due nature umane". - Che poi più uomini si dicano un sol popolo, dipende dal loro comunicare in un tutto, non dall'unità di supposito. E similmente se due persone divine assumessero una sola natura umana, sarebbero un uomo solo, come si è detto sopra, non per l'unità di supposito, ma per la natura che avrebbero in comune.

3. Le due nature, la divina e l'umana, non hanno con l'unica loro persona divina un rapporto di parità: ché la natura divina ha con essa un rapporto originario, perché forma con essa ab aeterno una sola cosa; mentre la natura umana ha con la persona divina un rapporto derivato, in quanto è stata assunta nel tempo dalla persona divina, non già perché essa venisse a identificarsi con la persona, ma perché la persona potesse sussistere nella natura: il Figlio di Dio infatti è la propria divinità, ma non è la propria umanità. Perciò affinché 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 medesimo rapporto con la persona divina né l'una assumerebbe l'altra. Non ne seguirebbe quindi necessariamente l'unione totale dell'una con l'altra, cioè l'unione di tutte le parti della prima con tutte le parti della seconda.

ARTICOLO 8

Se l'incarnazione del Figlio di Dio sia stata più conveniente di quella del Padre o dello Spirito Santo

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

1. Con il mistero dell'incarnazione gli uomini sono stati condotti alla vera conoscenza di Dio, secondo le parole di S. Giovanni: "Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità". Ma a motivo dell'incarnazione del Figlio di Dio molti sono stati impediti nella conoscenza vera di Dio, perché attribuiscono alla stessa persona del Figlio le cose che gli convengono secondo la natura umana, come p. es. Ario, il quale sostenne l'ineguaglianza delle persone basandosi sulle parole di Cristo: "Il Padre è più grande di me", e questo errore non sarebbe sorto, se si fosse incarnata la persona del Padre, perché nessuno avrebbe ritenuto il Padre minore del Figlio. Dunque sarebbe stato più conveniente che invece della persona del Figlio si fosse incarnata la persona del Padre.

2. Effetto dell'incarnazione è quasi una seconda creazione della natura umana, secondo le parole di S. Paolo: "In Cristo Gesù non vale né la circoncisione né l'incirconcisione, bensì la nuova creatura". Ma la potenza di creare si appropria al Padre. Dunque sarebbe stata più conveniente l'incarnazione del Padre che non quella del Figlio.

3. L'incarnazione ha per fine la remissione dei peccati, come dice S. Matteo: "Gli porrai nome Gesù, perché salverà il suo popolo dai suoi peccati". Ma la remissione dei peccati si attribuisce allo Spirito Santo, stando alle parole evangeliche: "Ricevete lo Spirito Santo: a chi rimetterete i peccati, saranno rimessi". Perciò l'incarnazione conveniva di più alla persona dello Spirito Santo che alla persona del Figlio.

IN CONTRARIO: 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 insolubile; la potenza, perché ha reso il vinto a sua volta vincitore". Ma la potenza e la sapienza si appropriano al Figlio, secondo l'espressione paolina: "Cristo, potenza e sapienza di Dio". Dunque era conveniente che s'incarnasse la persona del Figlio.

RISPONDO: Era convenientissimo che s'incarnasse la persona del Figlio. Primo, dal punto di vista dell'unione. È conveniente unire insieme cose simili. Ora, la stessa persona del Figlio, che è il Verbo di Dio, ha anzitutto una somiglianza con la totalità delle creature. Infatti il verbo o concetto dell'artefice è l'immagine esemplare di tutto quello che egli produce. Quindi il Verbo di Dio, che è il suo concetto eterno, costituisce il modello esemplare di tutte le cose

create. Perciò come le creature per la partecipazione a tale modello sono state collocate nella loro specie in maniera da sottostare al moto e alla corruzione, così era conveniente che non per mezzo di partecipazione, bensì d'unione personale con il Verbo, la creatura fosse risanata e costituita nella sua perfezione eterna e immutabile: infatti anche un artefice, quando la sua opera ha subito dei danni, la ripara ricorrendo al modello mentale che gli servi a produrla. - In secondo luogo il Figlio di Dio ha una particolare somiglianza con la natura umana, perché 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 propria di lui in quanto razionale, come un alunno s'istruisce accogliendo il verbo del maestro. Di qui le parole dell'Ecclesiastico: "Fonte di sapienza è il Verbo di Dio in cielo". Dunque 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 si può desumere 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: "Se figli, anche eredi". Perciò fu conveniente che gli uomini partecipassero per adozione a una somiglianza di tale filiazione per opera di colui che è Figlio naturale, secondo l'insegnamento dell'Apostolo: "Quelli che ha preconosciuto, li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo".

Un terzo motivo di convenienza si può desumere dal peccato del primo nostro 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 scienza del bene e del male". Era dunque opportuno che, per mezzo del Verbo della vera sapienza, fosse ricondotto a Dio l'uomo allontanatosi da lui per disordinata brama di scienza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Non c'è nulla di cui la malizia umana non possa abusare, dal momento che abusa persino della bontà di Dio, come accenna S. Paolo: "Disprezzi tu la ricchezza della sua bontà?". Dunque anche se si fosse incarnata la persona del Padre, l'uomo avrebbe potuto prendere da ciò occasione per qualche errore, supponendo, p. es., che il Figlio non sarebbe bastato a riparare la natura umana.
2. La prima creazione dell'universo è stata fatta dalla potenza di Dio Padre per mezzo del Verbo. Dunque anche la seconda creazione per corrispondere alla prima doveva essere fatta dalla potenza del Padre per mezzo del Verbo, secondo le parole di S. Paolo: "Era Dio che in Cristo riconciliava a sé il mondo".
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 in quanto dono di Dio. Era dunque più opportuno che per la giustificazione degli uomini s'incarnasse il Figlio, di cui lo Spirito Santo è dono.

Pars Tertia Quaestio 004

Questione 4

Questione 4

L'unione da parte della natura assunta

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

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; secondo, le parti di essa; terzo, l'ordine d'assunzione.

Sul primo argomento si pongono sei quesiti: 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

Se la natura umana fosse assumibile dal Figlio di Dio più d'ogni altra natura

SEMBRA che la natura umana non fosse assumibile dal Figlio di Dio più d'ogni altra natura. Infatti:

1. Dice S. Agostino che "nei miracoli la spiegazione è tutta nell'onnipotenza di Dio". Ma nell'attuare l'incarnazione, che è il più grande miracolo, la potenza di Dio non si limita a una sola natura, essendo infinita. Dunque la natura umana non è assumibile da parte di Dio più d'ogni altra natura.
2. Si è detto sopra 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. Dunque la creatura irrazionale era assumibile quanto la natura umana.
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: "Tu, modello di perfezione". Inoltre nell'angelo c'è il peccato come nell'uomo, secondo l'attestazione di Giobbe: "Negli angeli suoi trova mancanze". Dunque la natura angelica era assumibile quanto la natura umana.
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. Dunque l'universo intero è più assumibile della natura umana.

IN CONTRARIO: I Proverbi mettono sulla bocca alla Sapienza increata le parole: "Ho fatto mia delizia essere con i figli degli uomini". Esiste dunque una certa convenienza per l'unione del Figlio di Dio con la natura umana.

RISPONDO: Assumibile vuol dire adatto a essere assunto dalla persona divina. Tale attitudine non va intesa come potenza passiva naturale, non potendo estendersi quest'ultima a ciò che supera, come l'unione personale della creatura con Dio, l'ordine della natura. 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 in base alla sua dignità e alla sua 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, alla natura angelica invece manca il motivo della necessità. Ne risulta quindi che soltanto la natura umana è assumibile.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

2. Nella natura umana si riscontra una somiglianza d'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, senza che la creatura irrazionale, in cui non c'è tale somiglianza con Dio, lo possa raggiungere con la sua operazione. Ora, ciò che è incapace del meno, non ha attitudine al più: un corpo, p. es., che non può ricevere l'anima sensitiva, tanto meno può ricevere quella intellettuale. Ma l'unione con Dio nell'essere personale è molto più grande e perfetta dell'unione mediante la propria operazione. Perciò la creatura irrazionale, incapace di un'unione operativa con Dio, non ha attitudine a unirsi con lui nell'essere personale.

3. Alcuni dicono che l'angelo non era assumibile, perché, non essendo generabile né corruttibile, era dotato di personalità perfetta fin dal primo istante della sua creazione. Non era quindi assumibile per l'unione con la persona divina, senza distruzione della sua personalità: cosa che è contraria, sia alla incorruttibilità della natura angelica, che alla bontà dell'assumente, alieno dal violare le perfezioni della creatura assunta. - Ma non sembra che questo argomento escluda del tutto l'assumibilità della natura angelica. Dio infatti può creare una nuova natura angelica e insieme unirla a sé in unità di persona, senza dover distruggere nulla di preesistente. Ma come si è detto, manca la convenienza da parte della necessità, perché, sebbene la natura angelica sia soggetta al peccato, tuttavia il suo peccato non è rimediabile, come si è spiegato nella Prima Parte.

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

ARTICOLO 2

Se il Figlio di Dio abbia assunto la persona (umana)

SEMBRA che il Figlio di Dio abbia assunto la persona. Infatti:

1. Il Damasceno ha scritto che il Figlio di Dio "assunse la natura umana in atomo", cioè in individuo. Ma un "individuo di natura razionale" è persona, come risulta da Boezio. Dunque il Figlio di Dio assunse una persona.

2. Il Damasceno scrive che il Figlio di Dio "assunse quanto aveva inserito nella nostra natura". Ma egli aveva inserito in noi la personalità. Dunque il Figlio di Dio assunse una persona.

3. Una cosa non può consumarsi, se non esiste. Ma Innocenzo III dice che "la persona di Dio ha consumato la persona dell'uomo". Dunque la persona umana dapprima fu assunta.

IN CONTRARIO: S. Agostino (S. Fulgenzio) afferma, che Dio assunse la natura dell'uomo, non la persona.

RISPONDO: Essere assunto equivale a "essere assunto a un termine". Quindi ciò che si assume, precede 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. 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. Dunque resta che il Figlio di Dio in nessun modo assunse la persona umana.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Si dice che il Figlio di Dio assunse la natura umana "in atomo", nel senso che l'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.

2. Alla natura assunta manca la propria personalità, 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.

3. Nel passo citato "consumazione" non significa distruzione di ciò che esisteva prima, ma impedimento di ciò che altrimenti avrebbe potuto essere. Se infatti la natura umana non fosse stata assunta dalla persona divina, la natura umana avrebbe avuto la propria personalità. Pertanto si dice, sebbene impropriamente, che la persona "ha consumato la persona", perché la persona divina con la sua unione ha impedito che la natura umana avesse la propria personalità.

ARTICOLO 3

Se la persona divina abbia assunto un uomo

SEMBRA che la persona divina abbia assunto un uomo. Infatti:

1. Nei Salmi si legge: "Beato colui che hai eletto e assunto", e la Glossa l'applica a Cristo. Anche S. Agostino dice che "il Figlio di Dio assunse un uomo e in lui patì le sofferenze umane".

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

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

IN CONTRARIO: Il Concilio di Efeso riferisce queste parole di S. Felice, papa e martire, "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. Poiché il Figlio di Dio non assunse un uomo, perché fosse un soggetto distinto da lui".

RISPONDO: Come si è detto sopra, ciò che si assume, non è termine ma presupposto dell'assunzione. Abbiamo però spiegato che l'individuo, a cui viene assunta la natura umana, non è altro che la persona divina quale termine dell'assunzione. Ora, il sostantivo uomo significa una natura umana in quanto le compete d'esistere in un supposito, perché 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, com'è in realtà, che in Cristo c'è un supposito e una persona soltanto.

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 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.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Tali modi di dire non vanno intesi come se fossero propri, ma vanno spiegati in senso ortodosso ogni volta che li usano i santi Dottori: l'espressione, p. es., "uomo assunto", si giustifica col fatto che dell'uomo è stata assunta la natura; e col fatto che l'assunzione ha dato al Figlio di Dio di essere uomo.

2. Il termine uomo significa una natura umana in concreto, esistente cioè in un supposito. Perciò come non possiamo dire che è stato assunto un supposito, così non possiamo dire che sia stato assunto un uomo.

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

ARTICOLO 4

Se il Figlio di Dio avesse dovuto assumere la natura umana priva d'individuazione

SEMBRA che il Figlio di Dio dovesse assumere la natura umana priva d'individuazione. Infatti:

1. L'assunzione della natura umana avvenne per l'universale salvezza di tutti gli uomini, tanto che S. Paolo chiama Cristo "Salvatore di tutti gli uomini, massimamente dei fedeli". Ma una natura com'è negli individui, perde la sua universalità. Dunque il Figlio di Dio doveva assumere la natura umana astratta da ogni individuo.

2. A Dio dobbiamo attribuire sempre ciò che è più nobile. Ma in ogni genere di cose ciò che sussiste per sé è perfettissimo. Dunque 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.

3. Si è detto che la natura umana non fu assunta dal Figlio di Dio come la significa in concreto il termine uomo. Ma è evidente che tale parola significa la natura umana nella sua individualità. Dunque il Figlio di Dio assunse la natura umana in quanto separata dagli individui.

IN CONTRARIO: Il Damasceno scrive che "il Verbo di Dio incarnato non assunse la natura considerata nella pura contemplazione. Questo infatti non è incarnazione, ma illusione e parvenza d'incarnazione". Ora, la natura umana in quanto separata o astratta dai singolari "è oggetto di contemplazione, perché non esiste in se stessa", come si esprime lo stesso Santo. Dunque il Figlio di Dio non assunse la natura umana separata dai singolari.

RISPONDO: La natura dell'uomo o di qualunque altra realtà sensibile, al di fuori dell'essere che ha nei singolari, si può pensare in due modi: primo, quasi sussistente per se stessa senza materia, come sostenevano i Platonici; secondo, come esistente nell'intelletto, o umano, o divino.

Ora, come dimostra il Filosofo, (la natura umana) non può sussistere per se stessa, perché alla natura specifica delle cose sensibili appartiene per

definizione la materia sensibile: la carne e le ossa, p. es., rientrano nella definizione dell'uomo. Perciò è impossibile che la natura umana sussista senza materia sensibile.

Tuttavia anche se la natura umana sussistesse in tal modo, non avrebbe potuto essere assunta dal Verbo di Dio. Primo, perché l'assunzione termina alla persona. Ora, che una natura universale si individualizzi in una persona è contro la sua universalità. - Secondo, perché 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 è stata fatta affinché il Figlio di Dio meritasse per noi nella natura assunta. - Terzo, perché 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 Baruc: "Allora apparve visibile sulla terra e si trattenne con gli uomini".

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 tal modo la natura umana sarebbe stata unita al Figlio di Dio da tutta l'eternità.

È ugualmente impossibile dire che il Figlio di Dio abbia assunto la natura umana così com'è nell'intelletto umano. Perché ciò ridurrebbe l'assunzione della natura umana al solo pensiero dell'assunzione. E sarebbe un pensiero falso, se non gli corrispondesse un'assunzione reale. Né altro sarebbe che "un'incarnazione apparente", come dice il Damasceno.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Figlio di Dio incarnato è salvatore universale, non secondo l'universalità generica o specifica che si attribuisce a una natura separata dagli individui, ma secondo l'universalità causale, in quanto il Figlio di Dio incarnato è la causa universale della salvezza di tutti gli uomini.
2. Non esiste nella realtà l'uomo per sé, separato dai singolari, come supponevano i Platonici. - Platone però, sostengono alcuni, intendeva dire che l'uomo separato esiste solo nell'intelletto divino. Ma l'uomo preso in tal senso non era necessario che fosse assunto dal Verbo, avendolo egli presso di sé dall'eternità.
3. Sebbene la natura umana non sia stata assunta nella concretezza d'un supposito preesistente all'assunzione, tuttavia fu assunta in condizioni d'individualità, perché fu assunta a sussistere in una persona.

ARTICOLO 5

Se il Figlio di Dio avesse dovuto assumere tutti gli individui della natura umana

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

1. La natura umana è stata 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 suppositi.
2. L'incarnazione divina è derivata dalla divina carità, come attesta il Vangelo: "Dio ha tanto amato il mondo da sacrificare il suo Figlio unigenito". Ma la carità porta a comunicarsi agli amici quanto è possibile. Ora, al Figlio di Dio, secondo le spiegazioni date, era possibile assumere più nature umane; e quindi tutte, per la ragione medesima. Era dunque conveniente che il Figlio di Dio assumesse la natura umana in tutti i suoi suppositi.
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 "condurre molti alla filiazione adottiva", come dice S. Paolo, per mezzo di un solo Figlio naturale. Dunque la natura umana doveva essere assunta dal Figlio di Dio in tutti i suoi suppositi.

IN CONTRARIO: Il Damasceno afferma che il Figlio di Dio "non assunse la natura umana nella sua specie né in tutte le sue ipostasi".

RISPONDO: Non era conveniente che la natura umana fosse assunta dal Verbo in tutti i suoi suppositi. Primo, perché ciò avrebbe impedito nella natura umana la molteplicità dei suppositi, che le è connaturale. Non esistendo infatti nella natura assunta altro supposito all'infuori della persona assumente, come si è detto sopra, se fosse stato assunto ogni individuo della natura umana, ne seguirebbe l'esistenza d'un solo supposito umano: la persona assumente.

Secondo, perché ciò diminuirebbe la dignità del Figlio di Dio incarnato, il quale è "primogenito tra molti fratelli" secondo la natura umana, oltre ad essere "generato prima d'ogni creatura" secondo la natura divina. Nel caso, infatti, gli uomini avrebbero tutti la stessa dignità.

Terzo, perché era conveniente che a un solo supposito divino incarnato corrispondesse l'assunzione di una sola natura umana, così da avere unità in ambedue le parti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Si dice che essere assunta spetta alla natura umana per se stessa, nel senso che non le spetta in ragione della persona, diversamente da come spetta assumere alla natura divina. Non già nel senso che l'assunzione dipenda dai principi essenziali della natura umana, o le convenga come una sua proprietà naturale: perché allora converrebbe a tutti i suoi suppositi.
2. L'amore di Dio verso gli uomini si manifesta non solo nell'assunzione stessa della natura umana, ma principalmente in ciò che ha patito nella natura umana per gli altri uomini, secondo le parole di S. Paolo: "Dio dà prova del suo amore verso di noi proprio in questo che, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi". Ciò non sarebbe avvenuto, se avesse assunto la natura umana in tutti gli uomini.
3. La brevità che è cara a un saggio artefice, esige che non usi molti mezzi dove ne basta uno solo. Era dunque convenientissimo che per mezzo d'un solo uomo fossero salvati tutti gli altri.

ARTICOLO 6

Se fosse conveniente per il Figlio di Dio assumere una natura umana dalla stirpe di Adamo

SEMBRA che non fosse conveniente per il Figlio di Dio assumere una natura umana dalla stirpe di Adamo. Infatti:

1. Dice l'Apostolo: "Ci voleva per noi un pontefice, escluso dal numero dei peccatori". Ma questi sarebbe stato meglio separato dai peccatori, se non avesse assunto la natura umana dalla stirpe di Adamo peccatore. Dunque non doveva prendere una natura umana dalla stirpe di Adamo.
2. In ogni ordine di cose il principio è più nobile delle sue derivazioni. Se dunque voleva prendere una natura umana, la doveva piuttosto assumere in Adamo stesso.
3. I pagani erano più peccatori dei Giudei, come dice la Glossa su quelle parole di S. Paolo: "Noi siamo Giudei di nascita, non peccatori provenienti dai gentili". Se dunque (il Figlio di Dio) voleva assumere la natura umana dai peccatori, la doveva prendere piuttosto dai gentili che dalla stirpe di Abramo che era giusto.

IN CONTRARIO: Il Vangelo fa risalire a Adamo la genealogia del Signore.

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

Secondo, perché ridonda pure a maggior 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 stessa potenza di Dio: questi infatti da una natura corrotta e inferma assunse lo strumento che fu elevato a così grande virtù e dignità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Cristo doveva essere separato dai peccatori quanto alla colpa che era venuto a distruggere, non quanto alla natura che era venuto a salvare: in questa "doveva essere in tutto simile ai fratelli", come dice lo stesso Apostolo. E in ciò pure risulta più mirabile la sua innocenza, avendo sortito tanta purezza una natura presa da una massa soggetta al peccato.
2. Colui che era venuto a togliere i peccati doveva essere separato dai peccatori, secondo le spiegazioni date, quanto alla colpa, alla quale soggiacque Adamo e "dalla quale lo trasse" il Cristo, come dice il Libro della Sapienza. Ora, conveniva che non avesse bisogno di purificazione, chi era venuto a purificare tutti gli altri; poiché in ogni genere di moto il primo motore è immobile in quel genere di movimento: il primo alterante, p. es., è inalterabile. Non era dunque conveniente che (il Figlio di Dio) assumesse la natura umana in Adamo stesso.
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. Per questo inoltre Dio istituì nel popolo da cui Cristo sarebbe nato dei segni di santità, che incominciarono in Abramo, il quale per primo ricevette la promessa di Cristo e la circoncisione come segno del patto da ratificarsi (in seguito), secondo il racconto della Genesi.

Pars Tertia Quaestio 005

Questione 5

Questione 5

L'assunzione delle parti della natura umana

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

Se il Figlio di Dio abbia assunto un vero corpo

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

1. S. Paolo afferma che "egli divenne simile agli uomini". Ma non si dice simile ciò che è tale veramente. Dunque il Figlio di Dio non assunse un vero corpo.
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. Dunque mediante l'assunzione Dio non si unì a un corpo.
3. Le figure devono corrispondere alle cose figurate. Ma le apparizioni (di Dio) nell'Antico Testamento, che erano segni e figure dell'apparizione di Cristo, erano visioni immaginarie e non corpi reali, com'è evidente da quanto dice Isaia: "Vidi il Signore assiso...". Dunque anche l'apparizione del Figlio di Dio nel mondo non avvenne in un corpo vero, ma in un corpo fantastico.

IN CONTRARIO: S. Agostino dice: "Se era un fantasma il corpo di Cristo, egli ha ingannato. E se ha ingannato, non è la Verità. Ma Cristo è la Verità. Dunque il suo corpo non era un fantasma". È chiaro quindi che egli assunse un vero corpo.

RISPONDO: La nascita del Figlio di Dio, come si legge nel De Ecclesiasticis Dogmatibus, non è stata putativa, quasi egli avesse un corpo apparente, ma aveva un corpo vero. E se ne possono addurre tre ragioni. La prima si desume dalla stessa natura umana, per la quale è necessario un corpo vero. Supposto dunque da quanto abbiamo detto, che era conveniente l'assunzione della natura umana da parte del Figlio di Dio, ne segue che egli abbia assunto un vero corpo.

La seconda ragione si può desumere dagli avvenimenti compiutisi nel mistero dell'incarnazione. Perché se il corpo di Cristo non fosse stato vero ma fantastico, egli non avrebbe subito una vera morte e niente di ciò che raccontano di lui gli Evangelisti l'avrebbe fatto in realtà, ma solo in apparenza. E quindi non ne sarebbe seguita la vera salvezza dell'uomo, dato che l'effetto deve corrispondere alla causa.

La terza ragione si desume dalla dignità della persona assumente, che, essendo la Verità, non può operare con finzione. Perciò il Signore stesso si degnò di respingere questo errore, quando i discepoli "turbati e smarriti, credevano di vedere uno spirito" e non un corpo reale; egli perciò si lasciò toccare dicendo: "Toccate e osservate: perché uno spirito non ha carne e ossa come vedete che ho io".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quel termine simile esprime la realtà della natura umana in Cristo, nel senso in cui si dicono simili nella specie tutti coloro che hanno veramente la natura umana. Non si tratta invece d'una somiglianza apparente. Per escluderla l'Apostolo soggiunge che "fu obbediente fino alla morte, anzi fino alla morte di croce": e ciò sarebbe stato impossibile, se si fosse trattato di sola somiglianza apparente.
2. Con l'assumere un vero corpo il Figlio di Dio non sminuì in nulla la propria dignità. Perciò S. Agostino (o meglio S. Fulgenzio) dice: "Annientò se stesso prendendo 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 divenendo forma di esso: ciò ripugna alla semplicità e purità divina, equivalendo ad assumere un corpo nell'unità della natura, la qual cosa è impossibile,

come risulta dal già detto. Invece, salva la distinzione di natura, assunse il corpo nell'unità della persona.

3. La corrispondenza di una figura sta nella somiglianza, non nell'identità, "perché se la corrispondenza fosse totale, non sarebbe più un segno ma la cosa stessa", come si esprime il Damasceno. Era dunque conveniente che le visioni dell'Antico Testamento fossero solo apparenti, cioè figure, e che invece l'apparizione del Figlio di Dio nel mondo si compisse nella realtà di un corpo, essendo essa la cosa rappresentata da quelle figure. In tal senso l'Apostolo scrive: "Le quali cose sono ombra di quelle future, mentre Cristo è la realtà".

ARTICOLO 2

Se Cristo abbia avuto un corpo carnale, ossia terrestre

SEMBRA che Cristo non abbia avuto un corpo carnale, o terrestre, ma celeste. Infatti:

1. L'Apostolo dice che "il primo uomo tratto dalla terra, è terrestre; il secondo uomo disceso dal cielo, è celeste". Ma il primo uomo, cioè Adamo, per il corpo venne dalla terra, come risulta dalla Scrittura. Dunque il secondo uomo, cioè Cristo, per il corpo stesso, venne dal cielo.
2. Sta scritto: "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 carne né sangue, bensì piuttosto un corpo celeste.
3. A Dio dobbiamo sempre attribuire l'ottimo. Ma di tutti i corpi il più nobile è il corpo celeste. Cristo dunque dovette assumere tale corpo.

IN CONTRARIO: Il Signore ha affermato: "Uno spirito non ha carne e ossa, come vedete che ho io". Ma la carne e le ossa non sono formate con la materia dei corpi celesti, bensì con elementi corruttibili. Dunque il corpo di Cristo non fu un corpo celeste, ma carnale e terrestre.

RISPONDO: Le medesime ragioni con le quali si è dimostrato 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 fantastico, così non si salverebbe neppure se, con Valentino, lo ritenessimo celeste. Essendo infatti la forma dell'uomo una realtà fisica, esige una determinata materia, ossia carne e ossa, facenti parte della definizione dell'uomo, come insegna il Filosofo.

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

Terzo, questo pregiudicherebbe anche la veracità divina. Se il Figlio di Dio si fosse presentato agli uomini come un corpo carnale e terrestre avendo invece un corpo celeste, la sua presentazione sarebbe stata falsa. Di qui le parole del De Ecclesiasticis Dogmatibus: "Nacque il Figlio di Dio traendo la carne dal corpo della Vergine, non già portandola con sé dal cielo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In due sensi Cristo si dice disceso dal cielo. Primo, per la natura divina: non perché la natura divina abbia cessato di stare in cielo; ma perché cominciò a essere sulla terra in un modo nuovo, cioè secondo la natura assunta, conforme alle parole evangeliche: "Nessuno è asceso al cielo all'infuori di colui che è disceso dal cielo: il Figlio dell'uomo che è in cielo".

Secondo, per il corpo: non perché la stessa sostanza del corpo di Cristo sia discesa dal cielo, ma perché il suo corpo è stato formato per virtù celeste, cioè per virtù dello Spirito Santo. Perciò S. Agostino spiegando il passo sopra citato di S. Paolo scrive: "Dico celeste il Cristo, perché non è stato concepito da seme umano". Alla stessa maniera si esprime S. Ilario.

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 c'era in Cristo come (conseguenza della) colpa. Ci fu tuttavia temporaneamente come pena, affinché egli compisse l'opera della nostra redenzione.

3. Proprio questo ridonda a massima gloria di Dio: l'aver egli tanto sublimato un corpo infermo e terreno. Perciò 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 in materie preziose, ma si rendono ancor più lodevoli usando anche vilissimo fango e terra informe, così l'ottimo di tutti gli artisti, il Verbo di Dio, non venne tra noi prendendo la materia preziosa di qualche corpo celeste, ma nel fango mostrò la grandezza della sua arte".

ARTICOLO 3

Se il Figlio di Dio abbia assunto l'anima

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

1. S. Giovanni presenta il mistero dell'incarnazione dicendo soltanto: "Il Verbo si è fatto carne", senza accennare all'anima. Ora, qui si dice che egli si è fatto carne, non perché si è mutato in carne, ma perché ha assunto la carne. Dunque non assunse l'anima.
2. L'anima è necessaria al corpo per vivificarlo. Ma tale necessità non sussisteva per il corpo di Cristo, com'è evidente, essendo egli lo stesso Verbo di Dio del quale dice il Salmo: "In te, Signore, è la fonte della vita". Dunque 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.
3. L'unione tra l'anima e il corpo costituisce la natura comune o specie umana. "Ma in Gesù Cristo Signore" come dice il Damasceno, "non c'è una specie comune". Dunque egli non assunse l'anima.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna: "Non diamo retta a coloro che dicono assunto dal Verbo di Dio il corpo umano soltanto e che intendono le parole "il Verbo si è fatto carne" in modo da negare che quell'uomo abbia avuto l'anima o qualunque altra cosa umana all'infuori della sola carne".

RISPONDO: Come dice S. Agostino, prima Ario e poi Apollinare pensarono che il Figlio di Dio avesse assunto solo la carne senza l'anima, perché il Verbo avrebbe fatto nella carne le veci dell'anima. Dal che seguiva che in Cristo non c'erano due nature ma una soltanto, perché 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, dove il Signore parla della sua anima: "L'anima mia è triste fino alla morte"; "Ho il potere di dare l'anima mia".

Apollinare però replicava che nei testi citati l'anima ha un senso metaforico, come quando nell'Antico Testamento si parla dell'anima di Dio: "Le vostre calende e le vostre solennità sono in odio all'anima mia". - Tuttavia, come osserva S. Agostino, gli Evangelisti nel Vangelo raccontano che Gesù si meravigliava, si adirava, si contristava, sentiva fame. Queste affermazioni dimostrano 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. Perché altra cosa è ciò che si annunzia profeticamente per mezzo di figure, altra cosa ciò che si scrive 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 quasi fosse innocente, o non la volle beneficiare della redenzione come se l'anima non fosse cosa sua, o non poté curarla giudicandola assolutamente insanabile, o la respinse come cosa di nessun prezzo e di nessuna utilità. Di queste affermazioni due sono bestemmie contro Dio. Come infatti egli si potrebbe dire onnipotente, se non poté soccorrere l'anima disperata? O come si potrebbe chiamare Dio di tutte le cose, se non ha fatto l'anima nostra? Delle altre due ipotesi una ignora lo stato dell'anima, una la sua preziosità. Dimostra forse di capire lo stato dell'anima chi tenta di sottrarla alla colpa di una volontaria trasgressione, mentre per il dono della ragione è suscettibile di legge? O come si riconosce la nobiltà dell'anima, dicendo che è stata disprezzata per abiezione? L'anima, se guardi alla sua origine, vale più della carne; ma se guardi al peccato, è più colpevole, essendo intelligente. Io poi so che Cristo è sapienza perfetta e non dubito che la sua sia sapienza misericordiosissima: con la prima quindi non poté disprezzare l'anima che vale di più ed è capace di saggezza; e con la seconda l'assunse perché più gravemente ferita".

Terzo, la teoria in parola va contro la verità stessa dell'incarnazione. Perché 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:

1. Nella frase, "il Verbo si fece carne", il termine carne sta per tutto l'uomo, come se dicesse: "il Verbo si fece uomo"; cioè come in quel testo di Isaia: "Vedrò ogni carne la salvezza del nostro 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 abbiamo visto la sua gloria". - Oppure la ragione è, come dice S. Agostino, che nell'insieme dell'unione il Verbo sta al primo posto, la carne invece all'ultimo e infimo posto. Volendo allora 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 e superiore alla carne. - Inoltre era ragionevole che nominasse la carne anche perché, data la sua maggiore distanza dal Verbo, sembrava meno assumibile.
2. Il Verbo è la fonte della vita quale prima sua causa efficiente. L'anima invece è principio di vita per il corpo in quanto ne è la forma. Ora, la forma è effetto della causa efficiente. Sicché data la presenza del Verbo, si può a maggior ragione concludere che il corpo di Cristo è animato, come per la presenza del fuoco si deve ammettere la forma del calore nel corpo a cui il fuoco si è appreso.
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 poi intende negare che in Gesù Cristo Signore ci sia la specie comune quale terzo elemento risultante dall'unione tra la divinità e l'umanità.

Se il Figlio di Dio abbia assunto la mente, cioè l'intelligenza umana

SEMBRA che il Figlio di Dio non abbia assunto la mente o intelligenza umana. Infatti:

1. Dov'è presente la cosa, 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.
2. Una luce intensa fa scomparire una luce più debole. Ma il Verbo di Dio, "luce che illumina ogni uomo", come dice il Vangelo, sta alla mente umana come la luce più grande sta alla luce più piccola, essendo anche la mente una luce, quasi una lampada che riceve lume dalla prima luce, secondo l'espressione biblica: "Fiaccola divina è lo spirito dell'uomo". Dunque in Cristo, che è il Verbo di Dio, non c'era bisogno della mente umana.
3. L'assunzione della natura umana da parte del Verbo di Dio si dice incarnazione del Verbo. Ma l'intelligenza o mente umana, non essendo atto di un corpo, non è né carne né attività della carne, come Aristotele dimostra. Sembra dunque che il Figlio di Dio non abbia assunto la mente umana.

IN CONTRARIO: S. Agostino (ossia S. Fulgenzio) 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: "Toccate e osservate: uno spirito non ha carne e ossa come vedete che ho io". E dimostra di avere l'anima dicendo: "Depongo la mia anima e la riprendo di nuovo". Dimostra infine di avere anche l'intelletto dicendo: "Imparate da me, che sono mite e umile di cuore". E di lui dice il Signore per bocca del profeta: "Ecco, il mio servo avrà intelligenza"".

RISPONDO: 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".

Ora, quest'errore va confutato per gli stessi motivi sopra ricordati. Primo, perché contraddice il racconto evangelico che parla del meravigliarsi di Cristo. E non ci può essere meraviglia senza intelligenza, perché essa implica il confronto dell'effetto con la causa: nasce cioè in chi 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 del peccato né della grazia giustificante, se non per la sua intelligenza. Perciò era necessaria soprattutto l'assunzione della mente umana. Ecco perché 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, perché ciò che non fu assunto, non fu sanato".

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Dov'è presente la cosa in se stessa, non è necessaria la sua immagine a farne le veci: dov'era l'imperatore, i soldati non veneravano la sua immagine. Ma sono necessariamente simultanee immagine e cosa, quando l'immagine risulta dalla presenza stessa della cosa: l'impronta nella cera, p. es., viene impressa dal sigillo e l'immagine d'un uomo nello specchio si ha quando egli ci si mette davanti. Allo stesso modo l'unione del Verbo di Dio con la mente umana era necessaria per la redenzione di quest'ultima.
2. Una luce forte fa scomparire la debole luce di un'altra sorgente luminosa, mentre non attenua ma rinvigorisce la luce di un corpo illuminato. Così 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.
3. Sebbene la facoltà intellettuale non sia atto di nessun corpo, tuttavia l'essenza stessa dell'anima umana, che è forma di un corpo, richiede maggiore nobiltà per avere codesta facoltà. Perciò è necessario che alla potenza intellettuale corrisponda un corpo meglio disposto.

Pars Tertia Quaestio 006

Questione 6

Questione 6

Ordine tra le parti nell'assunzione della natura umana

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

Se il Figlio di Dio abbia assunto il corpo mediante l'anima

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

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

2. Anima e corpo furono uniti al Verbo di Dio in unità d'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 materia sembra avere con l'ipostasi umana un rapporto più immediato che l'anima, la quale è forma: infatti il principio d'individuazione, incluso nel concetto d'ipostasi, è la materia. Dunque il Figlio di Dio non ha assunto la carne mediante l'anima.

3. Due cose si separano, quando viene tolto il mezzo che le univa: rimossa, p. es., una superficie, sparirebbe da un corpo il colore che mediante la superficie gli aderisce. Ma l'unione del Verbo con il suo corpo perdura, come vedremo, anche dopo la separazione dell'anima dovuta alla morte. Dunque il Verbo non si unisce al corpo mediante l'anima.

IN CONTRARIO: 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".

RISPONDO: Ciò che è intermedio sta tra 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: di tempo e di natura. Ora, secondo l'ordine di tempo non c'è nel mistero dell'incarnazione niente di intermedio; perché, come si vedrà in seguito, il Verbo di Dio unì a sé tutta la natura umana simultaneamente.

L'ordine poi di natura può essere considerato sotto due aspetti: primo, rispetto al grado di nobiltà: così, p. es., diciamo che gli angeli sono intermedi tra l'uomo e Dio; secondo, rispetto alla causalità: e così tra la prima causa e l'ultimo effetto poniamo la causa intermedia. 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 tra Dio e il corpo. E in tal senso possiamo dire che il Figlio di Dio ha unito a sé il corpo mediante l'anima. - Inoltre secondo l'ordine di causalità l'anima stessa 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 con l'anima razionale, facendone un corpo umano: poiché, come abbiamo visto, spetta alla natura umana di essere più assumibile delle altre.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Tra 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 in base a questo, per l'infinità della sua virtù nel produrre e nel conservare le creature, Dio raggiunge senza intermediari qualsiasi cosa. In tal modo quindi Dio si trova immediatamente in tutte le cose per essenza, potenza e presenza.

Il secondo consiste nel ritorno di tutte le cose a Dio come a loro (ultimo) fine. Su questa via invece troviamo tra le creature e Dio degli intermediari;

poiché le creature inferiori ritornano a Dio per mezzo delle creature superiori, come afferma Dionigi. Ebbene, l'assunzione della natura umana da parte del Verbo di Dio, che è termine dell'assunzione, rientra in quest'ordine. Perciò egli poteva unirsi al corpo mediante l'anima.

2. Se l'ipostasi del Verbo di Dio risultasse direttamente dalla natura umana, il corpo sarebbe più affine all'ipostasi stessa, essendo costituito dalla materia, la quale è principio d'individuazione; mentre l'anima, che è forma specifica, è più affine alla natura umana. Ma poiché nel caso nostro l'ipostasi è preesistente e superiore alla natura umana, le parti di quest'ultima sono tanto più vicine all'ipostasi divina quanto più sono elevate. E quindi l'anima è più del corpo vicina al Verbo.

3. Niente impedisce che una cosa intervenga nella produzione di un effetto come disposizione congrua, senza che, venendo essa a mancare, sparisca anche l'effetto; perché, sebbene quest'ultimo ne dipenda nel divenire, non ne dipende nell'essere. Così, l'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 ricercata per il matrimonio, il vincolo coniugale continua, anche quando la bellezza vien meno. Allo stesso modo si spiega come dopo la separazione dell'anima l'unione del Verbo di Dio con il corpo possa persistere.

ARTICOLO 2

Se il Figlio di Dio abbia assunto l'anima mediante lo spirito

SEMBRA che il Figlio di Dio non abbia assunto l'anima mediante lo spirito. Infatti:

1. Una cosa non può mai essere intermedia tra 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. Dunque il Figlio di Dio non assunse l'anima mediante lo spirito, o la mente.

2. È più assumibile ciò che ha avuto funzione di mezzo nell'assunzione. Ma lo spirito, o mente non è più assumibile dell'anima, come risulta dal fatto che gli spiriti angelici non sono assumibili, come si è detto sopra. Dunque il Figlio di Dio non assunse l'anima mediante lo spirito.

3. Ciò che è posteriore, 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. Dunque il Figlio di Dio non assunse l'anima mediante lo spirito, o mente.

IN CONTRARIO: S. Agostino dice che "la Verità invisibile e immutabile prese l'anima mediante lo spirito, e il corpo mediante l'anima".

RISPONDO: Il Figlio di Dio assunse il corpo mediante l'anima per rispettare come abbiamo detto, sia un ordine di nobiltà, che un ordine di attitudine. Ma questi motivi valgono anche per l'intelletto, o spirito, in confronto alle altre parti dell'anima. Infatti quanto ad 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 si denomina spirito, conforme alla frase di S. Paolo: "Rinnovatevi nello spirito della vostra mente". 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:

1. Se l'intelletto non si distingue dall'anima per l'essenza, si distingue però dalle altre parti dell'anima come potenza. E sotto questo aspetto ha funzione di mezzo.

2. Allo spirito angelico manca la conveniente assumibilità, non per difetto di nobiltà, ma per l'irreparabilità della sua colpa. Ciò non si può dire dello spirito umano, come risulta da quanto è stato esposto nella Prima Parte.

3. L'anima, per la quale l'intelletto fa da mezzo 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

Se l'anima di Cristo sia stata assunta dal Verbo prima della carne

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

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

2. L'anima di Cristo è più nobile degli angeli, stando al Salmo: "Adoratelo, voi tutti angeli suoi". Ma gli angeli furono creati da principio, come si è detto nella Prima Parte. Dunque anche l'anima di Cristo. Essa però non era stata creata prima d'essere assunta, perché, come afferma il Damasceno, "né l'anima né il corpo di Cristo ebbero mai altra ipostasi che quella del Verbo". Sembra dunque doveroso asserire che l'anima fu assunta prima della carne, la quale fu concepita poi nel seno verginale.

3. Il Vangelo dice di Cristo: "Lo abbiamo visto pieno di grazia e di verità", e poi: "dalla sua pienezza abbiamo ricevuto tutti", cioè tutti i fedeli d'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, perché la causa non viene dopo l'effetto. Ma poiché la pienezza della grazia e della verità nell'anima di Cristo ci fu per l'unione con il Verbo, secondo le parole evangeliche: "Abbiamo visto la sua gloria di Unigenito del 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.

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

RISPONDO: Origene riteneva che tutte le anime fossero state create fin da principio e tra queste anche l'anima di Cristo. Ma ciò è inammissibile, se si sottintende che sia stata creata allora senza essere subito unita al Verbo, perché in tal caso quell'anima avrebbe dovuto avere per un certo tempo una propria sussistenza indipendentemente dal Verbo. E così, quando fu assunta dal Verbo, o non sarebbe avvenuta l'unione secondo la sussistenza, o la preesistente sussistenza dell'anima sarebbe stata soppressa.

Altrettanto impossibile è dire che quell'anima fu unita al Verbo fin da principio e poi nel seno della Vergine fu infusa nella carne. Perché, in tal caso la sua anima non sarebbe della stessa natura delle nostre, che vengono create nel medesimo istante in cui sono infuse nei corpi. In merito il Papa S. Leone dice, che "la carne (di Cristo) non era di natura diversa dalla nostra né l'anima ebbe per lui altro principio che per gli altri uomini".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come si è detto sopra, l'anima di Cristo ha fatto da intermediaria nell'unione tra la carne e il Verbo in ordine di natura. Ma ciò non esige che lo sia stata anche in ordine di tempo.

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". Ora, il modo dell'incarnazione è conforme al carattere generico della natura dell'anima che, essendo forma di un corpo, dev'essere creata precisamente quando viene infusa e unita al corpo. Ciò non accade agli angeli, perché sono sostanze prive d'ogni corporeità.

3. Dalla pienezza di Cristo ricevono tutti gli uomini secondo la fede che hanno in lui: dice infatti S. Paolo che "la giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo si offre a quanti credono in lui". Ora, come noi crediamo in Cristo incarnato, così gli antichi credevano in lui nascituro, "avendo il medesimo spirito di fede", osserva l'Apostolo. La fede in Cristo riceve poi la virtù di giustificare dalla gratuita volontà di Dio, secondo le parole di S. Paolo: "Per chi non fa le opere (della Legge), ma crede in colui che giustifica il peccatore, la fede diventa giustificante secondo il decreto della grazia di Dio". Di conseguenza poiché questo decreto è eterno, niente impedisce che per mezzo della fede in Gesù Cristo venissero giustificati alcuni, prima che l'anima di lui fosse piena di grazia e di verità.

ARTICOLO 4

Se il corpo di Cristo sia stato assunto dal Verbo prima di essere unito all'anima

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

1. Raccomanda S. Agostino (Fulgenzio): "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 sembra che sia stato concepito prima di essere unito all'anima razionale, perché la disposizione della materia precede, in via di generazione, la forma specifica. Dunque il corpo di Cristo fu assunto prima d'essere unito all'anima.

2. Come l'anima è parte della natura umana, così anche il corpo. Ma l'anima umana non ebbe in Cristo un principio di esistenza diverso che negli altri uomini, come risulta dal testo sopra citato del Papa S. Leone. Dunque neppure il corpo di Cristo cominciò in modo diverso dal nostro. In noi però la carne viene concepita prima dell'esistenza dell'anima razionale. Perciò fu così anche per Cristo. E allora la sua carne fu assunta dal Verbo prima dell'unione con l'anima.

3. Come si legge in Aristotele, "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. Dunque il Verbo si è unito al corpo prima dell'anima.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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 l'ha prima di ricevere l'anima razionale, perché, appena la materia viene disposta a una forma, riceve subito quella forma: infatti in un medesimo istante arriva a compimento la trasformazione preparatoria e viene introdotta la forma sostanziale. Quindi, il corpo non doveva essere assunto prima di essere corpo umano, e lo divenne 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 corpo umano prima di avere l'anima razionale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il corpo umano riceve l'esistenza per mezzo dell'anima. E quindi prima dell'infusione dell'anima non è corpo umano, ma può essere 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.
2. La forma conferisce la specificazione in atto, la materia invece ha di per sé con la specificazione un rapporto potenziale. Perciò sarebbe 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, a differenza del corpo di Cristo, il nostro viene concepito prima che animato e viene concepito per 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.
3. Se consideriamo il Verbo di Dio nel suo comune modo di essere in tutte le creature per essenza, potenza e presenza, egli è unito al corpo prima che all'anima, non in priorità 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, perché il corpo diventa unibile ipostaticamente al Verbo mediante la sua unione con l'anima, specialmente se pensiamo che la persona non esiste che in una natura razionale.

ARTICOLO 5

Se il Figlio di Dio abbia assunto l'intera natura umana per mezzo delle parti

SEMBRA che il Figlio di Dio abbia assunto l'intera natura umana per mezzo delle parti. Infatti:

1. S. Agostino dice che "la Verità invisibile e immutabile prese l'anima mediante lo spirito, il corpo mediante l'anima e così assunse tutto l'uomo". Ma spirito, anima e corpo sono le parti dell'uomo intero. Dunque assunse tutto l'uomo per mezzo delle parti.
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, rassomigliano più dell'intero uomo a colui che è semplicissimo. Dunque egli assunse il tutto per mezzo delle parti.
3. Il tutto risulta dall'unione delle parti. Ma l'unione va concepita come termine dell'assunzione, le parti invece come presupposto. Dunque (il Verbo) assunse il tutto mediante le parti.

IN CONTRARIO: 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 per parti l'anima e il corpo. Dunque il Figlio di Dio assunse le parti mediante il tutto.

RISPONDO: Quando nell'incarnazione una cosa si considera mezzo d'unione, non si fa questione di tempo, perché l'assunzione del tutto e delle singole parti avvenne simultaneamente. Si è già detto infatti che l'anima e il corpo s'unirono contemporaneamente al Verbo per costituire in lui la natura umana. È in causa invece l'ordine di natura. Così mediante ciò che per natura precede viene assunto ciò che segue.

Ma la precedenza di natura può essere intesa in due modi: primo, da parte dell'agente; secondo, da parte della materia: queste due cause infatti preesistono all'effetto. Da parte dell'agente precede in senso assoluto ciò che è prima nell'intenzione, mentre in senso relativo precede ciò che dà l'avvio alla sua operazione: e questo perché l'intenzione previene l'operazione. Da parte invece della materia la precedenza spetta a ciò che ha una priorità nella trasformazione della materia.

Ebbene, nell'incarnazione l'ordine che più s'impone è quello dell'agente, perché, come dice S. Agostino, "in fatti di tal genere la ragione di tutto è la potenza della causa 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 anima e corpo per il loro rapporto con la natura umana.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le parole citate significano solo che il Verbo, assumendo le parti della natura umana, assunse tutta la natura umana. In tal senso l'assunzione delle parti ha una precedenza nel nostro modo di concepire le cose, non già in ordine di tempo. Ma l'assunzione della natura ha una precedenza nell'ordine d'intenzione: e questa precedenza è assoluta, come si è detto.

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

3. Termine dell'assunzione non è l'unità di natura, che risulta dal congiungimento delle parti, ma l'unione ipostatica.

ARTICOLO 6

Se il Figlio di Dio abbia assunto la natura umana mediante la grazia

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

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

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. Dunque il Figlio di Dio assunse l'anima mediante la grazia.

3. S. Agostino dice che il Verbo s'incarnò come la nostra parola s'incarna nella voce. Ma la nostra parola s'unisce alla voce mediante lo spirito. Dunque il Verbo di Dio si unisce alla carne mediante lo Spirito Santo e quindi mediante la grazia, che si appropria allo Spirito Santo, secondo il testo di S. Paolo: "Le grazie sono diverse, ma lo Spirito è uno".

IN CONTRARIO: La grazia è un accidente dell'anima, come è stato esposto nella Seconda Parte. Ma l'unione del Verbo con la natura umana avvenne secondo la sussistenza e non secondo un accidente, come risulta dal già detto. Dunque la natura umana non fu assunta mediante la grazia.

RISPONDO: In Cristo si devono distinguere due grazie: quella dell'unione e quella abituale. Ora, né l'una né l'altra possono considerarsi come 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: "Abbiamo visto la sua gloria di Unigenito del Padre, pieno di grazia e di verità": ciò 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 s'intende solo la volontà di Dio in quanto fa o dona qualche cosa gratuitamente, allora l'unione avvenne mediante la grazia, ma non come mezzo, bensì come causa efficiente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'unione nostra con Dio si attua mediante l'operazione, cioè in quanto lo conosciamo e lo amiamo. E a tale unione è necessaria la grazia abituale, perché è dall'abito che l'operazione nasce perfetta. 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.

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 l'anima abilita (a tale unione) il corpo.

3. Lo spirito nell'unire la nostra parola alla voce non funge da mezzo formale, ma da mezzo movente: infatti dalla parola pensata interiormente procede il suono, che forma la voce. E similmente dal Verbo eterno procede lo Spirito Santo, che ha formato il corpo di Cristo, come vedremo. Ma da questo non segue che la grazia dello Spirito Santo sia il mezzo formale di detta unione.

Pars Tertia Quaestio 007

Questione 7

Questione 7

La grazia di Cristo come uomo privato

Passiamo ora a considerare gli elementi coassunti dal Figlio di Dio assieme alla natura umana. Prima, quelli che ne costituiscono la perfezione; poi, quelli che ne costituiscono l'imperfezione. Riguardo alla perfezione dobbiamo esaminare tre cose: primo, la grazia di Cristo; secondo, la sua scienza; terzo, la sua potenza.

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.

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

Se nell'anima assunta dal Verbo ci fosse la grazia abituale

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

1. La grazia è nella creatura razionale una partecipazione della divinità, secondo le parole di S. Pietro: "Per mezzo del quale ci ha donato le grandi e preziose promesse, per farci partecipi della natura divina". Ma il Cristo non è Dio per partecipazione, bensì per proprietà di natura. Dunque in lui non c'era la grazia abituale.
2. La grazia è necessaria all'uomo come mezzo per compiere il bene, secondo S. Paolo che dice: "Ho lavorato più di tutti: non io, ma la grazia di Dio con me", e anche come mezzo per conseguire la vita eterna, secondo le parole del medesimo: "Grazia di Dio è la vita eterna". Ma a Cristo l'eredità della vita eterna spettava per la sola ragione che egli era il Figlio naturale di Dio. Per lo stesso motivo che era il Verbo, mediante il quale "tutte le cose sono state fatte", aveva il potere di compiere ogni bene. Dunque egli secondo la natura umana non aveva bisogno d'altra grazia fuorché dell'unione con il Verbo.
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 "strumento della divinità", come si esprime il Damasceno. In Cristo dunque non c'era bisogno di alcuna grazia abituale.

IN CONTRARIO: Afferma Isaia che "su di lui scenderà lo Spirito del Signore", il quale si dice presente nell'uomo mediante la grazia abituale, come abbiamo esposto nella Prima Parte. Dunque in Cristo c'era la grazia abituale.

RISPONDO: 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 un soggetto perfettibile è vicino alla causa comunicante, tanto più ne risente l'influsso. Ora, l'influsso della grazia viene da Dio, come dice il Salmo: "Grazia e gloria elargisce il Signore". 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 d'amore dovevano avere il più intimo contatto con Dio. Il che richiede l'elevazione della natura umana mediante la grazia.

Terzo, per la relazione tra Cristo stesso e il genere umano. Cristo infatti in quanto uomo è il "mediatore tra Dio e gli uomini", come asserisce S. Paolo. E perciò era necessario che avesse grazia da riversare anche sugli altri, secondo l'affermazione di S. Giovanni: "Dalla sua pienezza abbiamo ricevuto noi tutti, grazia su grazia".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Cristo è vero Dio secondo la sua persona e natura divina. Ma, rimanendo con l'unità di persona la distinzione delle nature, come è stato già spiegato,

l'anima di Cristo non è divina nella sua essenza. Perciò deve diventare divina per partecipazione, ossia mediante la grazia.

2. Al 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 con cui il Padre conosce e ama se stesso. Di tale atto non era capace l'anima per la differenza di natura. Era dunque 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 operare tutto il bene con operazioni divine. Ma poiché, come risulterà in seguito, oltre l'attività divina occorre ammettere in Cristo l'attività umana, era necessario che in lui ci fosse la grazia abituale per rendere perfetta quest'ultima.

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

ARTICOLO 2

Se in Cristo ci fossero le virtù

SEMBRA che in Cristo non ci fossero le virtù. Infatti:

1. Cristo aveva l'abbondanza della grazia. Ma basta la grazia per compiere bene ogni azione, come si legge nell'Apostolo: "Ti basti la mia grazia". Dunque in Cristo non c'erano le virtù.

2. Secondo il Filosofo la virtù si contrappone all'"abito eroico o divino", che si attribuisce agli uomini divini. Ma esso spettava sommamente a Cristo. Il Cristo dunque non aveva le virtù, ma qualcosa di meglio.

3. Come si è detto nella Seconda Parte, le virtù si hanno tutte insieme. Ma il Cristo non poteva avere tutte le virtù: ciò è chiaro per la liberalità e la magnificenza, le quali suppongono le ricchezze, che Cristo invece dispreggiò, come si legge nel Vangelo: "Il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo". Anche la temperanza e la continenza si esercitano nei riguardi delle concupiscenze cattive, che in Cristo non c'erano. Dunque Cristo non aveva le virtù.

IN CONTRARIO: La Glossa, sulle parole del Salmo, "Nella legge del Signore pone il suo piacere", osserva: "Qui si presenta il Cristo pieno d'ogni bontà". Ma la "bontà dello spirito" è la virtù. Dunque il Cristo era pieno d'ogni virtù.

RISPONDO: Nella Seconda Parte abbiamo detto che, come la grazia perfeziona l'essenza dell'anima, così le virtù perfezionano le sue potenze. Perciò, come le potenze dell'anima derivano dalla sua essenza, così dalla grazia derivano le virtù. Ora, più è perfetta una causa e più ne risentono gli effetti. Così, essendo perfettissima la grazia di Cristo, da essa conseguentemente scaturiscono virtù perfettive nelle singole potenze dell'anima per tutte le sue operazioni. Quindi il Cristo aveva tutte le virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La grazia basta all'uomo per tutte quelle cose che hanno da 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.

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. Ciò non significa che il Cristo non avesse le virtù, ma che le aveva in modo perfettissimo, oltre la misura comune. Anche Plotino ammetteva un grado sublime di virtù, che diceva essere proprio dell'"animo purificato".

3. La liberalità e la magnificenza hanno il merito nei riguardi delle ricchezze di non farcele apprezzare tanto da trascurare per esse il nostro dovere. Ma tanto meno le apprezza, chi le dispreggia del tutto e le rifiuta per amore di perfezione. Perciò il Cristo, proprio dispreggiando tutte le ricchezze, dimostrò di possedere in sommo grado la liberalità e la magnificenza. Però egli esercitò la liberalità come gli si addiceva, facendo distribuire ai poveri le offerte che gli pervenivano: per questo, quando il Signore disse a Giuda: "Quello che fai, fallo presto", i discepoli pensarono che gli avesse comandato di "dare qualcosa ai poveri".

Il Cristo non aveva affatto le concupiscenze cattive, come vedremo. Ma questo non esclude da lui la temperanza, la quale è tanto più perfetta nell'uomo quanto più egli è libero dalle concupiscenze disordinate. Il temperante, secondo il Filosofo, differisce dal continente in questo: il temperante non ha le concupiscenze cattive, il continente le reprime. Stando a questo significato della continenza come la intende il Filosofo, il Cristo, proprio perché possedeva le virtù, non aveva la continenza, che non è una virtù ma qualcosa di meno.

ARTICOLO 3

Se Cristo avesse la fede

SEMBRA che Cristo avesse la fede. Infatti:

1. La fede è una virtù più nobile delle virtù morali, p. es., della temperanza e della liberalità. Ma queste virtù c'erano in Cristo, come si è detto. Molto più dunque c'era in lui la fede.
2. Il Cristo non insegnava virtù che egli non aveva, conforme all'attestazione scritturistica: "Gesù cominciò a fare e a insegnare". Ma di Cristo si dice che è "autore e perfezionatore della fede". Dunque in lui la fede ci fu in modo sommo.
3. Tutto ciò che importa imperfezione va escluso dai beati. Ma nei beati c'è la fede: infatti alle parole dell'Apostolo, "in esso si rivela la giustizia di Dio, da fede a fede", la Glossa aggiunge: "dalla fede delle parole e della speranza alla fede delle realtà e della loro apparizione". Dunque anche in Cristo c'era la fede, non implicando essa alcuna imperfezione.

IN CONTRARIO: L'Apostolo afferma che "la fede è argomento delle cose che non conosciamo". Ma a Cristo niente era ignoto, come a lui disse S. Pietro: "Tu conosci tutte le cose". In Cristo dunque non c'era la fede.

RISPONDO: Oggetto della fede, come si è detto nella Seconda Parte, è la realtà divina non evidente. Ora, l'abito della fede, come ogni altro, riceve la sua specificazione dall'oggetto. Se dunque si toglie l'inevidenza della realtà divina, viene meno la fede. Ma il Cristo fin dal primo istante della sua concezione ebbe la piena visione dell'essenza di Dio, come vedremo. Dunque non ci poteva essere in lui la fede.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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. E quindi in lui non ci poteva essere la fede, sebbene ci fossero le virtù morali, che non comportano tale imperfezione relativamente al loro oggetto.
2. Il merito della fede consiste in questo, che l'uomo per obbedienza a Dio ritiene come vero ciò che non gli è evidente, conforme al detto di S. Paolo: "condurre a obbedire alla fede tutte le genti in forza del suo nome". Ma il Cristo ebbe perfettissima obbedienza verso Dio, come asserisce l'Apostolo: "Fatto obbediente fino alla morte". È vero quindi che nulla insegnava di meritorio che egli stesso non eseguisse in maniera più eccellente.
3. Come la Glossa dice nel medesimo passo, "la fede propriamente consiste nel credere le cose che non si vedono". Perciò quella che ha per oggetto le cose evidenti, si dice fede in senso improprio e per una certa somiglianza nella certezza, o nella fermezza dell'assenso.

ARTICOLO 4

Se Cristo avesse la speranza

SEMBRA che Cristo avesse la speranza. Infatti:

1. La Glossa attribuisce a Cristo le parole del Salmo: "In te, Signore, ho sperato". Ma la speranza è la virtù per cui l'uomo spera in Dio. Dunque in Cristo c'era la virtù della speranza.
2. La speranza è l'attesa della beatitudine futura, come si è detto nella Seconda Parte. Ma il Cristo attendeva qualcosa per la sua beatitudine, cioè la gloria del corpo. Dunque in lui c'era la speranza.
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: "per il perfezionamento dei santi nell'opera del ministero, per l'edificazione del corpo di Cristo". Dunque a Cristo si addiceva la speranza.

IN CONTRARIO: Domanda S. Paolo: "Quello che si vede, come si può sperare?". Ciò vuol dire 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. Dunque neppure la speranza.

RISPONDO: Come la fede consiste nell'assenso a ciò che non si vede, così la speranza consiste nell'attesa di ciò che non si possiede ancora. 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 chi ha la virtù della fede crede a Dio, non solo nelle cose 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. Quindi non aveva la virtù della speranza. Tuttavia aveva la speranza rispetto ad alcuni beni non ancora conseguiti, quantunque non avesse la fede in nessun modo. Perché, sebbene conoscesse tutto perfettamente e questo gli impedisse totalmente la fede, non possedeva però in pieno tutto ciò che era destinato alla sua perfezione; p. es. l'immortalità e la gloria del corpo, che poteva sperare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quelle parole si riferiscono a Cristo non per la virtù teologale della speranza, ma per l'attesa di alcuni beni non ancora da lui posseduti, come si è detto.
2. La gloria del corpo appartiene alla beatitudine non come suo elemento principale, ma come ridondanza della gloria dell'anima, come abbiamo spiegato nella Seconda Parte. Perciò la speranza, quale virtù teologale, non ha per oggetto la beatitudine del corpo, ma quella dell'anima, che consiste nel godimento di Dio.
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 è 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

Se Cristo avesse i doni

SEMBRA che Cristo non avesse i doni. Infatti:

1. Come si dice comunemente, i doni vengono dati in aiuto delle virtù. Ma ciò che è perfetto in se stesso, non ha bisogno di aiuto esterno. Poiché dunque in Cristo c'erano virtù perfette, è chiaro che non c'erano in lui i doni.
2. Dare e ricevere suppongono soggetti diversi, perché dare è di chi ha e ricevere di chi non ha. Ma a Cristo compete di dare i doni, come attesta il Salmo: "Diede doni agli uomini". Dunque a Cristo non si addice di ricevere i doni dello Spirito Santo.
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 il Cristo aveva la conoscenza propria dei comprensori. Dunque non aveva tali doni.

IN CONTRARIO: A proposito di quel passo d'Isaia: "Sette donne avranno un solo uomo", la Glossa spiega: "cioè i sette doni dello Spirito Santo possederanno il Cristo".

RISPONDO: Come si è detto nella Seconda Parte, i doni propriamente sono perfezionamenti delle potenze dell'anima, per disporle alla mozione dello Spirito Santo. Ora, sappiamo bene dal Vangelo che l'anima di Cristo era mossa perfettissimamente dallo Spirito Santo: "Gesù, pieno dello Spirito Santo, tornò dal Giordano e fu spinto dallo Spirito nel deserto". È chiaro dunque che in Cristo c'erano i doni nella maniera più eccelsa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Ciò che è perfetto secondo la propria natura, ha bisogno dell'aiuto di chi ha una natura superiore, cosicché all'uomo, per quanto perfetto, è necessario il soccorso di Dio. In tal senso le virtù richiedono l'aiuto dei doni, che perfezionano le potenze dell'anima in ordine alla mozione dello Spirito Santo.
2. Non sotto il medesimo aspetto il Cristo riceve e dà i doni dello Spirito Santo: 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 l'umanità di lui".
3. In Cristo non c'era solo la conoscenza propria della patria beata, ma anche la conoscenza propria della vita presente, come si dirà dopo. Tuttavia anche in cielo ci sono i doni dello Spirito Santo in qualche modo, come si è detto nella Seconda Parte.

ARTICOLO 6

Se Cristo avesse il dono del timore

SEMBRA che Cristo non avesse il dono del timore. Infatti:

1. La speranza è migliore del timore, perché oggetto della speranza è il bene e del timore il male, come si è spiegato nella Seconda Parte. Ma in Cristo non c'era la virtù della speranza, come si è detto sopra. Dunque non c'era in lui neppure il dono del timore.
2. Con il dono del timore si teme, o la separazione da Dio, e questo è timore "casto", o la punizione di Dio, e questo è timore "servile", come dice S. Agostino. Ma il Cristo non temeva di separarsi da Dio con il peccato né d'essere da lui punito per colpa propria, perché era impossibile che egli peccasse, come si dirà in seguito, e il timore dell'impossibile non esiste. Dunque Cristo non aveva il dono del timore.
3. S. Giovanni dice che "la carità perfetta esclude il timore". Ma in Cristo c'era la più perfetta carità, secondo l'espressione dell'Apostolo: "la carità di Cristo superiore a ogni conoscenza". Dunque Cristo non aveva il dono del timore.

IN CONTRARIO: Dice Isaia: "Lo Spirito del timore del Signore lo riempirà".

RISPONDO: Come si è detto nella Seconda Parte, il timore riguarda due oggetti: il male che spaventa e la persona che lo può infliggere, p. es., il re che ha il potere di uccidere. Ma la persona non incuterebbe timore, se il suo potere non fosse tale da non potergli resistere con facilità, perché non temiamo ciò che possiamo agevolmente respingere. Perciò 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 con la colpa, né il male della punizione per la colpa, ma in quanto esso ha per oggetto l'eminenza stessa di Dio, cioè in quanto l'anima di Cristo era mossa dallo Spirito Santo a un sentimento di riverenza verso Dio. Ecco perché sta scritto che egli in tutto "fu esaudito per il suo contegno reverenziale". Tale sentimento di riverenza verso Dio il Cristo come uomo l'ebbe più d'ogni altro. E per questo la Scrittura gli attribuisce la pienezza del timore di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Gli abiti delle virtù e dei doni hanno per oggetto proprio e principale il bene, il male invece in modo indiretto: la virtù infatti ha il compito di "rendere buona un'azione", come dice Aristotele. Perciò il dono del timore non ha per oggetto il male temuto, bensì l'eminenza della bontà di Dio il quale ha il potere d'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 si attribuisce il dono del timore.
2. L'obiezione parla del timore in quanto ha per oggetto il male.
3. La carità perfetta elimina il timore servile, che riguarda principalmente la punizione. In tal senso Cristo non aveva il timore.

ARTICOLO 7

Se Cristo avesse le grazie gratis date

SEMBRA che Cristo non avesse le grazie gratis date. Infatti:

1. Chi ha una perfezione nella sua pienezza, non la può avere parzialmente. Ma il Cristo aveva la grazia nella sua pienezza, secondo la frase del Vangelo: "pieno di grazia e di verità". Ora, le grazie gratis date sono doni parziali distribuiti tra persone diverse, come attesta S. Paolo: "c'è divisione di grazie". Cristo dunque non aveva le grazie gratis date.
2. Non è grazia ciò che si possiede 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 si conoscono come grazie gratis date, essendo egli "la potenza e la sapienza di Dio", come si esprime l'Apostolo. Dunque non era conveniente che Cristo avesse le grazie gratis date.
3. Le grazie gratis date hanno per scopo il bene dei fedeli, secondo l'affermazione di S. Paolo: "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 si eserciti, come osserva la Scrittura: "Sapienza nascosta e tesoro invisibile: quale utilità in ambedue?". Ora, non si legge che il Cristo abbia esercitato tutte le grazie gratis date, specialmente nell'uso delle lingue. Dunque Cristo non aveva tutte le grazie gratis date.

IN CONTRARIO: S. Agostino pone in Cristo tutte le grazie, come nel capo ci sono tutti i sensi.

RISPONDO: Come si è notato nella Seconda Parte, le grazie gratis date sono mezzi per la manifestazione della fede e dell'insegnamento religioso. Chi insegna è necessario che abbia i mezzi per comunicare la sua dottrina, altrimenti questa sarebbe inutile. Ora, il primo e principale Maestro della dottrina

religiosa e della fede è il Cristo, come scrive S. Paolo: "La salvezza fu annunciata prima dal Signore, poi ci è stata confermata da quelli che lo avevano udito, mentre Dio aggiungeva la sua testimonianza con segni e prodigi". È chiaro dunque che in Cristo, come primo e principale Maestro della fede, c'erano tutte le grazie gratis date nella maniera più eccelsa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come la grazia santificante è il mezzo per compiere atti meritori interni ed esterni, così la grazia gratis data è il mezzo per compiere alcuni atti esterni dimostrativi della fede: p. es., fare miracoli e simili. Ora, il Cristo aveva la pienezza di entrambe le grazie: la sua anima infatti, unita com'era alla divinità, aveva somma efficacia per produrre tutti quegli atti. Invece gli altri santi, che Dio usa come strumenti non congiunti ma separati, ricevono poteri particolari per questa o per quella operazione. Quindi negli altri santi, a differenza di Cristo, tali grazie si trovano divise.
2. Il 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.
3. Il dono delle lingue fu concesso agli Apostoli, perché mandati "a istruire tutte le genti". Il Cristo invece volle predicare personalmente solo in mezzo al popolo dei Giudei, come dice egli stesso: "Non sono stato mandato che alle pecore smarrite della casa d'Israele"; e come afferma l'Apostolo: "Dico che il Cristo si è fatto ministro dei circoncisi". Non c'era dunque bisogno che parlasse più lingue. E nondimeno ebbe la conoscenza di tutte le lingue, non essendogli nascosti neppure gli intimi segreti dei cuori, di cui le parole d'ogni idioma sono segni. Né in lui era inutile tale conoscenza, come non è inutile un abito per uno che non lo adopera quando non ne ha bisogno.

ARTICOLO 8

Se Cristo avesse la profezia

SEMBRA che Cristo non avesse la profezia. Infatti:

1. La profezia è conoscenza oscura e imperfetta, come si legge nella Scrittura: "Se c'è tra voi qualche profeta del Signore, parlerò a lui per sogno o per visione". Ma il Cristo aveva conoscenza piena e perfetta, molto meglio di Mosè, del quale sta scritto che "apertamente e non per enigmi vide il Signore". Dunque non c'è motivo di ammettere in Cristo la profezia.
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* (parla lontano). Ma Cristo non aveva né la fede né la speranza, come sopra abbiamo visto. Dunque va esclusa in lui anche la profezia.
3. Il profeta è inferiore all'angelo, cosicché lo stesso Mosè, il quale come si è notato nella Seconda Parte, fu il maggiore dei profeti, a detta della Scrittura nel deserto non parlò che con un angelo. Ora, Cristo è stato "inferiore agli angeli" non per la conoscenza dell'anima, ma solo "per la passione del corpo", come dice l'Apostolo. Cristo dunque non era profeta.

IN CONTRARIO: Nel Deuteronomio così si parla del Cristo: "Dio susciterà per te un profeta tra i tuoi fratelli". E di se stesso egli dice: "Non c'è profeta senza stima fuorché nella sua patria".

RISPONDO: Si dà il nome di profeta a chi parla o vede di lontano, nel senso che conosce e predice avvenimenti lontani dalla percezione umana; come spiega anche S. Agostino. Si deve poi notare che uno non può dirsi profeta, se conosce e annuncia cose lontane dagli altri, senza trovarsi nelle loro condizioni. E ciò vale sia per il luogo che per il tempo. Infatti se uno stando in Francia conoscesse e svelasse ad altri 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. Se invece uno stando sul posto parlasse di ciò che accade in Siria, non farebbe una profezia. Altrettanto vale per il tempo. Fu profezia, p. es., quando Isaia preannunziò che Ciro, re dei Persiani, avrebbe riedificato il tempio di Dio, come si legge nella Scrittura; non fu invece una profezia quando Esdra riferì l'avvenimento nel tempo in cui si compì.

Se dunque Dio o gli angeli o i beati conoscono e annunciano avvenimenti lontani dalle nostre conoscenze, non è profezia, perché essi non si trovano per nulla nelle nostre condizioni. Cristo invece prima della sua morte partecipava del nostro stato, essendo non solo comprensore ma anche viatore. E quindi faceva delle profezie, quando conosceva e manifestava cose lontane dalla conoscenza degli altri viatori. Per tal motivo si dice che egli aveva la profezia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il testo citato non dice che la profezia è una conoscenza enigmatica quale si ha in sogno e in visione, ma fa un confronto degli altri profeti che vedevano le cose divine in sogno e in visione con Mosè che vide Dio apertamente e senza enigmi; e tuttavia Mosè è stato detto profeta dalla Scrittura: "Non è mai sorto in Israele un profeta pari a Mosè".

Ma si può anche rispondere che, sebbene Cristo avesse una conoscenza piena e aperta nell'ordine intellettuale, tuttavia nella fantasia aveva delle

immaginazioni, e anche in queste poteva contemplare le cose divine, in quanto era non solo comprensore ma anche viatore.

2. La fede è di cose non viste dal credente stesso. Similmente la speranza è di cose non possedute dallo stesso che spera. Ma la profezia è di cose lontane dalla conoscenza di tutti gli uomini con i quali il profeta vive e comunica in stato di viatore. Perciò fede e speranza sono incompatibili con la perfezione della beatitudine di Cristo, non così la profezia.

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

Se Cristo avesse la pienezza della grazia

SEMBRA che Cristo non avesse la pienezza della grazia. Infatti:

1. Dalla grazia scaturiscono le virtù, come si è detto nella Seconda Parte. Ma in Cristo non c'erano tutte le virtù: mancavano infatti in lui la fede e la speranza, come si è dimostrato. Dunque in Cristo non c'era la pienezza della grazia.

2. Come risulta dalla Seconda Parte, 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. Dunque Cristo non ebbe la pienezza della grazia.

3. La Scrittura dice: "Ogni grazia eccellente, ogni dono perfetto discende dall'alto, dal Padre della luce". Ma ciò che discende, si riceve parzialmente e non con pienezza. Dunque nessuna creatura, neppure l'anima di Cristo, può avere la pienezza dei doni di grazia.

IN CONTRARIO: S. Giovanni dichiara: "Lo abbiamo visto pieno di grazia e di verità".

RISPONDO: Avere la pienezza di una cosa vuol dire possederla totalmente e perfettamente. Ma totalità e perfezione si possono considerare sotto due aspetti. Primo, quanto all'intensità: avrebbe, p. es., pienamente la bianchezza chi ne avesse tanta quanta se ne può avere. Secondo, quanto alla virtualità: ha, p. es., la pienezza della vita chi ne possiede tutti gli effetti e le opere. Così ha la pienezza della vita l'uomo, non i bruti né le piante.

Sotto ambedue gli aspetti Cristo ebbe la pienezza della grazia. Primo, perché l'aveva nel grado sommo, nel modo più perfetto in cui si possa avere. E ciò si spiega innanzi tutto per l'intimità tra l'anima di Cristo e la fonte della grazia. Si è detto infatti che quanto più si è vicini a chi dà, tanto più si riceve. 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, si spiega per rapporto all'effetto. Perché l'anima di Cristo riceveva la grazia con il compito di farla rifuire sugli altri. Perciò occorre che avesse la grazia al massimo grado, come il fuoco, il quale causa il calore nelle altre cose, è caldo in sommo grado.

Parimente anche riguardo alla virtualità della grazia, egli ne ebbe la pienezza, perché l'ebbe per tutte le operazioni e per tutti gli effetti di essa. E questo perché la grazia venne conferita a lui quale principio universale presso 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: il sole, p. es., il quale, come insegna Dionigi, è la causa di ogni generazione, estende il suo potere a tutti i fenomeni della generazione. E così la seconda pienezza di grazia in Cristo s'intende nel senso che la sua grazia si estende a tutti gli effetti di essa, che sono le virtù, i doni e altre simili cose.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La fede e la speranza sono effetti della grazia connessi con alcune imperfezioni da parte del soggetto, in quanto cioè la fede è di cose non viste e la speranza di cose non possedute. Non era perciò 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 modo molto più perfetto. Come nel fuoco non si riscontrano le deficienze di calore che dipendono dal soggetto in cui si trova, ma tutto ciò che costituisce la perfezione del calore.

2. Compito della grazia operante è di per sé quello di fare giusto l'uomo, ma che lo faccia giusto da peccatore dipende dal soggetto che si trova in stato di peccato. L'anima di Cristo fu giustificata dalla grazia operante in quanto da essa fu resa giusta e santa fin dal principio della sua concezione, ma senza che prima fosse peccatrice o anche soltanto non giusta.

ARTICOLO 10

Se la pienezza di grazia sia esclusivamente di Cristo

SEMBRA che la pienezza di grazia non sia esclusivamente di Cristo. Infatti:

1. Ciò che è proprio, non compete ad altri. Ma la pienezza di grazia viene attribuita ad altri, p. es. alla SS. Vergine: "Ave, piena di grazia, il Signore è con te"; e a S. Stefano, "pieno di grazia e di forza". Dunque la pienezza di grazia non è propria di Cristo.

2. Non è proprio di Cristo ciò che per suo mezzo può essere comunicato ad altri. Ma la pienezza della grazia può essere così comunicata ad altri: l'Apostolo infatti scrive: "Siate ripieni di tutta la pienezza di Dio". Dunque la pienezza di grazia non è propria di Cristo.

3. Lo stato della vita terrena corrisponde a quello della patria celeste. Ma in cielo ci sarà una certa pienezza, perché, come scrive S. Gregorio Magno, "nella patria celeste, dove c'è la pienezza di ogni bene, nulla è posseduto a titolo privato, neppure i doni più grandi". Dunque nella vita terrena c'è la pienezza di grazia per tutti gli uomini. E così la pienezza di grazia non è esclusivamente di Cristo.

IN CONTRARIO: La pienezza di grazia viene riconosciuta a Cristo in quanto è l'Unigenito del Padre: "Lo abbiamo visto come Unigenito del Padre, pieno di grazia e di verità". Ma essere Unigenito del Padre è solo di Cristo. Dunque è proprio soltanto di lui essere pieno di grazia e di verità.

RISPONDO: La pienezza di grazia si può considerare sotto due aspetti: primo, da parte della grazia stessa; secondo, da parte di chi la possiede. 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. - 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: "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: "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:

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.

2. L'Apostolo nel passo citato parla della pienezza di grazia considerata da parte del soggetto in relazione al compito a cui Dio lo ha predestinato. Ora esso, o 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, quella precisamente che basta a meritare la vita eterna, la quale consiste nel pieno godimento di Dio. Tale pienezza augura l'Apostolo ai fedeli cui scriveva.

3. Ai doni che in patria sono comuni, cioè alla visione, al possesso, al gaudio e ad altri simili, corrispondono nella vita terrena alcuni doni che sono ugualmente comuni ai santi. Tuttavia in cielo e sulla terra esistono certi privilegi che non tutti possiedono.

ARTICOLO 11

Se la grazia di Cristo sia infinita

SEMBRA che la grazia di Cristo sia infinita. Infatti:

1. L'immenso è infinito. Ma la grazia di Cristo è immensa, come asserisce S. Giovanni: "Dio concede lo Spirito senza misura", a Cristo s'intende. Dunque la grazia di Cristo è infinita.

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: "Egli è vittima espiatrice dei peccati di tutto il mondo", come dice la Scrittura. Dunque la grazia di Cristo è infinita.

3. Ogni cosa limitata può raggiungere crescendo la grandezza di qualunque altra cosa limitata. Se dunque la grazia di Cristo è limitata, potrebbe la grazia di un altro uomo crescere tanto da uguagliarla. Contro tale eventualità valgono, come spiega S. Gregorio, le parole della Scrittura: "Non la pareggia l'oro e il cristallo". Dunque la grazia di Cristo è infinita.

IN CONTRARIO: La grazia di Cristo è qualche cosa di creato nell'anima. Ma ogni cosa creata è limitata, secondo l'affermazione della Sapienza: "Tu hai ordinato ogni cosa con misura, numero e peso". Dunque la grazia di Cristo non è infinita.

RISPONDO: Come risulta da sopra, in Cristo si può considerare una duplice grazia. La prima è la grazia dell'unione, la quale consiste nella stessa unione personale con il Figlio di Dio concessa gratuitamente alla natura umana. Questa è una grazia infinita, essendo infinita la persona del Verbo.

L'altra è la grazia abituale. Essa si può considerare sotto due aspetti. Primo, in quanto è un'entità. E allora è necessariamente un'entità finita. Perché ha per soggetto l'anima di Cristo. Ora, l'anima di Cristo è una creatura avente una capacità limitata. Perciò l'entità della grazia, corrispondendo al suo soggetto, non può essere infinita.

Secondo, si può considerare nella sua natura di grazia. E allora la grazia (in lui) può dirsi infinita, nel senso che non ha limiti: Cristo possiede tutti i possibili doni della grazia e questi gli vengono concessi senza alcuna misura, perché "secondo la gratuita volontà di Dio", cui spetta il diritto di misurare la grazia, questa viene conferita all'anima di Cristo come alla causa universale di gratificazione nella natura umana, conforme a quel testo di S. Paolo: "Ci ha gratificati nel suo Figlio diletto". Come se dicessimo infinita la luce del sole, non nella sua entità, ma nella sua luminosità, avendo essa ogni possibile luminosità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La frase: "Il Padre concede lo Spirito al Figlio senza misura", può riferirsi al dono che Dio Padre ha fatto al Figlio nell'eternità, al dono cioè della natura divina, che è un dono infinito. Ecco perché una Glossa aggiunge: "affinché il Figlio sia grande quanto il Padre".

Secondo un'altra spiegazione si può intendere del dono che è stato fatto alla natura umana d'essere unita alla persona divina, ed è un dono infinito. La Glossa in proposito osserva: "Così pieno e perfetto si è unito il Verbo alla natura umana, come pieno e perfetto lo ha generato il Padre".

Secondo una terza spiegazione, si può intendere della grazia abituale, in quanto essa in Cristo comprende tutto ciò che è proprio della grazia. Perciò S. Agostino spiegando quelle parole afferma: "La misura è una certa divisione di 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".

2. La grazia di Cristo produce un effetto infinito, sia per la infinità della grazia stessa, come abbiamo detto, sia per l'unione con la persona divina cui l'anima di Cristo è stata unita.

3. Il meno può raggiungere il più con successivi aumenti, quando hanno la medesima natura. Invece la grazia degli altri uomini sta alla grazia di Cristo come un potere particolare a un potere universale. Perciò, come 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 può uguagliare la grazia di Cristo.

ARTICOLO 12

Se la grazia di Cristo potesse aumentare

SEMBRA che la grazia di Cristo potesse aumentare. Infatti:

1. A ogni cosa limitata si possono fare delle aggiunte. Ma la grazia di Cristo era limitata, come si è detto. Dunque poteva aumentare.
2. L'aumento della grazia dipende dalla potenza divina, come afferma la Scrittura: "Dio ha il potere di far abbondare tra voi ogni grazia". Ma la potenza divina, essendo infinita, non ha limiti. Dunque la grazia di Cristo avrebbe potuto essere maggiore.
3. Il Vangelo dichiara che "Gesù fanciullo cresceva in età, in sapienza e grazia dinanzi a Dio e agli uomini". Dunque la grazia di Cristo poteva aumentare.

IN CONTRARIO: Giovanni afferma: "Lo abbiamo visto come Unigenito del Padre, pieno di grazia e di verità". Ma non può esistere né si può immaginare nulla di più grande che essere l'Unigenito del Padre. Dunque non può esistere né può pensarsi una grazia più grande di quella di cui Cristo era pieno.

RISPONDO: Per una perfezione l'impossibilità di crescere può dipendere da due cose: dal suo soggetto, o dalla perfezione stessa. Dal soggetto, quando esso raggiunge nella partecipazione della forma suddetta il grado più alto nella misura che gli compete: l'aria, p. es., non può aumentare di calore quando raggiunge quel 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 la possiede nella misura più alta che essa possa raggiungere: come se dicessimo che non può crescere il calore del fuoco, non potendoci 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 il detto della Sapienza: "Tu hai ordinato ogni cosa con misura, numero e peso". Ma la misura viene stabilita per ciascuna forma in rapporto al suo fine: non esiste, p. es., gravità maggiore a quella della terra, perché non può esserci un luogo più basso di quello che spetta all'elemento della terra. Ebbene, 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 da parte della grazia stessa.

Ma neppure da parte dello stesso soggetto. Perché Cristo in quanto uomo dal primo istante della sua concezione fu comprensore in modo vero e pieno. In lui dunque non ci poteva essere aumento di grazia, come non ci può essere negli altri beati, avendo essi raggiunto il loro termine.

Nei viatori invece la grazia può crescere, sia da parte della forma, perché essi non l'hanno nel grado sommo, sia da parte dei soggetti, perché costoro non hanno ancora raggiunto il loro termine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nella quantità matematica a ogni quantità limitata si possono sempre fare addizioni, perché questo non ripugna alla quantità finita. Quando invece si tratta della quantità fisica, la ripugnanza può esserci da parte della forma, fatta per una determinata quantità, come per determinati altri accidenti. Perciò il Filosofo dice che "di tutte le cose costanti la natura è limite e causa di grandezza e di sviluppo". Così alla grandezza del cielo non si può aggiungere nulla. Molto più dunque nelle forme stesse c'è un termine invalicabile. Ecco perché la grazia di Cristo, sebbene limitata nella sua essenza, non era suscettibile di aumento.
2. Alla potenza divina, per quanto fosse possibile fare qualche cosa di più grande e perfetto della grazia abituale di Cristo, non era però possibile dare a tale grazia un fine più alto dell'unione personale con l'Unigenito del Padre, e a tale unione corrisponde esattamente tanta misura di grazia come l'ha stabilita la sapienza divina.
3. In sapienza e grazia si può progredire in due modi. Primo, con l'aumento degli abiti stessi della sapienza e della grazia. Così Cristo non poteva progredire. - Secondo, in rapporto agli effetti, in quanto cioè uno compie opere più sapienti e più virtuose. E così progrediva Cristo in sapienza, grazia ed età, perché secondo lo sviluppo dell'età egli compiva opere più perfette per dimostrarsi veramente uomo, sia nelle relazioni con Dio, sia nelle relazioni con gli uomini.

ARTICOLO 13

Se la grazia abituale derivi in Cristo dall'unione ipostatica

SEMBRA che la grazia abituale in Cristo non derivi dall'unione (ipostatica). Infatti:

1. Una cosa non deriva mai da se stessa. Ma la grazia abituale di Cristo s'identifica con la grazia d'unione; dice infatti S. Agostino: "Dall'inizio della sua fede ogni uomo diventa cristiano, per quella medesima grazia per la quale quell'uomo divenne Cristo fin dall'inizio della sua esistenza", alludendo con la prima affermazione alla grazia abituale e con la seconda alla grazia d'unione. Dunque la grazia abituale non deriva dall'unione (ipostatica).
2. La disposizione precede la relativa perfezione cronologicamente o almeno razionalmente. Ma la grazia abituale è per la natura umana come una disposizione all'unione personale. Dunque la grazia abituale non segue, ma se mai precede l'unione (ipostatica).
3. Ciò che è comune, precede ciò che è proprio. Ma la grazia abituale è comune a Cristo e agli altri uomini, la grazia dell'unione invece è propria di Cristo. Dunque in ordine di natura vien prima la grazia abituale che l'unione stessa. Perciò non deriva da essa.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Ecco il mio servo; io lo assumerò" e dopo continua: "Ho effuso il mio Spirito su di lui", accennando così al dono della grazia abituale. È perciò dimostrato che in Cristo l'unione ipostatica precede la grazia abituale.

RISPONDO: L'unione della natura umana con la persona divina, che sopra abbiamo chiamato grazia dell'unione (ipostatica), precede in Cristo la grazia abituale, sia pure non in ordine di tempo, ma di natura e di conoscenza. E questo per tre ragioni. Primo, in ordine alle rispettive cause. Causa dell'unione è la persona del Figlio, che assume la natura umana e che per questa assunzione si dice "mandata nel mondo". Causa invece della grazia abituale, che vien data insieme alla carità, è lo Spirito Santo, il quale si dice mandato in quanto abita nell'anima per mezzo della carità. 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, tale ordine si giustifica per il rapporto tra la grazia e la sua causa. Perché la grazia è causata nell'uomo dalla presenza di Dio, come la luce nell'aria dalla presenza del sole, tanto che la Bibbia dice: "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 tale ordine si può desumere dal fine della grazia. Essa è infatti un mezzo per agire bene. Ma "le azioni appartengono ai suppositi e agli individui". Perciò l'azione e quindi la grazia a essa destinata presuppongono l'ipostasi operante. Però nella natura umana (di Cristo) l'ipostasi non è pensabile prima dell'unione, come sopra abbiamo spiegato. E quindi la grazia dell'unione in ordine logico precede la grazia abituale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Agostino nel testo citato intende per grazia la libera volontà di Dio che elargisce benefici gratuiti. Per questo dice che qualunque uomo diventa cristiano con la stessa grazia per cui un uomo è diventato Cristo, perché ambedue i fatti si compiono per gratuita volontà di Dio senza alcun merito.

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".

3. Ciò che è comune precede ciò che è proprio, quando sono della stessa natura; altrimenti nulla impedisce che il proprio preceda il comune. Ma la grazia dell'unione non è dello stesso genere della grazia abituale, bensì al di là d'ogni genere, come la stessa persona divina. Perciò niente impedisce che questa singolarità preceda ciò che è comune, perché non va intesa come specificazione di ciò che è comune, essendone anzi il principio e la fonte.

Pars Tertia Quaestio 008

Questione 8

Questione 8

La grazia di Cristo come capo della Chiesa

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

Se a Cristo come uomo competa d'essere capo della Chiesa

SEMBRA che a Cristo come uomo non competa d'essere capo della Chiesa. Infatti:

1. Il capo comunica alle membra sensibilità e movimento. Ma la sensibilità e i moti interiori derivanti dalla grazia non ci vengono comunicati da Cristo uomo; perché, al dire di S. Agostino, come uomo neppure Cristo dona lo Spirito Santo, ma solo in quanto Dio. A lui dunque come uomo non compete d'essere capo della Chiesa.
2. Il capo non ha capo. Ma di Cristo come uomo è capo Dio, secondo l'affermazione di S. Paolo: "Capo di Cristo è Dio". Dunque Cristo stesso non è capo.
3. Il capo nell'uomo è un membro particolare che sottostà all'influenza del cuore. Ma Cristo è principio universale di tutta la Chiesa. Dunque non è capo della Chiesa.

IN CONTRARIO: Dice l'Apostolo: "Lo diede come capo supremo alla Chiesa".

RISPONDO: Come la Chiesa nel suo complesso si dice corpo mistico per somiglianza al corpo fisico dell'uomo, perché secondo le sue diverse membra ha diverse operazioni, come insegna l'Apostolo, così Cristo si dice capo della Chiesa per analogia con la testa umana. In essa possiamo considerare tre cose: la disposizione, la perfezione e la virtù. La disposizione, perché il capo è la prima parte dell'uomo cominciando dall'alto. Di qui deriva l'uso di chiamare capo ogni principio, come nel testo biblico: "A ogni capo di strada ti sei fatto un lupanare". - 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: "Capo è l'anziano e l'onorato". - La virtù, perché la virtù, l'attività, il moto delle altre membra e la guida dei loro atti derivano dal capo, trovandosi in esso i centri propulsori di senso e di moto. Infatti si chiama capo del popolo chi lo governa, come nel passo biblico: "Per quanto piccolo tu sia agli occhi tuoi, sei stato fatto capo delle tribù d'Israele".

Ora, queste tre prerogative competono al Cristo spiritualmente. Primo, per l'unione con Dio la sua grazia è la prima in ordine di nobiltà, sebbene non in ordine di tempo, poiché tutti gli altri hanno ricevuto la grazia dipendentemente dalla grazia sua, come dice l'Apostolo: "Quelli che ha prenosciuto, li ha pure predestinati a essere conformi all'immagine del suo Figlio, perché questi sia il primogenito di molti fratelli". - Secondo, possiede la perfezione per la pienezza di tutte le grazie, conforme alle parole evangeliche: "Lo abbiamo visto pieno di grazia e di verità", come abbiamo esposto sopra. - Terzo, ha ricevuto la virtù di comunicare la grazia a tutte le membra della Chiesa, secondo le parole evangeliche: "Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto". - È così evidente che Cristo va denominato capo della Chiesa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Comunicare la grazia o lo Spirito Santo come causa spetta a Cristo in quanto Dio, comunicarla invece in modo strumentale gli spetta in quanto uomo, perché la sua umanità era "strumento della sua divinità". E così le sue azioni umane per influsso della sua divinità furono a noi salutari causando in noi la grazia per via di merito e di efficienza. S. Agostino nega che Cristo in quanto uomo dia come causa lo Spirito Santo. Strumentalmente invece o ministerialmente anche gli altri santi danno lo Spirito Santo, come S. Paolo attesta di se stesso: "Chi vi ha dato lo Spirito Santo, ecc."
2. Nelle espressioni metaforiche non si può pretendere una somiglianza assoluta, perché allora non ci sarebbe più la metafora, ma la realtà. La testa fisica non ha altra testa, perché il corpo umano non è parte d'un altro corpo. Ma un corpo metaforico, cioè una società organizzata, è parte di un'altra società: la

società familiare, p. es., è parte della società civile. Perciò il padre di famiglia, che è capo della società domestica, ha sopra di sé come capo il reggitore dello stato. In questo senso non ci sono difficoltà perché Dio sia capo di Cristo, sebbene questi sia capo della Chiesa.

3. La testa ha una preminenza evidente sulle membra esterne, mentre il cuore esercita un influsso interiore. Perciò al cuore si paragona lo Spirito Santo che invisibilmente vivifica e unifica la Chiesa, alla testa si paragona Cristo secondo la sua natura visibile, per la quale come uomo è preposto all'umanità.

ARTICOLO 2

Se Cristo sia capo degli uomini quanto ai corpi

SEMBRA che Cristo non sia capo degli uomini quanto ai corpi. Infatti:

1. Cristo si dice capo della Chiesa in quanto le comunica sensibilità spirituale e operazioni di grazia. Ma il corpo non è capace di questi sentimenti e operazioni spirituali. Dunque non è capo degli uomini quanto ai corpi.

2. Il corpo l'abbiamo in comune con i bruti. Se dunque Cristo fosse capo degli uomini quanto ai corpi, sarebbe capo anche degli animali bruti. E ciò ripugna.

3. Cristo ha derivato il suo corpo da altri uomini, come risulta dai Vangeli. Ma il capo è il primo di tutte le membra, come si è detto. Dunque Cristo non è capo della Chiesa quanto ai corpi.

IN CONTRARIO: Dice l'Apostolo: "Trasformerà il corpo della nostra umiliazione, rendendolo simile al corpo della sua gloria".

RISPONDO: Il corpo umano è fatto per l'anima razionale, che è la sua propria forma e il suo motore. In quanto l'anima gli è forma, riceve da essa la vita e le altre proprietà specifiche che gli spettano. In quanto gli è motore, il corpo serve all'anima come strumento.

Dobbiamo dunque concludere che l'umanità di Cristo, in quanto unita al Verbo di Dio, al quale, come si è detto, il corpo è unito per mezzo dell'anima, possiede la capacità di tale influsso. 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 si offrono come armi della giustizia", che per Cristo è nell'anima, come si esprime l'Apostolo. Secondo, perché la vita della gloria dall'anima ridonda nel corpo, conforme al testo sacro: "Colui che ha risuscitato dai morti Gesù, renderà la vita anche ai vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in voi".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La sensibilità spirituale della grazia non si comunica al corpo in modo primario e principale, ma in modo secondario e strumentale, come abbiamo spiegato.

2. Il corpo dell'animale bruto non ha nessun legame con l'anima razionale, come l'ha il corpo umano. Quindi il paragone non regge.

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: "Come tutti muoiono in Adamo, così tutti rivivranno in Cristo".

ARTICOLO 3

Se Cristo sia capo di tutti gli uomini

SEMBRA che Cristo non sia capo di tutti gli uomini. Infatti:

1. Il capo non ha rapporto se non con le membra del suo corpo. Ma gli infedeli non sono in nessun modo membra della Chiesa, "che è il corpo di Cristo", come dice S. Paolo. Dunque Cristo non è capo di tutti gli uomini.

2. L'Apostolo dice che Cristo "ha sacrificato se stesso per la Chiesa, per presentarsela gloriosa, senza macchia o ruga o altro di simile". Ma molti sono anche i fedeli nei quali si trova la macchia, o la ruga del peccato. Dunque Cristo non è capo neppure di tutti i fedeli.

3. Secondo S. Paolo 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 dice la Bibbia: "Prestano il culto a figure e a ombre delle cose celesti". Non appartenevano dunque al corpo di Cristo. E così Cristo

non è capo di tutti gli uomini.

IN CONTRARIO: S. Paolo afferma: "Egli è salvatore di tutti e massimamente dei fedeli"; e S. Giovanni: "Egli è vittima espiatrice 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 espiatrice dei loro peccati, spetta a Cristo in quanto capo. Dunque Cristo è capo di tutti gli uomini.

RISPONDO: Questa è la differenza tra il corpo fisico dell'uomo e il corpo mistico della Chiesa: le membra di un corpo fisico esistono tutte insieme, le membra invece del corpo mistico non esistono tutte insieme né secondo l'esistenza di natura, essendo il corpo della Chiesa costituito da tutti gli uomini che vanno dal principio del mondo fino alla fine, e neppure secondo l'esistenza di grazia, perché anche tra coloro che vivono in uno stesso tempo alcuni sono privi della grazia che poi riceveranno, altri invece l'hanno già. Perciò le membra del corpo mistico vanno considerate non solo in atto, ma anche in potenza. Ora, alcune sono in potenza e non arriveranno mai a essere in atto; alcune invece ci arriveranno secondo questi tre gradi: della fede, della carità sulla terra, e della beatitudine in cielo.

Concludiamo dunque che, abbracciando tutti i tempi, Cristo è capo di tutti gli uomini; ma secondo gradi diversi. Prima e principalmente è capo di coloro che sono uniti a lui nella gloria. Secondo, di coloro che gli sono uniti in atto mediante la carità. Terzo, di coloro che gli sono uniti attualmente nella fede. Quarto poi, di coloro che gli sono uniti soltanto in potenza la quale passerà all'atto secondo la predestinazione divina. Quinto infine, di coloro che gli sono uniti in potenza la quale non passerà mai all'atto: p. es., gli uomini viventi in questo mondo e non predestinati. Essi però cessano totalmente d'essere membra di Cristo quando partono da questo mondo, perché allora non sono più neppure in potenza all'unione con Cristo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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.

2. Costituire una Chiesa "gloriosa, senza macchia né ruga" è il fine ultimo a cui giungiamo mediante la passione di Cristo. Questo avverrà nella patria beata, non già sulla terra; nella quale, "se diciamo che non abbiamo alcun peccato, inganniamo noi stessi", come avverte S. Giovanni. Ci sono però dei peccati, quelli mortali, da cui sono immuni coloro che sono membra di Cristo per l'unione attuale della carità. Coloro che invece commettono tali peccati, non sono membra di Cristo in atto, ma in potenza; tutt'al più lo sono imperfettamente mediante la fede informe, che unisce a Cristo in modo relativo e non assoluto, senza cioè far conseguire la vita della grazia, perché "la fede senza le opere è morta", come dice S. Giacomo. 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.

3. I santi Patriarchi non praticavano i sacramenti della Legge come realtà assolute, ma come immagini e ombre delle cose future. Ora, identico è il modo 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 andiamo anche noi. E così i Patriarchi appartenevano al medesimo corpo della Chiesa a cui apparteniamo noi.

ARTICOLO 4

Se Cristo come uomo sia capo degli angeli

SEMBRA che Cristo come uomo non sia capo degli angeli. Infatti:

1. Capo e membra sono della stessa natura. Ma Cristo come uomo non è consostanziale agli angeli, bensì solo agli uomini; perché, come dice la Scrittura: "Non assunse gli angeli, ma assunse il seme di Abramo". Dunque Cristo come uomo non è capo degli angeli.

2. Cristo è capo di coloro che fanno parte della Chiesa, "la quale è il suo corpo", come dice l'Apostolo. Ma gli angeli non fanno parte della Chiesa: questa infatti è la società dei fedeli e la fede non c'è negli angeli; essi "non camminano per fede", ma "per visione", altrimenti "sarebbero pellegrini lontani dal Signore", come dice l'Apostolo. Dunque Cristo in quanto uomo non è capo degli angeli.

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. Dunque Cristo come uomo non comunica la vita agli angeli. E così come uomo non è capo degli angeli.

IN CONTRARIO: L'Apostolo afferma che Cristo "è capo dei principati e delle potestà". E ciò vale anche per gli angeli degli altri ordini. Cristo dunque è capo degli angeli.

RISPONDO: Come si è detto, dove c'è un solo corpo, c'è un solo capo. Ora, una moltitudine composta in unità secondo operazioni e mansioni diverse si dice metaforicamente un solo corpo. Ma è evidente che gli uomini e gli angeli sono destinati a un medesimo fine, che è la gloria della fruizione divina. Perciò il corpo mistico della Chiesa è costituito non solo dagli uomini, ma anche dagli angeli. Il capo di tutta questa moltitudine è Cristo, perché è più

vicino a Dio e riceve i suoi doni più perfettamente non solo degli uomini ma anche degli angeli, e perché risentono della sua influenza non solo gli uomini ma pure gli angeli. Dice infatti S. Paolo che Dio Padre "ha costituito Cristo alla sua destra nei cieli al di sopra d'ogni principato, potestà, virtù, dominazione e ogni altra cosa che abbia nome non solo nel secolo presente ma anche in quello futuro, e tutto pose sotto i suoi piedi". Cristo perciò non solo è capo degli uomini ma anche degli angeli. Ecco perché si legge nel Vangelo che "gli si avvicinarono gli angeli e lo servivano".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'influsso di Cristo sugli uomini riguarda principalmente le anime, rispetto alle quali gli uomini sono dello stesso genere degli angeli, ma non della stessa specie. In ragione di tale somiglianza Cristo si può dire capo degli angeli, sebbene per il corpo gli manchi la somiglianza con essi.
2. La Chiesa sulla terra è la società dei fedeli, ma in cielo è la società dei comprensori. Ora, Cristo non era soltanto viatore, ma anche comprensore. Perciò è capo non solo dei fedeli, ma anche dei comprensori, essendo in pieno possesso della grazia e della gloria.
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 cose spirituali sulle cose 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

Se sia identica la grazia di Cristo come capo della Chiesa e come uomo singolo

SEMBRA che non sia identica la grazia di Cristo come capo della Chiesa e come uomo singolo. Infatti:

1. L'Apostolo dice: "Se per la caduta di uno solo molti sono morti, tanto più la grazia e il dono di Dio per i meriti di un solo uomo Gesù Cristo sono stati abbondantemente riversati su molti". Ma altro è il peccato attuale di Adamo stesso e altro è il peccato originale che egli ha trasmesso ai posteri. Dunque 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.
2. Gli abiti si distinguono secondo gli atti. Ma diverso è 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 ossia la santificazione cioè degli altri. Diversa dunque è la grazia personale di Cristo stesso dalla grazia di lui come capo della Chiesa.
3. Come abbiamo detto sopra, in Cristo si distingue una triplice grazia: la grazia dell'unione, la grazia di capo e la sua grazia personale. Ma quest'ultima è diversa dalla grazia dell'unione. Dunque è diversa anche dalla grazia di capo.

IN CONTRARIO: Il Vangelo dice: "Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto". Ma in tanto è nostro capo in quanto riceviamo da lui. Dunque è nostro capo, perché 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. Quindi è nostro capo per la sua grazia personale. Perciò la grazia di lui come capo e la sua grazia personale si identificano.

RISPONDO: Ogni ente agisce in quanto è in atto. E necessariamente ciò che lo pone in atto è insieme ciò che lo fa agire: p. es., un medesimo calore costituisce il fuoco e fa sì che riscaldi. Tuttavia non sempre l'essere in atto basta per agire sulle altre cose; perché, come 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 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. È quindi essenzialmente la medesima grazia quella personale che ha santificato l'anima di Cristo e quella di lui come capo della Chiesa con cui santifica gli altri; esse però differiscono concettualmente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In Adamo il peccato originale, che è un peccato di natura, è derivato dal suo peccato attuale che è un peccato di persona, perché in lui la persona ha inquinato la natura; a causa di questa corruzione il peccato del primo uomo discende nei posteri, trasmettendosi la corruzione dalla natura alla persona. La grazia invece non viene da Cristo a noi mediante la natura umana, ma solo mediante 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 si distingue in Adamo il peccato di natura e il peccato di persona.
2. Atti diversi, di cui l'uno è la ragione e la causa dell'altro, non importano distinzione di abiti. Ma l'atto della grazia personale, che consiste nel santificare formalmente chi la possiede, è la causa della santificazione degli altri, compito questo della grazia capitale. Perciò tale differenza lascia identico sostanzialmente l'abito.
3. La grazia personale e la grazia capitale sono ordinate all'operazione, invece la grazia dell'unione non ha per fine l'operazione, ma l'esistenza personale. Perciò la grazia personale e la grazia capitale sono sostanzialmente un medesimo abito, non così la grazia dell'unione. - Per quanto, sotto un certo aspetto, la grazia personale si possa dire grazia d'unione, in quanto in qualche modo dispone ad essa. E in tal senso una grazia essenzialmente identica è grazia

d'unione, di capo e di persona, con sole differenze di ragioni formali.

ARTICOLO 6

Se sia proprio soltanto di Cristo essere capo della Chiesa

SEMBRA che essere capo della Chiesa non sia proprio soltanto di Cristo. Infatti:

1. Si legge di Saul: "Essendo piccolo agli occhi tuoi, sei stato fatto capo delle tribù d'Israele". Ma la Chiesa è una sola nel Nuovo e nel Vecchio Testamento. Dunque oltre Cristo anche altri possono essere ugualmente capi della Chiesa.
2. Cristo si dice capo della Chiesa in quanto comunica la grazia alle membra di essa. Ma anche altri possono comunicare la grazia, come attesta S. Paolo: "Non esca dalla vostra bocca nessun cattivo discorso, ma parole buone di edificazione, che diano grazia a chi le ascolta". Altri dunque fuori di Cristo possono essere capi della Chiesa.
3. Cristo per la sua preminenza nella Chiesa vien detto non solo capo, ma anche "pastore" e "fondamento" della Chiesa. Ora, Cristo non ha riservato a sé il nome di pastore; poiché sta scritto: "Quando apparirà il Principe dei pastori, voi riceverete la corona incorruttibile della gloria". E neppure l'appellativo di fondamento; poiché nella Scrittura si legge che "il muro della città aveva dodici fondamenti". Dunque non deve essersi riservato neppure il nome di capo.

IN CONTRARIO: Scrive l'Apostolo che "dal capo della Chiesa il corpo, nutrito e compatto per giunture e articolazioni, riceve sviluppo divino". Ma ciò si può dire di Cristo soltanto. Dunque solo Cristo è capo della Chiesa.

RISPONDO: Il capo influisce sulle altre membra in due modi. Primo intrinsecamente, in quanto comunica alle altre membra movimento e sensibilità. Secondo, con il governo esterno, in quanto l'uomo nelle attività esteriori si dirige con gli occhi e con 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, perché è congiunta alla divinità. Invece l'influsso sulle membra della Chiesa per mezzo del governo esteriore può attribuirsi ad altri. E in tal senso anche altri possono dirsi capi della Chiesa, secondo l'espressione di Amos, che chiama "gli ottimati 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; gli altri uomini invece sono capi rispetto ad alcuni luoghi soltanto, come i vescovi lo sono delle loro chiese; o per un determinato tempo, 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 veci di lui, come si esprime S. Paolo: "Se ho perdonato qualcosa, l'ho fatto per riguardo a voi in persona di Cristo"; "Siamo ambasciatori di Cristo, di modo che Dio stesso parla per nostro mezzo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quel testo parla di capo nel senso di governo esteriore, come un re si dice capo del suo regno.
2. L'uomo non comunica la grazia per infusione interiore, ma esortando esternamente alla vita di grazia.
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 membra di un medesimo pastore?". Similmente gli altri possono dirsi fondamenti e capi come membra di un solo fondamento e capo. Però, com'egli aggiunge, "alle sue membra concesse il titolo di pastori, ma nessuno di noi può dirsi porta: questo l'ha riservato in esclusiva a sé". La ragione è che la porta significa l'autorità principale, in quanto per la porta tutti entrano in casa, e solo per Cristo in persona "noi abbiamo ottenuto l'accesso alla grazia in cui siamo". Gli altri appellativi suddetti possono invece significare un'autorità non solo principale, ma anche subordinata.

ARTICOLO 7

Se il demonio sia capo dei cattivi

SEMBRA che il demonio non sia capo dei cattivi. Infatti:

1. Il capo deve comunicare sensibilità e movimento alle membra, come dice la Glossa commentando un testo di S. Paolo. Ma il demonio non ha il potere di comunicare la malizia del peccato, il quale nasce dalla volontà del peccatore. Dunque il diavolo non può dirsi capo dei cattivi.
2. Ogni peccato fa cattivo l'uomo. Ma non tutti i peccati derivano dal diavolo. Ciò è evidente per i peccati dei demoni che caddero senza suggestioni esterne. 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 dalla tentazione del diavolo, ma qualche volta sgorgano per iniziativa del nostro libero arbitrio". Dunque il diavolo non è capo di tutti i cattivi.

3. A un unico corpo corrisponde un unico capo. Ma la folla dei cattivi nel suo insieme non presenta qualche cosa che la unifichi, perché "il male è contro il male", nascendo da difetti opposti, come nota Dionigi. Dunque il diavolo non può dirsi capo di tutti i cattivi.

IN CONTRARIO: La Glossa così interpreta le parole di Giobbe, "Il suo ricordo si cancelli sulla terra": "Di ogni cattivo si dice che torni al suo capo, cioè al diavolo".

RISPONDO: Come abbiamo detto sopra, il capo non ha solo un influsso interiore 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, per l'influsso interiore e per il governo esteriore, e in questi modi Cristo è capo della Chiesa, come si è detto. Oppure lo è per il governo esteriore soltanto: così ogni principe o prelato è capo dei suoi sudditi. In questa maniera il diavolo si dice capo di tutti i cattivi, perché, come si legge nella Bibbia, "d'ogni figlio d'orgoglio egli è re".

Ora, è proprio di chi governa guidare i sudditi al proprio fine. Ma il fine del diavolo è di stornare da Dio la creatura razionale: così fin da principio tentò di far disobbedire l'uomo al divieto divino. La stessa ribellione a Dio del resto sembra un bene, perché si presenta sotto specie di libertà, stando alle parole di Geremia: "Da tempo hai scosso il giogo, hai spezzato le catene, hai protestato: Non ti voglio servire". In quanto dunque i peccatori perseguono questo fine cadono sotto il dominio del demonio, che per questo si dice loro capo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il diavolo, sebbene non abbia un'influenza interiore sull'anima razionale, tuttavia induce al male con le sue suggestioni.

2. Chi governa, non fa sempre con i singoli opera di persuasione perché obbediscano alla sua volontà, ma segnala la sua volontà a tutti insieme e alcuni la seguono perché vi sono trascinati, altri perché lo vogliono spontaneamente, come avviene per il comandante di un esercito: i soldati marciano sotto la sua bandiera anche senza bisogno di raccomandazioni. Così dunque il primo peccato del diavolo, "il quale pecca fin da principio", come si esprime il Vangelo, si presentò a tutti come esempio che alcuni imitano per sua diretta suggestione, altri di propria volontà senza suggerimenti. Ecco perché il demonio è capo di tutti i cattivi, in quanto essi lo imitano, come dice la Sapienza: "Per invidia del diavolo la morte entrò nel mondo; e lo imitano quelli che sono dalla sua parte".

3. Tutti i peccati si identificano come distacco da Dio, sebbene differiscano tra loro come conversione a diversi beni transitori.

ARTICOLO 8

Se l'Anticristo sia capo dei cattivi

SEMBRA che l'Anticristo non sia capo dei cattivi. Infatti:

1. Ogni corpo ha un unico capo. Ma il diavolo è capo della massa dei cattivi. Dunque non è loro capo l'Anticristo.

2. L'Anticristo è membro del diavolo. Ma il capo si contrappone alle membra. Dunque l'Anticristo non è capo dei cattivi.

3. Il capo influisce sulle membra. Ma l'Anticristo non ha nessuna influenza sugli uomini perversi che lo hanno preceduto. Dunque l'Anticristo non è capo dei cattivi.

IN CONTRARIO: Alle parole bibliche, "interrogate qualunque passante", la Glossa osserva: "Parlando del corpo di tutti i cattivi, volge improvvisamente il discorso sul loro capo, l'Anticristo".

RISPONDO: Come abbiamo detto sopra, nel capo fisico si trovano tre cose: disposizione, perfezione e virtù. Quanto dunque alla disposizione nel tempo, l'Anticristo non è capo dei cattivi, perché il suo peccato non è primordiale, come il peccato del diavolo.

Similmente non è neppure capo dei cattivi per la virtù. Perché se trascinerà al male alcuni del suo tempo con artifici esterni, tuttavia quelli che sono vissuti prima di lui, non sono stati indotti al male da lui né hanno imitato la sua malizia. Così per questo non si potrebbe dire capo di tutti i cattivi, ma di alcuni.

Resta dunque che lo si dica capo di tutti i cattivi per la perfezione della sua malizia. La frase di S. Paolo, "proclamandosi 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 assunse in unità di 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, avverandosi ciò che dice l'Apostolo: "Già è in azione il mistero dell'iniquità".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il diavolo e l'Anticristo non sono due capi ma uno solo, perché l'Anticristo è capo in quanto si trova riprodotta perfettamente in lui la malizia del diavolo. La Glossa spiegando quel testo paolino, "proclamandosi Dio", dichiara: "In lui ci sarà il capo di tutti i cattivi, cioè il diavolo, che è re d'ogni figlio d'orgoglio". Ci sarà non per unione personale né per intima inabitazione, perché "soltanto la Trinità penetra nell'anima", come è stato scritto nel De Ecclesiasticis Dogmatibus, ma per gli effetti della sua malizia.
2. Come "capo di Cristo è Dio", e tuttavia "Cristo stesso è capo della Chiesa", conforme all'esposizione precedente, così l'Anticristo è membro del diavolo e tuttavia egli stesso è capo dei cattivi.
3. L'Anticristo non è capo di tutti i cattivi per ragione di influsso, ma per grado di perfezione. Perché in lui 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.

Pars Tertia Quaestio 009

Questione 9

Questione 9

La scienza di Cristo

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

Se Cristo avesse un'altra scienza oltre quella divina

SEMBRA che Cristo non avesse altra scienza che quella divina. Infatti:

1. La scienza è necessaria per conoscere qualche cosa. Ma con la scienza divina Cristo conosceva tutto. Sarebbe stato dunque superfluo che in lui ci fosse qualche altra scienza.
2. Una piccola luce svanisce dinanzi a una più grande. Ma ogni scienza creata sta alla scienza increata di Dio come una piccola luce a una luce più grande. Dunque in Cristo non splendeva altra scienza che quella divina.
3. L'unione della natura umana con quella divina è un'unione personale, come risulta da sopra. Ma alcuni ammettono in Cristo una "scienza dell'unione", con la quale Cristo avrebbe conosciuto meglio di chiunque altro gli aspetti del mistero dell'incarnazione. Ora, poiché l'unione personale abbraccia le due nature, in Cristo non ci dovrebbero essere due scienze, ma una sola comune a entrambe.

IN CONTRARIO: S. Ambrogio afferma: "Dio ha assunto nella carne la perfezione della natura umana: ha preso la sensibilità dell'uomo, ma non la sensibilità viziosa della carne". Ora, della sensibilità dell'uomo fa parte la scienza creata. Dunque in Cristo c'era un'altra scienza oltre quella divina.

RISPONDO: Come abbiamo spiegato, il Figlio di Dio ha assunto una natura umana integra, cioè non il corpo soltanto, ma anche l'anima, non solo quella sensitiva, ma anche l'anima razionale. Era perciò necessario che avesse la scienza creata per tre ragioni. Primo, per la perfezione della sua anima. Questa infatti considerata in se stessa è in potenza a conoscere, "come una tavoletta in cui non è scritto nulla", su cui tuttavia si può scrivere, data la presenza dell'intelletto possibile "mediante il quale l'anima diventa ogni cosa", come dice Aristotele. Ora, ciò che è in potenza, rimane imperfetto se non passa all'atto. Ma non era conveniente che il Figlio di Dio assumesse una natura umana imperfetta: doveva invece assumerla perfetta, proprio perché doveva servirgli come strumento per riportare alla perfezione tutto il genere umano. Era perciò necessario che l'anima di Cristo fosse arricchita di una scienza che ne fosse la perfezione propria. In Cristo quindi doveva esserci un'altra scienza oltre quella divina. Altrimenti l'anima di Cristo sarebbe stata più imperfetta dell'anima degli altri uomini.

Secondo, perché, "essendo ogni cosa ordinata alla propria operazione", come dice Aristotele, inutilmente Cristo avrebbe un'anima intellettiva, se non l'esercitasse nella conoscenza. E questo costituisce scienza creata.

Terzo, perché c'è una scienza creata che è naturale per l'anima umana, quella cioè per cui conosciamo naturalmente i primi principi: scienza infatti è presa qui in senso lato per una qualsiasi conoscenza dell'intelletto umano. Ma a Cristo non mancava niente di ciò che è naturale, avendo egli preso tutta la natura umana, come si è detto sopra. Perciò nel Sesto Concilio (Ecumenico) fu condannata la sentenza di coloro che negavano in Cristo due scienze o due sapienze.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Cristo conosceva tutto per scienza divina mediante un'operazione increata che si identifica con l'essenza divina, essendo l'intellezione di Dio la sua stessa natura, come dice Aristotele. Evidentemente tale operazione non poteva procedere dall'anima umana di Cristo, che è di altra natura. Perciò se l'anima di Cristo altra scienza non avesse avuto che quella divina, direttamente non avrebbe avuto nessuna conoscenza. E così sarebbe stata assunta invano, "essendo ogni cosa ordinata alla propria operazione".

2. Di due luci dello stesso ordine la più piccola viene soverchiata dalla più grande, il lume di una candela, p. es., dalla luce del sole, essendo ambedue fonti 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. In tal modo la luce della scienza (creata) non si affievolisce ma splende nell'anima di Cristo per la luce della scienza divina, che è "la luce vera che illumina ogni uomo", come dice il Vangelo.

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. Ma non è detto che in forza dell'unione stessa si possa ammettere in Cristo una nuova scienza. Perché tale unione è fatta per costituire un'unica persona, e la scienza non c'è nella persona se non in dipendenza della sua natura.

ARTICOLO 2

Se Cristo avesse la scienza dei beati, o comprensori

SEMBRA che Cristo non avesse la scienza dei beati, o comprensori. Infatti:

1. La scienza dei beati si ha partecipando la luce di Dio, come dice il Salmista: "Nella tua luce noi vediamo la luce". Ma Cristo non partecipava la luce di Dio, bensì aveva con sé la divinità stessa sostanzialmente unita, secondo le parole di S. Paolo: "In lui abita corporalmente tutta la pienezza della divinità". In lui dunque non c'era la scienza dei beati.

2. È beatifica quella scienza che rende beati, perché dice il Vangelo: "Questa è la vita eterna, che conoscano te, vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo". Ma Cristo uomo era beato per ciò stesso che era unito ipostaticamente con Dio, secondo l'espressione del Salmo: "Beato colui che tu hai scelto e assunto". Dunque non c'è bisogno di ammettere in lui la scienza dei beati.

3. Si possono trovare nell'uomo due tipi di scienza, naturale e 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.

IN CONTRARIO: 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: "Io lo conosco, e osservo le sue parole". Dunque in Cristo c'era la scienza dei beati.

RISPONDO: Ciò che è in potenza, passa all'atto per mezzo di ciò che è in atto: bisogna che sia caldo ciò che scalda le altre cose. Ora, l'uomo è in potenza alla scienza dei beati che consiste nella visione di Dio ed è destinato ad essa come a suo fine, essendo la creatura razionale, fatta com'è a immagine di Dio, capace di quella conoscenza beata. Ma gli uomini giungono a questo fine della felicità per mezzo dell'umanità di Cristo, secondo il testo paolino: "Era giusto che colui per il quale e dal quale sono state create tutte le cose, avendo condotto alla gloria molti figli, elevasse alla perfezione con le sofferenze l'autore della loro salvezza". Perciò era necessario che la conoscenza consistente nella visione di Dio fosse in Cristo nella maniera più eccellente, perché la causa deve sempre superare l'effetto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La divinità si è unita all'umanità di Cristo nella persona e non nella natura o essenza; ma con l'unità di persona rimane la distinzione delle nature. Perciò l'anima di Cristo, che è parte della natura umana, per mezzo di una luce comunicatale dalla natura divina è stata elevata alla scienza beata, con la quale si vede Dio per essenza.

2. Per l'unione stessa Cristo uomo è beato della beatitudine increata, come per l'unione è Dio. Ma oltre la beatitudine increata era necessaria nella natura umana di Cristo una beatitudine creata, che stabilisse l'anima sua nel possesso dell'ultimo fine della natura umana.

3. La visione o scienza beata sotto un certo aspetto è soprannaturale per l'anima razionale, nel senso cioè che con le proprie forze non la può raggiungere. Ma sotto un altro aspetto è naturale per lei, in quanto precisamente per la sua natura ne è capace, essendo stata fatta a immagine di Dio, come abbiamo detto sopra. La scienza increata invece è sotto tutti gli aspetti soprannaturale per l'anima umana.

ARTICOLO 3

Se Cristo avesse un'altra scienza infusa oltre quella beatifica

SEMBRA che Cristo non avesse un'altra scienza infusa oltre quella beatifica. Infatti:

1. Ogni altra scienza creata sta alla scienza beatifica come l'imperfetto al perfetto. Ma di fronte a una cognizione perfetta scompare una cognizione imperfetta, come la visione diretta esclude la visione enigmatica della fede, di cui parla S. Paolo. Avendo dunque Cristo la scienza beatifica, come si è detto, non ci poteva essere in lui un'altra scienza infusa.

2. Un modo imperfetto di conoscenza dispone a un modo più perfetto, l'opinione, p. es., che si ha per sillogismo dialettico dispone alla scienza che si ha per sillogismo dimostrativo. Raggiunta la perfezione, non è più necessaria la disposizione, come, toccato il termine, non è 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, ricevuta la scienza beatifica, non aveva bisogno d'altra scienza.

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. Dunque neppure l'anima può ricevere una duplice scienza, una più perfetta e l'altra meno. E così ritorna la conclusione di prima.

IN CONTRARIO: S. Paolo ha scritto che "in Cristo sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza".

RISPONDO: Era conveniente, come si è detto, 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 di specie intelligibili, le quali sono delle forme che lo completano, come risulta dalle spiegazioni di Aristotele. Perciò bisogna 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 agli inizi della creazione, secondo la spiegazione di S. Agostino, il Verbo di Dio impresse negli angeli le specie intelligibili. Perciò, come negli angeli, per usare le espressioni del Santo, si ammette una duplice scienza, quella "mattutina", con la quale conoscono le cose nel Verbo, e quella "vespertina", con la quale conoscono le cose nella loro natura per mezzo di specie infuse, così oltre la scienza divina increata, c'è nell'anima di Cristo la scienza beata, con la quale conosce il Verbo e le cose nel Verbo, e la scienza infusa con la quale conosce le cose nella loro natura per mezzo di specie intelligibili proporzionate alla mente umana.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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. Invece la scienza che si ha per mezzo di specie infuse, non si oppone alla scienza beata. Perciò il paragone non regge.

2. La disposizione può avere con la perfezione due rapporti: primo, di itinerario alla perfezione; secondo, di effetto che da essa deriva. Il calore, p. es., dispone la materia al fuoco; ma acceso il fuoco, il calore non cessa, anzi rimane come effetto del fuoco. Similmente l'opinione prodotta da un sillogismo dialettico è via alla scienza che si acquisisce per dimostrazione; ma con la scienza può rimanere l'opinione appoggiata al sillogismo dialettico come una conseguenza della scienza dimostrativa, che deriva dalla conoscenza delle cause, perché conoscendo le cause per ciò stesso si possono conoscere anche meglio le ragioni probabili, di cui si vale il sillogismo dialettico. Parimente in Cristo assieme alla scienza beata rimane la scienza infusa, non come via alla beatitudine, ma come sua ridondanza.

3. La cognizione beatifica non si ha per mezzo d'una specie che sia l'immagine dell'essenza di Dio, o delle cose che si conoscono nell'essenza divina, come risulta dalla Prima Parte; ma tale cognizione coglie la stessa essenza divina con immediatezza, in quanto la stessa essenza divina si unisce alla mente beata come l'intelligibile all'intelletto. Ma l'essenza divina è una forma che oltrepassa i limiti di qualsiasi creatura. Perciò nulla impedisce che insieme a questa forma sovremenente l'anima razionale abbia delle specie intelligibili proporzionate alla propria natura.

ARTICOLO 4

Se Cristo avesse una scienza sperimentale acquisita

SEMBRA che Cristo non avesse una scienza sperimentale acquisita. Infatti:

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 applicato allo studio delle lettere che è il miglior mezzo di acquistare la scienza; dice infatti il Vangelo: "I Giudei si meravigliavano e dicevano: Come mai conosce così bene le Scritture senza aver frequentato le scuole?". Dunque Cristo non aveva nessuna scienza acquisita.

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. Dunque non poteva ricevere altre specie acquisite.

3. Chi ha già l'abito della scienza, non acquista un nuovo abito con le percezioni sensibili, perché 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.

IN CONTRARIO: S. Paolo scrive: "Sebbene fosse Figlio di Dio, imparò dalle sue sofferenze l'obbedienza"; e la Glossa spiega: "Sperimentò". C'era dunque in Cristo una scienza sperimentale, che è scienza acquisita.

RISPONDO: Come risulta da sopra, 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 niente d'inutile", come osserva il Filosofo, tanto meno c'era qualche cosa d'inutile nell'anima di Cristo. Ma inutile è una cosa priva della propria operazione, essendo "ogni cosa per la propria operazione", come nota il Filosofo. Ebbene, l'operazione propria dell'intelletto agente è di rendere intelligibile in atto le specie astraendole dai fantasmi: ciò che Aristotele intende assegnando all'intelletto agente la funzione di "fare tutte le cose". È dunque necessario ammettere in Cristo alcune specie intelligibili prodotte dall'azione dell'intelletto agente e accolte dal suo intelletto possibile. E questo equivale ad ammettere in lui una scienza acquisita che alcuni chiamano sperimentale.

Perciò, sebbene altrove io abbia scritto diversamente, bisogna riconoscere in Cristo la scienza acquisita. Essa è una scienza commisurata esattamente all'uomo, non solo per parte del soggetto ricevente, ma anche per parte della causa efficiente, ponendosi tale scienza in Cristo per il lume dell'intelletto agente, che è connaturale alla natura umana. Invece la scienza infusa c'è nell'anima umana per un lume calato dall'alto, ed è un 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 abbiamo detto nella Prima Parte.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Dei due modi di acquistare la scienza, la scoperta personale e l'insegnamento, è principale il primo, secondario l'altro. Ecco perché Aristotele afferma: "Ottimo è chi impara tutto da sé, buono chi è docile a un buon insegnamento". 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: "Gioite nel Signore Dio vostro, perché vi ha dato il Maestro di giustizia".

2. L'intelligenza umana ha due relazioni. Una con le cose superiori. E sotto quest'aspetto l'anima di Cristo fu ricolmata dalla scienza infusa. L'altro rapporto l'ha con le cose inferiori, cioè con i fantasmi che hanno il compito di stimolare l'intelligenza umana per mezzo dell'intelletto agente. Era opportuno quindi che anche in questa direzione l'anima di Cristo fosse piena di scienza, non perché non fosse sufficiente alla mente umana la sola scienza infusa, ma perché doveva essere perfetta anche in rapporto ai fantasmi.

3. Abito acquisito e abito infuso hanno indole diversa. L'abito della scienza acquisita si forma per il ricorso della mente umana ai fantasmi, e per questa via non si può acquistare più volte il medesimo abito. Invece 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.

Pars Tertia Quaestio 010

Questione 10

Questione 10

La scienza beatifica dell'anima di Cristo

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

Se l'anima di Cristo avesse la comprensione totale del Verbo, o dell'essenza divina

SEMBRA che l'anima di Cristo avesse la comprensione del Verbo, o dell'essenza divina. Infatti:

1. S. Isidoro dice che "la Trinità è nota a sé soltanto e all'uomo assunto". Dunque l'uomo assunto ha in comune con la santa Trinità la conoscenza che questa ha di se stessa. Ma tale conoscenza è comprensione. Quindi l'anima di Cristo comprende l'essenza divina.
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.
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. Dunque spetta per grazia al Figlio dell'Uomo. E così l'anima di Cristo per grazia ha la comprensione del Verbo.

IN CONTRARIO: S. Agostino dice che "comprendere è limitare". Ma l'essenza divina non ha i limiti dell'anima umana e la supera all'infinito. Dunque l'anima di Cristo non ha la comprensione del Verbo.

RISPONDO: Come risulta da sopra, le due nature si sono unite nella persona di Cristo lasciando distinte le proprietà di ciascuna, cosicché a detta del Damasceno "l'increato rimase increato e il creato si tenne dentro i limiti della creatura". Ma è impossibile che una creatura abbia la comprensione totale dell'essenza divina, come abbiamo spiegato nella Prima Parte, perché l'infinito non può essere contenuto dal finito. Dunque l'anima di Cristo in nessun modo ha la comprensione totale dell'essenza divina.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'uomo assunto viene a partecipare della conoscenza che la Trinità divina ha di se stessa, non per la comprensione, ma per una conoscenza molto superiore a quella delle altre creature.
2. Neppure nell'unione personale la natura umana comprende il Verbo di Dio o l'essenza divina, perché sebbene questa nella sola persona del Figlio si sia unita tutta alla natura umana, la divinità però non rimase per così dire tutta circoscritta dalla natura umana. È quanto esprime S. Agostino scrivendo a Volusiano: "Voglio che tu lo sappia: la dottrina cristiana non insegna che Dio calandosi nella carne abbia o perduto il governo dell'universo o l'abbia come concentrato in quel minuscolo corpo". Parimente anche l'anima di Cristo vede tutta l'essenza di Dio, ma non la comprende perché non la vede totalmente, cioè così perfettamente come è visibile, secondo quello che abbiamo spiegato nella Prima Parte.
3. La frase di S. Agostino va intesa della grazia dell'unione, per la quale tutti gli attributi del Figlio di Dio secondo la sua natura divina si danno al Figlio dell'Uomo per l'identità del supposito. Allora possiamo dire veramente che il Figlio dell'Uomo comprende l'essenza divina, non con la sua anima, ma con la sua natura divina. Sotto questo aspetto si può anche dire che il Figlio dell'Uomo è Creatore.

ARTICOLO 2

Se l'anima di Cristo conosca nel Verbo tutte le cose

SEMBRA che l'anima di Cristo non conosca nel Verbo tutte le cose. Infatti:

1. Nel Vangelo Cristo dichiara: "Di quel giorno nessuno sa: né gli angeli in cielo, né il Figlio; nessuno, eccetto il Padre". Egli quindi non conosce tutte le cose nel Verbo.
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. Dunque conosce nel Verbo più cose che l'anima di Cristo. Quindi l'anima di Cristo non conosce nel Verbo tutte le cose.
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, il creato cioè uguaglierebbe l'increato. Il che è assurdo.

IN CONTRARIO: La Scrittura dichiara: "Degno è l'Agnello che è stato ucciso di ricevere la divinità e la scienza" e la Glossa spiega: "cioè la conoscenza di tutte le cose".

RISPONDO: Nel chiederci se Cristo conosca nel Verbo tutte le cose dobbiamo precisare due modi d'intendere l'espressione "tutte le cose". Primo, in senso proprio abbracciando tutte le cose che in qualunque maniera sono, saranno, furono; le cose fatte, dette, pensate da chiunque in qualsiasi tempo. Dentro questi limiti l'anima di Cristo conosce nel Verbo tutte le cose. Infatti ogni intelletto creato può conoscere nel Verbo, non tutto in senso assoluto, ma tante più cose quanto più perfettamente vede il Verbo; a nessuno però dei beati manca la conoscenza nel Verbo delle cose che lo riguardano. Ora a Cristo e alla sua dignità si riferiscono in qualche modo tutte le cose, perché "tutto è stato assoggettato a lui". Inoltre egli, per usare le parole del Vangelo, "è stato costituito da Dio giudice di tutti, perché è il Figlio dell'Uomo". Perciò l'anima di Cristo conosce nel Verbo tutte le cose esistenti di qualunque tempo e anche i pensieri degli uomini di cui è giudice, secondo l'espressione evangelica: "Sapeva da sé quello che c'era negli uomini", la quale 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 a qualunque epoca, ma anche tutte quelle che sono in potenza e mai verranno attuate. Di esse poi alcune sono soltanto in potere di Dio. E queste l'anima di Cristo non le conosce tutte nel Verbo. Perché ciò 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 si conosce da ciò che può fare. - Altre invece non sono soltanto in potere 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 quanto è in potere delle creature.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Ario ed Eunomio riferivano quelle parole non alla scienza dell'anima che non ammettevano in Cristo, come si è detto sopra, ma alla scienza divina del Figlio, che dicevano minore al Padre nella scienza. Il che è inammissibile. Perché "per mezzo del Verbo di Dio sono state fatte tutte le cose", afferma il Vangelo, e tra le altre anche i tempi sono stati fatti tutti per mezzo di lui. Ora, nulla egli può aver fatto senza 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. Come in senso contrario si legge nella Bibbia: "Ora conosco che tu temi Dio", cioè "ora l'ho fatto conoscere". Dice anzi che il Padre lo sa, perché ha comunicato al Figlio tale conoscenza. Così la stessa precisazione "eccetto il Padre" fa capire che il Figlio sa, non solo con la natura divina, ma anche con quella umana. Perché, come argomenta il Crisostomo, "se a Cristo uomo fu dato di sapere il più, come cioè debba giudicare, a più forte ragione gli fu dato di conoscere il meno, il tempo cioè del giudizio".

Origene però attribuisce quelle parole al Cristo (mistico), cioè al "suo corpo, che è la Chiesa", la quale ignora il tempo in questione. - Altri poi dicono che deve riferirsi al figlio di Dio adottivo, non a quello naturale.

2. Dio conosce la propria essenza meglio dell'anima di Cristo, perché la comprende. Perciò conosce non solo tutte le cose che sono in atto in qualunque momento, e ciò costituisce la sua scienza di visione; ma anche tutte le cose che egli può fare, e ciò costituisce la sua scienza di semplice intelligenza, come si è spiegato nella Prima Parte. Conosce dunque l'anima di Cristo tutte le cose che Dio conosce in se stesso per scienza di visione, non conosce invece tutte le cose che Dio conosce in se stesso per scienza di semplice intelligenza. E così Dio conosce in se stesso molte più cose dell'anima di Cristo.

3. La grandezza di una scienza non dipende solo dal numero delle cose conosciute, ma anche dalla chiarezza della conoscenza. Dunque, anche se la scienza che l'anima di Cristo ha nel Verbo uguagliasse per numero di oggetti la scienza di visione che Dio ha in se stesso, tuttavia quest'ultima la supererebbe all'infinito per chiarezza di conoscenza. Perché il lume increato dell'intelletto divino supera infinitamente qualunque lume creato infuso nell'anima di Cristo, non solo per il modo di conoscere, ma anche per il numero delle cose conosciute, come si è detto.

Se l'anima di Cristo possa conoscere nel Verbo infinite cose

SEMBRA che l'anima di Cristo non possa conoscere nel Verbo infinite cose. Infatti:

1. Che l'infinito sia conosciuto ripugna alla sua definizione data da Aristotele: "L'infinito è tale grandezza che, per quanto grande si pensi, ne resta sempre fuori qualcosa". Ora, è impossibile separare la cosa dalla sua definizione, perché sarebbe come ammettere la possibilità simultanea di cose contraddittorie. Dunque è impossibile che l'anima di Cristo conosca infinite cose.
2. La scienza di cose infinite è infinita. Ma la scienza dell'anima di Cristo non può essere infinita, essendo limitata la sua capacità di creatura. Dunque l'anima di Cristo non può conoscere cose infinite.
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. Dunque l'anima di Cristo non conosce infinite cose.

IN CONTRARIO: 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 l'affermazione evangelica: "Egli è vittima espiatrice dei nostri peccati e non dei nostri soltanto, ma dei peccati di tutto il mondo". Dunque l'anima di Cristo conosce infinite cose.

RISPONDO: La scienza ha per oggetto soltanto l'ente, perché ente e vero sono convertibili. Ma una cosa può dirsi ente in due maniere: in modo assoluto (simpliciter), cioè ente in atto; e in modo relativo (secundum quid), cioè ente in potenza. E poiché, come dice Aristotele, ogni cosa si conosce in quanto è in atto e non in quanto è in potenza, la scienza ha prima e principalmente come oggetto l'ente in atto. 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 dunque al primo tipo di scienza, l'anima di Cristo non conosce infinite cose. Perché non esistono in atto infinite cose, neppure mettendo insieme tutti gli esseri d'ogni specie e tempo, non dovendo durare all'infinito le cose generabili e corruttibili; cosicché esistono in numero determinato non solo quelle che non si generano e non si corrompono, ma anche le altre che si generano e si corrompono. - Quanto invece al secondo tipo di scienza, l'anima di Cristo conosce nel Verbo infinite cose. Conosce infatti, come si è detto, tutte le cose che sono in potere delle creature. Essendo dunque in potere delle creature infinite cose, egli le conosce tutte per una specie di scienza di semplice intelligenza e non per scienza di visione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come si è detto nella Prima Parte, ci sono due specie d'infinità. La prima di ordine formale. È l'infinito negativo, cioè la forma o atto non limitato dalla materia o dal soggetto ricevente. Tale infinito è per se stesso sommamente conoscibile per la perfezione dell'atto, sebbene non sia comprensibile alla capacità limitata della creatura: così infatti si dice infinito Dio. L'anima di Cristo conosce, ma non comprende questo infinito.

L'altra specie è l'infinito di ordine materiale. È l'infinito privativo, non avendo il soggetto la forma che gli compete. Tale infinito si riscontra nella quantità. Esso non è per se stesso oggetto di conoscenza, perché è come materia priva di forma, come dice Aristotele, mentre ogni conoscenza deriva dalla forma o dall'atto. Se dunque tale infinito si dovesse conoscere come si presenta, ne sarebbe impossibile la conoscenza, perché si presenta per parti, una dietro l'altra, come nota Aristotele. E allora è vero che, "per quanto grande si pensi", una serie cioè di parti, "ne resta sempre fuori qualcosa". Ma come le cose materiali possono essere apprese dall'intelletto in modo immateriale e le molteplici come se fossero una, così le cose infinite possono essere apprese dall'intelletto non come infinite, ma per riduzione al finito, cosicché, pur essendo infinite in se stesse, per l'intelletto che le conosce sono finite. In questo modo l'anima di Cristo conosce infinite cose, non passandole una a una, ma raccogliendole in una superiore unità, p. es., in una creatura la cui potenza abbraccia infinite cose, e principalmente nel Verbo stesso.

2. Nulla impedisce che una cosa sia infinita sotto un aspetto e finita sotto un altro: nell'ordine della quantità, p. es., una superficie infinita per lunghezza e finita per larghezza. E anche gli uomini, se fossero infiniti di numero, costituirebbero un'infinità relativa, cioè relativa al numero non all'essenza, perché ogni essenza rimane sempre limitata dentro i confini della propria specie. Ciò che invece è assolutamente infinito per la sua essenza, è Dio, come si è detto nella Prima Parte. Ora, oggetto proprio dell'intelligenza, come dice Aristotele, è l'essenza, cui compete la specificazione.

Perciò l'anima di Cristo, essendo dotata di capacità finita, conosce l'infinito per essenza, cioè Dio, ma non ne ha la comprensione. L'infinito potenziale invece, che si riscontra nelle creature, può essere compreso dall'anima di Cristo, perché si presenta a essa dal lato dell'essenza, che non è infinita. Del resto anche la nostra intelligenza coglie l'universale, p. es., l'essenza del genere e della specie, che ha una certa infinità in quanto può predicarsi d'infiniti individui.

3. Ciò che è infinito sotto tutti gli aspetti non può essere che uno solo; 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 cose infinite sotto un aspetto soltanto, potrebbero essere molti gli infiniti di tal genere: molte, p. es., possono essere le linee di lunghezza infinita tracciate su di una superficie di larghezza limitata. Poiché dunque l'infinito non è nelle cose una sostanza ma un accidente, 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 di non aver nulla più grande di sé. Perciò se prendiamo una linea infinita, in essa non c'è nulla di più grande della propria infinità. E parimente in ciascuna delle altre linee infinite le parti sono infinite. Perciò in ciascuna di esse non c'è nulla di più grande di

tutte le sue parti infinite. Tuttavia in una seconda e in una terza linea ci sono molte altre parti, pure infinite. E ciò si riscontra anche nei numeri: i numeri pari sono infiniti e altrettanto i numeri dispari; nondimeno pari e 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 quindi infinite cose sono in potenza delle creature e tuttavia in potere di Dio ce ne sono più che in potere delle creature. Similmente l'anima di Cristo conosce per scienza di semplice intelligenza infinite cose e tuttavia Dio nel medesimo modo ne conosce di più.

ARTICOLO 4

Se l'anima di Cristo veda il Verbo meglio di ogni altra creatura

SEMBRA che l'anima di Cristo non veda il Verbo meglio di ogni altra creatura. Infatti:

1. La perfezione della conoscenza dipende dal mezzo conoscitivo: così è più perfetta la conoscenza che si acquista con il sillogismo dimostrativo di quella che si acquista con il sillogismo dialettico. Ma i beati vedono tutti il Verbo con immediatezza nella stessa essenza divina, come si è detto nella Prima Parte. Dunque l'anima di Cristo non vede il Verbo meglio di ogni altra creatura.

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 intellettuale dell'angelo, come spiega Dionigi. Dunque l'anima di Cristo non vede il Verbo meglio degli angeli.

3. Dio vede il suo Verbo infinitamente meglio dell'anima. Ci sono dunque infiniti gradi intermedi tra il modo in cui Dio vede il suo Verbo e il modo in cui lo vede l'anima di Cristo. Non si può dire perciò che l'anima di Cristo veda il Verbo o l'essenza divina meglio di ogni altra creatura.

IN CONTRARIO: L'Apostolo afferma che "Dio ha costituito Cristo nei cieli al di sopra di ogni principato, potestà, virtù, dominazione e di ogni altra cosa che abbia nome non solo nel secolo presente, ma anche nel futuro". Ora, nella gloria celeste si è tanto più grandi, quanto meglio si conosce Dio. Dunque l'anima di Cristo vede Dio meglio di ogni altra creatura.

RISPONDO: 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: "Sorgente di sapienza è il Verbo di Dio in cielo". Ma l'anima di Cristo, unita ipostaticamente al Verbo, è a lui più vicina d'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. Ecco perché si legge nel Vangelo: "Abbiamo visto la sua gloria d'Unigenito del Padre, pieno" non solo "di grazia", ma anche "di verità".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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. Così avviene che anche tra gli uomini usando un medesimo mezzo conoscitivo uno coglie meglio d'altro una determinata conclusione. Per tale motivo l'anima di Cristo, essendo inondata di luce più abbondante, conosce l'essenza divina meglio degli altri beati, sebbene tutti la vedano in se stessa.

2. La visione dell'essenza divina sorpassa la capacità naturale di qualsiasi creatura, come si è detto nella Prima Parte. Perciò il grado in essa dipende più dalla grazia, nella quale Cristo eccelle, che dalla natura per la quale l'angelo è superiore all'uomo.

3. Come non ci può essere una grazia superiore a quella di Cristo a motivo dell'unione ipostatica, come sopra si è detto, così non può esserci una visione di Dio più perfetta della sua, sebbene assolutamente parlando, e cioè in rapporto all'infinita potenza di Dio, possa darsi una visione superiore.

Pars Tertia Quaestio 011

Questione 11

Questione 11

La scienza infusa dell'anima di Cristo

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

Se con la scienza infusa Cristo abbia conosciuto tutte le cose

SEMBRA che con la scienza infusa Cristo non abbia conosciuto tutte le cose. Infatti:

1. Questa scienza è stata data a Cristo per attuare le facoltà del suo intelletto. Ma l'intelletto possibile dell'anima umana non è in potenza a tutto in senso assoluto, bensì soltanto a quelle cose per le quali può essere attuata dall'intelletto agente, che è il suo proprio principio attivo, e queste sono le verità conoscibili dalla ragione naturale. Dunque con la scienza infusa Cristo non conosceva le cose che superano la ragione naturale.

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. Dunque, poiché la scienza infusa c'era in Cristo per la perfezione della sua anima intellettiva, è chiaro che con tale scienza egli non conosceva le sostanze separate.

3. Alla perfezione dell'intelligenza non serve conoscere i singolari. Dunque con la scienza infusa l'anima di Cristo non conosceva i singolari.

IN CONTRARIO: Isaia afferma che "lo Spirito di sapienza e di intelligenza, di scienza e di consiglio lo riempirà", nei quali termini sono compresi tutti gli oggetti conoscibili. Infatti la sapienza riguarda la conoscenza di tutte le cose divine, l'intelligenza la conoscenza di tutte le cose spirituali, la scienza la conoscenza di tutte le conclusioni, il consiglio la conoscenza di tutte le cose da fare. Dunque Cristo con la scienza infusagli dallo Spirito Santo aveva la conoscenza di tutte le cose.

RISPONDO: Come abbiamo detto sopra, era conveniente che Cristo avesse un'anima assolutamente perfetta mediante l'attuazione d'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 è portata dagli agenti naturali, e questa potenza si suol chiamare nella creatura "potenza obbedienziale". Ora, ambedue le potenzialità dell'anima di Cristo furono attuate dalla scienza infusa in lei da Dio. Perciò con tale scienza l'anima di Cristo conobbe prima tutte le cose che l'uomo può conoscere con il lume dell'intelletto agente, come sono tutte le verità delle scienze umane. Poi con la medesima scienza Cristo conobbe tutte le cose che la rivelazione divina ha manifestato agli uomini, mediante il dono e della sapienza e della profezia, o di qualunque altro dono dello Spirito Santo. 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, bensì con la scienza beata, di cui si è parlato prima.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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.

2. Nello stato della vita presente l'anima umana, legata com'è in certo qual modo al corpo così da non poter apprendere 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. E ciò vale principalmente delle 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.

3. La conoscenza dei singolari non rientra nella perfezione della scienza speculativa dell'anima, rientra però nella perfezione della conoscenza pratica, la quale non si raggiunge senza la conoscenza dei singolari, nell'ambito dei quali si svolgono le nostre operazioni, 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 per il dono del consiglio aveva la pienezza della prudenza, egli conosceva tutte le cose particolari passate, presenti e future.

ARTICOLO 2

Se l'anima di Cristo potesse usare la scienza infusa senza ricorrere ai fantasmi

SEMBRA che l'anima di Cristo non potesse usare la scienza infusa senza ricorrere ai fantasmi. Infatti:

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. Dunque neppure la sua anima intellettiva poteva intendere senza il ricorso ai fantasmi.
2. L'anima di Cristo è della medesima natura delle anime nostre, altrimenti non sarebbe della nostra specie, contro l'affermazione dell'Apostolo che "egli assunse la somiglianza degli uomini". Ma l'anima nostra non può intendere se non rivolgendosi ai fantasmi. Così dunque anche l'anima di Cristo.
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 in essa sarebbero stati inutili: il che è inammissibile. Perciò l'anima di Cristo non poteva conoscere se non ricorrendo ai fantasmi.

IN CONTRARIO: L'anima di Cristo conosceva alcune cose che non si possono conoscere per mezzo dei fantasmi, cioè le sostanze separate. Dunque poteva conoscere, senza ricorrere ai fantasmi.

RISPONDO: Prima della morte Cristo era insieme viatore e comprensore, come spiegheremo meglio in seguito. Aveva le condizioni di viatore specialmente nel corpo passibile, le condizioni invece di comprensore particolarmente nell'anima intellettiva. Ma l'anima del comprensore si trova nella condizione di non essere soggetta al corpo in nessun modo, di non dipendere da esso e di comandarlo a suo piacere, per cui dopo la risurrezione la gloria dell'anima ridonderà nel corpo. Invece l'anima dell'uomo viatore ha bisogno di volgersi ai fantasmi, perché è legata al corpo e in qualche modo a 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 qualità di comprensore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il paragone fatto dal Filosofo non vale in senso assoluto. Perché il fine della vista è di conoscere i colori, mentre il fine dell'intelligenza non è di conoscere i fantasmi, ma le specie intelligibili che apprende dai fantasmi e nei fantasmi nel corso della vita presente. C'è dunque somiglianza nel senso che colori e fantasmi sono oggetto dell'una e dell'altra facoltà, ma non nel senso che siano anche termine dell'una e dell'altra. Niente però impedisce che una cosa, trovandosi in stati diversi, possa perseguire il suo fine in modo diverso, pur rimanendo sempre identico il fine proprio di essa. Perciò, mentre la vista non può conoscere nulla senza i colori, l'intelletto nello stato dei comprensori può conoscere senza i fantasmi, non però senza le specie intelligibili.
2. Sebbene l'anima di Cristo fosse della stessa natura delle nostre anime, era tuttavia in uno stato, quello stato dei comprensori, che le anime nostre ora non hanno in atto ma solo in prospettiva.
3. L'anima di Cristo, pur potendo intendere senza rivolgersi ai fantasmi, aveva però la possibilità di servirsene. Perciò i sensi in lui non erano inutili: tanto più che essi sono dati all'uomo non solo per la scienza intellettiva, ma anche per le necessità materiali della vita.

ARTICOLO 3

Se la scienza infusa dell'anima di Cristo fosse discorsiva

SEMBRA che la scienza infusa dell'anima di Cristo non fosse discorsiva. Infatti:

1. Dice il Damasceno: "Noi non ammettiamo in Cristo né il consiglio, o deliberazione, né l'elezione". Ora, si negano a Cristo queste cose solo in quanto comportano un lavoro di comparazione e di ragionamento. Dunque in Cristo non c'era la scienza comparativa o discorsiva.
2. L'uomo ricorre ai confronti e ai ragionamenti per conoscere ciò che ignora. Ma l'anima di Cristo conosceva tutto, come abbiamo detto sopra. Non c'era dunque in lui la scienza discorsiva o comparativa.
3. La scienza dell'anima di Cristo aveva le doti dei comprensori, che rassomigliano agli angeli, come dice il Vangelo. Ma negli angeli non c'è la scienza discorsiva e comparativa, come risulta da Dionigi. Dunque nell'anima di Cristo non c'era la scienza discorsiva o comparativa.

IN CONTRARIO: Cristo aveva un'anima razionale, come si è detto sopra. Ma è operazione propria dell'anima razionale confrontare e ragionare, passando da una cosa all'altra. Dunque in Cristo c'era la scienza discorsiva o comparativa.

RISPONDO: Una scienza può essere discorsiva o comparativa per due diverse ragioni. Primo, quanto al modo di acquistarla, come avviene in noi che arriviamo a conoscere una cosa tramite l'altra, gli effetti, p. es., per mezzo delle cause e viceversa. Sotto questo aspetto la scienza infusa dell'anima di Cristo non era discorsiva o comparativa, perché tale scienza non l'aveva acquisita da sé con procedimento razionale, ma gli era stata infusa da Dio.

Secondo, può dirsi discorsiva o comparativa una scienza quanto al modo di usarla: così qualche volta chi conosce un effetto lo ricava dalle cause non per acquistare nuove conoscenze, ma per esercitare la scienza che già possiede. 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, avendo chiesto a Pietro, "da chi ricevono i tributi i re della terra, dai propri figli o dagli altri?", e rispondendo Pietro, "dagli altri", concluse: "Dunque i figli ne sono esenti".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Si esclude da Cristo il consiglio, o deliberazione che si accompagna al dubbio, e quindi si esclude la scelta che implica tale consiglio. Ma non si esclude da Cristo l'uso della deliberazione.
2. L'argomento è valido per il discorrere e il confrontare ordinato all'acquisto della scienza.
3. I beati rassomigliano agli angeli per i doni di grazia, ma rimane la differenza di natura. Perciò l'uso dei confronti e dei ragionamenti è connaturale per le anime dei beati, non per gli angeli.

ARTICOLO 4

Se in Cristo la scienza infusa fosse minore che negli angeli

SEMBRA che tale scienza fosse minore in Cristo che negli angeli. Infatti:

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, è stata data all'anima di Cristo per la sua perfezione, è chiaro che tale scienza era inferiore a quella che perfezionava gli angeli.
2. La scienza dell'anima di Cristo era comparativa e discorsiva sotto un certo aspetto: il che non può dirsi della scienza angelica. Dunque la scienza dell'anima di Cristo era inferiore alla scienza degli angeli.
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, perché l'anima di Cristo è forma di un corpo e fa uso dei fantasmi: ciò che non è vero degli angeli. Dunque la scienza degli angeli è più perfetta della scienza dell'anima di Cristo.

IN CONTRARIO: L'Apostolo dice, che "Gesù, coronato ora di gloria e di onore, è stato inferiore agli angeli per breve tempo, nel soffrire la morte". Da ciò risulta che Cristo è posto al di sotto degli angeli soltanto per la passione della morte. Non dunque per la scienza.

RISPONDO: La scienza infusa nell'anima di Cristo si può considerare sotto due aspetti: primo, da parte di Dio che la comunica; secondo, da parte del soggetto che la riceve. Sotto il primo aspetto 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, perché la luce soprannaturale concessa all'anima di Cristo era di gran lunga superiore alla luce intellettuale che spetta agli angeli per natura. 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.

E sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 5

Se la scienza infusa di Cristo fosse un abito

SEMBRA che in Cristo la scienza infusa non fosse un abito. Infatti:

1. All'anima di Cristo si addiceva la massima perfezione. Ma una conoscenza attuale è più perfetta di una conoscenza abituale. Le si addiceva dunque di

saper tutto in atto. Quindi non aveva la scienza allo stato di abito.

2. Poiché l'abito serve all'atto, è inutile una scienza abituale che non diventa mai attuale. Conoscendo perciò Cristo tutte le cose, come abbiamo dimostrato, non avrebbe potuto pensarle tutte passandole una dopo l'altra, perché non si raggiunge mai la fine di cose infinite. Perciò tale scienza abituale sarebbe stata inutile: il che è inammissibile. Conosceva perciò tutte le cose in modo attuale e non abituale.

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, qualche cosa di creato sarebbe stato superiore all'anima di Cristo. Perciò nell'anima di Cristo non c'era la scienza abituale.

IN CONTRARIO: La scienza di Cristo, di cui ora parliamo, era specificamente identica alla nostra, come anche l'anima sua era della stessa specie della nostra. Ma la nostra scienza è un abito. Dunque anche la scienza di Cristo era un abito.

RISPONDO: Come si è detto sopra, le condizioni della scienza infusa nell'anima di Cristo corrispondevano al soggetto ricevente, perché 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. A metà strada poi tra 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. Concludiamo dunque che la scienza infusa nell'anima di Cristo era allo stato abituale e se ne poteva servire quando voleva.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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. Non era una scienza in abito, ma in atto, per tutte le cose che conosceva in tal modo. La seconda poi era proporzionata alla natura umana e consisteva nel conoscere le cose mediante specie infuse direttamente da Dio: di essa noi ora parliamo. Questa scienza non era perfettissima in tutti i sensi, ma perfettissima come scienza umana. Perciò non era necessario che fosse sempre in atto.

2. L'abito passa all'atto sotto il comando della volontà, perché l'abito è "il mezzo per agire quando si vuole". Ora, la volontà può tendere a infiniti oggetti in maniera indeterminata. E non è inutile questo, sebbene non possa raggiungerli tutti attualmente: basta che raggiunga a tempo e luogo quello che le conviene. Perciò neppure l'abito è inutile, sebbene non passino all'atto tutte le sue possibilità, purché si attui ciò che richiede la volontà per i suoi debiti fini secondo le esigenze degli impegni e dei tempi.

3. Il bene e l'ente si possono intendere in due modi. Primo, in senso assoluto. E in tal senso bene ed ente si dicono della sostanza, che sussiste nel suo essere e nella sua bontà. Secondo, in senso relativo. E in tal modo si dice ente anche l'accidente: non perché abbia in se stesso l'essere e la bontà, ma perché per mezzo di esso il soggetto ha una entità e bontà (accidentale). Perciò la scienza abituale non è in senso assoluto superiore e più nobile dell'anima di Cristo, ma in senso relativo, infatti tutta la perfezione dell'abito della scienza si riduce a una perfezione del soggetto.

ARTICOLO 6

Se la scienza infusa dell'anima di Cristo fosse distinta in più abiti di scienza

SEMBRA che nell'anima di Cristo ci fosse un solo abito di scienza. Infatti:

1. La scienza quanto più è perfetta, tanto più è una: così anche gli angeli superiori conoscono con idee più universali, come si è detto nella Prima Parte. Ma la scienza di Cristo era perfettissima. Dunque fu sommamente una. Quindi non era distinta in più abiti di scienza.

2. La nostra fede deriva dalla scienza di Cristo, perché sta scritto: "Guardate Gesù quale autore e perfezionatore della fede". Ma c'è un solo abito di fede per tutte le cose da credere, come si è detto nella Seconda Parte. Tanto più dunque in Cristo c'era un solo abito di scienza.

3. Le scienze si distinguono per il loro oggetto formale. Ma l'anima di Cristo conosceva tutte le cose sotto un medesimo aspetto formale, la luce cioè infusa da Dio. In Cristo dunque c'era un solo abito di scienza.

IN CONTRARIO: La Bibbia parla di Cristo come di "una pietra nella quale sono sette occhi". L'occhio sta a indicare la scienza. Dunque in Cristo c'erano più abiti di scienza.

RISPONDO: Come si è detto, 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 cose che noi conosciamo, produce in noi la distinzione di diversi abiti di scienza, perché le cose della medesima specie si conoscono con un medesimo abito, tanto che Aristotele dice che "l'unità della scienza dipende dall'unità dell'oggetto". Perciò la scienza infusa nell'anima di Cristo era distinta in più abiti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come si è detto sopra, la scienza dell'anima di Cristo è perfettissima e superiore alla scienza degli angeli per quello che essa riceve da Dio, ma è inferiore alla scienza angelica per il modo in cui l'anima l'accoglie. Questo modo esige che tale scienza si distingua in abiti diversi, dovendosi costituire di idee più ristrette.
2. La nostra fede si fonda sulla prima verità. Perciò Cristo è autore della nostra fede per la sua scienza divina, che è una in senso assoluto.
3. La luce infusa da Dio è mezzo generico per conoscere le verità rivelate da Dio, come la luce dell'intelligenza è mezzo generico per conoscere le verità naturali. C'era dunque bisogno che l'anima di Cristo ricevesse le specie intelligibili delle singole cose, perché conoscesse ciascuna di esse con conoscenza propria. Per questo dovevano esserci nell'anima di Cristo diversi abiti di scienza, come si è detto.

Pars Tertia Quaestio 012

Questione 12

Questione 12

La scienza acquisita o sperimentale dell'anima di Cristo

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

Se con la scienza acquisita, o sperimentale, Cristo abbia conosciuto tutte le cose

SEMBRA che con questa scienza Cristo non abbia conosciuto tutte le cose. Infatti:

1. Questa scienza si acquista con l'esperienza. Ma Cristo non sperimentò tutte le cose. Dunque con questa scienza non conobbe tutto.
2. L'uomo acquista la scienza mediante i sensi. Ma non tutte le cose sensibili si offrono ai sensi di Cristo. Dunque egli con questa scienza non conobbe tutte le cose.
3. L'estensione della scienza si misura dagli oggetti conosciuti. Se dunque Cristo con la scienza acquisita avesse conosciuto tutte le cose, la scienza acquisita in lui sarebbe stata pari alla scienza infusa e alla scienza beata, e questo non può essere. Dunque non tutto egli conobbe con la scienza acquisita.

IN CONTRARIO: Nell'anima di Cristo non c'erano imperfezioni. Ma sarebbe stata imperfetta la sua scienza acquisita, se egli con essa non avesse conosciuto tutto, perché è imperfetto ciò a cui si può aggiungere qualcosa. Dunque con questa scienza Cristo conobbe tutte le cose.

RISPONDO: Come si è detto sopra, nell'anima di Cristo va posta la scienza acquisita per l'esigenza dell'intelletto agente, il quale non può rimanere ozioso, avendo il compito di rendere intelligibili in atto gli oggetti, allo stesso modo che in essa si pone la scienza infusa per la perfezione del suo 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 si esprime Aristotele. Perciò come 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'operazione dell'intelletto agente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La scienza acquisita delle cose si può formare 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 contrasto. Così dunque Cristo, sebbene non abbia fatto esperienza di tutte le cose, arrivò a conoscerle tutte da quelle di cui fece esperienza.
2. Sebbene i sensi corporei di Cristo non si siano applicati a tutte le cose sensibili, si applicarono però ad alcune che consentirono a lui per l'acume straordinario della sua intelligenza di giungere nel modo suddetto a conoscere le altre. Così vedendo i corpi celesti era in grado di capirne le forze e gli effetti, che 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.
3. Con la scienza acquisita l'anima di Cristo non conosceva tutte le cose in senso assoluto, ma 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. Tutte però le conosceva con la scienza infusa, come si è detto sopra.

ARTICOLO 2

Se Cristo abbia fatto dei progressi nella scienza acquisita o sperimentale

SEMBRA che Cristo non abbia progredito in questa scienza. Infatti:

1. Come con la scienza beata o infusa Cristo conosceva tutte le cose, così mediante la scienza acquisita le conosceva secondo le spiegazioni date. Ma non fece progressi nelle altre scienze. Dunque neppure nella scienza acquisita.
2. Solo ciò che è imperfetto può progredire, perché nulla si può aggiungere a ciò che è perfetto. Ma in Cristo non si può ammettere una scienza imperfetta. Dunque Cristo non progredì nella scienza acquisita.
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 d'empietà. Dunque è cosa empia dire che la sua scienza abbia ricevuto nuove nozioni.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge, che "Gesù cresceva in sapienza, in 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.

RISPONDO: La scienza può progredire in due maniere. Primo, in maniera essenziale, in quanto cioè cresce l'abito stesso della scienza. Secondo, in rapporto agli altri, se uno, p. es., con l'identico abito di scienza prima dimostra di conoscere cose minori e poi cose maggiori e più sottili.

In questo secondo modo è chiaro che Cristo progrediva in scienza e grazia di pari passo con l'età, cioè secondo il progresso dell'età compiva opere sempre più grandi che dimostravano maggiore sapienza e grazia. Quanto però all'abito della scienza, certamente non aumentava in lui l'abito della scienza infusa, avendola ricevuta tutta pienamente fin da principio. E molto meno poteva crescere in lui la scienza beata. Che poi la sua scienza divina non possa progredire l'abbiamo detto nella Prima Parte.

Dunque, se nell'anima di Cristo, oltre l'abito della scienza infusa, non ci fosse un abito di scienza acquisita, come alcuni ritengono e come anch'io una volta ritenevo, nessuna scienza sarebbe aumentata in Cristo in maniera essenziale, ma solo in rapporto al suo esercizio, ossia all'applicazione delle specie intelligibili infuse ai singoli fantasmi. E in base a questo essi spiegano il progresso d'esercizio nella scienza di Cristo, nel senso che applicava le sue specie intelligibili infuse alle nuove conoscenze che riceveva dai sensi.

Ma poiché sembra sconveniente che a Cristo mancasse un'attività naturale dell'intelligenza e poiché astrarre le specie intelligibili dai fantasmi è un'attività naturale dell'intelletto agente dell'uomo, è bene ammettere in Cristo anche tale operazione. Da ciò 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:

1. Tanto la scienza infusa dell'anima di Cristo, quanto la sua scienza beata erano effetto di un agente di potenza infinita che può ottenere tutto in una volta: perciò Cristo non progredì in nessuna delle due scienze, ma le ebbe perfette fin da principio. Invece la scienza acquisita nasce solo dall'intelletto agente, che non svolge la sua operazione tutta insieme, ma per fasi successive. Ecco perché con questa scienza Cristo non conobbe tutto fin da principio, ma un poco alla volta e dopo un certo tempo, cioè nell'età perfetta. Ciò risulta dal fatto che l'Evangelista unisce i due progressi "della scienza e dell'età".
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.
3. La dichiarazione del Damasceno vale contro quelli che sostengono il progresso assoluto della scienza in Cristo, cioè di ogni sua scienza e particolarmente di quella infusa, che è prodotta nella sua anima dall'unione con il Verbo. Non vale invece della crescita della scienza che si forma per attività naturale.

ARTICOLO 3

Se Cristo abbia imparato qualcosa dagli uomini

SEMBRA che Cristo abbia imparato qualcosa dagli uomini. Infatti:

1. Dice l'Evangelista che "lo ritrovarono nel tempio in mezzo ai dottori intento a interrogarli e a rispondere". Ma interrogare e rispondere è di chi impara. Dunque Cristo imparò qualcosa dagli uomini.
2. Apprendere da un uomo che insegna è cosa più nobile che apprendere dai sensi, perché nell'anima di chi insegna ci sono le specie intelligibili in atto,

mentre nelle cose sensibili ci sono le specie intelligibili in potenza soltanto. Ma Cristo apprendeva la scienza sperimentale dalle cose sensibili, come si è detto. Dunque molto più poteva apprendere la scienza imparando dagli uomini.

3. Cristo con la scienza sperimentale da principio non conosceva tutto, ma progrediva in essa, come abbiamo spiegato. Ora, ascoltando chi parla sensatamente, chiunque può apprendere ciò che non sa. Dunque Cristo poteva imparare dagli uomini cose che non conosceva con la sua scienza sperimentale.

IN CONTRARIO: Si legge in Isaia: "Ecco io l'ho posto come testimoniaio ai popoli, come principe e maestro alle genti". Ma il maestro insegna, non impara. Dunque Cristo non apprese dall'insegnamento umano alcuna scienza.

RISPONDO: In ogni specie di moto il primo motore non riceve da nessuno il movimento che comunica: così il primo principio d'alterazione non subisce alterazioni. Ora, Cristo è stato costituito capo della Chiesa, anzi di tutti gli uomini, come abbiamo visto sopra, affinché tutti gli uomini non solo ricevessero per mezzo di lui la grazia, ma anche ricevessero tutti da lui la dottrina della verità. Tanto che egli stesso dice: "Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo, per rendere testimonianza alla verità". Non era perciò conveniente per la sua dignità che ricevesse insegnamenti da un uomo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Origene spiega così quel testo evangelico: "Il Signore non interrogava per apprendere, ma per istruire suscitando interrogazioni. Perché da una medesima fonte di dottrina sgorga la sapienza d'interrogare e quella di rispondere". Per cui nel medesimo passo evangelico seguono le parole: "Tutti quelli che l'udivano, stupivano della sua intelligenza e delle sue risposte".

2. Chi impara da un uomo, non apprende la scienza per recezione immediata delle specie intelligibili che sono nella mente di costui, ma per mezzo delle parole sensibili, quali segni delle idee della mente. Ora, come le parole dell'uomo sono segni della sua scienza intellettuale, così le creature sono segni della sapienza di Dio, secondo il testo sacro che dice: "Dio ha diffuso la sua sapienza in 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.

3. Gesù progrediva nella sua scienza sperimentale di pari passo che nell'età, come si è detto. Ma come si richiede l'età adatta ad apprendere per propria iniziativa, così si richiede per apprendere mediante insegnamento. Ora, il Signore non fece nulla che non convenisse alla sua età. Perciò non prestò orecchio a insegnamenti se non all'età in cui poteva anche per via dell'esperienza aver raggiunto un pari grado di scienza. Ecco perché S. Gregorio scrive: "Nel dodicesimo anno d'età si degnò in terra d'interrogare gli uomini, perché secondo il normale sviluppo della ragione l'insegnamento non si dà che in età perfetta".

ARTICOLO 4

Se Cristo abbia appreso dagli angeli

SEMBRA che Cristo abbia appreso dagli angeli. Infatti:

1. Si legge nel Vangelo che "gli apparve un angelo del cielo per confortarlo". Ma il conforto si dà istruendo con parole d'esortazione, come si legge in Giobbe: "Ecco tu sei stato di monito a tanti, mani spossate tu hai rinforzato; le tue parole hanno ridato animo ai vacillanti". Cristo dunque fu istruito dagli angeli.

2. Dionigi scrive: "Vedo che Gesù stesso, sostanza che trascende le sostanze supercelesti, disceso tra noi senza alcun cambiamento, si sottomette obbediente alle istruzioni che Dio Padre gli trasmette per mezzo degli angeli". Dunque anche Cristo volle sottostare alla disposizione della legge divina per cui gli uomini vengono istruiti da Dio per mezzo degli angeli.

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 le altre passività umane. Dunque anche la sua intelligenza soggiaceva alle illuminazioni degli spiriti supercelesti.

IN CONTRARIO: Dionigi afferma che "gli angeli supremi hanno spiegazioni da chiedere a Gesù stesso e apprendono da lui la sua divina opera a nostro favore: egli li istruisce da sé senza intermediari". Ora, chi insegna, non impara. Dunque Cristo non apprese dagli angeli.

RISPONDO: L'anima umana, posta com'è in mezzo tra le sostanze spirituali e le cose corporali, ha due modi di perfezionarsi: uno per mezzo della scienza appresa dalle cose sensibili, l'altro per mezzo della scienza impressa dall'illuminazione delle sostanze spirituali. Ora, l'anima di Cristo raggiunse la perfezione in ambedue i modi: attraverso le cose 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 in unione ipostatica sorpassando le possibilità comuni delle creature, così al di sopra delle comuni possibilità umane

fu ripiena di scienza e di grazia dallo stesso Verbo di Dio in persona, senza la mediazione degli angeli, i quali anche agli inizi della loro esistenza ricevettero dal Verbo la scienza delle cose, come scrive S. Agostino.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Lo scopo del conforto angelico non era d'istruire, ma di dimostrare la realtà della natura umana di Cristo. Per cui S. Beda scrive: "Per comprovare l'esistenza delle due nature si dice che gli angeli lo hanno servito e confortato. Quale Creatore infatti, non aveva bisogno dell'aiuto di alcuna sua creatura, ma fatto uomo, come per noi soffre, così per noi riceve conforto", affinché cioè la fede dell'incarnazione si rafforzasse in noi.
2. Dionigi dice che Cristo "sottostava alle illuminazioni angeliche", non personalmente, ma in rapporto agli episodi riguardanti la sua incarnazione e la condotta da 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".
3. Il Figlio di Dio, come vedremo, assunse un corpo passibile, ma insieme un'anima dotata di scienza e di grazia. Ecco perché 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.

Pars Tertia Quaestio 013

Questione 13

Questione 13

La potenza di Cristo

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

Se l'anima di Cristo abbia avuto l'onnipotenza

SEMBRA che l'anima di Cristo abbia avuto l'onnipotenza. Infatti:

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 dall'eternità l'onnipotenza, l'anima di Cristo l'ha ricevuta durante la vita terrena.
2. Com'è infinita la potenza di Dio, così lo è la sua scienza. Ma l'anima di Cristo ha in qualche modo la scienza di tutte le cose che Dio conosce, come si è detto sopra. Dunque ne ha pure tutta la potenza. Quindi è onnipotente.
3. L'anima di Cristo ha ogni specie di scienza. Ma le scienze si dividono in pratiche e speculative. Dunque delle cose che conosce specularmente ha la scienza pratica, cioè le può fare. E così ha il potere di fare tutte le cose.

IN CONTRARIO: Ciò che è proprio di Dio, non è attribuibile a nessuna creatura. Ma propria di Dio è l'onnipotenza, secondo il testo sacro: "Egli è il mio Dio e io lo glorificherò: il suo nome è l'Onnipotente". Dunque l'anima di Cristo, essendo creatura, non ha l'onnipotenza.

RISPONDO: Come si è detto sopra, nel mistero dell'incarnazione l'unione ipostatica è avvenuta in modo da lasciare distinte le nature, conservando all'una e all'altra quanto hanno di proprio. Ora, la potenza attiva d'ogni cosa dipende dalla sua forma, che è principio d'operazione. La forma poi, o è la stessa natura, come negli esseri semplici, o è l'elemento costitutivo della natura, come in quelle composte di materia e forma. Perciò la potenza attiva di ogni ente dipende dalla sua natura. E così dalla natura divina deriva l'onnipotenza. Perché, essendo la natura divina lo stesso essere incircoscritto di Dio, come si esprime Dionigi, essa ha conseguentemente la potenza attiva su tutte le cose che possono essere, cioè l'onnipotenza, come qualsiasi essere ha la potenza attiva rispetto a quelle cose a cui si estende la perfezione della sua natura, p. es., il caldo può riscaldare. Poiché dunque l'anima di Cristo è parte della natura umana, è impossibile che abbia l'onnipotenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'onnipotenza che il Figlio di Dio aveva dall'eternità, l'uomo (assunto) l'ha ricevuta nel tempo in forza dell'unione ipostatica, per la quale come l'uomo (Cristo) si dice Dio, così si dice onnipotente, non nel senso che tale onnipotenza, come del resto la sua divinità, sia distinta da quella del Figlio di Dio, ma nel senso che in lui una stessa è la persona di Dio e dell'uomo.
2. Non si può parlare, come dicono alcuni, della potenza attiva alla stessa maniera che della scienza. Infatti la potenza attiva di una cosa deriva dalla sua natura, perché l'azione si presenta come scaturita dall'agente. Invece la scienza non deriva sempre dall'essenza stessa del soggetto, ma può nascere dal conformarsi del soggetto alle cose conosciute mediante rappresentazioni conoscitive.

Questa però è una risposta insufficiente. Perché se si può conoscere per mezzo d'immagini ricevute da altri, si può anche agire per mezzo di forme date da altri: l'acqua e il ferro riscaldano con il calore comunicato dal fuoco. Non si spiegherebbe dunque perché l'anima di Cristo, mentre può conoscere tutto con le idee che Dio le ha infuso di tutte le cose, non possa anche far tutte le cose con le medesime idee.

C'è quindi da aggiungere che una perfezione, passando da una natura superiore a una inferiore, diminuisce: il calore, p. es., non ha nell'acqua la medesima forza che 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. Questo spiega perché la scienza dell'anima di Cristo è inferiore alla scienza divina, quanto al modo di conoscere; perché Dio conosce più perfettamente dell'anima di Cristo, e anche quanto al numero di cose conosciute, perché l'anima di Cristo non conosce tutte le cose che Dio può fare e che Dio tuttavia conosce per scienza di semplice intelligenza, sebbene l'anima di Cristo conosca tutte le cose presenti, passate e future che Dio conosce per scienza di visione. Similmente le idee delle cose infuse nell'anima di Cristo non hanno tutta la virtù divina nell'agire, nel senso cioè di poter fare tutto ciò che può Dio o di agire alla maniera di Dio che opera con potenza infinita, di cui la creatura non è capace. Ora, non c'è cosa che per essere conosciuta in qualche modo richieda una virtù infinita, sebbene ci sia un modo di conoscere che esige una potenza infinita; invece ci sono cose che non possono essere fatte se non da una potenza infinita, quali la creazione e altre opere simili, come abbiamo visto nella Prima Parte. Perciò l'anima di Cristo, creatura di potenza limitata, può ben conoscere tutte le cose, ma non perfettamente; non può invece far tutte le cose, perché ciò richiede l'onnipotenza. Tra l'altro è chiaro che non può creare se stessa.

3. L'anima di Cristo aveva scienza pratica e scienza speculativa, ma non aveva necessariamente la scienza pratica di tutte quelle cose che conosceva speculativamente. Perché per la scienza speculativa basta la conformazione del soggetto alla cosa conosciuta, per la scienza pratica invece 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, perché non ne ha una conoscenza operativa.

ARTICOLO 2

Se l'anima di Cristo abbia l'onnipotenza così da poter mutare tutte le cose

SEMBRA che l'anima di Cristo abbia l'onnipotenza nel mutare tutte le creature. Infatti:

1. Egli stesso afferma: "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: "In principio Dio creò il cielo e la terra". Dunque l'anima di Cristo ha l'onnipotenza nel mutare tutte le cose.

2. L'anima di Cristo è più perfetta d'ogni creatura. Ma qualsiasi creatura può sottostare all'influenza 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 potenti, così tutti i corpi dallo spirito di vita razionale; e lo spirito razionale disertore e peccatore dallo spirito di vita razionale pio e giusto". Ora, all'anima di Cristo sottostanno anche gli stessi spiriti supremi che essa illumina, come scrive Dionigi. Dunque l'anima di Cristo ha l'onnipotenza nel mutare tutte le cose.

3. L'anima di Cristo aveva nel modo più ampio la grazia dei miracoli o delle "virtù", come le altre grazie. Ma nella grazia dei miracoli rientra il cambiamento di qualsiasi creatura, avendo i miracoli cambiato l'ordine anche dei corpi celesti, come dimostra Dionigi. Dunque l'anima di Cristo aveva l'onnipotenza nel mutare tutte le cose.

IN CONTRARIO: Mutare le creature spetta a chi ha il potere di conservarle. Ma questo compete soltanto a Dio, che secondo la Scrittura "sostiene tutto con la parola della sua potenza". Dunque di Dio soltanto è l'onnipotenza nel cambiare le creature. Essa perciò non spetta all'anima di Cristo.

RISPONDO: 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 di 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 risuscitazione dei morti. Ci sono infine le mutazioni che consistono nel ridurre le cose al nulla.

La seconda distinzione riguarda l'anima di Cristo: essa si può considerare sotto due punti di vista. Primo sotto l'aspetto della sua virtù, sia naturale che gratuita. Secondo, in quanto essa è strumento del Verbo di Dio, cui è unita personalmente.

Se dunque consideriamo l'anima di Cristo nella propria essenza e virtù, sia di natura che di grazia, essa aveva il potere di produrre gli effetti che sono di competenza dell'anima, p. es., dirigere il corpo e gli atti umani, come pure 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 si considera come strumento congiunto del Verbo, allora essa aveva la virtù strumentale per ottenere tutte le mutazioni miracolose che potessero servire al fine dell'incarnazione, il quale è di "restaurare tutte le cose del cielo e della terra".

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 solo Dio le conserva nell'essere perché non cadano nel nulla. Dobbiamo dunque concludere che l'anima di Cristo non ha l'onnipotenza di mutare tutte le creature.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come spiega S. Girolamo, "il potere è stato dato a colui che poco prima era stato crocifisso e sepolto e che poi è risuscitato", cioè a Cristo in quanto uomo. Ora, ogni potere gli è stato dato in forza dell'unione ipostatica, che ha reso quell'uomo onnipotente, come si è detto sopra. 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 si conoscono". Ecco perché il Signore dopo la risurrezione disse d'aver ricevuto ogni potere "in cielo e in terra".

2. Sebbene ogni creatura possa essere mutata da un'altra, 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, perché alcune le può fare soltanto Dio. Ma tutte le mutazioni che una creatura può produrre sulle creature, possono essere prodotte anche dall'anima di Cristo, in quanto strumento del Verbo. Non però in forza della propria natura e virtù, perché alcune di tali mutazioni non rientrano nelle capacità dell'anima, né secondo la natura, né secondo l'ordine della grazia.

3. Come si è detto nella Seconda Parte, la grazia delle virtù o dei miracoli viene concessa all'anima di qualche santo non così che tali miracoli vengano compiuti dal suo potere ma dal potere di Dio. Questa grazia fu data all'anima di Cristo in modo eccellentissimo, non solo per compiere direttamente i miracoli, ma per trasmetterla anche ad altri. Si legge pertanto nel Vangelo che "chiamati a sé i dodici suoi discepoli, diede loro il potere sugli spiriti immondi per scacciarli e il potere di guarire ogni malattia e ogni infermità".

ARTICOLO 3

Se l'anima di Cristo abbia avuto l'onnipotenza rispetto al proprio corpo

SEMBRA che l'anima di Cristo abbia avuto l'onnipotenza rispetto al proprio corpo. Infatti:

1. Il Damasceno scrive che "tutti i fenomeni naturali sono stati volontari in Cristo: ebbe fame volontariamente, ebbe sete volontariamente, ebbe timore volontariamente, morì volontariamente". Ma Dio si dice onnipotente, perché "ha fatto tutto quello che ha voluto". Dunque l'anima di Cristo aveva l'onnipotenza riguardo alle operazioni naturali del proprio corpo.

2. La natura umana era più perfetta in Cristo che in Adamo, in cui per la giustizia originale che aveva nello stato d'innocenza il corpo stava completamente sottomesso all'anima, così che nulla poteva accadere nel corpo contro la volontà dell'anima. Dunque a maggior ragione l'anima di Cristo aveva l'onnipotenza rispetto al suo corpo.

3. In forza dell'immaginazione dell'anima il corpo subisce naturalmente delle alterazioni e tanto più quanto più forte è l'immaginazione, come abbiamo visto nella Prima Parte. Ma l'anima di Cristo era perfettissima sia nell'immaginazione che nelle altre facoltà. Dunque l'anima di Cristo era onnipotente rispetto al proprio corpo.

IN CONTRARIO: L'Apostolo scrive che Cristo "dovette essere 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, perché le cose naturali sono soggette solo a Dio, che è autore della natura. Dunque neppure in Cristo c'era tale dipendenza. Perciò l'anima di Cristo non era onnipotente riguardo al proprio corpo.

RISPONDO: Come si è detto, l'anima di Cristo si può considerare da due punti di vista. Primo, nella sua propria virtù e natura. Sotto tale aspetto come non poteva cambiare nelle cose materiali il corso e l'ordine di natura, così neppure poteva cambiare nel proprio corpo le leggi naturali, perché l'anima per natura sua ha con il suo corpo dei rapporti stabili.

Secondo, si può considerare l'anima di Cristo in quanto è strumento unito ipostaticamente al Verbo di Dio. Sotto tale aspetto aveva l'onnipotenza su ogni condizione del suo corpo. Ma siccome la virtù operativa non si attribuisce propriamente allo strumento, bensì all'agente principale, tale onnipotenza va attribuita più allo stesso Verbo di Dio che all'anima di Cristo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'affermazione del Damasceno si deve intendere della volontà divina di Cristo. Perché, come egli dice in precedenza, "per beneplacito della volontà divina era concesso alla carne di patire e di operare nel modo che le è naturale".

2. La giustizia originale di Adamo nello stato d'innocenza non comportava che l'anima umana potesse mutare il proprio corpo in qualunque modo, ma che lo potesse conservare senza alcun danno. Questa facoltà l'avrebbe potuta assumere anche Cristo, se avesse voluto. Ma essendo tre gli stati dell'umanità: d'innocenza, di colpa e di gloria, il Cristo, come assunse dello stato di gloria la comprensione e dello stato d'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.

3. A una forte immaginazione il corpo in alcuni casi obbedisce naturalmente. P. es., quando si cade da una trave molto elevata da terra, essendo per natura l'immaginazione principio di moto locale, come dice Aristotele. Così pure nelle alterazioni provocate dal caldo e dal freddo e in quelle che ne derivano, perché 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 condizioni del corpo che non hanno rapporti naturali con l'immaginazione, questa non influisce neppure quando è forte: sulla forma, p. es., di una mano o di un piede o su altre cose simili.

ARTICOLO 4

Se l'anima di Cristo avesse l'onnipotenza nell'attuare la propria volontà

SEMBRA che l'anima di Cristo non avesse l'onnipotenza nell'attuare la propria volontà. Infatti:

1. Si legge nel Vangelo: "Entrato in una casa, voleva che non si sapesse, ma non poté rimanere nascosto". Dunque non era in grado d'attuare sempre quello che voleva.
2. Il precetto è segno di volontà, come si è visto nella Prima Parte. Ma il Signore in alcuni casi ha comandato una cosa ed è avvenuto il contrario: infatti ai ciechi guariti "raccomandò in tono severo: Badate che nessuno lo sappia; ma essi, appena usciti, ne diffusero la fama per tutto quel paese". Dunque non sempre poteva attuare la sua volontà.
3. Non si chiede ad altri ciò che si può fare da sé. Ma il Signore pregando chiese al Padre quello che voleva si compisse: infatti dice il testo sacro che "si recò sul monte a pregare e trascorse tutta la notte in orazione a Dio". Dunque non poteva attuare in tutto la propria volontà.

IN CONTRARIO: S. Agostino dichiara: "È impossibile che non si compia la volontà del Salvatore; né egli può volere una cosa che non deve avvenire".

RISPONDO: L'anima di Cristo poteva volere una cosa in due modi. Primo, per compierla egli stesso. E in tal senso bisogna dire che poteva tutto ciò che voleva. Perché disdirrebbe alla sua sapienza la volontà di compiere quanto non sottostava alla sua volontà.

Secondo, per attuarla mediante la potenza divina, p. es., la risurrezione del proprio corpo e altri miracoli consimili. E tali cose non le poteva ottenere per virtù propria, ma solo come strumento della divinità, secondo le spiegazioni date.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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 il tempo di predicare. Ma non accogliere quanti venivano spontaneamente alla fede, sarebbe stata cattiveria. Non voleva dunque che i suoi parlassero di lui, voleva però essere ricercato. E così avvenne".

Oppure la volontà di Cristo non aveva per oggetto una cosa che egli stesso avrebbe realizzato, ma altri, e allora non cadeva sotto il potere della sua volontà umana. È 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, se ciò non si riferisce alla sua volontà umana?".

2. Con S. Gregorio Magno possiamo spiegare il silenzio imposto da Gesù sui suoi miracoli "come esempio dato da lui ai suoi seguaci, perché anch'essi desiderino che le loro virtù rimangano occulte ed essi tuttavia splendano ugualmente a profitto spirituale degli altri". Il suo divieto dunque indicava la sua volontà di sfuggire la gloria umana, secondo le parole: "Io non cerco la mia gloria". Voleva però di volontà assoluta, specialmente con volontà divina, che il miracolo compiuto fosse divulgato per l'utilità degli altri.

3. Cristo pregava sia per gli eventi che dovevano compiersi per potenza divina, sia per quelli che egli avrebbe compiuto con la sua volontà umana. Perché la potenza e l'operazione dell'anima di Cristo dipendevano da Dio, "che produce in noi e il volere e il fare", come si esprime S. Paolo.

Pars Tertia Quaestio 014

Questione 14

Questione 14

I difetti corporali assunti da Cristo nella natura umana

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

Se il Figlio di Dio dovesse assumere la natura umana con i difetti corporali

SEMBRA che il Figlio di Dio non dovesse assumere la natura umana con i difetti del corpo. Infatti:

1. Al pari dell'anima anche il corpo è stato unito ipostaticamente al Verbo di Dio. Ma l'anima di Cristo aveva ogni perfezione e di grazia e di scienza, come si è visto sopra. Dunque anche il suo corpo avrebbe dovuto essere perfetto per ogni verso, senza alcun difetto.
2. L'anima di Cristo aveva la visione beatifica del Verbo di Dio, come si è detto sopra, ed era perciò beata. Ma la beatitudine dell'anima rende glorioso il corpo, secondo le parole di S. Agostino: "Tanto potente Dio ha fatto l'anima, che dalla pienezza della sua beatitudine ridondi anche, sulla natura inferiore del corpo, non la beatitudine che è propria di una sostanza capace di gioia e dotata d'intelligenza, ma un'integra sanità, il vigore cioè dell'incorruttibilità". Dunque il corpo di Cristo era incorruttibile e senza alcun difetto.
3. La pena è una conseguenza della colpa. Ma in Cristo non c'era nessuna colpa, come attesta la Scrittura: "Non ha commesso peccato". Dunque non ci dovevano essere in lui neppure i difetti corporali, che sono delle penalità.
4. Chi è saggio, non assume ciò che l'ostacola nel conseguire il proprio fine. Ma i difetti corporali impedivano il fine dell'incarnazione per più motivi. Primo, perché essi toglievano agli uomini la possibilità di conoscerlo, avverando la profezia: "Noi l'abbiamo desiderato. Ma egli è disprezzato e respinto dagli uomini, uomo di dolori ed esperto nel soffrire, simile a colui davanti al quale ci si vela la faccia; per questo non lo abbiamo preso in considerazione". Secondo, perché così non veniva accolto il desiderio dei Padri dell'Antico Testamento, a nome dei quali si legge in Isaia: "Destati, destati, rivestiti di forza, tu che sei il braccio del Signore". Terzo, perché meglio con la forza che con la debolezza si poteva rintuzzare il potere del diavolo e sanare l'infermità dell'uomo. Dunque non era conveniente che il Figlio di Dio assumesse la natura umana con le infermità o i difetti corporali.

IN CONTRARIO: L'Apostolo scrive che, "avendo egli stesso sperimentato la tentazione e la sofferenza, può venire in aiuto di quelli che sono messi alla prova". Ma egli doveva venire proprio per aiutare noi; per cui diceva Davide: "Alzo i miei occhi al monte donde 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.

RISPONDO: Era conveniente che il corpo assunto dal Figlio di Dio soggiacesse alle debolezze e deficienze umane, e questo principalmente per tre ragioni. Primo, perché il Figlio di Dio, assunta la carne, è venuto nel mondo precisamente per espiare il peccato del genere umano. Ma uno espia per il peccato d'un altro, quando si accolla la pena dovuta al peccato altrui. Ora, i difetti corporali, quali la morte, la fame, la sete e simili, sono pene del peccato che è stato introdotto nel mondo da Adamo, come si esprime S. Paolo: "Per un solo uomo il peccato entrò nel mondo, e con il peccato la morte". Era perciò conveniente al fine dell'incarnazione che Cristo nella nostra carne prendesse tali penalità in nostra vece, secondo le parole del profeta: "Veramente si è addossato i nostri mali".

Secondo, per facilitare la fede nell'incarnazione. Perché, non essendo la natura umana conosciuta dagli uomini se non come soggetta a questi difetti corporali, qualora il Figlio di Dio avesse assunto una natura umana priva di essi, si sarebbe dubitato che egli fosse vero uomo e avesse preso vera carne e non fantastica, come hanno detto i Manichei. Per questo è scritto in S. Paolo: "Annientò se stesso prendendo forma di servo, fattosi simile agli uomini e dimostratosi uomo nel suo modo di vivere". Cosicché lo stesso Tommaso fu ricondotto alla fede dalla constatazione delle ferite, come racconta il Vangelo.

Terzo, per darci esempio di pazienza, sopportando con fermezza le sofferenze e i difetti umani. Di lui ha scritto l'Apostolo: "Ha sopportato tanta ostilità contro la propria persona da parte dei peccatori, perché non vi stanchiate né vi perdiate d'animo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Bisogna ricordare che l'espiazione del 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 espiazione e le dona efficacia, non avendo essa alcun valore se non procede dalla carità, come si vedrà in seguito. Ecco perché era necessario che in Cristo l'anima fosse perfetta negli abiti della scienza e delle virtù, per poter espia, e che il suo corpo soggiacesse alle infermità, per avere i mezzi materiali d'espiazione.

2. Secondo il naturale rapporto tra anima e 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 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".

3. La pena è sempre conseguenza d'una colpa, attuale o originale, commessa talora da chi espia, talora da un altro per cui si fa l'espiazione. Quest'ultimo è il caso di Cristo, secondo le parole d'Isaia: "Egli è stato trafitto per le nostre prevaricazioni, è stato colpito per i nostri peccati".

4. La debolezza assunta da Cristo non ha impedito il fine dell'incarnazione, ma lo ha sommamente favorito, come si è detto. 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: "Abbiamo accesso a Dio per mezzo di Gesù Cristo". - Quanto agli antichi Padri, essi non desideravano in Cristo la forza materiale, ma quella spirituale, che egli usò per vincere il diavolo e per guarire l'infermità umana.

ARTICOLO 2

Se Cristo soggiacesse per necessità ai difetti corporali

SEMBRA che Cristo non soggiacesse per necessità a questi difetti. Infatti:

1. Ha scritto il profeta, parlando della sua passione: "È stato immolato, perché egli stesso l'ha voluto". Ma volontà e necessità si oppongono. Dunque Cristo non soggiacque ai difetti corporali per necessità.

2. Il Damasceno dice che "in Cristo non ci sono costrizioni, ma tutto è volontario". Ora, ciò che è volontario, non è necessario. Dunque quei difetti non erano necessari in Cristo.

3. La necessità viene da forza maggiore. Ma nessuna creatura è più forte dell'anima di Cristo, che aveva il diritto di conservare il proprio corpo. Dunque quei difetti o quelle infermità non si trovavano in Cristo necessariamente.

IN CONTRARIO: L'Apostolo dice che "Dio ha mandato il suo Figlio in una carne somigliante a quella del peccato". Ma per la carne del peccato è legge la necessità di morire e di subire altre simili sofferenze. Dunque nella carne di Cristo c'era la necessità d'aver questi difetti.

RISPONDO: C'è una duplice necessità. Una di coazione, proveniente da una causa estrinseca. E questa necessità s'opponne tanto alla natura, quanto alla volontà, che sono ambedue principi intrinseci. - L'altra è la necessità di natura, proveniente da principi naturali, dalla forma cioè, come per il fuoco la necessità di scaldare, o dalla materia, come per un corpo composto d'elementi contrari la necessità di corrompersi.

In base perciò a questa necessità d'ordine materiale il corpo di Cristo era soggetto alla morte e ad altri difetti del genere. Perché, come si è detto, "il beneplacito della volontà divina lasciava al corpo di Cristo di patire e di operare conformemente alla propria natura": e la necessità in parola proveniva appunto dai principi costitutivi del corpo umano.

Se poi parliamo della necessità di coazione in quanto s'opponne alla natura del corpo, 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. - In quanto invece la necessità di coazione s'opponne alla volontà, è chiaro che Cristo subiva necessariamente quei difetti 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:

1. Si dice che Cristo "è stato immolato, perché l'ha voluto", e per volontà divina, e per volontà umana deliberata, pur essendo la morte contraria all'istinto naturale della volontà umana, come dice il Damasceno.

2. È così risolta anche la seconda difficoltà.

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 lei, come i chiodi nel perforare. S'intende che l'anima di Cristo si considera qui secondo la natura e la potenza che le sono proprie.

ARTICOLO 3

Se Cristo abbia contratto i difetti corporali

SEMBRA che Cristo abbia contratto i difetti corporali. Infatti:

1. Si contrae ciò che si trae dalla generazione insieme con la natura. Ma Cristo insieme con la natura umana trasse per generazione i difetti e le infermità corporali dalla madre sua, la cui carne aveva quei difetti. Dunque doveva contrarli.
2. Ciò che discende dai principi naturali, deriva dalla natura e così si contrae. Ma quelle penalità vengono dai principi della natura umana. Dunque Cristo le contrasse.
3. Tali difetti fanno assomigliare Cristo agli altri uomini, come dice S. Paolo. Ma gli altri uomini hanno contratto quei difetti. Dunque li contrasse anche Cristo.

IN CONTRARIO: Secondo l'Apostolo quei difetti si contraggono per il peccato: "Per un solo uomo il peccato entrò in questo mondo e per il peccato la morte". Ma in Cristo non ci fu il peccato. Dunque Cristo non contrasse quei difetti.

RISPONDO: Il verbo con-trarre esprime la dipendenza di un effetto dalla sua causa, nel senso che si contrae quanto è necessariamente implicito in essa. Ma causa della morte e degli altri mali nella natura umana è il peccato, perché "per il peccato la morte è entrata nel mondo", come si esprime S. Paolo. Perciò propriamente contraggono questi mali coloro che li incorrono per il contagio del peccato. Ora, Cristo non aveva quei difetti per il contagio del peccato, perché, come dice S. Agostino a commento delle parole evangeliche, "colui che viene dall'alto, è superiore a 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 d'innocenza. Ugualmente avrebbe potuto assumere una natura umana senza difetti. È chiaro dunque che Cristo non contrasse quei difetti, quasi li dovesse prendere a causa del peccato, ma li assunse di spontanea volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il corpo della Vergine fu concepito nel peccato originale e perciò contrasse quei difetti (quest'affermazione è sbagliata, essendo stata la Beata Vergine Maria concepita senza peccato). Invece il corpo di Cristo prese dalla Vergine la natura senza la colpa. 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. Perciò quei difetti non li contrasse, ma li assunse volontariamente.
2. La morte e le altre miserie corporali nella natura umana hanno due cause. Una remota nei principi materiali del corpo umano, composto di elementi contrari. Ma questa causa era resa inefficace dalla giustizia originale. Perciò 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 quei difetti, ma li assunse liberamente.
3. Cristo fu simile agli altri uomini quanto alla natura dei difetti, non quanto alla loro origine. Egli quindi non li contrasse come tutti gli altri.

ARTICOLO 4

Se Cristo dovesse assumere tutti i difetti fisici degli uomini

SEMBRA che Cristo dovesse assumere tutti i difetti fisici degli uomini. Infatti:

1. Il Damasceno scrive: "Ciò che non è assumibile, non fu sanato". Ma Cristo era venuto a sanare tutti i nostri mali. Dunque li dovette assumere tutti.
2. Abbiamo detto che, al fine d'espriare per noi, Cristo doveva avere nell'anima gli abiti che la rendessero perfetta, e nel corpo i difetti. Ma egli nell'anima assunse la pienezza d'ogni grazia. Dunque nel corpo doveva assumere tutti i difetti.
3. Di tutti i mali corporali il più grave è la morte. Ma Cristo assunse la morte. Dunque molto più doveva assumere tutti gli altri mali.

IN CONTRARIO: Cose opposte non possono coesistere nello stesso soggetto. Ma alcuni difetti sono in contrasto con altri, derivando da principi opposti.

Dunque non poteva Cristo assumere tutte le miserie umane.

RISPONDO: Cristo, come si è detto, assunse i difetti umani per espiare il peccato dell'uomo: e ciò esige nella sua anima la pienezza della scienza e della grazia. Quindi Cristo doveva assumere quei difetti che sono conseguenza del peccato comune a tutta la natura e 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 difficoltà a praticare il bene.

Altre miserie poi non derivano dal peccato originale come difetti comuni a tutta la natura umana, ma provengono da cause particolari e si trovano in alcuni uomini soltanto, come la lebbra, il mal caduco e altri simili. Poiché queste infermità sono causate talora da colpe personali, da una alimentazione disordinata, p. es.; talora da vizi di generazione. Nulla di tutto questo fu in Cristo, perché la sua carne fu concepita per opera dello Spirito Santo, che, infinito com'è in sapienza e potenza, non è capace né di errori né di deficienze, o perché Cristo stesso non commise 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: per esempio la morte, la fame, la sete e altre cose simili. Questi difetti Cristo li assunse tutti. Il Damasceno li chiama "passioni naturali senza minorazione": naturali, perché sono comuni a tutta la natura umana; senza minorazione, perché non implicano una diminuzione di scienza o di grazia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Tutti i difetti 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 difetti.
2. La pienezza d'ogni grazia e d'ogni scienza competeva di per sé all'anima di Cristo, 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 difetti funzionalmente, per espiare il nostro peccato, non perché gli spettassero in assoluto. Non occorre dunque che li assumesse tutti, ma quanto ne bastava ad espiare il peccato di tutta la natura umana.
3. La morte si è estesa a tutti gli uomini dal peccato del loro capostipite, non così altri mali, sebbene minori della morte. Perciò l'argomento non regge.

Pars Tertia Quaestio 015

Questione 15

Questione 15

I difetti dell'anima assunti da Cristo nella natura umana

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

Se in Cristo ci fosse il peccato

SEMBRA che in Cristo ci fosse il peccato. Infatti:

1. Il salmista 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. Dunque in Cristo c'erano dei peccati.
2. L'Apostolo dice che "in Adamo peccarono tutti", in quanto cioè erano in lui come nella loro origine. Ma anche Cristo era originalmente in Adamo. Dunque peccò in lui.
3. L'Apostolo scrive che Cristo, "avendo sperimentato egli stesso la tentazione e la sofferenza, può venire in aiuto di quelli che sono messi alla prova". Ma questi avevano bisogno del suo aiuto specialmente contro il peccato. Dunque in lui ci fu il peccato.
4. S. Paolo dichiara che "Dio ha fatto diventare peccato per noi colui che non conobbe il peccato", cioè Cristo. Ma quello che Dio opera si compie davvero. In Cristo dunque c'era veramente il peccato.
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 modello non soltanto per vivere rettamente, bensì anche per pentirsi dei peccati. In Cristo dunque doveva esserci il peccato, perché pentendosi potesse dare a noi l'esempio della penitenza.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "Chi di voi mi potrà convincere di peccato?".

RISPONDO: Come si è detto sopra, Cristo assunse i nostri difetti per soddisfare per noi, per dimostrare la realtà della sua natura umana e per essere a noi esempio di virtù. E per questi tre motivi è evidente che non doveva assumere il peccato. Primo, perché il peccato non contribuisce all'espiazione, anzi ne impedisce l'efficacia, poiché secondo l'Ecclesiastico, "l'Altissimo non gradisce le offerte degli empì". Similmente non serve il peccato a dimostrare la realtà della natura umana, perché il peccato non è essenziale alla natura umana che ha Dio per autore, ma è stato piuttosto introdotto contro natura "per la semina del diavolo", come si esprime il Damasceno. Terzo, non poteva egli, peccando, darci esempio di virtù, essendo il peccato contrario alla virtù. Per tutto questo Cristo non assunse in nessun modo la miseria del peccato né originale né attuale, come dice S. Pietro: "Non ha commesso peccato e sulla sua bocca non si è trovato inganno".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come nota il Damasceno, ciò che si attribuisce a Cristo, talvolta riguarda lui nelle sue proprietà naturali e ipostatiche, come quando si dice che si è fatto uomo e che ha patito per noi; altre volte riguarda lui solo come rappresentante nostro e non gli conviene per nulla in senso proprio. Per cui la prima delle sette regole di Ticonio, ricordate da S. Agostino, ha per titolo "il Signore e il suo corpo", perché "Cristo e la Chiesa si considerano una sola persona". Attesa questa spiegazione, Cristo pronunzia le parole: "il grido dei miei peccati", a nome delle sue membra; non già nel senso che in lui stesso che ne è il capo ci fossero dei peccati.
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 per la materia fecondabile, perché, 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 propria carne, mentre la ragione seminale della sua concezione non era del seme virile, ma veniva da ben altra causa e molto più alta". Perciò Cristo non era in Adamo per la forza genetica del seme, ma solo per la materia fecondabile. E 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. Cristo dunque non peccò in Adamo, perché fu in lui soltanto materialmente.

3. Cristo ci è stato d'aiuto espiando per noi con le sue tentazioni e sofferenze. Il peccato invece non contribuisce all'espiazione, ma se mai l'impedisce, come si è detto. Non c'era dunque bisogno che avesse in sé il peccato, ma che ne fosse totalmente immune; altrimenti la pena da lui subito sarebbe stata dovuta al peccato proprio.

4. Dio "ha fatto diventare peccato Cristo", non già permettendone il peccato, ma facendolo vittima del peccato; conforme alle parole del profeta, secondo le quali i sacerdoti "mangeranno i peccati del popolo", in quanto a norma della legge mangiavano le vittime immolate per il peccato. Nello stesso senso si legge in Isaia: "Il Signore ha posto sopra di lui i peccati di noi tutti", cioè l'ha consegnato 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. E ciò a motivo del corpo passibile e mortale che assunse.

5. L'esempio lodevole che dà il penitente, non è quello del suo peccato, ma quello della volontarietà con la quale 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

Se in Cristo ci fosse il fomite del peccato

SEMBRA che in Cristo ci fosse il fomite del peccato. Infatti:

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 mortalità del corpo. Dunque c'era in lui anche il fomite del peccato.

2. Come dice il Damasceno, "il beneplacito della volontà divina lasciava alla carne di Cristo di patire e operare conformemente alla sua natura". Ma è conforme alla natura della carne che essa brami quanto le piace. Poiché dunque, come spiega la Glossa, il fomite non è nient'altro che la concupiscenza, in Cristo c'era il fomite del peccato.

3. Per il fomite "la carne ha desideri opposti a quelli dello spirito", come afferma l'Apostolo. 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 scrive: "Non viene coronato se non chi ha combattuto secondo le regole". Ora, Cristo aveva uno spirito straordinariamente forte, vittorioso e meritevole di premio, come di lui dice l'Apocalisse: "Gli fu data una corona ed egli uscì vincitore per vincere ancora". Dunque in Cristo il fomite doveva esserci nella maniera più grande.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "Ciò che in lei è nato, viene dallo Spirito Santo". Ma lo Spirito Santo esclude il peccato e l'inclinazione al peccato, implicita nel termine fomite. Dunque in Cristo non c'era il fomite del peccato.

RISPONDO: Come si è detto sopra, 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, la forza e la mansuetudine l'appetito irascibile, come si è visto nella Seconda Parte. 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 lei 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 d'espiazione, ma se mai inclina a ciò che è contrario all'espiazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le facoltà inferiori dell'appetito sensitivo sono inclini per natura a obbedire alla ragione, non così invece le potenze del corpo, gli umori e le facoltà dell'anima vegetativa, come spiega Aristotele. Perciò la perfetta virtù, che è rettitudine razionale, non esclude la passibilità del corpo, ma esclude il fomite del peccato, che consiste nella resistenza dell'appetito sensitivo alla ragione.

2. Il corpo per sua natura brama ciò che gli piace con l'appetito sensitivo; ma il corpo dell'uomo che è un animale ragionevole, sottomette queste sue brame al governo e all'ordine della ragione. Così il corpo di Cristo con l'appetito sensitivo cercava naturalmente cibo, bevanda, sonno e cose simili che sono consentite dalla retta ragione, come risulta dal Damasceno. Ma da questo non segue che in Cristo ci sia stato il fomite del peccato che è la ricerca del

piacere fuori dell'ordine razionale.

3. Una certa fermezza lo spirito la dimostra resistendo alla concupiscenza della carne quando gli si oppone, ma esso dimostra una fermezza maggiore quando la reprime totalmente così da eliminarne le brame disordinate. Questa era appunto la condizione di Cristo, il cui spirito aveva raggiunto il sommo grado della fermezza. E sebbene 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

Se in Cristo ci fosse l'ignoranza

SEMBRA che in Cristo ci fosse l'ignoranza. Infatti:

1. C'era veramente in Cristo quello che gli competeva secondo la natura umana, anche se non gli competeva secondo la natura divina, come la passione e la morte. Ma l'ignoranza competeva a Cristo secondo la natura umana. Infatti il Damasceno afferma che "assunse una natura ignorante e servile". Dunque in Cristo c'era veramente l'ignoranza.

2. Ignorante è chi non conosce qualcosa. Ma qualcosa era ignoto a Cristo, secondo quello che dice l'Apostolo: "Colui che non conobbe il peccato, Dio lo ha fatto diventare peccato per noi". Dunque in Cristo c'era l'ignoranza.

3. Isaia afferma: "Prima che il bambino sappia chiamare padre e madre, saranno asportate le ricchezze di Damasco". Ma quel bambino è Cristo. Dunque in Cristo c'era l'ignoranza di qualcosa.

IN CONTRARIO: L'ignoranza non toglie l'ignoranza. Ma Cristo è venuto a togliere la nostra ignoranza; è venuto infatti "per illuminare coloro che giacciono nelle tenebre e nell'ombra di morte". Dunque in Cristo non c'era l'ignoranza.

RISPONDO: In Cristo, come c'era la pienezza della grazia e della virtù, così pure c'era la pienezza d'ogni scienza, secondo le spiegazioni date. Ma in Cristo, come 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. Dunque in Cristo, come non c'era il fomite del peccato, così non c'era l'ignoranza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La natura assunta da Cristo si può considerare sotto due punti di vista. Primo, nel suo essere specifico. È in tal senso che il Damasceno la chiama "ignorante e servile". E spiega: "La natura dell'uomo è serva di Dio che l'ha creata ed essa ignora le cose future". - Secondo, può considerarsi in rapporto alla sua unione con l'ipostasi divina, che le conferisce la pienezza della scienza e della grazia, secondo l'attestazione evangelica: "Lo abbiamo visto come Unigenito del Padre, pieno di grazia e di verità". E in tal senso la natura umana in Cristo escludeva l'ignoranza.

2. Si dice che Cristo non conobbe il peccato per non averlo commesso personalmente. Ma lo conosceva nozionalmente.

3. Quel testo d'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". Ciò 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", o in senso letterale "le ricchezze di Damasco e le spoglie di Samaria dal re degli Assiri", o 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. Perché Samaria rappresenta i popoli idolatri, essendo il popolo in 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

Se l'anima di Cristo fosse passibile

SEMBRA che l'anima di Cristo non fosse passibile. Infatti:

1. Non si patisce se non da 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. Dunque l'anima di Cristo non poteva patire da nessuna creatura. E quindi non era passibile, perché inutilmente ne avrebbe avuta la capacità se non avesse poi subito l'azione di nessuna creatura.

2. Cicerone chiama "specie di malattie" le passioni dell'anima. Ma nell'anima di Cristo non c'era nessuna infermità, perché questa suppone il peccato, come risulta dalle parole del salmista: "Risana l'anima mia, perché ho peccato contro di te". In Cristo dunque non c'erano le passioni dell'anima.

3. Le passioni dell'anima sono tutt'uno con il fomite del peccato, tanto che l'Apostolo le chiama "passioni peccaminose". Ma in Cristo non c'era il fomite del peccato, come abbiamo detto sopra. Dunque non c'erano in lui le passioni dell'anima. Quindi l'anima di Cristo non era passibile.

IN CONTRARIO: Il salmista così parla in nome di Cristo: "Sazia di mali è l'anima mia", non di peccati, ma, come dice la Glossa, di mali umani, "cioè di dolori". Dunque l'anima di Cristo era passibile.

RISPONDO: 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. Perché, essendo l'anima forma del corpo, hanno tutti e due un solo essere e perciò se qualche danno colpisce il corpo, ne risente indirettamente anche l'anima per l'essere che ha comune con il corpo. Poiché dunque il corpo di Cristo era passibile e mortale, come si è visto sopra, 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 abbiamo spiegato nella Seconda Parte, si chiamano passioni dell'anima gli affetti dell'appetito sensitivo, che c'erano in Cristo come tutte le altre cose proprie della natura umana. Per cui dice S. Agostino: "Il Signore, degnandosi di vivere in forma di servo, usò le passioni alla maniera umana, quando 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 modo diverso dal nostro sotto tre aspetti. Primo, per l'oggetto. Perché in noi il più delle volte queste passioni si volgono a cose illecite: ciò che non avveniva in Cristo. - Secondo, per la causa. Perché tali passioni spesso in noi prevengono il giudizio della ragione, mentre in Cristo tutti i movimenti dell'appetito sensitivo nascevano dall'impero della ragione. Dice pertanto S. Agostino 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. Perché in noi a volte tali passioni non s'arrestano all'appetito sensitivo, ma trascinano la ragione. Ciò non avveniva in Cristo, perché tutti i moti attinenti alla carne umana erano così contenuti per sua volontà nell'appetito sensitivo che la sua ragione non ne veniva minimamente intralciata. Ecco perché S. Girolamo scrive che "il Signore per dimostrare la realtà dell'uomo assunto soffrì vera tristezza, ma per escludere un dominio della passione sul suo animo si dice che "cominciò a rattristarsi" per una propassione, indicando con la passione ciò che domina l'animo, cioè la ragione, e con il termine propassione il sentimento che si sviluppa entro l'appetito sensitivo, senza sconfinamenti".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'anima di Cristo poteva impedire l'insorgere delle passioni, specialmente con la sua potenza divina. Ma si sottometteva liberamente sia alle sofferenze del corpo che alle passioni dell'anima.

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 in Cristo non potevano esserci.

3. "Passioni peccaminose" sono i movimenti dell'appetito sensitivo tendenti alle cose illecite. E questi in Cristo non potevano esserci, come non c'era il fomite del peccato.

ARTICOLO 5

Se in Cristo ci fosse vero dolore sensibile

SEMBRA che in Cristo non ci fosse vero dolore sensibile. Infatti:

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 d'essere Dio, si è fatto vero uomo: perciò pestato 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 vero dolore.

2. Soggiacere alla necessità del dolore è proprio della carne concepita in peccato. Ma la carne di Cristo non è stata concepita in peccato, bensì per opera dello Spirito Santo in un seno verginale. Dunque non soggiaceva alla necessità di patire il dolore.

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 nell'essenza, come si è detto sopra. Dunque non poteva sentire alcun dolore.

IN CONTRARIO: Isaia scrive: "Egli ha portato i nostri mali e ha sofferto i nostri dolori".

RISPONDO: Come risulta dalla Seconda Parte, perché ci sia 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. Né gli faceva difetto la sensazione delle lesioni, avendo l'anima di Cristo perfette tutte le potenze naturali. Non si può dunque dubitare che in Cristo ci fosse vero dolore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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 e sete o piangeva, non simulò di mangiare, di bere, di piangere; ma per dimostrare la realtà del suo corpo assunse le abitudini del corpo e le soddisfece alla nostra maniera. Oppure quando accettava da bere e da mangiare, non lo faceva per necessità del suo corpo, ma per adattarsi all'uso comune". E la "necessità" che esclude è quella del peccato, quale causa prima di quei difetti, come si è detto sopra: cioè la carne di Cristo non sottostava alla necessità di quei difetti, perché non c'era in essa il peccato. Per questo 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 difetti, che è la composizione di elementi contrari, la carne di Cristo soggiaceva alla necessità di essi, come abbiamo già spiegato.
2. La carne concepita in peccato soggiace necessariamente al dolore non solo in forza dei suoi principi naturali, ma anche in pena del peccato. Quest'ultima necessità mancava in Cristo e c'era solo la necessità dei principi naturali.
3. Come si è detto sopra, 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. 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

Se in Cristo ci fosse la tristezza

SEMBRA che in Cristo non ci fosse la tristezza. Infatti:

1. Isaia dice di Cristo: "Non sarà triste né turbolento".
2. Nei Proverbi si legge che "il giusto non si rattrista mai, qualunque cosa gli accada". E gli Stoici spiegavano questo fatto nel senso che ci si rattrista soltanto della perdita dei propri beni, e il giusto considera i suoi beni solo la giustizia e la virtù che non può perdere. Altrimenti il giusto sarebbe in balia della fortuna, se si rattristasse per la perdita dei beni di fortuna. Ma Cristo, a detta di Geremia, era sommamente giusto: "Questo è il nome con cui lo chiameranno: Signore, giustizia nostra". Dunque non c'era tristezza in lui.
3. Il Filosofo asserisce che ogni tristezza è "una cosa cattiva e da fuggirsi". Ma in Cristo non c'era nessuna cosa cattiva o da fuggirsi. Dunque in Cristo non c'era tristezza.
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 volontà, poiché sta scritto: "È stato immolato, perché egli stesso l'ha voluto". Dunque in Cristo non c'era tristezza.

IN CONTRARIO: Attesta il Signore: "L'anima mia è triste fino alla morte". E S. Ambrogio scrive: "Soffrì tristezza come uomo: prese infatti la mia tristezza. E senza esitazione dico tristezza, perché predico la croce".

RISPONDO: Come si è detto sopra, il gaudio della contemplazione di Dio per intervento della potenza divina era così circoscritto nell'anima di Cristo che non giungeva alle facoltà sensitive e non impediva 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 o all'oggetto. Infatti oggetto e motivo del dolore è una lesione percepita dal tatto, per esempio una ferita. Invece oggetto e 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, p. es., la tristezza d'aver perso la grazia o il denaro.

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. Perciò in Cristo, come ci poteva essere vero dolore, così ci poteva essere vera tristezza, diversamente però da noi per quelle tre ragioni già ricordate parlando della passibilità di Cristo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La tristezza in Cristo va negata come passione vera, ma non come propassione. Il Vangelo dice infatti che "cominciò a rattristarsi e ad esser mesto". Ora, altro è rattristarsi, altro cominciare a rattristarsi, come osserva S. Girolamo.
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, perché essa si sente per un male che è già accaduto e nessun male, dicono, può accadere al sapiente". E questo perché giudicavano buono solo ciò che è onesto e che rende buoni, cattivo 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 è il suo male principale, perché 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. Dentro questi limiti può nell'animo del sapiente sorgere la tristezza da 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", perché nessun avvenimento turba la sua mente. Così la tristezza era in Cristo come propassione, non come passione.
3. La tristezza è sempre una pena, ma non sempre è una colpa: lo è 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 allora morbose o viziose?".
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 volontà e causavano tristezza, ma come mezzi al fine della redenzione del genere umano erano volontarie.

ARTICOLO 7

Se in Cristo ci fosse il timore

SEMBRA che in Cristo non ci fosse il timore. Infatti:

1. Si legge nei Proverbi: "Il giusto è senza timore, sicuro come un leone". Ma Cristo era sommamente giusto. Dunque in Cristo non c'era alcun timore.
2. Scrive S. Ilario: "Domando a coloro che pensano diversamente, se sia ragionevole ammettere la paura di morire in colui che fuggendo dagli Apostoli ogni timore di morte li esortò alla gloria del martirio". Non è dunque ragionevole ammettere in Cristo il timore.
3. Il timore è solo per mali che l'uomo non può evitare. Ma Cristo poteva evitare e il male della pena che soffrì e il male della colpa che commettono gli altri. Dunque in Cristo non poteva esserci il timore.

IN CONTRARIO: Il Vangelo attesta che "Gesù cominciò a sentire tedio e timore".

RISPONDO: Come la percezione d'un male presente provoca la tristezza, così la conoscenza d'un male futuro provoca il timore. Però se il male futuro si prospetta con assoluta certezza, non si ha più il timore. Perciò dice il Filosofo che c'è timore solo dove c'è una qualche speranza di scansare il male: quando infatti non c'è alcuna speranza d'evitarlo, si apprende il male come presente e allora provoca tristezza piuttosto che timore.

Il timore quindi si presenta sotto due aspetti. Primo, come ripugnanza naturale dell'appetito sensitivo per il male corporeo, il quale causa tristezza se il male è presente, e timore se il male è futuro. Sotto questo aspetto in Cristo c'era il timore, come pure la tristezza. - Secondo, come incertezza del futuro, quando, p. es., di notte ci spaventiamo a sentire qualche rumore di cui ignoriamo la causa. E sotto questo aspetto in Cristo il timore non c'era, come afferma il Damasceno.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È detto che il giusto è "senza timore" nel senso di passione perfetta che distoglie l'uomo dal bene razionale. Tale timore non c'era in Cristo, ma solo come propassione. Per questo si dice che "Gesù cominciò a sentire timore e tedio", nel senso di propassione, come spiega S. Girolamo.
2. S. Ilario esclude da Cristo il timore in quel senso in cui esclude la tristezza: esclude cioè la necessità di subirlo. Tuttavia, a dimostrare la realtà della sua natura umana, Cristo assunse volontariamente sia il timore che la tristezza.

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

Se in Cristo ci fosse la meraviglia

SEMBRA che in Cristo non ci fosse la meraviglia. Infatti:

1. Dice il Filosofo che la meraviglia nasce quando s'ignora la causa di ciò che accade, e perciò la meraviglia suppone l'ignoranza. Ma in Cristo non c'era ignoranza. Dunque in Cristo non c'era meraviglia.

2. Il Damasceno scrive: "La meraviglia è timore prodotto da ciò che colpisce grandemente l'immaginazione", e di conseguenza il Filosofo afferma che "il magnanimo non si meraviglia di nulla". Ma Cristo era sommamente magnanimo. Dunque in Cristo non c'era meraviglia.

3. Nessuno si meraviglia di ciò che è capace di fare. Ma Cristo era capace delle più grandi cose. Dunque non si meravigliava di nulla.

IN CONTRARIO: Il Vangelo attesta che alle parole del centurione "Gesù, dopo averle ascoltate, restò meravigliato".

RISPONDO: Propriamente suscita meraviglia una cosa nuova e insolita. Ora, per Cristo non ci poteva essere niente di nuovo e d'insolito quanto alla sua scienza divina e neppure quanto alla scienza umana con la quale conosceva le cose nel Verbo o con idee infuse. Invece poteva esserci per lui qualcosa di nuovo e d'insolito rispetto alla scienza sperimentale, a cui ogni giorno si potevano offrire delle novità. Perciò se parliamo di Cristo secondo la scienza divina, la scienza beata o la scienza infusa, in lui non c'era meraviglia. Se invece parliamo di lui secondo la scienza sperimentale, allora poteva esserci in lui meraviglia. E assunse questo sentimento a nostra istruzione, per insegnarci che la meraviglia è doverosa, poiché anch'egli volle sperimentarla. Ecco perché S. Agostino ha scritto: "La meraviglia del Signore c'insegna il dovere di meravigliarci, poiché noi abbiamo bisogno anche di questo stimolo. Sentimenti simili non sono in lui segni di turbamento, ma lezioni di un maestro".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene Cristo sapesse tutto, nondimeno alla sua scienza sperimentale potevano capitare delle novità atte a provocare la meraviglia.

2. Cristo restò meravigliato della fede del centurione, non perché fosse cosa grande per lui, ma per gli altri.

3. Cristo poteva far tutto con la sua potenza divina, secondo la quale in lui non poteva esserci meraviglia; ma questa poteva esserci solo secondo la sua scienza umana sperimentale, come si è detto.

ARTICOLO 9

Se in Cristo ci fosse l'ira

SEMBRA che in Cristo non ci fosse l'ira. Infatti:

1. Dice la Scrittura che "l'ira dell'uomo non opera la giustizia di Dio". Ma tutto in Cristo era giustizia di Dio, perché egli stesso "è diventato per noi giustizia da parte di Dio", secondo S. Paolo. Dunque in Cristo non c'era l'ira.

2. L'ira si oppone alla mansuetudine, come risulta da Aristotele. Ma Cristo era mansuetissimo. Dunque in lui non poteva esserci l'ira.

3. S. Gregorio Magno scrive che "l'ira prodotta da vizio acceca l'occhio della mente, l'ira prodotta da zelo lo turba". Ma in Cristo l'occhio della mente non è stato mai né accecato né turbato. Dunque in Cristo non ci fu mai l'ira né per vizio né per zelo.

IN CONTRARIO: Il Vangelo afferma che si è compiuto in lui quello che si legge nella Scrittura: "Lo zelo per la tua casa mi ha divorato".

RISPONDO: Come si è detto nella Seconda Parte, l'ira è un effetto della tristezza. Infatti la tristezza suscitata in una persona accende nella sua sensibilità il desiderio di respingere il male subito da lei o da altri. L'ira è così una passione composta di tristezza e di desiderio di vendetta. Ora, abbiamo detto che in Cristo ci poteva essere la tristezza. Quanto poi al desiderio di vendetta, esso qualche volta è peccato; quando questa è cercata contro l'ordine della ragione. Tale ira non poteva esserci in Cristo: si tratta infatti del vizio dell'ira. Altre volte invece tale desiderio di vendetta non è peccato, anzi è lodevole, quando

per esempio si cerca la vendetta secondo giustizia. Questa è "l'ira per zelo", di cui S. Agostino scrive che "è divorato dallo zelo per la casa di Dio, chi brama di correggere i mali che vede e, non potendolo, li tollera e soffre". E tale ira poteva essere in Cristo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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. Allora è propriamente l'ira che "opera", perché l'operazione si attribuisce all'agente principale. E in tal senso è vero che "l'ira dell'uomo non opera la giustizia di Dio". A volte invece l'ira segue la ragione e le serve da strumento. Allora l'operazione che è secondo giustizia non si attribuisce all'ira, ma alla ragione.
2. L'ira che viola l'ordine razionale, si oppone alla mansuetudine, non già l'ira che è moderata dalla ragione e contenuta nel giusto mezzo. È proprio la mansuetudine che segna il giusto mezzo dell'ira.
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. Da questo deriva che l'ira, per quanto moderata dalla ragione, impedisce sempre un poco la contemplazione dell'anima. Ma in Cristo sotto la direzione della divinità "ogni potenza aveva la libertà d'agire secondo la sua natura", senza che l'una impedisse l'altra. Perciò in lui, come il gaudio della contemplazione della mente non impediva nella parte inferiore la tristezza e il dolore, così all'inverso le passioni della parte inferiore non impedivano per nulla l'attività razionale.

ARTICOLO 10

Se Cristo fosse insieme viatore e comprensore

SEMBRA che Cristo non fosse insieme viatore e comprensore. Infatti:

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.
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 d'intendere". Ma Cristo, sebbene avesse un corpo passibile, con l'anima tuttavia godeva pienamente di Dio. Dunque Cristo non era viatore ma comprensore soltanto.
3. I santi che sono con l'anima in cielo e con il corpo nel sepolcro, godono nell'anima la beatitudine, sebbene i loro corpi soggiacciano alla morte, e tuttavia non si dicono viatori ma solo comprensori. Dunque per lo stesso motivo, sebbene il corpo di Cristo fosse mortale, poiché però la sua anima godeva di Dio, egli era semplicemente comprensore e per nulla viatore.

IN CONTRARIO: La Scrittura dice: "Tu sarai come straniero sulla terra e come viandante che cerca un giaciglio".

RISPONDO: Si dice viatore chi tende alla beatitudine, comprensore chi l'ha già raggiunta, secondo l'esortazione di S. Paolo: "Correte in modo da giungere al premio"; e ancora: "Continuo a correre per prendere il premio". Ma la beatitudine perfetta dell'uomo si riferisce all'anima e al corpo, come si è visto nella Seconda Parte: all'anima per quello che le è proprio e che consiste nel vedere Dio e nel godere di lui; al corpo in quanto esso "risorgerà spirituale, pieno di forza, glorioso, immortale", come dice S. Paolo. Ora, Cristo prima della morte con la sua intelligenza vedeva Dio perfettamente, e così godeva la beatitudine propria dell'anima. Ma quanto al resto la beatitudine gli mancava, perché la sua anima era passibile e il corpo era passibile e mortale, come risulta dalle cose già dette. Cosicché era comprensore per il possesso della beatitudine propria dell'anima, e insieme era viatore perché tendeva a quello che della beatitudine gli mancava.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È impossibile sotto il medesimo aspetto camminare verso una meta e averla già raggiunta. Ma non è impossibile sotto aspetti diversi: uno sia p. es. può essere maestro per le cose che già conosce e discepolo per quelle che non conosce ancora.
2. La beatitudine principalmente e propriamente riguarda la parte spirituale dell'anima, ma secondariamente e quasi strumentalmente si richiedono alla beatitudine i beni del corpo, i quali secondo il Filosofo concorrono alla beatitudine "come strumenti".
3. Due sono le ragioni per cui non c'è parità tra 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 la beatitudine, mentre Cristo con le sofferenze fisiche tendeva alla beatitudine rispetto alla gloria del suo corpo.

Pars Tertia Quaestio 016

Questione 16

Questione 16

Quanto è attribuibile a Cristo per la sua maniera d'essere e di costituirsi

Passiamo ora a considerare le conseguenze logiche, o corollari dell'unione ipostatica. Primo, rispetto a Cristo in se stesso; secondo, rispetto alle sue relazioni con Dio Padre; terzo, rispetto alle sue relazioni con noi.

Rispetto a Cristo in se stesso esamineremo due cose: primo, quanto a lui è attribuibile per la sua maniera d'essere e di costituirsi; secondo, quanto può essergli attribuito in fatto d'unità.

Sul primo di questi argomenti si pongono dodici quesiti: 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

Se sia vera la proposizione "Dio è uomo"

SEMBRA che la proposizione "Dio è uomo" sia falsa. Infatti:

1. È falsa ogni proposizione affermativa in materia remota o impossibile. Ma questa proposizione "Dio è uomo" è in materia remota o impossibile, perché le forme significate dal soggetto e dal predicato sono infinitamente distanti. La proposizione dunque, essendo affermativa, è falsa.
2. Sono più vicine tra loro le tre Persone 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. Dunque neanche la natura umana si può predicare di Dio dicendo che Dio è uomo.
3. S. Atanasio 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". Dunque è falsa anche questa "Dio è uomo".
4. Come abbiamo visto nella Prima Parte, ciò che si dice di Dio non in senso relativo, ma assoluto, spetta a tutta la Trinità e a ciascuna persona. Ma il nome uomo non è relativo, bensì assoluto. Se dunque si predica di Dio in senso vero, ne segue che tutta la Trinità e ciascuna persona sia uomo. E questo è chiaramente falso.

IN CONTRARIO: S. Paolo afferma: "Pur essendo (Cristo) in forma di Dio, annientò se stesso prendendo forma di servo, divenuto simile agli uomini e dimostratosi uomo in tutto il suo comportamento". Qui si dice che è uomo colui che è in forma di Dio. Ma colui che è in forma di Dio è Dio. Dunque Dio è uomo.

RISPONDO: 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. Così i Manichei dicono che il Verbo di Dio non è uomo vero ma metaforico, avendo il Figlio di Dio assunto un corpo fantastico: Dio sarebbe uomo come lo sarebbe una statua di bronzo che avesse aspetto umano. - Parimente coloro che hanno negato in Cristo l'unione tra anima e corpo, negano che Dio sia vero uomo, ma che può dirsi uomo in senso figurato, per le parti (anima e corpo) assunte. - Ambedue queste opinioni sono state confutate sopra.

Altri al contrario ammettono che Cristo sia vero uomo, ma negano che sia vero Dio. Dicono infatti che Cristo, uomo-Dio, non è Dio per natura ma per partecipazione, cioè per grazia, come anche i santi si dicono dei, sebbene Cristo lo sia più eccellentemente degli altri per la maggiore abbondanza di grazia. Secondo questa opinione, quando diciamo che "Dio è uomo", la parola Dio non sta per il Dio vero e reale. Questa è l'eresia di Fotino, che abbiamo già confutato.

Altri poi danno 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 si può predicare di Dio in quanto può essere unito a lui in forza della dignità, autorità, amore o inabitazione di cui fruisce. È questo il senso della proposizione "Dio è uomo" secondo Nestorio, cosicché significherebbe soltanto che Dio si è unito all'uomo in modo da abitare in lui, o che gli si unisce nell'amore, o partecipandogli la sua autorità e dignità divina. - In tale errore cadono coloro che ammettono in Cristo due ipostasi o due suppositi. Perché non è possibile che di due entità distinte tra loro per supposito o ipostasi l'una si dica dell'altra in senso proprio, ma solo in senso figurato per qualche loro rapporto: come quando si dice che Pietro è Giovanni, perché hanno qualcosa in comune. - Anche queste opinioni le abbiamo già confutate.

Perciò, accettando secondo la verità della Fede cattolica che la vera natura divina si è unita con una vera natura umana, non solo in persona ma anche in supposito o ipostasi, diciamo che questa proposizione "Dio è uomo" è vera e non metaforica, non solo per la verità dei suoi termini, perché cioè Cristo è vero Dio e vero uomo, ma anche per la verità della proposizione. Infatti un nome che indichi al concreto una natura comune, può stare per qualunque supposito che appartenga a quella natura: uomo, per esempio, può dirsi di qualunque individuo umano. Anche il nome di Dio, stando al suo significato, può stare per la persona del Figlio di Dio, come si è visto nella Prima Parte. Reciprocamente poi; a qualsiasi supposito di una natura si può dare in senso vero e proprio il nome che indichi al concreto quella natura: a Platone, p. es. 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 di natura umana, il nome uomo si può dare in senso vero e proprio al nome Dio significante la persona del Figlio di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Si dice che una proposizione è in materia remota o impossibile, 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 o impossibile, ma in materia naturale o in materia contingente, come quando dico: il bianco è musico. Ora, la natura divina e la natura umana, per quanto siano lontanissime tra loro, tuttavia nel mistero dell'incarnazione sussistono in un medesimo supposito e ambedue appartengono a quest'ultimo sostanzialmente e non accidentalmente. Cosicché questa proposizione "Dio è uomo" non è né in materia impossibile né in materia contingente, ma in materia naturale. Il predicato uomo si dà a Dio non accidentalmente ma sostanzialmente, non certo per la forma indicata dal nome Dio, bensì per il supposito divino, che è ipostasi di una natura umana.
2. Le tre persone divine hanno una medesima natura, ma suppositi distinti; perciò l'una non può predicarsi dell'altra. Invece nel mistero dell'incarnazione le nature, essendo distinte tra loro, non possono predicarsi l'una dell'altra, prese in astratto, perché la natura divina non è umana, ma si predicano l'una dell'altra in concreto, perché hanno un medesimo supposito.
3. Anima e corpo hanno 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 predicarsi dell'astratto, mentre il concreto può predicarsi del concreto.
4. Il termine uomo si dà a Dio per l'unione ipostatica, la quale implica una relazione. Perciò non segue la regola degli attributi divini assoluti, che competono a Dio dall'eternità.

ARTICOLO 2

Se sia vera la proposizione: "Un uomo è Dio"

SEMBRA che sia falsa la proposizione "un uomo è Dio". Infatti:

1. Il nome Dio è incomunicabile. Ora, la Scrittura riprende gli idolatri perché "imposero il nome incomunicabile di Dio alle pietre e al legno". Dunque è pure sconveniente che il nome di Dio sia dato a un uomo.
2. Quello che è vero del predicato, è vero del soggetto. Ma è vera la proposizione "Dio è Padre", o "Dio è Trinità". Se dunque è vera la proposizione "un uomo è Dio", dev'essere vera anche la proposizione "un uomo è il Padre" o "un uomo è la Trinità". E sono invece palesemente false. Perciò è falsa anche la prima proposizione.
3. La Scrittura raccomanda: "Non ci sia in mezzo a te alcun Dio recente". Ma in Cristo l'uomo è qualcosa di recente, perché egli non è stato uomo da sempre. Dunque è falsa la proposizione "un uomo è Dio".

IN CONTRARIO: S. Paolo afferma che dagli Israeliti "è uscito secondo la carne Cristo, il quale è al di sopra di tutte le cose Dio benedetto nei secoli". Ma Cristo secondo la carne è uomo. Dunque è vero che "un uomo è Dio".

RISPONDO: Accettata la verità di ambedue 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". Perché il termine uomo può stare per qualsiasi ipostasi di natura umana e quindi può stare per la persona del Figlio di Dio che è ipostasi della natura umana assunta. Ora, la persona del Figlio di Dio si dice Dio in senso vero e proprio, come abbiamo visto nella Prima Parte. Dunque è vera ed esatta la proposizione: "Un uomo è Dio".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Gli idolatri attribuivano il nome di Dio alle pietre e al legno considerando queste cose nella loro materialità, perché credevano che avessero qualche cosa 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 supposito della natura umana assunta, come abbiamo detto.
2. Il nome Padre si predica del termine Dio in quanto quest'ultimo sta per la persona del Padre. Ma in tal senso non può predicarsi della persona del Figlio, perché questi non è la persona del Padre. Perciò non segue che Padre si possa predicare del termine uomo che chiamiamo Dio, cioè in quanto uomo sta per la persona del Figlio.
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 di Dio non si attribuisce a un 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 coloro che in Cristo pongono due suppositi.

ARTICOLO 3

Se Cristo si possa dire "homo dominicus"

SEMBRA che Cristo possa dirsi "homo dominicus". Infatti:

1. Scrive S. Agostino: "Bisogna raccomandare la speranza dei beni che erano in quell'uomo del Signore". E parla di Cristo. Dunque Cristo è homo dominicus, l'uomo del Signore.
2. Come a Cristo la natura divina dà d'essere Signore, così la natura umana dà d'essere uomo. Ma Dio si dice umanato, come risulta dal Damasceno, il quale dice che "l'umanazione dimostra l'unione con l'uomo". Dunque si può dire ugualmente che quell'uomo, Cristo, sia homo dominicus.
3. L'aggettivo dominicus viene da Dominus (Signore), come divino viene da Dio. Ma Dionigi chiama Cristo "divinissimo Gesù". Dunque si può dire anche che Cristo sia uomo dominicus.

IN CONTRARIO: S. Agostino corregge se stesso scrivendo: "Non mi sembra che Gesù Cristo si possa dire esattamente homo dominicus, o del Signore, essendo egli il Signore".

RISPONDO: Come si è detto sopra, con la frase "l'uomo Cristo Gesù" indichiamo il supposito eterno che è la persona del Figlio di Dio, perché c'è un solo supposito per ambedue le nature. Ma la persona del Figlio di Dio si dice Dio e Signore essenzialmente. Perciò non si può chiamare con denominazioni relative (divino o dominicus), perché ciò sarebbe contrario alla realtà dell'unione ipostatica. Giacché dunque dominicus è una denominazione derivata da Dominus, non si può dire in senso vero e proprio che quell'uomo sia dominicus, ma si deve dire che è 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, quell'uomo si potrebbe dire dominicus, in quanto reso partecipe degli onori divini, come sostenevano i Nestoriani.

Per la medesima ragione la sua natura umana non si dice dea in senso assoluto, ma deificata: non nel senso che sia stata mutata in natura divina, ma perché è stata unita alla natura divina mediante una medesima ipostasi, come spiega il Damasceno.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Agostino ha ritrattato quella e altre simili espressioni. E aggiunge: "Dovunque io abbia detto questo", che cioè Gesù Cristo è homo dominicus, "vorrei non averlo detto. Perché in seguito mi sono accorto che non si può dire, pur potendosi in qualche modo giustificare", qualora cioè si dia al sostantivo uomo il significato di natura umana e non di supposito.
2. L'unico supposito divino e umano, prima, cioè dall'eternità, era supposito di natura divina e poi nel tempo con l'incarnazione è divenuto supposito anche 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 si può dire uomo deificato o dominicus.
3. L'aggettivo divino si usa 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 di Dio" o divina, data la diversa maniera di significare che compete alle due espressioni; così diciamo "divino il Verbo", sebbene il Verbo sia Dio. Ugualmente diciamo "persona divina", come diciamo "la persona di Platone", per il modo diverso di significare. Invece l'aggettivo dominicus non si usa al posto di dominus: un uomo che è dominus, non si dice dominicus. Ma si dice dominicus cioè che è del signore in qualunque modo: "volontà dominica", "mano dominica", "possesso dominico". Perciò Cristo stesso che è il Signore, non si può dire dominicus; ma si può dire "carne dominica" la

sua carne, e "passione dominica" la sua passione.

ARTICOLO 4

Se le proprietà della natura umana siano attribuibili a Dio

SEMBRA che le proprietà della natura umana non siano attribuibili a Dio. Infatti:

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 d'essere creata, temporale e mutevole. Dunque le proprietà della natura umana non possono attribuirsi a Dio.
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 altri simili. Dunque le proprietà della natura umana non si possono in nessun modo attribuire a Dio.
3. La natura umana è assumibile. Ma Dio non lo è. Dunque non si può dire di Dio ciò che è vero della natura umana.

IN CONTRARIO: Il Damasceno afferma che Dio "ha assunto le proprietà del corpo, potendosi Dio chiamare passibile e potendosi dire che il Dio della gloria è stato crocifisso".

RISPONDO: Sull'argomento c'è stato contrasto tra Nestoriani e Cattolici. Infatti i Nestoriani volevano distinguere tra gli attributi di Cristo nel modo seguente: non volevano cioè che si dessero a Dio gli attributi della natura umana e all'uomo quelli della natura divina. Per cui Nestorio diceva: "Se qualcuno tenta d'attribuire al Verbo di Dio le sofferenze, sia anatema". Invece usavano gli attributi d'ambidue le nature per quei nomi che possono indicarle tutte e due: 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 quell'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, si possono predicare di lui, sia come Dio, sia come uomo. Ecco perché 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". La ragione di questo si è che, essendo una medesima l'ipostasi di ambedue le nature, la medesima ipostasi sta per i nomi d'entrambe. Si chiami uomo o Dio, è in causa l'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 soltanto l'attribuzione che si fa al soggetto, ma anche l'aspetto sotto cui si predica. Perciò, sebbene tra gli attributi dati a Cristo non si faccia alcuna distinzione, bisogna tuttavia distinguere gli aspetti per cui gli diamo gli uni e gli altri. Perché gli attributi divini gli spettano per la natura divina, mentre gli attributi umani gli spettano per la natura umana. Ecco perché S. Agostino afferma: "Distinguiamo nella Scrittura tra ciò che si riferisce alla forma di Dio e ciò che si riferisce alla forma di servo". E continua: "Perché e come ogni cosa venga detta, lo può capire il lettore prudente, diligente e pio".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sotto il medesimo aspetto è impossibile dare a un medesimo soggetto attributi opposti, ma non sotto aspetti diversi. E così si predicano di Cristo cose opposte, non dal medesimo punto di vista, ma secondo nature diverse.
2. Attribuire a Dio dei difetti secondo la natura divina sarebbe bestemmia, perché detrarrebbe qualcosa al suo onore; ma non si offende Dio, se gli si attribuiscono secondo la natura assunta. Perciò in un discorso del Concilio Efesino si legge: "Dio non reputa offesa nulla di ciò che è per gli uomini occasione di salvezza, perché 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 abiette e vili non ledono la natura di Dio ma operano la salvezza degli uomini, come puoi dire oltraggiose a Dio le cose che causano la nostra salvezza?".
3. L'essere assunta non riguarda la natura umana nel suo supposito, ma in se stessa. Perciò questo non può dirsi di Dio.

ARTICOLO 5

Se le proprietà della natura umana si possano attribuire alla natura divina

SEMBRA che le proprietà della natura umana si possano attribuire alla natura divina. Infatti:

1. Le proprietà della natura umana si attribuiscono al Figlio di Dio e a Dio. Ma Dio è la propria natura. Dunque le proprietà della natura umana sono attribuibili alla natura divina.

2. Il corpo fa parte della natura umana. Ma il Damasceno s'esprime così: "Diciamo che la natura del Verbo si è incarnata, secondo i santi Atanasio e Cirillo". Dunque a pari diritto le proprietà della natura umana sono attribuibili alla natura divina.

3. Gli attributi divini spettano in Cristo alla natura umana: per esempio conoscere il futuro e avere potere salvifico. Dunque a pari diritto gli attributi umani sono predicabili della natura divina.

IN CONTRARIO: Il Damasceno scrive: "Parlando della divinità non le applichiamo le proprietà dell'umanità: non diciamo infatti che la divinità è passibile o creata". Ma la divinità è la natura divina. Dunque le proprietà della natura umana non possono attribuirsi alla natura divina.

RISPONDO: Ciò che è proprio d'una cosa, non si può dire in senso vero di un'altra che non s'identifichi con la prima: risibile, p. es., non si dice che dell'uomo. Ora, nel mistero dell'incarnazione la natura divina e la natura umana non sono una medesima natura, ma hanno una medesima ipostasi. Perciò le proprietà di ciascuna natura singolarmente non sono attribuibili all'altra, se si esprimono con termini astratti. Invece i termini concreti stanno per l'ipostasi d'ogni natura. Quindi si possono liberamente predicare le proprietà d'ambidue le nature a nomi concreti che indichino o ambidue le nature, come il nome di Cristo che esprime insieme "e la divinità crismante e l'umanità crismata", o la sola natura umana, come uomo o Gesù. Ecco perché il Papa S. Leone afferma: "Non interessa con quale natura s'indichi Cristo, perché restando ferma e inviolabile l'unità di 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:

1. In Dio persona e natura s'identificano realmente, e per questa identità la natura divina si attribuisce al Figlio di Dio. Tuttavia c'è distinzione nel modo di significare. Perciò si fanno al Figlio di Dio delle attribuzioni che non vanno bene per la natura divina: diciamo, p. es., che il Figlio di Dio è generato, ma non diciamo che sia generata la natura divina, come si è spiegato nella Prima Parte. Similmente nel mistero dell'incarnazione diciamo che il Figlio di Dio ha patito, ma non diciamo che abbia patito la natura divina.

2. L'incarnazione è unione con la carne, piuttosto che proprietà della carne. Ora, entrambe le nature sono unite in Cristo ipostaticamente: e per tale unione la natura divina si dice incarnata, e la natura umana deificata, come abbiamo visto sopra.

3. Le proprietà divine si attribuiscono alla natura umana non nel senso assoluto in cui competono alla natura divina, ma nella misura in cui vengono comunicate 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. A sua volta la natura divina non riceve nulla dalla natura umana per partecipazione. Quindi le proprietà della natura umana non sono affatto attribuibili alla natura divina.

ARTICOLO 6

Se sia vera la proposizione: "Dio si è fatto uomo"

SEMBRA che sia falsa la proposizione: "Dio si è fatto uomo". Infatti:

1. Poiché 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". Dunque è falsa la proposizione: "Dio si è fatto uomo".

2. Farsi uomo è mutare. Ma Dio non può essere soggetto a mutamenti, secondo il testo sacro: "Io sono il Signore e non mi mutò". Dunque è falsa la proposizione: "Dio si è fatto uomo".

3. Usandola per Cristo la parola uomo sta per la persona del Figlio di Dio. Ma è falsa la proposizione: "Dio si è fatto persona del Figlio di Dio". Dunque è falsa la proposizione: "Dio si è fatto uomo".

IN CONTRARIO: Il Vangelo afferma: "Dio si è fatto carne". E S. Atanasio spiega: "Dire che il Verbo si è fatto carne è lo stesso che dire che si è fatto uomo".

RISPONDO: Si dice che una cosa si fa ciò che di essa si può incominciare a predicare. Ora, si può predicare con verità che Dio è uomo, come si è visto, 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 la proposizione: "Dio è uomo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Farsi uomo è farsi in senso assoluto per quei soggetti in cui la natura umana comincia a esistere in un supposito di nuova creazione. Ma si dice 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. Perciò farsi uomo non significa nel caso di Dio farsi in senso assoluto.
2. Come si è detto, il farsi importa per un soggetto un nuovo predicato. Perciò ogni volta che il nuovo predicato si basa su di un mutamento del soggetto, allora il farsi è un mutare. Questo accade sempre nelle predicazioni assolute: una cosa infatti non può diventare 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: un uomo, p. es., 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, perché può divenire per il cambiamento altrui. È in tal senso che diciamo a Dio: "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, per mutamento della natura umana che viene assunta dalla persona divina. Quando dunque si dice che "Dio si è fatto uomo", non poniamo alcun cambiamento in Dio, ma solo nella natura umana.
3. Il termine uomo può indicare la persona del Figlio di Dio, ma non in assoluto, bensì in quanto sussistente di natura umana. Perciò sebbene sia falso affermare che "Dio si è fatto persona del Figlio", è vero però che "Dio si è fatto uomo", perché si è unito alla natura umana.

ARTICOLO 7

Se sia vera la proposizione: "Un uomo è diventato Dio"

SEMBRA che sia vera questa proposizione: "Un uomo è diventato Dio". Infatti:

1. S. Paolo accenna al fatto che "Dio aveva già promesso (il Vangelo) per mezzo dei suoi profeti nelle Sacre Scritture a riguardo di suo Figlio, il quale è diventato tale per lui secondo la carne dalla stirpe di David". Ma Cristo viene dalla stirpe di David secondo la carne in quanto uomo. Dunque un uomo è diventato Figlio di Dio.
2. S. Agostino scrive: "Quell'assunzione era tale da far diventare Dio uomo e l'uomo Dio". Ma in forza di tale assunzione è vero che "Dio si è fatto uomo". Dunque è anche vero che "un uomo è diventato Dio".
3. S. Gregorio Nazianzeno afferma: "Dio si è umanato e l'uomo è stato deificato, o, se volete, usate pure altre espressioni". Ma Dio si dice umanato in quanto s'è fatto uomo. Dunque l'uomo può dirsi deificato in quanto è diventato Dio. Quindi è vera la proposizione: "Un uomo è diventato Dio".
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, sembrerebbe più giusto attribuire il farsi al soggetto che diviene. Dunque la proposizione: "Un uomo è diventato Dio", è più vera della proposizione: "Dio si è fatto uomo".

IN CONTRARIO: Il Damasceno dice: "Non diciamo che un uomo è stato deificato, ma che Dio si è umanato". Ora, diventare Dio è deificarsi. Dunque è falso dire: "Un uomo è diventato Dio".

RISPONDO: La proposizione: "Un uomo è diventato Dio" si può intendere in tre modi. Primo, così da prendere il participio diventato come un aggettivo o del soggetto o del predicato. E allora la proposizione è falsa, perché nel caso nostro diventato non è né l'uomo né Dio, come vedremo in seguito. In tal senso è falsa la stessa proposizione: "Dio è diventato uomo". Ma non è questo il senso che qui consideriamo.

Secondo, si può intendere la proposizione: "Un uomo è diventato Dio", prendendo il termine diventato, per indicare l'avvenimento, in questo senso: "È avvenuto che un uomo sia Dio". E in tal senso sono vere entrambe le proposizioni: "Un uomo è diventato Dio" e "Dio si è fatto uomo". Ma questo non è il senso proprio di tali proposizioni. - A meno che uomo non si prenda come natura umana e non come individuo umano concreto. Perché, sebbene quest'uomo concreto non sia diventato Dio, giacché tale supposito, cioè la persona del Figlio di Dio, era Dio da tutta l'eternità, tuttavia la natura umana non è sempre stata Dio.

Terzo, la frase si può intendere in senso proprio: in modo cioè che il participio diventato implichi un divenire dell'uomo, il cui termine sarebbe Dio. Ebbene, in questo senso la proposizione è falsa, perché in Cristo, come si è visto sopra, sono identici, per Dio e per l'uomo, la persona, l'ipostasi e il supposito. Poiché quando si dice che "un uomo è diventato Dio", la voce uomo indica la persona: l'uomo infatti in Cristo non è Dio per la natura umana ma per il suo supposito. Ora, quel supposito di natura umana per il quale si verifica di essere Dio, s'identifica con l'ipostasi o persona del Figlio di Dio, la quale è sempre stata Dio. Dunque non si può dire che tale uomo "ha cominciato a essere Dio", o che "diventi Dio", o che "è diventato Dio".

Se invece Dio e l'uomo avessero (in Cristo) persona o ipostasi distinte, così da poter dire indifferentemente che un uomo è Dio, e che Dio è un uomo, unendo in qualche modo le due persone mediante la dignità, l'amore, o la presenza, come pretendevano i Nestoriani, allora si potrebbe anche dire che "un uomo è diventato Dio", cioè che "si è unito a Dio", come si dice che "Dio si è fatto uomo", e cioè che "si è unito all'uomo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nelle parole dell'Apostolo il pronome relativo il quale, riferito alla persona del Figlio, non si deve intendere come predicato, quasi che qualcuno della stirpe di David secondo la carne sia diventato Figlio di Dio nel senso dell'obiezione, ma si deve intendere come 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 David secondo la carne", come se dicesse: "Il Figlio di Dio è diventato un essere che ha la carne dalla stirpe di David a onore di Dio".

2. Le parole di S. Agostino sono da intendersi nel senso che per l'assunzione compiutasi nell'incarnazione è avvenuto (factum est) che un uomo fosse Dio e che Dio fosse uomo. In tal senso ambedue le proposizioni sono vere, come si è detto.

3. E ugualmente si dica per la terza obiezione, perché esser deificato è lo stesso che diventare Dio.

4. Un termine che fa da soggetto, funge da materia, cioè da supposito; usato invece come predicato funge da forma, significa cioè la natura della cosa. Perciò nel dire che "un uomo è diventato Dio", il diventare non si attribuisce alla natura umana, ma al supposito della natura umana, che nel caso è Dio dall'eternità e non può quindi diventare Dio. Quando invece si dice che "Dio si è fatto uomo", s'intende che il farsi termina alla sua natura umana. Perciò a parlare propriamente la proposizione: "Dio si è fatto uomo", è vera; mentre è falsa la proposizione: "Un uomo è diventato Dio". Se Socrate, p. es., essendo già uomo è poi diventato bianco, posso dire indicandolo: "Quest'uomo oggi è diventato bianco". Ma non posso dire: "Questo bianco oggi è diventato uomo".

Però se il soggetto della proposizione fosse la natura umana in astratto, allora essa potrebbe essere soggetto del verbo divenire: p. es., se si dicesse, che "la natura umana è diventata (natura) del Figlio di Dio".

ARTICOLO 8

Se sia vera la proposizione: "Cristo è una creatura"

SEMBRA che la proposizione: "Cristo è una creatura", sia vera. Infatti:

1. S. Leone (I) Papa esclama: "Che fatto nuovo e inaudito: Dio che è ed era, diventa creatura". Ma di Cristo si può predicare tutto ciò che il Figlio di Dio è divenuto con l'incarnazione. Dunque è vera la proposizione: "Cristo è una creatura".

2. Le proprietà di ciascuna delle due nature si può attribuire all'ipostasi comune, qualunque sia, come abbiamo già detto, il termine col quale è designata. Ora, è proprio della natura umana essere creatura, come è proprio della natura divina essere Creatore. Perciò di Cristo si può predicare e che è creatura, e che è increato o Creatore.

3. L'anima è nell'uomo un elemento più importante del corpo. Ma Cristo, per il corpo da essa ricevuto, si dice in senso assoluto che è nato dalla Vergine. Dunque per l'anima che è stata creata da Dio, si deve dire in senso assoluto che Cristo è creatura.

IN CONTRARIO: S. Ambrogio si domanda: "Cristo è stato forse fatto mediante una parola? Creato mediante un comando?". E la risposta implicita è negativa. Tanto che continua: "Come può esserci in Dio una creatura? Dio infatti è semplice nella sua essenza, non composto". Dunque non si deve ammettere questa proposizione: "Cristo è creatura".

RISPONDO: Come si esprime 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 creatura e che è inferiore al Padre, non solo per la natura umana, ma anche nella persona divina. Perciò che Cristo sia "creatura" o "minore del Padre" non si deve dire in senso assoluto, ma con la precisazione: "secondo la natura umana". Invece quei predicati che in nessun modo possono convenire alla persona divina per se stessa, li possiamo attribuire senza restrizioni a Cristo per la sua natura umana: così diciamo in modo assoluto che Cristo "ha sofferto", che "è morto" ed "è stato sepolto". Del resto anche nelle cose materiali ed 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 l'attribuiamo al tutto senza restrizioni: non diciamo, p. es., che "un etiope è bianco", ma che "è bianco nei denti". Diciamo invece senza restrizioni che è ricciuto, perché questo è un predicato già di per sé limitato ai capelli.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Qualche volta i santi Dottori, omettendo per brevità ogni determinazione, danno a Cristo l'appellativo di creatura. Ma tale determinazione va sottintesa.

2. Tutte le proprietà della natura umana, come anche di quella divina, sono attribuibili in qualche modo a Cristo. Ecco perché anche il Damasceno scrive che "Cristo, Dio e uomo, è creatura e increato, è divisibile e indivisibile". Però quando l'affermazione può essere equivoca per l'una o per l'altra natura, l'attribuzione non è da farsi senza determinarla. Di qui 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".

3. La nascita dalla Vergine non è minimamente attribuibile alla persona del Figlio di Dio per se stessa, come si potrebbe pensare della creazione. Perciò il paragone non regge.

ARTICOLO 9

Se si possa dire di Cristo: "Quest'uomo ha cominciato a esistere"

SEMBRA che di Cristo si possa dire: "Quest'uomo ha cominciato a esistere". Infatti:

1. Dice S. Agostino: "Prima che fosse il mondo, non esistevamo noi, né esisteva lo stesso mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù". Ma ciò che non è sempre stato, ha cominciato a essere. Dunque si può dire di Cristo: "Quest'uomo ha cominciato a esistere".

2. Cristo ha cominciato a essere uomo. Ma essere uomo equivale a essere in senso assoluto. Dunque quell'uomo ha cominciato a essere in senso assoluto.

3. La parola uomo indica un supposito di natura umana. Ma Cristo non è sempre stato supposito di natura umana. Dunque quell'uomo ha cominciato a essere.

IN CONTRARIO: Si legge nella Scrittura: "Gesù Cristo è il medesimo ieri, oggi, nei secoli".

RISPONDO: Di Cristo non si può dire: "Quest'uomo ha cominciato a essere", senza aggiungere qualche precisazione. E questo per due motivi. Primo, perché tale affermazione in senso assoluto è falsa per la fede cattolica, secondo la quale ammettiamo in Cristo un solo supposito, una sola ipostasi e una sola persona. Di conseguenza nel parlare di Cristo l'espressione "quest'uomo" indica il supposito eterno, alla cui eternità ripugna cominciare a essere. È dunque falsa la proposizione: "quest'uomo ha cominciato a esistere". Né si può obiettare che cominciare a esistere spetta alla natura umana indicata dal termine uomo, perché esso usato come soggetto non ha il significato formale di natura, ma il significato materiale di supposito, come sopra abbiamo spiegato.

Secondo, perché anche se fosse vera, non si dovrebbe usare senza le debite precisazioni, per evitare l'eresia di Ario, il quale della persona del Figlio come diceva che era creatura e minore del Padre, così diceva che aveva cominciato a esistere, sostenendo che "c'era un tempo in cui non esisteva".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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.

2. Il verbo cominciare non autorizza il passaggio dal meno al più; non si può dire infatti: "Questo ha cominciato a essere bianco, dunque ha cominciato a essere colorato". Infatti cominciare si riferisce a ciò che nella cosa comincia a essere e non a ciò che di essa preesisteva, altrimenti dovremmo dire: "Questo prima non era bianco, dunque prima non era colorato". 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 essere".

3. Sebbene il termine uomo riferito a Cristo significhi la natura umana la quale ha cominciato a essere, tuttavia ne indica il supposito eterno che non ha cominciato a essere. Questo, perché usato come soggetto sta per il supposito, usato invece come predicato sta per la natura; perciò è falso che "l'uomo Cristo ha cominciato a essere", mentre è vero che "Cristo ha cominciato a essere uomo".

ARTICOLO 10

Se siano vere le proposizioni: "Cristo in quanto uomo è creatura", e "egli ha cominciato a esistere"

SEMBRA che siano false le proposizioni: "Cristo in quanto uomo è creatura", ed "egli ha cominciato a esistere". Infatti:

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. Dunque è falsa anche la proposizione "Cristo in quanto uomo è creatura".

2. Quando un soggetto è accompagnato da un'apposizione presa in senso iterativo, allora il predicato più che del soggetto si predica dell'apposizione: se

diciamo, p. es., che "un corpo, in quanto è colorato, è visibile", la visibilità si attribuisce al colorato. Ora, come abbiamo detto, non è vera in senso assoluto la proposizione: "L'uomo Cristo è creatura". Dunque non è vera neppure questa: "Cristo in quanto uomo è creatura".

3. Ciò che si attribuisce a un uomo in quanto uomo, gli si attribuisce per sé e in senso assoluto, perché le espressioni "per sé" e "in quanto tale" si equivalgono, come insegna Aristotele. Ma la proposizione: "Cristo per sé e in senso assoluto è creatura" è falsa. Dunque è falsa anche questa: "Cristo in quanto uomo è creatura".

IN CONTRARIO: Ciò che esiste, o è Creatore o è creatura. Ma è falsa la proposizione: "Cristo in quanto uomo è Creatore". Dunque è vera la proposizione: "Cristo in quanto uomo è creatura".

RISPONDO: Nell'espressione, "Cristo in quanto uomo", il termine uomo in senso iterativo si può intendere, o come supposito, o come natura. Se lo intendiamo come supposito, la proposizione: "Cristo in quanto uomo è creatura", sarà falsa; poiché in Cristo il supposito della natura umana è eterno e increato. Se invece l'intendiamo come natura umana, allora è vera, perché in ragione della natura umana, o secondo la natura umana, spetta a Cristo d'essere creatura, come sopra abbiamo detto.

Si avverta però che nel complemento di limitazione così usato 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 uomo". Perciò la proposizione: "Cristo in quanto uomo è creatura" merita più d'esser ritenuta vera che falsa. - Invece sarebbe più falsa che vera, se si aggiungesse qualcosa per cui ci si dovesse riferire al supposito umano, come se si dicesse: "Cristo, in quanto è quest'uomo, è creatura".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene Cristo non sia la natura umana, tuttavia ha natura umana. Ora, il termine creatura è tale che si può attribuire non solo ai nomi astratti, ma anche ai concreti: diciamo infatti che "l'umanità è creatura" e che "l'uomo è creatura".

2. Il termine uomo adoperato in funzione di soggetto si riferisce di più al supposito; preso invece in senso iterativo, si riferisce di più alla natura, come si è detto. E poiché (in Cristo in quanto uomo) la natura è creatura e il supposito increato, sebbene per lui non sia vera in senso assoluto la proposizione: "Quest'uomo è creatura", è vera tuttavia quest'altra: "Cristo in quanto uomo è creatura".

3. Ogni uomo che è supposito di sola natura umana, non può esistere che secondo questa natura. Perciò ogni supposito umano in tali condizioni, se è creatura in quanto uomo, è creatura in senso assoluto. Invece Cristo non è supposito della natura umana soltanto, ma anche della natura divina, secondo la quale ha l'essere increato. Quindi il fatto che sia creatura in quanto uomo non significa che sia creatura in senso assoluto.

ARTICOLO 11

Se "Cristo in quanto uomo sia Dio"

SEMBRA che "Cristo in quanto uomo sia Dio". Infatti:

1. Cristo è Dio per la grazia d'unione. Ma Cristo ha la grazia di unione in quanto uomo. Dunque Cristo in quanto uomo è Dio.

2. Rimettere i peccati è proprio di Dio, come dice Isaia: "Sono io stesso che cancello le tue iniquità, come mi piace". Ma Cristo in quanto uomo rimette i peccati, come dichiara nel Vangelo: "Perché sappiate che il Figlio dell'Uomo ha sulla terra il potere di rimettere i peccati, ecc.". Dunque Cristo in quanto uomo è Dio.

3. Cristo non è uomo in senso generico, ma è quest'uomo in particolare. Ora, Cristo, in quanto è questo determinato uomo, è Dio, perché dicendo "questo determinato uomo", si indica il supposito eterno, che è per sua natura Dio. Dunque Cristo in quanto uomo è Dio.

IN CONTRARIO: Ciò che spetta a Cristo come uomo, spetta a ogni uomo. Se dunque Cristo in quanto uomo è Dio, ogni uomo sarebbe Dio. E questo è falso.

RISPONDO: Il termine uomo in senso iterativo si può prendere in due modi. Primo, riferendolo alla natura. E allora non è vero che Cristo in quanto uomo sia Dio, perché la natura umana è specificamente diversa dalla natura divina. - Secondo, si può prendere riferendolo al supposito. Allora, essendo in Cristo il supposito della natura umana la persona del Figlio di Dio, alla quale spetta per diritto d'essere Dio, è vero che Cristo in quanto uomo è Dio.

Tuttavia, siccome un termine usato in maniera reduplicativa sta più propriamente per la natura che per il supposito, come si è detto sopra; la proposizione "Cristo in quanto uomo è Dio" è più da negarsi che da affermarsi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Non è sotto il medesimo aspetto che una cosa si muove verso un termine e lo possiede in atto, perché il divenire va riferito alla cosa in forza della sua materia o della sua condizione di soggetto, l'essere invece conviene in forza della forma. Similmente non è sotto il medesimo aspetto che Cristo diviene Dio mediante la grazia di unione, ed è Dio in assoluto: perché la prima cosa gli spetta per la sua natura umana, e la seconda per la sua natura divina. Perciò è vera la proposizione: "Cristo in quanto uomo ha la grazia d'unione"; ma è falsa quest'altra: "Cristo in quanto uomo è Dio".
2. Non per la natura umana, ma per quella divina "il Figlio dell'Uomo ha sulla terra il potere di rimettere i peccati": per la natura divina rimette i peccati con autorità sovrana, per quella umana invece rimette i peccati strumentalmente e ministerialmente. Ecco perché il Crisostomo così commenta il passo citato: "Cristo ha sottolineato di proposito d'avere "sulla terra il potere di rimettere i peccati", per far capire che ha comunicato inseparabilmente alla natura umana il potere della divinità. Perché, sebbene si sia fatto uomo, è rimasto però Verbo di Dio".
3. Dicendo "quest'uomo" il pronome dimostrativo porta il termine uomo a significare il supposito. Perciò la proposizione: "Cristo, in quanto è quest'uomo, è Dio", è più vera dell'altra: "Cristo in quanto uomo è Dio".

ARTICOLO 12

Se "Cristo in quanto uomo sia ipostasi o persona"

SEMBRA che "Cristo in quanto uomo sia ipostasi o persona". Infatti:

1. Ciò che è vero d'ogni uomo, è vero di Cristo in quanto uomo, essendo egli uguale agli altri uomini, secondo l'espressione dell'Apostolo: "Fattosi uguale agli uomini". Ma ogni uomo è persona. Dunque Cristo in quanto uomo è persona.
2. Cristo in quanto uomo è sostanza di natura razionale. Ma non è sostanza universale. Dunque è sostanza individua. Ora, la persona non è altro che "sostanza individua di natura razionale", come la definisce Boezio. Dunque Cristo in quanto uomo è persona.
3. Cristo in quanto uomo è una realtà, cioè un supposito o un'ipostasi di natura umana. Ma ogni ipostasi, supposito, o realtà di natura umana è persona. Dunque Cristo in quanto uomo è persona.

IN CONTRARIO: Cristo in quanto uomo non è persona eterna. Se dunque è persona in quanto uomo, ci sono in Cristo due persone, una temporale e una eterna. E questo è falso, come abbiamo già detto.

RISPONDO: In senso iterativo, come abbiamo già notato, il termine uomo, può riferirsi al supposito o alla natura. Nel dire dunque che "Cristo in quanto uomo è persona", se con l'iterazione ci riferiamo al supposito, è chiaro che Cristo in quanto uomo è persona; perché il supposito della natura umana è la stessa persona del Figlio di Dio.

Se poi ci riferiamo alla natura umana, si possono dare due spiegazioni. Primo, nel senso che la natura umana per esistere deve sussistere in una persona. E anche in questo senso la proposizione è vera, perché ogni natura umana sussistente è persona. - Secondo, si può intendere nel senso che alla natura umana in Cristo sia dovuta una propria personalità causata dai principi della natura umana. In questo senso Cristo in quanto uomo non è persona, perché la sua natura umana non sussiste indipendentemente dalla natura divina, come esige la nozione di persona.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Ogni uomo è persona, perché lo è ogni natura umana sussistente. Ma è proprio di Cristo in quanto uomo che la persona sussistente nella sua natura umana non sia causata dai principi di quest'ultima e sia invece eterna. Perciò in quanto uomo Cristo è persona sotto un aspetto, e non lo è sotto un altro, secondo le spiegazioni date.
2. La "sostanza individua" nella definizione di persona sta a indicare una sostanza completa sussistente per se stessa e separatamente da altre sostanze. Altrimenti anche una mano, essendo sostanza individua, potrebbe essere persona e invece non può esserlo, perché sussiste in un soggetto. Per la stessa ragione neppure lo è la natura umana in Cristo, la quale però può dirsi individua e singolare.
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 di sostanza. Perciò se la natura umana non esiste per se stessa separata dalla persona del Figlio, non è neppure ipostasi o supposito o realtà sostanziale. Quindi nel senso in cui neghiamo la proposizione che "Cristo in quanto uomo è persona", dobbiamo negare anche tutte le altre consimili.

Pars Tertia Quaestio 017

Questione 17

Questione 17

L'unità di Cristo in rapporto all'essere

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 alle operazioni.

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

Se Cristo sia un'unità o una dualità

SEMBRA. che Cristo non sia un'unità, ma una dualità. Infatti:

1. S. Agostino scrive: "Poiché la forma di Dio ha preso la forma di servo, entrambe (utrumque) sono Dio a causa di Dio che assume, e sono uomo a causa dell'uomo che è stato assunto". Ma "entrambe" non si può usare se le cose non son due. Dunque Cristo è una dualità.
2. L'espressione altro e altro importa 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, e altro come uomo". Dunque Cristo è una dualità.
3. Cristo non è soltanto uomo, altrimenti non sarebbe Dio. Dunque è qualcos'altro oltre che uomo. Quindi in lui c'è altro e altro. Perciò Cristo è una dualità.
4. Cristo è qualcosa d'identico al Padre e qualcosa di diverso da lui. Dunque Cristo è qualcosa e qualche altra cosa. Perciò Cristo è una dualità.
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: "Io e il Padre siamo una cosa sola". Quindi, nonostante l'unità di persona, Cristo è una dualità per la dualità delle nature.
6. Il Filosofo dice che uno e due sono attribuzioni relative. Ma Cristo ha dualità di natura. Dunque Cristo è una dualità.
7. Come la forma accidentale rende altri (alter), così la forma sostanziale rende diversi (aliud) secondo l'insegnamento di Porfirio. Ma in Cristo ci sono due nature sostanziali, l'umana e la divina. Dunque Cristo è aliud et aliud. Perciò Cristo costituisce una dualità.

IN CONTRARIO: Boezio scrive: "Ogni ente, in quanto ente, è un'unità". Ma Cristo è un ente. Dunque Cristo è un'unità.

RISPONDO: La natura considerata in se stessa, cioè indicata in astratto, non si può attribuire al supposito o alla persona che nel solo caso di Dio, nel quale, come abbiamo visto nella Prima Parte, non c'è differenza tra il soggetto che è e la natura per cui è. Ora, in Cristo, essendoci due nature, la divina e l'umana, una di esse, la divina, si può attribuire a lui sia in astratto sia in concreto: diciamo infatti che il Figlio di Dio, ossia Cristo, "è la natura divina, ed è Dio". Invece la natura umana non si può attribuire a Cristo per se stessa in astratto, ma solo in concreto, indicata cioè in un supposito. Infatti non è vero che "Cristo sia natura umana", perché la natura umana non si può predicare dei suoi suppositi; è vero però che "Cristo è uomo", come è vero che "Cristo è Dio". Ebbene, 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 nomi di Gesù o di Pietro. Perché il termine uomo sta a significare indistintamente uno che ha l'umanità, come pure il termine Dio significa indistintamente uno che ha la divinità. Invece 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 dualità di nature. Perciò se ambedue le nature si attribuissero a Cristo in astratto, egli sarebbe una dualità. Siccome però le due nature

non si attribuiscono a Cristo se non in quanto sono in un supposito, ciò che determina in Cristo l'unità, o la dualità, è il supposito. Alcuni, è vero, ammisero in Cristo due suppositi e una sola persona, la quale secondo loro sarebbe il supposito che ha raggiunto la sua definitiva completezza. Perciò ponendo in Cristo due suppositi, dicevano che Cristo è due al neutro, ma uno al maschile, data l'unità della persona: perché il genere neutro indica qualcosa d'informe e d'imperfetto, mentre il genere maschile indica qualcosa di completo e 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, dobbiamo affermare non solo che Cristo è uno al maschile, ma anche che è un'unità al neutro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nella frase di S. Agostino *utrumque* (entrambe) non va preso come se fosse il predicato e volesse dire che "Cristo è entrambe le cose", ma come soggetto. E allora entrambe non indica due suppositi, ma le due nature in concreto. Posso infatti dire che entrambi, Dio e uomo, "sono Dio per causa di Dio che assume", e che entrambi, Dio e uomo, "sono uomo a causa dell'uomo assunto".
2. Quando si dice che "Cristo è altra e altra cosa", si deve intendere che "ha altra e altra natura". E così spiega S. Agostino, il quale dopo aver detto che "nel mediatore tra Dio e gli uomini altra cosa è il Figlio di Dio, altra cosa il Figlio dell'Uomo", soggiunge: "Altra cosa per la differenza di natura, non altro data l'unità di persona". E S. Gregorio Nazianzeno scrive: "Per dirla in breve, altra cosa e altra cosa sono gli elementi da cui è composto il Salvatore, perché l'invisibile non è la stessa cosa del visibile né l'estratemporale è la stessa cosa del temporaneo. Ma il Salvatore non è affatto altro e altro: poiché i due elementi costituiscono una realtà sola".
3. È falsa la proposizione: "Cristo è soltanto uomo", perché esclude non un secondo supposito ma una seconda natura, perché i termini in funzione di predicato hanno significato formale. Se invece si modificasse la proposizione con un'aggiunta che indicasse l'unità di supposito, sarebbe vera; p. es.: "Cristo è soltanto quella realtà che è uomo". Da cui però non seguirebbe che Cristo sia "qualcosa d'altro (aliud), o di diverso dall'uomo"; perché aliud, essendo un pronome che esprime diversità di sostanza, si riferisce propriamente al supposito, come tutti i relativi personali. Ne seguirebbe invece la conclusione: "Dunque ha un'altra natura".
4. Quando si dice che "Cristo è qualcosa d'identico al Padre", qualcosa sta per la natura divina, la quale si predica 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 non in quanto esiste in un supposito determinato, ma senza tale determinazione: cioè come un supposito che ha la natura senza le proprietà individuanti. Perciò non ne segue che Cristo sia altro e altro, oppure che sia una dualità; perché il supposito della natura umana in Cristo, che è la persona del Figlio di Dio, non si distingue numericamente dalla natura divina che viene predicata e del Padre e del Figlio.
5. Nel mistero della Trinità la natura divina si attribuisce in astratto alle tre persone e quindi 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 e quindi non si può dire in senso assoluto che "Cristo sia una dualità".
6. L'aggettivo numerale due significa che la cosa stessa a cui s'attribuisce, ha una dualità. Ora, l'attribuzione si fa al supposito, indicato con il nome Cristo. Perciò è vero che Cristo ha dualità di natura, ma non si può dire che sia due, perché non ha dualità di supposito.
7. Alter implica diversità accidentale, e questa basta a far denominare altro qualcosa. Invece aliud implica 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 aliud in senso assoluto. Però questa diversità di natura rende una cosa aliud (ossia diversa) in senso relativo, cioè quanto alla sua natura, quando non c'è diversità di supposito.

ARTICOLO 2

Se in Cristo ci sia un unico essere

SEMBRA che in Cristo non ci sia un unico essere, ma due. Infatti:

1. Il Damasceno insegna che è duplice in Cristo tutto ciò che è attinente alla natura. Ma l'essere è attinente alla natura, perché deriva dalla forma. Dunque in Cristo c'è un duplice essere.
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.
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. Dunque in Cristo non c'è un unico essere, ma due.
4. In Cristo l'anima, essendo forma, dà l'essere al corpo. Ma non gli dà l'essere divino che è increato. Dunque c'è in Cristo un altro essere al di fuori di

quello divino. Perciò in Cristo non c'è un unico essere.

IN CONTRARIO: Ogni ente in quanto ente è uno, perché ente e uno sono tra loro convertibili. Se dunque in Cristo l'essere fosse duplice e non unico, Cristo sarebbe due enti e non uno.

RISPONDO: 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 soggetto che ha l'essere, la natura come principio mediante il quale si possiede l'essere; la natura infatti la indichiamo come forma, e questa si dice ente perché una cosa è tale in forza della forma: un oggetto, p. es., è bianco per la bianchezza e un uomo è uomo per l'umanità. Si deve poi considerare che se una forma o natura non fa parte dell'essere personale dell'ipostasi sussistente, l'essere di tale forma non si attribuisce alla persona in senso assoluto ma in senso relativo: Socrate, p. es., si dice bianco non in quanto è Socrate, ma in quanto è bianco. E niente impedisce che questo essere (accidentale) possa esser molteplice in una medesima ipostasi o persona: infatti l'essere per cui Socrate è bianco, non è quello per cui è musicale. Ma è impossibile che l'essere il quale in senso assoluto appartiene all'ipostasi, o persona, sia in essa molteplice, perché 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, bisognerebbe porre in Cristo un duplice essere, uno in quanto Dio e uno in quanto 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. Invece l'esser corporeo, l'essere animato appartengono alla medesima persona di Socrate, e perciò costituiscono insieme l'unico essere di Socrate. E se accadesse a Socrate, quando la sua persona si è già costituita, d'acquistare mani o piedi o occhi, come accadde al cieco nato, questi acquisti non moltiplicherebbero in Socrate l'essere, ma solo delle nuove relazioni, perché verrebbe a vivere non solo con le membra che già possedeva, ma anche con quelle di nuova acquisizione.

Così dunque, poiché la natura umana si è unita al Figlio di Dio, come si è detto sopra, 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 dell'essere personale preesistente con la natura umana, di modo che quella persona ormai sussista non solo secondo la natura divina, ma anche secondo la natura umana.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'essere è attinente alla natura, non perché questa ne è il soggetto che lo possiede, ma perché ne è principio in forza del quale si possiede; tale è invece la persona o ipostasi. Perciò l'essere conserva l'unità dell'unica ipostasi piuttosto che derivare dualità dalle due nature.

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 in unità di persona.

3. Come si è detto nella Prima Parte, nelle persone divine non c'è altro essere all'infuori di quello della natura, perché la persona divina s'identifica con la natura e quindi le tre persone hanno un unico essere. Avrebbero invece un triplice essere, se l'essere della persona si distinguesse dall'essere della natura.

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 comune, allora il composto d'anima e corpo indicato con il termine umanità non significa un soggetto che esiste, ma il principio per cui esiste un dato soggetto. 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 informando il corpo porta la natura umana al suo compimento.

Pars Tertia Quaestio 018

Questione 18

Questione 18

L'unità di Cristo in rapporto alla volontà

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

Se in Cristo ci siano due volontà, divina e umana

SEMBRA che in Cristo non ci siano due volontà, una divina e l'altra umana. Infatti:

1. La volontà è il principio che muove e comanda in ogni persona. Ma in Cristo il principio movente e imperante era la volontà divina, perché tutte le operazioni umane si compivano in lui secondo la volontà divina. Dunque in Cristo c'era una sola volontà, quella divina.
2. Lo strumento non è mosso da una volontà propria, ma da quella dell'agente principale. Ora, la natura umana era in Cristo "strumento della sua divinità". Dunque la natura umana in Cristo non era mossa dalla volontà propria, ma dalla volontà divina.
3. È molteplice in Cristo soltanto quello che si riferisce alla natura. Ma la volontà non si riferisce alla natura, perché le cose naturali sono necessarie, mentre quelle volontarie sono non necessarie. Dunque la volontà è una sola in Cristo.
4. Il Damasceno dice che "volere in un certo modo non dipende dalla natura, bensì dalla nostra intelligenza", che è personale. Ma volere è sempre un volere in un certo modo, perché "non appartiene al genere ciò che non appartiene a qualcuna delle sue specie". Dunque ogni volere è personale. Ma in Cristo c'era e c'è una sola persona. Dunque in Cristo c'è un'unica volontà.

IN CONTRARIO: Il Signore ha pregato così: "Padre, se vuoi, allontana da me questo calice. Però non la mia volontà, ma la tua sia fatta". E S. Ambrogio commenta: "Come aveva assunto la mia volontà, così assunse la mia tristezza". E altrove dice: "La volontà sua era quella umana, la volontà del Padre quella divina. Perché la volontà umana è temporale, la volontà divina è eterna".

RISPONDO: Alcuni hanno ammesso in Cristo una sola volontà, ma mossi da ragioni diverse. Apollinare infatti riteneva che Cristo non avesse l'anima intellettuale, ma che il Verbo facesse le veci dell'anima o dell'intelletto. Ne seguiva che in Cristo non ci sarebbe stata la volontà umana, perché "la volontà è una facoltà razionale", come dice il Filosofo; quindi in lui non ci sarebbe stata che una sola volontà. - Similmente Eutiche e tutti coloro che hanno ammesso in Cristo una sola natura composta, sono stati costretti a porre in lui una sola volontà. - Anche Nestorio insegnando che l'unione tra Dio e l'uomo s'è attuata solo secondo l'amore e la volontà, poneva una sola volontà in Cristo.

In seguito i patriarchi Macario di Antiochia, Ciro d'Alessandria e Sergio di Costantinopoli e alcuni loro seguaci sostennero l'esistenza in Cristo d'una sola volontà, sebbene ammettessero in lui due nature unite ipostaticamente; perché pensavano che la natura umana in Cristo non si movesse mai di sua iniziativa, ma solo in quanto mossa dalla divinità, come risulta dall'Epistola Sinodale del Papa Agatone. - Perciò nel Sesto Concilio Ecumenico, celebrato a Costantinopoli, fu definito che si dovessero ammettere in Cristo due volontà, con queste parole: "In conformità a quello che hanno insegnato riguardo a Cristo i profeti e Cristo stesso; in conformità al Simbolo dei santi Padri, noi professiamo due volontà naturali in lui e due operazioni naturali".

Questa dichiarazione era necessaria. Infatti sappiamo che il Figlio di Dio ha preso una natura umana perfetta, come abbiamo spiegato. Ma alla perfezione della natura umana appartiene sia la volontà, che è una sua facoltà naturale, sia l'intelligenza, come abbiamo visto nella Prima Parte. È quindi necessario affermare che il Figlio di Dio ha assunto la volontà umana nella natura umana. Ma assumendo la natura umana il Figlio di Dio non ha subito alcuna minorazione negli attributi della natura divina, che, come abbiamo visto nella Prima Parte, ha una sua volontà. Dunque ci sono in Cristo due volontà, una divina e l'altra umana.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Tutto ciò che era umano in Cristo si svolgeva secondo la volontà divina, ma questo non significa che in lui la volontà umana non abbia avuto le sue operazioni naturali. Anche la pia volontà degli altri santi si muove secondo la volontà di Dio, "la quale produce in loro il volere e l'operare", come afferma l'Apostolo. Infatti sebbene la volontà non possa essere mossa interiormente da nessuna creatura, vien mossa però interiormente da Dio, come abbiamo spiegato nella Prima Parte. Così anche Cristo con la sua volontà umana seguiva la volontà divina, come si legge di lui nei Salmi: "Voglio, mio Dio, fare la tua volontà". Per cui S. Agostino argomenta così contro Massimino: "In che cosa favoriscono la tua opinione le parole che il Figlio rivolge 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 che forse noi neghiamo che la volontà umana dev'essere soggetta alla volontà di Dio?".

2. È proprio d'uno strumento l'esser mosso dall'agente principale, ma in maniera diversa secondo le caratteristiche della sua natura. Infatti uno strumento inanimato, come una scure o una sega, vien mosso da chi lavora con un movimento soltanto meccanico. Invece uno strumento animato da un'anima sensitiva vien mosso per mezzo dell'appetito sensitivo, come un cavallo da un fantino. Finalmente uno strumento animato da un'anima razionale vien mosso per mezzo della sua propria volontà, come un servo viene mosso a fare qualcosa dagli ordini del suo padrone, e il servo, come si esprime il Filosofo, è quasi "uno strumento animato". Allo stesso modo, dunque, la natura umana in Cristo era strumento della divinità, così da esser mossa per mezzo della sua propria volontà.

3. La facoltà stessa della volontà è naturale e deriva necessariamente dalla natura. Ma il moto od operazione di codesta facoltà (il volere), che si chiama pure volontà, a volte è necessario e naturale, p. es. rispetto alla felicità; a volte invece nasce dal libero arbitrio della ragione e non è necessario né naturale, come abbiamo dimostrato nella Seconda Parte. Ma è naturale anche la ragione stessa, che è il principio di tale movimento. Perciò oltre la volontà divina si deve ammettere in Cristo la volontà umana, non solo come facoltà naturale o come operazione naturale, ma anche come operazione razionale.

4. "Volere in un certo modo" è volere in modo determinato. Ma il modo qualifica la realtà cui appartiene. Poiché, dunque, la volontà appartiene alla natura, lo stesso volere in un certo modo dipende dalla natura: non già considerata in se stessa ma nell'ipostasi in cui si trova. Perciò anche la volontà umana di Cristo si vedeva determinare il modo di volere dal fatto di essere nell'ipostasi divina: cioè si moveva sempre in accordo con la volontà divina.

ARTICOLO 2

Se in Cristo ci sia stata una volontà della "sensualità"

SEMBRA che in Cristo non ci sia stata una volontà della "sensualità", oltre a quella della ragione. Infatti:

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. Dunque in Cristo non c'era la volontà della sensualità.

2. Secondo S. Agostino la sensualità è rappresentata dal serpente. Ma in Cristo non c'è stato nulla del serpente, perché fu simboleggiato da un animale velenoso però senza il veleno, come dice S. Agostino spiegando quel passo evangelico: "Come Mosè innalzò nel deserto il serpente". Dunque in Cristo non c'era volontà d'ordine sensibile.

3. La volontà è da attribuirsi alla natura, come si è detto. Ma in Cristo oltre la divina non c'era che un'unica natura. Dunque in Cristo non c'era se non una sola volontà umana.

IN CONTRARIO: S. Ambrogio scrive: "Mia è la volontà che ha detto sua, perché come uomo ha preso la mia tristezza"; e questo 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. Dunque in Cristo c'è la volontà della sensualità, oltre alla volontà della ragione.

RISPONDO: Come si è detto sopra, il Figlio di Dio ha assunto la natura umana con tutti gli elementi che la integrano. Ma nella natura umana è inclusa anche la natura animale, come genere nella specie. Perciò il Figlio di Dio con la natura umana assunse anche gli elementi che integrano la natura animale. Tra questi c'è l'appetito sensitivo, che si chiama sensualità. Dunque in Cristo c'era l'appetito sensitivo o sensualità.

Dobbiamo poi avvertire che la sensualità o appetito sensitivo, in quanto è capace d'obbedire alla ragione, si dice "razionale per partecipazione", come si esprime il Filosofo. E poiché, come si è detto, "la volontà è nella ragione", si può concludere che la sensualità è "volontà per partecipazione".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'argomento vale per la volontà vera e propria, che è soltanto nella parte intellettuale. Ma la volontà, che è tale per partecipazione, può trovarsi anche nella parte sensitiva in quanto questa obbedisce alla ragione.

2. La sensualità è rappresentata dal serpente, non per la natura sensibile che Cristo ha assunto, ma per la corruzione del fomite che in Cristo non c'era.

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, poiché la sensualità si chiama 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

Se in Cristo ci fossero due volontà d'ordine razionale

SEMBRA che in Cristo ci fossero due volontà d'ordine razionale. Infatti:

1. Il Damasceno scrive che nell'uomo ci sono due volontà: naturale o thesis, razionale o bulesis. Ma Cristo aveva nella sua natura umana tutto ciò che è richiesto alla perfezione di essa. Dunque in Cristo c'erano entrambe le volontà.
2. La facoltà appetitiva si distingue nell'uomo in base alle facoltà conoscitive corrispondenti, e quindi per la differenza tra il senso e l'intelletto si ha nell'uomo la distinzione tra appetito sensitivo e intellettuale. Ma nella conoscenza umana c'è anche la distinzione tra ragione e intelletto, che erano ambedue in Cristo. Dunque in lui c'erano due volontà, una intellettuale e l'altra razionale.
3. Alcuni pongono in Cristo la "volontà della pietà". Essa però non si può trovare se non nella parte razionale. Dunque nell'ordine razionale ci sono in Cristo più volontà.

IN CONTRARIO: In ogni ordine di cose il primo movente è uno solo. Ma la volontà è il primo motore degli atti umani. Dunque in ciascun uomo c'è una sola volontà propriamente detta, ed è la volontà razionale. Ora, Cristo è un solo uomo. Dunque in Cristo c'è una sola volontà umana.

RISPONDO: Come abbiamo già notato, volontà può significare o la potenza o la sua operazione. In quest'ultimo senso bisogna ammettere in Cristo nella parte razionale due volontà, ossia due specie di atti volitivi. Infatti essa, come si è detto nella Seconda Parte, 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 con un confronto che ne rilevi la bontà relativa. Perciò l'atto della volontà che ha per oggetto un bene assoluto, come p. es. la salute, il quale atto è denominato dal Damasceno thesis, ossia "volontà assoluta", e dai Maestri "volontà come natura", è specificamente diverso dall'atto della volontà che ha per oggetto dei beni strumentali, p. es., voler prendere una medicina, atto che il Damasceno chiama bulesis, ossia "volontà deliberativa", e i Maestri chiamano "volontà come ragione". Questa diversità esistente tra gli atti non moltiplica però la facoltà volitiva, perché ambedue hanno per comune oggetto formale 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 si dice thesis, e la volontà che opera come ragione e che si dice bulesis.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le due volontà di cui parla il Damasceno, non sono due facoltà volitive, ma soltanto atti diversi d'una stessa facoltà, come si è detto.
2. Neppure l'intelligenza e la ragione sono facoltà diverse, come abbiamo detto nella Prima Parte.
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

Se in Cristo ci fosse il libero arbitrio

SEMBRA che in Cristo non ci fosse il libero arbitrio. Infatti:

1. Come dice il Damasceno, propriamente parlando non si può attribuire al Signore né la gnome (cioè la sentenza, o riflessione o pensiero) né la proeresin (cioè l'elezione). Ma soprattutto nelle cose di fede bisogna parlare con proprietà di linguaggio. Dunque in Cristo non c'era l'elezione. E per conseguenza neppure il libero arbitrio, il cui atto è l'elezione.
2. Il Filosofo dice che l'elezione è "il desiderio di cose predeliberate mediante il consiglio". Ma in Cristo non c'era il consiglio, perché esso non serve quando siamo certi, e Cristo aveva la certezza di tutto. Dunque in Cristo non c'era l'elezione. E così neppure il libero arbitrio.
3. Il libero arbitrio è indeterminato. Ma la volontà di Cristo era determinata al bene, perché non poteva peccare, come si è detto sopra. Dunque in Cristo non c'era il libero arbitrio.

IN CONTRARIO: Si legge in Isaia: "Mangerà panna e miele, finché sappia respingere il male e scegliere il bene", che sono atti del libero arbitrio. Dunque in Cristo c'era il libero arbitrio.

RISPONDO: Stando alle cose già dette, c'erano in Cristo due atti di volontà: uno per cui voleva per se stessa una cosa come fine, un altro per cui voleva qualcosa come mezzo in ordine ad altro. Ora, come dice il Filosofo, c'è questa differenza tra l'elezione e la volontà: che la volontà propriamente parlando ha per oggetto il fine stesso, mentre l'elezione riguarda i mezzi ordinati al fine. E così la volontà assoluta s'identifica con la volontà come natura, mentre l'elezione s'identifica con la volontà come ragione che è l'atto proprio del libero arbitrio, e noi l'abbiamo già spiegato nella Prima Parte. Perciò, poiché in Cristo c'è la volontà come ragione, è necessario ammettere in lui l'elezione e quindi il libero arbitrio, il cui atto è l'elezione, come si è visto nella Prima Parte.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Damasceno esclude da Cristo l'elezione in quanto può importare dubbio nel giudizio. Ma il dubbio non è essenziale all'elezione, perché anche Dio compie delle scelte, secondo l'espressione paolina: "Ci ha scelti in lui prima della creazione del mondo", eppure in Dio non ci sono dubbi. L'elezione è dubitosa invece quando si accompagna all'ignoranza. Altrettanto si dica degli altri atti menzionati nella citazione.

2. L'elezione presuppone il consiglio, ma non nasce dal consiglio, se questo non si conclude con un giudizio; perché noi eleggiamo di fare quello che giudichiamo da farsi dopo l'indagine del consiglio, come scrive Aristotele. Perciò se il giudizio si può dare senza che sia preceduto dal dubbio e dall'indagine, l'elezione ci sarà ugualmente. E così è chiaro che il dubbio e l'indagine non appartengono necessariamente all'elezione, ma vi si riscontrano soltanto dove si trova l'ignoranza.

3. La volontà di Cristo, quantunque sia determinata al bene, non è però determinata ai singoli beni. Poteva dunque Cristo scegliere con il suo libero arbitrio confermato nel bene, come possono scegliere i beati.

ARTICOLO 5

Se Cristo con la sua volontà umana abbia voluto cose diverse da quelle volute da Dio

SEMBRA che Cristo con la sua volontà umana non abbia voluto se non quello che vuole Dio. Infatti:

1. Dice il Salmista in persona di Cristo: "Io voglio fare, mio Dio, la tua volontà". Ma chi vuol fare la volontà d'un altro, vuole quello che vuole l'altro. Dunque la volontà umana di Cristo nient'altro voleva che quanto era voluto dalla sua volontà divina.

2. L'anima di Cristo aveva una carità perfettissima che sorpassa la nostra comprensione, secondo l'espressione paolina: "la carità 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 "volere e scegliere le medesime cose". Dunque la volontà umana in Cristo non voleva altro che quanto voleva la volontà divina.

3. Cristo era veramente comprensore. Ma i santi comprensori in cielo non vogliono se non quello che vuole Dio. Altrimenti non sarebbero beati, perché non avrebbero tutto quello che vogliono: "beato infatti è chi ha tutto quello che vuole e non vuole nulla di male", come scrive S. Agostino. Dunque Cristo con la sua volontà umana non voleva nient'altro che quanto voleva la volontà divina.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma che "Cristo dicendo: "Non quello che voglio io, ma quello che vuoi tu", dimostra che la sua volontà aveva un oggetto diverso da quello voluto dal Padre. Ma non avrebbe potuto volerlo se non con il suo cuore umano, avendo trasferito la nostra debolezza nei suoi sentimenti umani, non nella sua divinità".

RISPONDO: Come si è detto, ci sono in Cristo due volontà umane, la volontà di sensibilità che si dice volontà per partecipazione, e la volontà razionale, sia come natura, sia come ragione. Ma si è detto sopra 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". Similmente consentiva a tutte le facoltà dell'anima di operare secondo la propria tendenza. Ora, si sa che la volontà di sensibilità rifugge naturalmente dai dolori sensibili e dalle lesioni corporali. Altrettanto alla volontà come natura ripugnano tutte le cose che sono contrarie alla natura e cattive per se stesse, p. es., la morte e altre cose simili. Ebbene queste sono cose che a volte la volontà come ragione può volere quali mezzi per il raggiungimento d'un fine: un'ustione, p. es., a cui si rifiuta la sensibilità e la volontà naturale d'ogni uomo comune, diviene oggetto della volontà come ragione per ottenere la guarigione. Era volontà di Dio che Cristo soffrisse dolori, passione e morte: non che queste cose Dio le volesse per se stesse, ma le voleva in ordine alla salvezza umana. È chiaro dunque che Cristo, secondo la volontà di sensibilità e quella razionale considerata come natura, poteva volere cose diverse da quelle che vuole Dio. Invece secondo la volontà come ragione voleva sempre quello che voleva Dio. E ciò risulta dalle sue stesse parole: "Non come voglio io, ma come vuoi tu". Infatti voleva con la volontà come ragione che si compisse la volontà divina, mentre diceva di volere qualcos'altro con l'altra sua volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Cristo voleva che la volontà del Padre si compisse, ma non voleva questo con la volontà di sensibilità, 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.

2. La conformità della volontà umana con la volontà divina si riferisce alla volontà come ragione: è in essa che s'accordano anche le volontà degli amici, in quanto la ragione considera l'oggetto della volontà in rapporto alla volontà dell'amico.

3. Cristo era insieme comprensore e viatore: godeva cioè di Dio con la mente e insieme aveva una carne passibile. Ecco perché gli poteva accadere per la sua carne passibile qualcosa che ripugnasse alla sua volontà come natura, nonché al suo appetito sensitivo.

ARTICOLO 6

Se tra le volontà di Cristo esistessero contrasti

SEMBRA che tra le volontà di Cristo esistessero contrasti. Infatti:

1. I contrasti di volontà dipendono dalla contrarietà dagli oggetti, come la contrarietà dei movimenti dalla contrarietà delle loro mete, 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. Tanto che S. Atanasio scrive: "Quando Cristo diceva, "Padre, se è possibile passi da me questo calice; tuttavia non si compia la mia volontà ma la tua"; "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". Dunque tra le volontà di Cristo c'erano dei contrasti.

2. S. Paolo ha scritto che "la carne ha desideri opposti a quelli dello spirito e lo spirito desideri opposti a quelli della carne". C'è dunque contrarietà tra le volontà, quando lo spirito brama una cosa e la carne un'altra. Ma questo accadeva in Cristo: infatti con la volontà di carità, ispirata nella sua anima dallo Spirito Santo, voleva la passione, secondo l'espressione d'Isaia: "È stato immolato, perché l'ha voluto egli stesso"; invece con la sua carne rifuggiva dalla passione. Dunque c'era in lui contrasto di volontà.

3. Il Vangelo dice che "entrato in agonia, pregava più intensamente". Ma l'agonia è una lotta dello spirito tra impulsi contrari. Dunque c'erano in Cristo contrasti di volontà.

IN CONTRARIO: Nella definizione del Sesto Concilio (Ecumenico) sta scritto: "Professiamo (in Cristo) due volontà naturali, non contrarie come le hanno pensate alcuni empi eretici, perché la sua volontà umana segue sempre quella divina e onnipotente, senza resistenze e lotte, ma con sottomissione".

RISPONDO: C'è contrarietà o contrasto soltanto quando l'opposizione riguarda l'identica cosa sotto il medesimo aspetto. Se invece l'opposizione è secondo aspetti diversi e in cose diverse, non si può parlare di contrarietà né di contraddizione: un uomo, p. es., può essere bello e sano nelle mani e non nei piedi.

Perché dunque esista contrarietà di voleri su una data cosa, bisogna prima di tutto che il contrasto la riguardi sotto il medesimo aspetto. Perché, se 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 contrarietà di volontà in senso assoluto. Se un re, p. es., vuole per il bene comune l'impiccagione d'un brigante, mentre un suo consanguineo lo vuole salvo per affetto, non c'è contrarietà di volontà, a meno che la volontà del bene privato non prevalga così 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 nessuna contrarietà, a meno che l'appetito sensitivo non prevalga tanto da influenzare o da intralciare l'appetito razionale: perché allora la volontà razionale subirebbe un influsso del moto contrario esistente nell'appetito sensitivo.

Dobbiamo dunque concludere che, sebbene la volontà come natura e la volontà di sensibilità abbiano avuto in Cristo oggetti diversi da quelli della volontà divina e della sua volontà come ragione, non c'era per questo nessun contrasto di volontà. Primo, perché né la sua volontà come natura né quella di sensibilità 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 era in grado di volerla condizionata a quel determinato mezzo. L'appetito sensitivo poi non poteva elevarsi a tanto.

Secondo, perché né la volontà divina né quella d'ordine razionale venivano impedito o ritardate in Cristo dalla volontà naturale o dall'appetito sensitivo. Ed era vero anche l'inverso: 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 che in Cristo non c'era nessun contrasto od opposizione tra le volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Che la volontà umana in Cristo volesse qualcosa di diverso da quello che voleva la sua volontà divina dipendeva dalla stessa volontà divina, che a suo beneplacito lasciava la natura umana muoversi secondo le proprie tendenze, come dice il Damasceno.
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 tra carne e spirito come in noi.
3. L'agonia non toccava la parte razionale dell'anima di Cristo e non consisteva perciò in un contrasto di desideri che nasce dalla diversità di motivi: si vuole una data cosa per un motivo e il contrario per un altro. Questo avviene per la debolezza della ragione, che non è in grado di giudicare che cosa sia meglio in senso assoluto. Ma questo in Cristo non accadeva, perché egli con la sua intelligenza giudicava cosa migliore in senso assoluto che si compisse con la sua passione 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.

Pars Tertia Quaestio 019

Questione 19

Questione 19

L'unità di Cristo in rapporto alle operazioni

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

Se in Cristo divinità e umanità abbiano un'unica operazione

SEMBRA che in Cristo divinità e umanità abbiano un'unica operazione. Infatti:

1. Dionigi scrive: "Si è fatta conoscere la misericordiosa operazione divina nei nostri riguardi in questo, che il Verbo trascendente ogni sostanza si è veramente e integralmente umanato, divenendo come noi e prendendo da noi la natura umana, agendo e patendo tutto 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.
2. Agente principale e strumento compiono insieme una sola operazione. Ma la natura umana era in Cristo strumento della natura divina, come si è detto sopra. Dunque in Cristo la natura divina e la natura umana hanno una stessa operazione.
3. Essendoci in Cristo due nature in una sola ipostasi o persona, bisogna ammettere un unico essere appartenente all'ipostasi o persona. Ma l'operazione si attribuisce all'ipostasi o persona, perché è sempre il supposito sussistente che opera; infatti, come si esprime il Filosofo, "gli atti appartengono ai singolari concreti". Dunque la divinità e l'umanità hanno in Cristo un'unica e identica operazione.
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. Dunque per la medesima unità c'è in Cristo una sola operazione.
5. Se unica è l'opera, unica è anche l'operazione. Ora, l'opera compiuta insieme dalla divinità e dall'umanità, p. es., la guarigione di un lebbroso, o la risurrezione d'un morto era unica. Dunque in Cristo l'umanità e la divinità avevano un'unica operazione.

IN CONTRARIO: S. Ambrogio si domanda: "Come possono principi diversi produrre l'identica operazione? Può un principio minore operare come un principio superiore? Ci può essere unità d'operazione dove le sostanze sono diverse?"

RISPONDO: Come si è detto sopra, gli eretici che ponevano in Cristo una sola volontà, ammettevano in lui anche una sola operazione. Per capire meglio il loro errore bisogna pensare che, dovunque c'è una serie ordinata di cause agenti, l'inferiore viene mossa da quella superiore, come nell'uomo il corpo dall'anima e le potenze inferiori dalla ragione. Cosicché 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, da parte dell'operante che è il primo principio movente si ha una sola e medesima operazione, da parte invece delle opere stesse c'è differenza. Ora, come in un puro uomo il corpo è mosso dall'anima e l'appetito sensitivo da quello razionale, così in nostro Signore Gesù Cristo la natura umana veniva mossa e governata dalla natura divina. Essi perciò dicevano che da parte della divinità stessa operante c'è una sola e medesima operazione, ma che diverse sono le opere, in quanto la divinità di Cristo certe cose le faceva direttamente, come "sostenere l'universo con la parola della sua potenza", altre le faceva per mezzo della natura umana, come camminare. Così nel Sesto Concilio (Ecumenico) 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 fisicamente, è divino invece concedere di camminare a gambe rattappate, 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 per la differenza delle opere sarebbe giusto ammettere due nature o forme operanti".

Ma in questo essi s'ingannavano. Perché 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 la muove. Così l'operazione di una scure secondo la sua forma è di tagliare, l'operazione invece che compie in quanto vien mossa

dall'artigiano è di fare, p. es., una sedia. L'operazione che uno strumento compie in forza della propria forma è la sua operazione propria, e non appartiene all'agente principale, se non in quanto questi se ne serve per agire egli stesso: scaldare, p. es., è operazione del fuoco e non del fabbro, il quale però usa il fuoco per scaldare il ferro. Invece l'operazione che una cosa compie solo perché è mossa da un'altra, s'identifica con l'operazione dello stesso agente principale: fare una sedia, p. es., 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 serve dell'operazione dello strumento, e ciascuno quindi operi 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. 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 la propria forma e virtù (della natura divina è assurdo dirlo) e allora in Cristo ci sarebbe soltanto l'operazione divina, o che in Cristo la virtù divina e la virtù umana si siano fuse in una sola virtù. Sono due conseguenze ugualmente inaccettabili: la prima, perché ammetterebbe in Cristo una natura umana imperfetta; la seconda, perché confonderebbe insieme le due nature.

Giustamente perciò questo errore fu condannato dal Sesto Concilio (Ecumenico), 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:

1. Dionigi pone in Cristo l'operazione teandrica o umano-divina, non nel senso che le operazioni o le virtù delle due nature si siano fuse insieme, ma nel senso che la sua operazione divina si serve di quella umana e questa partecipa della virtù dell'operazione divina. Cosicché, come dice egli stesso, "in modo sovrumano compiva le azioni umane, come sta a dimostrarlo la sua concezione soprannaturale da parte della Vergine e l'acqua che regge al peso dei suoi piedi terrestri". È palese 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. Similmente compiva le operazioni divine in maniera umana, come quando risanò il lebbroso toccandolo. Per questo Dionigi aggiunge: "Essendosi Dio fatto uomo, si ha un'operazione nuova 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 nessun modo se non per la loro benignissima e misericordiosa volontà", avendo voluto cioè il Padre e lo Spirito Santo per la loro misericordia che Cristo operasse e sofferisse umanamente. Aggiunge poi: "Inoltre (partecipano) alle operazioni divine altissime e ineffabili che egli, fattosi simile a noi, ma senza subire alcun mutamento, compiva come Dio e Verbo di Dio". Da queste parole si capisce 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 ha in comune con il Padre e con lo Spirito Santo.

2. 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 del fuoco. Perciò l'azione dello strumento in quanto è strumento non si distingue dall'azione dell'agente principale, ma 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 diversa dall'operazione della divinità: non c'è infatti una salvezza compiuta dall'umanità di Cristo e un'altra compiuta dalla sua divinità. Ma la natura umana, in quanto è una determinata natura, ha in Cristo un'operazione propria diversa da quella divina, come si è detto.

3. Operare è proprio dell'ipostasi sussistente, ma secondo la forma e natura dell'ipostasi sussistente che specifica l'operazione. Perciò la diversa 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, illuminare e scaldare, secondo la differenza che c'è tra luce e calore, e tuttavia il fuoco appena acceso compie numericamente una sola operazione. Altrettanto in Cristo ci devono essere due operazioni specificamente differenti secondo le sue due nature, ma ciascuna operazione ha in Cristo un'unità numerica: unico, p. es., è il suo camminare e unico il suo guarire gli infermi.

4. L'essere e l'operare sono condizionati nella persona dalla natura, ma in modi diversi. Infatti l'essere è parte costitutiva della persona stessa e come tale ha funzione di termine. Perciò l'unità della persona dipende dall'unità dell'essere stesso, completo e personale. Invece l'operazione è un effetto che la persona produce in dipendenza d'una forma o natura. Per cui la pluralità delle operazioni non impedisce l'unità della persona.

5. Altra è l'opera dell'operazione divina in Cristo e altra è l'opera della sua operazione umana: opera propria dell'operazione divina, p. es., è guarire il lebbroso, opera propria dell'operazione umana è toccarlo. Ma ambedue le operazioni concorrono insieme a una stessa opera in quanto ciascuna delle due nature opera, come abbiamo detto, in comunione con l'altra.

ARTICOLO 2

Se in Cristo ci siano più operazioni umane

SEMBRA che in Cristo ci siano più operazioni umane. Infatti:

1. Cristo in quanto uomo ha in comune con le piante la natura vegetativa, con gli animali la natura sensitiva, con gli angeli la natura intellettuale alla pari degli altri uomini. Ma altra è l'operazione della pianta in quanto tale e dell'animale in quanto animale. Dunque in Cristo in quanto uomo c'erano più operazioni.
2. Potenze e abiti si distinguono secondo le operazioni. Ma nell'anima di Cristo c'erano diverse potenze e diversi abiti. Dunque c'erano diverse operazioni.
3. Gli strumenti devono essere proporzionati alle operazioni. Ma il corpo umano ha membra di varie forme. Queste perciò servono a operazioni differenti. Dunque in Cristo ci sono operazioni umane diverse.

IN CONTRARIO: Il Damasceno afferma che "l'operazione segue la natura". Ma in Cristo c'è una sola natura umana. Dunque in Cristo c'è una sola operazione umana.

RISPONDO: Poiché l'uomo è uomo per la ragione, si dice propriamente operazione umana quella che è compiuta dalla ragione mediante la volontà o appetito razionale. Quanto poi alle operazioni che l'uomo compie indipendentemente dalla ragione e dalla volontà, esse non sono propriamente umane: lo sono soltanto in parte, in quanto 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, bramare e adirarsi. Sono operazioni differenti. Infatti le operazioni della vita sensitiva obbediscono in qualche modo alla ragione e quindi 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 e quindi non sono in nessun modo razionali né propriamente umane, ma riguardano una parte della natura umana.

Ora, abbiamo già detto che quando un agente inferiore opera in forza della propria forma, allora la sua operazione si distingue da quella dell'agente superiore; invece quando l'agente inferiore non opera se non in quanto è mosso da quello superiore, allora la loro operazione è identica. Così dunque in ogni uomo puro le operazioni fisiche e vegetative sono distinte da quelle della volontà, che sono propriamente umane. Altrettanto si dica dell'operazione dell'anima sensitiva, quando non è mossa dalla ragione; mentre quando è mossa dalla ragione, si ha una sola operazione tra la parte sensitiva e quella razionale. L'operazione poi dell'anima razionale è una sola, se ne consideriamo il principio che è la ragione o volontà; ma è molteplice, se ne consideriamo i diversi oggetti, che secondo alcuni danno una diversità di opere piuttosto che di operazioni, facendo dipendere l'unità dell'operazione solo dal principio operativo, nel senso preciso in cui noi ora ci occupiamo dell'unità o pluralità delle operazioni in Cristo.

In un puro uomo dunque c'è una sola operazione propriamente umana, ma ci sono altre operazioni impropriamente umane, come abbiamo spiegato. In Gesù Cristo come uomo, invece, non c'era nessun movimento della parte sensitiva, che non fosse diretto dalla ragione. Le stesse operazioni naturali e fisiche seguivano in qualche modo la sua volontà, perché era questa che "lasciava alla sua carne d'agire e di patire in conformità alla sua natura", come si è detto sopra. Perciò in Cristo l'operazione è molto più unitaria che in qualunque altro uomo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le operazioni della parte sensitiva e vegetativa non erano propriamente umane, come si è detto. E tuttavia in Cristo erano più umane che negli altri.
2. Potenze e abiti si distinguono secondo gli oggetti e perciò la diversità delle operazioni corrisponde sia a quella delle potenze e degli abiti, come 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 soltanto la diversità che deriva dal primo principio operativo, come si è detto.

ARTICOLO 3

Se l'azione umana di Cristo potesse essere per lui meritoria

SEMBRA che l'azione umana di Cristo non potesse essere per lui meritoria. Infatti:

1. Cristo prima della morte era comprensore come lo è ora. Ma il comprensore non può meritare, perché la sua carità fa parte del premio della beatitudine e costituisce la misura del gaudio; non può quindi essere causa di merito, non potendosi identificare merito e premio. Dunque Cristo prima della morte non poteva meritare, come non può attualmente.
2. Nessuno merita ciò che gli è già dovuto. Ma a Cristo, per essere il Figlio di Dio per natura, è dovuta l'eredità eterna, che gli altri uomini meritano con le buone opere. Dunque Cristo, che fin da principio era Figlio di Dio, nulla poteva meritare per sé.

3. Chi di una cosa già possiede l'elemento principale, non può meritare ciò che da esso deriva. Ma Cristo aveva la gloria dell'anima, a cui segue secondo la regola comune la gloria del corpo, come dice S. Agostino, sebbene in Cristo fosse disposto che la gloria dell'anima non ridondasse sul corpo. Dunque Cristo non meritò la gloria del corpo.

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: "Chi mi ama sarà amato dal Padre mio e anch'io lo amerò e mi manifesterò a lui". Dunque Cristo non meritò la manifestazione della sua grandezza.

IN CONTRARIO: L'Apostolo afferma: "(Cristo) si fece obbediente fino alla morte e per questo Dio l'esaltò". Dunque egli con l'obbedienza meritò la propria esaltazione e quindi meritò qualcosa per sé.

RISPONDO: Avere un bene da sé è cosa più nobile che riceverlo da un altro, perché, 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 quello di cui in qualche modo egli stesso è 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: "Che cos'hai che tu non l'abbia ricevuto?". Ma 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. Dunque 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 possedeva per merito tutto ciò che gli altri hanno per merito, a meno che non si tratti di tal bene la cui carenza disdica alla dignità e 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, perché, potendosi meritare soltanto quello che ancora non si ha, ne avrebbe dovuto essere privo, e la privazione ne avrebbe compromesso la dignità più di quanto il merito non potesse accrescerla. Ma il valore del merito che dipende dalla carità, è superiore alla gloria del corpo e ad altri beni consimili che riguardano la sua gloria esterna, come l'ascensione, il culto e altre cose simili. Dal che risulta che Cristo poteva meritare qualche cosa per sé.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La fruizione che è un atto della carità, fa parte della gloria dell'anima che Cristo non meritò. Perciò se con la sua carità meritò qualcosa, non si confonde per questo il merito con il premio. Egli però, essendo, come si è già detto, viatore e comprensore, meritava non con la carità di comprensore ma con quella di viatore. Perciò ora, non essendo più viatore, non è in condizione di meritare.

2. A Cristo come Dio e Figlio di Dio per natura spettano la gloria divina e il dominio universale, come a 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 in modo meritorio, secondo le spiegazioni date.

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. Ecco perché cade sotto il merito non solo la gloria dell'anima, ma anche la gloria del corpo, come attesta S. Paolo: "Renderà la vita anche ai nostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in noi". E quindi la gloria del corpo poteva essere meritata da Cristo.

4. La manifestazione della grandezza di Cristo è un bene per lui quanto all'essere che acquista nella conoscenza degli altri, ma principalmente è un bene per coloro che con la sua conoscenza si arricchiscono di un nuovo essere. Anche questo però torna a gloria di Cristo, perché si tratta delle sue membra.

ARTICOLO 4

Se Cristo potesse meritare per gli altri

SEMBRA che Cristo non potesse meritare per gli altri. Infatti:

1. Si legge nella Scrittura: "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.

2. Il Vangelo 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: dice infatti la Bibbia, 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". Dunque neppure Cristo poteva meritare per noi.

3. Come osserva S. Paolo, "la mercede", che uno merita, "gli è dovuta per giustizia e 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.

IN CONTRARIO: Scrive l'Apostolo, che "come la caduta di uno solo portò alla condanna di tutti gli uomini, così l'opera di giustizia di uno solo alla

giustificazione di vita per tutti gli uomini". Ora, il demerito di Adamo arreca la condanna di tutti. Dunque molto più si può loro comunicare il merito di Cristo.

RISPONDO: Stando alle spiegazioni date sopra, Cristo non aveva soltanto la grazia come uomo singolo, ma anche come capo di tutta la Chiesa, a cui tutti si uniscono come membra alla testa per formare insieme misticamente una sola persona. Da qui dipende che il merito di Cristo si estenda agli altri, perché sono membra sue; come in un uomo l'azione della testa in qualche modo giova a tutte le membra dell'uomo, perché sente non solo per sé, ma anche per tutte le membra.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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.
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.
3. Come il peccato di Adamo non si propaga agli altri, se non per mezzo della generazione corporale, così il merito di Cristo non si partecipa 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: "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.

Pars Tertia Quaestio 020

Questione 20

Questione 20

La sottomissione di Cristo al Padre

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

Se si possa dire che Cristo è sottomesso al Padre

SEMBRA che non si possa dire che Cristo è sottomesso al Padre. Infatti:

1. Ogni cosa che è sottomessa a Dio Padre, è creatura; perché, come si legge nel De Ecclesiasticis Dogmatibus, "nella Trinità nessuno è servo né sottoposto". Ma non si può dire in senso assoluto che Cristo sia creatura, come si è visto precedentemente. Dunque non si può neppure dire in senso assoluto che Cristo sia sottomesso al Padre.
2. Sottomesso a Dio è ciò che serve al suo dominio. Ma non si può attribuire la servitù alla natura umana di Cristo: dice infatti il Damasceno che "non la possiamo chiamare serva" la natura umana di Cristo. "Perché i nomi di servitù e di dominio non indicano delle sostanze, ma delle relazioni, come la paternità e la filiazione". Dunque Cristo secondo la natura umana non è sottomesso a Dio Padre.
3. Scrive S. Paolo: "Quando avrà assoggettato a lui tutte le cose, allora anch'egli, il Figlio, si sottometterà a colui che gli ha sottomesso ogni cosa". Ma, come osserva lo stesso Apostolo, "al presente non vediamo ancora tutte le cose a lui sottomesse". Dunque non ancora egli stesso è sottomesso al Padre, che a lui tutto ha assoggettato.

IN CONTRARIO: Cristo 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 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. Dunque Cristo secondo la forma di servo è sottomesso al Padre.

RISPONDO: A chiunque possiede una natura si possono attribuire le proprietà di essa. Ma la natura umana ha per se stessa una triplice sottomissione a Dio. Una secondo il grado di bontà: per il fatto che la natura divina è l'essenza stessa della bontà, come risulta da Dionigi, mentre la natura creata ha una partecipazione della bontà divina, quasi soggetto su cui s'irradia quella bontà. - Secondo, la natura umana è sottomessa a Dio per il potere che questi esercita su di essa, perché la natura umana come ogni creatura è sottoposta 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.

Cristo ha espressamente riconosciuto questa triplice sottomissione al Padre. La prima, dicendo: "Perché mi interroghi su ciò che è buono? Uno solo è buono: Dio". E S. Girolamo commenta: "Perché l'aveva chiamato maestro buono e non l'aveva riconosciuto come Dio o come Figlio di Dio, ha replicato che l'uomo per quanto santo non è buono a confronto di Dio". Con questo faceva capire che egli secondo la sua natura umana rimaneva al di sotto della bontà divina. E poiché "nelle cose che non hanno quantità, l'essere più grande s'identifica con l'essere migliore", come scrive S. Agostino, per questa ragione il Padre viene detto "maggiore di Cristo" secondo la natura umana.

La seconda sottomissione si riconosce a Cristo in quanto la provvidenza divina ha disposto tutti gli avvenimenti relativi alla sua umanità. Per questo Dionigi afferma che Cristo "è sottoposto alle disposizioni di Dio Padre". Questa è la sottomissione della servitù, e "ogni creatura serve Dio", sottoposta com'è ai suoi ordini, secondo le parole della Sapienza: "La creatura è soggetta a te suo Creatore". E in tal senso sta scritto che il Figlio stesso di Dio "ha preso la forma di servo".

Cristo attribuisce a se stesso anche la terza sottomissione, dicendo: "Io faccio sempre quello che è di suo gradimento". E questa è la sottomissione dell'obbedienza. Per cui si dice, che "egli si è fatto obbediente al Padre fino alla morte".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come non si può dire senza restrizioni che Cristo è creatura, ma soltanto secondo la natura umana, e questa restrizione va sottintesa, come abbiamo visto, anche se non è espressa, così non si può dire in senso assoluto che Cristo sia soggetto al Padre, ma solo secondo la natura umana, anche se la restrizione non si fa esplicitamente. Però è meglio esprimerla, per evitare l'errore di Ario, il quale riteneva il Figlio inferiore al Padre.
2. La relazione di servitù e di dominio si basa sull'azione e sulla passione, perché è proprio del servo muoversi per comando del padrone. Ora, l'operare non si attribuisce alla natura come soggetto agente, ma alla persona, perché "le azioni sono proprie dei suppositi e degli individui", come insegna il Filosofo. Nondimeno l'operare si attribuisce alla natura come principio secondo il quale la persona o ipostasi agisce. Perciò, sebbene 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. In tal senso niente impedisce di affermare che Cristo è soggetto al Padre o suo servo secondo la natura umana.
3. Come intende S. Agostino, "Cristo riconsegnerà il regno al suo Dio e Padre, quando i giusti, nei quali adesso regna con la fede, raggiungeranno per lui la visione", ossia vedranno la stessa essenza divina comune al Padre e al Figlio. Allora egli sarà totalmente soggetto al Padre, perché lo sarà non solo in se stesso ma anche nelle sue membra, ammesse alla partecipazione piena della bontà divina. Allora 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: "Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra".

ARTICOLO 2

Se Cristo sia soggetto a se stesso

SEMBRA che Cristo non sia soggetto a se stesso. Infatti:

1. S. Cirillo in una sua Epistola Sinodica, accolta cioè dal Concilio di Efeso, scrive: "Cristo non è di se stesso né servo né Signore. Sarebbe stolto, anzi empio, dirlo o pensarlo". E l'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. Dunque Cristo non è soggetto a se stesso.
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". Dunque Cristo non si può dire servo di se stesso. E di conseguenza neppure può dirsi che egli sia sottoposto a se medesimo.
3. Secondo la formula di S. Atanasio, "come l'anima razionale e il corpo costituiscono un unico uomo, così Dio e l'uomo sono Cristo". Ma non si può dire che l'uomo sia soggetto a se stesso o servo di se stesso o maggiore di se stesso, per il fatto che il suo corpo è soggetto all'anima. Dunque neppure Cristo può dirsi soggetto a se stesso, per il fatto che la sua umanità è soggetta alla sua divinità.

IN CONTRARIO: 1. S. Agostino scrive: "È evidente che da questo punto di vista", cioè della superiorità del Padre su Cristo considerato nella sua natura umana, "il Figlio stesso è inferiore a se medesimo".

2. Come argomenta il medesimo Santo, 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. Dunque 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: "Ascendo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro". Ma chi è servo del Padre, è servo del Figlio, altrimenti non sarebbe del Figlio tutto quello che è del Padre. Dunque Cristo è servo e suddito di se stesso.

RISPONDO: Come si è detto, essere signore e servo si attribuisce 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 si possono intendere in due modi. Primo, nel senso che esista una seconda ipostasi o persona, come se la persona del Verbo di Dio 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 stesso è Dio e uomo insieme come Verbo fatto carne, secondo le Scritture, sia scomunicato". In tal senso valgono le parole di S. Cirillo e del Damasceno. E in tal senso 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. Allora possiamo dire che egli secondo la natura per cui è uguale al Padre precede e domina insieme con il Padre, secondo invece la natura per cui è uguale a noi è sottoposto e servo. E in tal senso S. Agostino dice che il Figlio è "minore di se stesso".

Bisogna però osservare che, essendo il termine Cristo nome di persona, come il termine Figlio, si può attribuire per sé e in senso assoluto a Cristo ciò che gli spetta in forza della sua persona che è eterna, e specialmente le relazioni che hanno carattere più personale o ipostatico. Le attribuzioni invece che gli spettano secondo la natura umana, vanno fatte con le debite restrizioni. In senso assoluto, p. es., diremo che Cristo è Massimo, Signore, Sovrano; ma che

sia soggetto o servo o minore lo diremo con la restrizione "secondo la sua natura umana".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Cirillo e il Damasceno negano che Cristo sia Signore di se stesso nel senso in cui ciò importerebbe una pluralità di suppositi, richiesta perché uno possa dirsi in senso assoluto signore d'un altro.
2. In senso assoluto signore e servo sono due persone distinte, ma un certo concetto di servitù e signoria si può applicare a una stessa persona che sia padrona e serva di sé secondo aspetti diversi.
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. Nel medesimo senso uno stesso uomo può dirsi soggetto a sé, o servo di sé, secondo le sue diverse parti.

La risposta da dare alle altre argomentazioni risulta da quanto si è detto. Infatti S. Agostino afferma che il Figlio è minore di se stesso o soggetto a sé secondo la natura umana, non per diversità di suppositi.

Pars Tertia Quaestio 021

Questione 21

Questione 21

La preghiera di Cristo

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

Se Cristo possa pregare

SEMBRA che Cristo non possa pregare. Infatti:

1. Come la definisce il Damasceno, "la preghiera è la domanda di cose convenienti rivolta a Dio". Ma Cristo, potendo compiere da se stesso ogni cosa, non era ragionevole che chiedesse ad altri. Dunque Cristo non poteva pregare.
2. Pregando non si possono chiedere cose che certamente accadranno: non si prega, p. es., che domani sorga il sole. Né si può chiedere nella preghiera una cosa di cui si è certi che non avverrà in nessun modo. Ma Cristo conosceva tutto il futuro. Dunque non aveva nulla da chiedere con la preghiera.
3. Secondo un'altra definizione del Damasceno, "la preghiera è l'elevazione dell'intelligenza a Dio". Ma l'intelligenza di Cristo non aveva bisogno d'elevarsi a Dio, perché era sempre unita a lui, non solo per l'unione ipostatica, ma anche per la fruizione della beatitudine. Dunque Cristo non poteva pregare.

IN CONTRARIO: Attesta il Vangelo che "in quei giorni Gesù si recò sul monte a pregare, e trascorse tutta la notte in orazione a Dio".

RISPONDO: Come si è detto nella Seconda Parte, l'orazione è la manifestazione della nostra volontà a Dio perché egli l'esaudisca. Perciò, se in Cristo ci fosse un'unica volontà, cioè quella divina, in nessun modo gli si potrebbe attribuire l'orazione, perché la volontà divina è da sola capace d'attuare ciò che vuole, secondo le parole del Salmista: "Tutto quello che vuole, il Signore lo fa". Ma poiché in lui ci sono due volontà, la divina e l'umana, e la volontà umana non è capace di realizzare da sé quello che vuole, senza il ricorso alla potenza divina; per questo Cristo, in quanto uomo dotato di volontà umana, poteva pregare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Cristo poteva far tutto quello che voleva in quanto Dio, ma non in quanto uomo, poiché in quanto uomo non aveva l'onnipotenza, come abbiamo detto. Tuttavia, essendo insieme Dio e uomo, volle rivolgere preghiere al Padre, non perché impotente, ma per nostra istruzione. Primo, per farci capire che egli procede dal Padre. Onde egli stesso dichiara: "Ho detto così", cioè le parole della preghiera, "per il popolo che mi circonda, affinché credano che tu mi hai mandato". E S. Ilario commenta: "Non aveva bisogno di pregare; pregò per noi, perché non ignorassimo il Figlio". - Secondo, per darci l'esempio. Per cui scrive S. Ambrogio: "Cerca di non fraintendere, così da pensare che il Figlio di Dio preghi come un debole, per impetrare quello che non può fare. Fonte di potenza e maestro d'obbedienza, egli con il suo esempio ci forma ai precetti della virtù". E S. Agostino: "Il Signore nella sua forma di servo avrebbe potuto pregare in silenzio, se fosse stato necessario. Invece pregando il Padre volle mostrarsi apertamente, per ricordare che era nostro maestro".
2. Cristo sapeva che tra le cose future a lui note alcune sarebbero avvenute per la sua preghiera. Di queste appunto era conveniente far domanda a Dio.
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". In tal senso l'elevazione spetta a chi è in alto potenzialmente e non attualmente. E sotto tale aspetto, come nota il Damasceno, "l'intelligenza umana di Cristo non ha bisogno di salire a Dio, perché è sempre unita con Dio per l'unione ipostatica e per 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. In questo senso l'intelligenza di Cristo si eleva sempre verso Dio, perché egli lo contempla sempre come superiore a se stesso.

ARTICOLO 2

Se Cristo possa pregare con la sua sensibilità

SEMBRA che Cristo possa pregare con la sua sensibilità. Infatti:

1. In nome di Cristo il Salmista così si esprime: "Il mio cuore e la mia carne esultano dinanzi al Dio vivo". Ma la sensualità è l'appetito della carne. Dunque la sensibilità o sensualità di Cristo poteva elevarsi al Dio vivo con esultanza e quindi pregare.
2. Può pregare, chi può desiderare ciò che chiede. Ma Cristo chiedeva qualcosa che la sua sensibilità desiderava, implorando: "Passi da me questo calice". Dunque la sensibilità di Cristo pregava.
3. Essere unito ipostaticamente a Dio è più che elevarsi a lui con la preghiera. Ma la sensibilità è stata assunta ipostaticamente da Dio come le altre parti della natura umana. Dunque molto più poteva elevarsi a Dio con la preghiera.

IN CONTRARIO: S. Paolo dice che il Figlio di Dio secondo la natura assunta "si è fatto uguale agli uomini". Ma gli altri uomini non pregano con la loro sensibilità o sensualità. Dunque neppure Cristo.

RISPONDO: Pregare con la sensualità o sensibilità si può intendere in due modi. Primo, nel senso che la preghiera sia un atto delle facoltà sensitive. In tal senso Cristo non pregava con la sua sensualità. Perché 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 cose sensibili e quindi non può elevarsi a Dio, come invece richiede la preghiera. - Secondo, perché la preghiera implica un coordinamento, in quanto uno desidera qualcosa come realizzabile da Dio, e tale coordinamento è proprio della ragione. L'orazione dunque è un atto della ragione, come abbiamo spiegato nella Seconda Parte.

Secondo, pregare con la sensibilità si può intendere nel senso che la ragione sottoponga a Dio nella preghiera ciò che quella desidera. E in questo senso Cristo pregava con la sua sensibilità, in quanto la sua preghiera, quasi facendosi avvocata della sensibilità, ne interpretava gli affetti. E questo per darci un triplice insegnamento. Primo, per dimostrare che egli ha assunto una vera natura umana con tutte le affezioni naturali. Secondo, per mostrare che è lecito avere secondo gli affetti naturali delle brame contrarie a quello che Dio vuole. Terzo, per mostrare che l'uomo deve sottomettere la propria sensibilità alla volontà divina. Per cui S. Agostino scrive: "Cristo vivendo da uomo manifestò la sua individuale volontà umana con le parole: "Passi da me questo calice". Si tratta infatti di volontà umana con un suo particolare desiderio. Ma poiché 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: ti è concesso di volere per te una cosa anche quando Dio ne vuole un'altra".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La carne esulta dinanzi al Dio vivo, non con un atto capace d'ascendere a Dio, ma per ridondanza dal cuore alla carne, nel senso che l'appetito sensitivo si eccita dietro l'attività dell'appetito razionale.
2. Sebbene la sensibilità volesse quello che la ragione domandava, chiederlo però con la preghiera non competeva alla sensibilità, ma alla ragione, come si è detto.
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. Quindi il paragone non regge.

ARTICOLO 3

Se Cristo potesse pregare per se stesso

SEMBRA che Cristo non abbia potuto pregare per se stesso. Infatti:

1. Scrive S. Ilario: "I suoi colloqui nella preghiera non giovavano a lui, ma egli li faceva per l'accrescimento della nostra fede". Dunque Cristo non pregava per sé, ma per noi.
2. Si prega solo per quello che si vuole, perché, come si è detto, 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". Dunque non poteva pregare per se stesso.
3. S. Cipriano scrive: "Maestro di pace e d'unità, Cristo non ha voluto che si pregasse individualmente e privatamente, o che l'orante pensasse a sé

soltanto". Ora, Cristo metteva in pratica quello che insegnava, come afferma la Scrittura: "Gesù incominciò a fare e a insegnare". Dunque Cristo non pregò mai solo per sé.

IN CONTRARIO: Il Signore stesso dice pregando: "Glorifica il tuo Figlio".

RISPONDO: Cristo ha pregato per sé in due modi. Primo, esprimendo i sentimenti della propria sensibilità, come si è detto sopra, o anche i desideri della sua volontà considerata come natura: quando, p. es., domandò che fosse allontanato da lui il calice della passione. Secondo, esprimendo gli affetti della sua volontà deliberata che si considera come ragione: quando chiese, p. es., la gloria della risurrezione. E giustamente. Infatti, come si è detto, Cristo volle ricorrere alla preghiera nelle sue relazioni con il Padre, per dare a noi l'esempio, 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. Ma nella natura umana, se alcuni beni li aveva già ricevuti dal Padre, altri li dovette attendere. Perciò come per i beni già ricevuti nella natura umana rendeva grazie al Padre, secondo la testimonianza del Vangelo, riconoscendolo autore di essi, così allo stesso fine domandava a lui con preghiere i beni che mancavano alla sua natura umana: p. es., la gloria del corpo e altri beni consimili. E anche in questo ci lasciò l'esempio perché siamo riconoscenti per i benefici già ricevuti, e chiediamo con la preghiera le grazie che non abbiamo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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 a lui non giovavano". Infatti, se "il Signore esaudisce il desiderio degli umili", come dice il Salmista, tanto più ha forza di preghiera presso il Padre la sola volontà di Cristo. Per cui egli stesso diceva: "Sapevo che tu mi esaudisci sempre, ma ho parlato per il popolo che mi circonda, affinché credano che tu mi hai mandato".

2. Cristo certamente voleva tutto quello 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 la chiedesse a lui.

3. Anche la gloria che Cristo chiedeva per sé nella preghiera, riguardava la salvezza degli altri, in conformità a quanto asserisce l'Apostolo: "Fu risuscitato per la nostra giustificazione". Perciò anche l'orazione che faceva per sé, era in qualche modo per gli altri. Del resto chiunque domanda a Dio una grazia per usarla a beneficio degli altri, prega non solo per sé, ma anche per gli altri.

ARTICOLO 4

Se la preghiera di Cristo sia stata sempre esaudita

SEMBRA che la preghiera di Cristo non sia stata sempre esaudita. Infatti:

1. Domandò che fosse allontanato da lui il calice della passione, come risulta dal Vangelo, e non fu allontanato. Dunque non ogni sua preghiera è stata esaudita.

2. Pregò che ai suoi crocifissori fosse rimesso quel peccato, come attesta il Vangelo. Ma a tutti non fu rimesso, perché i Giudei ne furono puniti. Dunque non ogni sua preghiera fu esaudita.

3. Il Signore 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. Dunque non tutte le sue preghiere sono state esaudite.

4. Il Salmista mette sulle labbra di Cristo queste parole: "Mio Dio, grido di giorno e non rispondi". Dunque non ogni sua preghiera è stata esaudita.

IN CONTRARIO: L'Apostolo afferma che Cristo, "avendo offerto preghiere con grida e lacrime, fu esaudito per la sua pietà".

RISPONDO: Come si è già detto, la preghiera è l'interprete della volontà umana. Dunque uno viene esaudito, quando si compie la sua volontà. Ora, la volontà umana in senso proprio è la volontà come ragione, perché noi vogliamo in modo assoluto ciò che vogliamo con deliberazione razionale. Invece ciò che vogliamo con la sensibilità, 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, poiché si vorrebbe, se non ci fossero certi impedimenti.

Ebbene, 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, e quindi fu esaudita ogni sua preghiera. Infatti da questa conformità al volere di Dio dipende l'esaudimento anche delle preghiere di tutti, come dice S. Paolo: "Colui che scruta i cuori, sa", cioè approva, "che cosa desideri lo Spirito", vale a dire che cosa faccia desiderare ai santi, "perché secondo Dio", cioè in conformità alla volontà divina, "lo Spirito intercede per i santi".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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 d'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 paventare la morte".

Oppure, secondo S. Girolamo: "Parlando di questo calice, Cristo parla del popolo giudaico, il quale non può essere scusato per ignoranza se mi uccide, avendo la legge e i profeti che mi hanno preannunziato".

Oppure, secondo S. Dionigi d'Alessandria: "Le parole: "Allontana da me questo calice", non significano: "Non mi si accosti", perché non si può allontanare, se non ciò che si accosta. Ma a somiglianza di ciò che tocca solo di passaggio, il Salvatore prega che la tentazione sia respinta appena lo abbia sfiorato".

Al contrario S. Ambrogio, Origene e il Crisostomo dicono che pregò "come un uomo che rifugge dalla morte" per volontà naturale.

Allora, se intendiamo la sua preghiera nel senso che i martiri imitassero la sua passione secondo l'interpretazione d'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. Invece se intendiamo che abbia domandato di non bere il calice della passione e della morte o di non berlo per mano dei Giudei, ciò che domandava non è avvenuto, perché la sua ragione che presentava la richiesta, non ne voleva il compimento; ma a nostra istruzione voleva manifestare a noi la sua volontà naturale e la propensione sensitiva che aveva come uomo.

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.

3. È così risolta anche la terza difficoltà.

4. Le parole "grido e non mi rispondi" devono intendersi del desiderio della sensibilità che rifuggiva dalla morte. Viene esaudito invece il suo desiderio razionale, come si è detto.

Pars Tertia Quaestio 022

Questione 22

Questione 22

Il sacerdozio di Cristo

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 Melchisedech".

ARTICOLO 1

Se a Cristo competa il sacerdozio

SEMBRA che a Cristo non competa d'essere sacerdote. Infatti:

1. Il sacerdote è inferiore all'angelo, poiché sta scritto: "Dio mi fece vedere il sommo sacerdote ai piedi dell'angelo del Signore". Ma Cristo è superiore agli angeli, come afferma S. Paolo: "Tanto migliore degli angeli, quanto è più eccellente in confronto a loro il nome che ebbe in eredità". Dunque Cristo non può essere sacerdote.
2. Le istituzioni del Vecchio Testamento erano figure di Cristo, come attesta l'Apostolo: "Ombra di quelle future, della realtà che è Cristo". Ma Cristo non apparteneva alla stirpe sacerdotale dell'antica legge; dice infatti l'Apostolo: "È noto che nostro Signore nacque da Giuda per la quale tribù Mosè non ha mai fatto cenno di sacerdoti". Dunque Cristo non può essere sacerdote.
3. L'antica legge, che è figura di Cristo, non ammetteva che una stessa persona fosse legislatore e sacerdote, tanto che il Signore ordina al legislatore Mosè: "Fa' venire presso di te Aronne, tuo fratello, perché sia mio sacerdote". Ma Cristo, come dice il profeta, è il legislatore della legge nuova: "Porrò le mie leggi nei loro cuori". Dunque a Cristo non compete il sacerdozio.

IN CONTRARIO: Dichiara S. Paolo: "Abbiamo un pontefice che è penetrato nei cieli, Gesù, il Figlio di Dio".

RISPONDO: L'ufficio proprio del sacerdote è d'essere mediatore tra Dio e il popolo, in quanto trasmette al popolo le cose divine, e per questo "sacerdote" equivale a "datore di cose sacre", secondo le parole del profeta: "Alla bocca di lui", cioè del sacerdote, "si chiede la legge"; e poi in quanto offre a Dio le preghiere del popolo e in qualche modo espia dinanzi a Dio per i peccati del popolo; infatti l'Apostolo afferma: "Ogni pontefice, preso di mezzo agli uomini, è costituito loro rappresentante in tutto ciò che riguarda Dio, affinché offra doni e sacrifici per i peccati". Ma questo si addice sommamente a Cristo. Infatti per suo merito gli uomini sono stati ricolmi di doni, secondo le parole della Scrittura: "Per lui", cioè per Cristo, "ci ha elargito le cose più grandi e preziose che ci erano state promesse, affinché per mezzo di esse diveniate partecipi della natura divina". Inoltre egli ha riconciliato con Dio il genere umano, come insegna S. Paolo: "In lui", cioè in Cristo, "volle che abitasse tutta la pienezza e che per suo mezzo fossero riconciliate tutte le cose". Dunque a Cristo si addice sommamente di essere sacerdote.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Agli angeli compete il potere gerarchico, in quanto anch'essi sono intermediari tra Dio e l'uomo, come spiega Dionigi, cosicché il sacerdote stesso quale intermediario tra Dio e il popolo riceve l'appellativo di angelo, secondo l'espressione di Malachia: "Egli è l'angelo del Signore degli eserciti". Ma Cristo era superiore agli angeli, non solo per la divinità, ma anche nella sua umanità, perché aveva la pienezza della grazia e della gloria. Cosicché 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: "Gli angeli gli si avvicinarono e lo servivano". Quanto però alla passibilità "è stato per breve tempo inferiore agli angeli", come si esprime l'Apostolo. E in questo era simile agli uomini viatori costituiti nel sacerdozio.
2. Come osserva il Damasceno, "la somiglianza assoluta si trova nella cosa stessa e non in ciò che la rappresenta". 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 non si trattava del medesimo sacerdozio, ma che differiva come la realtà dall'immagine.

3. Come si è detto sopra, gli altri uomini ricevono grazie particolari, Cristo invece quale capo di tutti possiede la pienezza di tutte le grazie. Perciò tra gli altri chi è legislatore, chi è sacerdote e chi è re, ma tutte queste doti si accumulano in Cristo, come fonte di tutte le grazie. Per cui si legge in Isaia: "Il Signore è nostro giudice, il Signore è nostro legislatore, il Signore è il nostro re: egli verrà e ci salverà".

ARTICOLO 2

Se Cristo sia stato insieme sacerdote e vittima

SEMBRA che Cristo non sia stato insieme sacerdote e vittima. Infatti:

1. Il sacerdote ha il compito di uccidere la vittima. Ma Cristo non uccise se stesso. Dunque egli non è stato insieme sacerdote e vittima.
2. Il sacerdozio di Cristo somiglia più al sacerdozio ebraico istituito da Dio che a quello pagano dedito al culto dei demoni. Ma nell'antica legge mai è stato offerto in sacrificio l'uomo; cosa che la Bibbia condanna severamente nei sacrifici pagani: "Versarono sangue innocente, il sangue dei loro figli e delle loro figlie, che sacrificarono agli idoli di Canaan". Dunque l'uomo Cristo non doveva essere la vittima del suo stesso sacerdozio.

IN CONTRARIO: Scrive S. Paolo: "Cristo ci ha amato e ha sacrificato se stesso per noi, quale oblazione e vittima di soave odore a Dio".

RISPONDO: Come dice S. Agostino, "ogni sacrificio visibile è sacramento, o 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 Salmista: "È sacrificio offerto a Dio lo spirito contrito". Perciò si può chiamare sacrificio tutto quello 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 dice che è ufficio del sacerdote "offrire doni e sacrifici per i peccati". - Secondo, per conservarsi nello stato di grazia, sempre unito a Dio che è la sua pace e la sua salvezza. Ecco perché anche nell'antica legge s'immolava il sacrificio pacifico per la salvezza degli offerenti, come si legge nel Levitico. - Terzo, perché lo spirito dell'uomo possa unirsi con Dio perfettamente: il che avverrà soprattutto nella gloria. Infatti anche nell'antica legge si offriva l'olocausto che era "tutto consumato dal fuoco", come lo definisce la Scrittura.

Ebbene, questi nostri bisogni sono stati soddisfatti dall'umanità di Cristo. Primo, con essa sono stati distrutti i nostri peccati, perché, come dice S. Paolo, "fu sacrificato per i nostri peccati". Secondo, abbiamo ricevuto per i suoi meriti la grazia che ci salva: "È divenuto principio d'eterna salvezza per tutti quelli che gli obbediscono". Terzo, per lui abbiamo ottenuto la perfezione della gloria: "Noi abbiamo la fiducia d'entrare per il suo sangue nel Santo", cioè nella gloria celeste. Per queste ragioni, Cristo in quanto uomo non è stato sacerdote soltanto, ma anche vittima perfetta: vittima per il peccato, vittima pacifica, e olocausto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Cristo non si uccise, ma si espose volontariamente alla morte: "Fu immolato perché egli stesso lo volle". In questo senso si dice che ha sacrificato se stesso.
2. L'uccisione di Cristo come uomo si può mettere in relazione con due distinte volontà. Primo, con la volontà degli uccisori. Sotto questo aspetto Cristo non è stato una vittima offerta dai suoi crocifissori, i quali non immolarono un sacrificio a Dio, ma commisero un grave delitto. Di questo peccato erano figure gli empî sacrifici dei gentili, nei quali s'immolavano uomini agli idoli. - Secondo, si può considerare la morte di Cristo rispetto alla volontà di lui che la subì, offrendosi volontariamente alla passione. Sotto tale aspetto Cristo è vittima. E non c'è in questo nessuna somiglianza con i sacrifici pagani.

ARTICOLO 3

Se effetto del sacrificio di Cristo sia l'espiazione dei peccati

SEMBRA che effetto del sacrificio di Cristo non sia l'espiazione dei peccati. Infatti:

1. Dio solo distrugge i peccati: "Io sono che cancello le tue prevaricazioni, in grazia mia". Ma Cristo non è sacerdote in quanto Dio, bensì in quanto uomo. Dunque il sacerdozio di Cristo non è ordinato all'espiazione dei peccati.
2. L'Apostolo afferma che i sacrifici dell'Antico Testamento "non potevano rendere perfetti coloro che li praticavano, altrimenti avrebbero cessato d'essere immolati, perché, resi sufficientemente puri, gli offerenti non avrebbero avuto più coscienza d'alcun peccato, mentre invece con 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: "Rimetti a noi i nostri debiti". E il sacrificio continua a offrirsi pure nella Chiesa che prega: "Dacci oggi il nostro pane quotidiano". Dunque il sacerdozio di Cristo non espia i peccati.

3. Gli animali da immolarsi per il peccato erano nell'antica legge, per il peccato del principe il capro, per il peccato d'uno del popolo una capra, e il vitello per il peccato di un sacerdote, come risulta dal Levitico. Ma nella Scrittura Cristo non viene paragonato a nessuno di questi animali, bensì all'agnello: "Io ero come un agnello mansueto che viene condotto al macello". Dunque il suo sacerdozio non è ordinato a espiare i peccati.

IN CONTRARIO: L'Apostolo dichiara che "il sangue di Cristo, il quale per lo Spirito Santo ha offerto se stesso immacolato a Dio, purificherà le nostre coscienze dalle opere di morte, perché prestiamo culto al Dio vivo". Ma le opere di morte sono i peccati. Dunque il sacerdozio di Cristo ha la virtù di mondare dai peccati.

RISPONDO: Alla perfetta cancellazione dei peccati occorrono due cose, perché due sono gli elementi del peccato, la macchia della colpa e il debito della pena. La macchia della colpa vien cancellata dalla grazia, che converte a Dio il cuore del peccatore; il debito della pena sparisce totalmente con la soddisfazione che l'uomo presta a Dio. Ora, il sacerdozio di Cristo compie l'una e l'altra di queste cose. Infatti per virtù di esso viene data a noi la grazia, che converte a Dio i nostri cuori, secondo l'affermazione paolina: "Gratuitamente giustificati dalla sua grazia, mediante la redenzione in Cristo Gesù, che Dio ha posto quale propiziatore per la fede nel suo sangue". Egli ha pure soddisfatto pienamente per noi, perché "ha portato i nostri mali, ha sopportato i nostri dolori". Da ciò risulta che il sacerdozio di Cristo ha tutta l'efficacia d'espiazione dei peccati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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 Pontefice nostro 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 a cancellare i peccati. In proposito scrive S. Agostino: "Poiché in ogni sacrificio si considerano quattro cose: a chi si offre, da chi si offre, che cosa si offre, per chi si offre, l'unico e vero mediatore nel sacrificio pacifico con il quale ci ha riconciliati con Dio, è stato una stessa cosa con Dio a cui l'offriva, facendo di coloro per i quali lo offriva una stessa cosa con sé, essendo lui stesso l'offerente e lui stesso la vittima che offriva".

2. I peccati nella nuova legge non vengono ricordati per l'inefficacia del sacerdozio di Cristo, quasi che esso non li abbia sufficientemente espiati, ma vengono ricordati o per coloro che non vogliono partecipare a quel sacrificio, come gli infedeli per i quali preghiamo che si convertano dai loro peccati; oppure per coloro che dopo aver partecipato a questo sacrificio se ne allontanano in qualsiasi maniera con il peccato.

Il sacrificio poi, che si offre ogni giorno nella Chiesa, non è diverso dal sacrificio che ha offerto Cristo stesso, ma è la sua commemorazione. Per cui dice S. Agostino: "Cristo è insieme sacerdote offerente e vittima: di ciò ha voluto che fosse simbolo quotidiano il sacrificio della Chiesa".

3. Come osserva Origene, sebbene si offerissero nell'antica legge diversi animali, tuttavia il sacrificio quotidiano che s'immolava mattina e sera era un agnello, come si legge nella Scrittura. Questo significava che l'immolazione dell'agnello, cioè di Cristo, sarebbe stata il sacrificio che avrebbe assorbito tutti gli altri. Tale è il senso delle parole di S. Giovanni: "Ecco l'agnello di Dio, ecco colui che toglie i peccati del mondo".

ARTICOLO 4

Se gli effetti del sacerdozio di Cristo riguardino non solo gli altri ma anche lui stesso

SEMBRA che gli effetti del sacerdozio di Cristo non riguardino soltanto gli altri, ma anche lui stesso. Infatti:

1. È ufficio del sacerdote pregare per il popolo, come si legge nella Scrittura: "Mentre si consumava il sacrificio, i sacerdoti pregavano". Ora, Cristo non ha pregato solo per gli altri, ma, anche per se stesso, come si è detto sopra e come espressamente ricorda S. Paolo: "Nei giorni della sua carne offrì preghiere e suppliche a colui che poteva salvarlo da morte, insieme a grida e lacrime". Dunque il sacerdozio di Cristo ebbe effetto non solo per gli altri, ma anche per lui stesso.

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. Dunque il sacerdozio di Cristo ebbe efficacia non solo negli altri, ma anche in lui stesso.

3. Il sacerdozio dell'antica legge era figura del sacerdozio di Cristo. Ma il sacerdote dell'antica legge offriva il sacrificio non solo per gli altri, bensì anche per se stesso: si legge infatti nel Levitico che "il pontefice entra nel santuario a pregare per sé, per la sua casa e per tutta la comunità d'Israele". Dunque anche il sacerdozio di Cristo ebbe effetto non soltanto negli altri, ma anche in lui stesso.

IN CONTRARIO: Negli atti del Concilio di Efeso si legge: "Se qualcuno dice che Cristo ha offerto il sacrificio per sé e non piuttosto per noi soltanto (perché non aveva bisogno del sacrificio lui che non conosce il peccato), sia scomunicato". Ma l'ufficio del sacerdote è principalmente quello d'offrire il sacrificio. Dunque il sacerdozio di Cristo non ebbe effetto per lui stesso.

RISPONDO: Come si è detto, il sacerdote è l'intermediario tra Dio e il popolo. Ora, ha bisogno di un intermediario presso Dio, chi non può accostarsi a lui

da se stesso: costui sottostà all'efficacia del sacerdozio e ne riceve gli effetti. Ma questo non è il caso di Cristo: dice infatti l'Apostolo che "egli si avvicina a Dio da se stesso, sempre vivo a intercedere per noi". Perciò Cristo non può ricevere in sé gli effetti del sacerdozio, ma piuttosto egli li comunica agli altri. Infatti in ogni ordine di cose il primo agente influisce senza nulla ricevere in quell'ordine: il sole, p. es., illumina e non viene illuminato, il fuoco scalda e non viene scaldato. Ebbene, Cristo è la fonte di ogni sacerdozio; perché quello dell'antica legge ne era la figura, e quello della nuova legge agisce in suo nome, secondo l'affermazione di S. Paolo: "Anch'io, se ho perdonato qualcosa, l'ho fatto per riguardo a voi, in persona di Cristo". A Cristo dunque non spetta ricevere gli effetti del sacerdozio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene la preghiera si addica ai sacerdoti, non è il loro compito esclusivo, perché a tutti spetta pregare per sé e per gli altri, come raccomanda S. Giacomo: "Pregate gli uni per gli altri, affinché siate salvi". E allora si può dire che la preghiera fatta da Cristo per sé non era un atto del suo sacerdozio. Ma questa soluzione sembra inaccettabile, perché l'Apostolo dopo aver detto: "Tu sei sacerdote in eterno secondo l'ordine di Melchisedech", continua: "Nei giorni della sua carne offrì preghiere, ecc.", e così l'orazione di Cristo sembra 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. Non si può dunque dire in senso assoluto che egli abbia partecipato agli effetti del suo sacerdozio, ma solo in senso relativo, cioè per la passibilità della sua carne. Di qui le parole significative dell'Apostolo: "Colui che lo poteva salvare dalla morte".
2. Nel sacrificio di qualsiasi sacerdote si possono considerare due cose: il sacrificio stesso che si offre, e la devozione dell'offerente. Ora, effetto proprio del sacerdozio è quello che viene prodotto dal sacrificio. Invece 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.
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. Dunque il paragone non regge. È quanto dice l'Apostolo: "La legge costituisce sacerdoti uomini soggetti a debolezze, mentre il patto succeduto alla legge ha costituito sacerdote il Figlio che è perfetto in eterno".

ARTICOLO 5

Se il sacerdozio di Cristo duri in eterno

SEMBRA che il sacerdozio di Cristo non duri in eterno. Infatti:

1. Come si è detto, hanno bisogno degli effetti del sacerdozio soltanto coloro che possono peccare, perché il sacrificio sacerdotale può espiare i peccati. Ma questo non durerà per sempre. Perché nei santi non ci sarà più alcuna debolezza, secondo le parole d'Isaia: "Il tuo sarà un popolo tutto di giusti", e per i peccatori non ci sarà più remissione, "non essendoci redenzione nell'inferno". Dunque il sacerdozio di Cristo non sarà eterno.
2. Il sacerdozio di Cristo ebbe la sua massima manifestazione nella sua passione e morte, quando "con il proprio sangue entrò nel Santo", come si esprime S. Paolo. Ma la passione e la morte di Cristo, com'egli dice, non saranno per sempre: "Cristo, risorto dai morti, non muore più". Dunque il sacerdozio di Cristo non è eterno.
3. Cristo è sacerdote non in quanto Dio ma in quanto uomo. Ebbene, per un dato tempo Cristo non è stato uomo, cioè non lo fu nel triduo della sua morte. Dunque il sacerdozio di Cristo non è perpetuo.

IN CONTRARIO: Nei Salmi si legge: "Tu sei sacerdote in eterno".

RISPONDO: Nell'ufficio sacerdotale possiamo considerare due cose: 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 si offre. Ora, fine del sacrificio di Cristo non furono i beni temporali ma quelli eterni, che noi otteniamo per la sua morte, cosicché "Cristo è pontefice dei beni futuri"; e in ragione di questo si dice che è eterno il suo sacerdozio. Tale risultato del sacrificio di Cristo era prefigurato dal fatto che il pontefice dell'antica legge una volta all'anno entrava nel Sancta Sanctorum con il sangue di un capro e di un vitello, ma, come si legge nel Levitico, dopo averli immolati fuori, non nello stesso Sancta Sanctorum. Similmente Cristo entrò nel Sancta Sanctorum, cioè in cielo, e aprì a noi la via per entrarci con la virtù del suo sangue che versò per noi sulla terra.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I santi del cielo non avranno più bisogno d'ottenere il perdono per il sacerdozio di Cristo, ma, puri ormai, avranno bisogno di Cristo per essere nella perfezione, perché da lui dipende la loro gloria, come dice il testo sacro: "La chiarezza di Dio la illumina", la città dei santi, "e sua lucerna è l'Agnello".
- 2 e 3. Sebbene la passione e la morte di Cristo non debba più ripetersi, tuttavia la virtù di tale sacrificio dura in eterno, perché, come dice S. Paolo, "con un solo sacrificio ha reso perfetti in eterno i santificati". - Così è risolta anche la terza difficoltà.

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. Ma la figura rimaneva al di sotto della realtà, in quanto il sacrificio antico non aveva efficacia perpetua e quindi ogni anno doveva essere ripetuto.

ARTICOLO 6

Se il sacerdozio di Cristo sia stato secondo l'ordine di Melchisedech

SEMBRA che il sacerdozio di Cristo non sia stato secondo l'ordine di Melchisedech. Infatti:

1. Cristo è la fonte d'ogni sacerdozio, perché è il sacerdote principale. Ora, non è la cosa principale che si regola sulle secondarie, ma all'inverso. Dunque Cristo non si deve dire sacerdote secondo l'ordine di Melchisedech.
2. Il sacerdozio dell'antica legge era più vicino al sacerdozio di Cristo che non il sacerdozio dei tempi anteriori alla legge. Ma i sacramenti tanto meglio simboleggiavano Cristo, quanto più erano vicini a lui, come risulta dalla Seconda Parte. Dunque il sacerdozio di Cristo dovrebbe denominarsi secondo il sacerdozio legale, piuttosto che secondo il sacerdozio di Melchisedech, che è anteriore alla legge.
3. La Scrittura descrive Melchisedech in termini che si appropriano soltanto al Figlio di Dio: "Re di pace, senza padre, senza madre, senza genealogia, senza principio di giorni né fine di vita". Dunque 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.

IN CONTRARIO: Nei Salmi si legge: "Tu sei sacerdote in eterno secondo l'ordine di Melchisedech".

RISPONDO: Come si è detto precedentemente, il sacerdozio legale era figura del sacerdozio di Cristo, non una figura adeguata ma 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 e in Abramo le ricevette in qualche modo dallo stesso sacerdozio levitico. Perciò il sacerdozio di Cristo si dice che è "secondo l'ordine di Melchisedech", per sottolineare la superiorità del sacerdozio vero sul sacerdozio figurale dell'antica legge.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Cristo si dice sacerdote secondo l'ordine di Melchisedech, non quasi si trattasse di un sacerdote superiore, ma perché costui prefigurava la superiorità del sacerdozio di Cristo su quello levitico.
2. Nel sacerdozio di Cristo si possono considerare due cose: l'immolazione di Cristo e la partecipazione ad essa. Quanto all'immolazione, era meglio prefigurato il sacerdozio di Cristo dal sacerdozio legale cruento che non da quello incruento di Melchisedech. Ma quanto alla partecipazione di questo sacrificio e ai suoi effetti, che è il punto in cui più eccelle il sacerdozio di Cristo su quello legale, era meglio prefigurato dal sacerdozio di Melchisedech, che offrì pane e vino, simboli, come dice S. Agostino, dell'unità della Chiesa, che deriva dalla partecipazione al sacrificio di Cristo. Per questo anche nella nuova legge il sacrificio vero di Cristo si comunica ai fedeli sotto le specie del pane e del vino.
3. Melchisedech si dice "senza padre, senza madre, senza genealogia, senza principio di giorni e senza fine", non perché ne fosse privo, ma perché la S. Scrittura non riferisce questi particolari. E anche per questo, come osserva l'Apostolo nello stesso testo, "rassomiglia al Figlio di Dio", che in terra è senza padre, in cielo senza madre e senza genealogia, secondo le parole d'Isaia: "Chi può dire la sua generazione?", e per la sua divinità non ha né principio né fine di giorni.

Pars Tertia Quaestio 023

Questione 23

Questione 23

L'adozione, se si possa attribuire a Cristo

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

Se Dio possa avere figli adottivi

SEMBRA che Dio non possa avere figli adottivi. Infatti:

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. Dunque Dio non può adottare.
2. L'adozione è stata introdotta per supplire alla mancanza della filiazione naturale. Ma in Dio c'è la filiazione naturale, come si è visto nella Prima Parte. Dunque Dio non può adottare.
3. L'adozione ha come scopo la successione ereditaria ai beni dell'adottante. Ma nessuno può succedere a Dio nella sua eredità, perché egli non muore mai. Dunque Dio non può adottare.

IN CONTRARIO: Scrive S. Paolo che Dio "ci ha predestinati a suoi figli adottivi". Ma la predestinazione di Dio non rimane senza effetto. Dunque Dio adotta alcuni a suoi figli.

RISPONDO: Un uomo adotta un altro come figlio ammettendolo per sua bontà alla partecipazione della propria eredità. Ma la bontà di Dio è infinita e per questo egli ammette le sue creature alla partecipazione dei suoi beni e soprattutto le creature razionali che, fatte a immagine di Dio, sono capaci della beatitudine divina. Questa consiste nel godimento di Dio, giacché Dio stesso è beato e ricco in quanto gode di se stesso. Ora, ciò che costituisce la ricchezza di una persona, si chiama sua eredità. Si dice quindi che Dio adotta gli uomini, perché per 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 lo sceglie già idoneo per adottarlo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'uomo considerato nella sua natura non è estraneo a Dio per i beni naturali, ma per quelli della grazia e della gloria. Ed è per questi che viene adottato.
2. Operare per bisogno è proprio dell'uomo, non di Dio, che invece opera per comunicare l'abbondanza della propria perfezione. Perciò come nella creazione si comunica a tutte le creature una certa somiglianza della bontà divina, così con l'adozione viene comunicata agli uomini una somiglianza della filiazione divina naturale, come afferma S. Paolo: "Coloro che preconobbe, li ha pure predestinati a essere conformi all'immagine del suo Figlio".
3. A differenza dei beni materiali, quelli spirituali possono essere posseduti simultaneamente da molti. Perciò nessuno può possedere una 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.

Si potrebbe dire però che Dio muore in quanto cessa d'essere in noi per fede e comincia a essere in noi per visione, secondo la spiegazione della Glossa alle parole di S. Paolo: "Se figli, anche eredi".

ARTICOLO 2

Se l'adozione debba attribuirsi a tutta la Trinità

SEMBRA che l'adozione non debba attribuirsi a tutta la Trinità. Infatti:

1. Si parla di adozione divina per analogia con quella umana. Ma tra gli uomini può adottare soltanto chi può generare, e questo in Dio è proprio del Padre soltanto. Dunque soltanto il Padre può adottare.
2. Gli uomini con l'adozione divina divengono fratelli di Cristo, secondo le parole di S. Paolo: "Affinché egli sia il primogenito di molti fratelli". Ma fratelli si dicono i figli di un medesimo padre; per cui anche il Signore dice: "Ascendo al Padre mio e Padre vostro". Dunque solo il Padre di Cristo ha figli adottivi.
3. Scrive l'Apostolo: "Dio ha mandato il suo Figlio, affinché ricevessimo l'adozione a figli di Dio. In prova poi che voi siete figli di Dio, Dio ha mandato lo Spirito del Figlio suo nei vostri cuori, il quale grida: Abba, Padre". Dunque adottare è di chi ha il Figlio e lo Spirito Santo. Ma questo è vero solo della persona del Padre. Dunque adottare spetta solo alla persona del Padre.

IN CONTRARIO: Ci può adottare per figli colui che possiamo chiamare Padre, come scrive S. Paolo: "Avete ricevuto lo Spirito di figli adottivi, per cui gridiamo: Abba, Padre". Ma quando diciamo a Dio: "Padre nostro", l'espressione riguarda tutta la Trinità, come avviene per tutti gli altri attributi che si danno a Dio in relazione alle creature, come abbiamo visto nella Prima Parte. L'adozione dunque spetta a tutta la Trinità.

RISPONDO: Tra un figlio adottivo di Dio e il suo Figlio naturale c'è questa differenza: il figlio naturale di Dio è "genito, non fatto", il figlio adottivo è fatto, come dice il Vangelo: "Diede a loro di poter essere fatti figli di Dio". Talora però anche i figli adottivi si dicono generati per la rigenerazione spirituale che è gratuita e non naturale, come nota S. Giacomo: "Ci ha volontariamente generato per mezzo della parola di verità". Ora, sebbene la generazione trinitaria sia propria del Padre, tuttavia ogni effetto prodotto nel creato è comune a tutta la Trinità per l'unità di natura; perché dove c'è una sola natura, c'è necessariamente una sola virtù operativa e una sola operazione, per cui il Signore afferma: "Tutte le cose che fa il Padre, le fa allo stesso modo anche il Figlio". Perciò adottare gli uomini come figli di Dio va attribuito a tutta la Trinità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le persone umane non hanno numericamente la stessa natura, così da avere in comune un'unica operazione e un unico effetto, come avviene tra le persone divine. Perciò sotto questo aspetto il paragone non regge.
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. Appunto per questo il Signore 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, al Figlio e allo Spirito Santo. Perciò Cristo non è come noi figlio di tutta la Trinità.
3. Come si è detto, la filiazione adottiva è un'immagine della filiazione eterna, come tutte le cose temporali sono immagini di quelle eterne. Ora, l'uomo viene ad assomigliare allo splendore del Figlio eterno per mezzo della chiarezza della grazia, che si appropria allo Spirito Santo. Ecco perché l'adozione, pur essendo comune a tutta la Trinità, si appropria al Padre come adottante, al Figlio come modello, allo Spirito Santo come imprimente in noi l'immagine del modello.

ARTICOLO 3

Se la sola creatura razionale possa essere adottata

SEMBRA che non sia proprio della creatura razionale essere adottata. Infatti:

1. È solo per adozione che Dio si dice Padre della creatura razionale. Ma Dio si dice Padre anche della creatura irrazionale, come si legge nella Scrittura: "Chi è il Padre della pioggia? O chi ha generato le stille di rugiada?". Dunque non è della sola creatura razionale essere adottata.
2. È per adozione che alcuni si dicono figli di Dio. Ma la Scrittura attribuisce specialmente agli angeli d'essere figli di Dio: "Un giorno avvenne che i figli di Dio si presentarono davanti al Signore". Dunque non è proprio della creatura razionale l'adozione.
3. Ciò che è proprio d'una natura, appartiene a tutti gli individui di essa: la risibilità, p. es., è comune a tutti gli uomini. Ma l'adozione non è di tutti gli uomini. Dunque non è propria della natura umana.

IN CONTRARIO: I figli adottivi sono "eredi di Dio" come insegna S. Paolo. Ma tale eredità è possibile soltanto per la creatura razionale. Dunque l'adozione compete solo alla creatura razionale.

RISPONDO: Come si è detto, la filiazione adottiva è un'immagine di quella naturale. Ma il Figlio di Dio procede naturalmente dal Padre quale Verbo intellettuale, che è una sola cosa con il Padre. Dunque una creatura, può avere una somiglianza col Verbo in tre maniere. Primo, per la forma, a prescindere dall'intelligenza: per esempio la struttura d'una casa riproduce esternamente il verbo mentale o idea dell'architetto, ma non lo riproduce come forma intelligibile, perché la forma o struttura della casa nella materia non è una realtà intelligibile come lo era invece nella mente dell'architetto. In tal senso tutte le creature assomigliano al Verbo eterno, perché sono state fatte per mezzo di lui. - Secondo, può esserci somiglianza tra creatura e Verbo non solo per la forma, ma anche per l'intellettualità di essa, come la scienza che si va formando nella mente d'un alunno somiglia al verbo che è nella mente del maestro. E in tal senso la creatura razionale somiglia al Verbo per la sua stessa natura. - Terzo, può esserci somiglianza tra creatura e Verbo eterno per l'unità di lui con il Padre, la quale si attua nella creatura mediante la grazia e la carità, per cui il Signore prega: "Siano in noi una cosa sola, come lo siamo noi stessi". È quest'ultima somiglianza che costituisce l'adozione, perché l'eredità eterna spetta a chi ha tale somiglianza.

È chiaro dunque che sono adottabili solo le creature razionali, non tutte però, ma solo quelle che hanno la carità. Questa "viene diffusa nei nostri cuori mediante lo Spirito Santo". Perciò lo Spirito Santo si dice "lo Spirito dei figli adottivi".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Dio si dice Padre delle creature irrazionali non per adozione, ma per creazione, secondo il primo grado di somiglianza.
2. Gli angeli sono chiamati figli di Dio per adozione, non perché sia una loro prerogativa, ma perché sono stati adottati per primi in ordine di tempo.
3. L'adozione non è una dote naturale, ma un effetto della grazia, di cui la natura razionale è capace. Da ciò non segue che ogni creatura razionale è adottata, ma solo che è adottabile.

ARTICOLO 4

Se Cristo in quanto uomo sia figlio adottivo di Dio

SEMBRA che Cristo in quanto uomo sia figlio adottivo di Dio. Infatti:

1. Scrive S. Ilario parlando di Cristo: "Non perde la grandezza della sua potenza per l'adozione della natura umana". Dunque Cristo in quanto uomo è figlio adottivo.
2. S. Agostino afferma che "quell'uomo è diventato Cristo per la stessa grazia per cui ciascun uomo diventa cristiano dal primo istante della sua fede". Ma gli altri uomini sono cristiani per la grazia dell'adozione. Dunque anche quell'uomo è Cristo per adozione. E quindi è figlio adottivo.
3. Cristo in quanto uomo è servo. Ma essere figlio adottivo è meglio che essere servo. Dunque a maggior ragione Cristo in quanto uomo è figlio adottivo.

IN CONTRARIO: S. Ambrogio scrive: "Un figlio adottivo non lo chiamiamo figlio naturale, ma diciamo figlio naturale chi è vero figlio". Ora, Cristo è Figlio vero e naturale di Dio, come si legge nel testo sacro: "Affinché noi siamo nel suo vero Figlio, Gesù Cristo". Dunque Cristo in quanto uomo non è figlio adottivo.

RISPONDO: La filiazione si attribuisce propriamente all'ipostasi o persona, non alla natura, per cui nella Prima Parte si è detto che la filiazione è una proprietà personale. Ora, in Cristo non c'è altra persona o ipostasi che quella increata, a cui compete la figliolanza naturale. Inoltre si è detto sopra che la filiazione adottiva è una partecipazione di quella naturale. Ma non si può attribuire per partecipazione una dote a chi la possiede in tutta la sua pienezza. Perciò Cristo che è Figlio naturale di Dio, non si può in nessun modo dire figlio adottivo.

Al contrario per coloro che pongono in Cristo due persone o ipostasi o suppositi non ci sono difficoltà che impediscano di chiamare Cristo figlio adottivo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come la filiazione, così anche l'adozione non si può attribuire propriamente alla natura. Quando dunque si dice che "viene adottata la natura umana nell'umiltà della carne", è un parlare improprio: nel caso il termine adozione sta a indicare l'unione della natura umana con la persona del Figlio.
2. Il paragone di S. Agostino è da intendersi di ciò che precede la grazia, nel senso cioè che come senza meriti riceve ogni uomo la grazia di diventare cristiano, così senza meriti ebbe quell'uomo la grazia d'essere Cristo. Ma c'è differenza quanto al fine della grazia, perché Cristo per la grazia d'unione è Figlio naturale, gli altri invece per la grazia abituale sono figli adottivi. La grazia abituale c'è poi anche in Cristo, ma non per renderlo figlio adottivo, bensì come un effetto prodotto nella sua anima dalla filiazione naturale, secondo le parole del Vangelo: "Abbiamo visto la sua gloria d'Unigenito del

Padre, pieno di grazia e di verità".

3. L'essere creatura, servo o suddito di Dio non si attribuisce solo alla persona, ma anche alla natura: il che non si può dire della filiazione. Quindi il paragone non regge.

Pars Tertia Quaestio 024

Questione 24

Questione 24

La predestinazione di Cristo

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

Se a Cristo si possa attribuire la predestinazione

SEMBRA che a Cristo non si possa attribuire la predestinazione. Infatti:

1. Oggetto della predestinazione è sempre la filiazione adottiva, secondo l'affermazione paolina: "Ci ha predestinati all'adozione di figli suoi". Ma, come si è detto, Cristo non può essere figlio adottivo. Dunque Cristo non può essere stato predestinato.
2. In Cristo ci sono due cose da considerare: la natura umana e la persona. Ma non si può dire che Cristo è stato predestinato per la natura umana, essendo falsa la proposizione: "La natura umana è il Figlio di Dio". E neppure per la persona, perché la sua persona non è Figlio di Dio per grazia ma per natura, mentre la predestinazione è relativa alle cose che riguardano la grazia, come si è detto nella Prima Parte. Dunque Cristo non è stato predestinato a essere Figlio di Dio.
3. Le cose predestinate come quelle fatte non sono esistite sempre, perché la predestinazione implica l'idea di antecedenza. Ora, poiché Cristo è sempre stato Dio e Figlio di Dio, non si può dire in senso proprio che Cristo come uomo "sia stato fatto Figlio di Dio". Dunque per lo stesso motivo non si può dire neppure che Cristo "sia stato predestinato a essere Figlio di Dio".

IN CONTRARIO: L'Apostolo parlando di Cristo afferma: "Egli è stato predestinato a essere Figlio di Dio in maestà".

RISPONDO: Come risulta dalla Prima Parte, la predestinazione è l'atto con il quale Dio predispose nell'eternità le cose da attuare nel tempo per mezzo della sua grazia. Ora, che l'uomo fosse Dio e Dio fosse uomo è un fatto che si è compiuto nel tempo per mezzo della grazia dell'unione ipostatica. Né 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. Dunque anche l'unione delle due nature nell'unica persona di Cristo cade sotto l'eterna predestinazione di Dio. In questo senso quindi si dice che Cristo è stato predestinato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nel testo citato l'Apostolo parla della predestinazione nostra a figli adottivi. Anche in Cristo però come c'è una filiazione divina naturale che lo distingue da tutti gli altri, così c'è una predestinazione tutta particolare.
2. Alcuni seguendo un testo della Glossa hanno affermato che la predestinazione va attribuita alla natura e non alla persona, nel senso cioè che la natura umana ha ricevuto la grazia d'essere unita al Figlio di Dio in unità di persona.

Ma allora l'affermazione dell'Apostolo sarebbe impropria per due ragioni. Primo, per una ragione generale. Infatti non si dice predestinata la natura di uno, ma la sua persona, perché essere predestinato significa essere guidato alla salvezza, e questo riguarda il supposito che agisce per il conseguimento della beatitudine. - Secondo, per una ragione particolare. Perché essere figlio di Dio non compete alla natura umana: infatti è falsa la proposizione "la natura umana è Figlio di Dio". A meno che del testo paolino, "Egli è stato predestinato a essere Figlio di Dio in maestà", non si voglia dare questa forzata spiegazione: "È stato predestinato che la natura umana fosse unita in persona 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 che Cristo "è nato dalla stirpe di Davide secondo la carne", soggiunge che "è stato predestinato a

essere Figlio di Dio in maestà", 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 in maestà. Infatti, per quanto essere Figlio di Dio in maestà sia naturale per quella persona considerata in se stessa, non lo è tuttavia per lei considerata nella sua natura umana, la quale ha ricevuto tale privilegio per mezzo della grazia d'unione.

3. Origene dice che il senso letterale del testo di S. Paolo è il seguente: "Egli è stato destinato a essere Figlio di Dio in maestà", togliendo l'anteriorità (espressa dal pre). E allora non ci sono difficoltà.

Altri riferiscono l'anteriorità implicita nel participio predestinato, non alla stessa filiazione divina, ma alla sua manifestazione, secondo il modo ordinario d'esprimersi della Scrittura, di dire cioè che "le cose accadono nel momento in cui si conoscono"; cosicché il senso sarebbe: "Cristo è stato predestinato a farsi conoscere come Figlio di Dio". - Ma allora non si tratta più di vera predestinazione. Perché 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 per se stessa, ma per la sua natura umana; perché, sebbene quella persona sia stata Figlio di Dio dall'eternità, non è però eterno il fatto che una persona sussistente in natura umana sia Figlio di Dio. Ecco perché S. Agostino spiega: "Gesù che doveva essere figlio di Davide secondo la carne, è stato predestinato a essere Figlio di Dio in maestà".

Dobbiamo poi notare che i due participi predestinato e fatto importano due tipi diversi d'antecedenza. Perché essere fatto si riferisce alla cosa in se stessa, mentre essere predestinato si riferisce a una persona in rapporto al pensiero di chi la predestina. Ora, ciò che ha realmente una forma o natura, può considerarsi in modo assoluto, o rispetto a quella data forma che possiede. E poiché in senso assoluto non si può dire che la persona di Cristo abbia cominciato a essere Figlio di Dio, mentre si può affermare che il Figlio di Dio abbia cominciato a un certo momento a esistere nella natura umana, è più vero dire che "Cristo è stato predestinato a essere Figlio di Dio", che dire: "Cristo è stato fatto Figlio di Dio".

ARTICOLO 2

Se sia falsa la proposizione: "Cristo in quanto uomo è stato predestinato a essere Figlio di Dio"

SEMBRA che sia falsa la proposizione: "Cristo in quanto uomo è stato predestinato a essere Figlio di Dio". Infatti:

1. Ciascuno è nel tempo quello che Dio l'ha predestinato a essere, perché la predestinazione divina è infallibile. Se dunque Cristo in quanto uomo è stato predestinato a essere Figlio di Dio, vuol dire che egli è Figlio di Dio in quanto uomo. Ma questo è falso. Dunque lo è pure la proposizione suddetta.
2. Ciò che spetta a Cristo in quanto uomo, spetta a ciascun uomo, perché egli è della loro stessa specie. Se dunque Cristo in quanto uomo è predestinato a essere Figlio di Dio, lo è anche ogni uomo. Ma questo è falso. Dunque anche la proposizione suddetta.
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, "l'uomo è divenuto Figlio di Dio". Dunque è più vera la proposizione, "Cristo come Figlio di Dio è stato predestinato a essere uomo", che la proposizione inversa: "Cristo come uomo è stato predestinato a essere Figlio di Dio".

IN CONTRARIO: S. Agostino scrive: "Lo stesso Signore della gloria diciamo che è stato predestinato, in quanto l'uomo è divenuto Figlio di Dio".

RISPONDO: Nella predestinazione si possono considerare due cose. Primo, lo stesso atto eterno con il quale Dio predestina: e sotto questo aspetto la predestinazione precede ciò che è predestinato. Secondo, ciò che la predestinazione produce nel tempo e che consiste in un dono gratuito di Dio. Ebbene, ambedue le cose nella predestinazione di Cristo riguardano solo la sua natura umana: infatti la natura umana non è stata unita al Verbo dall'eternità, e d'essere unita in persona al Figlio di Dio le è stato concesso per grazia. Perciò soltanto in forza della natura umana si attribuisce a Cristo la predestinazione. Dice in proposito S. Agostino: "È stata predestinata la natura umana a un grado tanto grande e tanto alto e tanto sublime, da non poter essere innalzata di più". Ora, diciamo che a uno in quanto uomo conviene quello che gli spetta in ragione della natura umana. Perciò dobbiamo dire che "Cristo in quanto uomo è stato predestinato a essere Figlio di Dio".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Nella proposizione, "Cristo in quanto uomo è stato predestinato a essere Figlio di Dio", il complemento di limitazione "in quanto uomo" si può riferire all'atto della predestinazione in due modi. Primo, come oggetto materiale della predestinazione. Essa perciò in tal senso è falsa. Significherebbe infatti: è stato predestinato che Cristo in quanto uomo sia Figlio di Dio. E in tal senso l'argomento è valido.

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. In tal senso la predestinazione si attribuisce a Cristo in ragione della sua natura umana, come si è detto. E quindi può dirsi predestinato in quanto uomo.

2. In due modi una cosa può attribuirsi all'uomo in forza della sua natura. Primo, nel senso che la natura umana sia la causa dell'attribuzione: la risibilità, p. es., spetta a Socrate in ragione della natura umana, perché ne è una conseguenza. In tal senso la predestinazione non è attribuibile a Cristo né ad altro uomo in ragione della natura umana. E in tal senso l'argomento è valido.

Secondo, una cosa può attribuirsi a un uomo per la sua natura, in quanto quest'ultima è capace di riceverla. In tal senso diciamo che Cristo è stato predestinato secondo la natura umana, perché la predestinazione, come abbiamo visto, ha per oggetto l'esaltazione in lui della natura umana.

3. Come dice S. Agostino, "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 l'ha assunto". Perciò, siccome tale assunzione in quanto gratuita cade sotto la predestinazione, si può dire l'una e l'altra cosa: che il Figlio di Dio è stato predestinato a essere uomo, e che il Figlio dell'Uomo è stato predestinato a essere Figlio di Dio. Però, dato che la grazia non è stata fatta al Figlio di Dio per essere uomo, ma piuttosto alla natura umana per essere unita al Figlio di Dio, dire che "Cristo in quanto uomo è stato predestinato a essere Figlio di Dio", è meglio che dire: "Cristo in quanto Figlio di Dio è stato predestinato a essere uomo".

ARTICOLO 3

Se la predestinazione di Cristo sia l'esemplare della nostra

SEMBRA che la predestinazione di Cristo non sia l'esemplare della nostra. Infatti:

1. L'esemplare esiste prima della copia. Ma nulla esiste prima di ciò che è eterno. Poiché dunque la nostra predestinazione è eterna, non può la predestinazione di Cristo essere l'esemplare di essa.
2. L'esemplare serve a conoscere la copia. Ma Dio non aveva bisogno di nulla per conoscere la nostra predestinazione, poiché egli, come dice l'Apostolo, "ha predestinato quelli che aveva preconosciuto". Dunque la predestinazione di Cristo non è l'esemplare della nostra.
3. L'esemplare e la copia si corrispondono. Ma la predestinazione di Cristo è diversa dalla nostra, perché noi veniamo predestinati a essere figli adottivi, Cristo invece è stato predestinato a essere "Figlio di Dio in maestà", come si esprime S. Paolo. Dunque la sua predestinazione non è l'esemplare della nostra.

IN CONTRARIO: S. Agostino scrive: "È splendida luce di predestinazione e di grazia il Salvatore stesso, lo stesso Mediatore tra 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 questo consiste la funzione dell'esemplare. Dunque la predestinazione di Cristo è l'esemplare della nostra.

RISPONDO: La predestinazione si può considerare sotto due aspetti. Primo, quale atto di Dio che predestina. E sotto questo aspetto la predestinazione di Cristo non si può dire l'esemplare della nostra, perché alla stessa maniera 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. 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 è stato predestinato a essere Figlio naturale di Dio, mentre noi veniamo predestinati alla filiazione adottiva, che è una partecipazione analogica della filiazione naturale. Di qui l'affermazione di S. Paolo: "Coloro che preconobbe, li ha pure predestinati a essere conformi all'immagine, che è il Figlio suo".

In secondo luogo, per il modo di conseguire questo bene, che si ottiene per grazia. Ciò è evidentissimo in Cristo, essendo stata la natura umana unita in lui al Figlio di Dio senza alcun merito precedente. E così "noi tutti riceviamo dalla pienezza della sua grazia", come si esprime il Vangelo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'obiezione parte dalla predestinazione come atto dello stesso predestinante.
2. Altrettanto si dica per la seconda difficoltà.
3. Non è necessario che la copia riproduca l'esemplare in tutto e per tutto, ma basta una certa somiglianza.

ARTICOLO 4

Se la predestinazione di Cristo sia causa della nostra

SEMBRA che la predestinazione di Cristo non sia causa della nostra. Infatti:

1. Ciò che è eterno, non ha causa. Ma la nostra predestinazione è eterna. Dunque la predestinazione di Cristo non è causa della nostra.

2. Ciò che dipende dalla sola volontà di Dio, non ha altra causa che la volontà di Dio. Ma la nostra predestinazione, come dichiara S. Paolo, dipende dalla sola volontà di Dio: "Predestinati noi per disposizione di colui che tutto opera secondo il consiglio del suo volere". Dunque la predestinazione di Cristo non è causa della nostra.

3. Tolta la causa, si toglie anche l'effetto. Ma tolta la predestinazione di Cristo, non si toglie la nostra, perché, anche se non si fosse incarnato il Figlio di Dio, sarebbe stato possibile un altro modo per la nostra salvezza, come dice S. Agostino. Dunque la predestinazione di Cristo non è causa della nostra.

IN CONTRARIO: S. Paolo afferma: "(Dio) ci ha predestinati a figli adottivi per mezzo di Gesù Cristo".

RISPONDO: Se si considera come atto, la predestinazione di Cristo non è causa della nostra, perché con un solo e identico atto Dio ha predestinato Cristo e noi. - Se invece si considera nel suo termine, allora la predestinazione di Cristo è causa della nostra: Dio infatti ha predisposto la nostra salvezza predestinando ab aeterno che essa si compisse per opera di Gesù Cristo. Poiché cade sotto la predestinazione eterna non solo il fatto da compiersi nel tempo, ma anche il modo e l'ordine del suo compimento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1 e 2. Le prime due difficoltà derivano dalla predestinazione considerata come atto.

3. Se Cristo non avesse avuto da incarnarsi, Dio avrebbe predisposto che gli uomini si salvassero per altra via. Ma avendo predisposto l'incarnazione di Cristo, predispose insieme che essa fosse la causa della nostra salvezza.

Pars Tertia Quaestio 025

Questione 25

Questione 25

Il culto di Cristo

Veniamo ora a esaminare le relazioni tra Cristo e noi. Prima parleremo del culto che noi tributiamo a Cristo; secondo, tratteremo di Cristo come nostro mediatore presso Dio.

Sul primo argomento si pongono sei quesiti: 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

Se all'umanità e alla divinità di Cristo sia dovuto l'identico culto

SEMBRA che all'umanità e alla divinità di Cristo non sia dovuto l'identico culto. Infatti:

1. La divinità di Cristo, essendo comune al Padre e al Figlio, dev'essere adorata, secondo le parole evangeliche: "Tutti onorino il Figlio come onorano il Padre". Ma l'umanità di Cristo non è comune a lui e al Padre. Dunque all'umanità di Cristo non si deve il medesimo culto che alla sua divinità.

2. L'onore è "il premio della virtù", come si esprime 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, il culto che si deve alla sua umanità è diverso da quello della sua divinità.

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 affatto la sua dignità. Dunque la natura umana di Cristo merita un culto proprio, diverso da quello che si tributa alla sua divinità.

IN CONTRARIO: Negli Atti del Quinto Concilio (Ecumenico) 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 da principio, sia scomunicato".

RISPONDO: In colui che onoriamo possiamo considerare due cose: il soggetto che si onora, e la causa per cui si onora. Propriamente l'onore viene tributato al soggetto sussistente nella sua integrità: non diciamo infatti che si onora la mano d'un uomo, ma l'uomo. E se capita d'onorare la mano o il piede di qualcuno, non è che queste parti si onorino per se stesse, ma in esse si onora tutta la persona. In tal modo un uomo può essere onorato persino in cose esterne, 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 si onora, essendo l'onore il rispetto che si dimostra a uno per la sua eccellenza, come si è detto nella Seconda Parte. Se dunque in un uomo ci sono più titoli d'onore, p. es., la prelatura, la scienza e la virtù, l'onore che si rende a lui sarà uno solo da parte della persona, ma molteplice da parte dei motivi o cause per cui si onora; è sempre l'uomo infatti che viene onorato per la scienza e per la virtù.

Essendo 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; ma tenendo conto delle cause per cui viene onorata, possiamo parlare di onori diversi: altro è, p. es., l'onore che si tributa alla sua sapienza increata, e altro è l'onore che si tributa alla sua sapienza creata.

Se invece si ammettessero in Cristo più persone o ipostasi, si avrebbero culti molteplici in senso assoluto. Ed è questo che viene condannato nei Concili. Infatti si legge nei capitoli redatti da S. Cirillo: "Se qualcuno osa dire che l'uomo assunto si deve coadorare con il Dio Verbo, come se l'uno fosse diverso dall'altro, e non tributa invece la medesima adorazione all'Emmanuele, in quanto il Verbo si è fatto carne, sia scomunicato".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Nella Trinità sono tre le persone onorate, però la causa di tale onore è unica. Invece nel mistero dell'incarnazione succede il contrario. Perciò l'unità di culto nella Trinità e in Cristo si giustifica diversamente.

2. L'operazione non è oggetto di culto, ma causa. Il fatto dunque che in Cristo ci sono due operazioni, non dimostra che ci siano due culti, ma che ci sono due cause di culto.

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 a essa, perché l'uomo consiste soprattutto nella sua parte principale. Ma poiché l'anima di Cristo è stata unita a una persona più degna, l'onore si deve principalmente a quella persona. Questo però non diminuisce la dignità dell'anima di Cristo, ma l'accresce, come si è detto sopra.

ARTICOLO 2

Se all'umanità di Cristo sia dovuto il culto di latria

SEMBRA che all'umanità di Cristo non sia dovuto il culto di latria. Infatti:

1. Commentando le parole della Scrittura "Adorate lo sgabello dei suoi piedi, perché è santo", la Glossa dice: "Senza commettere peccato noi adoriamo la carne assunta dal Verbo di Dio: nessuno infatti mangia spiritualmente la sua carne senza adorarla, non però con l'adorazione di latria, che si deve soltanto al Creatore". Ma la carne è parte dell'umanità. Dunque l'umanità di Cristo non va onorata con il culto di latria.

2. A nessuna creatura è dovuto il culto di latria: per questo infatti vengono rimproverati i gentili, perché "hanno venerato e servito la creatura", come si esprime S. Paolo. Ma l'umanità di Cristo è creatura. Dunque non merita il culto di latria.

3. Il culto di latria si deve a Dio in riconoscimento del suo supremo dominio, come comanda la Scrittura: "Adora il Signore Dio tuo e servi a lui solo". Ma Cristo in quanto uomo è minore del Padre. Dunque alla sua umanità non si deve il culto di latria.

IN CONTRARIO: Il Damasceno scrive: "Dopo che il 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 questo testo dei Salmi: "Adorate lo sgabello dei suoi piedi", la Glossa dice: "Chi adora il corpo di Cristo, non mira alla terra, ma a colui del quale è sgabello, e per l'onore a lui dovuto adora lo sgabello". Ma il Verbo incarnato si adora con il culto di latria. Dunque anche il suo corpo e la sua umanità.

RISPONDO: Come si è detto sopra, l'onore si deve all'ipostasi sussistente, anche se la causa dell'onore può essere qualcosa di non sussistente in possesso della persona che si onora. Il culto dell'umanità di Cristo si può dunque considerare sotto due aspetti. Primo, come culto reso al soggetto dell'adorazione. In tal 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 l'indossa. Sotto questo aspetto il culto reso all'umanità di Cristo è culto di latria.

Secondo, il culto dell'umanità di Cristo può considerarsi in rapporto (alla causa dell'adorazione, cioè) alla natura umana di Cristo, piena d'ogni dono di grazia. Allora il culto dell'umanità di Cristo non è di latria, ma di dulia. Cosicché l'unica e medesima persona di Cristo si onora con il culto di latria per la sua divinità e con il culto di dulia per le perfezioni della sua umanità.

Né questo presenta degli inconvenienti. Perché allo stesso Dio Padre si deve il culto di latria in ragione della divinità e il culto di dulia in ragione del suo dominio nel governo delle creature. Per cui alle parole del Salmista: "Signore mio Dio, in te spero" la Glossa osserva: "Signore di tutte le cose per la sua potenza, cui si deve il culto di dulia. Dio di tutte le cose per creazione, cui si deve il culto di latria".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quella Glossa non va intesa nel senso che la carne di Cristo si adori separatamente dalla divinità di lui: ciò infatti potrebbe avvenire solo se ci fossero due ipostasi, divina e umana. Perché, come nota il Damasceno, "se dividi con sottigliezze ciò che si vede da ciò che si apprende intellettualmente, Cristo non è adorabile come creatura", con culto di latria, s'intende. Allora separando l'umanità di Cristo dal Verbo, le è dovuto il culto di dulia: non quella comune che si rende alle altre creature, ma una più eccellente chiamata iperdulia.

2 e 3. Ciò basta per rispondere anche alla seconda e alla terza obiezione. Perché il culto di latria non si rende all'umanità di Cristo per se stessa, ma in ragione della divinità, a cui è unita e per la quale Cristo non è minore del Padre.

ARTICOLO 3

Se alle immagini di Cristo sia dovuto il culto di latria

SEMBRA che alle immagini di Cristo non sia dovuto il culto di latria. Infatti:

1. Nell'Esodo si legge: "Non ti fare nessuna scultura né immagine". Ma nessun culto si può prestare contro il divieto di Dio. Dunque alle immagini di Cristo non si deve il culto di latria.

2. Non dobbiamo partecipare alle opere dei gentili, come ricorda l'Apostolo. Ma i gentili sono incolpati principalmente di questo, che "hanno sostituito la gloria dell'incorruttibile Dio con l'immagine dell'uomo mortale". Dunque l'immagine di Cristo non si deve adorare con culto di latria.

3. A Cristo si deve il culto di latria per la sua divinità e non per la sua umanità. Ma all'immagine della divinità impressa nella sua anima razionale non è dovuto il culto di latria. Dunque molto meno all'immagine materiale che rappresenta l'umanità dello stesso Cristo.

4. Nel culto divino si deve praticare solo ciò che è stato istituito da Dio, tanto che anche l'Apostolo nel tramandare la dottrina sul sacrificio della Chiesa scrive: "Io ho ricevuto dal Signore quanto ho trasmesso a voi". Ma nella Scrittura non si trova nessuna tradizione sul culto delle immagini. Dunque le immagini di Cristo non sono da adorarsi con culto di latria.

IN CONTRARIO: Il Damasceno cita queste parole di S. Basilio: "L'onore reso all'immagine s'indirizza al prototipo", cioè all'esemplare. Ma l'esemplare, Cristo, merita il culto di latria. Dunque anche la sua immagine.

RISPONDO: Come dice il Filosofo, due sono i moti dell'anima verso l'immagine: il primo verso l'immagine come cosa a sé stante, il secondo verso l'immagine come rappresentazione di una cosa. 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 invece s'identifica con il moto verso la cosa rappresentata. Perciò bisogna dire che a un'immagine di Cristo in quanto è una cosa a sé, p. es., una scultura in legno o una pittura, non si deve nessun culto, perché questo spetta solo a una natura razionale. Cosicché a essa va tributato un culto solo in quanto è immagine. E quindi identico è il culto verso il 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:

1. Quel divieto non proibisce di fare qualunque scultura e immagine, ma di farle a scopo di culto, tanto che soggiunge: "Non adorerai tali cose né servirai a esse". E siccome, stando a quanto si è detto, con uno stesso atto ci si porta all'immagine e alla cosa rappresentata, l'adorazione delle immagini è proibita come le cose che esse rappresentano. Perciò nel testo citato viene proibita l'adorazione delle immagini che i gentili facevano per il culto delle loro divinità, ossia dei demoni; e quindi si premette: "Non avere divinità straniere insieme con me". Del Dio vero poi, incorporeo com'è, non si poteva fare nessuna immagine materiale, perché, come dice il Damasceno, "è cosa molto stolta ed empia raffigurare ciò che è divino". Nel Nuovo Testamento però Dio, essendosi incarnato, si può adorare nelle sue immagini corporee.

2. L'Apostolo proibisce di partecipare alle "opere infruttuose" dei pagani, ma non a quelle utili. Ora, l'adorazione delle immagini è da ritenersi opera vana per due ragioni. Primo, perché alcuni tra i pagani adoravano le immagini stesse come cose a sé, credendo che in esse ci fosse qualcosa di divino a causa dei responsi che i demoni davano per mezzo di esse e di altri prodigi simili. Secondo, per le cose che rappresentavano: infatti tali immagini rappresentavano delle creature alle quali essi prestavano culto di latria. Noi invece onoriamo con culto di latria le immagini di Cristo che è vero Dio, non per le immagini stesse, ma per la realtà che raffigurano, come si è detto.

3. La creatura razionale è per se stessa suscettibile di culto. Perciò se a una creatura razionale quale immagine di Dio si prestasse culto di latria, ciò potrebbe essere occasione di errore, perché l'adorazione potrebbe fermarsi all'uomo come cosa a sé stante, senza raggiungere Dio di cui è immagine. Questo non può accadere con un'immagine scolpita o dipinta su materia insensibile.

4. Gli Apostoli per l'assistenza dello Spirito Santo che era a loro familiare, tramandarono alle Chiese l'osservanza di alcuni usi che non sono riferiti nei loro scritti, ma sono diventati norme della Chiesa, mantenute dalla successione ininterrotta dei fedeli. Per cui lo stesso Apostolo raccomanda: "State saldi e conservate le tradizioni che avete ricevuto, sia nei discorsi", cioè oralmente, "sia per mezzo della nostra lettera", cioè per iscritto. Ora, tra queste tradizioni c'è l'adorazione delle immagini di Cristo. Si dice infatti che S. Luca stesso abbia dipinto un'immagine di Cristo, che è a Roma.

ARTICOLO 4

Se alla croce di Cristo sia dovuto il culto di latria

SEMBRA che alla croce di Cristo non sia dovuto il culto di latria. Infatti:

1. Nessun figlio, se è pio, onora ciò che è stato d'offesa a suo padre: i flagelli per esempio con i quali è stato battuto, o il legno sul quale fu ucciso, ma piuttosto li aborrisce. Ora, Cristo sul legno della croce ha patito la morte più oltraggiosa, come dice il testo sacro: "Condanniamolo a una morte ignominiosa". Dunque non dobbiamo onorare la croce, ma piuttosto aborrrirla.

2. L'umanità di Cristo si adora con culto di latria, in quanto è unita ipostaticamente al Figlio di Dio. Ma questo non può dirsi della croce. Dunque alla croce di Cristo non è dovuto il culto di latria.

3. Come la croce fu strumento della passione e morte di Cristo, così anche molte altre cose: p. es., i chiodi, la corona, la lancia, e a questi non prestiamo culto di latria. Dunque non si deve alla croce di Cristo l'adorazione di latria.

IN CONTRARIO: 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; canta infatti la Chiesa: "Ave, Croce, speranza unica; in questo tempo di passione accresci nei buoni la giustizia, ai peccatori dona il perdono". Dunque alla croce di Cristo si deve il culto di latria.

RISPONDO: Come si è detto in precedenza, l'onore o rispetto si deve di per sé solo alle creature razionali, mentre a quelle prive di coscienza non si deve onore e rispetto che in riferimento a una natura razionale. E tale riferimento si può avere in due modi: primo, perché esse rappresentano una creatura razionale; secondo, perché in qualche modo sono unite a essa. Nel primo modo gli uomini hanno preso l'abitudine di onorare le immagini dei re, nel secondo le loro vesti. In ambedue i casi l'onore è quello stesso che si tributa ai re.

Ora dunque, la croce stessa sulla quale Cristo fu confitto, merita il nostro culto per tutte e due le ragioni suddette: e perché ci rappresenta la figura di Cristo disteso su di essa, e perché venne a contatto con le membra di lui e fu bagnata dal suo sangue. Per ambedue i motivi viene adorata con il medesimo culto reso a Cristo, cioè con il culto di latria. Per questo parliamo alla croce e ci raccomandiamo ad essa, come allo stesso crocifisso.

Se invece si tratta dell'immagine della croce di Cristo, in qualunque materia: pietra, legno, argento, oro, essa merita il culto soltanto come immagine di Cristo e sempre culto di latria, come si è detto sopra.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La croce di Cristo è considerata come sua infamia nell'opinione e nell'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: "La tolse di mezzo inchiodandola sulla croce e dopo aver spogliato i principati e le potestà li espose alla pubblica derisione, trionfando su loro per mezzo della croce". Per cui il medesimo Apostolo dice: "Il linguaggio della croce è follia per quelli che si perdono, ma per noi che siamo salvi è potenza di Dio".

2. È vero che la croce di Cristo non è stata unita ipostaticamente al Verbo di Dio; tuttavia in qualche modo gli fu unita per rappresentazione e per contatto. Sono queste le sole ragioni per le quali le rendiamo onore.

3. La ragione del contatto con le membra di Cristo vale non solo per l'adorazione 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 del sangue, i chiodi, le vesti, la lancia e i luoghi sacri che lo hanno accolto". Ma queste cose non ci rappresentano l'immagine di Cristo come la croce, la quale viene chiamata "il segno del Figlio dell'Uomo", che "apparirà in cielo". Per questo l'angelo disse alle donne: "Voi cercate Gesù di Nazaret, il crocifisso"; non disse "il trapassato dalla lancia", ma "il crocifisso". Questo è il motivo per cui adoriamo in qualunque materia le immagini della croce di Cristo e non le immagini dei chiodi o di qualsiasi altro oggetto.

ARTICOLO 5

Se alla madre di Dio sia dovuto il culto di latria

SEMBRA che alla madre di Dio sia dovuto il culto di latria. Infatti:

1. Sembra che alla madre d'un re sia dovuto il medesimo culto che al re; si legge infatti 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 dov'è lui stesso". Ma Cristo si onora con il culto di latria. Dunque anche sua madre.

2. Il Damasceno afferma, che "l'onore reso alla madre si riferisce al figlio". Ma il Figlio si adora con il culto di latria. Dunque anche la madre.

3. A Cristo è più unita sua madre che la croce. Ma la croce si adora con culto di latria. Dunque anche la madre dev'essere adorata allo stesso modo.

IN CONTRARIO: La madre di Dio è pura creatura. Non le spetta dunque l'adorazione di latria.

RISPONDO: Il culto di latria, essendo dovuto soltanto a Dio, non va attribuito a nessuna creatura, se s'intende onorarla per se stessa. Ora, mentre le creature irrazionali non sono suscettibili di venerazione per se stesse, lo sono invece le creature razionali. A nessuna creatura razionale per se stessa spetta il culto di latria. Essendo dunque la santa 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 qualsiasi culto di dulia, ma d'iperdulia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Alla madre d'un re non sono dovuti gli stessi onori che al re. Le spetta però, data la sua eccellenza, un onore consimile. E questo è il valore dei testi citati.
2. L'onore reso alla madre ridonda sul figlio, perché la madre va onorata per il figlio. Ma non come ridonda sull'esemplare l'onore reso all'immagine, perché l'immagine considerata come cosa a sé non è in nessun modo onorabile.
3. Come si è detto, la croce, considerata per se stessa, non è suscettibile d'onore. Invece la santa Vergine è onorabile per se stessa. Quindi il confronto non regge.

ARTICOLO 6

Se siano da venerare la reliquie dei santi

SEMBRA che le reliquie dei santi non siano da venerare. Infatti:

1. Nulla dobbiamo fare che sia occasione d'errore. Ma onorare le reliquie dei morti può somigliare all'errore dei gentili che praticavano il culto dei morti. Dunque non si devono onorare le reliquie dei santi.
2. È stolto venerare cose insensibili. Ma le reliquie dei santi sono cose inanimate. Dunque è stolto venerarle.
3. Un corpo morto è specificamente diverso dal corpo vivo e quindi non è numericamente identico. Dunque dopo la morte il corpo dei santi non può essere venerato.

IN CONTRARIO: Nel De Ecclesiasticis Dogmatibus si legge: "Noi crediamo che si debbano venerare con tutta sincerità i corpi dei santi e principalmente le reliquie dei martiri, come membra di Cristo". Poi continua: "Se qualcuno vuol porsi contro questa dottrina, non è seguace di Cristo ma di Eunomio e di Vigilanzio".

RISPONDO: S. Agostino scrive: "Se le vesti del padre, un anello o altre cose simili sono tanto più care ai posteri quanto più grande è il loro affetto verso i parenti, in nessun modo è da disprezzarsi il corpo che noi ci portiamo come più intimo e più unito di qualsiasi veste, quale elemento costitutivo della stessa nostra natura umana". Da questo risulta che se si ama una persona, si onora dopo la sua morte anche quello che rimane di lei, non solo il corpo o le parti del corpo, ma anche le cose esterne come le vesti e altri oggetti consimili. Ora, si sa che dobbiamo avere in venerazione i santi come 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 trasfigurarsi, sull'esempio del corpo di Cristo, nella gloria della risurrezione. Per questo Dio stesso onora convenientemente tali reliquie, compiendo miracoli per mezzo di esse.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La ragione addotta da Vigilanzio è riferita da S. Girolamo con queste parole: "Sotto pretesto di religione vediamo introdotto un rito quasi pagano: in un piccolo vaso, avvolto da un panno prezioso, c'è un po' di polvere, non so che polvere; la baciano, l'adorano". E contro di lui 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 ridonda sul loro Signore". Onorando così le reliquie dei santi non cadiamo dunque nell'errore dei gentili che prestavano ai morti culto di latria.
2. Noi onoriamo il corpo inanimato non per se stesso, ma per l'anima che gli era unita e che ora gode di Dio; entrambi poi in ordine a Dio di cui furono ministri.
3. Il corpo morto d'un santo non è numericamente il medesimo corpo vivo di prima, attesa la diversità della forma, non essendoci più l'anima; ma è il medesimo corpo, se guardiamo alla materia che dovrà riunirsi alla sua forma (che è l'anima).

Pars Tertia Quaestio 026

Questione 26

Questione 26

Cristo mediatore tra Dio e gli uomini

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

Se essere mediatore tra Dio e gli uomini sia proprietà esclusiva di Cristo

SEMBRA che essere mediatore tra Dio e gli uomini non sia proprietà esclusiva di Cristo. Infatti:

1. Il sacerdote e il profeta sono mediatori tra Dio e gli uomini, come si rileva dal Deuteronomio: "Io stavo allora isolato e intermediario tra Dio e voi". Ora, non è esclusivo di Cristo essere sacerdote e profeta. Dunque neppure essere mediatore.

2. Ciò che si può attribuire agli angeli, buoni e cattivi, non può essere esclusivo di Cristo. Ma la mediazione tra Dio e gli uomini si attribuisce agli angeli buoni, come fa Dionigi. Si attribuisce anche agli angeli cattivi, o demoni, nel senso che hanno qualcosa di comune con Dio, cioè "l'immortalità", e qualcosa di comune con gli uomini: "la capacità di soffrire e perciò la miseria", come spiega S. Agostino. Dunque essere mediatore tra Dio e gli uomini non è esclusivo di Cristo.

3. Il mediatore ha l'ufficio d'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. Dunque lo Spirito Santo è mediatore tra Dio e gli uomini. Ciò pertanto non è proprio di Cristo.

IN CONTRARIO: L'Apostolo afferma che "il mediatore tra Dio e gli uomini è uno solo, l'uomo Cristo Gesù".

RISPONDO: L'ufficio proprio del mediatore è d'unire coloro presso i quali esercita questa funzione; infatti gli estremi si uniscono nel punto intermedio. Ma unire perfettamente tra loro gli uomini e Dio è opera di Cristo, che ha riconciliato gli uomini con Dio, secondo le parole di S. Paolo: "Dio ha voluto riconciliare con sé il mondo in Cristo". Perciò Cristo soltanto è il mediatore perfetto tra 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 tra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù", soggiunge: "il quale ha dato se stesso in riscatto di tutti".

Nulla proibisce però che altri possano chiamarsi mediatori tra Dio e gli uomini in modo imperfetto, in quanto cioè cooperano a tale unione in modo dispositivo o ministeriale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I profeti e i sacerdoti dell'antica legge sono stati chiamati mediatori tra Dio e gli uomini in maniera dispositiva e ministeriale, in quanto cioè prefiguravano e rappresentavano il mediatore vero e perfetto tra Dio e gli uomini. - I sacerdoti della nuova legge possono dirsi mediatori tra Dio e gli uomini in quanto sono ministri del vero mediatore quali suoi vicari, nel conferire agli uomini i sacramenti della salvezza.

2. Come precisa S. Agostino, non è esatto chiamare gli angeli buoni mediatori tra Dio e gli uomini. "Perché, avendo essi 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 al centro tra i due estremi?". Dionigi invece li chiama mediatori, perché secondo il grado della loro natura sono al di sotto di Dio e al di sopra degli uomini. Esercitano anche l'ufficio di mediatori, ma non come mediatori principali e perfetti, bensì in modo ministeriale e dispositivo, come li presenta il Vangelo col dire che a Cristo "s'accostarono degli angeli e lo servivano".

Quanto ai demoni, essi hanno l'immortalità in comune con Dio e l'infelicità in comune con gli uomini. "S'intromette come mediatore il demonio immortale e infelice, per non lasciarci arrivare all'immortalità beata", ma per trascinarci nell'infelicità eterna. È dunque "un mediatore cattivo, che separa gli amici".

Cristo invece ha comune con Dio la beatitudine, con gli uomini la mortalità. Perciò "s'interpose quale mediatore, perché mediante la sua morte potesse rendere immortali i morti, dandone una prova nella propria 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".

3. Lo Spirito Santo, essendo in tutto uguale a Dio, non può dirsi medio o mediatore tra Dio e gli uomini; ciò spetta 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. Ecco perché spiegando l'affermazione paolina, "Cristo è mediatore", la Glossa aggiunge: "non già il Padre o lo Spirito Santo". Si dice che lo Spirito Santo "intercede per noi", perché ci fa pregare.

ARTICOLO 2

Se Cristo sia mediatore tra Dio e gli uomini in quanto uomo

SEMBRA che Cristo non sia mediatore tra Dio e gli uomini in quanto uomo. Infatti:

1. Scrive S. Agostino: "Una sola è la persona di Cristo, per impedire che Cristo fosse diviso, e non fosse una sola sostanza; per non togliere di mezzo la sua mediazione e ridurlo a essere 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 sia mediatore tra Dio e gli uomini soltanto come uomo.

2. Cristo, com'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 si può dire mediatore in quanto è Dio; e la Glossa commentando il testo paolino, "Mediatore tra Dio e gli uomini" afferma: "In quanto Verbo non può essere intermediario, perché è uguale a Dio, e Dio presso Dio, e insieme un solo Dio". Dunque neppure in quanto uomo può dirsi mediatore per la sua uguaglianza con gli uomini.

3. Cristo si dice mediatore, perché 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. Dunque Cristo è mediatore in quanto Dio e non in quanto uomo.

IN CONTRARIO: 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".

RISPONDO: Nel mediatore si possono considerare due cose: primo, la posizione intermedia rispetto agli estremi; secondo, la funzione di unirli tra loro. Per essere in mezzo occorre al mediatore una certa distanza da ambedue gli estremi; per unirli bisogna che trasmetta all'uno quello che appartiene all'altro. Ora, nessuna delle due cose 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 qualche cosa che non appartenga al Figlio, perché sia possibile a lui comunicarlo agli uomini come cosa non sua. Ambedue le cose invece sono attribuibili a Cristo in quanto uomo. Perché egli, in quanto uomo, dista da Dio per la natura, e dagli uomini per la dignità della grazia e della gloria. 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:

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 del Padre". Ora, è tale pienezza che lo costituisce al di sopra di tutti gli uomini e lo rende più vicino a Dio.

2. Cristo in quanto Dio è in tutto uguale al Padre. Invece per la sua natura umana è superiore agli altri uomini. Perciò può essere mediatore in quanto uomo e non in quanto Dio.

3. Sebbene a Cristo spetti in quanto Dio di togliere il peccato come causa efficiente, tuttavia espiare per il peccato del genere umano gli spetta in quanto uomo. Ed è appunto per questo che si dice mediatore tra Dio e gli uomini.

Pars Tertia Quaestio 027

Questione 27

Questione 27

La santificazione della Beata Vergine

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; secondo, lo svolgersi della sua vita qui in terra; terzo, la sua dipartita da questo mondo; quarto, la sua esaltazione dopo la vita presente.

Sul primo punto dobbiamo esaminare quattro cose: primo, il concepimento di Cristo; secondo, la sua nascita; terzo, la sua circoncisione; quarto, il suo battesimo. Per quanto riguarda il suo concepimento dobbiamo prendere in esame: primo, la madre che lo ha concepito; secondo, il modo del suo concepimento; terzo, la perfezione della prole concepita.

Riguardo alla madre esamineremo quattro questioni: primo, la sua santificazione; secondo, la sua verginità; terzo, il suo matrimonio; quarto, la sua annunciazione o preparazione al concepimento.

Sulla prima questione si pongono sei quesiti: 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

Se la Beata Vergine sia stata santificata prima di venire alla luce

(La Madonna è stata concepita senza peccato originale:

"A onore della santa e indivisibile Trinità, a decoro e ornamento della vergine Madre di Dio, a esaltazione della fede cattolica, e a incremento della religione cristiana, con l'autorità di nostro Signore Gesù Cristo, dei beati apostoli Pietro e Paolo e Nostra, dichiariamo, pronunziamo e definiamo: la dottrina,

che sostiene che la beatissima Vergine Maria nel primo istante della sua concezione, per singolare grazia e privilegio di Dio onnipotente, in vista dei meriti di Gesù Cristo, salvatore del genere umano, è stata preservata immune da ogni macchia di peccato originale,

è stata rivelata da Dio e perciò si deve credere fermamente e inviolabilmente da tutti i fedeli."

(Pio IX, Ineffabilis Deus, 8 dicembre 1854)).

SEMBRA che la Beata Vergine non sia stata santificata prima di venire alla luce. Infatti:

1. Scrive l'Apostolo: "Non è prima lo spirituale, bensì l'animale: lo spirituale viene dopo". Ma la grazia santificante fa nascere spiritualmente l'uomo come figlio di Dio, secondo l'espressione evangelica: "Essi sono nati da Dio". Invece la nascita fisica è la nascita alla vita animale. Dunque la Beata Vergine non fu santificata prima di nascere.

2. S. Agostino scrive: "La santificazione, che ci rende tempio di Dio, è solo dei rinati". Ma nessuno rinasce se non dopo esser nato. Dunque la Beata Vergine non fu santificata prima di nascere.

3. Chiunque venga santificato dalla grazia, viene mondato dal peccato originale e attuale. Se dunque la Beata Vergine è stata santificata prima di nascere, fin da allora dev'essere stata mondata dal peccato originale. Ora, solo il peccato originale poteva impedirle l'ingresso nel regno celeste. Perciò se fosse morta allora, sarebbe entrata in cielo. Eppure questo non era possibile prima della morte di Cristo, come ha scritto l'Apostolo: "Abbiamo la sicurezza di entrare nel Santo per mezzo del sangue di lui". Dunque la Beata Vergine non fu santificata prima di nascere.

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 si commette. Dunque la Beata Vergine neppure poteva essere mondata dal peccato originale nel momento stesso della sua generazione, prima di uscire dal seno materno.

IN CONTRARIO: La Chiesa celebra la Natività della Beata Vergine. Ma nella Chiesa non si celebrano le feste, se non di santi. Dunque la Beata Vergine già dalla nascita era santa. Fu perciò santificata nel seno materno.

RISPONDO: Sulla santificazione della Beata Vergine nel seno materno nulla viene detto dalla Scrittura canonica, che non parla neppure della sua nascita. Ma, come fa S. Agostino argomentando con ragione che essa deve essere stata assunta in cielo col corpo, sebbene taccia su questo la Scrittura, così con ragione possiamo pensare che sia stata santificata nel seno materno. Infatti è ragionevole credere che al di sopra di tutti gli altri abbia ricevuto maggiori privilegi di grazia colei che ha generato "l'Unigenito del Padre, pieno di grazia e di verità", così da essere salutata dall'angelo: "Ave, piena di grazia". Ora, risulta che ad alcuni altri è stato concesso il privilegio della santificazione nel seno materno: a Geremia, p. es., al quale fu detto: "Prima che tu uscissi dal seno materno ti ho santificato"; e a S. Giovanni Battista di cui sta scritto: "Sarà pieno di Spirito Santo fin dal seno di sua madre". È dunque ragionevole credere che la Beata Vergine sia stata santificata nel seno materno prima di nascere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Anche nella Beata Vergine fu prima ciò che è animale e poi ciò che è spirituale, perché prima fu concepita nella carne e poi santificata nello spirito.
2. S. Agostino parla secondo la legge comune, per cui soltanto dopo la nascita si ricevono i sacramenti della rigenerazione. Ma Dio non ha ristretto la sua potenza alla legge dei sacramenti, così da non poter conferire la sua grazia ad alcuni per privilegio speciale prima della loro nascita.
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, di non entrare in Paradiso se non in virtù del sacrificio di Cristo, come si dice anche dei santi Patriarchi che vissero prima di Cristo.
4. Il peccato originale si contrae per generazione, perché questa comunica la natura umana, alla quale tale peccato propriamente appartiene. Ora, la trasmissione della natura umana si compie al 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

Se la Beata Vergine sia stata santificata prima dell'animazione

(Vedi la nota all'inizio dell'articolo 1)

SEMBRA che la Beata Vergine sia stata santificata prima dell'animazione. Infatti:

1. Come si è detto, alla Vergine Madre di Dio è stata concessa più grazia che a qualsiasi altro santo. Ma risulta che a qualche santo è stata concessa la santificazione prima dell'animazione. Infatti si legge di Geremia: "Prima di formarti nel grembo, ti ho conosciuto"; ora l'anima non viene infusa prima della formazione del corpo. Altrettanto di S. Giovanni Battista pensa S. Ambrogio: "Non aveva ancora lo spirito di vita e già aveva lo spirito di grazia". Molto più dunque poteva essere santificata prima dell'animazione la Beata Vergine.
2. Era conveniente, come si esprime S. Anselmo "che la Vergine splendesse di tanta purezza quanta al di sotto di Dio non si può pensare più grande", secondo l'espressione dei Cantici: "Tutta bella tu sei, amica mia, e macchia non c'è in te". Ma più grande sarebbe stata la purezza della Beata Vergine, se non fosse mai stata contagiata dal peccato originale. Dunque le fu concesso di essere santificata, prima che la sua carne ricevesse l'anima.
3. Come si è detto, non si celebrano feste se non per i santi. Ma alcuni celebrano la festa della Concezione della Beata Vergine. Dunque essa fu santificata già nel suo concepimento. E quindi fu santificata prima dell'animazione.
4. L'Apostolo scrive: "Se la radice è santa, anche i rami". Ma la radice dei figli sono i loro genitori. Poteva dunque la Beata Vergine essere santificata anche nei suoi genitori, prima dell'animazione.

IN CONTRARIO: Le cose dell'antico Testamento sono figure del nuovo, secondo le parole di S. Paolo: "Tutte queste cose accaddero loro come in figura". Ora, la santificazione del tabernacolo, a cui si applicano le parole bibliche: "L'Altissimo ha santificato il suo tabernacolo", sembra che rappresenti la santificazione della Madre di Dio, che la Scrittura chiama tabernacolo di Dio: "Nel sole ha posto il suo tabernacolo". Ma del tabernacolo si legge nel testo sacro: "Dopo che tutto fu ultimato, la nube copri il tabernacolo di testimonianza e la gloria del Signore lo riempì". Dunque la Beata Vergine non fu santificata se non dopo che tutto il suo essere, corpo e anima, fu portato a compimento.

RISPONDO: La santità della Beata Vergine non si può pensare anteriore alla sua animazione per due motivi. Primo, perché la santificazione di cui parliamo, è la purificazione dal peccato originale, essendo la santità "mondezza totale", come si esprime Dionigi. Ma la colpa si può mondare soltanto con la grazia e 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 la prole concepita non è suscettibile di colpa. Quindi, comunque fosse stata santificata la Beata Vergine prima dell'animazione, non avrebbe mai contratto la macchia della colpa originale e allora non avrebbe avuto bisogno della redenzione e della salvezza che viene da Cristo, di cui il Vangelo dice: "Egli salverà il suo popolo dai suoi peccati". Ma non è ammissibile che Cristo, secondo le parole di S. Paolo, non sia "il salvatore di tutti". Dunque non rimane che porre la santificazione della Beata Vergine dopo la sua animazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Dio afferma di "aver conosciuto" Geremia prima che venisse formato nel seno materno, perché lo conobbe con la sua predestinazione; ma dice di "averlo santificato" non prima della sua formazione, bensì "prima che uscisse dal seno materno".

Nell'espressione poi di S. Ambrogio, secondo la quale S. Giovanni Battista non avendo ancora lo spirito di vita avrebbe già avuto lo spirito di grazia, lo "spirito di vita" non è l'anima vivificante, ma l'aria esterna che si respira. - Oppure si può intendere che non aveva ancora lo spirito di vita, cioè l'anima, rispetto alle sue operazioni manifeste e complete.

2. Se l'anima della Beata Vergine non fosse stata mai contagiata dal peccato originale, Cristo perderebbe la dignità di essere 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 d'essere salvato. Cristo infatti non contrasse in nessun modo il peccato originale, ma fu santo nella sua stessa concezione, secondo le parole evangeliche: "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. A ciò si possono applicare le parole di Giobbe, in cui si dice che la notte del peccato originale "aspetterà la luce", cioè Cristo, "e non vedrà neppure il sorgere dell'aurora", cioè la nascita della Beata Vergine, (poiché, come dice la Sapienza, "nulla di macchiato penetrò in lei"), che al suo nascere era già libera dal peccato originale.

3. La Chiesa Romana, sebbene non celebri la Concezione della Beata Vergine, tollera tuttavia la consuetudine di alcune chiese di celebrare tale festa. Perciò tale celebrazione non è da riprovarsi completamente. Tuttavia la celebrazione di questa festa non autorizza a pensare che la Vergine sia stata santa nel suo concepimento. Ma ignorandosi il momento della sua santificazione, questa si celebra nel giorno del suo concepimento.

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. Questa non si trasmette alla prole per generazione carnale, perché non riguarda il corpo, ma l'anima. Quindi, sebbene i genitori della Beata Vergine ne fossero stati mondati, non di meno 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 commercio carnale, è tutta carne di peccato".

ARTICOLO 3

Se la Beata Vergine sia stata mondata dall'infezione del fomite

SEMBRA che la Beata Vergine non sia stata mondata dall'infezione del fomite. Infatti:

1. Come sono pena del peccato originale la morte e gli altri malanni, 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. Dunque neppure fu liberata totalmente dal fomite.

2. "La virtù trionfa nella debolezza" ha scritto S. Paolo, parlando della debolezza del fomite, che gli faceva sentire "lo stimolo della carne". Ma nulla di quanto spetta alla perfezione della virtù si può negare alla Beata Vergine. Dunque non le doveva esser tolto completamente il fomite.

3. S. Giovanni Damasceno afferma che nella Beata Vergine "venne lo Spirito Santo a purificarla", prima che concepisse il Figlio di Dio. Ciò non si può intendere se non della purificazione dal fomite: perché essa, come dice S. Agostino, non aveva peccati attuali. Dunque la santificazione nel seno materno non l'aveva liberata dal fomite.

IN CONTRARIO: Il testo sacro dice: "Sei tutta bella, amica mia, e non c'è macchia in te". Ma il fomite è macchia, almeno per la carne. Dunque nella Beata Vergine non c'era il fomite.

RISPONDO: 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 difficoltà a compiere il bene, ma le fu tolto come proclività

al male. - Altri dicono che le fu tolto il fomite come difetto personale che sospinge al male e rende difficile il bene, le rimase però come difetto della natura, cioè come causa di trasmissione del peccato originale alla prole. - Altri infine pensano che nella prima santificazione sostanzialmente rimase in lei il fomite, però inoperante; 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 concupiscenza abituale, disordinata, dell'appetito sensibile: poiché la concupiscenza attuale è un moto peccaminoso. Ora, la concupiscenza dei sensi è disordinata in quanto contrasta con la ragione: o inclinando al male, o suscitando difficoltà 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 contrastanti.

Uguale contraddizione c'è nell'ammettere che il fomite sia rimasto come difetto della natura e non come difetto della persona. Perché, come spiega 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. Estinto dunque del tutto il fomite come difetto della persona, non potrebbe sussistere più come difetto della natura.

Perciò dobbiamo ammettere che il fomite nella prima santificazione, o fu totalmente eliminato, o fu reso inoperante. Si potrebbe 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 quelle inferiori non operassero mai senza l'arbitrio della ragione: come abbiamo detto che avveniva in Cristo, certamente esente dal fomite del peccato, oppure 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. Questa interpretazione, sebbene sembri tornare a onore della Vergine Madre, toglie qualche cosa alla grandezza di Cristo, la cui virtù è indispensabile a tutti per essere liberati dalla schiavitù primitiva. È vero che prima dell'incarnazione di Cristo alcuni per la fede in lui sono stati liberati nello spirito da quella schiavitù, ma nel corpo la liberazione non si ebbe 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 la carne della sua Vergine madre o di chiunque altro, prima di quella di Cristo, immune da qualsiasi peccato, fosse immune dal fomite, che è la "legge della carne, o delle membra". Quindi è meglio ritenere che al momento della santificazione nel seno materno, il fomite nella sua essenza non fu tolto alla Vergine, ma fu reso inoperante, non per un atto della sua ragione, come avviene nei santi adulti, perché essa non ebbe nel seno materno l'uso del libero arbitrio, essendo questo uno speciale privilegio di Cristo, ma dalla pienezza di grazia che le fu concessa nella sua santificazione e più ancora dalla divina provvidenza, la quale teneva lontano dalla sua sensibilità ogni moto disordinato. In seguito però, nel concepimento della carne di Cristo, in cui doveva per prima splendere l'immunità dal peccato, è da credere che la piena estinzione del fomite sia ridondata dalla prole nella madre.

E questo viene espresso figuratamente dalle parole di Ezechiele: "La gloria del Dio d'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.

(Il fomite non è stato tolto al momento del concepimento di Cristo, ma non c'era nella Beata Vergine fin dalla sua immacolata concezione).

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La morte e gli altri malanni di suo non inclinano al peccato. Anche Cristo perciò, sebbene li abbia assunti, non assunse il fomite. Così pure nella Beata Vergine, perché somigliava al Figlio, "dalla cui pienezza riceveva la grazia", il fomite prima fu legato e poi tolto, mentre non fu liberata dalla morte né dagli altri malanni.
2. La debolezza della carne, che fa parte del fomite, offre ai santi l'occasione di perfezionare la propria virtù, ma non è la causa indispensabile della perfezione. Perciò, nella Beata Vergine basta ammettere la perfezione della virtù e la pienezza della grazia: ma non è necessario che a lei capitassero tutte le occasioni della perfezione.
3. Lo Spirito Santo ha operato 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 il suo spirito sottraendolo alle distrazioni. In tal senso si parla di purificazione anche per gli angeli, nei quali non ci sono impurità, come dice Dionigi. La seconda purificazione fu operata in lei dallo Spirito Santo mediante il concepimento di Cristo. E allora essa fu liberata totalmente dal fomite.

ARTICOLO 4

Se dalla santificazione nel seno materno la Beata Vergine sia stata preservata da ogni peccato attuale

SEMBRA che la Beata Vergine dalla sua santificazione nel seno materno non sia stata preservata da ogni peccato attuale. Infatti:

1. Dopo la prima santificazione rimase nella Vergine, come si è detto, il fomite del peccato. Ma il moto del fomite, anche se previene la ragione, è un peccato veniale, sia pur "leggerissimo", come afferma S. Agostino. Dunque nella Beata Vergine ci fu qualche peccato veniale.
2. A commento delle parole evangeliche: "E anche a te una spada trapasserà 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. Dunque la Beata Vergine non fu immune da ogni peccato.

3. S. Giovanni Crisostomo così commenta le parole evangeliche, "Ecco tua madre e i tuoi fratelli sono fuori e desiderano parlarti", "Evidentemente lo facevano solo per vanagloria". E sulle altre parole, "Non hanno più vino", osserva: "Voleva farsi bella ai loro occhi e mettersi in vista per mezzo del Figlio: 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 questo è peccato. Dunque la Beata Vergine non fu preservata, immune da ogni peccato.

IN CONTRARIO: S. Agostino scrive: "Per l'onore di Cristo, non voglio far questioni di sorta sulla santa Vergine Maria, quando si tratta di peccati. Sappiamo infatti che a lei, per aver meritato di concepire e di partorire colui che fu senza peccato, fu conferita la grazia in misura maggiore per trionfare del peccato in modo assoluto".

RISPONDO: Quelli che Dio sceglie a un compito speciale, li prepara e li dispone in modo che siano idonei ai loro doveri, secondo l'affermazione di S. Paolo: "Ci ha resi idonei ad essere ministri del nuovo Testamento". Ma la Beata Vergine fu eletta ad essere la madre di Dio. Nessun dubbio, quindi, che Dio con la sua grazia l'abbia fatta idonea a ciò, secondo le parole dell'angelo: "Tu hai trovato grazia presso Dio: ecco, tu concepirai, ecc.". Ora, non sarebbe stata degna madre di Dio, se avesse talvolta peccato. Sia perché l'onore dei genitori ridonda sui figli, come dice la Scrittura: "Onore dei figli è il loro padre"; e all'opposto quindi la colpa della madre sarebbe ricaduta sul Figlio. - Sia perché aveva un'affinità singolare con Cristo, che da lei prese il corpo. Ora, S. Paolo afferma: "Quale accordo tra Cristo e Belial?". - Sia perché in lei ha abitato in modo del tutto singolare, non solo nell'anima ma anche nel corpo, il Figlio di Dio, che è "la Sapienza di Dio", di cui sta scritto: "La Sapienza non entra in un'anima cattiva né abita in corpo soggetto al peccato".

Dobbiamo perciò affermare in senso assoluto che la Beata Vergine non ha commesso nessun peccato attuale né mortale né veniale, così da averare le parole dei Cantici: "Sei tutta bella, amica mia, e macchia non c'è in te, ecc.".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nella Beata Vergine dopo la santificazione nel seno materno rimase il fomite, ma inoperante, così da non prorompere in nessun moto disordinato, che prevenisse la ragione. E sebbene a questo mirasse già la sua grazia, questa non sarebbe bastata: altrimenti la grazia santificante avrebbe eliminato dalla sua sensibilità ogni movimento antecedente alla ragione e allora essa contro quanto si è detto sopra, non avrebbe avuto il fomite. Perciò dobbiamo affermare che la paralisi completa del fomite era opera in lei della divina provvidenza, la quale non gli permetteva nessun moto disordinato.

2. La profezia di Simeone da Origene e da altri Dottori viene riferita al dolore, che la Beata Vergine ha sofferto nella passione di Cristo.

S. Ambrogio dice che la spada significa "la conoscenza di Maria, non ignara del mistero celeste. Viva, infatti, forte, e più tagliente d'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 lo vedeva soffrite cose indegne, dall'altra considerava le sue meraviglie.

3. Nelle parole citate S. Giovanni Crisostomo è andato fuori strada. A meno che non s'intenda che il sentimento di vanagloria ripreso dal Signore non era in lei, ma nell'opinione che se ne potevano fare gli altri.

ARTICOLO 5

Se la Beata Vergine dalla santificazione nel seno materno abbia ricevuto la pienezza della grazia

SEMBRA che la Beata Vergine dalla santificazione nel seno materno non abbia ricevuto la pienezza di grazia ossia la perfezione. Infatti:

1. La pienezza di grazia è privilegio di Cristo, secondo il testo evangelico: "Lo abbiamo visto come Unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità". Ma i privilegi di Cristo non sono attribuibili ad altri. Dunque la Beata Vergine non ottenne nella santificazione la pienezza della grazia.

2. A ciò che è pieno e perfetto non resta da aggiungere nulla, come dice Aristotele perché "è perfetto ciò a cui non manca niente". Ma la Beata Vergine ha ricevuto in seguito grazie ulteriori: cioè quando concepì Cristo; poiché sta scritto: "Lo Spirito Santo verrà sopra di te"; e quando fu assunta in cielo. Dunque non ebbe nella sua prima santificazione la pienezza della grazia.

3. "Dio non fa nulla d'inutile", come dice Aristotele. Ma la Beata Vergine avrebbe avuto inutilmente certe grazie, che non ha mai esercitato: infatti non consta che abbia insegnato, esercitando il dono della sapienza, o che abbia compiuto miracoli, esercitando una grazia gratis data. Dunque non ebbe la pienezza della grazia.

IN CONTRARIO: L'angelo le disse: "Ave, o piena di grazia". E S. Girolamo nota: "Veramente piena di grazia, perché agli altri la grazia viene suddivisa.

In Maria si riversa tutta insieme nella sua pienezza".

RISPONDO: Quanto più si è vicini ad una causa tanto più se ne risentono gli effetti, come scrive Dionigi notando che gli angeli, perché più prossimi a Dio, partecipano delle perfezioni divine più degli uomini. Ora, Cristo è il principio della grazia: per la sua divinità ne è la causa principale, e per la sua umanità ne è la causa strumentale, secondo le parole evangeliche: "Grazia e verità sono opera di Gesù Cristo". Ma la Beata Vergine era vicinissima a Cristo secondo la natura umana, che egli ha preso da lei. Essa quindi dovette ricevere da Cristo una pienezza di grazia superiore a quella di tutti gli altri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Dio dona a ciascuno la sua grazia secondo il compito a cui lo sceglie. E poiché Cristo, in quanto uomo, fu predestinato ed eletto ad essere "Figlio di Dio nella potenza della santificazione", ebbe come privilegio personale tanta pienezza di grazia da farla poi ridondare su tutti, perché "dalla sua pienezza noi tutti riceviamo". Invece la Beata Vergine Maria ottenne tale pienezza di grazia da essere vicinissima all'autore della grazia, perché doveva accogliere in sé colui che è pieno di ogni grazia; e, partorendolo, doveva in qualche modo dare la grazia a tutti.

2. Nell'ordine naturale si trova al primo posto la perfezione dispositiva, quella, p. es., della materia rispetto alla forma. Al secondo posto viene la perfezione superiore della forma: così 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 c'è stata una triplice perfezione di grazia. Prima quella dispositiva, che l'ha resa idonea ad essere madre di Cristo, e questa fu la perfezione prodotta dalla sua santificazione. La seconda perfezione di grazia fu prodotta dalla presenza in lei del Figlio di Dio incarnato nel suo seno. La terza perfezione è quella finale che ha nella gloria.

Che la seconda perfezione sia superiore alla prima e la terza alla seconda risulta innanzi tutto dalla progressiva liberazione dal male. Infatti prima, nella sua santificazione essa fu liberata dal peccato originale; secondo, nel concepimento del Figlio di Dio fu totalmente liberata dal fomite; terzo, nella sua glorificazione fu liberata da ogni umana miseria. - In secondo luogo risulta 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 ebbe il coronamento della grazia che la costituiva nel godimento di ogni bene.

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: "Maria serbava tutte queste cose meditandole nel suo cuore". Non ebbe invece l'uso della sapienza nell'insegnare, perché non si addiceva ad una donna, secondo le parole di S. Paolo: "Non permetto alla donna d'insegnare". Non era poi opportuno che compisse miracoli in vita, perché 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, che "non fece alcun miracolo", perché tutti si volgessero a Cristo. - Ebbe invece l'uso della profezia, come risulta dal "Magnificat" che essa compose.

ARTICOLO 6

Se la santificazione nel seno materno sia stata, a parte quella di Cristo, un privilegio della Beata Vergine

(La Beata Vergine non è stata santificata nel seno materno, ma concepita senza peccato originale, e questo, a parte Cristo, è un suo privilegio).

SEMBRA che la santificazione nel seno materno sia stata, a parte quella di Cristo, un privilegio della Beata Vergine. Infatti:

1. Abbiamo detto che la Beata Vergine fu santificata nel seno materno, per essere idonea alla maternità divina. Ma questo è un suo privilegio. Dunque essa sola fu santificata nel seno materno.

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 si dice propriamente figlio di Davide e di Abramo, per la promessa esplicita loro fatta. Isaia poi ha fatto sul Cristo le profezie più esplicite. Gli Apostoli inoltre hanno vissuto con Cristo in persona. Eppure nessuno di questi si dice che sia stato santificato nel seno materno. Dunque neanche Geremia e Giovanni Battista lo dovettero essere.

3. Giobbe 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 sia stato santificato nel seno materno. Dunque neanche di Giovanni Battista e di Geremia siamo obbligati a dire che sono stati santificati nel seno materno.

IN CONTRARIO: Di Geremia si legge: "Prima che tu uscissi dal seno materno ti ho santificato". E di Giovanni Battista sta scritto: "Sarà pieno di Spirito Santo fin dal seno di sua madre".

RISPONDO: S. Agostino sembra mostrare qualche incertezza sulla santificazione dei due profeti nel seno materno. Scrive infatti che l'esultanza di

Giovanni nel seno materno "poteva significare il grande avvenimento", che una donna era madre di Dio, "per farlo conoscere ai grandi, senza 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. Però era un fatto straordinario che esultasse nel seno. Allora diciamo che, come tutti i miracoli è stato un miracolo compiuto da Dio nel bambino e non un atto umano del bambino stesso. Sebbene tra i miracoli della potenza divina ci può 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 farlo".

Ma siccome 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 dal seno materno ti ho santificato", dobbiamo affermare che essi furono santificati nel seno materno, sebbene non avessero allora l'uso del libero arbitrio (e di questo discute S. Agostino), come non l'hanno subito i bambini santificati dal battesimo.

Né è da credere che siano stati santificati nel seno materno altri di cui la Scrittura non parla. Poiché i privilegi di grazia, che vengono dati ad alcuni fuori della legge comune sono destinati al bene del prossimo, secondo l'affermazione di S. Paolo: "La manifestazione dello Spirito è data a ciascuno per l'utilità comune"; ora, non proverrebbe nessuna utilità dalla santificazione di alcuni nel seno materno, se ciò non fosse conosciuto dalla Chiesa.

E sebbene sia impossibile indovinare la ragione delle decisioni di Dio, perché cioè conferisca la grazia a questo e non a quello, tuttavia sembra che Giovanni e Geremia siano stati santificati nel seno materno a prefigurare la santificazione che Cristo avrebbe compiuto. Primo, per mezzo della sua passione, secondo le parole di S. Paolo: "Gesù per santificare con il suo sangue il popolo patì fuori della porta". Ebbene, Geremia rappresenta la passione di Cristo, perché l'ha preannunziata nella maniera più esplicita con parole e con simboli, e l'ha perfettamente prefigurata con le sue sofferenze personali. - Secondo, per mezzo del battesimo: "Ma siete stati lavati e siete stati santificati". Ebbene, Giovanni preparò gli uomini a codesto battesimo mediante il proprio battesimo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La Beata Vergine, la quale fu scelta ad 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. Segno di tale 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.
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, perché essi, come abbiamo detto, prefigurarono più espressamente la santificazione che egli ha operato.
3. La misericordia, di cui parla Giobbe, non è la virtù infusa, ma un'inclinazione naturale all'esercizio di questa virtù.

Pars Tertia Quaestio 028

Questione 28

Questione 28

La verginità della Madre di Dio

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

Se la Madre di Dio sia stata vergine nel concepimento di Cristo

SEMBRA che la Madre di Dio non sia stata vergine nel concepimento di Cristo. Infatti:

1. La prole che ha un padre e una madre non è concepita verginalmente dalla madre. Ora a Cristo nel Vangelo viene attribuita non solo una madre, ma anche un padre: "Il padre e la madre di Gesù si stupivano delle cose che si dicevano di lui". E più sotto: "Ecco, tuo padre e io, angosciati, ti cercavamo". Dunque Cristo non è stato concepito da una madre vergine.
2. S. Matteo 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 padre di Cristo. Dunque la madre di Cristo lo ha concepito con il seme di Giuseppe. E così non è stata vergine nel concepimento.
3. S. Paolo dice che "Dio mandò il suo Figlio nato da donna (ex muliere)". Ma questo termine "mulier" fa pensare normalmente a una donna che si è unita ad un uomo. Dunque Cristo non fu concepito da una madre vergine.
4. I viventi che appartengono ad una medesima specie, vengono generati ad una stessa maniera, perché la generazione è specificata dal suo termine, come ogni moto. Ma Cristo era della medesima specie degli altri uomini, come dichiara l'Apostolo: "Divenne uguale agli uomini e si dimostrò uomo in tutto il suo comportamento". Poiché, dunque, gli altri uomini vengono generati per l'unione tra uomo e donna, anche Cristo è stato generato alla stessa maniera. Quindi non fu concepito da una madre vergine.
5. Ogni forma naturale ha una determinata materia, senza la 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 codesto seme non sarebbe un vero corpo umano: il che è inammissibile. Dunque non fu concepito da una madre vergine.

IN CONTRARIO: Isaia ha predetto: "Ecco, una vergine concepirà".

RISPONDO: Dobbiamo assolutamente credere che la Madre di Cristo ha concepito in modo verginale, perché la dottrina contraria è l'eresia degli Ebioniti e di Cerinto, che ritenevano Cristo un puro uomo, nato dall'unione dei due sessi.

Del concepimento verginale di Cristo si possono addurre quattro ragioni di convenienza. Primo, perché fosse salvata la dignità del Padre celeste che mandava suo Figlio nel mondo. Infatti, essendo Cristo vero e naturale figlio di Dio, non era conveniente che avesse altro padre, e che una prerogativa di Dio fosse comunicata ad altri.

Secondo, perché questo conveniva alle proprietà personali del Figlio che è stato mandato 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 esser carne del Verbo di Dio, era conveniente che anch'essa fosse concepita senza 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, perché per mezzo di essa veniva tolto il peccato del mondo, secondo le parole del Vangelo: "Ecco l'agnello di Dio", cioè l'innocente, "che toglie il peccato del mondo". Ma non era possibile che da una natura corrotta dall'atto coniugale nascesse una carne immune dal peccato d'origine. Infatti S. Agostino scrive

che nel matrimonio di Maria e di Giuseppe "mancò soltanto l'atto coniugale; perché non avrebbe potuto compiersi senza una certa concupiscenza carnale derivante dal peccato, e che volle esclusa nel proprio concepimento colui che non avrebbe avuto alcun peccato".

La quarta ragione di convenienza è nel fine stesso dell'incarnazione di Cristo, che era di far rinascere gli uomini a figli di Dio "non da volontà di carne, né da volontà di uomo, ma da Dio", cioè con la potenza di Dio. Ora il modello di quest'opera doveva apparire nel concepimento stesso di Cristo. Ecco perché S. Agostino scrive: "Conveniva che per insigne miracolo il nostro capo nascesse secondo la carne da una vergine, a indicare che le sue membra sarebbero nate secondo lo spirito da una vergine Chiesa".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Stando a S. Beda "Giuseppe viene chiamato padre del Salvatore, non perché lo fosse veramente, come pensavano i Fotiniani, ma perché, a salvaguardare il buon nome di Maria, passasse come padre agli occhi della gente". Nel Vangelo infatti si legge: "Figlio di Giuseppe, come lo credevano".

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: molto più congiunto a Cristo che se lo avesse adottato. Né è vero che Giuseppe non doveva essere chiamato padre di Cristo per il motivo che non lo aveva generato, perché sarebbe padre anche di un estraneo, che non fosse nato dalla sua moglie e fosse stato da lui adottato".

2. Come osserva S. Girolamo, "sebbene Giuseppe non sia padre del Signor nostro Salvatore, la genealogia di Cristo è condotta fino a Giuseppe", primo perché "non è consuetudine delle Scritture tessere le genealogie rifacendosi alle donne. - Poi, perché Maria e Giuseppe erano della stessa tribù. Perciò Giuseppe era obbligato dalla legge per ragioni di parentela a prenderla in moglie". - 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".

3. Come spiega la Glossa, S. Paolo "adopera alla maniera ebraica il nome mulier al posto di femina. Perché l'uso ebraico chiama mulieres tutte le donne, non solo quelle che hanno perduto la verginità".

4. La ragione addotta vale per le cose che vengono all'esistenza per via naturale, perché la natura, fissa ad un determinato effetto, ha pure un modo immutabile di produrlo. Ma la potenza soprannaturale di Dio estendendosi ad infiniti oggetti, come non si restringe a un solo effetto, così non ha limiti nel modo di produrlo. Perciò, se la potenza divina poté formare il primo uomo "dal fango della terra", poteva anche formare il corpo di Cristo da una vergine senza il seme virile.

5. Secondo il Filosofo, il seme dell'uomo non ha funzione di materia nella concezione fisica, ma soltanto di principio attivo mentre la donna somministra la materia. Perciò mancando nella concezione del corpo di Cristo il seme maschile, non gli venne a mancare la dovuta materia.

Ammesso però che il seme maschile sia materia per la concezione del feto, 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 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 materia sufficiente a una concezione naturale.

ARTICOLO 2

Se la Madre di Cristo sia stata vergine nel parto

SEMBRA che la Madre di Cristo non sia stata vergine nel parto. Infatti:

1. Dice S. Ambrogio: "Colui che ha santificato il seno di un'altra 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. Dunque la madre di Cristo non fu vergine nel parto.

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 fantastico, perché due corpi non possono compenetrarsi. Dunque non doveva il corpo di Cristo uscire dal seno materno senza aprirlo. E così non conveniva che la madre rimanesse vergine nel parto.

3. Come scrive S. Gregorio, il Signore, entrando dai suoi discepoli a porte chiuse dopo la resurrezione, "dimostrò che il suo corpo aveva la medesima natura e un nuovo stato di gloria": questo 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, "somigliante alla carne del peccato", come si esprime l'Apostolo. Dunque esso non uscì dal seno della Vergine senza aprirlo.

IN CONTRARIO: In un sermone del Concilio di Efeso 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". Dunque la madre di Cristo fu vergine anche nel parto.

RISPONDO: Senza alcun dubbio dobbiamo affermare che la madre di Cristo è stata vergine anche nel parto, perché il Profeta non dice solo: "Ecco, una 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. Perciò, a dimostrare che quel corpo apparteneva allo stesso Verbo di Dio, era conveniente che nascesse dal seno incorrotto della Vergine. Ecco come si esprime in proposito 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 serba la verginità, rivelandosi così come Verbo. Del resto neppure il nostro verbo mentale corrompe la mente quando viene espresso; quindi il Verbo sostanziale che è Dio, volendo nascere, non viola la verginità".

Secondo, era conveniente da parte del fine dell'incarnazione di Cristo. Infatti egli è venuto a togliere la nostra corruzione. Non era perciò opportuno che nascendo corrompesse la verginità di sua 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 di sua madre.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Ambrogio si esprime in quella maniera nel commentare la legge, citata dall'Evangelista: "Ogni primogenito maschio che apra il seno materno, sarà consacrato al Signore". Ora, come spiega S. Beda, l'evangelista "usa l'espressione ordinaria per indicare la nascita, non già per dire che il Signore, uscendo da quel sacro seno che l'aveva ospitato e che 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 la sola uscita della prole dal seno materno.

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. Per mostrare la sua divinità nacque da una vergine. Infatti come dice S. Ambrogio: "tale è il parto che si addice a Dio".

3. Alcuni affermano che Cristo nel nascere assunse la dote della sottilità; come assunse quella dell'agilità per camminare sulle acque a piedi asciutti. - Ma ciò non si accorda con quanto abbiamo precisato sopra. Infatti tali doti del corpo glorioso provengono dalla ridondanza della gloria dell'anima sul corpo, come diremo in seguito trattando dei corpi gloriosi. Cristo invece, come abbiamo già notato, 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 sono stati compiuti dalla potenza divina miracolosamente. Di qui 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 di sua madre". E Dionigi scrive, che "Cristo compiva in modo sovrumano le cose umane: e lo dimostra il concepimento miracoloso da una vergine e la solidità delle mobili acque sotto il peso dei suoi piedi terrestri".

ARTICOLO 3

Se la Madre di Cristo sia rimasta vergine dopo il parto

SEMBRA che la Madre di Cristo non sia rimasta vergine dopo il parto. Infatti:

1. S. Matteo afferma: "Prima che Maria coabitasse con Giuseppe si trovò incinta per opera dello Spirito Santo". "Ma l'Evangelista non direbbe: "prima che coabitassero", se non avesse la certezza che poi avrebbero abitato insieme, poiché nessuno dice "prima che cenasse" di uno che non ha poi cenato". Dunque la Beata Vergine in seguito ebbe rapporti coniugali con Giuseppe. E quindi essa non rimase vergine dopo il parto.

2. Nel medesimo Vangelo si leggono poco dopo le parole dell'angelo a Giuseppe: "Non temere di prendere con te Maria, tua sposa". Ora, il matrimonio ha la sua consumazione nella copula carnale. È quindi evidente che questo ci fu tra Maria e Giuseppe. Perciò non sembra che essa sia rimasta vergine dopo il parto.

3. Ancora più avanti nel Vangelo si legge: "E prese con sé la sua sposa e non la conobbe, finché dette alla luce il suo figlio primigenito". "Ma questo avverbio finché (donec) si suole usare per indicare un tempo al cui scadere avviene ciò che non era avvenuto prima. Il verbo conoscere poi significa l'unione carnale", come nel passo del testo sacro: "Adamo conobbe sua moglie". Dunque dopo il parto la Beata Vergine fu conosciuta da Giuseppe. E quindi non rimase vergine dopo il parto.

4. Non può dirsi primogenito chi non ha fratelli dietro di sé; conforme alle parole di S. Paolo: "Coloro che egli preconobbe li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo, affinché egli sia il primogenito tra molti fratelli". Ma l'Evangelista chiama Cristo primogenito di sua madre. Dunque essa ebbe altri figli dopo Cristo. E così non è stata vergine dopo il parto.

5. S. Giovanni scrive che Cristo "dopo queste cose scese a Cafarnao insieme con sua madre e i suoi fratelli". Ma si dicono fratelli quelli che hanno uno stesso genitore. Dunque la Beata Vergine ebbe altri figli dopo Cristo.

6. Sotto la croce di Cristo, dice l'Evangelista, "c'erano molte donne che avevano seguito Gesù dalla Galilea per servirlo, tra le quali c'era Maria Maddalena, 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" sembra che fosse la stessa madre di Cristo, perché altrove nel Vangelo si legge che "stava presso la croce di Gesù Maria, sua madre". Dunque la Madre di Cristo non restò vergine dopo il parto.

IN CONTRARIO: In Ezechiele si legge: "Questa porta rimarrà chiusa, non verrà aperta, nessuno la varcherà, perché c'è passato il Signore, Dio d'Israele". E commentando S. Agostino si domanda: "Che cosa significano le parole, "porta chiusa nella casa del Signore" se non che Maria sarà sempre intatta? E che cosa le altre, "il Signore soltanto c'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 e vergine dopo il parto?"

RISPONDO: Senza alcuna esitazione dobbiamo condannare l'errore di Elvidio il quale presunse di affermare che la madre di Cristo dopo il parto fu conosciuta carnalmente da Giuseppe e generò altri figli. Primo, perché ciò sminuisce la dignità di Cristo: il quale, come per la natura divina è "l'Unigenito del Padre", 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, ha formato la carne di Cristo: quindi non era decoroso che dopo questo fosse violato da rapporti coniugali.

Terzo, ciò compromette la dignità e la santità della Madre di Dio: la quale si sarebbe dimostrata ingrattissima a non contentarsi di un Figlio così grande e a perdere spontaneamente con rapporti coniugali la verginità, che un miracolo le aveva conservato.

Quarto, sarebbe da rimproverare a Giuseppe la massima presunzione, se avesse tentato di violare una donna che, come egli aveva conosciuto per rivelazione angelica, aveva concepito Dio per opera dello Spirito Santo.

Dobbiamo quindi affermare in modo assoluto che la Madre di Dio, come concepì da vergine e partorì da vergine, così anche dopo il parto rimase vergine per sempre.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Girolamo così si esprime contro Elvidio: "La congiunzione prima di (ante), sebbene indichi spesso quello che dopo è accaduto, qualche volta tuttavia esprime soltanto un ordine logico o intenzionale di cose, perché capita qualche cosa a intralciare il corso degli avvenimenti. Quando, p. es., uno dice: "Mi imbarcai nel porto prima di mangiare", non s'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 di convivere maritalmente 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 dalla concezione per opera dello Spirito Santo ed essa impedì che poi si unissero.

2. Come dice S. Agostino "in forza della fede nuziale vien chiamata sposa la Madre di Dio che Giuseppe non aveva né avrebbe conosciuto". Perché, osserva S. Ambrogio, "le nozze non consistono nel togliere la verginità, ma nel giurarsi comunione di vita".

3. Alcuni hanno pensato che quell'espressione non si riferisca al conoscimento carnale, bensì a quello nozionale di Maria. Dice infatti il Crisostomo che "Giuseppe non conobbe la dignità di lei prima che partorisce; ma, la conobbe dopo il parto. Perché per la sua prole divenne più bella e più nobile di tutto il mondo, avendo accolto nella piccolezza del suo seno colui che il mondo intero non è capace di contenere".

Altri si riferiscono alla conoscenza visiva. Come il volto di Mosè dal colloquio con Dio si illuminò di tanta gloria, che "i figli d'Israele non potevano fissare lo sguardo", così Maria irradiata dallo splendore della virtù dell'Altissimo, non poteva essere guardata da Giuseppe finché non ebbe partorito. Dopo il parto invece la conobbe nella bellezza del volto, non nel contatto carnale.

S. Girolamo invece ammette che si tratta della conoscenza dell'unione coniugale. Ma spiega che la congiunzione finché, o donec ha due significati nella Scrittura. A volte indica una precisa scadenza, come nel passo di S. Paolo: "In vista delle trasgressioni fu data la legge, finché non fosse venuto il Discendente, a cui era stata fatta la promessa". Altre volte indica un tempo indeterminato, come quel testo dei Salmi: "Gli occhi nostri verso il Signore, Dio nostro, finché si muova a 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 l'Evangelista dice che la madre di Dio non è stata conosciuta dal marito fino al parto, per dire che tanto meno è stata conosciuta dopo il parto".

4. È consuetudine delle divine Scritture di chiamare primogenito non solo chi ha dietro 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 dovrebbe obbligare i primogeniti finché non siano nati gli altri". E questo è falso, perché la legge comandava che i primogeniti venissero riscattati entro un mese.

5. S. Girolamo dice, 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: per natura, per nazionalità, per parentela, per affetto". I fratelli del Signore non sono fratelli per natura come se fossero nati dalla stessa madre, ma fratelli per parentela come suoi consanguinei. Quanto poi a Giuseppe c'è da credere, come osserva S. Girolamo, che sia rimasto vergine, perché "non consta dalla Scrittura che abbia preso un'altra moglie, né ad un santo si può attribuire il concubinato".

6. Maria "madre di Giacomo e di Giuseppe" non è la madre del Signore, che il Vangelo suole indicare soltanto con la sua dignità, denominandola "madre di Gesù". Questa invece è Maria, moglie di Alfeo, il cui figlio è Giacomo il Minore, chiamato "fratello del Signore".

ARTICOLO 4

Se la Madre di Dio abbia fatto voto di verginità

SEMBRA che la Madre di Dio non abbia fatto voto di verginità. Infatti:

1. Nel Deuteronomio 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. Dunque la Beata Vergine non poteva in quel tempo fare lecitamente il voto di verginità.

2. Scrive l'Apostolo: "Quanto alle vergini, non ho alcun comando dal Signore, ma do un consiglio". Ebbene, la perfezione dei consigli doveva cominciare da Cristo, che è "il coronamento della legge", come si esprime l'Apostolo. Non era dunque conveniente che la Vergine emettesse voto di verginità.

3. S. Girolamo glossando un testo paolino afferma che, "per la donna la quale ha fatto voto di verginità, è peccato non solo sposare, ma anche il desiderio di sposarsi". Ora, la madre di Cristo non ha commesso nessun peccato, come si è visto sopra. Poiché essa dunque, secondo il Vangelo, "era fidanzata", non deve aver emesso il voto di verginità.

IN CONTRARIO: Scrive S. Agostino: "All'angelo dell'annunciazione Maria rispose: "In che modo avverrà questo, poiché non conosco uomo?". Certamente non avrebbe detto così, se prima non si fosse votata a Dio nella verginità".

RISPONDO: Come si è detto nella Seconda Parte, le opere della perfezione sono più lodevoli, se vengono compiute per voto. Ma nella Madre di Dio la verginità doveva avere uno splendore straordinario, come risulta dalle ragioni riportate antecedentemente. Era perciò conveniente che la sua verginità fosse consacrata a Dio con un voto. Però, siccome sotto la legge tanto le donne quanto gli uomini dovevano attendere alla procreazione, perché 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 marito come esigevano gli usi del tempo, insieme con lui emise il voto di verginità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Poiché si credeva che la legge obbligasse a lasciar prole sulla terra, la Madre di Dio fece voto di verginità, non in modo assoluto, ma sotto la condizione che piacesse a Dio. Quando poi venne a conoscere che il voto era accetto a Dio, lo fece in forma assoluta, prima di ricevere l'annunciazione dall'angelo.

2. Come la perfetta pienezza di grazia fu propria di Cristo e tuttavia se ne ebbe una certa anticipazione nella sua madre, così anche l'osservanza dei consigli, che deriva dalla grazia di Dio, fu inaugurata da Cristo in modo perfetto, ma in qualche modo cominciò nella Vergine sua madre.

3. Il testo dell'Apostolo va riferito a coloro che fanno voto di castità in forma assoluta. Ora, la Madre di Dio non lo fece così prima di fidanzarsi con Giuseppe. Ma dopo il fidanzamento, emise il voto di verginità insieme con il suo sposo, per comune accordo.

Pars Tertia Quaestio 029

Questione 29

Questione 29

Il matrimonio della Madre di Dio

Veniamo ora a considerare il matrimonio 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

Se Cristo dovesse nascere da una vergine sposata

SEMBRA che Cristo non dovesse nascere da una vergine sposata. Infatti:

1. Le nozze hanno per fine l'unione coniugale. Ma la Madre del Signore non volle mai usarne, perché ciò pregiudicava la verginità della sua anima. Dunque essa non doveva sposarsi.
2. La nascita verginale di Cristo fu un miracolo, cosicché S. Agostino scrive: "Dalle inviolate viscere verginali della madre trasse le membra di Cristo 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, perché 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.
3. S. Ignazio Martire, come riferisce S. Girolamo, spiega il matrimonio della Madre di Dio con questa ragione: "Perché la sua prole rimanesse celata al diavolo, che avrebbe ritenuto Cristo non generato da una vergine, ma da una sposa". Ora, questa ragione non regge. Sia perché il diavolo, perspicace com'è, 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, che "un uomo posseduto da uno spirito immondo esclamò dicendo: "Che abbiamo a che fare noi con te, 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.
4. Un'altra ragione addotta da S. Girolamo è, "che 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. Dunque non era ragionevole che Cristo nascesse da una sposata.

IN CONTRARIO: Il Vangelo afferma: "Essendo Maria, sua Madre, promessa sposa di Giuseppe" e ancora: "Fu mandato l'angelo Gabriele a Maria, vergine promessa sposa di un uomo di nome Giuseppe".

RISPONDO: Che Cristo nascesse da una vergine sposata, era conveniente e per lui, e per la madre, e 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 secondo la consuetudine fosse ordinata seguendo la discendenza maschile. Di qui le parole di S. Ambrogio: "Colui che è venuto in questo mondo, doveva essere registrato secondo gli usi del mondo. Ma è la persona dell'uomo che nel senato e nelle altre assemblee cittadine porta il nome della famiglia. Anche la consuetudine delle Scritture ce lo insegna, perché esse cercano la discendenza maschile". - Terzo, per la sicurezza del bambino, affinché il diavolo non agisse contro di lui con più malizia. Ecco perché S. Ignazio afferma che la vergine fu sposata, "perché la sua prole rimanesse celata al diavolo". - Quarto, perché Giuseppe provvedesse al sostentamento di Cristo. Ecco perché Giuseppe vien detto suo padre "nutritizio".

Era poi conveniente anche per la Vergine. Primo, perché in tal modo 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: "Sposò per non essere segnata dall'infamia che accompagna la perdita della verginità". - Terzo per assicurarsi, come dice S. Girolamo, l'assistenza di Giuseppe.

Ciò era opportuno finalmente per noi. Primo, perché la testimonianza di Giuseppe ha garantito che Cristo è nato da una vergine. Di qui le parole di S. Ambrogio: "Come testimonio validissimo del pudore si presenta il marito, 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 per questo 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; una donna maritata non aveva ragione di mentire, essendo la figliolanza per una donna premio del

matrimonio e dono delle nozze". Queste due ragioni valgono a conferma della nostra fede. - Terzo, perché non avessero scuse le nubili che incautamente si espongono all'infamia. Di qui le parole di S. Ambrogio: "Non era opportuno che alle vergini viventi in cattiva reputazione rimanesse come parvenza di scusa che anche la Madre del Signore era stata infamata". - Quarto, perché questo 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 e la verginità e il matrimonio: e ciò contro gli eretici, i quali condannano, o l'una, o l'altro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Si deve credere che la Beata Vergine Madre di Dio sia stata spinta a maritarsi da un impulso dello Spirito Santo, di cui godeva abitualmente, nella certezza che con l'aiuto divino non sarebbe mai giunta all'unione carnale, rimettendosi per questo alla volontà divina. Cosicché la sua verginità non ebbe alcun detrimento.

2. Come scrive S. Ambrogio: "il Signore preferì che qualcuno dubitasse della (prodigiosa) sua nascita piuttosto che dell'onestà di sua madre. Sapeva che delicata è la modestia e fragile la fama del pudore: non si curò di difendere la fede della propria nascita (prodigiosa) con l'infamia della propria madre".

Quanto poi ai miracoli divini, dobbiamo avvertire che alcuni di essi sono oggetto della fede: p. es., il miracolo del parto verginale, della risurrezione del Signore e del Sacramento dell'Altare. Questi il Signore li ha voluti occultare di più, perché la fede in essi fosse più meritoria. - Altri miracoli invece sono prove della fede. E questi devono essere palesi.

3. Come rileva S. Agostino, il demonio può fare molte cose con le sue capacità naturali, ma questo potere è limitato dalla potenza divina. Così possiamo dire che il demonio poteva naturalmente conoscere 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 in seguito il demonio sia venuto a conoscere in qualche modo che Cristo era il Figlio di Dio non fa difficoltà, perché era già arrivato il tempo per Cristo di mostrare il suo potere contro il demonio e di affrontare le persecuzioni sollevate da lui. Nell'infanzia invece bisognava impedire alla malizia del demonio di perseguirlo con troppa durezza, non avendo per allora disposto Cristo né di soffrire né di far mostra del suo potere, volendo 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, in nulla diverso dal comune comportamento dell'infanzia".

S. Ambrogio invece riferisce l'ignoranza suddetta piuttosto ai membri del demonio. Infatti dopo aver riferito la ragione suddetta, relativa all'inganno del principe di questo mondo, soggiunge: "I più ingannati però sono stati i grandi di questo secolo. Perché 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 cose divine".

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: "Se non è stata riscontrata nella giovane la verginità, sia lapidata da tutta la gente della sua città finché muoia, perché ha commesso un atto infame in Israele, fornicando in casa di suo 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. Ora, una vergine di stirpe sacerdotale se si lasciava violare era condannata a morte: si legge infatti nel Levitico: "Se la figlia di un sacerdote che si disonora prostituendosi, disonora suo padre, sia gettata a bruciare nel fuoco".

Alcuni intendono la lapidazione di cui parla S. Girolamo nel senso di lapidazione morale.

ARTICOLO 2

Se tra Maria e Giuseppe ci sia stato vero matrimonio

SEMBRA che tra Maria e Giuseppe non ci sia stato vero matrimonio. Infatti:

1. S. Girolamo dice che Giuseppe "è stato custode piuttosto che marito di Maria". Ma se fosse stato un vero matrimonio, Giuseppe sarebbe stato veramente marito di lei. Dunque non c'è stato vero matrimonio tra Maria e Giuseppe.

2. S. Girolamo sulle parole del Vangelo: "Giacobbe generò Giuseppe, il marito di Maria", osserva: "Quando senti marito, non ti venga il sospetto delle nozze, ma ricorda l'uso delle Scritture di chiamare mariti i fidanzati e spose le fidanzate". Ma un matrimonio non si ha con il fidanzamento, bensì con le nozze. Dunque non ci fu un vero matrimonio tra la Beata Vergine e Giuseppe.

3. Nel Vangelo si legge: "Giuseppe, suo sposo, essendo giusto e non volendola (traducere) portare" in casa sua, s'intende, per tenerla definitivamente con sé, "decise di rimandarla segretamente", cioè "di rimandare il giorno delle nozze", come interpreta S. Remigio. Dunque sembra che, non essendo state celebrate ancora le nozze, non il loro fosse un vero matrimonio, specialmente perché dopo la celebrazione del matrimonio non è lecito a nessuno

rimandare la moglie.

IN CONTRARIO: S. Agostino avverte "non essere possibile che l'Evangelista", il quale chiama Giuseppe marito di Maria, "ritenesse di dover negare tra Maria e Giuseppe un vero matrimonio, per non avere essa generato Cristo da lui, ma in modo verginale. Questo fa capire chiaramente ai cristiani coniugati che il matrimonio rimane e merita il suo nome, anche quando di comune accordo si osserva la castità e non c'è unione sessuale".

RISPONDO: Il matrimonio, o coniugio si dice 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 nella indivisibile unione degli animi: che obbliga ciascuno dei coniugi a mantenersi perpetuamente fedele all'altro. Il fine poi del matrimonio consiste nella generazione e nell'educazione della prole: la prima mediante l'unione carnale, la seconda mediante le attività per mezzo delle quali marito e moglie si aiutano a vicenda per allevare la prole.

Ebbene rispetto alla prima perfezione il matrimonio tra la Vergine Madre di Dio e S. Giuseppe fu verissimo, perché ambedue dettero il consenso all'unione coniugale, anche se sotto la condizione: "se piacesse a Dio". Per questo l'angelo stesso chiama Maria moglie di Giuseppe, dicendo a costui: "Non temere di prendere con te Maria, tua sposa". Commentando S. Agostino dice: "Per la fedeltà già promessa nel fidanzamento vien chiamata moglie la donna che Giuseppe non aveva e non avrebbe sessualmente conosciuto".

Rispetto invece alla seconda perfezione, che dipende dagli atti propri del matrimonio, se ci riferiamo all'unione carnale, che genera la prole, quel matrimonio non fu consumato. Per questo osserva S. Ambrogio: "Non ti meravigliare che la Scrittura chiami moglie Maria. Perché le nozze non consistono nel privarsi della verginità ma nel giurarsi comunione di vita". - Esso però ebbe anche questa seconda perfezione rispetto 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, perché senza adulterio; il sacramento, perché senza divorzio. Ci mancò soltanto l'unione carnale".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Girolamo col termine marito intende in quel testo colui che ha consumato il matrimonio.
2. S. Girolamo col termine nozze intende l'atto coniugale.
3. La Beata Vergine, come dice il Crisostomo, era sposata a Giuseppe e abitava già in casa sua. "Perché, la donna che concepisce in casa del marito si presume che concepisca dal marito, quella invece che concepisce fuori è sospettata di relazione illecita". Non sarebbe stata quindi sufficientemente difesa la fama della Beata Vergine con il matrimonio, se essa non fosse stata anche tenuta in casa da Giuseppe. Perciò le parole: "non volendola (traducere) portare", s'interpretano meglio così: "non volendola esporre all'infamia pubblica" piuttosto che "non volendola portare in casa". Infatti l'Evangelista aggiunge che voleva "rimandarla segretamente". Tuttavia, sebbene fosse tenuta in casa a seguito della prima promessa di fidanzamento, non era intervenuta ancora la solenne celebrazione delle nozze, e quindi non si erano ancora uniti carnalmente. Perciò come scrive il Crisostomo: "L'Evangelista non dice: "prima che fosse condotta in casa dello sposo", perché ci stava già. Era infatti consuetudine frequente presso gli antichi di tenere in casa le fidanzate". Di qui le parole dell'angelo a Giuseppe: "Non temere di prendere la tua moglie Maria", cioè: "Non temere di celebrare solennemente le nozze con lei". - Altri però sostengono che non era stata ancora portata in casa, ma solo fidanzata, tuttavia la prima interpretazione concorda meglio col Vangelo.

("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. Giuseppe suo sposo, che era giusto e non voleva ripudiarla, decise di licenziarla in segreto. 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. Essa partorerà un figlio e tu lo chiamerai Gesù: egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati" (Bibbia della C.E.I., Mt 1,18-21).

"Nella legge giudaica, con il fidanzamento (qiddûšîn) che avveniva davanti a due testimoni, il contratto matrimoniale si riteneva già stipulato, in modo che un figlio nato durante questo periodo era considerato senz'altro legittimo. Il matrimonio, però, era ritenuto civilmente incompleto se non interveniva, generalmente dopo un anno, la festa nuziale (nissû'în) con cui la sposa era introdotta nella casa di suo marito" (Glossa Bibbia Edizioni Paoline). "I fidanzamenti giudaici comportavano un impegno così reale che il fidanzato era già chiamato marito e poteva disimpegnarsi solo per mezzo di un ripudio formale" (Glossa Bibbia di Gerusalemme).

Pars Tertia Quaestio 030

Questione 30

Questione 30

L'annunziamento della Beata Vergine

Passiamo ora a considerare l'annunziamento 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'annunziamento.

ARTICOLO 1

Se fosse necessario che alla Beata Vergine venisse annunziato quanto doveva avvenire in lei

SEMBRA che non fosse necessario che venisse annunziato alla Beata Vergine quanto doveva avvenire in lei. Infatti:

1. L'annunziamento 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". Dunque non era necessaria tale annunziamento.
2. La Beata Vergine credeva nell'incarnazione, senza di che nessuno poteva essere in stato di salvezza, secondo l'affermazione di S. Paolo, che "la giustizia di Dio si ha per mezzo della fede in Gesù Cristo". Ma nessuno ha bisogno di essere necessariamente informato di quanto crede con certezza di fede. Dunque non era necessario per la Beata Vergine che le fosse annunziata l'incarnazione del Figlio.
3. Come la Beata Vergine ha concepito corporalmente Cristo, così ogni anima santa lo concepisce spiritualmente, secondo le parole dell'Apostolo ai Galati: "Figlioli miei, per i quali continuo a soffrire le doglie del parto, finché sia formato Cristo in voi". Ma a coloro che lo devono concepire spiritualmente, non viene annunziata tale concezione. Dunque neppure si doveva annunziare alla Beata Vergine che avrebbe concepito nel suo seno il Figlio di Dio.

IN CONTRARIO: Il Vangelo attesta che l'Angelo disse a lei: "Ecco, tu concepirai nel tuo seno e darai alla luce un figlio".

RISPONDO: 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 che essa prima di concepirlo nella carne lo concepisce 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 soggiunge: "L'intimità materna non avrebbe giovato a Maria, se non avesse sentito più gioia di portare Cristo nel cuore che di portarlo nel seno".

Secondo, perché la Vergine potesse essere testimone più consapevole di questo mistero, dopo esserne stata istruita divinamente.

Terzo, perché offrissi a Dio l'omaggio volontario della sua devozione, come fece con prontezza dicendo: "Ecco l'ancella del Signore".

Quarto, per manifestare l'esistenza di un matrimonio spirituale tra il Figlio di Dio e la natura umana. Cosicché l'annunziamento aveva il compito di chiedere il consenso alla Vergine in nome di tutto il genere umano.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La profezia di predestinazione si avvera, senza che il nostro arbitrio ne sia la causa; ma non senza che il nostro arbitrio vi consenta.
2. La Beata Vergine aveva fede esplicita nell'incarnazione futura; ma, umile com'era, non pensava che sarebbe stata chiamata lei a tanto onore. E quindi doveva essere informata al riguardo.
3. La concezione spirituale di Cristo mediante la fede vien preceduta dall'annuncio fatto per mezzo della predicazione, conforme a quello che dice

l'Apostolo: "La fede dipende dall'ascoltare". Questo annunzio però non dà la certezza di essere in grazia, ma la certezza che è vera la fede annunziata.

ARTICOLO 2

Se l'annunzio alla Beata Vergine dovesse esser fatto da un angelo

SEMBRA che l'annunzio alla Beata Vergine non dovesse esser fatto da un angelo. Infatti:

1. Agli angeli supremi Dio fa le sue rivelazioni senza intermediari, come dice Dionigi. Ma la Madre di Dio è stata esaltata al di sopra di tutti gli angeli. Dunque il mistero dell'incarnazione le doveva esser rivelato da Dio direttamente e non per mezzo di un angelo.
2. Se in questa circostanza era opportuno rispettare l'ordine generale per cui le cose divine vengono comunicate agli uomini per mezzo degli angeli, doveva anche rispettarsi l'ordine per cui è l'uomo che fa conoscere alla donna le cose divine, conforme alle parole dell'Apostolo: "Le donne tacciano nelle riunioni, e se vogliono essere istruite in qualche cosa, interroghino i loro mariti a casa". Dunque 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.
3. Nessuno può annunziare ciò che non conosce. Ma gli angeli supremi non conoscevano bene il mistero dell'incarnazione, tanto che Dionigi attribuisce a loro la domanda riferita dal profeta: "Chi è costui che viene da Edom". Dunque nessun angelo era in grado di annunziare adeguatamente l'incarnazione.
4. Più grande è il messaggio e più grande dev'essere il messaggero. Ma il mistero dell'incarnazione è il più grande messaggio tra tutti quelli che gli angeli hanno annunziato agli uomini. Se esso quindi doveva essere annunziato da un angelo, doveva affidarsi a uno dell'ordine supremo. Gabriele invece non è dell'ordine supremo, ma 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". Dunque l'annunziamento suddetto non è stata affidata convenientemente all'arcangelo Gabriele.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "L'angelo Gabriele fu inviato da Dio, ecc."

RISPONDO: Per tre ragioni era conveniente che alla Madre di Dio il mistero dell'incarnazione divina fosse annunziato da un angelo. Primo, perché anche in questa occasione fosse rispettata la disposizione di Dio di comunicare con gli uomini mediante gli angeli. Scrive in proposito Dionigi: "Del mistero divino della bontà di Gesù furono edotti gli angeli e poi per essi passò a noi la grazia di conoscerlo. Così 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 era conveniente alla salvezza dell'uomo che Cristo avrebbe compiuto. "Era giusto", spiega S. Beda, "che la salvezza dell'uomo avesse inizio con l'invio di un angelo alla Vergine, la quale doveva essere consacrata dalla maternità divina; poiché la causa primordiale della rovina dell'uomo era stata l'invio del serpente da parte del diavolo alla donna, che doveva essere ingannata dallo spirito di superbia".

Terzo, ciò era in armonia con la verginità della Madre di Dio. Di qui le parole di S. Girolamo: "Era giusto che un angelo fosse mandato alla Vergine, perché c'è sempre parentela tra la verginità e gli angeli. Certamente non è vita terrena ma celeste vivere nella carne al di sopra della carne".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La Madre di Dio era superiore agli angeli per la dignità a cui Dio l'aveva eletta. Ma era inferiore agli angeli per lo stato della vita presente. Perché Cristo stesso riguardo alla sua vita passibile "è stato per breve tempo inferiore agli angeli", come si esprime S. Paolo. Cristo però essendo viatore e comprensore non aveva bisogno d'essere istruito dagli angeli sulle cose divine. Invece la Madre di Dio non era ancora nello stato dei comprensori. Perciò era giusto che fosse istruita dagli angeli sul suo concepimento divino.
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". Similmente non doveva essere istruita sul mistero dell'incarnazione per mezzo di un uomo, ma per mezzo di un angelo. Per questo essa venne informata prima di Giuseppe: lei prima di concepire, Giuseppe dopo il concepimento.
3. Come risulta dal testo citato di Dionigi gli angeli, pur conoscendo il mistero dell'incarnazione, interrogano, desiderando di sapere più perfettamente da Cristo le ragioni di questo mistero, incomprensibili a ogni intelligenza creata. Di qui 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 qual modo il Figlio generato integro del Padre, potesse rimanere integro in tutte le cose e inoltre nel seno della Vergine".
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. Anche la Chiesa lo chiama arcangelo e S. Gregorio spiega che "si dicono arcangeli quelli che annunziano le cose più grandi". È dunque abbastanza credibile che sia il primo degli arcangeli. E, come nota lo stesso S. Gregorio, il suo nome conviene al suo ufficio: "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

Se l'angelo doveva apparire alla Vergine in forma corporea

SEMBRA che l'angelo non dovesse apparire alla Vergine in forma corporea. Infatti:

1. "La visione intellettuale è superiore alla visione corporea", dice S. Agostino, e soprattutto più conveniente per la natura angelica; perché nella visione intellettuale l'angelo si conosce nella sua essenza; nella visione corporea invece si conosce nella forma sensibile che assume. Ma come ad annunziare il concepimento divino conveniva che fosse mandato il messaggero più grande, così conveniva anche che fosse scelto il genere più nobile di visione. Dunque l'angelo apparve alla Vergine in una visione di carattere intellettuale.
2. Anche la visione immaginaria è superiore a quella corporea, come l'immaginazione supera i sensi. Ora, come attesta il Vangelo, "a Giuseppe un angelo apparve in sogno", in visione immaginaria. Dunque anche alla Vergine doveva apparire in visione immaginativa e non corporea.
3. L'apparizione corporea di una sostanza spirituale stordisce, tanto che della Vergine stessa si canta: "La Vergine si spaventò a quella luce". Ma era meglio che al suo spirito fosse risparmiato questo turbamento. Dunque non era conveniente che l'annunziamento avvenisse per visione corporea.

IN CONTRARIO: S. Agostino fa dire alla Vergine: "È venuto da me l'arcangelo Gabriele con volto raggianti, con veste splendente, con portamento stupendo". Ma tutto questo fa parte di un'apparizione corporea. Dunque l'arcangelo dell'annunziamento apparve alla Beata Vergine in visione corporea.

RISPONDO: L'arcangelo dell'annunziamento apparve alla Madre di Dio in forma corporea. E ciò era conveniente, primo per l'oggetto dell'annunziamento. Infatti l'angelo era venuto ad annunziare l'incarnazione dell'invisibile Dio. Quindi era opportuno che per manifestare ciò una creatura invisibile assumesse una forma visibile, tanto più che tutte le apparizioni dell'antico Testamento erano ordinate a questa manifestazione, in cui 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 suo seno. Perciò la visione angelica doveva confortare non solo la sua mente, ma anche i suoi sensi corporei.

Terzo, ciò era conveniente per togliere ogni dubbio al messaggio. Delle cose infatti che vediamo con i nostri occhi, siamo più certi che di quanto percepiamo con l'immaginazione. Ecco perché il Crisostomo afferma che l'angelo si presentò alla Vergine non in sogno, ma in forma visibile. "Siccome riceveva dall'angelo una comunicazione di tanto valore aveva bisogno di un'apparizione solenne prima che si compisse il grande avvenimento".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La visione intellettuale è superiore a quella immaginaria e a quella corporea, se si prendono isolatamente. Ma lo stesso S. Agostino riconosce la superiorità della profezia, che implica insieme le visioni intellettuale e immaginaria, su quella che si limita a una sola di esse. Ora, la Beata Vergine non ebbe soltanto l'apparizione corporea, ma anche l'illuminazione intellettuale. Perciò tale apparizione fu più perfetta.

Tuttavia sarebbe stata più perfetta se avesse visto l'angelo nella sua natura per visione intellettuale. Ma lo stato di viatore non le consentiva di vedere un angelo nella sua essenza.

2. L'immaginazione è una potenza superiore ai sensi esterni; ma poiché la conoscenza umana ha il suo principio nei sensi, essi ci danno la massima certezza; perché i principii sono necessariamente più certi nell'ordine della cognizione. Quindi S. Giuseppe cui l'angelo apparve in sogno, ebbe un'apparizione inferiore a quella della Beata Vergine.

3. Come dice S. Ambrogio, "rimaniamo scossi e sconcertati, quando interviene una forza superiore". E questo accade non solo nelle apparizioni corporee, ma anche nelle visioni immaginarie. Nella Genesi infatti si legge che "al tramonto del sole, Abramo fu preso da un sonno profondo ed ecco un terrore, una densa oscurità cadde su di lui". Tuttavia tale turbamento non è così dannoso per l'uomo da dover per questo rinunciare alle apparizioni degli angeli. 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. 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 rimediava anzitutto al turbamento prodotto". Difatti tanto a Zaccaria quanto a Maria, visto il loro turbamento, disse: "Non temere". È appunto questo, come si legge nella vita di S. Antonio, "un segno non difficile per discernere tra spiriti buoni e cattivi. Se infatti al timore subentra la gioia, sappiamo che si tratta di un intervento di Dio, perché la sicurezza dello spirito è indizio della presenza della maestà divina. Se invece la paura rimane invincibile, l'apparizione è diabolica".

Il turbamento poi della Vergine si addiceva al suo pudore verginale. Perché, come scrive S. Ambrogio, "trepidare è proprio delle vergini: temono ad ogni avvicinarsi di uomini e arrossiscono ad ogni loro parola".

Alcuni però dicono che la Beata Vergine, abituata alle apparizioni degli angeli, non si turbò a vedere l'angelo, ma a sentire le cose magnifiche che l'angelo le diceva e che la riempivano di meraviglia, perché non se ne riteneva degna. L'Evangelista infatti non dice che si turbò alla vista dell'angelo, ma "alle sue parole".

ARTICOLO 4

Se l'annunziamento sia stata fatta con il debito ordine

SEMBRA che l'annunziamento non sia stata fatta con il debito ordine. Infatti:

1. La dignità della Madre di Dio dipende dal concepimento della sua prole. Ora, la causa deve essere manifestata prima dell'effetto. Dunque l'angelo doveva annunziare alla Vergine il concepimento della prole, prima di dichiarare la sua dignità con quel saluto.
2. Quando si tratta di cose non dubbie la prova è inutile, quando invece si tratta di cose dubbie la prova va premessa. Ora l'Angelo prima annunzia quello che ebbe a suscitare il dubbio della Vergine, "Come avverrà questo?", e poi aggiunse la prova, sia del caso di Elisabetta, sia dell'onnipotenza di Dio. Dunque l'annunziamento dell'Angelo non è stata fatta con il dovuto ordine.
3. Il più non si può provare con il meno. Ma la maternità di una vergine è più straordinaria della maternità di una vecchia. Dunque quest'ultima non era sufficiente a provare la concezione della Vergine.

IN CONTRARIO: Scrive S. Paolo: "Tutte le cose che vengono da Dio, sono fatte con ordine". Ma l'angelo fu mandato da Dio. Dunque l'annunziamento dell'Angelo fu fatta in modo ordinatissimo.

RISPONDO: L'annunziamento fu compiuta dall'Angelo in ordine perfetto. L'Angelo infatti aveva tre compiti riguardo alla Vergine. Primo, quello di rendere la sua intelligenza attenta a considerare l'importanza della cosa. E questo 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". Ebbene, in quel saluto egli pose al primo posto l'idoneità della Vergine a tale concepimento con le parole: "piena di grazia"; parlò poi del suo concepimento con le parole: "il Signore è con te"; e finalmente le dichiarò l'onore che ne sarebbe derivato, dicendo: "Benedetta tu tra le donne".

Il secondo compito era di istruirla sul mistero dell'incarnazione che doveva compiersi in lei. E ciò fece preannunziando la concezione e il parto: "Ecco, tu concepirai nel tuo seno, ecc.", esaltando la grandezza del figlio: "Egli sarà grande", e finalmente spiegando il modo della concezione: "Lo Spirito Santo verrà sopra di te".

Il terzo compito era d'indurre la sua volontà al consenso. E ciò fece con l'esempio di Elisabetta, e argomentando dall'onnipotenza divina.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Per un'anima umile non c'è nulla di più sorprendente che sentire la propria esaltazione. Ora, la sorpresa è la cosa che rende più attenti. Perciò l'Angelo, volendo attirare l'attenzione della Vergine ad ascoltare così grande mistero, cominciò dalle sue lodi.
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 potrà avvenire questo?". L'altro chiede: "In qual maniera riconoscerò questo?". Ricusa di credere chi dice di non sapere di che si tratta. Non dubita che la cosa avvenga chi domanda come potrà avvenire".
- S. Agostino al contrario sembra ritenere che la Vergine abbia dubitato. Dice infatti: "A Maria che esitava circa il fatto del concepimento, l'Angelo assicura la possibilità". Ma si tratta di un dubbio di meraviglia piuttosto che di incredulità. Perciò l'Angelo adduce la prova non per vincerne la mancanza di fede, ma per soddisfare la meraviglia della Vergine.

3. Come osserva S. Ambrogio, "la Scrittura riporta molti casi di sterili che hanno avuto prole, 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 simbolico. Per cui a confermare questo esempio l'angelo aggiunge l'argomento ben più valido dell'onnipotenza divina.

Pars Tertia Quaestio 031

Questione 31

Questione 31

La materia con la quale fu concepito il corpo del Salvatore

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 Davide; 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

Se la carne di Cristo sia derivata da Adamo

SEMBRA che la carne di Cristo non sia derivata da Adamo. Infatti:

1. Afferma l'Apostolo: "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. Dunque Cristo non viene da Adamo, ma ha un'origine diversa.
2. Il concepimento di Cristo doveva essere più miracoloso che fosse possibile. Ma formare un corpo umano dal fango della terra è miracolo maggiore che formarlo dalla materia umana trasmessa da Adamo. Perciò non era conveniente che Cristo assumesse la carne da Adamo. Dunque il corpo di Cristo non doveva essere formato dalla massa del genere umano discendente da Adamo, ma da altra materia.
3. "Il peccato è entrato nel mondo a causa di un solo uomo", di Adamo cioè, perché in lui hanno peccato in origine tutte le genti, come insegna S. Paolo. Ma se il corpo di Cristo fosse stato preso da Adamo, anche Cristo in origine sarebbe stato in Adamo quando peccò. Perciò avrebbe contratto il peccato originale. Questo però disdiceva alla santità di Cristo. Dunque il corpo di Cristo non è stato desunto dalla materia di Adamo.

IN CONTRARIO: L'Apostolo 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. Dunque il corpo di Cristo è stato formato con la materia desunta da Adamo.

RISPONDO: 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. Era perciò conveniente che Cristo prendesse carne dalla materia desunta da Adamo, affinché la natura stessa fosse risanata mediante l'assunzione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il secondo uomo, cioè Cristo, non viene dal cielo per la materia del suo corpo; ma si dice che viene di là, o per la virtù che lo ha formato, o per la sua natura divina. Invece per la materia il suo corpo era terreno come quello di Adamo.
2. Come si è detto sopra, il mistero dell'incarnazione non è un miracolo che deve confermare la nostra fede, ma un articolo di essa. Perciò nel mistero dell'incarnazione non conta la grandezza del miracolo, come nei prodigi che avvengono in 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, ma piuttosto il modo di esso e del parto: perché fu una vergine a concepire e a partorire Dio.

3. Come si è detto sopra, 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, perché la carne di Cristo non fu concepita da seme umano. Perciò egli non contrasse il peccato originale, come lo contrassero gli altri che discendono da Adamo seminalmente.

ARTICOLO 2

Se Cristo abbia desunto il corpo dal seme di Davide

SEMBRA che Cristo non abbia desunto il corpo dal seme di Davide. Infatti:

1. S. Matteo, tessendo la genealogia di Cristo, la fa arrivare fino a Giuseppe. Ma Giuseppe non è stato padre di Cristo, come si è visto sopra. Dunque Cristo non è disceso da Davide.
2. Aronne era della tribù di Levi, come risulta dall'Esodo. Ora, Maria, madre di Cristo, vien detta parente di Elisabetta, che era "figlia di Aronne". Poiché, dunque, Davide era della tribù di Giuda, Cristo non discendeva dalla stirpe di Davide.
3. Di Ieconia si legge: "Registrate quest'uomo come uno senza figli, perché nessuno della sua stirpe siederà sul trono di Davide". Di Cristo invece sta scritto: "Siederà sul trono di Davide". Dunque Cristo non era della stirpe di Ieconia. Conseguentemente neppure della stirpe di Davide, perché S. Matteo fa derivare la genealogia di Cristo da Davide attraverso Ieconia.

IN CONTRARIO: S. Paolo afferma: "(Cristo) è nato dalla stirpe di Davide secondo la carne".

RISPONDO: Come risulta dal Vangelo, Cristo viene chiamato a titolo speciale figlio di due antichi Padri, cioè di Abramo e di Davide. Le ragioni sono molteplici. La prima è che a loro in modo speciale fu promesso il Messia. Infatti ad Abramo fu detto: "Saranno benedette per la tua discendenza tutte le nazioni della terra"; e l'Apostolo riferisce a Cristo tale profezia scrivendo: "Ad Abramo furono fatte le promesse e alla sua discendenza. Non dice la Scrittura "e ai tuoi discendenti", come se si trattasse di molti, ma "e alla tua discendenza", come a uno solo, cioè Cristo". A Davide poi è stato detto: "Il frutto del tuo ventre collocherò sul tuo trono". Cosicché le folle dei Giudei, tributando a Cristo onori regali, lo acclamarono con le parole: "Osanna al Figlio di Davide".

La seconda ragione è che Cristo sarebbe stato re, profeta e sacerdote. Ora, Abramo fu sacerdote, come risulta dall'ordine che Dio gli dette: "Prendi una giovenca di tre anni, ecc.". Fu inoltre profeta, come attesta la Genesi: "È un profeta e pregherà per te". Davide poi fu re e profeta.

La terza ragione è che in Abramo cominciò per la prima volta la circoncisione; e in Davide si è manifestata con più evidenza l'elezione di Dio, secondo quelle parole: "Il Signore si è scelto un uomo secondo il suo cuore". Perciò Cristo vien chiamato in modo specialissimo figlio dell'uno e dell'altro per far capire che è la salvezza e dei Circoncisi e degli eletti tra i Gentili.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Era questa l'obiezione del manicheo Fausto volendo egli provare che Cristo non è figlio di Davide, perché non è stato concepito per opera di Giuseppe, col quale si chiude la genealogia di Matteo. Contro questo argomento S. Agostino risponde: "Siccome secondo il medesimo Evangelista Giuseppe era 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 e che essa con ragione viene chiamata sposa di Giuseppe per l'unione degli animi e non per l'unione carnale, e che la genealogia è stata protratta fino a Giuseppe soprattutto per la superiore dignità maschile? Così in conclusione noi crediamo che anche Maria fosse della famiglia di Davide; perché crediamo alle scritture le quali attestano ambedue le cose: che Cristo è della stirpe di Davide secondo la carne e che Maria è sua madre, non per l'unione carnale con il proprio sposo, ma rimanendo vergine". Come infatti scrive S. Girolamo, "Giuseppe era della medesima tribù di Maria e perciò la legge l'obbligava a prenderla in moglie come parente. Per questo anche vengono censiti insieme in Betlemme, in quanto appartenevano a un'unica stirpe".
2. A questa difficoltà S. Gregorio Nazianzeno risponde che per volontà divina sono state unite insieme una famiglia regale e una famiglia sacerdotale, affinché Cristo, che è re e sacerdote, nascesse secondo la carne da ambedue. Anche Aronne, che fu il primo sacerdote della legge, prese in moglie Elisabetta dalla tribù di Giuda, figlia di Amminadab. Può darsi dunque che il padre di Elisabetta abbia avuto per moglie una della stirpe di Davide e per questo la Beata Vergine Maria, che era della famiglia di Davide, era parente di Elisabetta. Oppure, al contrario, il padre della Beata Maria, il quale era della stirpe di Davide, avrebbe 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, così da collegare in qualche modo Maria con la famiglia di Davide.
3. Come osserva S. Ambrogio, la profezia citata "non dice che dal seme di Ieconia non sarebbero nati dei discendenti. Cristo perciò è della sua stirpe. Né contraddice la profezia il fatto che Cristo sia re, perché non lo è alla maniera terrena, avendo egli detto: Il mio regno non è di questo mondo".

ARTICOLO 3

Se la genealogia di Cristo sia ben redatta dagli Evangelisti

SEMBRA che la genealogia di Cristo non sia ben redatta dagli Evangelisti. Infatti:

1. Isaia parlando di Cristo si domanda: "Chi ne potrebbe dire la generazione?". Dunque non si doveva descrivere la genealogia di Cristo.
2. È impossibile che un uomo abbia due padri. Ora, in S. Matteo si legge che "Giacobbe generò Giuseppe, lo sposo di Maria"; S. Luca invece dichiara che Giuseppe era figlio di Eli. Sono perciò in contraddizione tra loro.
3. Tra 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.
4. Nell'antico Testamento si legge che Ioram generò Acazia; a questo successe Ioas, suo figlio; a lui successe il figlio Amazia; poi regnò il figlio di questi Azaria, che viene chiamato Ozia, e a lui successe il figlio Iotam. Invece S. Matteo dice che "Ioram generò Ozia". Dunque egli, omettendo i tre intermedi, non descrive bene la genealogia di Cristo.
5. Tutti quelli che entrano nella genealogia di Cristo hanno avuto padre e madre, e molti di essi anche fratelli. Ora, S. Matteo nella genealogia di Cristo ricorda tre madri soltanto: Tamar, Rut e la moglie di Uriah. I fratelli poi li nomina per Giuda e per Iacona, oltre ai fratelli Fares e Zara. Di tutti questi tace S. Luca. Dunque gli Evangelisti non hanno ben descritto la genealogia di Cristo.

IN CONTRARIO: Basta l'autorità della Scrittura.

RISPONDO: Come afferma S. Paolo, "tutta la Scrittura è ispirata da Dio". Ora, Dio fa le cose con ordine perfetto: "Le cose che vengono da Dio sono ordinate". Dunque la genealogia di Cristo è stata descritta dagli Evangelisti con il debito ordine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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 di spiegare il modo dell'incarnazione che è inesprimibile, ma elencando i patriarchi da cui Cristo discese secondo la carne.
2. A questa obiezione, mossa da Giuliano l'Apostata, sono state date diverse risposte. Alcuni, come scrive S. Gregorio Nazianzeno, ritengono che i due Evangelisti indichino con nomi diversi una medesima persona, che li portava tutti e due. - Questa però è una posizione inaccettabile, poiché S. Matteo ricorda uno dei figli di Davide, cioè Salomone, e S. Luca un altro, cioè Natan, che secondo il Libro dei Re erano fratelli.

Altri pensano che S. Matteo abbia trasmesso la vera genealogia di Cristo, e S. Luca quella putativa, tanto che incomincia con le parole: "figlio, come si credeva, di Giuseppe". Infatti tra i Giudei c'era chi riteneva 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 S. Matteo elenca i padri carnali di Cristo, e S. Luca i padri spirituali, cioè quei giusti che possono considerarsi padri per la loro somiglianza nell'onestà.

Nel libro Questioni del Nuovo e del Vecchio Testamento 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. Cosicché Cristo come lo "si credeva figlio di Giuseppe" era pure "figlio di Eli": cioè per la medesima ragione che lo faceva chiamare figlio di Giuseppe, si poteva dire figlio di Eli e di tutti i discendenti di Davide; ossia l'Evangelista si esprimerebbe come fa l'Apostolo quando dice che "da essi", dai Giudei, "proviene Cristo secondo la carne".

S. Agostino invece prospetta tre possibili spiegazioni: "Si presentano tre casi, tra 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, 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.

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 Mattan e Melchi in tempi diversi hanno avuto un figlio per ciascuno da una medesima moglie, di nome Esta. L'ebbe prima per moglie Mattan, il quale discendeva da Salomone e morì lasciando un figlio di nome Giacobbe; ma dopo la morte di Mattan, 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 Mattan, sposò la vedova di Mattan ed ebbe da lei anch'egli un figlio, di nome Eli, e così Giacobbe ed Eli sono 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 figlio suo naturale, ma per legge era figlio di Eli. Perciò S. Matteo dice che "Giacobbe generò Giuseppe", 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, perché 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 a detta di S. Ambrogio Cristo discende "dalla stirpe di Ieconia".

3. Secondo S. Agostino, "S. Matteo intendeva presentare Cristo come re, S. Luca come sacerdote. Perciò nella genealogia di S. Matteo il Signore nostro Gesù Cristo si carica dei nostri peccati"; poiché nella sua origine carnale egli ha assunto "una carne simile a quella del peccato". "Invece nella genealogia di S. Luca si esprime la nostra liberazione dai peccati", che Cristo compì con il suo sacrificio. "Per questo S. Matteo elenca le generazioni in linea discendente, e S. Luca in linea ascendente". - Conseguentemente "S. Matteo discende da Davide passando per Salomone, con la cui madre Davide ha peccato: S. Luca ascende allo stesso Davide passando per Natan, che è il nome del profeta di cui Dio si servì per farglieli espiare". - Ecco perché "S. Matteo, volendo mostrare Cristo in atto di scendere alla nostra natura mortale, ha elencato le generazioni all'inizio del suo Vangelo discendendo da Abramo fino a Giuseppe e fino alla nascita di Cristo stesso. 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 come sacerdote che espia i peccati nell'atto in cui Giovanni testimonia: "Ecco colui che toglie il peccato del mondo". Inoltre S. Luca passando per Abramo risale fino a Dio, perché è con lui che dobbiamo riconciliarci nella mondezza e l'espiazione. - S. Luca giustamente 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, formato 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 il dieci è la somma dei numeri che vanno dall'uno al quattro. Si può anche riferire il dieci al decalogo e il quattro alla vita presente, oppure ai quattro Vangeli, mediante i quali Cristo regna su noi. Ecco perché "Matteo, presentandoci la figura regale di Cristo, ha enumerato, esclusa questa, quaranta personaggi". - Questo computo è esatto, se si identifica Ieconia di dopo l'esilio babilonese con Ieconia di prima, come vuole S. Agostino. Dicendo che ciò sta a significare che "in Ieconia è stato compiuto un trapasso a gente straniera, con l'esilio di Babilonia, e questo simboleggiava il passaggio di Cristo dai circoncisati agli incirconcisati".

Al contrario S. Girolamo sostiene che sono due gli Ioachim, o Ieconia, padre e figlio, che vengono inseriti nella genealogia di Cristo, per completare il numero delle generazioni, che l'Evangelista divide in tre gruppi di quattordici. 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. Lo stesso quattordici, che è la somma di dieci e quattro, può avere il medesimo significato simbolico della moltiplicazione del sei per sette.

Il numero che poi S. Luca adopera per le generazioni di Cristo simboleggia l'universalità dei peccati. "Infatti il dieci, come numero di 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. Perciò questo numero sta a indicare la totalità dei peccati che vengono tolti per mezzo di Cristo.

4. Rispondiamo con le parole di S. Girolamo: "Poiché il re Ioram aveva contratto relazioni con la scellerata Gezabele, la sua memoria vien cancellata per tre generazioni dalla genealogia della sacra natività". Quindi, come spiega il Crisostomo, "quante benedizioni discesero su Ieu, per aver fatto giustizia della casa di Acab e di Gezabele, tante maledizioni si rovesciarono su quella di Ioram attratte dalla figlia dell'empio Acab e di Gezabele, da essere i suoi figli radiati dal numero dei re, fino alla quarta generazione, secondo la minaccia dell'Esodo: Punirò la colpa dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione".

Anche altri re, inseriti nella genealogia di Cristo, sono stati peccatori, ma la loro empietà non è stata continua. Lo rileva il libro Questioni del Nuovo e del Vecchio Testamento dicendo: "Salomone conservò il regno per i meriti del suo padre, Roboamo per i meriti del suo nipote Asa, figlio di Abia. L'empietà invece dei tre re (Ioas, Amazia, Azaria) non ebbe interruzioni".

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". Così viene ricordata Tamar, riprovevole per il peccato con il suocero; Racab, che era una prostituta; Rut, che era una straniera; e Betsabea, moglie di Uria, che fu adultera. Quest'ultima però non viene ricordata col suo nome, ma con quello di suo marito, sia per indicare il suo peccato, consapevole com'era dell'adulterio e dell'omicidio, sia per richiamare il peccato di Davide rammentando il marito della donna. - S. Luca 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, perché esclusi dal popolo di Dio. E anche per condannare l'orgoglio nobiliare. Infatti molti dei fratelli di Giuda erano nati da schiave e, ciò nonostante, furono ugualmente Patriarchi e capi di tribù. - Fares e Zara vengono nominati insieme, perché, 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, perché sono saliti tutti sul trono in tempi diversi, ciò che non era accaduto per gli altri re. Oppure perché si somigliano nel peccato e nella sventura.

ARTICOLO 4

Se la materia del corpo di Cristo dovesse essere assunta da una donna

SEMBRA che la materia del corpo di Cristo non dovesse essere assunta da una donna. Infatti:

1. Il sesso maschile è più nobile del sesso femminile. Ma c'era tutta la convenienza che Cristo assumesse ciò che è perfetto nella natura umana. Dunque egli non doveva assumere la carne da una donna, ma piuttosto dall'uomo, come da una costola dell'uomo fu formata Eva.
2. Chiunque vien concepito da una donna, rimane chiuso nel suo seno. Ma Dio che "riempie il cielo e la terra", non può chiudersi nel piccolo seno di una donna. Dunque non doveva essere concepito da una donna.
3. Quelli che vengono concepiti da una donna, contraggono una certa impurità, secondo le parole di Giobbe: "Come può giustificarsi un uomo davanti a Dio e apparire puro un nato di donna?". Ma in Cristo non ci doveva essere alcuna impurità, essendo egli "la Sapienza di Dio", di cui si legge che "nulla di macchiato penetra in essa". Dunque Cristo non doveva assumere il corpo da una donna.

IN CONTRARIO: S. Paolo afferma: "Dio mandò il suo Figlio, nato da donna".

RISPONDO: Per quanto fosse possibile al Figlio di Dio assumere carne umana da qualunque materia, a suo piacere, tuttavia era convenientissimo che l'assumesse da una donna. Primo, perché in tal modo è stata nobilitata tutta la natura umana. Di qui le parole di S. Agostino: "La liberazione dell'umanità aveva da manifestarsi in ambedue i sessi. Se dunque era opportuno che assumesse un uomo, perché è il sesso più nobile, conveniva che la liberazione del sesso femminile si mostrasse nel fatto che quell'uomo è nato da una donna".

Secondo, perché ciò dà risalto alla verità dell'incarnazione. Per cui S. Ambrogio scrive: "Trovate molte cose naturali e altre soprannaturali. Secondo le leggi della natura Cristo è stato nell'utero", cioè in un corpo femminile; "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 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 eliminato l'aspetto misericordioso di quello che ha compiuto in modo miracoloso? Invece il mediatore tra Dio e l'uomo con l'unire in una sola persona le due nature è comparso in modo da sublimare le cose ordinarie con straordinari prodigi, e ha temperato questi con cose ordinarie".

Terzo, perché vengono così a completarsi i modi diversi della generazione umana. Infatti Adamo fu plasmato "dal fango della terra", senza intervento di uomo e di donna; Eva fu tratta dall'uomo senza il concorso della donna; gli altri uomini nascono dal concorso tra uomo e donna. Rimaneva dunque un quarto modo riservato a Cristo: di nascere da una donna, senza il concorso dell'uomo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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. Di qui 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".
2. Contro Fausto, che avanzava questa obiezione, S. Agostino risponde: "La fede cattolica, che crede in Cristo, Figlio di Dio, 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 avesse abbandonato il governo del cielo e della terra, e si fosse allontanato dal Padre. Piuttosto voi, o Manichei, non capite nulla di tutto questo, con quella vostra testa, che non sa pensare se non cose materiali". E altrove ribadisce il concetto: "Sono uomini capaci soltanto di rappresentarsi dei corpi, nessuno dei quali può essere tutto in ogni luogo, perché necessariamente distribuisce in più posti le sue innumerevoli parti. Ben diversa è la natura dell'anima 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 esser contenuto in nessun luogo: sa venire senza abbandonare il luogo dov'era, sa andarsene senza abbandonare il luogo che prima occupava".
3. Nella concezione di un uomo da parte di una donna non c'è nulla di impuro, se si considera come opera di Dio: "Non chiamare profano ciò che Dio ha creato", si legge nel testo sacro. C'è tuttavia una qualche impurità a causa del peccato, in quanto il concepimento si compie per l'unione tra uomo e donna accompagnata dalla libidine. Questo però non è il caso di Cristo, come si è visto sopra.

Posto anche che ci fosse una qualche impurità, essa non avrebbe potuto colpire il Verbo di Dio, che è assolutamente immutabile. Di qui 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 irradia, senza esserne macchiato".

ARTICOLO 5

Se la carne di Cristo sia stata concepita con il più puro sangue della Vergine

SEMBRA che la carne di Cristo non sia stata concepita con il più puro sangue della Vergine. Infatti:

1. In una colletta si dice che Dio "ha voluto che il suo Verbo dalla Vergine assumesse la carne". Ma la carne non è il sangue. Dunque il corpo di Cristo non è stato preso dal sangue della Vergine.
2. Come Eva fu formata miracolosamente dal corpo di Adamo, così il corpo di Cristo fu formato miracolosamente dalla Vergine. Ma Eva non si dice che è stata formata dal sangue di Adamo, bensì dalla sua carne e dalle sue ossa, come si esprime la Bibbia: "Questa volta è osso delle mie ossa e carne della mia carne!". Dunque neppure il corpo di Cristo doveva essere formato dal sangue della Vergine, ma dalle sue carni e dalle sue ossa.
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 della donna e dal sangue mestruale. Dunque neppure il corpo di Cristo è stato concepito dal sangue più puro della Vergine.

IN CONTRARIO: Il Damasceno dichiara che "il Figlio di Dio con il casto e purissimo sangue della Vergine si costruì un corpo animato dall'anima razionale".

RISPONDO: Come abbiamo già notato, nel concepimento di Cristo fu naturale nascere da una donna, ma fu una cosa soprannaturale nascere da una vergine. Ora, è legge naturale che nella generazione la donna somministri la materia e l'uomo ne sia invece il principio attivo, come dimostra il Filosofo. Ma la donna che concepisce dietro il concorso dell'uomo non è vergine. Perciò il carattere soprannaturale della generazione di Cristo implica che in essa il principio attivo sia stata la virtù preternaturale di Dio; mentre il suo aspetto naturale implica che la materia con cui è stato concepito il suo corpo sia uguale alla materia che le altre donne somministrano per il concepimento della prole. Ebbene, secondo il Filosofo, questa materia è il sangue della donna, elaborato però dalla madre, per renderlo atto al concepimento. Tale quindi fu la materia con cui fu concepito il corpo di Cristo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La Beata Vergine, avendo la stessa natura delle altre donne, aveva conseguentemente la medesima carne e le medesime ossa. Ma la carne e le ossa nelle altre donne, essendo parti in atto del loro corpo, ne costituiscono l'integrità e non possono quindi 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 nessuna 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 parte in atto del corpo, ma è tutto il corpo in potenza, come si esprime Aristotele. E quando si dice che Cristo ha preso la carne della Vergine, non si vuol dire che la materia del suo corpo fosse carne in atto, ma carne in potenza, cioè sangue.
2. Come si è detto nella Prima Parte, Adamo, poiché era destinato ad essere il principio dell'umanità, possedeva nel suo organismo della carne e delle ossa, che non appartenevano alla sua integrità personale, ma alla sua funzione di principio dell'umanità. Da questi elementi fu formata la donna, senza menomazione per l'uomo. Invece nel corpo della Vergine non c'era nulla di simile con cui potesse formarsi il corpo di Cristo, senza compromettere il corpo della madre.
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 materia necessaria per il concepimento, come insegna il Filosofo. Quindi nella concezione di Cristo esso fu escluso: soprattutto perché sebbene imperfetto come seme, tuttavia si produce, al pari di quello maschile, con una certa concupiscenza. Ora, nella concezione verginale la concupiscenza era esclusa. Ecco perché il Damasceno afferma che il corpo di Cristo è stato concepito in maniera "non seminale".

Il sangue poi che le donne perdono tutti i mesi nella mestruazione, ha una certa impurità naturale, come le altre cose superflue che la natura elimina come superflue. Ora, il concepimento non si compie con questo sangue mestruale corrotto, che la natura espelle: questo anzi costituisce lo spurgo di quel sangue puro, preparato per il concepimento, e che è più puro e più perfetto dell'altro sangue. È vero però che esso nella concezione degli altri uomini porta il marchio della libidine, in quanto a seguito dell'unione sessuale codesto sangue affluisce dove avviene la generazione. Ma questo non avvenne nel concepimento di Cristo, perché esso si è raccolto nell'utero della Vergine e trasformato in feto per opera dello Spirito Santo. Ecco perché si dice che il corpo di Cristo "è stato formato dal più casto e puro sangue della Vergine".

ARTICOLO 6

Se il corpo di Cristo sia stato determinatamente presente in Adamo e negli altri patriarchi

SEMBRA che il corpo di Cristo sia stato determinatamente presente in Adamo e negli altri patriarchi. Infatti:

1. S. Agostino afferma che la carne di Cristo era in Adamo e in Abramo "secondo la sua sostanza materiale". Ma la sostanza materiale è una quantità determinata. Dunque la carne di Cristo era quantitativamente in Adamo, in Abramo e negli altri patriarchi.
2. L'Apostolo scrive, che "Cristo nacque dal seme di Davide secondo la carne". Ma il seme di Davide era in lui una parte determinata. Dunque Cristo era in Davide determinatamente, e così pure negli altri patriarchi.

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 apparterebbe in nessun 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.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma che gli altri uomini furono presenti in Adamo e in Abramo in tutti quei modi in cui c'è stato 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. Dunque neppure Cristo fu presente così in Adamo, in Abramo e negli altri patriarchi.

RISPONDO: Come si è detto sopra, materia del corpo di Cristo non furono la carne e le ossa della Beata Vergine, né alcuna cosa parte in atto del corpo di lei, ma il suo sangue, che è corpo in potenza. Invece quanto la Beata Vergine prese dai suoi genitori era parte attuale del suo corpo. Perciò nulla di quanto la Beata Vergine aveva ricevuto dai genitori poteva essere materia del corpo di Cristo. Dunque il corpo di Cristo non era in Adamo e negli altri patriarchi come quantità determinata, così da poter indicare in essi una determinata parte materiale come "la materia da cui si sarebbe formato il corpo di Cristo"; ma c'era originativamente, 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 quantitativamente, come neanche i corpi degli altri uomini, secondo le spiegazioni date nella Prima Parte.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quando si dice che Cristo era in Adamo "secondo la sua sostanza materiale", 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 prese dalla Vergine, era in Adamo come nel suo principio attivo e non come nel suo principio materiale: poiché la virtù generativa di Adamo e degli altri suoi discendenti fino alla Beata Vergine preparò codesta materia al concepimento del corpo di Cristo. Però tale materia non diventò corpo di Cristo sotto l'influsso genetico del seme trasmesso da Adamo. Perciò si dice che Cristo fu originalmente in Adamo secondo la sua sostanza materiale, ma non secondo il seme.

2. Sebbene il corpo di Cristo non fosse in Adamo e negli altri patriarchi secondo il seme, tuttavia il corpo della Beata Vergine, concepito per seme maschile, fu in Adamo e negli altri patriarchi anche seminalmente. Ecco perché si può dire che, mediante la Beata Vergine, Cristo secondo la carne discende dal seme di Davide.

3. Cristo appartiene al genere umano per l'uguaglianza nella specie. Ora, 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 è stato formato dal sangue della Vergine, il quale per via d'origine derivava da Adamo e dagli altri patriarchi. Per tale affinità non ha importanza, secondo le spiegazioni date nella Prima Parte, l'origine della materia di quel sangue, come non l'ha nella generazione degli altri uomini.

ARTICOLO 7

Se la carne di Cristo negli antichi patriarchi sia stata macchiata dal peccato

SEMBRA che la carne di Cristo negli antichi patriarchi non sia stata macchiata dal peccato. Infatti:

1. La Scrittura afferma che nella Sapienza divina "non penetra nulla di macchiato". Ma Cristo è "la Sapienza di Dio", come dichiara S. Paolo. Dunque la carne di Cristo non fu mai macchiata dal peccato.

2. S. Giovanni Damasceno asserisce che Cristo "assunse le primizie della nostra natura". Ma la carne umana nello stato primitivo non era macchiata dal peccato. Dunque la carne di Cristo non era inquinata così, né in Adamo, né negli altri patriarchi.

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. Dunque nella natura umana c'è sempre stato qualche cosa di preservato da cui poi si formò il corpo di Cristo.

IN CONTRARIO: Il corpo di Cristo si riporta ad Adamo e agli altri patriarchi solo mediante il corpo della Beata Vergine, dalla quale egli ha preso carne. Ma il corpo della Beata Vergine è stato tutto concepito nel peccato originale, come si è detto sopra; e quindi fu soggetto al peccato anche nella sua preesistenza nei patriarchi. Dunque la carne di Cristo secondo la sua presenza nei patriarchi fu soggetta al peccato.

(La Beata Vergine è stata concepita senza peccato).

RISPONDO: Quando si dice che Cristo o la sua carne preesisteva in Adamo e negli altri patriarchi, 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, Cristo invece

ne era del tutto immune. Due sono quindi i modi di sbagliare 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, perché in qualche modo era presente in lui. Ciò è falso: perché Cristo non preesisteva in Adamo in modo da essere raggiungibile dal suo peccato; poiché non discendeva da lui secondo la legge della concupiscenza, né per via seminale, come si è detto sopra.

Il secondo modo di sbagliare 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, questo è impossibile. Primo, perché la carne di Cristo, come sopra abbiamo visto, non preesisteva in Adamo e negli altri patriarchi, come materia quantitativa distinta, così da poter distinguere dal resto del corpo ciò che è puro da ciò che è impuro. Secondo perché, essendo la carne umana macchiata dal peccato per il suo concepimento accompagnato dalla concupiscenza, 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 una particella immune dal peccato, da cui in seguito sarebbe stato formato il corpo di Cristo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Cristo assunse una carne umana non infetta dal peccato, ma completamente pura. Quindi "nella Sapienza di Dio non penetra nulla di macchiato".
2. Si dice che Cristo ha assunto le primizie della nostra natura per la somiglianza delle due condizioni: assunse cioè una carne non macchiata dal peccato, com'era la carne dell'uomo prima della sua caduta. Ma ciò non significa che la carne umana si sia trasmessa pura, cioè immune dal peccato fino alla formazione del corpo di Cristo.
3. Nella natura umana prima di Cristo c'erano in atto le ferite, cioè l'infezione del peccato originale. La medicina invece non c'era in atto, ma solo in potenza, in quanto da quei patriarchi sarebbe nata la carne di Cristo.

ARTICOLO 8

Se Cristo abbia pagato le decime in Abramo

SEMBRA che in Abramo Cristo abbia pagato le decime.

1. L'Apostolo dice che "Levi" pronipote di Abramo, "pagò le decime in Abramo", perché "era ancora nei lombi di lui", quando Abramo offrì le decime a Melchisedech. Ora, quando Abramo le pagò anche Cristo era nei lombi di lui. Dunque anche Cristo pagò le decime in Abramo.
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.
3. Come dice S. Agostino, "pagò le decime in Abramo tutto quello 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, nel modo che abbiamo detto, essa dovette pagare le decime in Abramo.
4. La cosa del resto non sembra affatto menomare la dignità di Cristo. Perché nulla impedisce che un pontefice, superiore a un semplice sacerdote, sia figlio di un padre che ha pagato le decime a un semplice sacerdote. Perciò anche ammettendo che Cristo ha pagato le decime quando Abramo le diede a Melchisedech, non si esclude che Cristo sia superiore a Melchisedech.

IN CONTRARIO: S. Agostino dichiara che "Cristo allora", cioè in Abramo "non pagò le decime: perché da lui la sua carne non prese il bruciore della ferita, ma solo la materia del medicamento".

RISPONDO: 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, con il fatto che Abramo pagò le decime a Melchisedech, quando Levi, 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. Perciò bisogna dire che Cristo non ha pagato le decime, come Levi, nei lombi di Abramo.

Infatti, siccome chi paga le decime, si tiene nove parti e cede ad altri la decima, che sta a indicare la perfezione, come termine di tutti i numeri che salgono fino ai dieci: perciò chi 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, "l'Agnello che toglie il peccato del mondo"; e Melchisedech, come spiega l'Apostolo, 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 d'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 materiale, ma anche secondo il seme virile che trasmette il peccato originale. Tutti quindi pagarono le decime in Abramo, cioè furono rappresentati da lui come bisognosi d'essere risanati da Cristo. Invece Cristo soltanto fu presente in Abramo così da discendere da lui non secondo il seme virile, ma solo secondo la sostanza materiale. Perciò egli non fu in Abramo come bisognoso di guarigione, ma piuttosto come

"medicina del peccato". Dunque non offrì le decime nei lombi di Abramo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. E così anche la prima difficoltà è risolta.

2. La Beata Vergine, essendo stata concepita in peccato originale, era presente in Abramo come bisognosa di guarigione. Quindi pagò in lui le decime, discendendo da lui secondo il seme virile. Ciò non avvenne invece per il corpo di Cristo, come si è detto.

(La Beata Vergine è stata concepita senza peccato).

3. Si può dire che la carne di Cristo fu soggetta al peccato nei patriarchi nello stato in cui si trovava in essi, che perciò pagarono le decime. Non già nello stato in cui si trovò realmente in Cristo, che non le pagò.

4. Il sacerdozio levitico si trasmetteva secondo l'origine carnale. Perciò esso in Abramo non era meno sublime che in Levi. Il fatto quindi che Abramo offre le decime a Melchisedech come a 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. Ecco perché può darsi che un padre come inferiore offra le decime a un sacerdote, mentre suo figlio, se è pontefice, è superiore a quel sacerdote, non per la sua origine carnale, ma per la grazia spirituale ricevuta da Cristo.

Pars Tertia Quaestio 032

Questione 32

Questione 32

Il principio attivo del concepimento di Cristo

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

Se si debba attribuire allo Spirito Santo l'opera del concepimento di Cristo

SEMBRA che non si debba attribuire allo Spirito Santo l'opera del concepimento di Cristo. Infatti:

1. S. Agostino afferma che "le opere della Trinità sono comuni, com'è comune (alle tre persone) l'essenza". Ma il concepimento di Cristo è un'opera divina. Dunque non si deve attribuire allo Spirito Santo più che al Padre o al Figlio.
2. L'Apostolo scrive: "Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, fatto da una 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. Dunque anche il concepimento, per il quale è stato fatto da una donna, si deve attribuire principalmente al Padre.
3. Si legge nei Proverbi: "La Sapienza si è costruita una casa". Ma la Sapienza di Dio è Cristo stesso, secondo le parole di San Paolo: "Cristo Potenza di Dio e Sapienza di Dio". Ora, la casa di questa Sapienza è il corpo di Cristo, che nel Vangelo è detto anche suo tempio: "Egli parlava del tempio del proprio corpo". Dunque il concepimento del corpo di Cristo deve attribuirsi principalmente al Figlio, e non allo Spirito Santo.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "Lo Spirito Santo verrà sopra di te, ecc.".

RISPONDO: Il concepimento del corpo di Cristo è stato opera di tutta la Trinità; ma viene attribuito allo Spirito Santo per tre ragioni. Primo, perché ciò si addiceva alla causa dell'incarnazione da parte di Dio. Infatti lo Spirito Santo è l'amore tra il Padre e il Figlio, come si è visto nella Prima Parte. Ora, l'assunzione della carne da parte del Figlio di Dio nel seno della Vergine proviene dall'immenso amore di Dio, secondo le parole evangeliche: "Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito".

Secondo, perché ciò si addiceva alla causa dell'incarnazione da parte della natura assunta. Ciò infatti fa ben comprendere che la natura umana è stata assunta dal Figlio di Dio in unità di persona, non per qualche suo merito, ma per sola grazia; la quale grazia si attribuisce appunto allo Spirito Santo, secondo le parole dell'Apostolo: "Ci sono divisioni di grazie ma uno solo è lo Spirito". Per cui S. Agostino scrive: "Il modo in cui Cristo è nato 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 in unità di persona, da identificarsi col Figlio di Dio".

Terzo, perché si addiceva al termine dell'incarnazione. Questa infatti mirava a far sì che l'uomo il quale veniva concepito fosse santo e figlio di Dio. Ora, ambedue queste cose si attribuiscono allo Spirito Santo. Per lui infatti gli uomini diventano figli di Dio, come attesta S. Paolo: "La prova che voi siete figli sta nel fatto che Dio mandò lo Spirito del Figlio suo nei vostri cuori, il quale grida: Abbà, Padre!". Inoltre lo Spirito Santo è anche "Spirito di santificazione", secondo l'Apostolo. 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: "predestinato ad essere Figlio di Dio in maestà" trovano la loro spiegazione, dice una Glossa, in quelle che seguono: "secondo lo spirito di santificazione"; e cioè: "perché è stato concepito di Spirito Santo". E lo stesso angelo dell'annunziazione, dopo aver detto: "Lo Spirito Santo verrà sopra di te", conclude: "per questo l'essere santo che nascerà da te, sarà chiamato Figlio di Dio".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il concepimento è 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, perché con tale concepimento assumesse la natura umana; al Figlio si attribuisce la stessa assunzione della carne; mentre allo Spirito Santo si attribuisce la formazione del corpo, assunto dal Figlio. E questo perché lo Spirito Santo come dice S. Paolo è lo Spirito del Figlio: "Dio mandò lo Spirito del Figlio suo". Ora, come nella generazione degli altri uomini il corpo vien formato dalla virtù dell'anima, presente nel seme mediante gli spiriti vitali posseduti dal seme stesso, così la virtù di Dio, che a detta di S. Paolo è il Figlio medesimo, "Cristo, Virtù di Dio", mediante lo Spirito Santo ha formato il corpo che ha assunto. Ciò è indicato anche dalle parole dell'Angelo: "Lo Spirito Santo verrà sopra di te", quasi a preparare e a formare la materia del corpo di Cristo, "e la Virtù dell'Altissimo", cioè Cristo "ti coprirà della 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 Virtù.

2. La missione si riferisce alla persona che s'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. Perciò, sebbene la missione e il concepimento in concreto siano la stessa cosa, data la diversità dei loro aspetti, la missione si attribuisce al Padre, il concepimento allo Spirito Santo, e l'assunzione della carne al Figlio.

3. Il testo citato, come dice S. Agostino, "si può intendere in due modi. Primo, nel senso la casa di Cristo è la Chiesa da lui edificata con il proprio sangue. Secondo, può dirsi sua casa anche il suo corpo, come si dice suo tempio. Ché essendo esso opera dello Spirito Santo, è anche opera del Figlio di Dio, per la loro unità di natura e di volontà".

ARTICOLO 2

Se Cristo si debba dire concepito di Spirito Santo

SEMBRA che Cristo non si debba dire concepito di Spirito Santo. Infatti:

1. Il testo di S. Paolo: "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". Perché cielo e terra sono stati fatti da lui, avendoli egli creati; ma non di lui, perché non li ha fatti della sua stessa sostanza". Ma lo Spirito Santo non ha plasmato il corpo di Cristo con la propria sostanza. Dunque Cristo non si deve dire concepito di Spirito Santo.

2. Il principio attivo della concezione si comporta come il seme nella generazione. Ma lo Spirito Santo non ebbe le parti del seme nella concezione di Cristo. Scrive infatti S. Girolamo: "Noi non diciamo, come pensavano alcuni scellerati che lo Spirito Santo abbia fatto le veci del seme, ma diciamo che il corpo di Cristo è stato prodotto", o formato, "dalla potenza del creatore". Dunque non si deve dire che Cristo è stato concepito di Spirito Santo.

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 Cristo si dice concepito di Spirito Santo, bisogna ammettere che lo Spirito Santo si sia mescolato alla materia somministrata dalla Vergine, il che è falso. Dunque Cristo non si deve dire concepito di Spirito Santo.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "Prima che venissero a stare insieme fu riscontrato che Maria aveva concepito di Spirito Santo".

RISPONDO: 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 rapporto di consustanzialità; con il suo corpo ha invece rapporto di causa efficiente. Ebbene, la preposizione di (de) indica ambedue i rapporti, come quando diciamo che uno ha tutto "di suo padre". Possiamo quindi dire giustamente che Cristo è stato concepito di Spirito Santo, riferendo la causalità efficiente dello Spirito Santo al corpo assunto, e la consustanzialità alla persona assumente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il corpo di Cristo, non essendo consustanziale allo Spirito Santo, non si può dire propriamente concepito di Spirito Santo, ma piuttosto "per opera dello Spirito Santo" ("ex Spiritu Sancto"). Di qui 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 vengono da Dio e come Maria ebbe il bambino nel suo seno dallo Spirito Santo".

2. In questo punto sembra che ci sia una certa discordanza tra S. Girolamo e altri dottori, i quali affermano che lo Spirito Santo nella concezione ha 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 così nella santità secondo il corpo, operando la divinità al posto del seme". E il Damasceno scrive: "La Sapienza e la Virtù di Dio scese su di lei, come seme divino".

Ma le cose si possono conciliare con facilità. Considerando nel seme la virtù attiva, il Crisostomo e il Damasceno paragonano al seme lo Spirito Santo, oppure il Figlio, che è "la Virtù 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.

3. Come nota S. Agostino, Cristo non si dice concepito e nato di Spirito Santo nello stesso tempo in cui si dice concepito e nato da Maria Vergine, perché da Maria Vergine ebbe la materia del concepimento, e dallo Spirito Santo il principio efficiente. Quindi non ci fu nessuna mescolanza.

ARTICOLO 3

Se lo Spirito Santo si debba dire padre di Cristo secondo l'umanità

SEMBRA che lo Spirito Santo si debba dire padre di Cristo secondo l'umanità. Infatti:

1. Secondo il Filosofo "il padre dà il principio attivo nella generazione, la madre somministra la materia". Ma la Beata Vergine si dice Madre di Cristo per la materia che ha somministrato nel suo concepimento. Dunque anche lo Spirito Santo può dirsi padre di Cristo per essere stato il principio attivo del suo concepimento.
2. Come le anime degli altri santi vengono formate dallo Spirito Santo, così pure il corpo di Cristo è stato formato dallo Spirito Santo. Ma gli altri santi per la suddetta formazione si dicono figli di tutta la Trinità, e quindi anche dello Spirito Santo. Dunque Cristo si deve dire figlio dello Spirito Santo in quanto il suo corpo è stato formato dallo Spirito Santo.
3. Dio si dice nostro padre perché, come si legge nel Deuteronomio: "Non è egli tuo padre, che dispone di te, ti ha fatto e ti ha creato?". Ma lo Spirito Santo, come si è detto, ha fatto il corpo di Cristo. Dunque lo Spirito Santo si deve dire padre di Cristo secondo il corpo da lui formato.

IN CONTRARIO: S. Agostino dichiara che "Cristo è nato dallo Spirito Santo non come figlio; dalla Vergine Maria invece come figlio".

RISPONDO: I nomi di padre, madre e figlio derivano dalla generazione, e non da qualunque generazione, ma da quella dei viventi e principalmente degli animali. Non diciamo infatti che il fuoco generato è figlio del fuoco generatore, se non per metafora; ma lo diciamo soltanto degli animali, la cui generazione è più perfetta. Però negli animali prende nome di figlio non tutto ciò che viene generato, bensì solo ciò che viene generato a somiglianza del generante. Per cui come osserva S. Agostino, non diciamo che sia figlio dell'uomo un capello nato da lui, e neppure che l'uomo sia figlio dello sperma umano, perché né il capello somiglia all'uomo né l'uomo allo sperma, bensì al suo genitore. Una somiglianza perfetta dà una filiazione perfetta, sia in Dio come tra gli uomini. Al contrario una somiglianza imperfetta dà una filiazione imperfetta. Nell'uomo, p. es., c'è una somiglianza imperfetta con Dio, sia in quanto 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: e perché creato a sua immagine, e perché reso simile a lui mediante la grazia.

Ora, dobbiamo ricordare che un attributo non si può predicare nella sua accezione imperfetta di uno cui spetta in maniera perfetta: di Socrate p. es., che è uomo per natura e in senso proprio, non si potrà mai dire uomo nel senso di uomo pitturato, anche se Socrate somigliasse a quel ritratto.

Ebbene, 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, per la quale è figlio del Padre soltanto. Quindi in nessun modo si deve dire che Cristo è figlio dello Spirito Santo, e neppure della Trinità intera.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Cristo è stato 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 è stato concepito di Spirito Santo, perché questi ha operato da principio attivo: ma non secondo la somiglianza specifica, che c'è tra un uomo e suo padre. Perciò Cristo non può dirsi figlio dello Spirito Santo.
2. Gli uomini formati soprannaturalmente dallo Spirito Santo, non possono chiamarsi figli di Dio nel senso di una filiazione perfetta. Ma sono figli di Dio per filiazione imperfetta, dovuta alla somiglianza della grazia, la quale è dono di tutta la Trinità. Ma per Cristo, secondo le spiegazioni date, la cosa è diversa.
3. È così risolta anche la terza difficoltà.

ARTICOLO 4

Se la Beata Vergine in qualche modo sia stata principio attivo nel concepimento del corpo di Cristo

SEMBRA che la Beata Vergine sia stata in qualche modo principio attivo nel concepimento del corpo di Cristo. Infatti:

1. Il Damasceno dice che "lo Spirito Santo discese sulla Vergine per purificarla e per 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. Dunque le donò la capacità attiva di generare. Quindi essa agì come principio attivo nel concepimento di Cristo.

2. Tutte le potenze dell'anima vegetativa sono potenze attive, come dice (Averroè) il Commentatore. Ma la potenza generativa tanto nel maschio come nella femmina, appartiene all'anima vegetativa. Dunque essa opera attivamente sia nel maschio come nella femmina nella concezione della prole.

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. Dunque nella materia stessa che la Beata Vergine somministrò al concepimento di Cristo c'era un principio attivo.

IN CONTRARIO: Il principio attivo nella generazione è la virtù del seme. Ma il corpo di Cristo, come dice S. Agostino, "ricevette dalla Vergine la sola materia corporea, e fu concepito sotto l'influsso divino, senza virtù seminale umana". Dunque la Beata Vergine non ebbe nessun influsso attivo nel concepimento del corpo di Cristo.

RISPONDO: Alcuni sostengono che la Beata Vergine nel concepimento di Cristo ebbe una parte attiva, sia per virtù naturale, sia per virtù soprannaturale. Per virtù naturale, perché secondo loro in ogni materia naturale è insito un principio attivo. Altrimenti, dicono, non sarebbero possibili le trasmutazioni naturali. - Essi però s'ingannano. Perché le trasmutazioni si dicono naturali non esclusivamente per il loro principio intrinseco attivo, ma anche per quello passivo. Il Filosofo dice 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, perché non è 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 cose animate, come Aristotele dimostra.

L'avrebbe poi avuta per virtù soprannaturale, perché ritengono che (nel caso) la madre debba somministrare non solo la materia che consiste nel sangue mestruale, ma anche il seme, che, unendosi al seme virile esercita un compito attivo nella generazione. E poiché nella Beata Vergine, per la sua integerrima verginità, non c'è stata emissione di seme, dicono che lo Spirito Santo nel concepimento del corpo di Cristo le ha donato soprannaturalmente quella potenza attiva che le altre madri hanno con la secrezione del seme. - Ma questo non può stare. Poiché "essendo ogni cosa per la sua operazione", come nota Aristotele, la natura non distinguerebbe nella generazione tra sesso maschile e femminile, se maschio e femmina non avessero operazioni diverse. Ora, nella generazione la funzione dell'agente è distinta da quella del paziente. Perciò la potenza attiva è tutta nel padre, e la potenza passiva è tutta nella madre. Ecco perché nelle piante, dove le due potenze sono mescolate, non c'è distinzione tra maschio e femmina.

Perciò siccome la Beata Vergine non ha ricevuto d'essere padre di Cristo, ma madre, conseguentemente non ha ricevuto la potenza attiva nel concepirlo, perché se l'avesse esercitata, sarebbe stato padre di Cristo; e se non l'avesse esercitata, come dicono alcuni, le sarebbe stata concessa inutilmente. In conclusione, nel concepimento di Cristo la Beata Vergine non ebbe nessuna funzione attiva, ma soltanto somministrò la materia. Tuttavia essa operò attivamente prima del concepimento preparando la materia alla concezione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quel concepimento ebbe tre privilegi: d'essere senza il peccato originale; d'avere per oggetto non un semplice uomo, ma l'Uomo-Dio; d'essere verginale. E questi tre privilegi li ebbe dallo Spirito Santo. Ecco perché il Damasceno nota a proposito del primo, che lo Spirito Santo "discese nella Vergine per purificarla", cioè per preservarla, perché 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 le diede, pur rimanendo essa vergine, questo potere di generare, non però come principio attivo, ma passivamente, come le altre madri lo diventano per il seme maschile.

2. Nella donna la potenza generativa è imperfetta rispetto alla potenza generativa dell'uomo. Perciò, come nelle arti, nota Aristotele, quella inferiore dispone la materia e la superiore dà la forma; così la potenza generativa femminile prepara la materia, e la potenza attiva maschile dà forma alla materia preparata.

3. Per una trasformazione naturale non si richiede che nella materia sia insito un principio attivo, ma conta, come si è detto, quello passivo.

Pars Tertia Quaestio 033

Questione 33

Questione 33

Modo e ordine del concepimento di Cristo

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

Se il corpo di Cristo sia stato formato nel primo istante del suo concepimento

SEMBRA che il corpo di Cristo non sia stato formato nel primo istante del suo concepimento. Infatti:

1. Si legge in S. Giovanni: "Questo tempio è stato costruito in quarantasei anni"; e S. Agostino spiega: "Tale numero è chiaramente conforme alla perfezione del corpo del Signore". 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, tanti fossero i giorni necessari alla perfetta formazione di quel corpo". Dunque nel primo istante del suo concepimento il corpo di Cristo non fu perfettamente formato.

2. Per la formazione del corpo di Cristo era richiesto un moto locale, con cui il sangue purissimo della Vergine affluisse nel luogo proprio della generazione. Ora, nessun corpo si muove localmente in un istante; perché, come insegna Aristotele, il tempo del moto si divide secondo la divisione del soggetto mobile. Perciò il corpo di Cristo non fu formato in un istante.

3. Il corpo di Cristo è stato formato dal purissimo sangue della Vergine, come abbiamo visto. Ora, quella materia non poté essere nello stesso istante sangue e carne; perché 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. Dunque il corpo di Cristo non fu formato in un istante, ma durante il decorso di un dato tempo.

4. Come richiede un determinato tempo nel suo atto la facoltà di aumentare, così lo richiede la facoltà di generare: ambedue infatti sono facoltà naturali dell'anima vegetativa. Ora, il corpo di Cristo si sviluppò in un determinato tempo, come il corpo degli altri uomini. Il Vangelo dice infatti di lui che "cresceva in età e in sapienza". Dunque, per lo stesso motivo, sembra che la formazione del suo corpo, la quale appartiene alla facoltà generativa, non sia avvenuta in un istante, ma nel tempo richiesto per tutti gli altri uomini.

IN CONTRARIO: S. Gregorio afferma: "All'annuncio dell'angelo e con la venuta dello Spirito Santo, subito il Verbo si trovò nel seno e si fece carne".

RISPONDO: Nel concepimento del corpo di Cristo vanno considerate tre cose: 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. 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: perché 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 effetto dell'anima che opera nel corpo già formato, e l'anima opera solo nel tempo.

Ma la formazione del corpo, nella quale principalmente consiste il concepimento, avvenne in un istante, e ciò per due ragioni. Primo, per il potere infinito della causa agente, cioè dello Spirito Santo, per opera del quale, come è stato detto sopra, il corpo di Cristo fu formato. Infatti quanto più una causa è efficace, tanto più rapidamente dispone la materia. Per cui la causa che ha 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 giusto che assumesse un corpo non formato perfettamente.

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 in forza dell'assunzione (di un corpo formato). Perciò nel primo istante in cui la materia si unì 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:

1. Le due spiegazioni di S. Agostino non riguardano soltanto la 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 il Cristo rimase nel seno della Vergine.
2. Quel movimento locale non è incluso nel concepimento, ma lo precede.
3. Non si può stabilire l'ultimo istante in cui la materia era sangue; ma si può stabilire il momento ultimo in cui, senza nessun intermediario, essa diventò carne di Cristo formata. E questo istante segnò il termine del movimento della materia verso il luogo della generazione.
4. L'aumento avviene in forza delle facoltà aumentative 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 abbiamo detto sopra, ma per opera dello Spirito Santo. Lo sviluppo invece del corpo di Cristo avvenne per la facoltà aumentativa dell'anima. Essendo questa specificamente uguale alla nostra anima, quel corpo doveva crescere alla stessa maniera che il corpo degli altri uomini, perché fosse manifesta la realtà della natura assunta.

ARTICOLO 2

Se il corpo di Cristo abbia ricevuto l'anima nel primo istante del suo concepimento

SEMBRA che il corpo di Cristo non abbia ricevuto l'anima nel primo istante del suo concepimento. Infatti:

1. Il Papa S. Leone Magno dice: "La natura della carne di Cristo non era diversa dalla nostra; né in lui fu infusa l'anima in un momento diverso dagli altri uomini". Ma negli altri l'anima non viene infusa nel primo istante del concepimento. Quindi neppure nel corpo di Cristo dovette essere infusa allora.
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. 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 che il bambino Gesù non si distingueva per niente dagli altri bambini". Dunque il corpo di Cristo non ricevette l'anima nel primo istante del suo concepimento.
3. Dove c'è un prima e un dopo ci devono essere diversi istanti. Ora, a detta di Aristotele, nella generazione dell'uomo è necessario un prima e un dopo: infatti uno prima è vivente, poi animale e infine uomo. Quindi Cristo non poté ricevere l'anima nel primo istante del suo concepimento.

IN CONTRARIO: Il Damasceno afferma: "Nel medesimo istante fu carne, carne del Verbo di Dio, carne informata con un'anima razionale e intellettuale".

RISPONDO: 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 lo stesso corpo fu assunto dal Verbo di Dio nel medesimo istante in cui veniva concepito. Ma sopra 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:

1. Il momento dell'infusione dell'anima si può considerare sotto due aspetti. Primo, in rapporto alle disposizioni del corpo. In questo senso l'anima di Cristo, come l'anima degli altri uomini, fu infusa quando il corpo fu formato. - Secondo, in rapporto al tempo soltanto. E così, 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.
2. L'anima esige la dovuta quantità nella materia in cui viene infusa: ma questa quantità ha una certa elasticità, 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. Ma Cristo all'età perfetta ebbe una giusta media corporatura, proporzionata a quella del suo corpo al tempo in cui il corpo degli altri uomini suole ricevere l'infusione dell'anima; ma era minore al momento del concepimento. Non così piccola però da non poterci essere un vero corpo animato: infatti per certi uomini piccolissimi l'anima viene infusa in una piccola quantità di materia.

3. Ciò che dice Aristotele ha luogo nella generazione degli altri uomini, perché il loro corpo si forma e si dispone a ricevere l'anima per gradi: in un primo momento, finché la sua disposizione è imperfetta; poi, raggiunta 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. Dunque nel primo istante ricevette la forma perfetta, cioè l'anima razionale.

ARTICOLO 3

Se il corpo di Cristo sia stato prima concepito e poi assunto

SEMBRA che il corpo di Cristo sia stato prima concepito e poi assunto. Infatti:

1. Ciò che non esiste non può essere assunto. Ma il corpo di Cristo cominciò ad esistere col concepimento. Quindi sembra che sia stato assunto dal Verbo di Dio dopo essere stato concepito.
2. Il corpo di Cristo fu assunto dal Verbo di Dio mediante l'anima razionale. Ma 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. Dunque prima fu concepito, e poi assunto.
3. Il Filosofo insegna che in ogni generazione l'imperfetto è anteriore al perfetto. Ora, il corpo di Cristo è un essere generato. Perciò all'ultima perfezione, che consiste nell'unione col Verbo di Dio, non è arrivato subito nel primo istante del suo concepimento; ma prima il corpo fu concepito, e poi unito al Verbo.

IN CONTRARIO: 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".

RISPONDO: Come si è già dimostrato, più propriamente diciamo che "Dio si è fatto uomo", non già che "l'uomo si è fatto Dio": poiché Dio prese ciò che è essenziale dell'uomo; benché questo qualcosa di umano non avesse un'esistenza propria prima che fosse preso dal Verbo. Che se il corpo di Cristo fosse stato concepito prima di essere assunto dal Verbo, avrebbe avuto per un certo tempo un'altra ipostasi diversa da quella del Verbo di Dio. Ciò è contro il concetto dell'incarnazione, secondo il 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 disdicevole che il Verbo di Dio avesse distrutto, con la sua unione, l'ipostasi preesistente della natura umana, o di qualcuna delle sue parti. È quindi contro la fede affermare che il corpo di Cristo fu prima concepito, e poi assunto dal Verbo di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Se il corpo di Cristo fosse stato formato o concepito, non in un istante, ma durante un 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 (col Verbo). Ma siccome 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. Perciò, con S. Agostino, "diciamo che il Verbo di Dio fu concepito unendosi alla carne, e la stessa fu concepita nella incarnazione del Verbo".
2. In questo modo è risolta anche la seconda difficoltà. Infatti nell'atto del concepimento quel corpo fu insieme concepito e animato.
3. Nel mistero dell'incarnazione non ci fu un'ascesa, come se la creatura preesistente potesse elevarsi fino alla dignità dell'unione (col Verbo), opinione questa dell'eretico Fotino. Ma piuttosto va considerata come una discesa, in quanto il Verbo di Dio perfetto prese l'imperfezione della nostra natura, secondo le parole evangeliche: "Discesi dal cielo".

ARTICOLO 4

Se il concepimento di Cristo sia stato naturale

SEMBRA che il concepimento di Cristo non sia stato naturale. Infatti:

1. Cristo è detto Figlio dell'Uomo per il concepimento del suo corpo. Ora, egli è vero e naturale figlio dell'uomo, come è vero e naturale Figlio di Dio. Quindi il suo concepimento è stato naturale.
2. Nessuna creatura fa miracoli. Ma il concepimento di Cristo viene attribuito alla Beata Vergine, che è pura creatura: si dice infatti che la Vergine, concepì il Cristo. Dunque il suo concepimento non fu miracoloso, ma naturale.

3. Come è stato dimostrato, perché una trasformazione sia naturale, basta che sia tale il suo principio passivo. Ma è stato anche dimostrato che nel concepimento di Cristo, da parte della madre, il principio passivo era naturale. Dunque il concepimento di Cristo fu naturale.

IN CONTRARIO: Dionigi afferma: "Cristo ha operato in modo sovrumano le opere dell'uomo: e lo dimostra la Vergine che soprannaturalmente lo concepì".

RISPONDO: 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 per la forma che per la materia, e più dal principio attivo che da quello passivo, ne segue che il concepimento di Cristo deve dirsi miracoloso e soprannaturale in senso assoluto, e sotto un certo aspetto naturale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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.
2. Il concepimento viene attribuito alla Beata Vergine, non come a principio attivo, ma perché essa ha somministrato la materia, e nel suo seno ha avuto luogo il concepimento.
3. Il principio passivo naturale è sufficiente per una trasmutazione naturale, quando è mosso dal proprio principio attivo in modo naturale e ordinario. Ma nel nostro caso tale principio non intervenne. Perciò quel concepimento non può dirsi naturale in senso assoluto.

Pars Tertia Quaestio 034

Questione 34

Questione 34

La perfezione della prole concepita

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

Se Cristo sia stato santificato nel primo istante del suo concepimento

SEMBRA che Cristo non sia stato santificato nel primo istante del suo concepimento. Infatti:

1. S. Paolo dice: "Non è prima l'elemento spirituale, bensì l'animale: lo spirituale vien dopo". Ora, la santificazione della grazia appartiene allo spirituale. Dunque Cristo non ha ricevuto la grazia della santificazione al principio del suo concepimento, ma dopo un certo tempo.
2. La santificazione suppone il peccato precedente, secondo l'affermazione di S. Paolo: "E un tempo voi foste tali", cioè peccatori, "ma siete stati lavati, siete stati santificati". In Cristo però mai vi fu peccato. Dunque non aveva bisogno di essere santificato dalla grazia.
3. Come "tutte le cose sono state fatte" per mezzo del Verbo di Dio, così per mezzo del Verbo incarnato tutti gli uomini vengono santificati, secondo le parole di S. Paolo: "Chi santifica e i santificati provengono tutti da uno". Ma "il Verbo di Dio, per mezzo del quale furono create tutte le cose, non è stato fatto", dice S. Agostino. Quindi Cristo, per mezzo del quale tutti vengono santificati, non è stato santificato.

IN CONTRARIO: Si legge in S. Luca: "Il santo che nascerà da te sarà chiamato Figlio di Dio". E in S. Giovanni: "Quello che il Padre santificò e inviò nel mondo".

RISPONDO: L'abbondanza della grazia, che santifica l'anima di Cristo, deriva, come abbiamo detto, dalla sua unione col Verbo, secondo le parole di S. Giovanni: "Noi ne abbiamo visto la gloria, gloria eguale a quella dell'Unigenito del Padre, pieno di grazia e di verità". Ora, abbiamo dimostrato sopra 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:

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, come preesistente, verso Dio. Quindi fin dal principio nell'uomo-Cristo vi fu lo stato spirituale perfetto.
2. Essere 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: p. es., una cosa può diventare bianca da nera, o semplicemente da non bianca. Noi però da peccatori diventiamo santi: e quindi la nostra santificazione ha come punto di partenza il peccato. Cristo invece diventò santo come uomo, perché non ebbe sempre questa grazia della santità. Tuttavia non diventò santo da peccatore, non avendo mai peccato. Come uomo, diventò santo, da non santo che era, non però in maniera privativa, quasi che in un determinato momento sia stato uomo e non santo; ma in maniera negativa, nel senso che quando ancora non era uomo non aveva la santità umana. E così diventò uomo e insieme uomo santo. Ecco perché l'Angelo disse: "Il santo che nascerà da te". E S. Gregorio spiega: "È detto che Gesù nascerà santo, per distinguere la sua dalla nostra santità. Noi infatti possiamo diventar santi, ma non nasciamo santi; perché siamo vincolati dalla condizione stessa della nostra natura corruttibile. Invece nacque veramente santo solo colui che non fu concepito mediante l'unione carnale".
3. Il Padre non opera per mezzo del Figlio nella creazione delle cose allo stesso modo che tutta la Trinità opera la santificazione degli uomini per mezzo del Cristo-uomo. Infatti il Verbo di Dio ha lo stesso potere e lo stesso operare di Dio Padre: ecco perché il Padre non si serve del Figlio come di uno strumento, il quale muove perché è mosso. L'umanità di Cristo invece, e l'abbiamo già notato, è come "uno strumento della divinità". Perciò l'umanità di Cristo santifica ed è santificata.

ARTICOLO 2

Se Cristo come uomo abbia avuto l'uso del libero arbitrio nel primo istante del suo concepimento

SEMBRA che Cristo, come uomo, non abbia avuto l'uso del libero arbitrio nel primo istante del suo concepimento. Infatti:

1. L'essere precede l'agire o l'operare. E l'uso del libero arbitrio rientra nell'operare. Ora, abbiamo detto sopra che l'anima di Cristo cominciò ad esistere nel primo istante del suo concepimento; perciò sembra impossibile che in quello stesso istante abbia avuto l'uso del libero arbitrio.
2. L'uso del libero arbitrio implica una scelta. E ogni scelta presuppone una deliberazione del consiglio, secondo la definizione della scelta data da Aristotele: "Desiderio di cose premeditate". Perciò sembra impossibile che nel primo istante del suo concepimento Cristo abbia avuto l'uso del libero arbitrio.
3. Abbiamo detto nella Prima Parte 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; e questo ultimo non si può esercitare senza una conveniente disposizione degli organi, la quale non poteva esserci nel primo istante del concepimento di Cristo. Sembra quindi che Cristo non abbia potuto avere l'uso del libero arbitrio nel primo istante del suo concepimento.

IN CONTRARIO: 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. Dunque Cristo ebbe l'uso del libero arbitrio nel primo istante del suo concepimento.

RISPONDO: Come è stato già detto, alla natura umana assunta da Cristo conveniva la perfezione spirituale, che non acquistò per gradi, ma possedette fin da principio. Ora, la perfezione ultima non consiste nella potenza o nell'abito, ma nell'operazione: ecco perché Aristotele chiama quest'ultima "atto secondo". Perciò dobbiamo ammettere che Cristo nel primo istante del suo concepimento ebbe quell'operazione dell'anima che è possibile avere in modo istantaneo. Ed è tale 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; perché l'atto d'intendere, volere e sentire non implica movimento che sia "atto di un essere imperfetto", il quale si compie progressivamente; ma è "atto di una realtà perfetta", come insegna Aristotele. Dunque dobbiamo ammettere che Cristo nel primo istante del suo concepimento ebbe l'uso del libero arbitrio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'essere precede l'operare con anteriorità di natura, non di tempo; ma appena l'essere raggiunge la sua perfezione, comincia ad agire, purché non incontri qualche ostacolo. Il fuoco, p. es., appena è prodotto, comincia a scaldare e ad illuminare. Ma, mentre il calore non produce l'effetto tutto in una volta, bensì progressivamente, la luce invece rischiarata in un istante. Così è l'uso del libero arbitrio.
2. La scelta si può fare appena è finito il consiglio e la deliberazione. Chi però ha bisogno della deliberazione del consiglio, sceglie subito dopo aver avuto, col consiglio, la certezza di ciò che deve scegliere. Da ciò 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 ebbe anche la piena conoscenza della verità, secondo le parole di S. Giovanni: "pieno di grazia e di verità". Per cui, avendo la certezza di tutte le cose, poté scegliere subito all'istante.
3. L'intelletto di Cristo, in forza della scienza infusa, poteva operare senza volgersi alle immagini sensibili. E quindi Cristo poteva operare con l'intelletto e la volontà, senza il concorso dei sensi.

Tuttavia nel primo istante del concepimento in lui ci poté essere 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 ha avuto un'anima razionale e un corpo formato e organico, poteva a maggior ragione esercitare fin da allora il senso del tatto.

ARTICOLO 3

Se nel primo istante del suo concepimento Cristo abbia potuto meritare

SEMBRA che nel primo istante del suo concepimento Cristo non abbia potuto meritare. Infatti:

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 abbiamo visto sopra. Quindi neppure l'anima di Cristo poté meritare nel primo istante della sua creazione, che era quello del suo concepimento.

2. Ciò che l'uomo ha nel primo istante, sembra a lui naturale; perché è il termine della generazione naturale. Ma, com'è stato già dimostrato, 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.

3. Ciò che uno ha meritato in certo modo lo ha fatto suo, e non si vede come possa meritargli di nuovo; perché nessuno merita ciò che è suo. Ammesso quindi che Cristo ha meritato nel primo istante del suo concepimento, ne segue che dopo non ha meritato più niente. Il che è evidentemente falso. Quindi Cristo non ha acquistato nessun merito nel primo istante del suo concepimento.

IN CONTRARIO: Dice S. Agostino: "Cristo per quanto riguarda il merito della sua anima non ha avuto nessuna possibilità di progresso". Ma, se non avesse meritato nel primo istante del suo concepimento, avrebbe potuto progredire. Dunque Cristo nel primo istante del suo concepimento poté meritare.

RISPONDO: Cristo, come abbiamo già detto, nel primo istante del suo concepimento è stato santificato dalla grazia. Ora, ci sono due tipi di santificazione: la prima è quella degli adulti, i quali si fanno santi con le opere proprie; la seconda è quella dei fanciulli, i quali vengono santificati, non con il loro proprio atto di fede, ma per la fede dei genitori, o della Chiesa. La prima 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 altri". Ora, la santificazione di Cristo, essendo perfettissima, perché egli fu santificato per santificare gli altri; ne segue che avvenne per un moto del suo libero arbitrio verso Dio. Ma questo moto è meritorio. Dunque Cristo nel primo istante del suo concepimento ha meritato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Non è vero che il libero arbitrio è portato al bene e al male alla stessa maniera: perché la tendenza al bene è assoluta e naturale; quella invece al male è un difetto, e contro l'ordine della natura. Ora, come il Filosofo afferma, "Ciò che è estraneo alla natura è posteriore a ciò che è ad essa conforme; perché ciò che è estraneo è come una decurtazione di ciò che alla natura è conforme". Quindi, supposta l'integrità naturale, il libero arbitrio della creatura nel primo istante del suo concepimento può muoversi al bene meritando, non già al male peccando.

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. Allo stesso modo l'anima di Cristo nel principio della sua creazione ottenne la grazia di poter meritare. Ecco perché diciamo che tale grazia, in un certo senso metaforico, poteva dirsi naturale per l'uomo-Cristo, come spiega S. Agostino.

3. Niente impedisce che una cosa appartenga a un individuo per diversi motivi. Ecco perché Cristo, che aveva meritato la gloria dell'immortalità nel primo istante del suo concepimento, poté meritarsela anche con i successivi atti e patimenti: non perché gli fosse dovuta maggiormente; ma perché gli fosse dovuta per più ragioni.

ARTICOLO 4

Se Cristo nel primo istante del suo concepimento sia stato perfetto comprensore

SEMBRA che Cristo non sia stato perfetto comprensore fin dal primo istante del suo concepimento. Infatti:

1. Il merito precede il premio, come la colpa precede il castigo. Ora, Cristo, e l'abbiamo già dimostrato, nel primo istante del suo concepimento ha meritato. Perciò, essendo lo stato di comprensore il premio per eccellenza, è chiaro che Cristo non è stato tale nel primo istante del suo concepimento.

2. Il Signore afferma: "Il Cristo doveva patire tali cose e così entrare nella sua gloria". Ma la gloria appartiene allo stato dei comprensori. Quindi Cristo nel primo istante del suo concepimento, quando ancora non aveva sofferto niente, non era comprensore.

3. È proprio di Dio ciò che non appartiene né all'uomo né all'angelo: quindi non può appartenere al Cristo come uomo. Ora, non è dell'uomo né dell'angelo essere beati da sempre: perché se fossero stati creati beati, non avrebbero poi peccato. Perciò Cristo come uomo non è stato beato nel primo istante del suo concepimento.

IN CONTRARIO: nei Salmi si legge: "Beato colui che hai scelto e preso con te"; parole che secondo la Glossa, si riferiscono alla natura umana di Cristo, la quale "è stata 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 il Cristo, come uomo, era beato fin da allora. Era cioè comprensore.

RISPONDO: Come risulta da quanto è stato detto, non era conveniente che il Cristo nel suo concepimento avesse la grazia soltanto in maniera abituale. È stato anche detto che egli ha ricevuto la grazia "senza misura". Ora, la grazia dei viatori, essendo più imperfetta di quella dei comprensori, ha anche una misura minore. Quindi è evidente che il Cristo nel primo istante del suo concepimento ricevette tanta abbondanza di grazia quanta ne hanno i comprensori, 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:

1. Come sopra abbiamo spiegato, il 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.
2. È così risolta anche la seconda difficoltà.
3. Il Cristo, essendo Dio e uomo, anche nella sua umanità ebbe qualcosa di più delle altre creature: cioè l'esser beato fin dal principio della sua esistenza.

Pars Tertia Quaestio 035

Questione 35

Questione 35

La nascita di Cristo

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

Se la nascita appartenga più alla natura che alla persona

SEMBRA che la nascita appartenga più alla natura che alla persona. Infatti:

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.
2. A detta del Filosofo, il nome natura viene da "nascere". Ma i nomi vengono imposti in base all'idea delle cose che esprimono. Dunque il nascere spetta più alla natura che alla persona.
3. Propriamente nasce ciò che con la nascita comincia ad esistere. Ora, con la nascita di Cristo cominciò ad esistere, non la sua persona, ma la sua natura umana. Sembra perciò che la nascita spetti propriamente alla natura e non alla persona.

IN CONTRARIO: Afferma il Damasceno: "La nascita non è della natura, ma dell'ipostasi".

RISPONDO: Nell'attribuire la nascita si possono aver di mira due cose: primo, il soggetto; secondo, il termine. Come a soggetto viene attribuita a ciò che nasce, e questo propriamente non è la natura, ma l'ipostasi. Infatti poiché nascere è una forma di generazione, come una cosa viene generata per esistere così anche nasce per esistere. Ma propriamente parlando esistono soltanto gli esseri sussistenti: poiché una forma non sussistente esiste soltanto perché per mezzo di essa un dato essere esiste. Ora, la persona, o ipostasi, esprime una realtà sussistente; mentre la natura esprime la forma in cui quella realtà sussiste. Perciò la nascita viene attribuita alla persona, o ipostasi, come al soggetto proprio del nascere, e non alla natura.

La nascita però viene attribuita alla natura, come al suo termine. Perché il termine della generazione, come di qualunque altra nascita, è la forma. E la natura viene concepita come forma. Ecco perché il Filosofo definisce la nascita come "via che mena alla natura": infatti la natura tende alla forma, cioè alla natura specifica.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Data l'identità in Dio tra natura e ipostasi, talora natura sta in luogo di persona, o ipostasi. 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.
2. Nessun moto o mutazione prende il nome dal soggetto che si muove, ma dal termine del movimento, che lo specifica. Ecco perché la nascita riceve il nome, non dalla persona che nasce, ma dalla natura che ne è il termine.
3. Propriamente parlando, la natura non comincia ad esistere; ma è piuttosto la persona che comincia ad esistere in una natura. Come infatti è già stato detto, la natura si definisce come ciò per cui una cosa esiste: la persona invece come ciò che ha l'essere sussistente.

ARTICOLO 2

Se si debba attribuire a Cristo una nascita temporale

SEMBRA che a Cristo non si possa attribuire una nascita temporale. Infatti:

1. "Nascere è il divenire di cose che prima del loro nascere non esistevano (affatto), facendo in modo che mediante la nascita esistano". Ora, Cristo esisteva dall'eternità. Quindi non poteva nascere nel tempo.
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.
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.
4. Chi ha due nascite nasce due volte. Ma questa espressione: "Cristo nacque due volte" è chiaramente falsa. Poiché la sua nascita dal Padre, essendo eterna, non subisce 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 sembra dunque che in Cristo si possano ammettere due nascite.

IN CONTRARIO: Il Damasceno afferma: "Riconosciamo in Cristo due nascite: l'una eterna dal Padre; l'altra in questi ultimi tempi, per noi".

RISPONDO: Come è stato già detto, 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 eternamente dal Padre, l'altra dalla madre nel tempo. È necessario perciò attribuire a Cristo due nascite: una per cui nasce eternamente dal Padre, l'altra per cui è nato nel tempo dalla madre.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Questa difficoltà, mossa da un certo eretico di nome Feliciano, così viene 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 entrare in composizione con le cose generate, ma da dare essa stessa la vita a ciò che deve essere generato. Naturalmente quando quest'anima entra nel seno per formarvi a suo uso una materia passibile, formerà una sola persona con quella realtà, che non ha la sua stessa sostanza, e così, subendo la materia l'azione dell'anima, da due sostanze risulterà un unico uomo. Così, noi diciamo, l'anima nasce dal seno: non perché essa, prima di nascere, non esistesse in nessuna maniera. In questo modo, anzi in maniera più sublime, è nato come uomo il Figlio di Dio, nel senso in cui diciamo che l'anima nasce dal corpo: non perché entrambi siano una sola sostanza, ma perché dai due risulta una sola persona. Tuttavia non diciamo che il Figlio di Dio ha cominciato ad esistere da quell'istante; affinché nessuno creda che la divinità è temporale. 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".
2. La seconda difficoltà appartiene a Nestorio; ed è risolta da S. Cirillo nel modo seguente: "Non diciamo che il Figlio di Dio, oltre la sua nascita eterna dal Padre, avesse bisogno per sé di una seconda nascita: è infatti segno di stoltezza e d'ignoranza affermare che colui il quale esiste prima di tutti i secoli ed è coeterno al Padre, abbia bisogno di un cominciamento per esistere una seconda volta. Ma si dice che è nato secondo la carne in quanto, per noi e per la nostra salvezza, ha unito personalmente a sé la natura ed è nato da una donna".
3. La nascita ha la persona come soggetto, e la natura come termine. Ora, in un soggetto possono esserci varie mutazioni, imposte appunto dalla varietà dei termini. Con ciò non si vuol dire che la nascita eterna sia realmente una trasmutazione o un moto, ma che viene concepita come se fosse tale.
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 nella eternità, e una volta nel tempo; perché l'eternità e il tempo, designanti ambedue una durata, differiscono tra di loro più di due momenti temporali.

ARTICOLO 3

Se la Beata Vergine, per la nascita temporale di lui, possa chiamarsi madre di Cristo

SEMBRA che la Beata Vergine non possa, per la nascita temporale di lui, chiamarsi madre di Cristo. Infatti:

1. Abbiamo già dimostrato che la Beata Vergine Maria nella generazione di Cristo non operò attivamente, ma fornì soltanto la materia. Ora, questo non sembra sufficiente per essere considerata madre: altrimenti si potrebbe anche dire che il legno è madre del letto o dello sgabello. Sembra dunque che la Beata Vergine non possa chiamarsi madre di Cristo.

2. Cristo è nato dalla Beata Vergine miracolosamente. Ma la generazione miracolosa non è sufficiente per creare la maternità, o la filiazione; infatti non

diciamo che Eva fu figlia di Adamo. Dunque neppure Cristo può dirsi figlio della Beata Vergine.

3. Sembra che nella generazione la madre debba secernere il seme. Il corpo di Cristo invece, come dice il Damasceno, "non è stato formato dal seme, ma dall'azione dello Spirito Santo". Sembra quindi che la Beata Vergine non possa dirsi madre di Cristo.

IN CONTRARIO: In S. Matteo si legge: "La nascita di Cristo avvenne in questo modo. Essendo Maria, madre di Gesù, fidanzata a Giuseppe, ecc."

RISPONDO: La Beata Vergine Maria è vera e naturale madre di Cristo. Infatti, come abbiamo detto sopra, il corpo di Cristo non discese dal cielo, come insegnò l'eretico Valentino; ma fu desunto dalla Vergine madre, e formato dal suo purissimo sangue. Ma questo soltanto si richiede per essere madre, come sopra abbiamo visto. Quindi la Beata Vergine è veramente madre di Cristo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come abbiamo detto sopra, si può parlare di paternità, o maternità, e filiazione non in qualunque generazione, ma soltanto in quella degli esseri viventi. Perciò la produzione di cose inanimate da una data materia, non stabilisce tra loro nessuna relazione di maternità e filiazione: ma questa si ha soltanto nella generazione degli esseri viventi, ai quali propriamente compete nascere.

2. Il Damasceno scrive che Cristo nella sua nascita nel tempo, secondo la quale è nato per la nostra salvezza, in qualche modo "si è conformato a noi, nascendo come uomo da una donna e nel tempo richiesto dopo il concepimento; è invece superiore a noi, in quanto è nato non da un seme umano, ma dallo Spirito Santo e dalla Santa Vergine, fuori delle leggi del concepimento naturale". Perciò da parte della madre, tale nascita è stata naturale; ma da parte dell'azione dello Spirito Santo è stata miracolosa. Dunque la Beata Vergine è vera e naturale madre di Cristo.

3. Abbiamo già visto che la secrezione del seme femminile non è necessaria per la concezione. E quindi non è necessaria neppure al concetto di madre.

ARTICOLO 4

Se la Beata Vergine debba chiamarsi madre di Dio

SEMBRA che la Beata Vergine non debba chiamarsi madre di Dio. Infatti:

1. Sui misteri divini, è necessario attenersi al linguaggio della Sacra Scrittura. Ora, in nessuna parte di essa si legge che la Beata Vergine sia madre, o genitrice di Dio; ma soltanto che è "madre di Cristo", o "madre del fanciullo". Quindi non si può dire che essa è madre di Dio.

2. Cristo è Dio secondo la natura divina. Ma questa non ha preso inizio dalla Vergine. Dunque la Beata Vergine non può chiamarsi madre di Dio.

3. Il nome Dio è attribuito comune al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo. Se dunque la Beata Vergine fosse madre di Dio, verrebbe ad essere madre del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo: il che non è ammissibile. Quindi la Beata Vergine non può dirsi madre di Dio.

IN CONTRARIO: Nei capitoli di S. Cirillo, approvati dal Concilio di Efeso, si legge: "Se qualcuno non ammette che l'Emmanuele è veramente Dio e che perciò la Santa Vergine è la madre di Dio, in quanto ella ha generato secondo la carne il Verbo nato da Dio, sia scomunicato".

RISPONDO: Come abbiamo visto sopra, ogni nome che esprime in forma concreta una natura, può attribuirsi a qualsiasi ipostasi (o supposito) di quella natura. Ora, poiché l'incarnazione è avvenuta, secondo le spiegazioni date, nell'unità dell'ipostasi, è chiaro che il nome Dio può attribuirsi all'ipostasi che ha insieme la natura umana e quella divina. Perciò a codesta persona si può attribuire ciò che spetta, sia alla natura divina, che a quella umana: sia nel caso che si tratti di termini relativi alla natura divina; come nel caso di termini relativi alla natura umana. Ora, concepimento e nascita vengono attribuiti a una persona, o ipostasi, secondo la natura nella quale l'ipostasi viene concepita e nasce. Perciò avendo la persona divina assunto la natura umana fin dall'inizio della concezione, come sopra abbiamo spiegato, 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. Dunque la Beata Vergine deve chiamarsi veramente madre di Dio. Infatti in due casi soltanto si potrebbe negare che la Beata Vergine è madre di Dio: nel caso che l'umanità fosse stata concepita e fosse nata prima che quell'uomo fosse Figlio di Dio, come sostenne Fotino; oppure nel caso che l'umanità, come diceva Nestorio, non fosse stata assunta nell'unica persona o ipostasi del Verbo di Dio. L'una e l'altra ipotesi però sono erronee. Quindi è da eretici dire che la Beata Vergine non è madre di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'obiezione è di Nestorio. Essa 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", e che la Beata Vergine è "madre di Gesù Cristo". - Quindi dalle parole della Scrittura segue necessariamente che essa è madre di Dio.

Inoltre S. Paolo afferma che "dai giudei, secondo la carne, è Cristo, il quale è al di sopra di tutte le cose Dio benedetto nei secoli". Ma questi deriva dai giudei solo mediante la Beata Vergine. Dunque colui che è "al di sopra di tutte le cose Dio benedetto nei secoli" è nato realmente dalla Beata Vergine come da sua madre.

2. Anche questa difficoltà è di Nestorio. S. Cirillo la risolve nel modo seguente: "L'anima dell'uomo nasce insieme col proprio corpo, e insieme formano una cosa sola; se qualcuno volesse dire che la madre del corpo non è madre dell'anima, il suo sarebbe un parlare inutile. Qualcosa del genere troviamo 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 dunque affermare che la Beata Vergine è madre di Dio, non perché madre della divinità; ma perché è madre, secondo la natura umana, di una persona che possiede la divinità e l'umanità.

3. Benché il nome Dio sia comune alle tre persone, spesso designa o la sola persona del Padre, o la sola persona del Figlio, oppure lo Spirito Santo, come abbiamo visto in precedenza. Così quando diciamo: "La Beata Vergine è madre di Dio", il nome Dio sta ad indicare la sola persona incarnata del Figlio.

ARTICOLO 5

Se in Cristo vi siano due filiazioni

SEMBRA che in Cristo vi siano due filiazioni. Infatti:

1. La nascita è causa della filiazione. Ma in Cristo vi sono due nascite. Dunque anche due filiazioni.

2. La filiazione, in virtù della quale uno si dice figlio del padre o della madre, dipende da lui stesso solo in qualche modo: poiché la relazione consiste "nel riferirsi di una cosa a un'altra"; cosicché 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: perché ciò che è eterno non può dipendere da ciò che è temporale. Quindi Cristo non è figlio della madre per filiazione eterna. Per conseguenza o non è figlio suo per niente, il che è in contrasto con quanto è stato già provato; oppure lo è in virtù di un'altra filiazione, cioè temporale. Dunque in Cristo ci sono due filiazioni.

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 speci diverse. Sembra quindi impossibile che una medesima relazione abbia come termine due estremi completamente diversi. Ora, si dice che Cristo è Figlio del Padre il quale è eterno, e di una madre temporale: termini del tutto diversi. Non sembra dunque che Cristo si possa chiamare Figlio del Padre e della madre in forza di una stessa relazione. Vi sono perciò in lui due filiazioni.

IN CONTRARIO: 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. Quindi in Cristo c'è una sola filiazione.

RISPONDO: In proposito ci sono varie opinioni. Alcuni infatti, facendo leva sulla causa della filiazione, che è la nascita, pongono in Cristo due filiazioni, perché 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 si dovesse considerare dai termini, bisognerebbe ammettere due filiazioni in ciascun uomo: una rispetto al padre, e una rispetto alla madre. Ma 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. L'uomo infatti nasce dal padre e dalla madre con una stessa nascita; e quindi con essi ha una sola relazione. È ciò che accade, p. es., a un maestro il quale istruisce molti discepoli con un unico insegnamento; e a un padrone il quale comanda più sudditi con la medesima autorità. - Se invece ci sono cause varie e specificamente differenti, differiscono anche le relazioni. E quindi niente impedirà che queste si trovino nel medesimo soggetto. Se un maestro, p. es., ad alcuni insegna la grammatica e ad altri la logica, si hanno due relazioni d'insegnamento: perciò uno stesso uomo può avere relazioni diverse, o perché diversi sono i discepoli, o perché varie sono le discipline che insegna. - 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. In tal caso la paternità non differisce specificamente, essendo gli atti della generazione della medesima specie. E poiché più forme della stessa specie non possono trovarsi simultaneamente nello stesso soggetto, non è possibile che vi siano più paternità in chi ha dato naturalmente la vita a più figlioli. La cosa sarebbe diversa, se di alcuni uno fosse padre naturale, di altri padre adottivo.

Ora, è chiaro che non per una medesima nascita Cristo è nato ab aeterno dal Padre, e nel tempo dalla madre. Né la nascita è della stessa specie nei due casi. In questo senso bisognerebbe dire che in Cristo vi sono due filiazioni, una temporale e una eterna. Ma soggetto della filiazione è non la natura o parte di essa, bensì soltanto la persona o ipostasi; e in Cristo non c'è altra ipostasi o persona oltre quella eterna. Perciò in Cristo non può esserci altra filiazione che quella dell'ipostasi eterna. Ora, ogni relazione d'ordine temporale che si attribuisca a Dio aggiunge a Dio eterno non un'entità reale, ma soltanto di ragione, come è stato dimostrato nella Prima Parte. Dunque 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 badiamo al concetto preciso di filiazione, bisogna ammettere due filiazioni in base alle

due nascite. Se invece badiamo al soggetto della filiazione, il quale non può essere che l'ipostasi eterna, in Cristo non può darsi che una reale filiazione, quella eterna.

Tuttavia è detto figlio rispetto alla madre, in forza di una relazione che si concepisce parallelamente a quella di maternità che essa ha verso Cristo. Così come chiamiamo Dio Signore, per una relazione che si concepisce parallelamente alla relazione reale con cui la creatura sta soggetta a Dio. E benché in Dio la relazione di dominio non sia reale, egli è realmente Signore per la reale sottomissione a lui della creatura. Così Cristo è detto realmente figlio della Vergine madre in virtù della relazione reale di maternità che essa ha con Cristo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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 abbiamo già detto. Infatti, il suppositum eterno non può essere soggetto di relazioni temporali. - Né si può affermare che esso sia soggetto di filiazione temporale in forza della sua natura umana, come lo è della nascita temporale: perché 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 soggetto della bianchezza. Ma la natura umana in nessun modo può essere soggetto della filiazione; perché tale relazione riguarda direttamente la persona.
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.
3. "L'uno e l'ente sono interdipendenti", dice Aristotele. Perciò, come può accadere che in uno dei termini la reazione 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 avvenire pure che in uno dei due termini la relazione sia unica, e da parte dell'altro siano molte. Nei genitori, p. es., vi sono due relazioni, di paternità e di maternità, specificamente distinte in quanto il padre è principio di generazione in maniera diversa dalla madre (- se invece diverse persone fossero principio di una medesima azione allo stesso modo, p. es., tirando insieme una nave, vi sarebbe in tutte la medesima relazione). Da parte della prole invece vi è una sola filiazione reale, ma ve ne sono due di ragione, perché la prole dice rapporto alle due relazioni dei genitori secondo due considerazioni diverse. Ebbene anche in Cristo esiste da un lato un'unica filiazione reale in riferimento all'eterno Padre; tuttavia c'è anche un riferimento temporale, che riguarda la madre.

ARTICOLO 6

Se Cristo sia nato senza dolore per la madre

SEMBRA che Cristo non sia nato senza dolore per la madre. Infatti:

1. Come è una conseguenza del peccato dei nostri progenitori la morte, secondo l'affermazione della Scrittura: "In qualunque giorno ne mangerete, morrete"; così lo sono i dolori del parto, poiché sta scritto: "Partorirai i figli nel dolore". Ora, Cristo ha voluto subire la morte. Dunque anche il suo parto dovette essere doloroso.
2. La fine è proporzionata al principio. Ma la fine della vita di Cristo fu dolorosa, come dice Isaia: "Egli ha portato veramente i nostri dolori". Dunque anche la sua nascita dovette essere accompagnata dal dolore del parto.
3. Nel libro La nascita del Salvatore si narra che alla nascita di Cristo furono presenti delle ostetriche, le quali sono necessarie alla puerpera a causa del dolore. Sembra quindi che la Beata Vergine abbia partorito con dolore.

IN CONTRARIO: Rivolgendosi alla Vergine Madre, S. Agostino esclama: "Nel concepimento non è stato leso il tuo pudore, nel parto non hai sofferto dolore".

RISPONDO: Il dolore della puerpera è prodotto dal dilatarsi delle vie attraverso le quali deve uscire la prole. Ma sopra abbiamo spiegato che Cristo è uscito dal seno della madre, senza che questo si aprisse. Perciò nel suo parto non ci fu dolore di sorta, né corruzione alcuna; ma somma gioia, perché "l'uomo-Dio nasceva alla luce del mondo", secondo le parole di Isaia: "Germoglierà come giglio, esulterà piena di gioia e canterà laudi".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il dolore del parto nella donna è conseguenza dell'unione carnale con l'uomo. Ecco perché la S. Scrittura, dopo aver detto, "Partorirai nel dolore", aggiunge: "sarai soggetta all'uomo". Ma, come nota S. Agostino, la Vergine madre di Dio, fu esente da questa condanna, "avendo concepito Cristo senza la sozzura del peccato e senza il detrimento del connubio con l'uomo, ha generato senza dolore e senza violare la sua integrità, conservando intatto il suo candore verginale". Cristo invece ha accettato la morte di sua spontanea volontà, allo scopo di soddisfare per noi, non in forza di quella condanna; egli infatti non era debitore rispetto alla morte.

2. Cristo come "con la sua morte distrusse la nostra morte", così con i suoi dolori liberò noi dal dolore: ecco perché volle morire soffrendo. Ma i dolori della madre nel parto non appartenevano a Cristo, il quale veniva a soddisfare per i nostri peccati. Quindi non era opportuno che sua madre partorisce nel dolore.

3. S. Luca 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. Di qui le parole di S. Girolamo: "Non ci fu nessuna levatrice, nessun intervento di donnuciole. Essa fu madre e ostetrica. "Avvolse in fasce il bambino e lo adagiò in una mangiatoia". Queste parole evangeliche respingono le stravaganze degli apocrifii".

ARTICOLO 7

Se era necessario che Cristo nascesse a Betlemme

SEMBRA che Cristo non dovesse nascere a Betlemme. Infatti:

1. Si legge in Isaia: "Da Sion uscirà la legge, e la parola del Signore da Gerusalemme". Ma Cristo è veramente il Verbo di Dio. Quindi doveva venire al mondo in Gerusalemme.

2. Secondo S. Matteo, era scritto che Cristo "sarebbe stato chiamato nazareno"; affermazione che deriva da quel passo di Isaia, "Un virgulto dalla sua radice fiorirà"; infatti "Nazareth significa fiore". Ora, in genere si prende il nome dal luogo di nascita. Perciò Cristo avrebbe dovuto nascere a Nazareth, dove fu anche concepito e allevato.

3. Il Signore venne in questo mondo per annunciare la fede della verità, secondo la sua dichiarazione: "Per questo io son nato, e per questo son venuto nel 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; tanto che S. Paolo, scrivendo ai Romani, dice: "La vostra fede è divulgata in tutto il mondo". Dunque non doveva nascere a Betlemme.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "E tu Betlemme Efrata..., da te mi uscirà colui che deve regnare in Israele".

RISPONDO: Cristo volle nascere a Betlemme per due ragioni. Primo, perché egli, come dice S. Paolo, secondo la carne "è nato dalla stirpe di David"; e a David era stata fatta speciale promessa del Cristo, secondo le parole del Libro dei Re: "Così parlò (David) l'uomo a cui fu fatta la promessa del Cristo del Dio di Giacobbe". Perciò egli volle nascere a Betlemme dov'era nato David, affinché dallo stesso luogo di nascita fosse manifesto l'adempimento della promessa. È quanto vuol dire l'Evangelista quando scrive: "Perché egli era della casa e della famiglia di David".

Secondo, perché, come nota S. Gregorio, "Betlemme significa casa del pane. E Cristo disse di sé: Io sono il pane vivo, disceso dal cielo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. David nacque a Betlemme, ma scelse Gerusalemme come sede del suo regno, per costruirvi il tempio di Dio e fare di Gerusalemme una città regale e sacerdotale insieme. Ebbene, il sacerdozio di Cristo e il suo regno furono attuati soprattutto con la sua passione. Ecco perché egli scelse Betlemme come luogo di nascita e Gerusalemme per la sua passione.

In questo modo egli volle anche confondere la gloria degli uomini, i quali si vantano di essere nati in illustri città; e in esse bramano essere particolarmente onorati. Cristo al contrario volle nascere in una città umile ed essere oltraggiato in una città nobile.

2. Cristo volle fiorire per la santità della vita, e non per l'origine carnale. Ecco perché volle esser nutrito ed educato nella città di Nazareth. Mentre a Betlemme volle nascere come un forestiero; perché, come dice S. Gregorio, "per l'umanità che aveva presa, nacque come in casa d'altri; uniformandosi ad essi non nella potenza, ma nella natura". Inoltre, come afferma S. Beda, "col rendersi bisognoso di un ricetto, preparò a noi molte mansioni nella casa del Padre suo".

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 per il potere dei concittadini. Se fosse stato figlio dell'Imperatore, si sarebbe attribuito la sua riuscita al potere (imperiale). Ma per mostrare che il mondo sarebbe stato trasformato dalla sua divinità, si scelse una madre povera e una patria ancora più povera".

Ora, come afferma S. Paolo, "Dio ha scelto le cose deboli del mondo per confondere i forti". Perciò, 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: "Umilierà la città sublime e la calpesteranno i piedi dei poveri", cioè dei poveri di Cristo, vale a dire i piedi degli Apostoli Pietro e Paolo.

ARTICOLO 8

Se Cristo sia nato nel tempo che conveniva

SEMBRA che Cristo non sia nato nel tempo che conveniva. Infatti:

1. Cristo era venuto al mondo per ridare la libertà ai suoi. Ora, egli nacque in un periodo di schiavitù: quando cioè tutto il mondo, censito per ordine di Augusto, di questi era diventato tributario, come scrive S. Luca. Non sembra perciò che sia nato nel tempo conveniente.
2. Le promesse sulla nascita di Cristo non erano state fatte ai gentili, ma agli ebrei come ricorda S. Paolo. Ora, Cristo, come nota il Vangelo, nacque al tempo in cui dominava un re straniero: "Essendo nato Gesù al tempo del re Erode". Dunque non sembra che egli sia nato nel tempo più opportuno.
3. Il tempo della presenza di Cristo nel mondo si può paragonare al giorno, in quanto egli è "la luce del mondo"; infatti egli disse: "Bisogna che io faccia le opere di chi mi ha mandato, finché è giorno". Ora, d'estate le giornate son più lunghe che d'inverno. Quindi, essendo (Cristo) nato in pieno inverno, il 25 dicembre, non è nato nel tempo che conveniva.

IN CONTRARIO: S. Paolo afferma: "Quando venne la pienezza dei tempi, Dio mandò il suo Figliolo, fatto di donna, nato sotto la legge".

RISPONDO: Tra Cristo e gli altri uomini c'è questa differenza: gli altri uomini nascendo sono soggetti alle necessità del tempo; Cristo invece, come Signore e Creatore di tutti i tempi, si è scelto e il tempo in cui nascere, e la madre, e il luogo. E poiché "le opere di Dio sono tutte ordinate" e disposte convenientemente, ne segue che Cristo è nato nel tempo più opportuno.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Cristo era venuto per darci la libertà, togliendoci dalla condizione di schiavi. Quindi, come prese la nostra natura mortale per ridarci la vita, così, secondo le parole di S. Beda, "si degnò d'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 ad un unico principe, regnava una grande pace. Perciò era conveniente che allora nascesse Cristo, il quale è "la nostra pace, che di due popoli ne fece uno solo", come dice S. Paolo. 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 invece del Signore, tutte le guerre cessarono", conforme a quanto disse Isaia: "Non più popolo contro popolo alzerà la spada".

Di più, era conveniente che Cristo, il quale era venuto per riunire insieme i suoi, per fare, secondo la frase evangelica, "un solo ovile sotto un solo pastore", nascesse nel tempo in cui un solo Principe governava il mondo.

2. Cristo volle nascere sotto un re straniero, perché si adempisse la profezia di Giacobbe: "Non si partirà lo scettro da Giuda, né il capo della sua discendenza, finché venga colui che deve essere inviato". Poiché, come dice il Crisostomo, "finché il popolo giudaico era governato da re giudei, benché peccatori, gli furono mandati come infermieri dei profeti. Ora invece che la legge di Dio è caduta sotto il potere di un re iniquo, è venuto al mondo Cristo; perché un'infermità grande e irrimediabile esigeva un medico tanto più capace".

3. Come si legge nel libro De Quaestionibus Novi et Veteris Testamenti, "Cristo volle nascere, quando la luce del giorno comincia a crescere"; per indicare che egli era venuto per far progredire gli uomini nella luce divina, secondo quanto dice S. Luca: "Per illuminare coloro che giacciono nelle tenebre e nell'ombra di morte".

Cristo scelse anche l'asprezza dell'inverno per nascere, per soffrire fin d'allora fisicamente per noi.

Pars Tertia Quaestio 036

Questione 36

Questione 36

La manifestazione di Cristo alla sua nascita

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 servi a manifestare la sua nascita; 8. L'adorazione dei Magi, i quali conobbero la nascita di Cristo mediante la stella.

ARTICOLO 1

Se la nascita di Cristo dovesse essere a tutti manifesta

SEMBRA che la nascita di Cristo dovesse essere manifesta a tutti. Infatti:

1. L'adempimento deve corrispondere alla promessa. Ora, circa la promessa della venuta di Cristo c'è il salmo che dice: "Dio verrà in maniera manifesta". Ma egli venne appunto nascendo nella carne. Dunque la sua nascita doveva essere manifesta a tutto il mondo.

2. S. Paolo insegna che "Cristo venne in questo mondo per salvare i peccatori". Ma questo, com'egli dice, avviene solo in quanto è loro manifestata la grazia di Cristo: "È apparsa la grazia di Dio nostro Salvatore a tutti gli uomini, e ci ha insegnato a rinnegare l'empietà e le umane cupidigie, e a vivere in questo mondo con temperanza, con giustizia e pietà". Perciò la nascita di Cristo doveva essere a tutti manifesta.

3. In Dio predomina su tutto la disposizione a perdonare, poiché sta scritto: "Le sue misericordie (si stendono) su tutte le sue opere". Ma nella seconda venuta, quando "giudicherà con giustizia", egli sarà a tutti visibile, secondo le parole evangeliche: "Come il lampo esce dall'oriente e guizza fino all'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.

IN CONTRARIO: In Isaia si legge: "Tu sei un Dio nascosto, Santo d'Israele, Salvatore". E ancora: "Il suo volto è quasi nascosto e disprezzato".

RISPONDO: 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; S. Paolo infatti dice: "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 paolina: "La giustizia di Dio mediante la fede in Gesù Cristo". Se infatti quando Cristo nacque indizi palesi avessero rivelato a tutti la sua nascita, non vi sarebbe stato più bisogno della fede, la quale è "convincimento di cose che non si vedono".

Terzo, perché in tal modo sarebbe sorto il dubbio sull'umanità reale di Cristo. Per questo S. Agostino afferma: "Se da fanciullo non fosse diventato adolescente, se non avesse preso né cibo né sonno, non si sarebbe forse confermato l'errore, cosicché nessuno avrebbe creduto che egli avesse preso realmente la natura umana? Operando tutto prodigiosamente, non avrebbe distrutto ciò che aveva compiuto misericordiosamente?".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Secondo la Glossa, quel passo si riferisce alla venuta di Cristo per il giudizio finale.

2. Tutti gli uomini per la loro salvezza dovevano essere istruiti sulla grazia di Dio Salvatore, non al momento della sua nascita, ma dopo, nell'età matura, dopo "aver compiuto la salvezza in mezzo alla terra". Ecco perché, dopo la passione e la resurrezione, disse ai suoi discepoli: "Andate, insegnate a tutte le genti".

3. Per un giudizio è necessario conoscere l'autorità del giudice: di qui la necessità della manifestazione per la venuta di Cristo al giudizio. Ma la prima

venuta mirava alla salvezza di tutti, che si attua mediante la fede, la quale ha per oggetto cose che non si vedono. Ecco perché la prima venuta doveva rimanere nascosta.

ARTICOLO 2

Se la nascita di Cristo dovesse essere manifestata ad alcuni

SEMBRA che la nascita di Cristo non dovesse essere manifestata a nessuno. Infatti:

1. Era opportuno, come abbiamo visto, per la salvezza degli uomini, che la prima venuta di Cristo rimanesse nascosta. Ora, Cristo era venuto per salvare tutti, secondo la parola di S. Paolo: "Egli è il Salvatore di tutti gli uomini, soprattutto dei fedeli". Quindi la nascita di Cristo non doveva essere manifestata a nessuno.
2. Prima che avvenisse, la futura nascita di Cristo era stata manifestata alla Beata Vergine e a S. Giuseppe. Perciò non era necessario che, una volta avvenuta, venisse manifestata ad altri.
3. Nessun uomo saggio manifesta ciò che può produrre confusione e danno per gli altri. Ma, appena resa nota la nascita di Cristo, successe della confusione, come dice S. Matteo, ché, "sentendo il re Erode" della nascita di Cristo, "si turbò, e con lui tutta Gerusalemme". Il che fu anche di danno agli altri; infatti, in seguito a questo Erode, "fece uccidere tutti i bambini di Betlemme e dei dintorni dai due anni in giù". Perciò non sembra che sia stato conveniente far conoscere ad alcuni la nascita di Cristo.

IN CONTRARIO: A nessuno avrebbe giovato la nascita di Cristo, se fosse rimasta nascosta a tutti. Ma era necessario che essa giovasse a qualcuno; altrimenti Cristo sarebbe nato inutilmente. Sembra perciò che fosse necessario manifestarla a qualcuno.

RISPONDO: Come dice S. Paolo, "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. Ecco perché del mistero della resurrezione si dice che "Dio ha fatto sì che Cristo risorto si rendesse visibile, non a tutto il popolo, ma ai testimoni preordinati da Dio". Lo stesso doveva succedere per la sua nascita, che cioè fosse palese non a tutti, ma soltanto ad alcuni, per mezzo dei quali potesse arrivare agli altri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come sarebbe stata compromessa la salvezza umana dalla manifestazione a tutti gli uomini della nascita di Dio, così lo sarebbe stata dal nascondimento totale. Poiché nell'uno come nell'altro caso viene esclusa la fede: sia per la manifestazione a tutti, che per la mancanza di conoscenza da parte di qualcuno, di cui si possa accettare la testimonianza; "la fede" infatti, secondo S. Paolo, "viene dall'ascoltare".
2. Maria e Giuseppe dovevano necessariamente essere istruiti sulla futura nascita di Cristo, perché dovevano rispettare il bimbo concepito nel seno materno e assisterlo dopo la nascita. Ora, la loro testimonianza sulla grandezza di Cristo, trattandosi di un familiare, sarebbe stata sospetta. Dunque era necessario partecipare la cosa ad estranei, la cui testimonianza fosse immune da ogni sospetto.
3. Il turbamento che seguì la notizia della nascita di Cristo si addiceva a codesta nascita. Primo, perché ciò serviva a manifestare la dignità celeste di Cristo. Di qui le parole di S. Gregorio: "Alla nascita del Re del cielo, un re della terra si turba; perché 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 S. Agostino, "se la sua culla di bimbo terrorizzava la superbia dei re?". - Terzo, perché ciò prefigurava la distruzione del regno del diavolo. Poiché, come afferma il Papa S. Leone, "non solo fu turbato Erode in se stesso, ma il demonio in Erode. Questi infatti vedeva (nel fanciullo) un uomo, il demonio invece ci vedeva Dio. Ambedue temevano in lui il successore del proprio regno: il diavolo di quello celeste, Erode di quello terreno". Vano timore questo, perché Cristo non era venuto nel mondo per avere un regno terreno. Di qui l'apostrofe di S. Leone a Erode: "La tua reggia non può ospitare Cristo, né il padrone del mondo si contenta dei confini del tuo dominio".

Che poi i giudei si turbassero, mentre dovevano piuttosto goderne, secondo S. Giovanni Crisostomo, si spiega dal fatto che "i malvagi non potevano essere contenti della nascita del giusto"; oppure dal fatto che assecondavano Erode, del quale avevano paura. "Il popolo" infatti "asseconda più del giusto coloro dei quali teme la crudeltà".

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

Se coloro ai quali fu rivelata la nascita di Cristo siano stati scelti bene

SEMBRA che coloro ai quali fu rivelata la nascita di Cristo non siano stati scelti bene. Infatti:

1. Il Signore comandò ai discepoli: "Non andate fra i gentili"; perché egli volle manifestarsi prima ai giudei che ai gentili. Quindi molto meno conveniva che la nascita di Cristo venisse manifestata subito ai gentili, i quali "vennero dall'oriente", come narra S. Matteo.
2. La rivelazione della verità divina va fatta soprattutto agli amici di Dio: "L'annunzia al suo amico", per dirla con la Scrittura. Ma pare che i magi fossero nemici di Dio, perché si legge nel Levitico: "Non recatevi dai maghi; né consultate gli indovini". Non era dunque giusto rivelare la nascita di Cristo ai Magi.
3. Cristo era venuto nel mondo per liberarlo tutto dal potere del diavolo: "Da levante a ponente", si legge in Malachia, "il mio nome è grande fra tutte le genti". Dunque doveva manifestarsi a qualcuno, non solo dell'Oriente, ma anche dell'Occidente.
4. Tutti i sacramenti della legge antica erano simbolo di Cristo. Ma essi venivano amministrati dai sacerdoti ebrei. Dunque anche la nascita di Cristo doveva essere rivelata, più che ai pastori nella campagna, ai sacerdoti nel tempio.
5. Cristo nacque bambino da una madre vergine. Era perciò più conveniente che si rivelasse ai giovani e alle vergini, piuttosto che a vecchi e coniugati o vedove, come Simeone ed Anna.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo 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.

RISPONDO: La salvezza che Cristo doveva portare riguardava tutti gli uomini; perché, come dice S. Paolo, "per Cristo non esiste più 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. Tutti convennero come alla pietra angolare". Un'altra differenza esisteva tra di loro: i Magi erano sapienti e potenti, i pastori semplici e di basso rango. Si diede a conoscere ai giusti come Simeone ed Anna, e ai peccatori, cioè ai Magi; inoltre si manifestò agli uomini ed alle donne: ad Anna, p. es., perché fosse evidente che nessuna condizione umana era esclusa dalla salvezza portata da Cristo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La manifestazione della nascita di Cristo fu un saggio della piena manifestazione futura. Perciò come nella seconda manifestazione la grazia di Cristo fu annunciata da Cristo stesso e dai suoi Apostoli prima ai giudei e poi ai gentili; così al (presepe di) Cristo prima giunsero i pastori vicini, che erano le primizie dei giudei, e poi i magi di lontano, che, come nota S. Agostino, erano "le primizie dei gentili".
2. "Come nella rozzezza dei pastori", spiega S. Agostino, "emerse l'ignoranza, così nei sacrilegi dei magi emerse l'empietà. Ma colui che era la pietra angolare attira a sé gli uni e gli altri; perché egli era venuto "a scegliere le stoltezze per confondere i sapienti", e "non a chiamare i giusti ma i peccatori", affinché nessun grande si insuperbisse, né alcun debole disperasse".

Alcuni tuttavia affermano che questi Magi non erano fattucchieri malvagi, ma sapienti astrologi, i quali dai Persiani e dai Caldei sono chiamati Magi.

3. Secondo il Crisostomo "i Magi vennero dall'Oriente, perché l'inizio della fede comincia dalla parte da cui nasce il sole; essendo la fede la luce delle anime". - Oppure "perché coloro che giungono a Cristo, vengono da lui e per mezzo di lui", così denominato dalla Scrittura: "Ecco un uomo, il cui nome è Oriente".

Si dice che vennero dall'Oriente, nel significato letterale, perché secondo alcuni provenivano dalle più remote regioni orientali: oppure secondo altri provenivano dalle regioni vicine alla Giudea, ma situate ad oriente di questa regione.

È da credere tuttavia che in altre parti del mondo ci siano stati segni della nascita di Cristo: a Roma, p. es., si vide scorrere olio, e in Spagna apparvero tre soli che a poco a poco si fusero in uno.

4. Scrive il Crisostomo che l'angelo per annunziare la nascita di Cristo non andò a Gerusalemme, non cercò gli scribi e i farisei; perché essi erano corrotti e rosi dall'invidia. I pastori invece erano sinceri e praticavano la vita dei Patriarchi e di Mosè.

Essi inoltre rappresentano i dottori della Chiesa, ai quali vengono rivelati i misteri di Cristo tenuti celati ai Giudei.

5. Afferma S. Ambrogio: "La nascita del Signore doveva ricevere la testimonianza non solo dei pastori, ma anche dei vecchi e dei giusti"; anche perché la

loro testimonianza di persone giuste aveva maggior credito.

ARTICOLO 4

Se Cristo doveva manifestare la sua nascita da se stesso

SEMBRA che Cristo avrebbe dovuto manifestare la sua nascita da se stesso. Infatti:

1. "La causa che agisce da se stessa è sempre superiore a quella che agisce per mezzo di altri", come dice Aristotele. Ma Cristo ha manifestato la sua nascita per mezzo di altri: p. es., ai pastori per mezzo degli angeli ed ai Magi per mezzo della stella. A maggior ragione avrebbe dovuto manifestare la sua nascita da se stesso.
2. Nell'Ecclesiastico si legge: "Sapienza nascosta e tesoro occulto, 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, perché "Dio e la natura non fanno niente di inutile", come nota Aristotele.
3. Nel libro De Infantia Salvatoris si legge che Cristo fece molti miracoli durante la sua fanciullezza. E così sembra che abbia manifestato la sua nascita da se stesso.

IN CONTRARIO: 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. Dunque non era conveniente che Cristo manifestasse da sé la propria nascita.

RISPONDO: 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 si manifestasse in maniera tale, da non pregiudicare la fede nella sua umanità. E questo avvenne per il fatto che Cristo mostrò in se stesso i segni dell'umana infermità, e insieme il potere della propria divinità per mezzo delle creature di Dio. Ecco perché Cristo fece conoscere la sua nascita non direttamente da se stesso, ma per mezzo di alcune creature.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In ordine genetico e di moto è necessario arrivare alla perfezione cominciando dalle cose imperfette. Ecco perché Cristo si diede a conoscere prima per mezzo delle creature, e in seguito, in maniera perfetta, da se stesso.
2. Benché la sapienza nascosta sia inutile, tuttavia è da savi darsi a conoscere non in qualunque momento, ma a tempo opportuno, come dice l'Ecclesiastico: "C'è chi tace perché non sa che ribattere; e c'è chi tace perché sa quand'è il tempo". Così non fu inutile la sapienza di Cristo, perché egli si diede a conoscere al momento giusto. E il fatto stesso che a suo tempo sia rimasto nascosto, è indizio di sapienza.
3. Quel libro è un apocrifo. E il Crisostomo scrive, Cristo prima di cambiare l'acqua in vino non fece alcun miracolo, conforme a quanto dice S. Giovanni: "Fu questo il primo miracolo operato da Gesù". "Se egli infatti avesse compiuto miracoli da bambino, gli israeliti non avrebbero avuto bisogno che un altro l'avesse fatto loro conoscere; e invece S. Giovanni Battista ha detto: "Perché egli si manifestasse ad Israele io sono venuto a battezzare con acqua". Giustamente perciò Cristo non cominciò a far miracoli da bambino. Infatti avrebbero considerato l'incarnazione un travestimento fantastico; oppure, divorati dall'invidia, l'avrebbero crocifisso prima del tempo".

ARTICOLO 5

Se a manifestare la nascita di Cristo dovessero essere gli angeli e una stella

SEMBRA che a manifestare la nascita di Cristo non dovessero essere degli angeli. Infatti:

1. Gli angeli sono sostanze spirituali, secondo le parole dei Salmi: "Dio ha fatto spirito i suoi angeli". Ora, la nascita di Cristo fu secondo la carne, non secondo la sua sostanza spirituale. Quindi non doveva essere rivelata per mezzo degli angeli.
2. I giusti sono più affini agli angeli che a ogni altro essere, poiché sta scritto: "L'angelo del Signore si accampa attorno ai timorati di lui e li salva". Ma ai giusti, cioè a Simeone ed Anna, la nascita di Cristo, non fu rivelata dagli angeli. Quindi non doveva esserlo neppure ai pastori.
3. Né doveva essere rivelata ai Magi per mezzo della 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.

4. Perché un segno possa significare qualche cosa, deve esser certo. Ma la stella non era un segno certo della nascita di Cristo. Perciò con essa quest'ultima non fu manifestata in modo conveniente.

IN CONTRARIO: La Scrittura dice che "le opere di Dio sono perfette". Ma tale manifestazione fu opera divina. Dunque fu attuata con segni convenienti.

RISPONDO: Come la dimostrazione sillogistica avviene mediante ciò che è più evidente per colui a cui si vuol dimostrare qualcosa, così la manifestazione mediante qualche segno va fatta con ciò che è familiare a colui cui è ordinata. È evidente però che per gli uomini giusti è familiare e abituale essere istruiti dall'istinto interiore dello Spirito Santo, cioè dallo spirito di profezia, senza intervento di segni sensibili. Altri invece, dediti alle cose materiali, vengono condotti alle realtà intellettuali mediante le cose sensibili. Ora, i Giudei solevano ricevere le comunicazioni divine mediante gli angeli, per mezzo dei quali avevano ricevuto anche le leggi, come sta scritto: "Riceverete la legge per ministero degli angeli". Mentre i gentili, e specialmente gli astrologi, solevano osservare il corso degli astri. Ecco perché ai giusti, cioè ad Anna e a Simeone, la nascita di Cristo fu rivelata per istinto interiore dello Spirito Santo, come afferma S. Luca: "Dallo Spirito Santo gli era stato rivelato che non avrebbe incontrato la morte prima che avesse visto il Cristo del Signore". Invece ai pastori e ai Magi, come a persone dedite alle cose 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. Come infatti scrive S. Agostino, "gli angeli popolano il cielo, gli astri lo adornano; e quindi gli uni e gli altri narrano la gloria di Dio".

È giusto poi che, come ai 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, fosse fatta per mezzo di una stella. Perché, come spiega il Crisostomo "Dio adattandosi ad essi li volle chiamare con mezzi loro familiari". - C'è poi un'altra ragione portata da S. Gregorio: "Ai Giudei, come a esseri che si servono della ragione, doveva parlare una creatura razionale. I gentili invece, che non sapevano servirsi della ragione per conoscere Dio, sono condotti a lui non da una voce, ma da segni. E come per annunciare alle genti il Signore già dotato di loquela, furono incaricati predicatori che parlavano; così per annunciare il Signore ancora infante furono usati muti elementi". S. Agostino porta 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.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Ha bisogno di essere rivelato ciò che di suo è occulto, e 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, ministri di Dio. E l'angelo apparve circondato di luce, per mostrare che il neonato era "lo splendore della gloria del Padre".

2. I giusti non avevano bisogno d'una apparizione visibile degli angeli, ma, essendo perfetti, era loro sufficiente l'istinto interiore dello Spirito Santo.

3. La stella che rivelò la nascita di Cristo eliminò ogni occasione di errore. Come infatti afferma 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, avesse abbandonato il suo corso, per andare verso quell'uomo appena nato"; come invece è avvenuto della stella che ha indicato la nascita di Cristo. Quindi in questo modo 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 dalle 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 dal movimento delle stelle; ma avvenne piuttosto il contrario".

4. Secondo quanto racconta il Crisostomo, in certi scritti apocrifi si legge che un popolo dell'estremo oriente, vicino all'oceano, possiede uno scritto attribuito a Seth, nel quale si parla di questa stella e dei doni da offrirsi. Tale popolo in attesa di questa stella, aveva istituito dodici esploratori, i quali in tempi determinati salivano devotamente sulla montagna. 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 De Quaestionibus Novi et Veteris Testamenti, che "quei Magi seguirono la tradizione di Balaam", il quale aveva detto: "Nascerà da Giacobbe una stella". "Perciò vedendo una stella fuori del corso normale del mondo, riconobbero in essa quella che Balaam aveva profetato come segno del Re dei Giudei".

S. Agostino dice inoltre che, "i Magi ricevettero dagli angeli una qualche rivelazione" che la stella indicava la nascita di Cristo. Ed è probabile che ricevessero questo avviso "dagli angeli buoni; dal momento che cercavano la propria salvezza in Cristo, che essi andavano ad adorare".

Oppure si può dire con S. Leone Papa, che "oltre a quella apparizione la quale colpì la vista corporea, un raggio più fulgido di verità penetrò i loro cuori dello splendore della fede".

Se la nascita di Cristo sia stata manifestata in modo ordinato

SEMBRA che la nascita di Cristo non sia stata manifestata in modo ordinato. Infatti:

1. La nascita di Cristo doveva essere rivelata prima di tutto a coloro che erano più vicini a lui, e che più lo desideravano, conforme al detto della Sapienza: "Previene coloro che la bramano, e si mostra loro per prima". 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 uomo giusto e timorato, e aspettava la redenzione d'Israele". Dunque la nascita di Cristo doveva essere rivelata prima a Simeone che ai Pastori e ai Magi.

2. I Magi furono "le primizie dei pagani" che dovevano credere in Cristo. Ma alla fede prima "dovrà venire tutta la massa dei gentili", e in seguito "si salverà tutto Israele", come dice S. Paolo. Quindi la nascita di Cristo doveva essere rivelata prima ai Magi che ai Pastori.

3. Il Vangelo dice che "Erode fece uccidere tutti i bambini, che erano in Betlemme e in tutto il suo territorio dai due anni in giù, secondo il tempo che aveva indagato dai Magi". Da ciò sembra risultare che i Magi arrivarono due anni dopo la nascita di Cristo. Perciò non era giusto che la nascita di Cristo fosse manifestata ai gentili con tanto ritardo.

IN CONTRARIO: In Daniele si legge: "Egli muta i tempi e le stagioni". E così nella manifestazione della nascita di Cristo fu rispettato il giusto ordine cronologico.

RISPONDO: La nascita di Cristo prima di tutti fu rivelata ai Pastori, lo stesso giorno della nascita. Come infatti dice S. Luca, "in quella stessa contrada c'erano dei pastori che vegliavano di notte a guardia del loro gregge. E, appena gli angeli furono da essi partiti verso il cielo, presero a dire tra loro: Andiamo fino a Betlemme. E s'avviarono in fretta". - Poi da Cristo arrivarono i Magi, tredici giorni dopo la nascita, giorno in cui si celebra la festa dell'Epifania. Se infatti fossero venuti dopo un anno o due, non l'avrebbero trovato a Betlemme. È scritto 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.

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; tra i quali non furono "né molti potenti né molti nobili", come dice S. Paolo. In un secondo tempo la fede di Cristo giunse alla massa dei gentili, prefigurati nei Magi. E in fine alla totalità dei giudei, raffigurata nei giusti. E per questo Cristo fu rivelato ai giudei proprio nel loro Tempio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come dice l'Apostolo, "Israele, che inseguiva una legge di giustizia, non riuscì ad ottenerla"; ma i gentili, i quali "non cercavano la giustizia", in generale prevennero i giudei nella giustizia della fede. Come figura di questo, Simeone "il quale attendeva la consolazione d'Israele", conobbe per ultimo il Cristo nato; mentre lo precedettero in ciò i Magi ed i Pastori, che non aspettavano con tanta ansietà la nascita di Cristo.

2. Benché la massa dei gentili abbia abbracciato la fede prima della massa dei giudei, tuttavia le primizie dei giudei nella fede prevennero quelle dei gentili. Ecco perché la nascita di Cristo fu rivelata prima ai Pastori che ai Magi.

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 fin da allora essi dopo aver riflettuto si prepararono a partire, e movendo dalle più remote regioni dell'Oriente, giunsero presso il Cristo tredici giorni dopo la sua nascita. Ecco perché 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 ai Magi, secondo quanto aveva da loro udito.

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. Questo, supposto che siano venuti dall'estremo Oriente. Qualcuno tuttavia sostiene che venissero da una contrada vicina, donde era originario Balaam, della cui dottrina erano seguaci. E si dice che vennero dall'Oriente, perché quella regione sta a oriente della Giudea. - Secondo quest'ipotesi, Erode uccise i bambini, non subito dopo la partenza dei Magi, ma dopo due anni. E questo, o perché, come si dice, in questo tempo 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 poté pensare che i Magi, "ingannati dalla falsa visione della stella, non avendo trovato ciò che avevano creduto noto, si fossero vergognati di tornare da lui", come dice S. Agostino. Ed uccise non solo quelli di due anni, ma anche quelli di età inferiore perché, dice ancora S. Agostino, "temeva che il bambino, al quale prestavano servizio le stelle, trasformasse il proprio aspetto al di sopra o al di sotto della propria età".

ARTICOLO 7

Se la stella apparsa ai Magi fosse una stella del cielo

SEMBRA che quella apparsa ai Magi fosse una stella del cielo. Infatti:

1. S. Agostino ha scritto: "Dio mentre succhia le mammelle e sopporta di essere avvolto con poveri panni, improvvisamente una nuova stella rifulge nel cielo". Quindi fu una stella del cielo quella che apparve ai Magi.
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, perché aveva cessato di parlare la lingua dei profeti". Ma gli angeli apparsi ai Pastori erano veri angeli del cielo.
3. Le stelle che non sono in cielo, ma nell'aria, si chiamano stelle comete; le quali però non appaiono per la nascita dei re, ma sono piuttosto presagi della loro morte. Ora, la stella in questione indicava la nascita di un Re; infatti i Magi dissero: "Dov'è il neonato Re dei giudei? Poiché abbiamo visto la sua stella in Oriente". Sembra dunque che fosse una stella del cielo.

IN CONTRARIO: Scrive S. Agostino: "Non era una di quelle stelle che all'inizio della creazione seguono il loro corso secondo la legge del Creatore: ma col nuovo parto della Vergine, apparve un nuovo astro".

RISPONDO: Che quella stella, secondo l'autorità del Crisostomo, non fosse un astro del firmamento, è chiaro per diversi motivi. Primo, perché nessun'altra stella ha seguito la stessa direzione. Questa infatti andava da nord a sud: è questa infatti la posizione della Giudea nei confronti della Persia, da cui 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 né alle stelle, e neppure alla luna.

Terzo, perché a momenti appariva, 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 avveniva della colonna di nubi nel deserto.

Quinto, perché indicò il parto della Vergine, non stando in alto, ma scendendo in basso. Infatti nel Vangelo si legge che "la stella, vista da essi in oriente, li precedeva, finché, giunta sul luogo dove era il fanciullo, si fermò". Da ciò risulta che le parole dei Magi, "Vedemmo 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, e li accompagnò fino in Giudea (benché questo sia messo in dubbio). - 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 sembra quello proprio di una stella, ma "di un potere razionale". Per cui "sembra 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, così apparve ai Magi sotto le apparenze di una stella. - Altri invece sostengono che l'angelo, apparso ai Pastori in forma umana, sia apparso ai Magi in forma di stella. - È più probabile che si trattasse di una stella creata allora, non in cielo, ma nell'aria vicina alla terra, e che si muoveva secondo il volere di Dio. Ecco perché S. Leone Papa dice: "In una regione dell'oriente apparve a tre Magi una stella di nuovo splendore, più splendente 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:

1. Talvolta nella Sacra Scrittura l'aria è chiamata cielo, come nell'espressione: "Gli uccelli del cielo e i pesci del mare".
2. Gli angeli del cielo scendono tra noi per il loro ufficio, essendo "inviati per compiere il ministero". Le stelle del cielo invece non mutano il loro corso. Quindi il paragone non regge.
3. La stella come 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. Perché, come si legge in Daniele, il regno celeste di Cristo "stritolerà e annienterà tutti gli altri regni della terra, mentre esso durerà in eterno".

ARTICOLO 8

Se fosse conveniente che i Magi venissero ad adorare e venerare Cristo

SEMBRA che non fosse conveniente che i Magi venissero ad adorare e venerare Cristo. Infatti:

1. A ogni re è dovuto l'ossequio dei propri sudditi. Ora, i Magi non appartenevano al regno dei Giudei. Perciò quando, per mezzo della stella, conobbero la nascita del "Re dei Giudei", non sarebbero dovuti venire ad adorarlo.

2. È da stolti annunziare la nascita di un altro re, vivente ancora il re legittimo. Ma nel regno di Giuda regnava Erode. Quindi i Magi si comportarono da stolti annunziando la nascita di un re.

3. Un'indicazione celeste è più sicura di quelle umane. Ora, i Magi erano venuti dall'Oriente in Giudea condotti da un'indicazione celeste. Perciò agirono stoltamente quando, dopo aver seguito la stella, chiesero il giudizio umano, col domandare: "Dov'è il neonato Re dei giudei?".

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 regia. Dunque non era opportuno che gli offrissero i doni e lo riverissero come re.

IN CONTRARIO: In Isaia si legge: "I popoli cammineranno alla tua luce, e i re allo splendore della tua nascita". Ma chi è condotto dalla luce divina, non può sbagliare. Dunque i Magi non si sbagliarono nel prestare ossequio a Cristo.

RISPONDO: Come abbiamo già detto, 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. Perciò, come la fede e la devozione delle genti per influsso dello Spirito Santo è priva di errore, così è da credere che i Magi, mossi dallo Spirito Santo, abbiano reso omaggio a Cristo con saggezza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come dice S. Agostino, "molti re dei giudei erano nati e morti, e nessuno di essi i Magi erano venuti ad adorare". "Quindi questi stranieri, venuti di lontano e completamente estranei a quel regno, non credevano di dover rendere tanto 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".

2. Quell'annunzio dei Magi stava a simboleggiare la futura costanza dei gentili nel confessare Cristo fino alla morte. Ecco perché il Crisostomo dice che, "pensando al re futuro, non temevano il re presente. Non avevano ancora visto Cristo, ed erano già pronti a dar la vita per lui".

3. S. Agostino afferma: "la stella, che aveva accompagnato i Magi al luogo dove con la madre vergine stava il Dio fanciullo, li avrebbe potuti guidare anche a Betlemme, dove Cristo era nato. Tuttavia si nascose finché i Giudei non testimoniarono anch'essi della 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, "sono diventati come i costruttori dell'arca di Noè, i quali diedero agli altri un mezzo di salvezza, ed essi perirono nel diluvio. I Magi che cercavano udirono e se ne andarono; i maestri risposero e non si mossero, diventati come le pietre miliari, che indicano agli altri la via, ma esse non si muovono". - Fu inoltre per disposizione divina che i Magi, persa di vista la stella, con criterio umano si recassero a Gerusalemme e chiedessero, nella stessa città regia, del neonato Re, affinché la nascita di Cristo fosse annunziata pubblicamente a Gerusalemme, secondo la parola di Isaia: "Da Sion uscirà la legge e la parola del Signore da Gerusalemme"; inoltre "perché dallo zelo dei Magi venuti di lontano fosse condannata l'indolenza dei Giudei che erano vicini".

4. Il Crisostomo 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 non l'avrebbero né adorato né gli avrebbero offerto i doni. "Ma siccome cercavano un re celeste, benché non abbiano trovato in lui niente 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: "l'oro, come a un grande re; l'incenso che si usa nei sacrifici offerti a Dio, per riconoscerlo Dio; la mirra con cui s'imbalsamano i corpi dei defunti, per indicare colui che sarebbe morto per la salvezza di tutti". Inoltre, per continuare con S. Gregorio, tali cose "c'insegnano a offrire al neonato Re l'oro, rifulgendo al suo cospetto del lume della sapienza, di cui (l'oro) è simbolo"; l'incenso, "simbolo della preghiera devota, innalzando a lui l'aroma delle nostre orazioni"; la mirra, "simbolo della mortificazione della carne, mortificando mediante l'astinenza i vizi della carne".

Pars Tertia Quaestio 037

Questione 37

Questione 37

La circoncisione e le altre osservanze legali cui fu sottoposto Cristo da bambino

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

Se Cristo doveva essere circonciso

SEMBRA che Cristo non dovesse essere circonciso. Infatti:

1. Sopraggiunta la realtà, il simbolo deve scomparire. Ora, la circoncisione fu imposta ad Abramo quale segno dell'alleanza da stipularsi con la sua discendenza. Ma quest'alleanza fu attuata con la nascita di Cristo. Perciò con essa doveva subito cessare la circoncisione.
2. "Ogni azione di Cristo è per noi un insegnamento", secondo quelle sue parole: "Io vi ho dato l'esempio, affinché, come ho fatto io, così facciate anche voi". Ma noi non dobbiamo circonciderci, come insegna S. Paolo: "Se vi fate circoncidere, Cristo non vi gioverà a nulla". Dunque neppure Cristo doveva essere circonciso.
3. La circoncisione fu ordinata come rimedio al peccato originale. Ma, come si è detto, Cristo non contrasse questo peccato. Dunque neppure doveva essere circonciso.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "Quando furono trascorsi otto giorni, dopo i quali si doveva circoncidere il bambino...".

RISPONDO: Cristo doveva essere circonciso per diversi motivi. Primo, per dimostrare che la sua era vera carne umana: contro Manicheo, il quale affermò che Cristo aveva un corpo fantasma; contro Apollinare, il quale riteneva che il corpo di Cristo fosse della stessa natura della divinità; e contro Valentino, per il quale Cristo avrebbe portato il suo corpo dal cielo.

Secondo, per approvare la circoncisione, 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, "per insegnarci con l'esempio la virtù dell'obbedienza". Ecco perché fu circonciso l'ottavo giorno, com'era prescritto dalla legge.

Sesto, "affinché colui che era venuto in una carne somigliante a quella del peccato", "non rigettasse il rimedio, con cui la carne di peccato soleva essere purificata".

Settimo, perché, prendendo su di sé il peso della legge, ne alleggerisse gli altri: "Dio", scrive S. Paolo, "mandò il suo Figlio fatto sotto la legge, affinché riscattasse quelli che eran soggetti alla legge".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La circoncisione, che consiste nell'asportare il prepuzio del membro genitale, significava "lo spogliamento della vecchia generazione". Da questa vecchiezza fummo liberati per la passione di Cristo. E 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.

2. Cristo è stato 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. Perché, come dice la Scrittura, "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. E quindi non abbiamo bisogno della circoncisione corporale". È quanto dice l'Apostolo: "Nel quale", cioè in Cristo, "siete stati circoncisi con una circoncisione non fatto da mano d'uomo con la spogliazione del corpo della carne, ma con la circoncisione del Signor nostro Gesù Cristo".

3. Come Cristo di propria volontà subì la nostra morte, effetto del peccato, pur essendo egli immune da peccato, per liberarci dalla morte e farci morire spiritualmente al peccato; così subì anche la circoncisione, che è 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

Se il nome imposto a Cristo fosse conveniente

SEMBRA che il nome dato a Cristo non fosse conveniente. Infatti:

1. La verità evangelica deve corrispondere alle predizioni dei profeti. Ma i profeti predissero di Cristo un altro nome. Isaia infatti dice: "Ecco, una Vergine concepirà un figlio e si chiamerà Emanuele"; e altrove: "Metti nome al bambino: Presto, saccheggia, rapido depreda"; e ancora: "Il suo nome sarà, Meraviglioso, Consigliere, Dio, Forte, Padre eterno, Principe di pace"; e Zaccaria dice: "Ecco un uomo, il cui nome è Oriente". Quindi non era giusto che si chiamasse Gesù.

2. In Isaia si legge: "Ti si chiamerà con un nome nuovo, che la bocca del Signore ti avrà dato". Ora il nome di Gesù non è nuovo, perché lo ebbero tanti nel Vecchio Testamento, come si vede nella stessa genealogia di Cristo. Perciò è evidente che non fu opportuno che si chiamasse Gesù.

3. Il nome di Gesù significa salvezza, come risulta dalle parole di S. Matteo: "Darà alla luce un figlio, e tu gli porrai nome 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 asserisce S. Paolo. Dunque non fu opportuno che a Cristo il nome fosse imposto nella sua circoncisione.

IN CONTRARIO: La Scrittura dice: "Quando furono trascorsi otto giorni, dopo i quali si doveva circoncidere, gli fu messo nome Gesù".

RISPONDO: I nomi delle cose devono corrispondere alle loro proprietà. 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 presi da una qualche proprietà di colui che riceve il nome. O dal tempo: come quando si dà il nome di un santo a coloro che nascono nel giorno della di lui festa. Oppure dalla 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, perché "non c'era nessuno tra i parenti che avesse questo nome". O anche da un avvenimento: Giuseppe, p. es., "chiamò il suo primogenito Manasse, dicendo: Il Signore mi ha fatto dimenticare tutti i miei travagli". O in fine da una qualità della persona a cui vien dato il nome: così nella Genesi si legge che "il primo uscito dal seno materno fu chiamato Esau", che significa rosso, "perché era rosso e tutto peloso 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: "Il tuo nome sarà Abramo: perché io ti ho costituito padre di una moltitudine di genti"; e a S. Pietro fu detto: "Tu sei Pietro: e su questa pietra edificherò la mia Chiesa".

Siccome, dunque, all'uomo Cristo era stato assegnato il compito di salvare tutti gli uomini, giustamente fu chiamato Gesù, cioè Salvatore: e codesto nome fu indicato dall'angelo non solo alla Madre, ma anche a S. Giuseppe, che doveva esserne il padre putativo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il nome di Gesù, che significa salvezza, in qualche modo è incluso in tutti quei nomi. Infatti "Emanuele, che significa Dio con noi", 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'espressione paolina: "Spogliando i principati e le potestà, li espose alla pubblica derisione".

Con le parole poi, "sarà chiamato Meraviglioso, ecc." è indicata la via e il termine della nostra salvezza: in quanto che "per meraviglioso consiglio e potere di Dio, siamo condotti all'eredità del secolo futuro", dove regnerà "la perfetta pace" dei figli di Dio, avendo "Dio stesso come Principe" (unico e immediato).

L'espressione poi di Zaccaria, "Ecco un uomo il cui nome è Oriente", si riferisce come il nome Emanuele al mistero dell'incarnazione, per il quale "nelle tenebre è spuntata una luce per i retti di cuore".

2. A quelli che vissero prima di Cristo il nome di Gesù ha forse potuto convenire per qualche altra ragione: p. es., perché avevano salvato qualcuno nell'ordine temporale. Ma esso è proprio di Cristo nel senso della salvezza spirituale e universale. E in codesto senso può dirsi nuovo.

3. Abramo ricevette insieme da Dio il nuovo nome e il precetto della circoncisione. 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 ai bambini il nome nel battesimo. Ecco perché la Glossa, spiegando quel passo, "Io sono stato un figlio per mio padre, tenero e unico figlio per mia madre", si domanda: "Per quale altro motivo Salomone si dichiara figlio unico 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 dunque per questo che Cristo ricevette il nome al momento della circoncisione.

ARTICOLO 3

Se la presentazione di Cristo al tempio sia stata compiuta nel debito modo

SEMBRA che la presentazione di Cristo al tempio non sia stata compiuta nel debito modo. Infatti:

1. Nell'Esodo si legge: "Consacrami ogni primogenito che apre il seno della madre tra i figli d'Israele". Ma Cristo uscì dal seno chiuso della madre, e così non aprì il seno materno. Quindi egli non doveva essere offerto al tempio in forza di questa legge.

2. Non si può presentare a uno ciò che a lui 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".

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.

4. Tra le vittime legali la principale era l'agnello, che, secondo la Scrittura, costituiva un "sacrificio perpetuo". Per questo anche Cristo è chiamato Agnello: "Ecco l'Agnello di Dio". Era dunque più conveniente che per Cristo venisse offerto un agnello, piuttosto che "una coppia di tortore o due colombi".

IN CONTRARIO: Sta l'autorità della Scrittura che narra il fatto.

RISPONDO: Com'è stato già riferito, Cristo volle "nascere sotto la legge, per riscattare quelli che stavano sotto la legge", e perché nei suoi membri "si adempisse" spiritualmente "la giustificazione della legge". Ora, sui neonati nella legge vi erano due precetti. Uno generale, che valeva per tutti: terminati i giorni richiesti per la purificazione della madre, si doveva offrire un sacrificio per il figlio o la figlia, secondo la prescrizione del Levitico. Questo sacrificio era offerto in espiazione del peccato, nel quale la prole era stata concepita ed era nata; e per una certa consacrazione del neonato, che per la prima volta veniva portato al tempio. Ecco perché esso in parte era offerto in olocausto, e in parte come espiazione del peccato.

Il secondo precetto era solo per i primogeniti "sia uomini che giumenti". Il Signore infatti si era riservato tutti i primogeniti d'Israele, perché nella liberazione d'Israele "aveva colpito tutti i primogeniti dell'Egitto, sia uomini che animali", lasciando salvi i primogeniti degli Israeliti. Codesta legge è data nell'Esodo. E in essa era prefigurato Cristo, che è "il primogenito di molti fratelli", come dice S. Paolo.

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: "Lo portarono a Gerusalemme per offrirlo al Signore; come sta scritto nella legge del Signore: Ogni primogenito maschio sarà consacrato al Signore". Secondo, quello che riguardava tutti: "E per offrire in sacrificio due tortore e due colombi".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. A detta di S. Gregorio Nisseno, "quel precetto della legge è stato osservato in maniera singolare e ben diversa dagli altri casi solo nell'incarnazione di

Dio, Egli soltanto infatti, concepito in modo ineffabile e nato in maniera incomprensibile, aprì il seno verginale, senza che questo fosse prima violato dal connubio, conservando inviolato il segno della castità anche dopo il parto". Quindi le parole, "aprendo il seno", significano che prima d'allora non era entrato né uscito niente. Anche la parola maschio ha qui un significato speciale: "poiché in Cristo non ci fu niente dell'effeminatezza della colpa". Ed era "santo" in una maniera particolare, "non avendo sentito il contagio della corruzione terrena per la novità del parto immacolato".

2. Il Figlio di Dio come "non si fece uomo né si fece circoncidere a suo vantaggio, ma per deificare noi con la grazia e per renderci circoncisi spiritualmente; così viene presentato al Signore per noi, affinché impariamo ad offrirci a Dio". E la presentazione avvenne dopo la sua circoncisione, per indicare "che nessuno è degno dello sguardo di Dio, se non è circonciso dei suoi vizi".

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, nota Origene, "non è pensabile che un Dio buono abbia formato il proprio Figlio sotto la legge del nemico, non data da lui stesso".

4. Il Levitico prescrive che coloro i quali 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 colombe. Ecco perché il Signore "il quale, come dice S. Paolo, essendo ricco, si fece povero per noi, affinché per la sua indigenza noi diventassimo ricchi", "volle che per lui fosse fatta l'offerta dei poveri"; come quando nacque "fu avvolto in panni e adagiato in una mangiatoia".

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; per la sua castità, simboleggia tale virtù; e come animale solitario, sta a indicare la contemplazione. La colomba invece è un animale mansueto e semplice, che è simbolo di mansuetudine e di semplicità. È anche un animale da stormo: per questo 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, solitaria, indica le lacrime della preghiera; la colomba invece, la quale vive in gruppo, indica le preghiere pubbliche della Chiesa". - Dell'una e dell'altra ne vennero offerti due esemplari, a significare che la santità non è soltanto nell'anima, ma anche nel corpo.

ARTICOLO 4

Se era conveniente che la Madre di Dio si recasse al tempio per purificarsi

SEMBRA che non fosse conveniente che la Madre di Dio si recasse al tempio per purificarsi. Infatti:

1. La purificazione suppone un'impurità. Ma nella Beata Vergine, come abbiamo visto, non c'è stata macchia alcuna. Dunque essa non doveva andare al tempio per purificarsi.

2. Nel Levitico si legge: "Una donna che, ricevuto il seme, avrà partorito un maschio, sarà impura 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.

3. La purificazione dell'impurità non avviene che per mezzo della grazia. Ora, i sacramenti dell'antica legge non conferivano la grazia: mentre proprio la Beata Vergine aveva con sé l'Autore della grazia. Quindi non era opportuno che essa si recasse al Tempio a purificarsi.

IN CONTRARIO: La Scrittura dice: "Si compì il tempo della purificazione di Maria, secondo la legge di Mosè".

RISPONDO: 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, "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 l'esempio d'umiltà e d'obbedienza, per approvare la legge, e togliere ai Giudei ogni occasione di infamarlo. Per gli stessi motivi volle che sua Madre osservasse i precetti della legge, benché non vi fosse soggetta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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. Ecco perché l'Evangelista dice espressamente che si compì il tempo della purificazione "secondo la legge": di suo infatti essa non aveva bisogno di purificarsi.

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". È così evidente che essa non era tenuta a quel precetto, ma l'osservò, come abbiamo detto, di sua spontanea volontà.

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 è stato spiegato nella Seconda Parte. Tuttavia la Beata

Vergine fu immune sia dall'una che dall'altra impurità. E quindi non aveva bisogno di purificazione.

Pars Tertia Quaestio 038

Questione 38

Questione 38

Il battesimo di Giovanni

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

Se era conveniente che Giovanni battezzasse

SEMBRA che non fosse conveniente che Giovanni battezzasse. Infatti:

1. Ogni rito sacramentale appartiene a una legge. Ma Giovanni non ha introdotto alcuna legge nuova. Quindi non fu giusto che introducesse il nuovo rito del battesimo.
2. Giovanni "fu mandato da Dio a testimoniare" come profeta, secondo le parole evangeliche: "Tu, fanciullo, 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: "Servi miei, ricordatevi della legge di Mosè". Neppure Giovanni, dunque, doveva introdurre il nuovo rito del battesimo.
3. Non si deve ricorrere a un uso di cui già si abusa troppo. Ma i Giudei avevano anche troppe abluzioni: S. Marco infatti nota, che "I Farisei, e tutti i Giudei, non mangiano senza essersi lavate più volte le mani; né mangiano tornando dal mercato se prima non fanno il bagno; ci sono inoltre tante altre cose, cui sono attaccati per tradizione, come il lavare i bicchieri, gli orcioli, le stoviglie di bronzo e i letti". Dunque non era conveniente che Giovanni battezzasse.

IN CONTRARIO: C'è il testo della Scrittura, in cui, dopo aver parlato della santità di Giovanni, è detto che molti ricorrevano a lui, "e venivano battezzati nel Giordano".

RISPONDO: Era conveniente che Giovanni battezzasse, per quattro motivi. Primo, perché Cristo, come nota S. Agostino, facendosi battezzare da Giovanni, consacrò il battesimo.

Secondo, perché Cristo si manifestasse. Di qui le parole del Battista: "Affinché egli", cioè Cristo, "sia manifestato a Israele, io sono venuto a battezzare nell'acqua". Infatti alle turbe che venivano da lui egli annunciava il Cristo: e ciò, come nota il Crisostomo, era molto più facile che andare in cerca delle singole persone.

Terzo, per preparare gli uomini con quella pratica al battesimo di Cristo. Per questo 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 la gente, esortandola alla penitenza, a ricevere degnamente il battesimo di Cristo. Ecco perché 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, predicava il battesimo di Cristo, e attirava alla conoscenza della verità apparsa nel mondo; così i ministri della Chiesa, prima insegnano, poi rimproverano i peccati, e infine promettono la remissione dei peccati col battesimo di Cristo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il battesimo di Giovanni non era un sacramento, ma quasi un sacramentale che preparava al battesimo di Cristo. Ecco perché in qualche modo apparteneva alla legge di Cristo, e non a quella di Mosè.

2. Giovanni fu non solo un profeta, ma "più che un profeta", come dice il Vangelo: 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.

3. Quelle abluzioni dei Farisei erano inutili, in quanto avevano per scopo la sola mondezze corporale. Invece il battesimo di Giovanni era ordinato alla mondezze spirituale: poiché, come abbiamo notato, induceva gli uomini alla penitenza.

ARTICOLO 2

Se il battesimo di Giovanni provenisse da Dio

SEMBRA che il battesimo di Giovanni non provenisse da Dio. Infatti:

1. Niente 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. Ma il battesimo in questione è detto di Giovanni, come si rileva dal Vangelo: "Il battesimo di Giovanni era dal cielo o dagli uomini?". Dunque il battesimo di Giovanni veniva dagli uomini.

2. Ogni nuova dottrina che viene da Dio viene confermata da prodigi: ecco perché Dio diede a Mosè il potere di operare prodigi; e S. Paolo dice che "la nostra fede, essendo stata annunziata prima dal Signore, poi ci è stata confermata da quelli che lo avevano udito, mentre Dio aggiungeva la sua testimonianza alla loro con segni e prodigi". Ora, di Giovanni Battista è detto: "Giovanni non fece nessun miracolo". Perciò sembra che il suo battesimo non fosse da Dio.

3. I sacramenti istituiti da Dio, si trovano in qualche precetto della Sacra Scrittura. Ma il battesimo di Giovanni non si riscontra comandato in nessun passo della Scrittura. Quindi non era da Dio.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "Chi m'inviò a battezzare nell'acqua, mi disse: Colui sul quale vedrai scendere e fermarsi lo Spirito, ecc.".

RISPONDO: 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, che con una rivelazione personale dello Spirito Santo mandò Giovanni a battezzare. L'effetto invece proveniva dall'uomo: perché quel battesimo non produceva niente che l'uomo non potesse fare. Quindi non fu solo da Dio: a meno che non s'intenda nel senso che è Dio stesso a operare nell'uomo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Col battesimo della nuova legge gli uomini vengono battezzati interiormente per mezzo dello Spirito Santo, cosa che solo Dio può fare. Mentre mediante il battesimo di Giovanni l'acqua purificava soltanto il corpo. Di qui le sue parole: "Io vi battezzo con acqua: egli vi battezzerà nello Spirito Santo". Per questo il battesimo di Giovanni prende il nome da lui: perché in esso non c'era niente che egli non potesse fare. Mentre il battesimo della nuova legge non prende il nome dal ministro, il quale non causa l'effetto principale del sacramento, cioè la mondezze interiore.

2. Tutti gli insegnamenti e le opere di Giovanni erano ordinati al 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 a lui e a Cristo. Affinché dunque gli uomini si rivolgessero principalmente verso Cristo, non fu data a Giovanni la facoltà di far miracoli. Tuttavia davanti ai Giudei, che gli domandavano perché battezzasse, egli confermò l'autenticità del suo ufficio con l'autorità della Scrittura: "Io sono la voce di colui che grida nel deserto, ecc.". Il che era confermato dall'austerità della sua vita: perché, come dice il Crisostomo, "era una cosa che destava meraviglia vedere tanta resistenza in un corpo umano".

3. Il battesimo di Giovanni era stato ordinato da Dio perché durasse solo un breve periodo di tempo, per i motivi già detti. Ecco perché non è stato raccomandato da alcun precetto generale della Sacra Scrittura, ma solo da un'intima rivelazione dello Spirito Santo.

ARTICOLO 3

Se il battesimo di Giovanni conferisse la grazia

SEMBRA che il battesimo di Giovanni conferisse la grazia. Infatti:

1. In S. Marco si legge: "Apparve Giovanni nel deserto a battezzare, e predicare un battesimo di penitenza per la remissione dei peccati". Ora, la penitenza e la remissione dei peccati si ha soltanto mediante la grazia. Dunque il battesimo di Giovanni conferiva la grazia.

2. Quelli che si facevano battezzare da Giovanni "confessavano i propri peccati", affermano S. Matteo e S. Marco. Ma la confessione dei peccati è

ordinata alla loro remissione, che si ottiene mediante la grazia. Dunque il battesimo di Giovanni conferiva la grazia.

3. Il battesimo di Giovanni somigliava al battesimo di Cristo più della circoncisione. Ora, 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. Questo però è impossibile senza la grazia.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "Io vi battezzo con acqua per indurvi a pentimento". E S. Gregorio spiega: "Giovanni battezzava non con lo Spirito, ma con l'acqua; perché incapace di assolvere i peccati". Ora, la grazia viene dallo Spirito Santo, e con essa si ha l'assoluzione dei peccati. Perciò il battesimo di Giovanni non conferiva la grazia.

RISPONDO: Come abbiamo già detto, tutto l'insegnamento e l'attività di Giovanni era una preparazione al 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: "La grazia e la verità è stata fatta da Gesù Cristo". Ecco perché il battesimo di Giovanni non conferiva la grazia, ma ad essa soltanto preparava, in tre maniere. 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 penitenza, preparandoli a ricevere gli effetti del battesimo cristiano.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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 penitenza", in quanto era un certo stimolo alla penitenza e un impegno, da parte di chi lo riceveva, di voler far 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: "Egli vi battezzerà con lo Spirito Santo".

Si può anche rispondere, che egli predicava "un battesimo di penitenza", in quanto esso induceva alla penitenza, la quale porta l'uomo "alla remissione dei (suoi) 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. Ecco perché sta scritto, che "battezzava e predicava un battesimo di penitenza per la remissione dei peccati", non perché lo potesse compiere egli stesso, ma perché, cominciandolo, lo preparava.

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.

3. La circoncisione era stata istituita come rimedio contro il peccato originale. Non fu invece istituito per questo il battesimo di Giovanni, il quale era soltanto una preparazione al battesimo di Cristo. E i sacramenti sortiscono il loro effetto in forza della loro istituzione.

ARTICOLO 4

Se soltanto Cristo doveva essere battezzato col battesimo di Giovanni

SEMBRA che soltanto Cristo dovesse essere battezzato col battesimo di Giovanni. Infatti:

1. Come dice S. Agostino, "Giovanni battezzò, perché fosse battezzato il Cristo". Ma ciò che è proprio di Cristo non deve applicarsi ad altri. Perciò nessun altro doveva ricevere quel battesimo.

2. Chi viene battezzato, o riceve un effetto dal battesimo o ad esso conferisce qualche virtù. Ora, dal battesimo di Giovanni non si poteva ricevere niente; perché esso non conferiva la grazia. Né alcuno poteva conferire qualcosa al battesimo, eccetto Cristo, il quale "santificò le acque al contatto col suo corpo purissimo". Sembra perciò che solo Cristo doveva essere battezzato col battesimo di Giovanni.

3. Se altri ricevevano quel battesimo, era soltanto per prepararli al battesimo di Cristo. Sembra giusto quindi che il battesimo di Giovanni dovesse essere conferito a tutti, come il battesimo di Cristo, ai grandi e ai piccoli, ai pagani e ai giudei. Però non è scritto che Giovanni battezzasse i bambini né i gentili. Si legge infatti che "tutti quelli di Gerusalemme andavano dietro a lui e da lui si facevano battezzare". Sembra dunque che solo Cristo doveva essere battezzato da Giovanni.

IN CONTRARIO: In S. Luca si legge: "Avvenne che, mentre tutto il popolo veniva battezzato, e Gesù era stato battezzato e pregava, il cielo si aprì".

RISPONDO: Per due motivi, oltre a Cristo, dovevano essere battezzati anche altri. Primo, secondo S. Agostino, perché "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 abbiamo notato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il battesimo di Giovanni fu istituito non solo perché fosse battezzato Cristo, ma anche per altri motivi, come abbiamo già detto. E anche se fosse stato istituito solo per questo, era necessario evitare l'inconveniente accennato (da S. Agostino), conferendolo anche agli altri.
2. Gli altri che ricevettero il battesimo di Giovanni non potevano conferirgli nessuna virtù: ma neppure ricevevano da esso la grazia, bensì soltanto il segno della penitenza.
3. Quello era un battesimo "di penitenza", la quale non si confà ai bambini: ecco perché questi non venivano battezzati. - Aprire poi la via della salvezza ai pagani era riservato solo a Cristo, il quale è "l'Atteso delle genti". Anzi Cristo stesso vietò agli Apostoli di predicare il Vangelo ai pagani, prima della sua passione e resurrezione. Molto meno dunque era conveniente che i pagani venissero ammessi al battesimo da Giovanni.

ARTICOLO 5

Se il battesimo di Giovanni dovesse cessare dopo che fu battezzato Cristo

SEMBRA che il battesimo di Giovanni avrebbe dovuto cessare dopo che fu battezzato Cristo. Infatti:

1. Nel Vangelo si legge: "Affinché egli sia manifestato a Israele, io venni a battezzare nell'acqua". Ma dopo il battesimo Cristo era manifestato a sufficienza: sia per l'attestazione di Giovanni; sia per l'apparizione della colomba; sia per la testimonianza del Padre. Sembra perciò che in seguito il battesimo di Giovanni non avrebbe dovuto durare.
2. Afferma S. Agostino: "Battezzato Cristo, cessò il battesimo di Giovanni". Perciò sembra che Giovanni dopo quel battesimo non avrebbe più dovuto battezzare.
3. Il battesimo di Giovanni era una preparazione a quello di Cristo. Ma il battesimo di Cristo cominciò subito dopo che egli fu battezzato: perché "con il contatto del suo corpo purissimo infuse nelle acque la virtù rigenerativa", come scrive S. Beda. Dunque sembra evidente che il battesimo di Giovanni sia venuto meno col battesimo di Gesù.

IN CONTRARIO: S. Giovanni scrive: "Gesù andò nel paese della Giudea e battezzava: Giovanni pure stava a battezzare". Ma Cristo non amministrò il battesimo, prima di averlo ricevuto. Sembra evidente perciò che Giovanni abbia continuato a battezzare dopo il battesimo di Cristo.

RISPONDO: Il battesimo di Giovanni non doveva cessare, una volta battezzato Cristo. Primo, perché secondo il Crisostomo, "se Giovanni avesse smesso di battezzare, si sarebbe potuto pensare che l'avesse fatto per gelosia o per sdegno". - Secondo, perché se avesse cessato di battezzare mentre Cristo battezzava, "avrebbe suscitato 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: né il precursore deve cessare (dal suo ministero) finché non viene manifestata la verità".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Col suo battesimo Cristo non era ancora pienamente manifestato. Perciò era ancora necessario che Giovanni battezzasse.
2. Il battesimo di Giovanni cessò dopo che fu battezzato Cristo, ma non subito, bensì quando Giovanni fu messo in carcere. Ecco perché 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".
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

Se chi era stato battezzato col battesimo di Giovanni doveva essere ribattezzato con quello di Cristo

SEMBRA che chi era stato battezzato col battesimo di Giovanni non dovesse essere ribattezzato con quello di Cristo. Infatti:

1. Giovanni non era inferiore agli Apostoli, dato che di lui si legge: "Tra i nati di donna non è mai sorto nessuno più grande di Giovanni Battista". Ora, quelli battezzati dagli Apostoli non venivano ribattezzati, ma soltanto s'imponevano loro le mani. Infatti negli Atti si legge che alcuni "erano stati soltanto battezzati" da Filippo "nel nome del Signore Gesù: quindi" gli Apostoli, cioè Pietro e Giovanni, "imposero loro le mani e ricevettero lo Spirito Santo". Perciò i battezzati da Giovanni non dovevano essere ribattezzati col battesimo di Cristo.
2. Gli Apostoli furono battezzati col battesimo di Giovanni: alcuni infatti erano stati suoi discepoli. Ma non sembra che essi abbiano ricevuto il battesimo di Cristo, come si legge in S. Giovanni: "Gesù non battezzava, battezzavano i suoi discepoli". Perciò chi aveva ricevuto il battesimo di Giovanni non doveva ricevere quello di Cristo.
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.
4. Negli Atti si legge che "Paolo incontrò alcuni discepoli, e domandò loro: "Avete ricevuto lo Spirito Santo quando avete creduto?". Ma essi gli risposero: "Non abbiamo nemmeno sentito dire che ci sia uno Spirito Santo". Ed egli proseguì: "Con quale battesimo siete stati battezzati?". Risposero: "Con quello di Giovanni". Perciò "furono battezzati" di nuovo "nel nome del Signore nostro Gesù Cristo". Sembra che costoro avrebbero dovuto essere ribattezzati; perché, secondo l'opinione di S. Girolamo e di S. Ambrogio, non conoscevano lo Spirito Santo. Ma altri battezzati col battesimo di Giovanni avevano piena conoscenza della Trinità. Quindi non dovevano essere ribattezzati col battesimo di Cristo.
5. Spiegando le parole di S. Paolo, "questo è il messaggio della fede che noi predichiamo", S. Agostino si domanda: "Di dove viene questa virtù dell'acqua che toccando il corpo purifichi il cuore, se non dalla parola, non in quanto pronunciata, ma in quanto creduta?". Da ciò 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 afferma: "Giovanni ha battezzato il popolo col battesimo di penitenza, dicendo di credere in colui che sarebbe venuto dopo di lui, cioè in Gesù". Perciò non era necessario che i battezzati col battesimo di Giovanni fossero ribattezzati con quello di Cristo.

IN CONTRARIO: S. Agostino scrive: "I battezzati col battesimo di Giovanni dovevano essere battezzati col battesimo del Signore".

RISPONDO: 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, nel Figlio e nello Spirito Santo, non furono ribattezzati, ma ricevettero lo Spirito Santo con l'imposizione delle mani da parte degli Apostoli".

Ciò è vero quanto alla prima parte, come è 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. Per cui la fede e la speranza in Cristo, che il battezzato aveva, non poteva supplire a questo difetto.

Secondo, perché quando nell'amministrare un sacramento viene omissa ciò che è essenziale, non solo è necessario supplire la parte omissa, ma bisogna ripetere tutto il rito. Ora, è essenziale per il battesimo di Cristo essere amministrato non solo con l'acqua, ma anche con lo Spirito Santo, secondo le parole evangeliche: "Chi non rinascerà per acqua e Spirito Santo, non può entrare nel regno di Dio". Perciò per chi era stato battezzato nell'acqua soltanto col battesimo di Giovanni, doveva essere supplito non solo ciò che era mancato, cioè lo Spirito Santo mediante l'imposizione delle mani, ma doveva completamente essere ripetuto il battesimo "nell'acqua e nello Spirito Santo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come fa osservare S. Agostino, "dopo Giovanni si prese a ribattezzare, perché egli non dava il battesimo di Cristo, ma il suo. Mentre quello dato da Pietro, o anche da Giuda, era di Cristo. Perciò se qualcuno fu battezzato da Giuda, non doveva essere ribattezzato: il battesimo infatti vale quanto colui per il cui potere viene conferito; e non quanto colui dal quale viene amministrato". Ecco perché anche i battezzati dal diacono Filippo, il quale conferiva il battesimo di Cristo, non furono ribattezzati, ma ricevettero dagli Apostoli (solo) l'imposizione delle mani: cioè come chi viene battezzato dal sacerdote riceve la confermazione dal Vescovo.
2. Come scrive S. Agostino, "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 lavando i piedi ai suoi Apostoli, non avrà rifiutato di servirli battezzandoli affinché essi potessero battezzare gli altri".
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 il Crisostomo, "si trova espressamente in alcuni libri apocrifi". - È certo comunque, nota S. Girolamo, che "come Cristo fu da Giovanni battezzato con l'acqua, così Giovanni doveva essere battezzato da Cristo nello

Spirito".

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.

5. Come insegna S. Agostino, i nostri sacramenti sono segni della grazia presente: mentre i sacramenti dell'antica legge erano segni della grazia futura. Quindi, il fatto stesso che Giovanni battezzava nel nome di colui che doveva venire, fa capire che egli non dava il battesimo di Cristo, il quale è un sacramento della nuova legge.

Pars Tertia Quaestio 039

Questione 39

Questione 39

Il battesimo di Cristo

Passiamo ora a parlare del battesimo di 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

Se Cristo doveva essere battezzato

SEMBRA che Cristo non dovesse essere battezzato. Infatti:

1. Essere battezzato significa essere lavato. Ma Cristo non aveva bisogno d'esser lavato, perché non aveva impurità alcuna. Dunque non doveva essere battezzato.
2. Cristo subì la circoncisione per osservare la legge. Ma il battesimo non apparteneva alla legge. Dunque Cristo non doveva esser battezzato.
3. In qualunque genere di cose il primo motore è immobile per quel tipo di moto: il cielo, p. es., che è la causa prima di ogni alterazione, in se stesso non è alterabile. Ora, Cristo è il primo battezzatore: secondo le parole di S. Giovanni: "Colui sul quale vedrai scendere e fermarsi lo Spirito, è colui che battezza". Quindi Cristo non doveva essere battezzato.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "Gesù dalla Galilea si recò al Giordano da Giovanni, per essere da lui battezzato".

RISPONDO: 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, il quale non conobbe peccato, acquistassero la virtù richiesta dal battesimo"; "consacrate per quelli che sarebbero stati battezzati in seguito", secondo l'espressione del Crisostomo.

Secondo, perché, come nota 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 quindi, per dirla con 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". Tale è il significato di quelle sue parole: "È conveniente che adempiamo così ogni giustizia". Come infatti dice S. Ambrogio, "La giustizia è questa, che tu faccia per primo ciò che pretendi facciano gli altri, stimolandoli col tuo esempio".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Cristo, come abbiamo detto, non fu battezzato per essere lavato, ma per lavare.
2. Cristo doveva non soltanto osservare l'antica legge, ma anche cominciare la nuova. Ecco perché non solo volle essere circonciso, ma anche battezzato.
3. Cristo fu il primo a battezzare spiritualmente. Perciò egli nello spirito non fu battezzato, ma soltanto con l'acqua.

ARTICOLO 2

Se Cristo doveva essere battezzato col battesimo di Giovanni

SEMBRA che Cristo non dovesse essere battezzato col battesimo di Giovanni. Infatti:

1. "Quello fu un battesimo di penitenza". Ma Cristo non doveva far penitenza; perché non aveva nessun peccato. Quindi non doveva ricevere il battesimo di Giovanni.
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 la natura dei due estremi". Poiché dunque Cristo non fu battezzato col battesimo giudaico né col suo, sembra che per lo stesso motivo non avrebbe dovuto essere battezzato neppure con quello di Giovanni.
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 col battesimo di Giovanni.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge, che "Gesù si recò al Giordano per essere battezzato da Giovanni".

RISPONDO: Come nota S. Agostino, "il Signore, dopo essere stato battezzato, anch'egli battezzava, non però col battesimo che aveva ricevuto". Poiché dunque egli battezzava col suo battesimo, ne segue che fu battezzato non col suo, ma col 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". Ora, Cristo non aveva bisogno del battesimo spirituale, perché fu ripieno della grazia dello Spirito Santo fin dall'inizio del suo concepimento, com'è evidente dalle cose già dette. È questa la ragione invocata dal Crisostomo.

Secondo, come dice S. Beda, Cristo fu battezzato col battesimo di Giovanni "per approvarlo ricevendolo".

Terzo, "Gesù si fece battezzare da Giovanni", scrive S. Gregorio Nazianzeno, "per santificare il battesimo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Cristo volle farsi battezzare per indurre noi al battesimo con l'esempio. Perciò, affinché questo stimolo fosse più efficace, volle essere battezzato con un battesimo di cui chiaramente non aveva bisogno, perché gli uomini accorressero al battesimo loro necessario. Ecco perché S. Ambrogio dice: "Se Cristo non ha schivato il lavacro della penitenza, nessuno rifugga il lavacro della grazia".
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", non si addiceva a lui ciò che era solo una figura. E quindi era più giusto che fosse battezzato col battesimo intermedio che con uno degli estremi.
3. Il battesimo è un rimedio spirituale. Ora, quanto più una cosa è perfetta, tanto è minore il rimedio di cui ha bisogno. Quindi, per il fatto stesso 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

Se Cristo sia stato battezzato all'età conveniente

SEMBRA che Cristo non sia stato battezzato all'età conveniente. Infatti:

1. Cristo si fece battezzare per spingere gli altri al battesimo col suo esempio. Ma i fedeli è bene che siano battezzati non soltanto sui trent'anni, ma persino nell'infanzia. Sembra perciò che Cristo non dovesse essere battezzato all'età di trent'anni.
2. Non si legge che Cristo abbia insegnato od operato miracoli prima del battesimo. Ma sarebbe stato di maggiore utilità al mondo, se avesse insegnato per un periodo di tempo più lungo, cominciando a venti anni, o anche prima. Sembra dunque che Cristo, il quale era venuto per il bene degli uomini, avrebbe dovuto essere battezzato prima dei trent'anni.
3. Più che in qualsiasi altro i segni della sapienza infusa avrebbero dovuto manifestarsi in Cristo. Ora essi si manifestarono in Daniele durante la fanciullezza, poiché sta scritto: "Il Signore suscitò lo spirito santo di un fanciullo chiamato Daniele". Quindi Cristo a maggior ragione avrebbe dovuto essere battezzato e insegnare fin dalla sua fanciullezza.

4. Il battesimo di Giovanni era ordinato, come a suo fine, a quello di Cristo. Ma "il fine è il primo nell'intenzione, ed ultimo nell'esecuzione". Dunque Cristo doveva essere battezzato da Giovanni, o per primo, o per ultimo.

IN CONTRARIO: Si legge in S. Luca: "Avvenne che mentre il popolo veniva battezzato e Gesù era stato battezzato e pregava...". E poco dopo: "E Gesù aveva circa trent'anni quando cominciò".

RISPONDO: Era giusto che Cristo fosse battezzato all'età di trent'anni. Primo, perché il suo battesimo inaugurava il suo insegnamento e la sua predicazione: e a far questo è richiesta l'età perfetta, qual'è appunto quella dei trent'anni. Ecco perché nel Genesi si legge che "Giuseppe aveva trent'anni" quando prese in mano le sorti dell'Egitto. Così pure di Davide si legge che "aveva trent'anni quando cominciò a regnare". Ed Ezechiele 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 affrontare qualsiasi peccato; affinché, avendo osservato la legge, nessuno potesse dire che egli 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: "Finché tutti giungiamo all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio, all'uomo completo, alla misura dell'età perfetta del Cristo". Anche il numero (degli anni) sembra esprimere questo concetto. Infatti il trenta si ottiene moltiplicando tre per dieci: il tre significa la fede nella Trinità; il dieci l'osservanza dei comandamenti della legge; e in queste due cose consiste la perfezione della vita cristiana.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Secondo il Nazianzeno, Cristo si fece battezzare, "non perché aveva bisogno di essere purificato, o perché incorreva qualche pericolo procrastinando il battesimo. Gli altri invece corrono un grave pericolo, se terminano questa vita senza la veste dell'incorrusione", cioè senza la grazia. E benché sia bene custodirsi illibati dopo il battesimo, "tuttavia", aggiunge lo stesso Santo, "è meglio talvolta macchiarsi un po', che essere interamente privi della grazia".

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 prelado, o l'ufficio d'insegnante. .

3. Cristo fu proposto agli uomini come esempio di tutte le virtù. Perciò bisognava che in lui apparisse ciò che è comune ordinariamente a tutti: che cioè insegnasse nell'età matura. Ma, come dice il Nazianzeno, "non è legge della Chiesa ciò che capita di rado", come "una rondine non fa primavera". Per speciale disposizione, infatti, della divina sapienza, ad alcuni fu concesso, fuori della legge comune, di comandare o di insegnare prima di aver raggiunto l'età perfetta: p. es. a Salomone, a Daniele e a Geremia.

4. Cristo non doveva essere battezzato da Giovanni né per primo né per ultimo. Perché, come dice il Crisostomo, Cristo fu battezzato "per confermare la predicazione e il battesimo di Giovanni, e per ricevere la di lui 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. Perché, prosegue 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 essa; così Cristo non attese che Giovanni terminasse il suo corso, ma apparve mentre egli ancora insegnava e battezzava".

ARTICOLO 4

Se Cristo doveva essere battezzato nel Giordano

SEMBRA che Cristo non avrebbe dovuto essere battezzato nel Giordano. Infatti:

1. La verità deve corrispondere alla figura (che la rappresenta). Ora, il battesimo era stato prefigurato nel passaggio del mar Rosso, dove furono sommersi gli egiziani, come i peccati vengono sommersi nel battesimo. Quindi sembra che Cristo avrebbe dovuto essere battezzato nel mare piuttosto che nel Giordano.

2. Giordano significa discesa. Ora, col battesimo più che scendere si ascende: infatti si legge in Matteo che "Gesù, dopo essere stato battezzato, ascese dall'acqua". Perciò non era conveniente che Cristo fosse battezzato nel Giordano.

3. Al passaggio dei figli d'Israele, come narra la Scrittura, le acque del Giordano "tornarono indietro". Ma chi viene battezzato deve andare avanti, non indietro. Quindi non era giusto che Cristo fosse battezzato nel Giordano.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge che: "Gesù fu battezzato da Giovanni nel Giordano".

RISPONDO: Il Giordano è il fiume attraverso il quale i figli d'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 nella terra promessa; di qui le parole evangeliche: "Chi non rinascerà per acqua e Spirito Santo non può entrare nel regno di Dio". Lo stesso significato ha l'episodio di Elia, il quale, prima di essere rapito in cielo su un carro di fuoco, divise le acque del Giordano; perché 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:

1. Il passaggio del mar Rosso simboleggiava il battesimo, nel senso che questo 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, prodotto solo da Cristo. Quindi era più conveniente che Cristo fosse battezzato nel Giordano piuttosto che nel mare.
2. Nel battesimo si ascende per il conseguimento della grazia: questo però esige la discesa dell'umiltà, secondo le parole della Scrittura: "Egli dà la sua grazia agli umili". Ebbene, il nome del Giordano si riferisce a questa discesa.
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".

Oppure può darsi che ciò stia a significare che, contrariamente al deflusso delle acque, il fiume delle benedizioni saliva.

ARTICOLO 5

Se al battesimo di Cristo i cieli dovessero aprirsi

SEMBRA che al battesimo di Cristo i cieli non avrebbero dovuto aprirsi. Infatti:

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: "Il Figlio dell'Uomo che è in cielo". Sembra perciò che i cieli non dovessero aprirsi per lui.
2. L'aprirsi dei cieli si può intendere materialmente o spiritualmente. Non va certo inteso materialmente; perché i corpi celesti sono inalterabili e infrangibili, come accennano le parole di Giobbe: "Hai tu forse steso il firmamento, solido come fuso metallo?". Né si può intendere in senso spirituale perché agli occhi dei figli di Dio i cieli non erano mai chiusi. Quindi non sembra giusto dire, che al battesimo di Cristo "si aprirono i cieli".
3. Per i fedeli i cieli si aprirono con la passione di Cristo, secondo l'affermazione paolina: "Abbiamo sicurezza di entrare nel Santo per mezzo del sangue di Gesù Cristo". Quindi neppure i battezzati col battesimo di Cristo, morti prima della sua passione, poterono entrare in cielo. Dunque più che al battesimo i cieli dovevano aprirsi alla passione di Cristo.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Mentre Gesù, essendo stato battezzato, pregava, il cielo si aprì".

RISPONDO: Abbiamo già detto che Cristo si fece battezzare per consacrare così il battesimo che avremmo ricevuto noi. Per questo motivo nel suo battesimo dovevano manifestarsi quegli elementi che appartengono all'efficacia del nostro battesimo. In proposito vi sono tre cose da considerare. Primo, la virtù principale da cui il battesimo trae la sua efficacia, che è una virtù celeste. Per questo al battesimo di Cristo si aprì il cielo, per indicare che d'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 cose celesti, che superano i sensi e la ragione umana. E per ciò significare al battesimo di Cristo il cielo si aprì.

Terzo, per il battesimo di Cristo viene aperto a noi in maniera speciale l'ingresso al regno dei cieli, che era stato chiuso al primo uomo a causa del peccato. Ecco perché al battesimo di Cristo i cieli si aprirono, per indicare che i battezzati, hanno via libera per il cielo.

Dopo il battesimo però è necessario che l'uomo preghi assiduamente, per poter entrare nel cielo. Benché infatti col battesimo vengano rimessi i peccati, 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 dice espressamente che "mentre Gesù, essendo stato battezzato, pregava 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. Ecco perché S. Matteo dice testualmente 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:

1. Rispondiamo col Crisostomo che, "come Cristo fu battezzato secondo la natura umana, benché non ne avesse bisogno; così secondo codesta natura gli furono aperti i cieli, benché secondo la natura divina egli fosse sempre nei cieli".

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". 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", perché ciò che viene aperto fisicamente è aperto a tutti". Ecco perché anche S. Marco dice espressamente: "Nel momento in cui Gesù usciva dall'acqua, vide i cieli aperti": come se l'apertura del cielo fosse avvenuta solo per la vista di Cristo. Alcuni questa visione la ritengono corporea, e dicono che intorno a Cristo battezzato era tanto lo splendore da sembrare che si fossero spalancati i cieli. Ma può anche intendersi di una visione immaginaria, alla maniera di come vide i cieli aperti Ezechiele: cioè si sarebbe 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 aveva già visto prima come futura.

3. La passione di Cristo aprì il cielo per gli 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: "Noi tutti, battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte". Ecco perché 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"". Con questo il Crisostomo vuol dire che gli sbarramenti, che prima impedivano alle anime dei defunti d'entrare in cielo, dopo la passione sono stati totalmente eliminati: però già nel battesimo di Cristo furono aperti, quasi per indicare la via attraverso la quale gli uomini stavano per entrare in cielo.

ARTICOLO 6

Se era conveniente che su Cristo battezzato discendesse lo Spirito Santo in forma di colomba

SEMBRA poco conveniente che su Cristo battezzato discendesse lo Spirito Santo in forma di colomba. Infatti:

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, essendo "l'Unigenito del Padre". Dunque lo Spirito Santo non doveva essere inviato a Cristo al momento del battesimo.

2. Si dice che Cristo "discese" nel mondo con l'incarnazione, quando cioè "annientò se stesso, prendendo forma di schiavo". Ma lo Spirito Santo non si è incarnato. Quindi non è giusto dire che lo Spirito Santo "discese su di lui".

3. Nel battesimo di Cristo doveva apparire, come nel modello, ciò che succede nel nostro. Ma nel nostro battesimo non c'è nessuna missione visibile dello Spirito Santo. Quindi non doveva esserci neppure nel battesimo di Cristo.

4. Lo Spirito Santo deriva su tutti gli altri da Cristo, secondo le parole di S. Giovanni: "Dalla pienezza di lui 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.

IN CONTRARIO: Dice S. Luca: "Lo Spirito Santo discese visibilmente sopra di lui a guisa di colomba".

RISPONDO: 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, se sono sinceri, ricevono lo Spirito Santo, secondo le parole evangeliche: "Egli vi battezzerà nello Spirito Santo". Era dunque opportuno che sopra il Signore battezzato discendesse lo Spirito Santo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come dice S. Agostino, "è del tutto assurdo affermare che Cristo abbia ricevuto lo Spirito Santo all'età di trent'anni: ma egli come venne al battesimo senza peccato, così si presentò non privo di Spirito Santo. Se infatti di Giovanni sta scritto che fu "ripieno di Spirito Santo fin dal seno della 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 prefigurare il suo corpo (mistico), cioè la Chiesa, nella quale i battezzati specialmente ricevono lo Spirito Santo".

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, "perché quest'ultima visione avvenne in spirito mediante immagini spirituali dei corpi. Di quella colomba invece nessuno mai dubitò che fu vista con gli occhi". E neppure nel senso figurale dell'espressione paolina: "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 spari, come la fiamma che apparve a Mosè nel roveto".

Si dice perciò che lo Spirito Santo "è disceso sopra" Cristo, non per l'unione (ipostatica) con la colomba, ma o in quanto la colomba con lo scendere su Cristo indicava lo Spirito Santo, oppure per indicare che la grazia spirituale, deriva da Dio alla creatura quasi scendesse (dall'alto), conforme alle parole di S. Giacomo: "Ogni grazia eccellente, e ogni dono perfetto, discende dall'alto, dal Padre dei lumi".

3. Come nota il Crisostomo, "le cose spirituali da principio appaiono sempre mediante immagini sensibili, per quelli che non possono intendere in alcuna maniera le realtà incorporee; affinché, se poi l'apparizione non si ripete, si creda in forza di ciò che una volta si è verificato". Perciò su Cristo battezzato lo Spirito Santo discese visibilmente in forma corporea, affinché si credesse in seguito che discende invisibilmente su tutti i battezzati.

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: perché, come dice la Sapienza, "lo Spirito Santo fugge dall'ipocrita". Infatti la colomba è un animale semplice, senza astuzia né inganno: ecco perché in S. Matteo si legge: "Siate semplici come colombe".

Secondo, per indicare i sette doni dello Spirito Santo, simboleggiati nelle proprietà della colomba. Essa infatti abita presso correnti d'acqua, dove possa immergersi e sfuggire allo sparpiero. Ciò corrisponde al dono della sapienza, mediante la quale i santi vivono alle sorgenti della Scrittura, per sfuggire gli assalti del demonio. - La colomba sceglie i chicchi migliori, simbolo questo del dono della scienza, con cui i santi scelgono per loro nutrimento i detti più sani. - La colomba alleva la prole altrui. Ciò indica il dono del consiglio, per il quale i santi nutrono con la dottrina e con l'esempio gli uomini che prima erano prole, cioè imitatori, del demonio. - La colomba non lacerava col becco. E ciò indica il dono dell'intelletto, per cui i santi, a differenza degli eretici, non alterano le buone dottrine. - La colomba non ha fiele. E ciò indica il dono della pietà, per cui i santi non si adirano senza ragione. - La colomba fa il nido nella spaccatura delle rocce. Il che sta a indicare il dono della forza, per cui i santi fanno il loro nido, cioè ripongono il loro rifugio e la loro speranza, nelle piaghe di Cristo che è la pietra incrollabile. - La colomba infine, invece di cantare, geme. Ciò sta a indicare il dono del timore, per cui i santi trovano gusto nel piangere i peccati.

Il terzo motivo, per cui lo Spirito Santo apparve sotto forma di colomba, era quello di indicare l'effetto proprio del battesimo, che è la remissione dei peccati e la riconciliazione con Dio: infatti la colomba è un animale mansueto. Ecco perché, secondo il Crisostomo, "nel diluvio apparve quest'animale portando un ramo d'olivo per annunciare 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. Di qui le parole di S. Paolo: "Cristo ha sacrificato se stesso, affinché egli potesse presentare a se stesso la Chiesa gloriosa, senza macchia, o ruga, o altro di simile, purificandola col battesimo dell'acqua insieme con la parola di vita". Giustamente quindi lo Spirito Santo nel battesimo si è mostrato in forma di colomba, essendo essa un animale facilmente addomesticabile e gregale. Per questo sono riferite alla Chiesa quelle parole dei Cantici: "Unica è la mia colomba".

Lo Spirito Santo discese invece sugli Apostoli in forma di fuoco per due motivi. Primo, a indicare il fervore con cui i loro cuori dovevano ardere, per poter predicare Cristo dovunque in mezzo alle tribolazioni. Per questo, anzi, quel fuoco era in forma di lingue. 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. Quindi perché i santificati fuggano l'inganno, si mostrò in forma di colomba; e perché la semplicità non diventasse freddezza, si manifestò in forma di fuoco. Non ti allarmare per la divisione delle lingue: l'unità la ritrovi nella colomba".

Secondo, perché, al dire del Crisostomo, "siccome era necessario il perdono dei peccati", che si ha col battesimo, "si esige la mansuetudine", che ha la sua immagine nella colomba. "Una volta però ottenuta la grazia, si prospetta il tempo del giudizio", che viene indicato col fuoco.

ARTICOLO 7

Se la colomba, sotto le cui sembianze apparve lo Spirito Santo, fosse un vero animale

SEMBRA che la colomba, sotto le cui sembianze apparve lo Spirito Santo non fosse un vero animale. Infatti:

1. Ciò che appare come una rassomiglianza è soltanto un'immagine. Ma S. Luca dice che "lo Spirito Santo discese visibilmente sopra di lui, nelle sembianze di una colomba". Non era dunque una vera colomba, ma una figura che le somigliava.

2. "Né la natura, né Dio fanno niente d'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.

3. Le proprietà di una cosa ci conducono a conoscerne la natura. Quindi se quello fosse stato un vero animale, le proprietà della colomba ci avrebbero indicato la natura del vero animale, e non gli effetti dello Spirito Santo. Perciò non sembra che quella colomba fosse un vero animale.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma: "Non vogliamo dire che ha avuto un corpo vero soltanto nostro Signore Gesù Cristo e che lo Spirito Santo sia apparso agli occhi degli uomini in modo ingannevole; ma crediamo che ambedue i corpi fossero veri".

RISPONDO: Sopra abbiamo già notato che non era decoroso per il Figlio di Dio, il quale è la stessa Verità del Padre, ricorrere a delle finzioni: per questo egli assunse un corpo reale, non apparente. E poiché lo Spirito Santo è detto da S. Giovanni "Spirito di Verità", anch'egli formò una vera colomba nella quale mostrarsi, benché non abbia formato con essa un'unica persona. Ecco perché 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:

1. Si dice che lo Spirito Santo discese sotto le sembianze o l'immagine d'una colomba, non per escludere la realtà di questa, ma per indicare che non apparve nella forma della sua stessa sostanza.
2. Creare una vera colomba perché in essa apparisse lo Spirito Santo non fu cosa inutile, perché, mediante la realtà della colomba, veniva indicata la realtà dello Spirito Santo e dei suoi effetti.
3. Le proprietà della colomba servono a indicare nello stesso tempo e la natura della colomba e gli effetti dello Spirito Santo. Anzi, proprio perché la colomba ha tali proprietà, serve a indicare lo Spirito Santo.

ARTICOLO 8

Se fosse conveniente che al battesimo di Cristo la voce del Padre lo proclamasse suo Figlio

SEMBRA che non fosse conveniente che al battesimo di Cristo la voce del Padre lo proclamasse suo Figlio. Infatti:

1. Si dice che il Figlio e lo Spirito Santo sono stati mandati visibilmente, in quanto sono apparsi sensibilmente. Ma il Padre non può essere inviato, come spiega S. Agostino. Quindi neppure può manifestarsi.
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.
3. L'uomo-Cristo non cominciò a essere Figlio di Dio nel battesimo, come hanno pensato certi eretici, ma lo fu dal principio del suo concepimento. Perciò, più che nel battesimo, la voce del Padre avrebbe dovuto proclamare la divinità di Cristo alla sua nascita.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "Ed ecco una voce dai cieli che dice: Questo è il mio Figlio diletto, nel quale io mi compiaccio".

RISPONDO: Come abbiamo già detto sopra, nel battesimo di Cristo, che era modello del nostro, bisognava mostrare ciò che avviene nel nostro battesimo. Ora, il battesimo dei fedeli diventa cosa sacra per l'invocazione e la virtù della Trinità, conforme alle parole di S. Matteo: "Andate, insegnate a tutti i popoli, battezzandoli 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, 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:

1. La missione visibile aggiunge qualche cosa alla semplice apparizione, cioè l'autorità di colui che manda. Ecco perché del Figlio e dello Spirito Santo, i quali procedono da un altro, si dice non soltanto che si mostrano, ma che vengono inviati visibilmente. Il Padre invece, che non procede da altri, può mostrarsi, ma non può essere visibilmente mandato.
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 si sia 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. Ecco perché il Signore poteva dire: del Padre "voi non avete sentito la voce, né visto mai il suo volto". In questa maniera, spiega il Crisostomo, "li introduceva lentamente nel dogma filosofico, mostrando loro che in Dio non c'è né voce né immagine, ma egli sta al di sopra 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 ha prodotto anche la vibrazione di quella voce. Tuttavia nella voce si manifesta, nell'atto di parlare, il Padre soltanto, come soltanto il Figlio ha assunto la natura umana e nella colomba si è rivelato solo lo Spirito Santo, come spiega di S. Agostino.

3. La divinità di Cristo non doveva essere svelata alla sua nascita, ché piuttosto andava occultata nei difetti dell'età infantile. Ma, una volta raggiunta l'età matura, in cui doveva insegnare, far 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: "Il Padre, che mi ha mandato, mi ha reso testimonianza". 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: "Coloro che egli preconobbe, li ha pure predestinati ad essere conformi all'immagine del suo Figlio". Ecco perché S. Ilario afferma che sopra Gesù battezzato discese lo Spirito Santo e fu udita la voce del Padre che diceva: "Questo è il mio Figlio diletto", "affinché da quanto avveniva in Cristo, conoscessimo che, dopo il lavacro dell'acqua, lo Spirito Santo dalle regioni celesti vola su di noi, e con la voce del Padre viene attuata la nostra adozione a figli di Dio".

Pars Tertia Quaestio 040

Questione 40

Questione 40

Il modo di vivere di Cristo

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

Se Cristo avesse dovuto vivere in mezzo agli uomini o condurre una vita solitaria

SEMBRA che Cristo avrebbe dovuto vivere una vita solitaria, e non in mezzo agli uomini. Infatti:

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: "... eccetto gli dei, che non abitano in mezzo agli uomini"; e per Aristotele chi vive solo "è o una bestia", se fa ciò per crudeltà, "oppure un dio", se lo fa per attendere alla contemplazione della verità. Non era dunque conveniente che Cristo vivesse in mezzo agli uomini.
2. Cristo, durante la sua vita mortale, doveva vivere nella maniera più perfetta. Ora la vita più perfetta è quella contemplativa, come abbiamo visto nella Seconda Parte. E per la vita contemplativa è richiesta soprattutto la solitudine, secondo le parole di Osea: "La condurrò nella solitudine, e parlerò al suo cuore". Quindi Cristo doveva condurre una vita solitaria.
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. Di qui le parole di Remigio: "Troviamo scritto che il Signore possedeva tre rifugi, cioè la barca, la montagna e il deserto; e in qualcuno di essi egli si rifugiava ogni qualvolta si sentiva pressato dalle turbe". Dunque avrebbe dovuto condurre vita solitaria.

IN CONTRARIO: Il profeta Baruc aveva scritto: "Allora apparve sulla terra ed è vissuto tra gli uomini".

RISPONDO: Il modo di vivere di Cristo doveva essere quello più conforme al fine dell'incarnazione, per il quale egli era venuto nel mondo. Ora egli è venuto prima di tutto, a rivelare la verità, come disse egli stesso: "Per questo io sono nato, e per questo son venuto nel mondo, a rendere testimonianza alla verità". Perciò egli doveva non nascondersi nella solitudine, ma manifestarsi e predicare in pubblico. Ecco perché diceva a quelli che volevano trattenerlo con loro: "È necessario che io annunzi la buona novella del regno di Dio anche ad altre città, perché appunto per questo sono stato mandato".

Secondo, è venuto per liberare gli uomini dal peccato, come dice S. Paolo: "Cristo Gesù è venuto in questo mondo a salvare i peccatori". Ecco perché, come nota il Crisostomo, "benché Cristo avesse potuto attrarre tutti a sé e far loro sentire la sua predicazione, stando fermo sempre 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, è venuto "affinché per mezzo di lui, potessimo accedere a Dio". Ora, per questo era necessario che egli infondesse negli uomini la fiducia di avvicinarsi a lui, vivendo familiarmente tra loro. Leggiamo infatti nel Vangelo: "Mentre Gesù era a mensa, ecco che molti pubblicani e peccatori vennero a mettersi a tavola con lui e con i suoi discepoli". E S. Girolamo spiega: "Avevano visto un pubblicano convertirsi a una vita migliore ottenendo misericordia; perciò anch'essi non disperarono".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Cristo volle manifestare la sua natura divina mediante l'umana. Quindi, vivendo tra altri uomini, il che è proprio dell'uomo, manifestò a tutti la divinità con la predicazione, con i miracoli e vivendo una vita innocente e santa in mezzo agli uomini.

2. Come abbiamo visto nella Seconda Parte, di suo 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, perché essa presuppone la sovrabbondanza della contemplazione. Ecco perché Cristo scelse questo genere di vita.

3. "L'agire di Cristo è un insegnamento per noi". Quindi, per dare l'esempio ai predicatori, i quali non devono farsi sempre vedere in pubblico, il Signore talvolta si allontanava dalla folla. E faceva così per tre motivi. Talvolta per prendere un po' di riposo fisico. Cosicché leggiamo in S. Marco che il Signore disse ai discepoli: "Venite in disparte in un luogo solitario, e riposatevi un poco. Poiché erano molti quelli che venivano e andavano, sicché non avevano il tempo neppure di mangiare". - Altre volte, per pregare, come dice S. Luca: "In quei giorni, Gesù si recò sul monte a pregare, e trascorse tutta la notte in orazione a Dio". E S. Ambrogio commenta: "Col suo esempio ci istruisce sui precetti delle virtù". - Altre volte poi, per insegnarci a fuggire il favore degli uomini. Ecco perché il Crisostomo spiegando le parole evangeliche, "Gesù veduta la folla, salì sul monte", commenta: "Trattenendosi non in città né sulla piazza, ma nella solitudine del monte, voleva insegnarci a non far niente con ostentazione, e a tenerci lontani dai rumori, soprattutto quando si richiede di trattare cose necessarie alla salvezza".

ARTICOLO 2

Se Cristo in questo mondo avesse dovuto condurre una vita austera

SEMBRA che Cristo in questo mondo avrebbe dovuto condurre una vita austera. Infatti:

1. Cristo ha predicato la perfezione della vita più di Giovanni. Ma questi condusse una vita austera, per spingere gli uomini alla perfezione col suo esempio; infatti nel Vangelo si legge: "Giovanni aveva una veste di peli di cammello e una cintura di cuoio 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". Sembra quindi che Cristo avrebbe dovuto condurre una vita anche più austera.

2. L'astinenza è ordinata alla continenza; in Osea infatti si legge: "Mangeranno senza mai saziarsi; e quindi forniceranno senza interruzione". Ma Cristo conservò la continenza e la inculcò agli altri, secondo le parole evangeliche: "Ci sono degli eunuchi che si sono fatti tali da sé in vista del regno dei cieli. Chi può comprendere, comprenda". Quindi sembra che Cristo, nella sua persona e nei suoi discepoli, avrebbe dovuto vivere una vita austera.

3. È ridicolo che uno cominci una vita di sacrificio e poi se ne allontani; poiché gli si potrebbe applicare il motto evangelico: "Costui ha cominciato a fabbricare, ma non ha potuto finire". Ora, Cristo, dopo il battesimo prese a vivere una vita austerissima, ritrovandosi a digiunare nel deserto "per quaranta giorni e quaranta notti". Perciò non era ragionevole che dopo tanto rigore tornasse alla vita comune.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "È venuto il Figlio dell'Uomo, che mangia e beve".

RISPONDO: Era conforme allo scopo dell'incarnazione che Cristo non conducesse vita solitaria, ma che vivesse con gli uomini. Ora, per chi vive insieme ad altri la cosa più opportuna è che si conformi a loro nel modo di vivere, secondo le parole di S. Paolo: "Mi son fatto tutto a tutti". Perciò era convenientissimo che Cristo nel mangiare e nel bere si regolasse come gli altri. Ecco perché S. Agostino contro Fausto ha potuto scrivere: "Di Giovanni si diceva che non mangiava né beveva, perché 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:

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: "Il regno di Dio non sta nel mangiare e nel bere". E S. Agostino, spiegando le parole evangeliche "la sapienza è stata glorificata dai suoi figli", scrive che i santi Apostoli "capiro che il regno di Dio non consisteva nel mangiare e nel bere, ma nel sopportare con serenità", in modo da non esaltarsi per l'abbondanza, e da non avviliti 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 del resto, 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 essi".

2. Come gli altri uomini acquistano la virtù della continenza mediante l'astinenza, così Cristo con la virtù della sua divinità reprimeva la carne in sé e nei suoi. Di qui le parole evangeliche: "I Farisei e i discepoli di Giovanni digiunavano, ma non i discepoli di Cristo". E S. Beda così spiega: "Giovanni non beveva né vino né liquori, perché in colui che non possedeva nessun potere naturale l'astinenza aumentava il merito. Il Signore invece, che di sua natura aveva il potere di perdonare i peccati, perché avrebbe dovuto fuggire coloro che egli poteva rendere più puri di chi praticava l'astinenza?".

3. Come dice il Crisostomo, "egli digiunò, non perché ne avesse bisogno, ma per far comprendere a noi quale gran bene sia il digiuno, quale difesa

costituisca contro il demonio, e come, una volta ricevuto il battesimo, non ci si debba abbandonare più alla lascivia, ma sia necessario digiunare. Nel suo digiuno però non andò più in là di Mosè e di Elia, affinché il corpo assunto non sembrasse irreale".

S. Gregorio dice che nel digiuno di quaranta giorni, da noi osservato sull'esempio di Cristo, è racchiuso un secondo mistero, cioè, "la virtù del decalogo si adempie nei quattro Vangeli: dieci per quattro infatti fa quaranta. - Oppure può significare che il nostro corpo mortale è composto di quattro elementi, e seguendo la sua inclinazione contraddiciamo ai precetti del Signore, il quale ce li ha dati nel decalogo". - Oppure, secondo S. Agostino, "tutta la sapienza consiste nel conoscere il Creatore e le creature. Il Creatore è la Trinità: Padre, Figlio, e Spirito Santo. Le creature invece, alcune sono invisibili, come l'anima, alla quale viene attribuito il numero tre, infatti ci viene prescritto di amare Dio in tre modi, "con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente". Altre sono visibili, come il corpo, 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, numero attribuito al corpo, dovendosi trasmettere mediante il corpo, ci dà il numero quaranta". Ecco perché "il tempo consacrato al pianto e al dolore è di quaranta giorni".

Che Cristo, dopo il digiuno nel deserto, sia ritornato alla vita normale, non è senza motivo. È quanto conviene alla vita di chi s'impegna a comunicare agli altri il frutto della sua contemplazione, impegno che come abbiamo detto, Cristo si era assunto: cioè dedicarsi prima all'orazione e poi discendere sul piano dell'azione vivendo in mezzo agli altri. Ecco perché S. Beda afferma: "Cristo digiunò, perché tu non ti sottraessi al precetto; mangiò con i peccatori, affinché tu, contemplando la sua grazia, ne riconoscessi il potere".

ARTICOLO 3

Se Cristo in questo mondo avesse dovuto vivere poveramente

SEMBRA che Cristo in questo mondo non avrebbe dovuto vivere poveramente. Infatti:

1. Cristo doveva scegliere una vita accessibile a tutti. Ma è tale quella intermedia tra la ricchezza e la povertà. Infatti si legge nei Proverbi: "Povertà e ricchezza non darci, nutrimi solo del mio pane quotidiano". Quindi Cristo doveva vivere una vita decorosa, non povera.
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 sembra che anche nell'uso della ricchezza e della povertà avrebbe dovuto uniformarsi agli altri, e non eccedere nella povertà.
3. Cristo esortò in maniera particolare alla pratica dell'umiltà, secondo le parole riferite da S. Matteo: "Imparate da me, perché sono mite e umile". Ora, l'umiltà è raccomandata soprattutto a chi è ricco, come dice S. Paolo: "Raccomanda ai ricchi di questo mondo di non essere orgogliosi". Dunque Cristo non doveva vivere da povero.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo 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 "Per non scandalizzarli, va' al mare", continua: "Inteso come suona, questo edifica l'uditore, sentendo questi come il Signore fosse tanto povero, da non avere di che pagare il tributo per sé e per l'Apostolo".

RISPONDO: Fu opportuno che Cristo sulla terra vivesse poveramente. Primo, perché ciò era consono all'ufficio della predicazione, per il quale, secondo le sue parole, egli era venuto in questo mondo: "Andiamo nei villaggi vicini, per predicare anche là: poiché per questo io sono venuto". Ora, i predicatori della parola di Dio, per dedicarsi interamente alla predicazione, è necessario che siano assolutamente liberi da ogni occupazione d'ordine temporale. Il che non è possibile per chi possiede le ricchezze. Per questo il Signore, inviando gli Apostoli a predicare, diceva: "Non prendete né oro né argento". E gli stessi Apostoli ebbero a dire: "Non è bene che noi abbandoniamo la parola di Dio per servire alle 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. Ecco in proposito le parole di S. Paolo: "Voi conoscete bene la grazia del Signor nostro Gesù Cristo, il quale si fece povero per voi, pur essendo ricco, per arricchire voi con la sua povertà".

Terzo, perché il possesso delle ricchezze non facesse pensare che la sua predicazione fosse ispirata dalla cupidigia. Ecco perché S. Girolamo dice che se gli Apostoli avessero posseduto ricchezze, "sarebbe potuto sembrare che essi predicavano, non per la salvezza delle anime, ma a scopo di lucro". 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 si legge: "Ha scelto tutto quel che c'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 denaro. Il preseppe te lo dimostra".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Coloro che intendono vivere virtuosamente devono evitare sia l'eccesso della ricchezza, che la miseria, in quanto sono occasione di peccato. Infatti le

troppe ricchezze mettono nell'occasione d'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 mendicizia qualsiasi è occasione del furto e dello 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.

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 questo avvenne per Cristo. Narra infatti S. Luca che alcune donne seguivano Cristo e "lo assistevano con i loro beni". S. Girolamo commenta che "presso i giudei, per antica e lodevole consuetudine, le donne usavano prendere dai propri beni cibi e vestiti per assistere i loro maestri. E siccome quest'uso poteva essere occasione di scandalo per i gentili, S. Paolo afferma di averci rinunciato". In questa maniera si poteva avere il vitto comune, senza le preoccupazioni che avrebbero impedito la predicazione: esse invece sarebbero state inevitabili con le ricchezze.

3. In chi è povero per necessità non si fa grande caso dell'umiltà. Ma in chi è povero volontariamente, come nel caso di Cristo, la povertà è segno della più grande umiltà.

ARTICOLO 4

Se Cristo sia vissuto secondo la legge

SEMBRA che Cristo non sia vissuto secondo la legge. Infatti:

1. La legge vietava in giorno di sabato qualunque opera, avendo "Dio il giorno settimo cessato da ogni opera da lui fatta". Ma Cristo di sabato fece guarire un uomo e gli comandò di portar via il suo lettuccio. Dunque egli non si uniformava alla legge.

2. Cristo metteva in pratica ciò che insegnava, poiché sta scritto: "Gesù cominciò a fare e a insegnare". Ora, egli insegnò che "quanto entra per la bocca, non contamina l'uomo": il che è contrario a un precetto della legge, secondo il quale, come dice il Levitico, l'uomo veniva contaminato mangiando o toccando certi animali. Non sembra quindi che Cristo sia vissuto secondo la legge.

3. Identico è il giudizio per chi compie una data azione e chi l'approva, secondo l'espressione paolina: "Non solo chi commette tali cose, ma anche chi le approva". Ma Cristo approvò scusandoli i discepoli che trasgredivano la legge, sgranando le spighe in giorno di sabato. Non sembra perciò che Cristo sia vissuto secondo la legge.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "Non crediate che io sia venuto ad abolire la legge e i profeti". E il Crisostomo spiega: "Osservò la legge, primo, non trasgredendo nessun precetto; secondo, giustificando mediante la fede ciò che la lettera della legge non poteva fare".

RISPONDO: Cristo si conformò in tutto ai precetti della legge. 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: "Dichiaro a chiunque si fa circoncidere, che egli è tenuto all'osservanza di tutta la legge".

Ebbene, Cristo volle vivere conforme alla legge: primo, per approvare la legge antica. - Secondo, per completarla e terminarla osservandola, mostrando così che a lui essa era ordinata. - Terzo, per togliere ai Giudei l'occasione d'infamarlo. - Quarto, per liberare gli uomini dalla schiavitù della legge, secondo le parole di S. Paolo: "Dio mandò il suo Figlio fatto sotto la legge, affinché riscattasse quelli che erano soggetti alla legge".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Signore giustifica in codesti casi se stesso dall'accusa di trasgredire la legge in tre maniere. Primo, perché il precetto del riposo festivo, proibisce non le opere divine, ma quelle umane. Infatti, benché Dio il settimo giorno abbia smesso di creare nuove cose, continua tuttavia sempre la sua opera di conservazione e di governo nell'universo. Ora, i miracoli di Cristo erano opere di Dio. Di qui le sue parole: "Il Padre mio non ha mai cessato di operare fino al presente, ed io pure opero".

Secondo, perché quel precetto non proibisce le opere indispensabili alla salute fisica. Ecco le sue parole: "Ognuno di voi non scioglie forse dalla greppia il bove o l'asino, per condurlo a bere in giorno di sabato?". E ancora: "Se un vostro bove o asino cade in un pozzo, chi non lo tira 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, perché quel precetto non vietava le opere relative al culto divino. Per questo il Signore ebbe a dire: "Non avete letto nella legge che, nei giorni di sabato, i sacerdoti nel tempio violano il sabato e sono senza colpa?". E faceva notare, che "si circoncideva anche in giorno di sabato". Ora, il comando dato da Cristo al paralitico di portar via il lettuccio rientrava nel culto divino, era cioè una lode alla potenza di Dio.

È chiaro dunque che egli non violava il sabato, benché ciò gli fosse rimproverato falsamente dai giudei che dicevano: "Quest'uomo non è da Dio, perché non osserva il sabato".

2. Con quelle parole Cristo volle precisare che l'uomo non viene contaminato nell'anima dalla natura di quei dati cibi, ma soltanto per il significato particolare che certi animali avevano. Ebbene, dalla legge alcuni animali erano dichiarati immondi, per un loro significato simbolico. Di qui le parole di S. Agostino: "Considerati in sé, sia il porco che l'agnello sono mondi, perché ogni creatura di Dio è buona; ma a motivo di ciò che significano, l'agnello è considerato mondo, il porco immondo".

3. Quando i discepoli presi dalla fame colsero le spighe in giorno di sabato, non violarono la legge, perché erano scusati dallo stimolo della fame: come non la trasgredì David, quando, sospinto dalla fame, mangiò il pane che a lui non era lecito mangiare.

Pars Tertia Quaestio 041

Questione 41

Questione 41

La tentazione di Cristo

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

Se era conveniente che Cristo fosse tentato

SEMBRA non fosse conveniente che Cristo venisse tentato. Infatti:

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; infatti dice S. Luca, che (Cristo) "non permetteva ai demoni di parlare, perché sapevano che egli era il Cristo". Perciò non sembra conveniente che Cristo fosse tentato.
2. Cristo era venuto per distruggere l'operato del diavolo, come dice S. Giovanni: "Per questo il Figlio di Dio si è manifestato, per sciogliere le opere del diavolo". Ma chi subisce le opere di qualcuno non intende distruggerle. Quindi sembra un'incongruenza che Cristo permettesse di essere tentato dal diavolo.
3. La tentazione può derivare da tre fonti: "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.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "Gesù fu condotto dallo Spirito nel deserto, per essere tentato dal diavolo".

RISPONDO: Cristo volle essere tentato, primo, per aiutare noi contro le tentazioni. Ecco perché S. Gregorio dice: "Non era indegno del nostro Redentore sottoporsi alla tentazione, dal momento che era venuto per lasciarsi uccidere; vincendo così le nostre tentazioni mediante le sue, come con la sua morte vinse la nostra morte".

Secondo, per nostro ammonimento: perché nessuno, per santo che sia, si creda sicuro e immune dalla tentazione. Per questo motivo volle essere tentato proprio dopo il battesimo; perché, come dice S. Ilario, "il demonio sferra i suoi attacchi più che mai sui santi, in quanto una vittoria riportata su di loro è più agognata". E nell'Ecclesiastico si legge: "Figlio, se intraprendi a servire il Signore, sii retto, abbi timore e prepara l'anima tua alla prova".

Terzo, per darci l'esempio: cioè per insegnarci a vincere le tentazioni del demonio. Ecco perché S. Agostino afferma, che Cristo "si prestò ad 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. Perciò si legge nell'Epistola agli Ebrei: "Noi non abbiamo un pontefice che non sia in grado d'aver compassione delle nostre infermità; ma, al contrario, è stato messo alla prova in tutto come noi, escluso il peccato".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come spiega S. Agostino, "Cristo si diede a conoscere ai demoni quel tanto che egli volle, cioè non in quanto è vita eterna, ma per certi effetti temporali del suo potere", dai 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 il demonio volle tentarlo. Il che risulta dalle parole evangeliche: "Dopo ebbe fame, e gli si avvicinò il tentatore"; poiché, come dice S. Ilario, "il demonio non avrebbe osato tentare Cristo, se in lui non avesse riconosciuto, mediante la fame, la sua condizione umana". Ciò risulta anche dal modo di presentare la tentazione: "Se sei il Figlio di Dio". "Che significa questo esordio", scrive S. Gregorio, "se non che satana sapeva che il Figlio di Dio doveva venire, ma non pensava che sarebbe venuto in un debole corpo?".
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, per 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". Perciò, nella tentazione di Cristo, bisogna distinguere l'accettazione dovuta alla sua volontà e l'attuazione dovuta al demonio. L'offrirsi alla tentazione fu un atto della sua volontà, come risulta dalle parole evangeliche: "Gesù fu condotto nel deserto, per essere tentato dal diavolo". E S. Gregorio spiega che questa fu opera dello Spirito Santo, "che cioè il suo Spirito lo condusse là, dove l'avrebbe trovato uno spirito maligno per tentarlo". Che poi "fosse preso, fosse posto sopra il pinnacolo del tempio, e infine su un'altissima montagna", egli lo subì da parte del diavolo. "Non c'è da meravigliarsi", continua il Santo, "che Cristo abbia permesso di essere trasportato su una montagna dal diavolo, avendo poi permesso alle membra di lui di crocifiggerlo". Che Cristo poi fosse portato dal demonio, va inteso non nel senso di una costrizione; ma, come scrive Origene, "seguiva il demonio spontaneamente, come un atleta al luogo della tentazione".

3. S. Paolo dice che "Cristo è stato messo alla prova in tutto come noi, escluso il peccato". Ora, la tentazione che proviene dal nemico può essere senza peccato, perché di suo consiste in una pura suggestione esteriore. Invece la tentazione della carne non può essere senza peccato, perché essa deriva dal piacere e dalla concupiscenza; e a detta di S. Agostino, "c'è sempre qualcosa di peccaminoso quando la carne ha voglie contrarie a quelle dello spirito". Ecco perché Cristo volle essere tentato dal nemico, ma non dalla carne.

ARTICOLO 2

Se Cristo dovesse esser tentato nel deserto

SEMBRA che Cristo non dovesse esser tentato nel deserto. Infatti:

1. Cristo volle essere tentato per essere di esempio a noi. Ma l'esempio va proposto in maniera palese. Quindi egli non doveva essere tentato nel deserto.
2. Il Crisostomo dice che "il diavolo tenta in modo particolare coloro che sono soli. Per questo fin dal principio tentò la donna, avendola trovata senza il marito". Quindi andando nel deserto per essere tentato, sembra che Cristo si sia esposto alla tentazione. E poiché la sua tentazione serve a nostro esempio, sembra che anche gli altri debbano mettersi nella tentazione. Questo invece è pericoloso; perché siamo piuttosto tenuti a evitare le occasioni della tentazione.
3. S. Matteo 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 non fu tentato solo nel deserto.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge, che: "Gesù rimase nel deserto quaranta giorni, ed era tentato da Satana".

RISPONDO: Come abbiamo già detto, Cristo si offrì da sé per essere tentato dal diavolo, come da sé si offrì ai di lui satelliti per essere ucciso: altrimenti il diavolo non avrebbe osato accostarglisi. Il diavolo affronta di preferenza chi è solo, perché, come dice la Scrittura, "se si può sopraffare uno, due oppongono resistenza". Ecco perché Cristo uscì nel deserto, come in un campo di battaglia, per esservi tentato dal diavolo. Di qui le parole di S. Ambrogio: "Cristo fu condotto nel deserto, proprio per provocare il demonio. Perché, se questi, cioè il diavolo, non l'avesse aggredito, quegli, cioè Cristo, non avrebbe vinto". - 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:

1. Cristo è proposto quale modello per tutti mediante la fede, come dice S. Paolo: "Tenendo lo sguardo fisso all'autore e perfezionatore della fede, Gesù". Ora, la fede, come dice l'Apostolo, "dipende dall'ascoltare", non dal vedere. Anzi in S. Giovanni si legge: "Beati coloro che hanno creduto, senza aver visto". Quindi perché la tentazione di Cristo potesse servire di modello a noi, non era necessario che la vedessimo, ma era sufficiente che ci venisse narrata.
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. Tale specie di occasione va evitata, conforme a quanto fu detto a Lot: "Non fermarti in nessun luogo della pianura di Sodoma".

La seconda dipende dal diavolo, il quale "sempre insidia coloro che aspirano a essere migliori", come dice S. Ambrogio. E tale tentazione non si deve evitare. Ecco perché 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: questo per il diavolo è come essere nel deserto, poiché non vi è l'ingiustizia nella quale egli si compiace. Ogni opera buona è deserto anche per la carne e per il mondo, perché non è conforme alla volontà della carne e del mondo". Dare poi al diavolo simile occasione di tentare non è pericoloso, poiché l'aiuto dello Spirito Santo, autore di ogni opera perfetta, è superiore all'impugnazione del diavolo insidioso.

3. Alcuni sostengono che tutte le tentazioni ebbero luogo nel deserto. Qualcuno dice che Cristo fu condotto nella città santa solo in visione, non realmente. Altri affermano che la stessa santa città, cioè Gerusalemme, è chiamata "deserto", perché era stata abbandonata da Dio. - Ma non è necessario ricorrere a queste spiegazioni, perché S. Marco dice che Cristo nel deserto era tentato dal diavolo: non che era tentato solo nel deserto.

ARTICOLO 3

Se Cristo doveva essere tentato dopo il digiuno

SEMBRA che Cristo non dovesse essere tentato dopo il digiuno. Infatti:

1. Abbiamo detto che a Cristo non si addiceva una vita di austerità. Ora, è un atto di massima austerità non mangiar nulla per quaranta giorni e quaranta notti. È così che S. Gregorio intende le parole, "digiunò quaranta giorni e quaranta notti", cioè nel senso che, "in quei giorni non prese assolutamente nessun cibo". Quindi non era giusto far precedere la tentazione da quel digiuno.
2. S. Marco 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.
3. Solo una volta si legge che Cristo ha digiunato. Ma fu tentato dal diavolo più di una volta. Dice infatti S. Luca: "Terminata ogni tentazione, il diavolo si allontanò da lui, fino a un certo tempo". Come dunque non digiunò prima della seconda tentazione, non doveva digiunare neppure avanti la prima.

IN CONTRARIO: S. Matteo dice: "Dopo aver digiunato quaranta giorni e quaranta notti, infine ebbe fame": e allora "gli si accostò il tentatore".

RISPONDO: Giustamente Cristo volle essere tentato dopo il digiuno. Primo, per dare l'esempio. Come abbiamo detto, tutti devono premunirsi contro le tentazioni. Cristo quindi, digiunando prima di affrontare la tentazione, c'insegna ad armarci contro le tentazioni mediante il digiuno. Ecco perché l'Apostolo 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. Ecco perché il Crisostomo scrive: "Cristo ha digiunato, non perché ne avesse bisogno, ma per nostro insegnamento, affinché imparassimo quale bene e difesa contro il demonio sia il digiuno; e che dopo il battesimo è necessario darsi, non all'intemperanza, ma al digiuno".

Terzo, perché al digiuno seguì la fame, la quale diede al diavolo l'audacia di assalirlo, come abbiamo già visto. "Quando il Signore ebbe fame", dice S. Ilario, "non fu per un'improvvisa necessità, ma perché lasciò seguire le sue leggi alla propria natura umana. Il diavolo infatti doveva essere sconfitto non da Dio, ma dall'uomo". Per questo anche il Crisostomo afferma che "nel digiunare non andò più in là di Mosè e di Elia, affinché l'assunzione del corpo umano non sembrasse irreali".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Non si addiceva a Cristo una vita molto austera, per 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 di Cristo 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, conforme alle parole di S. Paolo: "Tratto duramente il mio corpo e lo tengo sottomesso, affinché, predicando agli altri, io non rimanga riprovato".
2. Le parole di S. Marco si possono intendere nel senso, che egli "rimase nel deserto quaranta giorni e quaranta notti" digiuno. Le seguenti poi, "era tentato da Satana", vanno riferite non a quei quaranta giorni, ma a quelli successivi. S. Matteo infatti dice che, "avendo digiunato per quaranta giorni e quaranta notti, dopo ebbe fame", da cui il tentatore colse l'occasione per accostarglisi. Anche ciò che segue, "e gli angeli lo servivano", va inteso come avvenuto in seguito, come appare evidente dalle parole di S. Matteo: "Allora il diavolo lo lasciò", cioè dopo la tentazione, "ed ecco degli angeli gli si avvicinarono e lo servivano". Ciò che S. Marco aggiunge, ossia, che "se ne stava tra gli animali selvatici", secondo il Crisostomo, sta a indicare "quale fosse questo deserto", inaccessibile agli uomini e popolato di bestie.

Tuttavia secondo S. Beda il Signore sarebbe stato tentato per quaranta giorni e quaranta notti. Tale tentazione però non va confusa con quelle visibili di cui parlano S. Matteo e S. Luca, le quali avvennero dopo il digiuno; ma si tratta di altri assalti del diavolo subito forse da Cristo durante quel periodo di digiuno.

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 sembra che egli abbia tentato Gesù di tristezza e di odio contro il prossimo; come nel deserto l'aveva tentato di gola e di disprezzo verso Dio per mezzo dell'idolatria.

ARTICOLO 4

Se la tentazione si sia svolta nel modo e nell'ordine convenienti

SEMBRA che la tentazione non si sia svolta nel modo e nell'ordine convenienti. Infatti:

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.
2. Nessuno cerca di convincere di una cosa, suggerendo il contrario di essa. Ora, il demonio, collocando Cristo sul pinnacolo del Tempio, voleva tentarlo di superbia, o di vana gloria, che tende invece a salire.
3. Una tentazione mira a un solo peccato. Invece nella tentazione fatta sul monte vi fu l'incitamento a due peccati, alla cupidigia e all'idolatria. Dunque nella tentazione il modo non fu rispettato.
4. Le tentazioni spingono al peccato. Ma i vizi capitali sono sette, come abbiamo visto nella Seconda Parte. Qui invece il diavolo tenta soltanto a tre di essi, tenta cioè di gola, di vana gloria e di cupidigia. La tentazione dunque sembra insufficiente.
5. L'uomo deve affrontare la tentazione della superbia, o vana gloria, dopo la vittoria su tutti gli altri vizi; perché, come dice S. Agostino, "la superbia tende insidie anche alle opere buone, per distruggerle". Dunque l'ordine descritto da S. Matteo, che pone come ultima la tentazione della cupidigia avvenuta sul monte, e intermedia quella della vana gloria sul (pinnacolo del) tempio, non è ammissibile: anche perché S. Luca segue l'ordine inverso.
6. S. Girolamo dice che "Cristo si era proposto di vincere il demonio con l'umiltà e non con la potenza". Quindi non avrebbe dovuto scacciarlo comandandogli: "Va via, Satana".
7. La narrazione evangelica è evidentemente falsa. È infatti impossibile che Cristo potesse stare sul pinnacolo del Tempio, senza esser visto dagli altri. Né 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. Dunque il racconto della tentazione di Cristo non è a proposito.

IN CONTRARIO: Basta l'autorità della Sacra Scrittura.

RISPONDO: La tentazione che viene dal nemico, come dice S. Gregorio, consiste in un suggerimento. Ora, un suggerimento non viene dato a tutti alla stessa maniera, ma a ciascuno secondo le sue tendenze o disposizioni. Ecco perché il demonio non tenta l'uomo spirituale subito a peccati gravi; ma comincia dai più leggeri, per arrivare gradatamente a quelli più gravi. Cosicché S. Gregorio, spiegando quel passo di Giobbe, "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. Perché i primi vizi penetrano nell'anima ingannata sotto forma di ragionamenti; ma quei tanti che ne seguono, trascinando l'anima ad ogni follia, la confondono con un clamore quasi bestiale".

Tale metodo fu usato già dal demonio nella tentazione del primo uomo. Prima infatti ne richiamò la mente sull'obbligo di non mangiare il frutto proibito: "Perché Dio vi ha proibito di mangiare di tutti i frutti del paradiso?". Poi lo tentò di vana gloria: "I vostri occhi si apriranno". E infine, portò la tentazione all'estremo limite della superbia: "Diventerete come Dio, conoscendo il bene e il male".

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 vana gloria. Terzo 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". Ecco perché nelle prime due tentazioni disse: "Se sei il Figlio di Dio"; ma non lo disse nella terza, perché questa, a differenza delle prime due, non si addice agli uomini spirituali, che sono figli di Dio per adozione.

Cristo ha resistito a queste tentazioni, non con la forza del suo potere, ma con 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 come Dio, ma come uomo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Servirsi delle cose necessarie alla vita non è peccato di gola; ma può esserlo, 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 si può procurarlo con i mezzi umani. Il Signore infatti mandò ai figli d'Israele la manna del deserto, perché essi non potevano là procurarsi il cibo in altra maniera. E così Cristo nutrì miracolosamente le turbe nel deserto, dove non si poteva avere cibo in altro modo. Ma Cristo, per estinguere la propria fame, poteva provvedere in altra maniera, senza ricorrere al miracolo; cioè come fece Giovanni Battista, oppure recandosi nelle località più vicine. Perciò il diavolo pensava che, se Cristo fosse stato un semplice uomo, avrebbe potuto peccare tentando di operare miracoli per saziare la propria fame.
2. Spesso si cerca la gloria nei beni spirituali, mediante l'umiliazione esterna. Ecco perché S. Agostino dice: "La iattanza si può riscontrare, non solo nello splendore e nello sfarzo delle cose materiali, ma anche nel sudiciume e nel fango". Per indicare questo, il diavolo cercò di persuadere Cristo a gettarsi materialmente giù, per acquistare la gloria spirituale.

3. È peccato desiderare le ricchezze e gli onori mondani, quando si desiderano in modo disordinato. Questo avviene quando per ottenere tali cose, si agisce in modo disonesto. E quindi 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: crimine sommo, e contrario a Dio. - E non disse soltanto, "se mi adorerai", ma "se prostrato mi adorerai"; perché, dice S. Ambrogio "l'ambizione è sotto la minaccia di se stessa per dominare gli altri, prima si fa serva, per essere onorata, si profonde in ossequi; e, volendo essere superiore, si avvilita".

Anche nelle altre due tentazioni il demonio tentò di provocare col desiderio di un peccato a un altro peccato: p. es., dal desiderio del cibo alla vanità di operare miracoli senza ragione; dalla sete di gloria a tentare Dio gettandosi giù dall'alto.

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".

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 questo poco importa, essendo chiaro che sono accadute ambedue le cose". Sembra che gli evangelisti abbiano seguito ordini diversi, perché talora si passa dalla vana gloria alla cupidigia, e talora avviene il contrario.

6. Cristo non si sdegnò né rimproverò il demonio quando subì l'ingiuria della tentazione con le parole: "Se sei il Figlio di Dio, gettati giù". Quando però il demonio usurpò l'onore di Dio dicendo: "Ti darò tutte queste cose, se prostrato mi adorerai", allora lo scacciò indignato con le parole: "Va via, Satana". Questo perché imparassimo dal suo esempio a sopportare con animo forte le ingiurie rivolte a noi, ma a non tollerare le ingiurie contro Dio.

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 proprio i regni 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, gli espose a parole gli onori e lo stato di ciascun regno". - Oppure, secondo Origene, "gli mostrò come egli, mediante i vari peccati, regnasse nel mondo".

Pars Tertia Quaestio 042

Questione 42

Questione 42

L'insegnamento di Cristo

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

Se Cristo avesse dovuto predicare soltanto ai giudei, o anche ai gentili

SEMBRA che Cristo avrebbe dovuto predicare non soltanto ai giudei, ma anche ai gentili. Infatti:

1. Isaia dice: "È poco che tu sia il mio servo per far risorgere le tribù di Giacobbe e far tornare i superstiti d'Israele: io ti costituirò luce alle genti, perché tu sia la mia salvezza fino ai confini della terra". Ora, Cristo ha portato la luce e la salvezza col suo insegnamento. Quindi la predicazione di Cristo fu troppo scarsa limitandosi ai giudei, escludendo i gentili.

2. Come dice S. Matteo, (Cristo) "ammaestrava come uno che ha autorità". Ora, la capacità d'insegnare risulta di più nell'istruire coloro che non hanno nessuna istruzione, com'erano appunto i gentili; infatti S. Paolo ha scritto: "Così ho annunziato il Vangelo, non là dove il nome di Cristo era già conosciuto, affinché non avessi a costruire sul fondamento posto da altri". A maggior ragione Cristo doveva predicare più ai gentili che ai giudei.

3. È più utile istruire molti che uno solo. Ma Cristo istruì alcuni gentili: p. es., la Samaritana e la Cananea. Sembra perciò che Cristo a maggior ragione avrebbe dovuto predicare alla massa dei gentili.

IN CONTRARIO: Il Signore stesso dichiara: "Non sono stato mandato che alle pecore perdute della casa d'Israele". Ma S. Paolo scrive: "In che modo potranno predicare, se non sono mandati?". Dunque Cristo non doveva predicare ai gentili.

RISPONDO: Era conveniente che la predicazione di Cristo, come 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 agli ebrei, e non ai gentili. Ecco perché S. Paolo scrive: "Dico che Cristo si è fatto ministro dei circoncisi", cioè apostolo e predicatore dei giudei, "per dimostrare la 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. Ora, il retto ordine esige 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: cioè come nella stessa gerarchia celeste le illuminazioni divine giungono agli angeli inferiori per mezzo di quelli superiori. Ecco perché S. Girolamo, commentando quel passo di S. Matteo, "Non sono stato mandato che alle pecore perdute della casa d'Israele", afferma: "Non dice che non è stato inviato ai pagani; ma che prima è stato inviato a Israele". Di qui le parole di Isaia: "Manderò alcuni degli scampati", cioè dei giudei, "verso le genti, e annunzieranno loro la mia gloria".

Terzo, per togliere ai giudei il pretesto d'infamarlo. Ecco perché S. Girolamo commentando le parole evangeliche, "Non andate tra i gentili", spiega: "Era necessario che la venuta di Cristo fosse manifestata prima di tutto ai giudei, affinché non avessero scuse col dire che essi avevano respinto il Signore, perché aveva inviato gli Apostoli ai gentili e ai samaritani".

Quarto, perché Cristo ha voluto meritare il potere e il dominio su tutte le genti vincendo mediante la croce. Per questo nell'Apocalisse si legge: "A colui che vincerà darò l'autorità sopra le genti, come anch'io l'ho ricevuta dal Padre mio". E S. Paolo dice che essendosi (Cristo) "fatto ubbidiente fino alla morte di croce, per questo Iddio lo esaltò, affinché nel nome di Gesù si pieghi ogni ginocchio e ogni lingua lo riconosca". Ecco perché prima della sua passione non volle che la sua dottrina fosse predicata ai gentili; ma dopo la passione disse ai suoi discepoli: "Andate e insegnate a tutte le genti". Per questo motivo, come si legge in S. Giovanni, all'avvicinarsi della sua passione, volendo alcuni pagani vedere Gesù, egli rispose: "Se il granello di frumento 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:

1. Cristo fu luce e salvezza delle genti per mezzo dei suoi discepoli, che egli mandò a predicare tra i gentili.
2. Non si dimostra un potere minore, bensì maggiore nel compiere qualche cosa per mezzo di altri e non da se stessi. Perciò il potere divino di Cristo si è mostrato nella maniera più convincente, nel fatto che egli comunicò ai suoi discepoli tale efficacia nell'insegnare, da convertire a Cristo i gentili i quali niente avevano udito di lui.

Il potere di Cristo nell'insegnare si rileva sia dai miracoli, con i quali confermava il suo insegnamento; sia dall'efficacia persuasiva; sia dall'autorità nel parlare, perché predicava come uno che ha il dominio sulla legge: "Io però vi dico"; sia finalmente dalla rettitudine che mostrava nella sua condotta, vivendo senza peccato.

3. Cristo, come da principio non doveva trasmettere il suo insegnamento indistintamente a tutti i gentili, per mostrarsi quale inviato ai giudei, popolo primogenito, così neppure doveva respingere del tutto i gentili, per non togliere loro la speranza della salvezza. Ecco perché alcuni gentili furono da lui accolti, avuto riguardo all'eccellenza della loro particolare fede e devozione.

ARTICOLO 2

Se Cristo avesse dovuto predicare ai giudei senza urtarli

SEMBRA che Cristo avrebbe dovuto predicare ai giudei senza urtarli. Infatti:

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: "Non siate d'inciampo né ai giudei né ai gentili né alla Chiesa di Dio". Quindi anche Cristo, predicando, avrebbe dovuto evitare di urtarsi con i giudei.
2. Il saggio non deve far niente 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 che, siccome il Signore rimproverava gli scribi e i Farisei, "questi incominciarono ad essergli fieramente avversi e cercavano di farlo parlare su molte questioni, tendendogli insidie, per sorprendere qualche parola dalla sua bocca su cui accusarlo". Perciò non era conveniente che egli li urtasse col suo insegnamento.
3. Dice S. Paolo: "Non riprendere con asprezza chi è vecchio, ma esortalo come un padre". Ora, i sacerdoti e i capi dei giudei erano gli anziani di quel popolo. Perciò non dovevano essere rimproverati duramente.

IN CONTRARIO: Isaia aveva predetto, che Cristo sarebbe stato "sasso d'inciampo e pietra di scandalo per tutte e due le case d'Israele".

RISPONDO: 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 nel 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. Per questo il Signore senza curarsi del loro scandalo, insegnava pubblicamente la verità, da essi odiata, e rimproverava i loro vizi. Ecco perché il Signore, agli Apostoli i quali gli dicevano, "Sai che i Farisei, udita la tua parola, si sono scandalizzati?", rispose: "Lasciateli. Son ciechi e guide di ciechi. Ma se un cieco guida un altro cieco, tutti e due vanno a finire nella fossa".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'uomo non deve essere d'inciampo a nessuno, nel senso che non deve essere occasione di danno a nessuno con azioni o parole meno buone. "Se però lo scandalo viene dalla verità", nota S. Gregorio, "bisogna sopportare piuttosto lo scandalo, che abbandonare la verità".
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 al popolo, questo si lasciava distaccare sempre meno da Cristo per le parole degli scribi e dei Farisei, i quali ne avrebbero sempre avversato l'insegnamento.
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, conforme a quanto dice la Scrittura: "Adunami settanta fra gli anziani d'Israele, che tu conosci come persone mature del popolo". Se però costoro volgono il prestigio dell'anzianità a strumento di malizia, peccando pubblicamente, vanno rimproverati apertamente e con durezza; come del resto fece anche Daniele:

"Vecchio incallito nel male, ecc.".

ARTICOLO 3

Se Cristo avesse dovuto insegnare tutto pubblicamente

SEMBRA che Cristo non avrebbe dovuto insegnare tutto pubblicamente. Infatti:

1. Si legge che egli disse molte cose ai discepoli da soli: p. es., nel discorso dell'ultima cena. Di qui il suo comando: "Quello che vi è stato detto all'orecchio, predicatelo sui tetti". Quindi non insegnò tutto in pubblico.
2. Le profondità della sapienza non vanno esposte che ai perfetti, come dice S. Paolo: "Parliamo di sapienza tra i perfetti". Ora, l'insegnamento di Cristo conteneva la più profonda sapienza. Perciò non doveva essere comunicata alla massa imperfetta.
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". Poteva dunque occultarla anche col silenzio.

IN CONTRARIO: Il Signore stesso ha affermato: "Niente ho detto in segreto".

RISPONDO: 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. Ciò non ebbe luogo in Cristo, cui vanno attribuite le parole: "Come lealmente l'imparai, così senza invidia la comunico e non ne nascondo la ricchezza".

Talora questo può avvenire per la cattiveria di ciò che s'insegna. S. Agostino dice che "ci sono certi mali che nessun pudore umano può sopportare". Ecco perché alle dottrine degli eretici vanno attribuite le parole della Scrittura: "Le acque furtive sono più dolci". Ma la dottrina di Cristo "non si basa né sull'errore, né sulla disonestà". Di qui le parole del Signore: "Viene forse portata la lampada", cioè la dottrina vera e onesta, "per essere posta sotto il moggio?".

Secondo, una dottrina resta occulta in quanto è riservata a pochi. In questo modo Cristo niente insegnò di nascosto; perché propose il suo insegnamento, o a tutto il popolo, o a tutti i discepoli riuniti insieme. S. Agostino infatti ha scritto: "Come si può dire che parla di nascosto chi parla davanti a tanti uomini? Soprattutto poi se parla a pochi mediante i quali vuole che ciò che dice sia trasmesso a tutti?".

Terzo, un insegnamento può essere occulto per la maniera con cui lo si insegna. 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 spiegava chiaramente il significato di queste parabole ai discepoli, mediante i quali sarebbe passato agli altri ormai idonei a comprenderlo; conforme cioè a quanto dice S. Paolo a Timoteo: "Ciò che hai udito da me alla presenza di molti testimoni, confidalo a uomini fidati, capaci d'insegnarlo ad altri". Ciò era stato prefigurato nel libro dei Numeri, dove viene ordinato ai figli di Aronne di coprire i vasi sacri, che i Leviti dovevano portare così velati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Ilario così spiega le parole suddette: "Non si legge che il Signore usasse predicare di notte, né che proponesse il suo insegnamento tra le tenebre: ma dice questo, perché il suo parlare per gli uomini carnali è tenebra, e la sua parola è notte per chi non crede. Perciò, quanto egli ha detto va predicato tra gli infedeli con libera professione di fede".

Oppure, si può dire con S. Girolamo che quel comando ha un valore relativo, poiché "egli insegnò loro nella Giudea, in una piccola regione" rispetto a tutto il mondo, dove l'insegnamento di Cristo doveva essere diffuso per mezzo degli Apostoli.

2. Il Signore non solo non rivelò tutta la profondità della sua dottrina alle turbe, ma neppure agli Apostoli, ai quali disse: "Molte cose avrei ancora da dirvi, ma per ora non ne siete capaci". Tuttavia egli manifestò apertamente e non di nascosto quanto della sua sapienza considerò opportuno comunicare agli altri; benché non tutti lo capissero. Di qui la spiegazione di S. Agostino: "Quando il Signore disse: "Io ho parlato in pubblico al mondo"; è come se avesse detto: "Molti mi hanno udito". E tuttavia non l'aveva fatto apertamente, perché non l'avevano capito".

3. Il Signore parlava in parabole alle turbe, perché queste, come è stato detto, non erano né capaci né degne di ricevere la verità nuda e cruda, che invece esponeva ai discepoli.

Le parole poi "non parlava loro che in parabole", secondo il Crisostomo, vanno riferite solo a quel discorso; perché altre volte aveva parlato alle turbe

anche senza parabole. - Oppure, come spiega S. Agostino, egli disse così, "non perché non parlava mai in senso proprio; ma perché quasi mai trattò un argomento senza servirsi di qualche parabola, benché nel discorso dicesse qualcosa anche in senso proprio".

ARTICOLO 4

Se Cristo avesse dovuto mettere in iscritto il suo insegnamento

SEMBRA che Cristo avrebbe dovuto mettere in iscritto il suo insegnamento. Infatti:

1. La Scrittura è stata inventata proprio per tramandare al futuro gli insegnamenti. Ora gli insegnamenti di Cristo dovevano durare in eterno, come dice S. Luca: "Il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno". Quindi Cristo avrebbe dovuto mettere in iscritto i suoi insegnamenti.

2. La legge antica fa la prefigurazione di Cristo, come dice S. Paolo: "La legge possiede un'ombra dei beni futuri". Ma la legge antica fu scritta da Dio, come si legge: "Ti darò due tavole di pietra, con la legge e i comandamenti che io ho scritto". Perciò anche Cristo avrebbe dovuto scrivere il suo insegnamento.

3. Cristo, il quale era venuto "per illuminare coloro che giacciono nelle tenebre e nell'ombra di morte", come dice S. Luca, 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, cosicché è necessario credere a coloro che hanno scritto di lui. E se lo domandano soprattutto quei pagani, i quali non osano incolpare o bestemmare Cristo, e gli attribuiscono la massima sapienza, limitandosi a considerarlo un uomo. E dicono che i suoi discepoli gli attribuiscono più di quello che egli è, tanto da considerarlo Figlio di Dio e Verbo di Dio, per il quale sono state fatte tutte le cose". E aggiunge: "Sembra 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". Sembra quindi che Cristo stesso avrebbe dovuto mettere in iscritto il suo insegnamento.

IN CONTRARIO: Nel Canone della Scrittura non c'è nessun libro scritto da lui.

RISPONDO: Era conveniente che Cristo non scrivesse i suoi insegnamenti. Primo, per la sua dignità. Perché più eccellente è il maestro e più eccellente deve essere il modo d'insegnare. Perciò a Cristo, maestro supremo, competeva d'imprimere il suo insegnamento nel cuore dei suoi uditori. Ecco perché nel Vangelo si legge che "egli li ammaestrava come uno che ha autorità". Anche tra i pagani, del resto Pitagora e Socrate, eminentissimi maestri, non vollero scrivere niente. Gli scritti infatti hanno lo scopo d'imprimere la dottrina 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: "Ci sono molte altre cose che ha fatto Gesù, le quali, se fossero scritte ad una ad una, il mondo stesso non potrebbe contenere i libri che si dovrebbero scrivere". E S. Agostino commenta: "Non si deve intendere che lo spazio materiale del mondo non sarebbe sufficiente, ma piuttosto che non sarebbe capace di comprenderli la totalità dei lettori". Ora, se Cristo avesse messo in iscritto la sua dottrina, gli uomini avrebbero pensato di misurarne l'altezza solo dai suoi scritti.

Terzo, perché il suo insegnamento arrivasse a tutti con un certo ordine: egli cioè insegnò direttamente ai suoi discepoli, e questi a tutti gli altri uomini con la parola e con gli scritti. Se invece egli avesse scritto, avrebbe trasmesso a tutti direttamente il suo insegnamento. Ecco perché della Sapienza si legge 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 di magia, di cui si sarebbe servito per operare miracoli: ma queste sciocchezze sono condannate dalla dottrina cristiana. "Tuttavia costoro i quali affermano d'aver letto quei libri scritti da Cristo, non riescono a fare le meraviglie che Cristo avrebbe compiuto con essi. Anzi per un castigo di Dio essi erroneamente intitolano tali libri come se fossero indirizzati ai santi Pietro e Paolo in forma epistolare, avendoli visti raffigurati più volte nelle pitture insieme a Cristo. Niente di strano che si siano fatti ingannare da tali dipinti. Ora, finché Cristo visse nella sua vita mortale, S. Paolo non fu certo suo discepolo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. A detta di S. Agostino, "Cristo è capo di tutti i suoi discepoli come la testa rispetto alle membra. Quindi avendo 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. Tutto ciò che egli volle che noi leggessimo della sua vita e del suo insegnamento, comandò loro di scriverlo, come fossero le proprie mani".

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 "Legge dello Spirito di vita", doveva essere scritta, "non con l'inchiostro, ma con lo Spirito del Dio vivente, non su tavole di pietra, ma su tavole di carne, cioè nei cuori", come si esprime l'Apostolo.

3. Coloro i quali non hanno creduto agli scritti degli Apostoli su Cristo, non avrebbero creduto neppure se avesse scritto lui stesso, attribuendone i miracoli alla magia.

Pars Tertia Quaestio 043

Questione 43

Questione 43

I miracoli di Cristo

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

Se Cristo avesse dovuto far miracoli

SEMBRA che Cristo non avrebbe dovuto far miracoli. Infatti:

1. Ciò che Cristo faceva doveva concordare con quanto diceva. Ora, egli, aveva detto: "Questa generazione malvagia e infedele chiede un segno; ma non le sarà dato altro segno che quello del Profeta Giona". Quindi non doveva far miracoli.
2. Cristo, come nella seconda venuta apparirà "con grande potenza e gloria"; così nella prima venuta è apparso nella debolezza, secondo le parole di Isaia: "Uomo di dolori ed esperto nel soffrire". Ora, fare miracoli è segno, non di debolezza, ma di potenza. Quindi non era conveniente che Cristo nella sua prima venuta facesse miracoli.
3. Cristo è venuto per salvare gli uomini mediante la fede, come dice l'Epistola agli Ebrei: "Tenendo lo sguardo fisso all'autore e perfezionatore della fede, Gesù". Ma i miracoli diminuiscono il merito della fede: come risulta dal rimprovero del Signore: "Se non vedete segni e prodigi non credete". Dunque Cristo non avrebbe dovuto far miracoli.

IN CONTRARIO: Il Vangelo attribuisce queste parole ai suoi avversari: "Che facciamo, poiché quest'uomo fa molti miracoli?".

RISPONDO: Per due motivi Dio concede all'uomo di fare miracoli. Primo e principalmente, per confermare la verità che uno insegna. Poiché infatti le verità di fede superano le capacità della ragione umana, non si possono provare con ragioni umane, ma vanno provate con argomenti della potenza divina; cosicché per il fatto che uno compie opere che solo Dio può fare, tutti credano l'origine divina di quanto così viene affermato. Come quando uno presenta delle lettere timbrate col sigillo 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: affinché cioè, facendo l'uomo le opere di Dio, si creda che Dio abita in lui mediante la grazia. Ecco perché S. Paolo scriveva ai Galati: "Chi vi concede lo Spirito ed opera prodigi in 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 per lui fare miracoli. Di qui le sue parole: "Se non volete credere a me, credete alle mie opere". E ancora: "Le opere che il Padre mi ha dato di compiere, mi rendono testimonianza".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le parole: "Non le sarà dato altro segno che quello di Giona", secondo il Crisostomo, vanno intese nel senso che in quel momento "essi non riceverebbero il segno che chiedevano", cioè "dal cielo"; e non che egli non diede nessun segno. - Oppure nel senso che "faceva i miracoli, non per coloro che egli conosceva duri di cuore, ma per convertire gli altri". Quindi i segni prodigiosi venivano fatti non in loro favore, ma per gli altri.
2. Benché Cristo sia venuto "nella debolezza del corpo", manifestata dalle sue sofferenze, venne però anche "nella potenza di Dio", che doveva manifestarsi nei miracoli.
3. I miracoli diminuiscono il merito della fede solo in quanto così viene manifestata la durezza di cuore di coloro che non vogliono credere agli argomenti della Scrittura, se non ci sono i miracoli. Tuttavia anche per loro è meglio convertirsi alla fede mediante i miracoli, piuttosto che restare nell'incredulità. Infatti S. Paolo afferma che "i miracoli sono dati per gli infedeli", cioè perché si convertano alla fede.

ARTICOLO 2

Se Cristo compisse i miracoli per virtù divina

SEMBRA che Cristo non compisse i miracoli per virtù divina. Infatti:

1. La virtù divina è onnipotente. Ma non sembra che Cristo fosse onnipotente nel far miracoli: dice infatti S. Marco che "egli non poté fare lì", cioè nel suo paese, "alcun miracolo". Quindi non sembra che abbia fatto miracoli per virtù divina.
2. Dio non prega. Cristo invece nel fare i miracoli talvolta pregava: p. es., nella resurrezione di Lazzaro, e nella moltiplicazione dei pani. Non sembra, dunque che abbia compiuto i miracoli per virtù divina.
3. Ciò che vien fatto per virtù divina, non può esser fatto col potere di nessuna creatura. Ma le cose che Cristo faceva potevano esser fatte anche da qualche creatura: i Farisei infatti dicevano che "Cristo scacciava i demoni per mezzo di Beelzebul, principe dei demoni". Perciò non sembra che Cristo abbia compiuto miracoli degni di Dio.

IN CONTRARIO: Il Signore ha detto: "Il Padre, che dimora in me, è lui che fa le opere".

RISPONDO: Come abbiamo già spiegato nella Prima Parte, i veri miracoli possono essere compiuti soltanto per virtù divina, perché soltanto Dio può mutare l'ordine della natura, e in ciò consiste appunto il miracolo. Ecco perché il Papa S. Leone scrive che, essendoci in Cristo due nature, "una" di esse, cioè quella divina, "brilla 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.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le parole: "Non poté fare lì alcun miracolo", non vanno riferite alla potenza di Dio assoluta, ma a quanto si può fare in maniera opportuna; infatti non era opportuno che egli facesse miracoli tra gente incredula. Di qui le parole successive: "E si meravigliava della loro incredulità". In senso analogo Dio così si esprime nella Genesi: "Non potrò celare ad Abramo quello che sto per fare"; "Io non potrò far nulla finché tu non sia arrivato là".
2. Il Crisostomo spiegando il passo di S. Matteo, "Presi i cinque pani e i due pesci, alzò gli occhi al cielo, li benedisse e li spezzò", dice: "Di Cristo bisognava credere che procedeva dal Padre e che era uguale a lui. Quindi, per mostrare queste due verità, compiva i miracoli ora col suo potere, ora pregando il Padre. In quelli di minore importanza eleva gli occhi al cielo, p. es., nella moltiplicazione dei pani; in quelli di maggiore importanza, che sono soltanto opera di Dio, agisce col proprio potere, p. es., rimettendo i peccati e risuscitando i morti".

Il fatto poi che alla resurrezione di Lazzaro "egli alzò gli occhi al cielo", non fu per la necessità di impetrare, ma per darci un esempio. Di qui le parole che seguono: "L'ho detto per il popolo che mi circonda, affinché credano che tu mi hai mandato".

3. Cristo scacciava i demoni in diverso modo da come vengono scacciati per 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 espelle i demoni, non soltanto dal corpo, ma ancor più dall'anima. Ecco perché 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, adducendo l'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 niente in comune tra lui e Satana, sia nelle opere, che nei loro effetti: poiché Satana cercava di disperdere ciò che Cristo raccoglieva.

ARTICOLO 3

Se Cristo abbia cominciato a far miracoli mutando l'acqua in vino alle nozze (di Cana)

SEMBRA che Cristo non abbia cominciato a far miracoli mutando l'acqua in vino alle nozze (di Cana). Infatti:

1. Nel libro De Infantia Salvatoris 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 sembra che abbia cominciato allora a far miracoli.
2. Cristo faceva i miracoli per virtù divina. Ora, questa era in lui fin dal principio del suo concepimento: poiché da allora egli era Dio e uomo. Dunque egli deve aver fatto miracoli fin da allora.

3. Cristo cominciò a raccogliere discepoli dopo il battesimo e la tentazione, come riferiscono S. Matteo e S. Giovanni. Ora, i discepoli si unirono a lui soprattutto per i miracoli: S. Luca, p. es., narra come egli chiamò S. Pietro, stupefatto del miracolo della pesca miracolosa. Sembra quindi che, prima del miracolo operato alle nozze, ne abbia compiuti degli altri.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "Questo fu il primo dei miracoli, che Gesù fece in Cana di Galilea".

RISPONDO: 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 far miracoli prima d'iniziare l'insegnamento. E non doveva cominciare a insegnare prima d'aver raggiunto l'età perfetta, come abbiamo visto parlando del suo battesimo.

Rispetto al secondo, poi, egli doveva mostrare con i miracoli la sua divinità in modo da non pregiudicare la realtà della sua natura umana. Per questo motivo, come nota il Crisostomo, "opportunamente egli non cominciò a far miracoli da bambino, altrimenti avrebbero considerato l'incarnazione una semplice apparenza, o l'avrebbero crocifisso prima del tempo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. A commento delle parole di Giovanni Battista, "Affinché egli sia manifestato ad Israele, io venni a battezzare nell'acqua", 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 rivelasse".

2. La virtù divina operava in Cristo secondo che lo esige 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.

3. Come nota S. Gregorio, ridonda a lode dei discepoli l'aver seguito Cristo, "quando ancora non avevano visto nessun miracolo". E il Crisostomo aggiunge che "i miracoli furono necessari soprattutto quando i discepoli erano già adunati intorno a lui, lo seguivano ed erano attenti a quanto faceva. Di qui le parole evangeliche: E i suoi discepoli crederono in lui"; non nel senso che cominciassero a credere allora, ma perché allora crederono "con più fermezza e perfezione". - Oppure, stando alla spiegazione di S. Agostino l'evangelista chiama discepoli coloro "che sarebbero diventati discepoli in seguito".

ARTICOLO 4

Se i miracoli operati da Cristo fossero in grado di manifestare la sua divinità

SEMBRA che i miracoli operati da Cristo non fossero in grado di manifestare la sua divinità. Infatti:

1. È proprio di Cristo essere insieme Dio e uomo. Ma i miracoli da lui operati sono stati fatti anche da altri. Dunque essi non erano in grado di dimostrare la sua divinità.

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: "Chi crede in me, compirà anche lui le opere che io faccio, anzi ne farà delle maggiori". Quindi i miracoli operati da Cristo non valevano a provare la sua divinità.

3. Il particolare non basta a dimostrare l'universale. Ma ogni miracolo di Cristo fu un fatto particolare. Quindi nessuno di essi è in grado di provare la divinità di Cristo, il quale ha un potere universale su tutte le cose.

IN CONTRARIO: Il Signore ha detto: "Le opere stesse che il Padre mi ha dato da compiere mi rendono testimonianza".

RISPONDO: I miracoli fatti da Cristo erano in grado di manifestare la sua divinità per tre ragioni. Primo, per le opere stesse, le quali superavano ogni capacità creata, e quindi non potevano essere compiute che dalla virtù di Dio. Ecco perché il cieco guarito diceva: "Da che mondo è mondo, non s'è mai sentito dire che uno abbia aperto gli occhi a un cieco nato. Se questi non fosse da Dio, non avrebbe potuto far nulla".

Secondo, per il modo come egli compiva i miracoli: poiché li faceva per autorità propria, non già ricorrendo come gli altri alla preghiera. Nel Vangelo infatti si legge che "da lui usciva una virtù che guariva tutti". Questo dimostra, dice S. Cirillo, che "operava non per virtù altrui; ma essendo egli Dio per natura, mostrava il proprio potere sugli infermi. E per questo operava innumerevoli miracoli". Ecco perché spiegando quel testo evangelico, "con la parola cacciò gli spiriti e guarì tutti i malati", il Crisostomo scrive: "Considera l'immensa moltitudine di guarigioni che passano in rassegna gli Evangelisti, senza fermarsi a raccontare ogni guarigione, ma mettendoti davanti con poche parole un oceano ineffabile di miracoli". E in tal modo (Gesù) mostrava di avere una virtù uguale a quella di Dio Padre, secondo le sue stesse parole: "Tutte le cose che fa il Padre, le fa allo stesso modo anche il Figlio"; e ancora: "Come il Padre risuscita i morti e li fa vivere, così pure il Figlio fa vivere quelli che 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 dai miracoli, compiuti solo per virtù divina. Di qui le parole evangeliche: "Che nuova dottrina è questa? Egli comanda con autorità agli spiriti immondi, e gli ubbidiscono!".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Questa era l'obiezione di certi pagani. Ed ecco come ne parla S. Agostino: "Essi dicono che nessun miracolo è stato tale da rivelare così eccelsa maestà. Perché la esorcizzazione degli ossessi", cioè l'espulsione dei demoni, "la guarigione degli infermi, la resurrezione dei morti, e altre cose simili, per Dio sono poca cosa". A ciò 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. Egli volle compiere opere simili alle loro, affinché non sembrasse 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. Se uno pensa che questo è poco per Iddio, non so che cosa vuole di più. Doveva forse, una volta diventato uomo, creare un nuovo mondo, per far credere che egli è colui per il quale il mondo è stato creato? Ma in questo non avrebbe potuto farne né uno più grande né uno uguale a quello esistente: che se ne avesse fatto un altro più piccolo, ciò sarebbe stato considerato troppo poco".

Del resto le stesse opere fatte dagli altri, Cristo le ha fatte in maniera più eccellente. Ecco perché, nel commentare le parole del Signore, "Se non avessi fatto tra loro opere che nessun altro mai fece, ecc.", S. Agostino scrive: "Nelle opere di Cristo nessuna sembra maggiore della resurrezione dei morti: che tuttavia fu compiuta anche dagli antichi profeti. Cristo però fece qualcosa che non aveva fatto nessun altro. Ci potrebbero rispondere che anche altri fecero qualche cosa che né lui né altri fecero. Guarire però con tanta virtù miserie tanto numerose e malattie e sofferenze dei mortali, non troviamo che l'abbia fatto nessuno degli antichi profeti. Senza contare che guariva tutti col solo comando, come gli si presentavano. S. Marco riferisce: "Dappertutto dove giungeva, in villaggi, città e borgate, la gente metteva i malati sulle piazze e lo pregava di lasciarsi toccare anche solo il lembo della veste. E tutti quelli che lo toccavano, erano guariti". Questo nessun altro lo fece su di essi. Giacché in tal senso va presa l'espressione "in essi": non "tra di essi" o "davanti ad essi", ma "in essi", perché in loro egli compì la guarigione. Del resto nessun altro, che abbia compiuto tali opere, le ha compiute in essi: perché qualunque uomo le abbia compiute, le ha fatte perché egli operava per mezzo suo. Queste invece le compiva da sé, senza il concorso di nessuno".

2. S. Agostino, spiegando quelle parole, si domanda: "Che cosa sono queste opere maggiori", riservate a quelli che avrebbero creduto in lui? "Forse che al loro passaggio, la loro ombra soltanto avrebbe operato la guarigione? È infatti più straordinario che guarisca l'ombra che il lembo della veste. 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. Ebbene con la predicazione dei discepoli non si sarebbero convertite poche persone, quali erano essi (convertiti direttamente da Cristo), ma tutte le genti. E quel tale ricco non se ne partì da lui triste? E tuttavia ciò che quegli non aveva fatto per invito diretto del Signore, in seguito 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 parlando egli stesso a chi lo ascoltava.

Resta tuttavia una difficoltà, che cioè queste opere maggiori le fece per mezzo degli Apostoli. Ma con le parole, "Chi crede in me", non indicava soltanto loro. Ascolta bene: "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. Di che opere si tratta se non della giustificazione dell'empio? Questo certamente lo fa Cristo in lui, ma non senza di lui. Oserei dire che quest'opera è maggiore che la 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 coopera con Cristo alla propria giustificazione, fa forse opera maggiore di quella? Giudichi chi può se sia opera più grande creare i giusti, o giustificare gli empi. Certo, se ambedue le cose esigono un potere uguale, la seconda è dovuta a una misericordia più grande.

Però nelle parole, "ne farà delle maggiori", non è necessario includere tutte le opere di Cristo. Forse egli si riferiva a quelle che stava facendo in quel momento. Allora infatti preferiva parole di fede. E certamente predicare parole di giustizia, cosa che fece senza di noi, è inferiore alla giustificazione dell'empio, che egli opera in noi non senza che operiamo anche noi".

3. Quando una data opera è propria di un determinato agente, essa è in grado di provare tutta la capacità di quell'agente: la capacità di ragionare, p. es., essendo propria dell'uomo, dal fatto che uno ragiona su qualunque argomento particolare, se ne deduce che egli è un uomo. Allo stesso modo, essendo proprietà di Dio far miracoli per virtù propria, qualunque miracolo compiuto da Cristo per virtù propria basta a provare che egli è Dio.

Pars Tertia Quaestio 044

Questione 44

Questione 44

Le singole specie di miracoli

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

Se fossero convenienti i miracoli operati da Cristo sulle sostanze spirituali

SEMBRA che i miracoli operati da Cristo sulle sostanze spirituali non fossero convenienti. Infatti:

1. Tra le sostanze spirituali, gli angeli sono superiori ai demoni; perché, come dice S. Agostino, "gli spiriti forniti d'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.
2. I miracoli di Cristo erano ordinati a manifestare la sua divinità. Ma questa non doveva essere manifestata ai demoni, perché ciò avrebbe impedito il mistero della sua passione; poiché S. Paolo afferma: "Se l'avessero conosciuto, mai avrebbero crocifisso il re della gloria". Dunque egli non doveva compiere nessun miracolo sui demoni.
3. I miracoli di Cristo erano ordinati alla gloria di Dio: infatti nel Vangelo 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; perché, come si legge nell'Ecclesiastico, "non è bella la lode sulla bocca del malvagio". Ecco perché, come attestano S. Marco e S. Luca, Cristo "non permetteva ai demoni di parlare" di ciò che ridondava a sua gloria. Perciò non era conveniente che egli facesse miracoli sui demoni.
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: p. es., quando al comando di Cristo il demonio, "gridando e agitando convulsamente l'ossesso uscì da quell'uomo, che divenne come privo di vita, sicché molti dicevano: È morto". Altre volte con detrimento dei beni: p. es., quando (il Signore), a loro richiesta, mandò i demoni nei porci, che precipitarono in mare; sicché gli abitanti di quella regione "lo supplicarono di andar via dal loro territorio", come riferisce S. Matteo. Sembra dunque che quei miracoli non fossero convenienti.

IN CONTRARIO: Questo era stato profetizzato da Zaccaria, là dove dice: "Lo spirito immondo farò sparire dalla terra".

RISPONDO: I miracoli operati da Cristo erano 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: "Adesso il principe di questo mondo sarà cacciato fuori". Perciò era conveniente che tra gli altri miracoli egli liberasse dal demonio gli ossessi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Cristo come doveva liberare gli uomini dal potere dei demoni, così doveva associarli agli angeli, secondo quelle parole di S. Paolo: "Rappacificando per mezzo del sangue della sua croce, sia le cose che sono sulla terra, sia quelle nei cieli". Perciò sugli angeli egli non doveva operare altro miracolo che quello di farli apparire agli uomini: e questo avvenne alla sua nascita, alla resurrezione e all'ascensione.
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; ma mediante alcuni segni temporali della sua potenza". Prima di tutto, vedendo Cristo affamato a causa del digiuno, (i demoni) pensarono che non fosse il Figlio di Dio. Per cui S. Ambrogio, spiegando quelle parole di S. Luca, "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. Ecco perché il Crisostomo, a commento delle parole evangeliche, "So che 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 quanto dice: "Perché (i demoni) sapevano essere egli il Cristo". Cosicché

nel dichiararlo Figlio di Dio, più che una certezza essi rivelavano un sospetto. Di qui il commento di S. Beda: "I demoni lo riconoscono Figlio di Dio: e, come è detto in seguito, "sapevano che egli era il Cristo". Poiché il demonio, avendolo visto affranto dal digiuno, lo credette un puro uomo; ma siccome non riuscì a vincerlo con la tentazione, ebbe il dubbio che potesse essere il Figlio di Dio. Ora poi, in seguito ai suoi miracoli capi, o meglio, sospettò che era il Figlio di Dio. E per questo dunque spinse i giudei a crocifiggerlo, non perché non pensasse che egli fosse il Cristo o il Figlio di Dio, ma perché non previde che quella morte avrebbe segnato la propria condanna. Poiché di questo "mistero nascosto dall'eternità" S. Paolo dice che "nessuno dei dominatori di questo secolo lo conobbe: se infatti l'avessero conosciuto, non avrebbero mai crocifisso il Signore della gloria".

3. Cristo fece 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 ridondavano a suo onore: primo, per darci l'esempio. Perché, come dice S. Atanasio, "impediva loro di parlare, benché dicessero la verità, per insegnarci a non occuparci di loro, anche quando sembra che dicano la verità. Non è infatti lecito, avendo la divina Scrittura, lasciarsi istruire dal diavolo": questo inoltre è pericoloso, perché i demoni spesso frammischiano la menzogna alla verità. - Secondo, come dice il Crisostomo, perché "non era conveniente che essi usurpassero la gloria dell'ufficio apostolico, né che il mistero di Cristo fosse annunziato da una lingua pestifera", "non essendo bella la lode sulla bocca del peccatore". - Terzo, perché, come afferma S. Beda, "non voleva provocare l'invidia dei giudei". Ecco perché "agli stessi Apostoli Gesù proibiva talora di parlare di lui: perché la predicazione della sua divina maestà, non ritardasse il mistero della sua passione".

4. Cristo era venuto particolarmente per insegnare a fare miracoli in favore degli uomini, e principalmente per la salute della loro anima. Ecco perché 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 che Cristo "permise che i demoni entrassero nei porci, 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 peggiori mali che nei porci, se gli uomini non fossero stati soccorsi dalla provvidenza divina".

Per gli stessi motivi permise che l'uomo, il quale veniva liberato dal demonio, fosse momentaneamente tormentato: benché l'abbia liberato subito da questa afflizione. In tal modo 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 lo fa o per disamorarci della virtù, o per vendicare la sua espulsione". L'uomo guarito divenne "come privo di vita", afferma S. Girolamo, perché a coloro che sono guariti S. Paolo dice: "Voi siete morti, e la vostra vita è nascosta con Cristo in Dio".

ARTICOLO 2

Se fossero convenienti i miracoli operati da Cristo sui corpi celesti

SEMBRA che i miracoli operati da Cristo sui corpi celesti non fossero convenienti. Infatti:

1. Come insegna Dionigi, "è compito della divina provvidenza non distruggere ma conservare la natura". Ora i corpi celesti di loro natura sono incorruttibili e inalterabili, come insegna Aristotele. Quindi non era giusto che Cristo mutasse in qualche modo l'ordine dei corpi celesti.

2. Il tempo si misura dal movimento dei corpi celesti; poiché nella Genesi si legge: "Siano dei luminari nel firmamento del cielo, e siano come segni per distinguere le stagioni, i giorni e gli anni". Perciò mutando il corso degli astri, viene a mutare anche la divisione e l'ordine del tempo. Ora, non risulta che sia stato constatato niente di simile dagli astrologi, "i quali contemplan le stelle e calcolano i mesi", come dice Isaia. Non sembra quindi che Cristo abbia mai mutato il corso degli astri.

3. Cristo doveva fare miracoli, più che alla sua morte, durante la sua vita e il suo insegnamento; sia perché, come si esprime S. Paolo, "fu crocifisso per la sua debolezza, vive però per la virtù 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 fatto miracoli sui corpi celesti durante la vita; anzi, come dice S. Matteo, si rifiutò di esaudire i Farisei che chiedevano "un segno dal cielo". Perciò non avrebbe dovuto farne neppure alla sua morte.

IN CONTRARIO: S. Luca ha scritto: "Le tenebre si stesero su tutta la terra fino all'ora nona, e il sole si oscurò".

RISPONDO: Come abbiamo già detto, i miracoli di Cristo dovevano esser tali da manifestare la sua divinità. Ora, questo non viene manifestato in modo così evidente dai mutamenti degli esseri inferiori, che possono esser mossi anche da altre cause, come può esserlo dal mutamento del corso dei corpi celesti, i quali sono regolati da Dio soltanto in modo immutabile. È quanto dice Dionigi: "Bisogna riconoscere che mai niente può essere mutato circa l'ordine e il movimento degli astri, a meno che non abbia una ragione per far questo Colui che tutto fa e muta con la sua parola". Quindi era opportuno che Cristo operasse miracoli anche sui corpi celesti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come per i corpi inferiori è naturale essere mossi da quelli celesti, che per natura sono superiori; così è naturale per qualunque creatura essere trasmutata da Dio secondo la di lui volontà. Ecco perché S. Agostino, commentando quelle parole di S. Paolo, "Contro natura sei stato innestato ecc.", scrive: "Dio, Creatore e Istitutore di ogni natura, non fa niente contro natura; perché 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 fosse mutato da altre cause.

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 in proposito S. Girolamo: "Sembra 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. Ma si dice 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 questo avvenne a causa delle nuvole: "È facile pensare che molte e grandi nubi molto scure si siano addensate sopra Gerusalemme e la Giudea; e perciò si produssero profonde tenebre dall'ora sesta fino a nona. Penso che, come gli altri prodigi apparsi durante la passione", cioè "lo squarciarsi del velo, il terremoto, ecc.", "anche questo sia avvenuto soltanto a Gerusalemme. Oppure se si vuole estendere di più", siccome il testo dice "le tenebre si stesero su tutta la terra", "si può intendere su tutto il territorio della Giudea. In analogia con quanto Abdia disse ad Elia: "Viva il tuo Dio, non c'è popolo né regno dove il mio signore non abbia mandato a cercarti", per dire che l'avevano cercato presso le popolazioni che erano attorno alla Giudea".

In proposito si deve credere piuttosto a Dionigi, il quale da testimone oculare dice che ciò accadde per una interposizione della luna tra noi e il sole. Scrive infatti nella sua lettera a Policarpo: "Inaspettatamente vedemmo", 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 in 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 insieme 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, perché 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 comincia da occidente e finisce verso oriente. Questo 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 ad oriente verso il sole, e lo raggiungesse prima dalla parte orientale, procedendo verso occidente. È quanto egli vuol dire con le parole: "Vedemmo l'eclissi stessa cominciare da est e giungere fino all'estremità del sole", perché 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 cominciato a oscurarsi. Infatti la luna sovrapponendosi al sole, lo sorpassa nel suo moto naturale verso oriente, e quindi la parte occidentale del sole, che per prima era stata 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 ad 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 l'eclisse cominciò dalla parte orientale, e cominciò a schiarirsi da quella occidentale. Ciò è espresso da quelle 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, dicono coloro che l'hanno osservato". Ciò fa pensare che la luna si sia fermata davanti al sole. A meno che il tempo dell'oscuramento non si debba computare dall'inizio del fenomeno fino alla fine completa dell'eclissi.

Tuttavia, come scrive Origene, "i figli di questo secolo obiettarono: Come mai nessun greco o barbaro registrò un fenomeno così straordinario?". E risponde che un certo Flegonte "ha scritto nelle sue Cronache che un'eclissi avvenne al tempo di Tiberio Cesare; ma non nota che avvenne in tempo di plenilunio". Quindi questa lacuna può spiegarsi col fatto che nessun astrologo del mondo in quel tempo si sia curato di osservarlo, non essendo quello tempo di eclisse, attribuendo quell'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 ci hanno riferito su quell'oscuramento.

3. Era particolarmente necessario mostrare con miracoli la divinità di Cristo quando in lui appariva di più la debolezza della sua natura umana. Ecco perché alla sua nascita apparve un nuovo astro nel cielo. Di qui le parole di S. Massimo: "Se disprezzi il presepio, alza un pochino 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. Quindi furono necessari allora miracoli più strepitosi sui 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 ed adultera chiede un segno; ma nessun altro segno le sarà dato, fuorché quello del profeta Giona", accennando alla crocifissione e alla resurrezione. Era infatti molto più meraviglioso che questo segno apparisse quando egli era crocifisso, che quando viveva su questa terra".

ARTICOLO 3

Se Cristo abbia compiuto miracoli sugli uomini in modo conveniente

SEMBRA che Cristo non abbia compiuto miracoli sugli uomini in modo conveniente: Infatti:

1. Nell'uomo l'anima è superiore al corpo. Ora, leggiamo che Cristo fece molti miracoli sui corpi, ma nessuno sulle anime: egli infatti non convertì nessun 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.

2. Come abbiamo già detto, Cristo operava miracoli per virtù di Dio, cui conviene operare subito, in maniera perfetta e senza aiuto alcuno. Ora, Cristo non guarì sempre i corpi in un istante: dice infatti S. Marco 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 uomini come alberi che camminano. Quindi gli pose di nuovo le mani sugli occhi, e quegli cominciò a vedere, sicché fu guarito, tanto da vedere tutto". È chiaro dunque che non lo guarì in un istante, ma prima in maniera imperfetta, e con lo sputo. Perciò sembra che non abbia compiuto i miracoli sugli uomini in modo conveniente.

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: "Né lui, né i suoi genitori hanno peccato, per esser nato cieco". Quindi non era necessario che agli uomini, i quali domandavano la guarigione fisica, rimettesse i peccati, come fece col paralitico di cui parla S. Matteo: e specialmente perché, essendo la guarigione fisica meno importante della remissione dei peccati, non bastava a provare che egli può rimettere i peccati.

4. Come abbiamo detto sopra, Cristo operò miracoli per confermare il suo insegnamento e testimoniare la sua divinità. Ma nessuno deve impedire lo scopo del proprio operare. Quindi non sembra 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: "Va' a casa tua, presso i tuoi, e annunzia loro quanto ha fatto il Signore per te".

IN CONTRARIO: In S. Marco si legge: "Ha fatto bene tutte le cose: fa udire i sordi e parlare i muti".

RISPONDO: I mezzi devono essere proporzionati al fine. Ora, Cristo era venuto nel mondo e insegnava, per salvare gli uomini, secondo le parole evangeliche: "Dio infatti ha mandato il Figlio suo nel mondo, non per condannare il mondo, ma perché il mondo per mezzo di lui sia salvato". Perciò era giusto che Cristo mostrasse di essere il Salvatore universale e spirituale di tutti, specialmente guardando gli uomini in modo miracoloso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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 nella illuminazione della sapienza e nella giustificazione. La prima di queste due cose suppone la seconda; perché, come dice il Libro della Sapienza, "la sapienza non entra in un'anima abituata al male, né dimora in un uomo schiavo del peccato". Non era poi opportuno giustificare gli uomini contro la loro volontà: questo infatti sarebbe contrario alla giustizia, la quale esige la rettitudine della volontà; e contro la natura umana, che va condotta al bene con il libero arbitrio, non con la forza. Ebbene, Cristo giustificò interiormente gli uomini col suo potere divino, ma non contro la loro volontà. E ciò non è propriamente un miracolo, ma lo scopo dei miracoli. - Così pure infuse la sapienza nei discepoli con la sua divina virtù; di qui le sue parole: "Vi darò un linguaggio e una sapienza, a cui tutti i vostri avversari non potranno resistere né contraddire". Tuttavia questa illuminazione interiore non è computata tra i miracoli visibili; ma lo è soltanto l'esterno, in quanto cioè gli uomini vedevano parlare con tanta sapienza e costanza persone prima illetterate e semplici. Per cui negli Atti si legge: "Vedendo" i giudei, "la franchezza di Pietro e di Giovanni, e sapendo che erano uomini illetterati e privi d'istruzione, si meravigliavano". - Tuttavia questi effetti spirituali, benché siano distinti dai miracoli visibili, sono una testimonianza della dottrina e del potere di Cristo, come si legge nell'Epistola agli Ebrei: "Mentre Dio aggiungeva la sua testimonianza alla loro, con segni e prodigi e ogni sorta di miracoli, e con i doni dello Spirito Santo".

Comunque Cristo operò alcuni miracoli sulle anime degli uomini, soprattutto modificando le potenze inferiori. S. Girolamo, spiegando le parole di S. Matteo, "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, "Ne 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 dai suoi occhi doveva trasparire come un fuoco o un astro celeste, e sul suo volto brillava una maestà divina". E Origene afferma "che questo miracolo è più grande di quello d'aver mutato l'acqua in vino: là infatti si agisce su di una materia inanimata; qui invece viene dominato lo spirito di tante migliaia di uomini". - Commentando le parole, "Indietreggiarono e caddero per terra", S. Agostino dice: "Una sola voce, senza freccia alcuna, percosse, respinse, abbatté una turba feroce d'odio e terribilmente armata: poiché sotto le apparenze del corpo era nascosto Dio". - Lo stesso si dica per l'episodio in cui Gesù "passando in mezzo alla folla (adirata) 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 in cui "Gesù si nascose e uscì dal Tempio", S. Agostino ha scritto: "Non si nascose come uno che ha paura in un angolo del Tempio o dietro un muro o una colonna; ma uscì passando in mezzo a loro, rendendosi per un potere celeste invisibile a quelli che lo cercavano".

Da tutti questi fatti risulta chiaro che Cristo, quando volle, mutò per virtù divina le anime degli uomini, non soltanto giustificandole e infondendo loro la sapienza, che era lo scopo dei miracoli, ma anche attirandole cioè esteriormente, spaventandole o provocandone lo stupore, cioè compiendo in esse veri miracoli.

2. Cristo era venuto a salvare il mondo non con la virtù divina soltanto, ma mediante il mistero della sua incarnazione. Ecco perché spesso nel guarire gli infermi non usava soltanto la virtù divina col comandare la guarigione, ma servendosi anche di cose appartenenti alla sua umanità: Ecco perché commentando le parole evangeliche, "Imponendo le mani a ciascuno di loro, li guariva". S. Cirillo ha scritto: "Benché come Dio avesse potuto eliminare tutte le malattie con una parola, tuttavia li toccò, per dimostrare che il suo corpo era atto a portar 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, "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 il quale aveva formato l'uomo "dal fango della terra".

Dei miracoli di Cristo bisogna notare inoltre che ordinariamente le opere compiute così erano perfettissime. Perciò il Crisostomo nel commentare le parole evangeliche, "Ogni uomo serve da prima 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. Infatti S. Girolamo nel commento alle parole di S. Matteo, "Si levò e si mise a servirli", afferma: "La salute conferita dal Signore ritorna tutta insieme".

Si comportò invece diversamente con quel cieco, forse a causa della sua infedeltà, 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 difficoltà e per gradi; ovvero per indicare la sua grazia, con la quale aiuta ogni progresso nel nostro perfezionamento".

3. Come abbiamo già detto, Cristo operava i miracoli con la virtù divina. Ora, "le opere di Dio sono perfette", dice la Scrittura. Una cosa però non è perfetta, se non raggiunge il suo fine. Ma fine della guarigione fisica operata da Cristo, è sempre la guarigione dell'anima. Dunque non era conveniente che Cristo guarisse il corpo di una persona, senza curarne l'anima. Ecco perché S. Agostino nel commentare le parole di Cristo, "Di sabato ho guarito un uomo tutto intero", 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: per questo forse prima vengono rimessi i peccati, affinché, una volta eliminata la causa delle infermità, venga restituita la salute". Di qui le parole evangeliche: "Non peccar più, affinché non ti avvenga di peggio". Da ciò "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 patente, per dimostrare ciò che era superiore ma occulto".

4. Esponendo le parole del Signore, "Guardate che nessuno lo sappia", il Crisostomo scrive: "Questa raccomandazione non è contraria a quell'altra: "Va' e annunzia la gloria di Dio". Egli infatti vuole insegnarci a reprimere chi vuol lodare noi per noi stessi. Invece se questa nostra lode è fatta per glorificare Dio, non dobbiamo impedirlo, ma anzi incoraggiarlo".

ARTICOLO 4

Se era conveniente che Cristo operasse miracoli sulle creature prive di ragione

SEMBRA che non fosse opportuno che Cristo operasse miracoli sulle creature prive di ragione. Infatti:

1. Gli animali bruti sono esseri superiori alle piante. Ora, Cristo ha operato dei miracoli sulle piante: p. es., quando fece seccare il fico. Sembra quindi che avrebbe dovuto operarli anche su codesti animali.
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. Quindi non sembra giusto che egli l'abbia fatto seccare.
3. L'aria e l'acqua sono tra il cielo e la terra. Ora, come abbiamo spiegato sopra, 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 la legge, e come fece Elia.
4. I miracoli rientrano nel governo del mondo da parte della provvidenza divina. Ma quest'opera suppone sempre la creazione. Perciò non sembra giusto che Cristo nei suoi miracoli ricorresse alla creazione: p. es., quando moltiplicò i pani. Dunque i suoi miracoli sulle creature prive di ragione non furono convenienti.

IN CONTRARIO: Cristo è "la sapienza di Dio", della quale sta scritto che "dispone tutto con soavità".

RISPONDO: Abbiamo già detto 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 facesse miracoli su tutte le creature, non solo razionali, ma anche su quelle prive di ragione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Gli animali bruti, secondo il genere sono vicini all'uomo: per questo furono creati nello stesso giorno che l'uomo. 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: infatti essi furono creati in un giorno diverso. Su di essi Cristo ha operato prodigi, sia nella pesca miracolosa, che nella cattura del pesce pescato da S. Pietro nel quale questi trovò uno statere. - Il precipitarsi invece dei porci nel mare, non fu un miracolo di Dio, ma un'opera compiuta dal demonio, con la permissione divina.

2. Rispondiamo col Crisostomo che "quando il Signore opera un prodigio sulle piante o sui bruti, non c'è da cercare se ci sia stata o no giustizia, come nell'inaridirsi del fico richiesto dei frutti fuori di stagione; poiché chiedere ciò sarebbe atto di estrema demenza", perché in questi esseri non esiste né colpa né pena. "Ma guarda 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, "in questo troviamo un altro segno della bontà di Dio. Infatti, volendo offrirci un esempio della salvezza che egli ci procurava, ha esercitato la virtù del suo potere sui corpi umani; quando invece volle indicare una misura della sua severità verso gli ostinati, diede come esempio della rovina futura la distruzione di un albero". E lo fece su di un fico, nota il Crisostomo, "perché, essendo un albero molto umido, il miracolo apparisse più grande".

3. Anche sull'acqua e sull'aria Cristo compì i miracoli che a lui si confacevano: cioè quando, come racconta S. Matteo, "comandò ai venti e al mare e si fece una grande bonaccia". Infatti non era conveniente che egli, venuto a portare pace e tranquillità in tutto, sconvolgesse l'aria e dividesse le acque. Per questo S. Paolo dice: "Non vi siete accostati a un tangibile e acceso fuoco, né al turbine, né alla caligine, né alla tempesta".

Tuttavia durante la sua passione "il velo si squarciò", 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.

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 cinque pani nelle sue mani". Ora, è evidente che la moltiplicazione dei chicchi nella messe avviene per una trasformazione di materia già esistente.

Pars Tertia Quaestio 045

Questione 45

Questione 45

La trasfigurazione di Cristo

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

Se era opportuno che Cristo si trasfigurasse

SEMBRA che non fosse opportuno che Cristo si trasfigurasse. Infatti:

1. Un corpo vero, a differenza di un corpo apparente, non prende forme diverse. Ora, sopra abbiamo detto che il corpo di Cristo non era apparente, ma reale. Dunque non doveva trasfigurarsi.
2. La figura rientra nella quarta specie della qualità: lo splendore invece appartiene alla terza, essendo una qualità sensibile. Perciò lo splendore assunto da Cristo non può chiamarsi trasfigurazione.
3. Quattro sono le proprietà del corpo glorioso, come vedremo, cioè: impassibilità, agilità, sottigliezza e splendore. Dunque non doveva trasfigurarsi assumendo lo splendore, piuttosto che le altre proprietà.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge, che "Gesù si trasfigurò" davanti a tre dei suoi discepoli.

RISPONDO: Il Signore, dopo aver predetto ai suoi discepoli la sua passione, li invitò a seguirlo. Ora, perché uno possa continuare diritto per la sua strada, è necessario che in qualche modo ne conosca il fine in anticipo: sull'esempio dell'arciere il quale non può lanciar bene la freccia se non guarda prima l'oggetto da colpire. Di qui le parole di Tommaso: "Signore, non sappiamo dove vai, e come possiamo sapere la via?". Ciò è particolarmente necessario quando la via è difficile ed ardua, il cammino faticoso, ma il fine 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 l'affermazione dell'Evangelista: "Era necessario che il Cristo patisse tutto questo, e così entrasse nella sua gloria". A codesta gloria egli conduce anche coloro che seguono le orme della sua passione, come si esprimono gli Atti degli Apostoli: "Attraverso molte tribolazioni ci è necessario entrare nel regno dei cieli". Perciò era opportuno mostrare ai suoi discepoli la gloria del suo splendore (cioè trasfigurarsi), al quale configurerà i suoi, secondo le parole di S. Paolo: "Trasformerà il corpo della nostra umiliazione, rendendolo simile al corpo della sua gloria". Ecco perché S. Beda poteva affermare: "Cristo ha pietosamente provveduto a che (i suoi discepoli) dopo aver gustato per breve tempo la contemplazione della gioia eterna, fossero più forti nel sopportare le avversità".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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. Ma l'evangelista ci dice in qual modo egli si sia trasfigurato: "Il suo volto rifulse come il sole, 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".
2. La figura coincide con i limiti esterni del corpo: essa è infatti "ciò che è racchiuso entro certi limiti". Perciò tutto quello 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. Ecco perché l'assumere lo splendore è chiamato trasfigurazione.
3. Di quelle quattro proprietà, soltanto lo splendore appartiene alla persona in se stessa: le altre vengono percepite soltanto in qualche atto, oppure in qualche moto o passione. Ora, Cristo mostrò in se stesso alcuni indizi anche delle altre proprietà: mostrò agilità, p. es., quando camminò sulle onde del mare; sottigliezza, quando nacque senza aprire il seno della Vergine; impassibilità, quando uscì illeso dalle mani dei giudei, che lo volevano precipitare dal monte o lapidare. Tuttavia in quei casi non si parla di trasfigurazione: ma solo quando assunse lo splendore, perché questa riguarda l'aspetto stesso della persona.

Se quello fosse lo splendore della gloria

SEMBRA che quello non fosse lo splendore della gloria. Infatti:

1. Nel suo commento alle parole evangeliche, "Si trasfigurerò davanti a loro", S. Beda afferma: "In un corpo mortale mostrò non l'immortalità, ma uno splendore simile a quello dell'immortalità futura". Ma lo splendore della gloria è quello dell'immortalità. Dunque quello che Cristo mostrò agli Apostoli non era lo splendore della gloria.
2. Spiegando le parole di S. Luca, "Non gusteranno la morte finché non avran veduto il regno di Dio" S. Beda precisa: "cioè la glorificazione del corpo nell'immagine della felicità futura". Ma l'immagine di una cosa non è la cosa stessa. Dunque quello splendore non era quello della gloria futura.
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.

IN CONTRARIO: Nel suo commento a quel passo di S. Matteo, "Si trasfigurerò davanti a loro", S. Girolamo afferma: "Apparve agli Apostoli come apparirà nel giudizio finale". E a proposito di quell'altro passo, "Prima di aver veduto 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 non si lasciassero abbattere dal dolore neppure alla morte del Signore".

RISPONDO: Lo splendore assunto da Cristo nella trasfigurazione era splendore di 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. Ebbene anche lo splendore del corpo di Cristo nella trasfigurazione derivò, come insegna il Damasceno, dalla sua divinità e dalla gloria della sua anima. Fu infatti per una disposizione divina che la gloria dell'anima non si trasmettesse al corpo di Cristo fin dal principio del suo concepimento; affinché egli, come abbiamo già detto, in un corpo passibile attuasse i misteri della nostra redenzione. Con questo 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. Perché 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 come una qualità immanente e appartenente al corpo, ma piuttosto a guisa 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. Di qui 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 la pesantezza dei piedi materiali e terreni".

Perciò non è giusto affermare con Ugo di S. Vittore che Cristo ha assunto la dote dello splendore nella trasfigurazione, quella dell'agilità camminando sul mare, e quella della sottilità uscendo, senza aprirlo, dal seno della Vergine: perché il termine dote indica una qualità immanente del corpo glorioso. Egli invece in quel caso ottenne miracolosamente ciò che è proprio di quelle doti. Un caso simile si è verificato per l'anima, a proposito della visione di Dio avuta da S. Paolo nel suo rapimento, come abbiamo visto nella Seconda Parte.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quelle parole non dimostrano che lo splendore di Cristo non fu glorioso, ma solo che non era del corpo glorioso, perché il corpo di Cristo non era ancora immortale. Come infatti fu per 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.
2. Quello splendore è detto immagine (della felicità futura), non perché era vero splendore di gloria, ma perché era un'immagine che rappresentava la perfezione della gloria, in cui il corpo sarà glorioso.
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. Ecco perché 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: "Di tutti costoro ti vestirai come di gioielli".

La nube luminosa significa la gloria dello Spirito Santo, oppure "la potenza del Padre", come dice Origene, che proteggerà i santi nella gloria futura. - Però potrebbe anche significare lo splendore del mondo rinnovato, che sarà l'abitazione dei santi. Ecco perché la nube splendente avvolse i discepoli, quando S. Pietro propose di costruire le tende.

Se siano stati scelti bene i testimoni della trasfigurazione

SEMBRA che non siano stati scelti bene i testimoni della trasfigurazione. Infatti:

1. Ciascuno può ben testimoniare di ciò che sa. Ora, al momento della trasfigurazione di Cristo nessun uomo conosceva per esperienza la gloria futura, nota soltanto agli angeli. Quindi questi e non gli uomini dovevano fungere da testimoni della trasfigurazione.
2. Nei testimoni della verità non deve esserci finzione, ma verità. Ora Mosè ed Elia erano lì presenti non realmente, ma in apparenza. Una Glossa infatti alle parole di S. Luca, "Essi erano Mosè ed Elia, ecc.", dice: "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. Si può anche pensare che ciò sia avvenuto per ministero degli angeli, in quanto questi avrebbero assunto il loro aspetto". Quindi non sembra che quei testimoni siano stati scelti bene.
3. Di Cristo negli Atti si legge "che tutti i profeti gli rendono testimonianza". Quindi dovevano esser presenti come testimoni, non solo Mosè ed Elia, ma tutti i profeti.
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.

IN CONTRARIO: Basta l'autorità del Vangelo.

RISPONDO: Come abbiamo già detto, 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. Ecco perché 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, come per chiedere a lui la salvezza. Era perciò opportuno che tra i testimoni ci fossero alcuni che l'avevano preceduto, cioè Mosè ed Elia; e altri che l'avrebbero seguito, cioè Pietro, Giacomo e Giovanni: affinché "sulle parole di due o tre testimoni fosse garantita la realtà del fatto".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Con la sua trasfigurazione Cristo mostrò ai discepoli la gloria del corpo, propria degli uomini. Ecco perché giustamente scelse per testimoni uomini e non angeli.
2. Quella Glossa sembra 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 pensare che (Cristo) non volle dare nessun segno celeste agli scribi e Farisei, che lo domandavano. Qui invece, per accrescere la fede degli Apostoli, dà loro un segno del cielo, facendo scendere Elia dal luogo dove era asceso, e facendo uscire dagli inferi Mosè". Questo 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.
3. Il Crisostomo afferma: "Mosè ed Elia furono preferiti per diversi motivi". Il primo è questo: "Siccome le turbe dicevano che (Gesù) era Elia o Geremia o un altro profeta, egli presenta i due profeti principali, affinché almeno in questo modo sia manifesta la differenza tra il Signore e i suoi servi".
Secondo, "perché Mosè aveva dato la legge, ed Elia era stato grande zelatore della gloria di Dio". Per cui, apparendo essi insieme a Cristo, viene confutata 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 padrone della vita e della morte e giudice dei morti e dei vivi".
Quarto, perché, come dice S. Luca, "parlavano del suo transito 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 si era presentato al Faraone con rischio della vita, ed Elia al re Acab.

Quinto, "perché voleva che i suoi discepoli emulassero la mansuetudine di Mosè e lo zelo di Elia".

S. Ilario porta un sesto motivo: cioè per mostrare che egli era stato preannunziato dalla legge di Mosè, e dai profeti, tra i quali Elia occupa il primo posto.

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. Tuttavia non volle che questi lo comunicassero ad altri prima della sua resurrezione: "affinché", dice S. Girolamo, "non sembrasse incredibile, tanto il fatto era grande, e, dopo tanta gloria, la croce non fosse uno scandalo"; oppure "perché questa non fosse impedita dal popolo"; e infine "perché fossero testimoni di tali avvenimenti spirituali solo dopo essere stati ripieni di Spirito Santo".

ARTICOLO 4

Se fosse conveniente che il Padre aggiungesse la testimonianza della sua voce: "Questo è il mio figlio diletto"

SEMBRA che non fosse opportuno che il Padre aggiungesse la testimonianza della sua voce: "Questo è il mio Figlio diletto". Infatti:

1. In Giobbe si legge: "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 lo ripetesse nella trasfigurazione.
2. Nel battesimo insieme alla voce del Padre fu presente lo Spirito Santo in forma di colomba. Questo non avvenne nella trasfigurazione. Perciò non sembra che sia stata opportuna la protesta del Padre.
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.
4. A nessuno si deve dire ciò che non può sopportare, secondo le parole stesse di Cristo: "Ho da dirvi ancora molte cose, che per ora non siete capaci di portare". Ma i discepoli non potevano sopportare la voce del Padre; dice infatti S. Matteo che, "udito ciò, i discepoli caddero bocconi per terra ed ebbero gran paura". Dunque non doveva rivolgersi a loro la voce del Padre.

IN CONTRARIO: Basta l'autorità del Vangelo.

RISPONDO: L'adozione a figli di Dio avviene mediante una conformità di somiglianza col Figlio naturale di Dio. Il che avviene in due modi: primo, per mezzo della grazia nella vita presente, che dà una conformità imperfetta; secondo, mediante la gloria, conformità perfetta; conforme alle parole di S. Giovanni: "Ora noi siamo figli di Dio, e ancora non è stato mostrato quello che saremo; ma sappiamo che quando ciò sarà manifestato, saremo simili a lui, perché lo vedremo quale egli è". Perciò, siccome col battesimo riceviamo la grazia e nella trasfigurazione ci fu mostrato in anticipo il fulgore della gloria futura, era opportuno che, sia nel battesimo, sia nella trasfigurazione, ci fosse rivelata mediante la voce del Padre la filiazione naturale di Cristo. E questo perché il Padre soltanto, col Figlio e con lo Spirito Santo, è pienamente consapevole di quella perfetta generazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quel testo si riferisce alla parola eterna di Dio, con la quale egli produsse 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 con la filiazione eterna.
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 sentire con la sua voce. Così pure nella trasfigurazione, che è il sacramento della seconda rigenerazione, si è manifestata tutta la Trinità: il Padre nella voce, il Figlio nell'umanità (assunta), lo Spirito Santo nella nube luminosa. Infatti, come nel battesimo (lo Spirito Santo) dà l'innocenza, simboleggiata nella semplicità della colomba, così nella resurrezione agli eletti darà lo splendore della gloria e il ristoro contro ogni male, simboleggiati nella nube splendente.
3. Cristo era venuto per dare subito la grazia, mentre la gloria poteva solo prometterla. Ecco perché nella trasfigurazione, e non nel battesimo, gli uomini sono invitati ad ascoltarlo.
4. Era conveniente che i discepoli s'impaurissero e cadessero per terra udendo la voce del Padre, per indicare che la superiorità della gloria, allora manifestata, sorpassa ogni sentimento e ogni potere umano, conforme a quanto dice la Scrittura: "Un uomo non può vedere me e vivere". È quanto afferma S. Girolamo: "La fragilità umana non può sostenere la presenza di una gloria tanto grande". Cristo solo guarisce gli uomini da questa fragilità, portandoli alla gloria. Questo significano le parole: "Alzatevi, non temete".

Pars Tertia Quaestio 046

Questione 46

Questione 46

La passione di Cristo

Veniamo ora a considerare quanto si riferisce all'uscita di Cristo da questo mondo. Primo, la sua passione; secondo, la sua morte; terzo, la sua sepoltura; quarto, la sua discesa agli inferi.

Riguardo alla passione esamineremo tre cose: primo, la passione in se stessa; secondo, la sua causa efficiente; terzo, i suoi frutti.

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

Se fosse necessario che Cristo patisse per la redenzione del genere umano

SEMBRA che non fosse necessaria la passione di Cristo per la redenzione del genere umano. Infatti:

1. Il genere umano non può essere redento che da Dio, stando a quelle parole di Isaia: "Non sono io forse il Signore, e altro Dio non c'è fuori di me? Dio giusto e che salvi non c'è fuori di me". Ma Dio non è soggetto a nessuna necessità: perché ciò ripugnerebbe alla sua onnipotenza. Dunque non era necessario che Cristo soffrisse la passione.

2. Necessario si contrappone a volontario. Ora, Cristo patì volontariamente, secondo l'affermazione di Isaia: "È stato sacrificato perché lo ha voluto". Quindi la sua passione non fu necessaria.

3. Come è detto nei Salmi, "tutte le vie del Signore sono misericordia e giustizia". Ebbene, che Cristo patisse non era necessario rispetto alla misericordia divina: la quale, come dona gratuitamente, così condona le colpe, senza esigere la riparazione. E non era richiesto dalla divina giustizia: la quale esigeva per l'uomo la dannazione eterna. Perciò non era necessario che Cristo patisse per la redenzione degli uomini.

4. La natura angelica, come insegna Dionigi, è superiore a quella umana. Ma Cristo non affrontò la passione per redimere la natura angelica che era caduta in peccato. Dunque non poteva essere necessaria la sua passione per la salvezza del genere umano.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Come Mosè ha innalzato il serpente nel deserto, così è necessario che sia innalzato il Figlio dell'uomo, affinché chiunque crede in lui non perisca, ma abbia la vita eterna". Ma queste parole si riferiscono all'innalzamento di Cristo sulla croce. Perciò era necessario che Cristo patisse.

RISPONDO: 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 tal senso non poteva essere necessaria la passione di Cristo, né da parte di Dio né da 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 poi il motivo esterno che crea la necessità è il fine, avremo un necessario ipotetico: cioè nel caso che il fine, una volta stabilito, non possa essere raggiunto in nessun modo, oppure che non possa esserlo in maniera conveniente se non con quel dato mezzo.

La passione di Cristo, quindi, non era necessaria per una necessità di coazione: né da parte di Dio, che l'aveva decretata, né da parte di Cristo che l'affrontò volontariamente.

Era invece necessaria secondo la necessità del mezzo al fine. E ciò risulta da tre considerazioni. Primo, considerandola dal lato di noi uomini, che da essa,

come dice il Vangelo, siamo stati redenti: "È necessario che sia innalzato il Figlio dell'uomo, affinché 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. Di qui le parole evangeliche: "Cristo doveva patire tali cose e così entrare nella sua gloria". - Terzo, considerandola da parte di Dio, il cui decreto circa la passione di Cristo era stato preannunziato dalle Scritture e prefigurato nelle osservanze dell'Antico Testamento. Di qui le altre affermazioni evangeliche: "Il Figlio dell'uomo se ne va conforme a quanto è stato decretato"; "Questi sono i discorsi che io vi facevo quando ero ancora con voi: cioè esser necessario che tutte le cose scritte di me nella legge di Mosè, nei profeti e nei salmi fossero adempiute"; "Sta scritto esser necessario che Cristo patisse e quindi risorgesse dai morti".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il primo argomento è valido in quanto esclude in Dio la necessità di coazione.
2. Il secondo è valido in quanto esclude la necessità di coazione in Cristo, considerato come uomo.
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 quindi 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 sopra abbiamo visto, Dio gli concesse quale riparatore il proprio Figlio, secondo l'insegnamento paolino: "(Tutti) sono giustificati gratuitamente per la grazia di lui mediante la redenzione in Cristo Gesù, che Dio ha prestabilito quale propiziatore, per via della fede in lui". E ciò fu un atto di maggiore misericordia che il condono dei peccati senza nessuna soddisfazione. Di qui le parole di S. Paolo: "Dio, che è ricco di misericordia, per il grande amore che ci portava, mentre eravamo morti per i peccati, in Cristo ci richiamò alla vita".
4. Contrariamente al peccato dell'uomo, quello degli angeli, come abbiamo visto nella Prima Parte, non era riparabile.

ARTICOLO 2

Se per redimere il genere umano fosse possibile un mezzo diverso dalla passione di Cristo

SEMBRA che per redimere il genere umano non fosse possibile un mezzo diverso dalla passione di Cristo. Infatti:

1. Il Signore ha affermato: "Se il grano di frumento caduto in terra non muore, resta solo; ma se muore, produce molto frutto". E S. Agostino spiega che "sotto l'immagine del grano intendeva se stesso". Perciò se egli non avesse affrontato la morte, non avrebbe portato il frutto della redenzione.
2. Così il Signore ha pregato il Padre: "Padre mio, se questo calice non può passare senza che io lo beva, sia fatta la tua volontà". E parlava del calice della passione. Quindi la passione di Cristo non poteva tralasciarsi. Scrive infatti S. Ilario: "Il calice non può passare, senza che egli ne beva, poiché non possiamo essere redenti che dalla sua passione".
3. La giustizia di Dio esige 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. Poiché sta scritto: "Se noi siamo infedeli, egli rimane fedele, non potendo rinnegare se stesso". Ora, egli rinnegherebbe se stesso, se rinnegasse la sua giustizia. Dunque non era possibile un altro mezzo per la redenzione umana diverso dalla passione di Cristo.
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.

IN CONTRARIO: S. Agostino ha scritto: "Affermiamo pure 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; però dichiariamo anche che per Dio, al cui potere tutte le cose sono ugualmente soggette, erano possibili altri modi".

RISPONDO: In due maniere una cosa può dirsi possibile o impossibile: primo, in senso assoluto; secondo, in forza di un'ipotesi. Ebbene, in senso assoluto si deve dire che a Dio era possibile un altro mezzo per la redenzione umana, diverso dalla passione di Cristo: "perché", come dice il Vangelo, "niente è impossibile a Dio". Ma fatta una data 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 abbiamo visto nella Prima Parte.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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 seguire che dalla passione di Cristo.

2. Lo stesso si dica per le altre sue parole: "Se questo calice non può passare, senza che io lo beva", ossia: "Se non può passare, perché così tu hai disposto". Infatti aggiunge: "Sia fatta la tua volontà".

3. Anche codesta giustizia dipendeva dal volere divino, il quale esige una soddisfazione per il peccato. Ma se avesse disposto diversamente, cioè di liberare l'uomo dal peccato senza nessuna soddisfazione, Dio non avrebbe agito contro 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. Perciò, se egli perdona il peccato, il quale è una colpa proprio in quanto si commette contro di lui, non fa torto a nessuno: come del resto non agisce contro la giustizia, ma fa un atto di misericordia, chiunque perdoni un'offesa personale senza nessuna riparazione. Ecco perché David nel chiedere misericordia diceva: "Ho peccato soltanto contro di te"; come per dire: "Tu puoi perdonarmi senza ingiustizia".

4. La fede, come la Scrittura su cui si fonda, poggia sulla prescienza e sulla predisposizione di Dio. Perciò la necessità che è implicita nelle loro asserzioni si riduce alla necessità derivante dalla prescienza e dal volere di Dio.

ARTICOLO 3

Se per la redenzione umana ci fosse un mezzo più conveniente della passione di Cristo

SEMBRA che per la redenzione umana ci fosse un mezzo più conveniente della passione di Cristo. Infatti:

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 quello che può fare con uno solo. Perciò avendo 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.

2. Le cose che si attuano con i mezzi naturali si compiono in modo più conveniente di quelle che si attuano con mezzi violenti: poiché, come dice Aristotele, la violenza è "una certa deformazione di ciò che è naturale". Ora, la passione di Cristo si compì con una morte violenta. Dunque sarebbe stato più conveniente che Cristo redimesse l'uomo con la morte naturale, piuttosto che con la passione.

3. Sembra convenientissimo che chi detiene una cosa in maniera ingiusta e violenta ne sia semplicemente spogliato dal potere superiore, secondo le parole di Isaia: "Per nulla siete stati venduti, e senza danaro sarete ricomprati". Ma il demonio non aveva nessun 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.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma: "Non c'era un altro mezzo più conveniente per sanare la nostra miseria", che la passione di Cristo.

RISPONDO: Un mezzo è tanto più adatto per raggiungere un 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 per la salvezza dell'umanità.

Primo, perché da essa l'uomo viene a conoscere quanto Dio lo ami, e viene indotto a riamarlo: e in tale amore consiste la perfezione dell'umana salvezza. Di qui le parole dell'Apostolo: "Dio dimostra il suo amore per noi in questo, che mentre eravamo suoi nemici, Cristo è morto per noi".

Secondo, perché con la passione Cristo ci ha dato l'esempio di obbedienza, di umiltà, di costanza, di giustizia e di tutte le altre virtù, che sono indispensabili per la nostra salvezza. Di qui le parole di S. Pietro: "Cristo ha sofferto per noi, lasciandoci un esempio, perché seguissimo le sue orme".

Terzo, perché Cristo con la sua passione non solo ha redento l'uomo dal peccato, ma gli ha meritato la grazia giustificante e la gloria della beatitudine, come vedremo in seguito.

Quarto, perché mediante la passione è derivata all'uomo un'esigenza più forte di conservarsi immune dal peccato, secondo l'ammonizione paolina: "Siete stati ricomprati a gran prezzo: glorificate e portate Dio nel vostro corpo".

Quinto, perché con essa fu meglio rispettata la dignità dell'uomo: in modo cioè che, come era stato l'uomo ad 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 col subirla. Di qui le parole di S. Paolo: "Siano rese grazie a Dio che ha dato a noi la vittoria per mezzo del Signor nostro Gesù Cristo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Anche la natura, per compiere meglio una data funzione, ricorre a mezzi molteplici: si serve, p. es., di due occhi per vedere. E così per altre funzioni.

2. Come scrive il Crisostomo, "Cristo è venuto per distruggere non la morte propria, che non poteva avere, essendo egli la vita, ma la morte degli uomini. Ecco perché non ha abbandonato 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 altrui infermità, avere il proprio corpo ad esse soggette. E se, senza nessuna malattia, l'avesse depresso in qualche luogo per poi riapparire con esso, non si sarebbe creduto alla resurrezione. In che 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?".

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 con giustizia, cioè mediante la soddisfazione data da Cristo con la sua passione.

E ciò fu opportuno anche per fiaccare la superbia del demonio, "il quale", come si esprime S. Agostino, "è disertore della giustizia e amante della potenza"; e così fosse vinto dal Cristo; "e quindi l'uomo venisse redento non con la sola potenza della divinità, ma dalla giustizia e dall'umiltà della passione".

ARTICOLO 4

Se fosse conveniente per Cristo la morte di croce

SEMBRA che Cristo non dovesse subire la morte di croce. Infatti:

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. Dunque Cristo non doveva subire la crocifissione, ma piuttosto essere sacrificato con la spada, o col fuoco.

2. Il Damasceno afferma che Cristo non doveva subire "passioni degradanti". Ora, la morte di croce è quanto mai degradante e obbrobriosa; cosicché a Cristo si applicano le parole della Sapienza: "Condanniamolo alla morte più ignominiosa". Quindi Cristo non avrebbe dovuto subire la morte di croce.

3. A Cristo viene applicata l'espressione evangelica: "Benedetto colui che viene nel nome del Signore". Ma la morte di croce era una morte di maledizione, secondo le parole del Deuteronomio: "È maledetto da Dio chi pende dal legno". Perciò non era conveniente che Cristo subisse la crocifissione.

IN CONTRARIO: S. Paolo afferma: "Cristo si è fatto obbediente fino alla morte, e alla morte di croce".

RISPONDO: Fu cosa convenientissima che Cristo subisse la morte di croce. Primo, per offrire un esempio di virtù. Scrive infatti S. Agostino: "La sapienza di Dio si è umanata per darci l'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 orrore di certi generi di morte. Perciò, affinché nessun genere di morte spaventasse l'uomo che vive rettamente, fu opportuno dimostrarlo con la croce di Cristo: poiché tra tutti i generi di morte nessuno era più esecrabile e terribile".

Secondo, perché questo genere di morte era il più indicato per soddisfare il peccato dei nostri progenitori, che consistette nel mangiare il frutto dell'albero proibito, contro il precetto di Dio. Era perciò conveniente che, per soddisfare codesto peccato, Cristo accettasse di essere inchiodato all'albero della croce, come per restituire quanto Adamo aveva sottratto, secondo le parole del salmista: "Pagavo allora quanto non avevo rapito". Di qui l'affermazione di S. Agostino: "Adamo trasgredi 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 simile beneficio, essendo purificata per il fluire del sangue dal suo costato". E commentando egli le parole evangeliche, "è necessario che il Figlio dell'uomo venga innalzato", spiega: "Sentendo parlare d'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 altrove il Crisostomo, ha preparato per noi la scala del cielo. Di qui le parole di lui riferite nel Vangelo: "Quando io sarò innalzato da terra, trarrò tutto a me".

Quinto, perché la crocifissione si addice all'universalità della salvezza di tutto il mondo. Infatti S. Gregorio Niseno 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 anche il Crisostomo (ossia S. Atanasio) scrive che sulla croce Cristo "è morto con le mani stese, per attrarre con l'una il popolo dell'antico patto, e con l'altra i popoli pagani".

Sesto, perché con questo genere di morte sono indicate le diverse virtù del Cristo. Scrive infatti S. Agostino: "Non a caso Cristo scelse un tal genere di morte: lo fece per essere maestro di quella larghezza, altezza, lunghezza e profondità di cui parla l'Apostolo. La larghezza è rappresentata dal legno

trasversale: e raffigura le opere buone, perché su di esso sono inchiodate le mani. La lunghezza è rappresentata dal tronco stesso 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 di sopra della trasversa, cioè sopra il capo del crocifisso: essa indica la suprema 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 attaccate le membra del suppliziato, fu insieme la cattedra di dove 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, prostrandosi 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 Mosè tenne in mano la verga. 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:

1. L'altare degli olocausti in cui si offrivano i sacrifici degli animali, era di legno, e in questo abbiamo la corrispondenza tra realtà e figura. Ma "non è necessario", nota il Damasceno, "che la corrispondenza sia totale; altrimenti non avremo una somiglianza, bensì la realtà". - In particolare il Crisostomo nota che Cristo "non ebbe tagliata la testa come S. Giovanni (Battista); né fu segato a metà come Isaia: conservando integro e indivisibile il corpo dopo la morte, per togliere ogni pretesto a chi avrebbe cercato di dividere la sua Chiesa". - Al posto poi del fuoco materiale, nell'olocausto di Cristo troviamo il fuoco della sua carità.
2. Cristo rifiutò di subire quelle passioni degradanti che implicano difetto di scienza, di grazia o di virtù, non già quelle dovute all'ingiuria esterna; ché anzi nella Scrittura si legge: "Sopportò la croce, senza far caso dell'ignominia".
3. Come dice S. Agostino, il peccato è una maledizione, e quindi sono maledette la morte e la mortalità che ne derivano. "Ora, la carne di Cristo era mortale, "essendo simile alla carne peccatrice"". E per questo Mosè la chiama "maledetta", così come S. Paolo la chiama "peccato", là dove dice: "Colui che non conosceva il peccato per noi fu fatto peccato", col subire cioè la pena del peccato. "Né il senso è peggiorato dal fatto che si dice "maledetto da Dio". Infatti se Dio non avesse in odio il peccato non avrebbe inviato suo Figlio a subire la morte e a distruggerla. Confessiamo dunque che egli per noi ha accettato la maledizione, come per noi ha accettato la morte". Ecco infatti le parole di S. Paolo: "Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge, facendosi per noi maledizione".

ARTICOLO 5

Se Cristo abbia subito tutte le sofferenze

SEMBRA che Cristo abbia subito tutte le sofferenze. Infatti:

1. Scrive S. Ilario: "L'Unigenito di Dio, per compiere il mistero della sua morte, attestò di aver assommato in sé le sofferenze di tutti i generi, quando, inclinato il capo, spirò". Dunque egli sopportò tutte le sofferenze umane.
2. In Isaia si legge: "Ecco il mio servo prospererà, si eleverà e s'innalzerà molto in alto. Come prima molti si meraviglieranno di lui, così poi sarà il suo volto privo di gloria tra gli uomini, e sfigurata tra loro la sua persona". Ora, Cristo fu esaltato per il fatto che ebbe ogni grazia ed ogni scienza, così da attirare l'ammirazione di molti. Quindi è chiaro che fu privo di gloria sopportando ogni sofferenza umana.
3. La passione di Cristo fu ordinata a liberare l'uomo dal peccato, come sopra abbiamo visto. Ma egli venne a liberare gli uomini da ogni genere di peccati. Perciò Cristo dovette soffrire ogni genere di dolori.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge, che "i soldati spezzarono le gambe al primo e all'altro che erano stati crocifissi con lui; ma quando fu la volta di Gesù non gli ruppero le gambe". Dunque Cristo non subì tutte le sofferenze umane.

RISPONDO: Le sofferenze umane si possono considerare sotto due aspetti. Primo, nella loro specie. E sotto tale aspetto non c'era motivo che Cristo subisse tutte le sofferenze umane: perché oltre tutto molte specie di supplizi sono tra loro incompatibili, come il rogo e l'annegamento nell'acqua. Infatti qui parliamo solo di sofferenze inflitte dall'esterno: poiché quelle provenienti dall'interno, quali sono le malattie, sono da escludersi in Cristo, come sopra abbiamo dimostrato.

Ma se consideriamo tali sofferenze nel loro genere, allora si possono riscontrare in lui tutte le sofferenze umane secondo tre ordini di considerazioni. Primo, per la totalità 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 egli le subì dai principi come dai loro ministri e dal volgo, conforme alle parole del Salmista: "Perché tumultuano le genti e vane rivolte meditano i popoli? Insorgono i re della terra, i principi cospirano insieme contro il Signore e contro il Messia". Inoltre egli patì per mano dei familiari e dei conoscenti, com'è evidente per Giuda che lo tradì, e per Pietro che lo rinnegò.

Secondo, considerandole rispetto alle cose che si possono soffrire. Infatti Cristo soffrì l'abbandono da parte degli amici; l'infamia per le bestemmie proferite contro di lui; il disonore per gli scherni e gli insulti; la privazione dei beni con la spogliazione persino delle vesti. Soffrì nell'anima la tristezza, la nausea e il timore; e nel corpo ferite e flagelli.

Terzo, la totalità delle sofferenze si può riscontrare rispetto alle membra del suo 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; e in tutto il corpo la flagellazione. Inoltre egli soffrì in tutti i sensi del corpo: nel tatto perché flagellato e crocifisso; nel gusto, perché abbeverato con fiele e con aceto; nell'olfatto, perché appeso al patibolo in un luogo appestato di cadaveri di morti, "il quale era chiamato appunto luogo del teschio"; nell'udito, perché stordito dalle grida di bestemmia e di disprezzo; nella vista, vedendo piangere "sua madre e il discepolo prediletto".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le parole di S. Ilario vanno riferite al genere delle sofferenze e non a tutte le specie di esse.
2. Il paragone usato da Isaia non si riferisce al numero delle sofferenze e delle grazie ma alla loro grandezza: cioè nel senso che, come egli è stato innalzato al di sopra degli altri con i doni di grazia, così è stato conculcato al di sotto di tutti con l'ignominia della passione.
3. Quanto all'efficacia, la più piccola sofferenza di Cristo sarebbe bastata a redimere il genere umano da tutti i peccati. Ma per ragioni di convenienza era bene, come abbiamo visto, che egli subisse ogni genere di sofferenza.

ARTICOLO 6

Se il dolore della passione di Cristo abbia superato tutti gli altri dolori

SEMBRA che il dolore della passione di Cristo non abbia superato tutti gli altri dolori. Infatti:

1. Il dolore cresce in proporzione della gravità e della durata del supplizio. Ora, certi martiri soffrirono supplizi gravi e prolungati più di quelli di Cristo: S. Lorenzo p. es., fu arrostito su una graticola; e S. Vincenzo ebbe le carni dilaniate da unghie di ferro. È chiaro, quindi, che il dolore del Cristo sofferente non fu quello più grave.
2. La virtù o forza dello spirito mitiga il dolore: tanto è vero che gli Stoici ritenevano "la tristezza incapace d'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. Dunque in lui dovette essere minimo il dolore.
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 d'innocenza dovette avere un corpo più sensibile che Cristo, il quale invece assunse un corpo umano soggetto ai difetti naturali. Perciò il dolore delle anime che soffrono nel purgatorio o nell'inferno, e lo stesso dolore di Adamo, qualora avesse dovuto subirlo, pare che siano superiori alla sofferenza di Cristo.
4. La perdita di un bene più grande causa maggior dolore. Ma chi pecca perde un bene più grande di quello sottratto a Cristo dalla sofferenza: perché la vita di 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 che deve durare dopo la morte. È chiaro quindi che il dolore di Cristo non fu quello più grande.
5. L'innocenza di chi soffre ne diminuisce il dolore. Ora, Cristo soffrì innocente, secondo le parole di Geremia: "Ed io sono stato come un agnello mansueto condotto ad essere immolato". Perciò il dolore della passione di Cristo non fu il più grande.
6. In tutto ciò che riguarda Cristo non c'è nulla di superfluo. Ma per lui il più piccolo dei suoi dolori sarebbe bastato per la redenzione umana; perché avrebbe avuto una virtù infinita in forza della sua persona divina. Dunque sarebbe stato superfluo sottoporsi al massimo dei dolori.

IN CONTRARIO: Così si esprime Geremia, parlando a nome di Cristo: "Fermatevi a guardare se c'è un dolore simile al mio dolore".

RISPONDO: Come abbiamo già spiegato nel trattare dei difetti assunti da Cristo, in lui ci fu vero dolore: dolore sensibile causato da agenti fisici nocivi; e dolore interno, o tristezza, causato dalla percezione di cose nocive. L'uno e l'altro furono in Cristo i più acerbi tra tutti i dolori della vita presente. E questo per quattro motivi.

Primo, per le cause che li produssero. Infatti 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, sia per il genere di esse. Poiché la morte dei crocifissi è dolorosissima, essendo 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 si aggiunga la durata del supplizio, perché

essi non muoiono subito, come quelli che sono uccisi di spada. - Causa poi del suo dolore interno furono in primo luogo tutti i peccati del genere umano, che espiava con la sua sofferenza, e che in qualche modo volle attribuire a se stesso, secondo le parole del salmo: "Il grido dei miei delitti". In secondo luogo era afflitto in particolare dal peccato dei giudei e di quanti peccarono in occasione della sua morte: specialmente da quello dei discepoli, i quali si scandalizzarono della sua passione. E in terzo luogo l'affliggeva la perdita della vita corporale, che naturalmente è orribile alla natura umana.

Secondo, la grandezza del suo dolore si desume dalla sensibilità del Cristo sofferente. Egli infatti aveva un corpo ottimamente complessionato, 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 si può desumere dalla stessa purezza del suo dolore. Infatti negli altri suppliziati la tristezza interna e lo stesso dolore esterno vengono mitigati da qualche considerazione d'ordine razionale, mediante un influsso, o una ridondanza delle facoltà superiori su quelle inferiori. Ma in Cristo questo 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 si può desumere dal fatto che 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:

1. Il primo argomento tien conto di un elemento soltanto tra quelli ricordati, cioè della causa atta a produrre il dolore sensibile. Ma il dolore di Cristo fu reso ben più grave dalle altre cause, come abbiamo spiegato.

2. La virtù morale mitiga la tristezza interiore e il dolore sensibile in due diverse maniere. La tristezza interiore infatti la mitiga direttamente, determinando in essa, quale sua materia, il giusto mezzo. Poiché, come abbiamo visto nella Seconda Parte, 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. E poiché gli Stoici ritenevano che nessuna tristezza fosse utile, pensavano che la tristezza fosse sempre discorde dalla ragione: e quindi ritenevano che il sapiente dovesse evitarla del tutto. In realtà però, come S. Agostino dimostra, alcune volte la tristezza è lodevole: quando p. es., deriva da un amore santo, come quando uno si rattrista dei peccati propri, o di quelli altrui. È utile anche quale soddisfazione per i peccati, secondo le parole di S. Paolo: "La tristezza che è secondo Dio produce un pentimento salutare e stabile". Ecco perché Cristo, per soddisfare ai peccati di tutti gli uomini, volle subire la tristezza assolutamente più grande, senza eccedere la norma della ragione.

Invece la virtù morale non è in grado di moderare direttamente il dolore esterno sensibile: perché codesto dolore non obbedisce alla ragione; ma è legato alla natura del corpo. Tuttavia può diminuirlo indirettamente per la ridondanza delle potenze superiori su quelle inferiori. Ma questo fatto, come abbiamo visto, in Cristo non avvenne.

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 diciamo che il dolore di Cristo è quello più grande, non lo confrontiamo con quello delle anime separate.

Il corpo di Adamo poi non poteva soffrire, se non in seguito al peccato, diventando così mortale e passibile. E allora non avrebbe potuto soffrire più del corpo di Cristo, per le ragioni esposte sopra. - E da esse si deduce che anche se per impossibile Adamo avesse dovuto soffrire nello stato d'innocenza, il suo dolore sarebbe stato inferiore a quello di Cristo.

4. Cristo soffriva non solo per la perdita della vita corporale, ma anche per i peccati di tutti. E il suo dolore superò tutto il dolore di qualsiasi penitente; sia perché derivava da una maggiore carità e sapienza, le quali direttamente accrescono il dolore della contrizione; sia perché soffriva simultaneamente per i peccati di tutti, secondo le parole del profeta: "Egli veramente ha preso su di sé i nostri dolori".

Inoltre la stessa vita corporale di Cristo era di tanta nobiltà, specialmente per l'unione ipostatica con la divinità, che per la sua perdita, anche solo momentanea, bisognerebbe dolersi più che per quella di qualsiasi altro uomo per un tempo indefinito. Ecco perché il Filosofo scrive, che l'uomo virtuoso tanto più ama la sua vita, quanto conosce essere migliore: tuttavia egli l'espose per il bene della virtù. E così Cristo espose la sua vita che sommamente amava per il bene della carità, secondo l'affermazione di Geremia: "Ho consegnato l'anima mia diletta nelle mani dei miei nemici".

5. L'innocenza del suppliziato diminuisce il numero delle sofferenze; perché mentre il colpevole soffre non si addolora solo per la pena, ma anche della colpa; mentre l'innocente soffre solo la pena. Tuttavia quest'ultimo dolore in costui cresce per l'innocenza: perché conosce che il danno inflitto è ingiustificato. Ecco perché gli altri sono più repressibili se non lo compiangono, come accenna Isaia: "Il giusto perisce e non c'è nessuno che se ne preoccupi".

6. Cristo ha voluto liberare il genere umano non con la sola potenza, ma anche con giustizia. Perciò egli non badò soltanto alla grandezza della virtù che il

suo dolore aveva per l'unione con la divinità; ma alla grandezza stessa del dolore che secondo la natura umana doveva essere proporzionato a una soddisfazione così grande.

ARTICOLO 7

Se Cristo abbia sofferto con tutta l'anima

SEMBRA che Cristo non abbia sofferto con tutta l'anima. Infatti:

1. Quando soffre il corpo l'anima soffre indirettamente, in quanto è "atto del corpo". Ma l'anima non è atto del corpo con ogni sua parte: ché l'intelletto, come dice Aristotele non è atto di nessun corpo. Dunque Cristo non ha sofferto con tutta l'anima.
2. Ciascuna potenza dell'anima può subire qualcosa solo da parte del proprio oggetto. Ma oggetto della ragione superiore sono le "ragioni eterne che essa ha il compito di contemplare e di consultare", come si esprime S. Agostino. Ora, Cristo non poteva subire nessun nocimento da parte delle ragioni eterne, non essendoci in esse niente che fosse in contrasto con esse. Quindi egli non dovette soffrire con tutta l'anima.
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 ebbe, ma solo la propassione. Ed ecco perché Dionigi scrive, che "egli subiva le sofferenze che gli erano inflitte solo col conoscerle". Dunque Cristo non soffriva con tutta l'anima.
4. La sofferenza causa dolore. Ma il dolore non può esserci nell'intelletto speculativo; poiché, a detta del Filosofo, "al piacere che deriva dalla contemplazione, niente può contrapporsi". Perciò Cristo non ha sofferto con tutta l'anima.

IN CONTRARIO: Il Salmista 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 piena dei mali che compativa nel popolo, menato alla perdizione". Ma la sua anima non sarebbe stata ricolma di codesti mali, se egli non avesse sofferto con tutta l'anima. Quindi Cristo dovette soffrire con tutta l'anima.

RISPONDO: Un tutto si concepisce sempre in rapporto alle parti. Ora, 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 questo deriva dal proprio oggetto, come quando la vista soffre per una luce troppo intensa. Secondo, per la sofferenza del subietto in cui risiede: la vista, p. es., soffre per la sofferenza del tatto esistente nell'occhio che è sede della vista; come 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 quest'ultima si è unita al corpo in modo da essere "tutta in tutto, e tutta in ciascuna delle parti". Perciò quando il corpo di Cristo soffriva e si disponeva alla separazione dall'anima, tutta l'anima ne soffriva.

Se invece per tutta l'anima intendiamo tutte le sue potenze, allora, se parliamo di patimenti propri delle varie potenze, è chiaro che Cristo ha sofferto nelle sue potenze inferiori; poiché in ciascuna di esse, fatte per agire circa le cose temporali, si riscontrava qualche cosa che causava il dolore di Cristo, come sopra abbiamo dimostrato. Ma la ragione superiore in Cristo non soffriva nulla da 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 invece consideriamo la sofferenza che una potenza può ricevere per il soggetto in cui risiede, allora tutte le potenze dell'anima di Cristo soffrirono. Queste infatti sono tutte radicate nell'essenza dell'anima, che veniva raggiunta dalla passione, per il patire del corpo di cui è atto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Sebbene l'intelletto, quale potenza particolare, non sia atto del corpo; tuttavia è tale l'essenza dell'anima, in cui esso è radicato, come abbiamo spiegato nella Prima Parte.

2. L'argomento è valido per la sofferenza derivante dall'oggetto proprio: infatti in tal senso la ragione superiore in Cristo non ebbe a soffrire.

3. Un dolore si denomina passione perfetta che turba l'animo, quando la sofferenza sensibile arriva a distogliere la ragione dalla rettitudine del proprio atto, in modo da seguire la passione, perdendo il libero arbitrio su di essa. Ebbene, in Cristo la sofferenza sensibile non giunse in tal senso fino alla ragione; essa però la raggiunse, come abbiamo spiegato, attraverso il soggetto.

4. L'intelletto speculativo non può provare dolore o tristezza da parte del suo oggetto, che è la verità in se stessa, la quale costituisce la sua perfezione. Tuttavia può essere raggiunto anch'esso dal dolore, o dalla causa del dolore, nella maniera che abbiamo detto.

ARTICOLO 8

Se l'anima di Cristo durante la passione godesse tutta intera della fruizione beata

SEMBRA che durante la passione l'anima di Cristo non tutta godesse della fruizione beata. Infatti:

1. È impossibile soffrire e godere simultaneamente, essendo atti contrari. Ora, durante la passione, l'anima di Cristo nella sua totalità era soggetta al dolore, come sopra abbiamo dimostrato. Quindi non poteva godere.
2. Il Filosofo insegna che se la tristezza è grave, non solo esclude il godimento, ma qualsiasi godimento; e viceversa. Ora, il dolore di Cristo nella sua passione era sommo, come abbiamo spiegato: e così è sommo il godimento della fruizione beata, come abbiamo visto nella Prima Secundae. Dunque è impossibile che Cristo con tutta l'anima abbia sofferto e goduto nello stesso tempo.
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.

IN CONTRARIO: Il Damasceno afferma, che la divinità di Cristo "permise alla carne di compiere e di soffrire quanto le apparteneva". Per lo stesso motivo, quindi, poiché la fruizione apparteneva all'anima di Cristo in quanto beata, la passione di lui non poteva impedirle tale godimento.

RISPONDO: Come abbiamo spiegato sopra, la totalità dell'anima può riferirsi o all'essenza, o alle sue potenze. Se si parla di totalità essenziale, allora tutta l'anima di Cristo godeva la fruizione, essendo essa la sede della parte superiore, cui spetta la fruizione di Dio. Cosicché, come a motivo dell'essenza dell'anima alla parte superiore di essa si attribuisce la sofferenza, così al contrario a motivo della parte superiore di essa all'essenza dell'anima viene attribuita la fruizione.

Se invece parliamo di totalità dell'anima rispetto a tutte le sue potenze, allora non tutta l'anima aveva la fruizione: non ne godeva direttamente, perché la fruizione non può essere l'atto di qualsiasi parte dell'anima; e non ne godeva per ridondanza, perché mentre era viatore, Cristo non aveva la ridondanza della gloria dalla parte superiore a quella inferiore né dall'anima al corpo. E poiché, al contrario, 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:

1. Il godimento della fruizione non è direttamente contrario al dolore della passione: perché essi non riguardavano il medesimo oggetto. Niente infatti impedisce che in un medesimo soggetto si trovino delle qualità contrarie, però non sotto il medesimo aspetto. Cosicché nella parte superiore della ragione può esserci la fruizione direttamente per il proprio atto: e la sofferenza della passione per l'unità di soggetto. Invece all'essenza dell'anima va attribuita la sofferenza della passione per il corpo di cui è forma; e la gioia della fruizione per la potenza di cui costituisce il soggetto.
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 sopra abbiamo spiegato.
3. Il terzo argomento è valido per la totalità dell'anima relativa alle sue potenze.

ARTICOLO 9

Se Cristo abbia sofferto a tempo opportuno

SEMBRA che Cristo non abbia sofferto a tempo opportuno. Infatti:

1. La passione di Cristo era stata prefigurata dall'immolazione dell'agnello pasquale, come si accenna in quelle parole dell'Apostolo: "La nostra pasqua, che è Cristo, è stata immolata". Ora, l'agnello pasquale veniva immolato "il quattordicesimo giorno, al vespro". Quindi Cristo doveva subire la morte in quel momento. Il che non avvenne: perché allora egli celebrò la pasqua con i suoi discepoli, stando al Vangelo di S. Marco: "Il primo giorno degli azzimi, quando immolavano la pasqua..."; e solo il giorno dopo soffrì la sua passione.
2. La passione di Cristo è dal Vangelo chiamata esaltazione: "Il Figlio dell'uomo deve essere esaltato". Ora, dalle Scritture Cristo è chiamato "Sole di giustizia". Quindi egli doveva subire la passione nell'ora di sesta, quando il sole tocca il punto più alto della sua esaltazione. Invece a detta di S. Marco, ciò non avvenne: "Era l'ora di terza quando lo crocifissero".
3. Il sole, come ogni giorno raggiunge il culmine dell'innalzamento all'ora di sesta, così raggiunge il culmine di tutto l'anno nel solstizio d'estate. Dunque Cristo avrebbe dovuto subire la morte al solstizio d'estate, piuttosto che nell'equinozio di primavera.

4. Stando alle sue parole, 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 visse più a lungo in questo mondo, così da non morire in età giovanile, ma piuttosto nella vecchiaia.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "Sapendo Gesù che era venuta la sua ora di passare da questo mondo al Padre...", mentre prima aveva detto: "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". Dunque egli subì la passione al momento opportuno.

RISPONDO: La passione di Cristo, come abbiamo già notato, era sottoposta alla sua volontà. Ma quest'ultima era regolata dalla sapienza divina, la quale "dispone tutte le cose con soavità" e convenienza. Perciò si deve concludere che la passione di Cristo è avvenuta al momento opportuno. Del resto anche nelle Quaestiones Novi et Veteris Testamenti si legge: "Il Signore compì tutte le sue azioni nei tempi e nei luoghi convenienti".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Alcuni ritengono che Cristo sia morto nel giorno quattordicesimo, quando i giudei immolavano la pasqua. Infatti S. Giovanni ha scritto 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 pasqua: mentre egli l'aveva celebrata il giorno prima, riservando la sua uccisione al venerdì; quando ricorreva la pasqua antica". E ciò sembra coincidere con l'altra affermazione di S. Giovanni, che "la vigilia della festa di Pasqua, dopo la cena, Cristo lavò i piedi dei suoi discepoli".

Invece S. Matteo 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, a detta di S. Girolamo, "essendo il primo giorno degli azzimi il quattordici del primo mese, quando s'immolava l'agnello e la luna era pienissima", è chiaro che Cristo fece la cena il quattordici e il quindici fu ucciso. La cosa è anche più chiara in S. Marco: "Il primo giorno degli azzimi quando immolavano la pasqua..."; e in S. Luca: "Veniva 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 nel commentare S. Matteo, "che fino all'ultimo giorno egli non era contro la legge"; mentre invece i giudei, occupati nel tramare la morte di Cristo, contro la legge rimandarono la pasqua al giorno dopo. Così si spiega come il giorno della passione essi non abbiano voluto entrare nel pretorio, "per non contaminarsi e poter mangiare la pasqua".

Ma anche questo non sembra conciliabile con le parole di S. Marco: "Il primo giorno degli azzimi, quando immolavano la pasqua". Perciò Cristo e i giudei celebrarono simultaneamente l'antica pasqua. Di qui 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 s'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 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 di 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": perché secondo l'usanza giudaica la festa iniziava con i vesperi del giorno precedente. - Quanto poi alla preoccupazione espressa dai giudei di mangiar 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 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.

2. Come spiega S. Agostino, "quando il Signore fu consegnato da Pilato per essere crocifisso "era quasi l'ora di sesta", secondo l'affermazione di S. Giovanni. Però non era la sesta precisa, ma "quasi": era cioè passata l'ora quinta e cominciava la sesta, cosicché all'ora di sesta già completa, mentre Cristo era crocifisso, caddero le tenebre. Era invece l'ora di 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 così grave delitto, l'evangelista scrive: "Era l'ora di 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 di terza. Poiché parasceve significa preparazione. Ora, la pasqua, che coincideva con la passione del Signore, cominciò a prepararsi dall'ora nona della notte, cioè da quando i principi ed i sacerdoti decretarono: "È reo di morte". Perciò da quell'ora di notte fino 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 però ritengono che la discrepanza derivi da un errore del copista greco: poiché i segni del tre e del sei sono molto simili in codesta lingua.

3. Come si dice nel De Quaestionibus Novi et Veteris Testamenti, "il Signore volle con la sua passione redimere e restaurare il mondo nella stessa stagione in cui l'aveva creato, cioè durante l'equinozio. Inoltre in tale momento il giorno comincia a prevalere sulla notte: e 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 all'estate: "Quando i rami di fico diventano teneri e mettono le foglie, sapete che l'estate è vicina. Così voi quando vedrete succedere tutte queste cose, sappiate che il Figlio dell'uomo è alle porte". Allora dunque ci sarà l'esaltazione massima di Cristo.

4. Cristo ha voluto morire nella giovinezza per tre ragioni. Primo, per meglio mostrarci il suo amore, dando la propria vita per noi quando era nel fiore dell'età. - Secondo, perché non era bene che apparisse in lui un decadimento naturale, come sopra abbiamo detto a proposito della malattia. - Terzo, perché morendo e risuscitando nell'età giovanile, volle mostrare in se stesso la sorte futura dei risuscitati. Di qui le parole di S. Paolo: "Fino a quando tutti saremo giunti all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio, all'uomo completo, alla misura della perfetta età di Cristo".

ARTICOLO 10

Se Cristo abbia sofferto nel luogo conveniente

SEMBRA che Cristo non abbia sofferto nel luogo conveniente. Infatti:

1. Cristo subì la passione nella sua carne umana, che dalla Vergine era stata concepita a Nazaret e che era nata in Betlemme. Perciò egli non avrebbe dovuto morire a Gerusalemme, ma a Nazaret o a Betlemme.

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. Dunque Cristo avrebbe dovuto subire la morte nel tempio e non fuori la porta della città.

3. La medicina deve corrispondere all'infermità. Ma la passione di Cristo fu un rimedio contro il peccato di Adamo. Costui però non era sepolto a Gerusalemme, bensì ad Ebron; si legge infatti nella Scrittura: "Ebron prima si chiamava Cariat-Arbe. Quivi si trova Adamo, il più potente degli Enacim". Perciò Cristo doveva morire ad Ebron e non a Gerusalemme.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "Non può essere che un profeta perisca fuori di Gerusalemme". Dunque era giusto che Cristo subisse la morte a Gerusalemme.

RISPONDO: Come scrive S. Agostino, "il Salvatore ha compiuto tutto a luogo e tempo opportuno": perché come dispone di tutte le cose, così può disporre di tutti i luoghi. Quindi la sua passione come avvenne a tempo opportuno, così avvenne nel luogo conveniente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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: "Ha sacrificato se stesso quale oblazione e 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, in cui giunse cinque giorni prima di pasqua, come cinque giorni prima di pasqua, ossia alla decima luna, l'agnello pasquale veniva condotto secondo la legge sul luogo dell'immolazione.

Secondo, volle patire in mezzo a una terra abitata, cioè a Gerusalemme, perché gli effetti della sua passione dovevano estendersi a tutto il mondo. Nei Salmi infatti si legge: "Dio, che è il nostro re da tutti i secoli, ha operato la salvezza in mezzo alla terra", cioè a Gerusalemme che si dice essere "l'ombelico della terra".

Terzo, perché era il luogo più adatto all'umiltà di Cristo; ché avendo egli scelto per essa il supplizio più infamante, così per essa non ricusò di subire il disonore in un luogo tanto rinomato. Di qui 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 ai principi del popolo risaliva la responsabilità della sua uccisione. Perciò volle morire in Gerusalemme, dove essi dimoravano. Negli Atti degli Apostoli infatti si legge: "Contro il tuo servo Gesù, che tu hai unto, si sono coalizzati in questa città Erode e Ponzio Pilato, con le nazioni e i popoli d'Israele".

2. Cristo volle subire la passione fuori del tempio e della città, e 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. Ecco perché S. Paolo scrive: "Il corpo degli animali, il cui sangue è portato dal sommo sacerdote nel santo dei santi, per il peccato sono bruciati fuori del campo. Per questo anche Gesù, per santificare il popolo con il suo sangue, patì fuori della porta".

Secondo, per insegnarci con l'esempio ad abbandonare il mondo. Di qui l'esortazione paolina: "Usciamo dunque incontro a lui fuori del campo, portando la sua ignominia".

Terzo, perché, 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, offerto per tutto il mondo, e universale la purificazione".

3. Rispondiamo con S. Girolamo, che "non mancano esegeti secondo i quali "il luogo del teschio" sarebbe stato il luogo in cui era sepolto Adamo: e sarebbe stato chiamato così dal teschio del primo uomo. È questa 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 dai decapitati. Quindi Gesù volle essere crocifisso per innalzare il vessillo del martirio là dove c'era prima il campo dei condannati. Quanto poi ad Adamo risulta dal Libro di Giosuè che era sepolto ad 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 croce di lui non riparava soltanto il peccato personale di Adamo ma i peccati di tutto il mondo.

ARTICOLO 11

Se era conveniente che Cristo fosse crocifisso tra i ladroni

SEMBRA che non fosse conveniente che Cristo venisse crocifisso tra i ladroni. Infatti:

1. S. Paolo scrive: "Che cosa ha a che fare la giustizia con l'iniquità?". Ora, "Cristo è stato per noi costituito giustizia da Dio", mentre è propria dei ladroni l'ingiustizia. Perciò non conveniva che Cristo fosse crocifisso coi ladroni.

2. Commentando le parole di Pietro, "Se occorresse 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: "Per te sono pronto a subire il carcere e la morte", osserva: "Il Signore può avere degli imitatori, ma non degli eguali". Molto meno quindi era opportuno che Cristo nella passione fosse accomunato con dei ladroni.

3. In S. Matteo si legge: "I ladroni crocifissi con lui lo insultavano". Invece S. Luca afferma che uno dei crocifissi con Cristo gli diceva: "Signore, ricordati di me quando sarai nel tuo regno". Sembra quindi che oltre i ladroni che lo bestemmiavano, fosse crocifisso con lui uno che non bestemmiava. Perciò sembra che gli Evangelisti non abbiano descritto con esattezza la crocifissione di Cristo tra due ladroni.

IN CONTRARIO: Isaia aveva profetato: "Ed è stato annoverato tra i malfattori".

RISPONDO: I motivi per cui Cristo fu crocifisso tra i ladroni furono ben diversi nell'intenzione dei giudei e nel piano divino. Infatti nell'intenzione dei giudei la crocifissione tra 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 dovunque. I re stessi depongono la corona per prendere la croce; sulla porpora, sul diadema, sulle armi, sulla sacra mensa, in tutto il mondo risplende la croce.

Invece nel piano di Dio Cristo fu crocifisso tra i ladroni, perché, come nota S. Girolamo, "essendo Cristo diventato per noi maledizione sulla croce, per la salvezza di tutti fu crocifisso tra i malfattori come uno di essi".

Secondo, a detta di 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 avrebbe fatto dei vivi e dei morti, ponendo gli uni a destra e gli altri a 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 sacramento della passione del Signore. Ma poiché tutte le diversità si riducono a quella tra fedeli e 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:

1. Allo stesso modo che Cristo, pur non essendo tenuto a subire la morte, volle subirla volontariamente per trionfarne con la sua potenza, così non meritò di essere posto tra i ladroni, ma volle essere annoverato con i malfattori, per distruggere l'iniquità mediante la sua virtù. Ecco perché il Crisostomo afferma, che "convertire sulla croce il ladrone e introdurlo in paradiso non fu un'opera meno grande che scuotere le pietre".

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".

3. A detta di 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; e che in seguito, vedendo i prodigi, uno abbia creduto".

ARTICOLO 12

Se la passione di Cristo si possa attribuire alla sua divinità

SEMBRA che la passione di Cristo si debba attribuire anche alla sua divinità. Infatti:

1. S. Paolo afferma: "Se l'avessero conosciuto non avrebbero crocifisso il Signore della gloria". Ma Cristo è il Signore della gloria secondo la sua divinità. Perciò la passione a lui va attribuita secondo la divinità.

2. Principio della salvezza umana è la divinità stessa, secondo le parole del salmista: "La salvezza dei giusti viene dal Signore". Se quindi la passione di Cristo non riguardasse la sua divinità, è chiaro che non potrebbe essere giovevole per noi.

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. Ora, ciò non sarebbe, se la passione non avesse colpito la divinità. Dunque la passione di Cristo va attribuita anche alla sua divinità.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: Come abbiamo già visto, l'unione delle due nature, umana e divina, è avvenuta nella persona, ossia nell'ipostasi o supposito, restando la distinzione delle nature: cosicché pur restando salve le proprietà delle nature, identica è la persona, o ipostasi, della natura umana e di quella divina. Ecco perché, secondo le spiegazioni date sopra, si deve attribuire la passione a un supposito di natura divina, non in forza della divinità, la quale è impassibile, ma della natura umana. Di qui 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, ma in forza della passibile natura umana che assunse, non già in forza della natura divina impassibile.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1, Si dice che il Signore della gloria è stato crocifisso, non in quanto è il Signore della gloria, ma in quanto uomo passibile.

2. Come si legge negli atti del Concilio di Efeso, "la morte di Cristo, quale morte di un Dio", data cioè l'unione ipostatica, "ha distrutto la morte: poiché si trattava di un uomo-Dio" che accettava la sofferenza. "Ma non fu la natura di Dio ad essere colpita: o a subire le sofferenze con le loro vicissitudini".

3. Come si dice in quel medesimo testo, "i giudei non crocifissero un puro uomo, ma ingiuriarono Dio stesso. Supponiamo, p. es., che un re si esprima a parole, e che queste, scritte su una carta e indirizzate alle sue 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. Perciò il giudeo non si sente tranquillo per aver 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 già proferito con la lingua".

Pars Tertia Quaestio 047

Questione 47

Questione 47

La causa efficiente della passione di Cristo

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

Se Cristo sia stato ucciso da altri o da se stesso

SEMBRA che Cristo non sia stato ucciso da altri, ma da se stesso. Infatti:

1. Egli ha affermato: "Nessuno mi toglie la vita, ma sono io che l'espongo". Ora, si dice che uno uccide quando toglie la vita. Perciò Cristo non fu ucciso da altri, ma da se stesso.

2. Coloro che sono uccisi da altri vengono a mancare a poco a poco con l'affievolirsi della vita. E questo si nota soprattutto nei crocifissi: poiché, come scrive S. Agostino, "sospesi al legno morivano con una lenta agonia". Invece in Cristo ciò non avvenne: infatti, come narra S. Matteo, "gridando a gran voce rese lo spirito". Dunque Cristo non fu ucciso dai carnefici, ma da se stesso.

3. Coloro che sono uccisi da altri muoiono di morte violenta, e quindi non muoiono volontariamente; perché violento è il contrario di volontario. Nota invece S. Agostino, che "lo spirito di Cristo non abbandonò la carne contro voglia: ma perché lo volle, nel tempo che volle e come volle". Quindi Cristo non fu ucciso dai carnefici, ma da se stesso.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "Dopo di averlo flagellato essi lo uccideranno".

RISPONDO: Si può esser causa di un effetto in due maniere. Primo, agendo per produrlo direttamente. E in tal modo 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 da tali supplizi ne seguì la morte.

Secondo, uno può esser causa di un fatto indirettamente, cioè perché non l'impedisce pur avendone la possibilità: si dice, p. es., che uno bagna un altro perché non chiude la finestra da cui entra l'acqua. E in tal modo si può dire che Cristo stesso fu causa della sua passione e morte. Poteva infatti impedirla. Prima di tutto reprimendo gli avversari, in modo che non volessero, o che non potessero ucciderlo. In secondo luogo perché il suo spirito aveva il potere di conservare la natura della propria carne, in modo da non essere oppressa da qualsiasi nocimento le venisse inflitto. Tale facoltà era dovuta all'anima di Cristo per l'unione ipostatica col Verbo, come nota S. Agostino. Perciò, non avendo l'anima di Cristo allontanato dal proprio corpo i supplizi, ma avendo accettato che la natura corporale vi soccombesse, si può dire che egli espose la sua vita, e che morì volontariamente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'espressione: "Nessuno può togliermi la vita", va intesa nel senso: "contro la mia volontà". Infatti propriamente si dice che si toglie quanto si sottrae a qualcuno che non è in grado di resistere.

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. Si legge così in S. Marco: "Il centurione che gli stava dirimpetto, vistolo spirare in quel modo, disse: Quest'uomo era davvero Figlio di Dio".

Altra cosa mirabile nella morte di Cristo fu la maggiore rapidità del trapasso rispetto a quella degli altri condannati alla croce. S. Giovanni stesso ricorda che agli altri crocifissi con Cristo "spezzarono le gambe" per affrettarne la morte; "ma venuti a Gesù, siccome lo trovarono già morto, non gli spezzarono le gambe". E S. Marco riferisce, che "Pilato si meravigliò che fosse già spirato". Perciò come si deve alla volontà di Cristo che la sua vita corporale fu

conservata nel pieno vigore fino alla fine, così, quando egli volle, subito cedette alla violenza inflitta.

3. Si deve affermare che Cristo simultaneamente soffrì la morte per violenza e che tuttavia morì volontariamente: poiché contro il suo corpo fu usata la violenza, e tuttavia questa non prevalse su di esso se non nella misura che egli volle.

ARTICOLO 2

Se Cristo sia morto per obbedienza

SEMBRA che Cristo non sia morto per obbedienza. Infatti:

1. L'obbedienza presuppone un precetto. Ma non risulta che a Cristo sia stato dato il precetto di accettare la morte. Dunque egli non è morto per obbedienza.
2. Si dice che uno compie per obbedienza quanto egli fa per necessità di precetto. Ora, Cristo patì volontariamente e non per necessità. Quindi non patì per obbedienza.
3. La carità è una virtù superiore all'obbedienza. Ma nella Scrittura si legge che Cristo ha sofferto per carità secondo l'esortazione paolina: "Camminate nell'amore; come anche Cristo ci ha amato e per noi si è consegnato alla morte". Perciò la passione di Cristo va attribuita più alla carità che all'obbedienza.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "(Cristo) si è fatto obbediente al Padre fino alla morte".

RISPONDO: Fu cosa sommamente conveniente che Cristo patisse la morte per obbedienza. Primo, perché questo si addiceva alla giustificazione dell'uomo: affinché, per dirla con S. Paolo, "come per la disobbedienza di un solo uomo molti sono diventati peccatori, così per l'obbedienza di un solo uomo molti vengono giustificati".

Secondo, ciò si addiceva alla riconciliazione degli uomini con Dio; perché come si esprime S. Paolo, "siamo stati riconciliati con Dio mediante la morte del suo Figliolo"; e cioè in quanto la morte di Cristo fu un sacrificio accetissimo a Dio: "Diede se stesso alla morte per noi quale oblazione e sacrificio in odore di soavità". Ma l'obbedienza viene preferita a tutti i sacrifici, secondo le parole di Samuele: "L'obbedienza vale più delle vittime". 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 di essa. Poiché un soldato non può vincere, se non obbedendo al capitano. E quindi l'uomo Cristo non ottenne la vittoria, se non perché fu obbediente a Dio, secondo le parole dei Proverbi: "L'uomo obbediente canterà vittoria".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Cristo aveva ricevuto dal Padre il precetto di patire; poiché sta scritto: "Ho il potere di dare la mia vita ed ho il potere di riprenderla: questo è il comandamento che ho ricevuto dal Padre mio", cioè di dare la vita e di riprenderla. Ciò, come spiega il Crisostomo, non va inteso nel senso, che "prima abbia dovuto ascoltare il comando e abbia avuto bisogno di apprendere: ma volle così mostrare che agiva di sua volontà, e togliere ogni sospetto di contrasto" con il Padre.

Siccome però nella morte di Cristo l'antica legge ebbe il suo compimento, secondo le parole di lui stesso prima di morire: "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, col soffrire per amore del Padre, secondo le parole che egli disse avviandosi al luogo della passione: "Perché il mondo conosca che io amo il Padre, e che agisco come il Padre mi ha comandato, sorgete e partiamo di qua"; e per amore del prossimo, secondo l'affermazione di S. Paolo: "Egli mi ha amato, e per me ha dato la vita". - Inoltre con la sua passione Cristo adempì i precetti cerimoniali dell'antica legge, i quali erano ordinati soprattutto ai sacrifici e alle oblazioni, in quanto tutti gli antichi sacrifici erano figura del vero sacrificio che Cristo offrì morendo per noi. Di qui le parole di S. Paolo ai Colossesi: "Nessuno vi giudicherà quanto al cibo e alla bevanda, o riguardo a feste, noviluni o sabati; le quali cose sono ombra di ciò che doveva venire, ma il corpo è Cristo", perché Cristo sta in rapporto a codeste cose come il corpo all'ombra. - E finalmente Cristo con la sua passione adempì i precetti giudiziali della legge, i quali erano ordinati a riparare le ingiurie; poiché, come si dice nei Salmi, "Egli ripagò quello che non aveva rubato", permettendo la propria affissione sulla croce, per il frutto che l'uomo aveva strappato dall'albero contro il comando di Dio.

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, conforme alle parole del Salmista: "Mio Dio, se io l'ho voluto, è per fare la tua volontà". Di qui le sue parole riferite da S. Matteo: "Se questo calice non può allontanarsi da me, senza che io lo beva, sia fatta la tua volontà".

3. Cristo affrontò la morte per carità e per obbedienza come per un identico motivo; poiché i precetti stessi della carità egli li adempì per obbedienza; e fu

obbediente per il suo amore verso il Padre che glieli comandava.

ARTICOLO 3

Se Dio Padre abbia consegnato Cristo alla sua passione

SEMBRA che Dio Padre non abbia consegnato Cristo alla sua passione. Infatti:

1. È cosa iniqua e crudele consegnare alla passione e alla morte un innocente. Ma, come si legge nel Deuteronomio, "Dio è fedele e senza alcuna iniquità". Egli quindi non consegnò alla passione e alla morte il Cristo innocente.
2. Non è compossibile che uno si consegna da sé alla morte e insieme venga consegnato da un altro. Ora, "Cristo si offrì alla morte da se stesso", attuando la profezia di Isaia: "Consegnò alla morte la sua vita". Dunque non sembra che l'abbia consegnato il Padre.
3. Giuda viene riprovato per aver consegnato Cristo ai Giudei, secondo le parole evangeliche: "Uno di voi è un demonio. E così dicendo si riferiva a Giuda, che l'avrebbe tradito".

Così pure vengono biasimati i giudei che lo consegnarono a Pilato, secondo la testimonianza di quest'ultimo: "La tua nazione e i tuoi pontefici ti hanno consegnato a me". A sua volta Pilato, "lo consegnò per farlo crocifiggere". Ora, come ricorda S. Paolo, "non c'è niente di comune tra la giustizia e l'iniquità". Dunque Dio Padre non ha consegnato Cristo alla sua passione.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Dio non ha risparmiato il suo proprio Figlio, ma per noi tutti l'ha consegnato alla morte".

RISPONDO: Cristo, come abbiamo detto, ha patito volontariamente in obbedienza al Padre. Perciò si può dire che il Padre ha consegnato Cristo alla sua 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: "Il Signore ha posto in lui l'iniquità di noi tutti"; "Il Signore ha voluto schiacciarlo nella infermità". - Secondo, perché ispirò in lui la volontà di soffrire per noi, infondendogli la carità. Di qui le parole del profeta: "È stato immolato perché lo ha voluto". - Terzo, perché non lo sottrasse alla passione, ma lo espose ai persecutori. Di qui la preghiera di Cristo sulla Croce: "Dio mio, perché mi hai abbandonato?"; ossia, come spiega S. Agostino, perché mi hai esposto al potere dei miei persecutori?

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Consegnare alla passione e alla morte un innocente contro la sua volontà è cosa empia e crudele. Ma Dio Padre non così consegnò Cristo, bensì infondendo in lui la volontà di patire per noi. E in ciò si mostra da una parte "la severità di Dio", il quale non volle rimettere il peccato senza un castigo, cosicché l'Apostolo scrive, che "Dio non risparmiò il suo proprio Figlio"; e dall'altra "la sua bontà", poiché, non potendo l'uomo soddisfare con qualsiasi sofferenza, Dio gli provvide un redentore capace di soddisfare. E quindi l'Apostolo ha potuto scrivere, che "per noi tutti l'ha consegnato alla morte". E altrove aggiunge: "Lui Dio ha prestabilito mezzo di propiziazione per via della fede nel suo sangue".
2. In quanto Dio, Cristo consegnò se stesso alla morte col medesimo atto di volontà mediante il quale lo consegnò il Padre. Invece in quanto uomo egli consegnò se stesso con un volere che era ispirato dal Padre. Perciò non c'è incompatibilità tra la consegna fatta dal Padre e la consegna di Cristo fatta da se stesso.
3. L'identico atto va giudicato diversamente per la sua bontà o malizia, secondo i diversi motivi da cui procede. Il Padre infatti consegnò il Cristo alla morte mosso dalla carità, e così fece il Cristo medesimo: e per questo ne sono lodati. Giuda invece lo consegnò per cupidigia, i giudei lo fecero per invidia, Pilato per un timore mondano, cioè per paura dell'imperatore: e per questo vengono biasimati.

ARTICOLO 4

Se fosse conveniente che Cristo venisse ucciso dai gentili

SEMBRA che non fosse conveniente che Cristo venisse ucciso dai gentili. Infatti:

1. Dovendo la passione di Cristo liberare gli uomini dal peccato, sembra conveniente che soltanto pochissimi si macchiassero di peccato nella sua morte. Ora, in essa peccarono i giudei, cui vanno attribuite le parole della parabola evangelica: "Questi è l'erede: venite, uccidiamolo". Perciò era opportuno che nel peccato suddetto non fossero implicati i gentili.
2. La realtà deve corrispondere alla figura. Ora, i sacrifici figurati 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.

3. Nel Vangelo si legge: "I giudei cercavano di uccidere Cristo, non solo perché violava il sabato, ma anche perché affermava che Dio era suo Padre, facendosi uguale a Dio". Ora, questo era soltanto contro la legge dei giudei; di qui infatti la loro protesta: "Secondo la 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: "A noi non è permesso di uccidere nessuno", poiché nella legge molti peccati sono puniti con la morte.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "Lo consegneranno ai gentili per essere deriso, flagellato e crocifisso".

RISPONDO: Nelle circostanze stesse della passione di Cristo erano prefigurati i suoi effetti. La passione infatti prima ebbe un effetto salutare sui giudei, molti dei quali furono battezzati dopo la morte di Cristo, come narrano gli Atti degli Apostoli. In un secondo tempo, con la predicazione da parte dei giudei, l'effetto della passione di Cristo si estese ai gentili. Perciò era conveniente che Cristo cominciasse la passione per mano dei giudei, e quindi, consegnato da essi, questa fosse compiuta dai gentili.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Per mostrare tutta la grandezza della sua carità con la quale soffriva, Cristo volle sulla croce chiedere perdono per i suoi persecutori; ma perché il frutto di tale preghiera giungesse sia ai giudei che ai gentili, volle soffrire per mano degli uni e degli altri.

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.

3. Come spiega S. Agostino, i giudei nel dire: "A noi non è permesso uccidere nessuno", volevano intendere, che ciò "non era loro permesso per la santità della festa che avevano già cominciato a celebrare".

Oppure, come scrive il Crisostomo, dissero così perché volevano ucciderlo non come trasgressore della legge, ma come nemico pubblico, avendo preteso di farsi re: e di ciò essi non potevano giudicare. Ovvero perché essi non potevano crocifiggerlo, come desideravano, ma solo lapidarlo, come fecero con S. Stefano.

Oppure è meglio dire che il potere di uccidere era stato loro sottratto dai romani, di cui erano diventati sudditi.

ARTICOLO 5

Se Cristo sia stato conosciuto dai suoi persecutori

SEMBRA che Cristo sia stato riconosciuto dai suoi persecutori. Infatti:

1. Nel Vangelo si legge che "i vignaiuoli vedendo il Figliuolo dissero tra loro: 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 io ti darò le genti in eredità". Sembra quindi che costoro abbiano conosciuto che egli era il Cristo, ossia il Figlio di Dio.

2. Il Signore ha affermato: "Ora invece essi hanno veduto ed hanno odiato me e il Padre mio". Ma quello che si vede si conosce chiaramente. Dunque i giudei, sapendo che egli era il Cristo, spinti dall'odio, gli inflissero la morte.

3. Negli atti del Concilio di Efeso si legge: "Come chi strappa un decreto imperiale viene condannato a morte quasi avesse strappato la parola dell'imperatore; così i giudei che crocifissero l'uomo visibile meritano il castigo come se avessero inferito contro il Verbo di Dio". Ora, questo non avverrebbe, se essi non avessero conosciuto che egli era Figlio di Dio: perché l'ignoranza li avrebbe scusati. Perciò i giudei che crocifissero Cristo sapevano che egli era Figlio di Dio.

IN CONTRARIO: S. Paolo afferma: "Se l'avessero conosciuto, mai avrebbero crocifisso il Signore della gloria". S. Pietro inoltre così disse ai giudei: "Io lo so che avete agito per ignoranza, come i vostri capi". E il Signore mentre pendeva dalla croce pregò: "Padre, perdona loro, perché non sanno quello che essi fanno".

RISPONDO: Parlando dei giudei bisogna distinguere tra maggiorenti e la gente del popolo. I maggiorenti, che erano detti loro principi, certo lo conobbero, secondo l'autore delle Quaestiones Novi et Veteris Testamenti, come del resto gli stessi demoni riconobbero che egli era il Cristo promesso: "infatti essi vedevano avverarsi in lui tutti i segni predetti dai profeti". Essi però non conobbero la sua divinità: ecco perché l'Apostolo afferma, che "se l'avessero conosciuto, mai avrebbero crocifisso il Signore della gloria".

Si noti però che tale ignoranza non li scusava dal delitto: perché si trattava di un'ignoranza affettata. Essi infatti vedevano i segni evidenti della sua divinità: ma per odio ed invidia verso Cristo li travisavano, e così non vollero credere alle sue affermazioni di essere il Figlio di Dio. Di qui le parole del Signore: "Se io non fossi venuto e non avessi parlato loro, non avrebbero peccato: ma ora non hanno nessuna scusa del loro peccato". E ancora: "Se non avessi compiuto tra loro le opere che nessun altro ha compiuto, non avrebbero peccato". Perciò si possono applicare ad essi le parole di Giobbe: "Essi dissero a Dio: Allontanati da noi, 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 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, tuttavia poi furono ingannati dai loro capi, al punto di non credere né che era il Figlio di Dio, né che era il Cristo. Di qui le parole di S. Pietro: "So che avete agito per ignoranza, al pari dei vostri capi"; cioè perché sedotti da essi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le parole suddette appartengono ai vignaiuoli, i quali nella parabola rappresentano i capi del popolo, che riconobbero in lui l'erede, in quanto capirono che egli era il Cristo promesso nell'antica legge.

Ma contro questa conclusione sembrano stare le parole del salmista: "Chiedi a me, e ti darò le genti per tuo retaggio"; poiché al Cristo cui si riferiscono viene anche detto: "Tu sei mio Figlio, oggi io ti ho generato". Quindi se i capi conobbero che (Gesù) era colui cui erano state indirizzate le prime, ne segue che conobbero anche esser lui il Figlio di Dio. - Inoltre il Crisostomo afferma, che "essi conobbero esser lui il Figlio di Dio". - E S. Beda, commentando le parole evangeliche, "Perché non sanno quello che essi fanno", ha scritto: "Si noti che egli non prega per coloro i quali capivano che egli era il Figlio di Dio, e preferivano crocifiggerlo piuttosto che riconoscerlo".

A ciò si può rispondere che essi lo conobbero quale Figlio di Dio, non per natura, ma (di adozione) per l'eccellenza della sua grazia singolarissima.

Tuttavia si può anche dire che l'abbiano conosciuto come vero Figlio di Dio, perché ciò risultava loro dall'evidenza dei segni, ai quali però per odio e per invidia non vollero arrendersi, riconoscendolo come Figlio di Dio.

2. Le parole suddette erano state precedute dalla frase: "Se io non avessi compiuto tra loro cose che nessun altro ha compiuto, non avrebbero peccato", e così seguono nel contesto: "Ora essi hanno veduto, ed hanno odiato me e il Padre mio". Il che dimostra che pur vedendo essi le opere mirabili del Cristo, per odio non arrivarono a conoscere che egli era il Figlio di Dio.

3. L'ignoranza affettata non scusa la colpa, ma piuttosto l'aggrava: essa infatti dimostra che uno è così intenzionato a peccare che preferisce rimanere nell'ignoranza per non evitare il peccato. Perciò i giudei peccarono non solo come crocifissori dell'uomo Cristo, ma come crocifissori di Dio.

ARTICOLO 6

Se il peccato dei crocifissori di Cristo sia stato gravissimo

SEMBRA che il peccato dei crocifissori di Cristo non sia stato gravissimo. Infatti:

1. Non è gravissimo un peccato che può essere scusato. Ora, il Signore stesso scusò il peccato dei suoi crocifissori con le parole: "Padre, perdona loro, perché non sanno quello che essi fanno". Dunque il loro peccato non fu gravissimo.

2. Il Signore disse a Pilato: "Chi mi ha consegnato nelle tue mani ha un peccato ancora più grave". Eppure fu Pilato a far crocifiggere Cristo dai suoi ministri. Perciò il peccato di Giuda che lo tradì fu più grave che quello dei crocifissori.

3. Come il Filosofo afferma, "nessuno soffre ingiustizia, se è consenziente"; e ancora: "quando uno non ne soffre; nessuno gli fa ingiuria". Quindi nessuno fa un'ingiuria a chi vuole subirla. Ora, Cristo ha patito volontariamente, come sopra abbiamo spiegato. Dunque i suoi crocifissori non commisero ingiustizia. Perciò il loro peccato non fu gravissimo.

IN CONTRARIO: Commentando le parole evangeliche, "Voi colmate la misura dei vostri Padri", il Crisostomo scrive: "Realmente essi passarono la misura dei loro Padri. Quelli infatti avevano ucciso degli uomini: essi crocifissero Dio".

RISPONDO: Come abbiamo già notato, i capi dei giudei conobbero (che Gesù era) il Cristo: e se ci fu in essi una certa ignoranza, fu un'ignoranza affettata, che non poteva scusarli. Perciò il loro peccato fu gravissimo: sia per il genere del peccato, sia per la malizia della volontà.

La massa invece del popolo giudaico commise un peccato gravissimo quanto al genere di peccato: diminuito però in parte dall'ignoranza. Ecco perché spiegando le parole evangeliche, "Non sanno quello che essi fanno", S. Beda ha scritto: "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, per le cui mani Cristo fu crocifisso, non avendo essi la conoscenza della legge.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. La scusa pronunciata dal Signore si riferiva, come abbiamo visto, non ai capi dei giudei, ma alla gente del popolo.

2. Giuda consegnò Cristo non a Pilato, ma ai principi dei sacerdoti, i quali lo consegnarono a Pilato, secondo le parole di quest'ultimo: "La tua nazione e i tuoi pontefici ti hanno consegnato nelle mie mani". Ebbene, il peccato di tutti costoro fu superiore a quello di Pilato, il quale uccise Cristo per paura dell'imperatore, e a quello dei soldati che lo crocifissero per ordine del preside; e non già per cupidigia come Giuda, né per invidia o per odio come i principi dei sacerdoti.

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. - Del resto chi uccide un uomo non fa ingiuria a lui soltanto, ma anche a Dio e alla società: così pure chi uccide se stesso, come nota il Filosofo. Ecco perché David condannò a morte colui che "non aveva esitato a stendere la mano per uccidere l'unto del Signore", sebbene a richiesta dell'interessato.

Pars Tertia Quaestio 048

Questione 48

Questione 48

Come la passione di Cristo produca i suoi effetti

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

Se la passione di Cristo abbia causato la nostra salvezza sotto forma di merito

SEMBRA che la passione di Cristo non abbia causato la nostra salvezza sotto forma di merito. Infatti:

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.
2. Cristo meritò per sé e per noi, come abbiamo visto sopra, fin dal suo concepimento. Ma è superfluo meritare di nuovo ciò che si è già meritato. Dunque Cristo con la sua passione non ha meritato la nostra salvezza.
3. La radice del merito è la carità. Ma la carità di Cristo non crebbe durante la passione. Quindi con la passione egli non meritò la nostra salvezza più di quanto l'aveva già meritata in precedenza.

IN CONTRARIO: Commentando quel passo di S. Paolo, "Per questo Dio lo ha esaltato, ecc.", S. Agostino ha scritto: "L'umiliazione della passione fu il merito della gloria; e la gloria il premio dell'umiliazione". Ma Cristo fu glorificato non solo in se stesso, bensì anche nei suoi fedeli, stando alle sue parole. Perciò egli ha meritato anche la salvezza dei suoi fedeli.

RISPONDO: Come abbiamo spiegato in precedenza, a Cristo fu concessa la grazia non solo come 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 a lui e insieme alle sue membra come le azioni di un altro uomo in grazia stanno a lui personalmente. Ora, è evidente che qualsiasi uomo in grazia nel soffrire per la giustizia merita a se stesso la salvezza; e ciò secondo le parole evangeliche: "Beati quelli che soffrono persecuzione a causa della giustizia". Dunque Cristo con la sua passione meritò la salvezza non solo per sé, ma per tutte le sue membra.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La passione, proprio in quanto tale, ha una causa esterna. Ma in quanto uno la subisce volontariamente, essa ha una causa interiore.
2. Cristo ci ha meritato la salvezza eterna fin dal suo concepimento: da parte nostra però c'erano degli ostacoli che impedivano di conseguire gli effetti di codesti meriti. Ecco perché per togliere tali ostacoli fu necessario che Cristo patisse, come abbiamo spiegato sopra.
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 delle opere in essa compiute, che era proporzionato a codesti effetti: ciò risulta dalle ragioni portate sopra per affermare la convenienza della passione di Cristo.

ARTICOLO 2

Se la passione di Cristo abbia causato la nostra salvezza sotto forma di soddisfazione

SEMBRA che la passione di Cristo non abbia causato la nostra salvezza sotto forma di soddisfazione. Infatti:

1. Soddisfare spetta alla persona stessa che ha commesso il peccato: il che è evidente nelle altre parti potenziali della penitenza; poiché contrizione e confessione sono atti personali di chi ha peccato. Ma Cristo "non aveva peccato", come dice espressamente S. Pietro. Dunque egli non ha potuto soddisfare con la sua passione.

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 abbiamo visto sopra, coloro che l'uccisero fecero un peccato gravissimo. Quindi con la passione di Cristo non si poteva dare soddisfazione a Dio.

3. La soddisfazione esige una certa uguaglianza con la colpa, essendo un atto di giustizia. Ma la passione di Cristo non sembra paragonabile ai peccati di tutto il genere umano: perché Cristo ha patito non nella sua divinità, bensì nella sua carne, secondo l'espressione di S. Pietro: "Avendo Cristo sofferto nella carne"; l'anima invece, in cui si produce il peccato, è superiore alla carne. Perciò Cristo con la sua passione non ha soddisfatto per i nostri peccati.

IN CONTRARIO: Il Salmista mette sulla bocca di Cristo queste parole: "Io pago per quello che non avevo rubato". Ora, non può dire di pagare chi non soddisfa perfettamente. Dunque Cristo con la sua passione soddisfa perfettamente per i nostri peccati.

RISPONDO: Soddisfa pienamente per l'offesa colui che offre all'offeso quanto egli ama in maniera uguale o superiore all'odio che ha per l'offesa subita. Ebbene, 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 nobiltà della sua vita, che era la vita dell'uomo Dio, e che egli offriva come soddisfazione. Terzo, per l'universalità delle sue sofferenze e per la grandezza dei dolori accettati, di cui sopra abbiamo parlato. Perciò la passione di Cristo non solo fu sufficiente per i peccati del genere umano, ma addirittura sovrabbondante, secondo le parole di S. Giovanni: "Egli è propiziazione per i nostri peccati, e non soltanto per i nostri, ma anche per quelli di tutto il mondo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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. Del resto in quanto due uomini sono uniti nella carità l'uno può soddisfare per l'altro, come vedremo in seguito. Non è così invece per la confessione e per la contrizione: poiché la soddisfazione consiste in un atto esterno, che può essere eseguito con degli strumenti, tra i quali possono rientrare anche gli amici.

2. La carità del Cristo sofferente fu superiore alla malizia dei suoi crocifissori. Perciò Cristo con la sua passione ha potuto soddisfare più di quanto quelli siano stati capaci di offendere con l'uccidere: cosicché la passione di Cristo fu una soddisfazione sufficiente e sovrabbondante per i peccati stessi di coloro che l'uccisero.

3. La nobiltà della carne di Cristo non va misurata solo dalla natura della carne, ma dalla persona che l'ha assunta, essendo essa la carne di Dio: e sotto tale aspetto la sua nobiltà era infinita.

ARTICOLO 3

Se la passione di Cristo abbia agito sotto forma di sacrificio

SEMBRA che la passione di Cristo non abbia agito sotto forma di sacrificio. Infatti:

1. La realtà deve corrispondere alla figura. Ora, nei sacrifici dell'antica legge, figura del sacrificio di Cristo, mai si offriva carne umana; anzi tali sacrifici erano ritenuti abominevoli, secondo il rimprovero del salmista: "Hanno versato il sangue innocente, il sangue dei loro figli e figlie, che hanno sacrificato agli idoli di Canaan". Dunque la passione di Cristo non può considerarsi un sacrificio.

2. S. Agostino insegna, che "il sacrificio visibile è sacramento, o segno sacro, di un sacrificio invisibile". Ma la passione di Cristo non è un segno, bensì la cosa stessa significata dagli altri segni. Perciò la passione di Cristo non è sacrificio.

3. Chi offre un sacrificio compie qualche cosa di sacro, come dice il nome stesso di sacrificio. Coloro invece che uccisero Cristo non fecero qualche cosa di sacro, ma perpetrarono una grave iniquità. Dunque la passione di Cristo fu piuttosto un maleficio che un sacrificio.

IN CONTRARIO: L'Apostolo scrive: "(Cristo) offrì se stesso per noi, oblazione e vittima a Dio in odore di soavità".

RISPONDO: Il sacrificio propriamente è un'opera compiuta per rendere a Dio l'onore a lui esclusivamente dovuto al fine di placarlo. Di qui 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 fine di bene per cui possiamo essere veramente felici". Perciò, egli conclude, Cristo "nella passione sacrificò se stesso per noi": e tale azione, cioè l'accettazione volontaria della passione, fu sommamente gradita a Dio, procedendo essa dalla carità. Perciò è 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 si offre, chi l'offre, che cosa si offre, e per chi si offre, da se stesso l'unico e vero mediatore ha voluto riconciliarci con Dio mediante il sacrificio di pace, restando una cosa sola con colui al quale l'offriva, unificando con sé gli uomini per i quali l'offriva, restando lui stesso l'unico offerente e l'unica vittima".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene la verità corrisponda in parte alla figura, non le corrisponde però in tutto; perché la realtà deve superare la figura che la rappresenta. Era giusto quindi che 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 così il sacrificio assolutamente perfetto. Primo, perché trattandosi di un corpo appartenente alla natura umana, la sua offerta è proporzionata agli uomini per i quali viene sacrificato, e dai quali viene sunto sotto forma di 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 l'offriva.

Di qui le parole di S. Agostino: "Che cosa gli uomini potevano prendere di più conveniente, per offrirla per loro stessi, che la 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 che la carne concepita senza il contagio della concupiscenza in un seno verginale? Che cosa si poteva offrire ed accettare con maggiore gradimento che la carne del nostro sacrificio, fattasi corpo del nostro sacerdote?".

2. S. Agostino in quel testo parla di sacrifici visibili figurati. Tuttavia la passione stessa di Cristo, pur essendo la cosa significata dai sacrifici figurati, sta a significare certe cose che noi dobbiamo osservare, secondo le parole di S. Pietro: "Poiché dunque Cristo ha sofferto nella carne, anche voi armatevi dello stesso pensiero; perché chi ha sofferto nella carne ha finito di peccare; e per il tempo che gli resta di vita terrena deve vivere non secondo le passioni degli uomini, ma secondo il volere di Dio".

3. Da parte di coloro che l'uccisero la passione di Cristo fu un'opera malefica: ma da parte di colui che la subiva fu un sacrificio. Perciò si dice che questo sacrificio fu offerto da Cristo stesso, non già dai suoi crocifissori.

ARTICOLO 4

Se la passione di Cristo abbia causato la nostra salvezza sotto forma di redenzione

SEMBRA che la passione di Cristo non abbia causato la nostra salvezza sotto forma di redenzione, o di riscatto. Infatti:

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: "Del Signore è la terra e quanto in essa si contiene, l'orbe terrestre e quanti abitano in esso". Dunque Cristo non ci ha riscattati con la sua passione.

2. A detta di S. Agostino, "il demonio doveva essere sconfitto da Cristo con la giustizia". Ma la giustizia esige che colui il quale con l'inganno ha rapito i beni altrui ne venga privato: poiché, dicono anche le leggi civili, "la frode e l'inganno non devono mai acquisire dei diritti". Perciò, siccome il demonio aveva con l'inganno sottomesso a sé una creatura di Dio, cioè l'uomo, è evidente che l'uomo non doveva essere sottratto al suo dominio mediante il riscatto, o redenzione.

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. Dunque Cristo con la sua passione non ci ha riscattati o redenti.

IN CONTRARIO: S. Pietro ha scritto: "Non a prezzo di cose corruttibili, quali l'oro e l'argento, siete stati riscattati dal vano vostro modo di vivere tramandatovi dai padri; ma col prezioso sangue di Cristo, dell'agnello immacolato e incontaminato". E S. Paolo afferma: "Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge, facendosi maledizione lui stesso". Ora, si dice che egli si fece per noi maledizione, perché per noi ha sofferto sulla croce, come abbiamo notato sopra. Perciò con la sua passione egli ci ha riscattati.

RISPONDO: In forza del peccato l'uomo aveva contratto due obbligazioni. Primo, la schiavitù del peccato: poiché "chi fa peccato è schiavo del peccato", secondo l'affermazione evangelica; e S. Pietro ha scritto: "Da chi uno è stato vinto, di lui è anche schiavo". 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 entra nella schiavitù dover subire quello che non si vuole, essendo proprio dell'uomo libero disporre a piacimento di se stesso.

Essendo quindi la passione di Cristo soddisfazione sufficiente e sovrabbondante per il peccato e per il reato del genere umano, la sua passione fu come il prezzo del riscatto, per cui siamo stati liberati da queste due obbligazioni. Infatti la soddisfazione che uno offre per sé o per altri si dice che è un compenso col quale si redime dal peccato e dal castigo, secondo le parole del profeta: "Riscatta i tuoi peccati con le elemosine". 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. Perciò si deve dire che la passione di Cristo è il nostro riscatto

o redenzione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'uomo può appartenere a Dio in due maniere. Primo, in quanto è soggetto al suo potere. E in tal modo l'uomo non cessò mai di appartenere a Dio; poiché sta scritto: "L'Altissimo domina sui regni degli uomini, e li dà a chi vuole". - Secondo, per l'unione con lui mediante la carità. Di qui le parole di S. Paolo: "Se uno non ha lo spirito di Cristo non gli appartiene".

L'uomo quindi non cessò mai di appartenere a Dio nella prima maniera. Ma nella seconda smise di appartenergli col peccato. Perciò in quanto fu liberato dal peccato mediante la soddisfazione data da Cristo, si dice che l'uomo fu redento dalla passione di Cristo.

2. Col peccato l'uomo aveva contratto obbligazioni verso Dio e verso il demonio. Per la colpa infatti egli aveva offeso Dio e si era sottomesso al demonio accettandone i consigli. Perciò con la colpa egli era diventato non già servo di Dio, avendo piuttosto rinnegato tale servitù, ma era incorso nella schiavitù del demonio, permettendogli Dio per l'offesa commessa contro di lui. Per il castigo invece l'uomo aveva contratto un obbligo principalmente verso Dio, quale giudice supremo, e poi verso il demonio quale giustiziere. Ciò secondo l'accenno evangelico: "Perché il tuo avversario non ti consegni al giudice, e il giudice non ti dia nelle mani del carceriere", "cioè all'angelo crudele del castigo", come spiega il Crisostomo. Perciò sebbene il demonio per parte sua tenesse sotto di sé ingiustamente l'uomo ingannato dalla sua astuzia, sia per la colpa che per il castigo; tuttavia era giusto che l'uomo ciò subisse per divina permissione riguardo alla colpa, e per disposizione divina riguardo al castigo. Perciò la giustizia esigeva che l'uomo venisse redento in rapporto a Dio, non già in rapporto al demonio.

3. La redenzione, o riscatto, essendo richiesta per la liberazione dell'uomo in riferimento a Dio, e non in riferimento al demonio, il prezzo del riscatto si doveva pagare non al demonio, ma a Dio. Ecco perché non si può dire che Cristo abbia offerto al demonio il suo sangue, prezzo della nostra redenzione, bensì a Dio.

ARTICOLO 5

Se essere Redentore sia proprio di Cristo

SEMBRA che essere Redentore non sia proprio di Cristo. Infatti:

1. Nei Salmi si legge: "Tu mi hai redento, o Signore Dio di verità". Ma essere Signore Dio di verità appartiene a tutta la Trinità. Dunque redimere non è proprio di Cristo.

2. Si dice che redime colui che dà il prezzo del riscatto. Ora, Dio Padre ha dato il Figlio suo come redentore per i nostri peccati, secondo le parole del salmista: "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 redento.

3. Ha giovato alla nostra salvezza non soltanto la passione di Cristo, ma anche quella degli altri santi, come appare dalla lettera di S. Paolo ai Colossesi: "Io mi rallegro nelle sofferenze che patisco per voi, e completo nella mia carne quel che manca delle sofferenze di Cristo, a vantaggio del corpo suo che è la Chiesa". Quindi non soltanto Cristo deve dirsi Redentore, ma anche gli altri santi.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Cristo ci ha redenti dalla maledizione della legge, facendosi lui stesso maledizione". Ora, Cristo soltanto si è fatto per noi maledizione. Dunque soltanto lui ha diritto al titolo di Redentore.

RISPONDO: 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 può dirsi che quella redenzione appartiene a lui in maniera principale, ma piuttosto al proprietario di quel danaro. Ora, il prezzo della nostra redenzione è il sangue di Cristo, ossia la sua vita fisica, la quale "risiede nel sangue", e che Cristo ha pagato. Perciò a Cristo in quanto uomo appartengono tutte e due le cose suddette in maniera immediata: invece come a causa prima e remota ciò va attribuito a tutta la Trinità, cui apparteneva la vita stessa di Cristo, e a cui risale l'ispirazione di Cristo come uomo a patire per noi. Cosicché essere Redentore in maniera immediata è proprio di Cristo in quanto uomo: però la redenzione stessa va attribuita a tutta la Trinità come alla sua causa prima.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La Glossa così spiega il passo citato: "Tu, o Dio di verità, mi hai redento in Cristo il quale ha gridato: Signore, nelle tue mani raccomando il mio spirito". Cosicché immediatamente la redenzione appartiene a Cristo in quanto uomo; ma come a causa principale appartiene a Dio.

2. Il prezzo della nostra redenzione fu pagato immediatamente da Cristo come uomo: però dietro il comando del Padre quale causa primordiale.

3. Le sofferenze dei santi giovano alla Chiesa non sotto forma di redenzione, ma di esortazione e di esempio, secondo le parole di S. Paolo: "Se noi siamo nelle tribolazioni, è per vostra esortazione e salute".

ARTICOLO 6

Se la passione di Cristo sia stata causa efficiente della nostra salvezza

SEMBRA che la passione di Cristo non sia stata causa efficiente della nostra salvezza. Infatti:

1. Causa efficiente della nostra salvezza è la grandezza della virtù divina, secondo le parole di Isaia: "Ecco il braccio di Dio non si è accorciato, così da non poter salvare"; invece Cristo, come nota S. Paolo, "è stato crocifisso secondo la sua infermità". Dunque la passione di Cristo non ha causato la nostra salvezza come causa efficiente.

2. Una causa agente corporale non agisce come causa efficiente se non mediante il contatto: difatti 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 poteva venire a contatto con tutti gli uomini. Perciò essa non poteva produrre la salvezza come causa efficiente.

3. Non sembra 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.

IN CONTRARIO: S. Paolo afferma, che "la parola della croce per quelli che si salvano è virtù di Dio". Ma la virtù di Dio opera la nostra salvezza come causa efficiente. Dunque la passione di Cristo sulla croce ha prodotto la nostra salvezza come causa efficiente.

RISPONDO: La causa efficiente è di due specie: principale e strumentale. Ebbene, causa efficiente principale della salvezza umana è Dio. Essendo però l'umanità di Cristo "strumento della divinità", come sopra abbiamo spiegato, di conseguenza tutte le azioni e le sofferenze di Cristo producevano strumentalmente, in virtù della sua divinità, la salvezza dell'uomo. E in tal modo la passione di Cristo è causa efficiente dell'umana salvezza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. La passione di Cristo in rapporto alla sua carne mortale si doveva all'infermità che egli aveva assunto; ma in rapporto alla sua divinità essa acquistava una virtù infinita, secondo l'affermazione paolina: "L'infermità di Dio è più forte degli uomini"; poiché l'infermità stessa di Cristo in quanto è l'infermità di Dio ha una potenza che supera ogni virtù umana.

2. Pur essendo corporea, la passione di Cristo ha tuttavia una virtù di ordine spirituale per la sua unione con la divinità. Ecco perché essa rivela la sua efficacia mediante un contatto spirituale: cioè mediante la fede e i sacramenti della fede, secondo le parole dell'Apostolo: "(Dio) ha posto Cristo come propiziatore mediante la fede nel suo sangue".

3. La passione di Cristo in forza della sua divinità agisce come causa efficiente; in forza della volontà dell'anima di Cristo agisce come causa meritoria; se poi viene considerata nella carne stessa di Cristo agisce sotto forma di soddisfazione, in quanto da essa siamo liberati dal reato della pena; agisce poi sotto forma di redenzione in quanto con essa siamo liberati dalla schiavitù della colpa; e finalmente agisce sotto forma di sacrificio, in quanto per mezzo di essa, lo vedremo nella questione seguente, siamo riconciliati con Dio.

Pars Tertia Quaestio 049

Questione 49

Questione 49

Gli effetti della passione di Cristo

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

Se la passione di Cristo ci abbia liberati dal peccato

SEMBRA che la passione di Cristo non ci abbia liberati dal peccato. Infatti:

1. Liberare dai peccati è proprio di Dio; poiché sta scritto: "Sono io che cancello, per mio amore, le tue iniquità". Ora, Cristo ha patito non come Dio, ma come uomo. Dunque la sua passione non ci ha liberati dal peccato.
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, la quale è una creatura spirituale. Dunque la passione di Cristo non poteva mondarci dal peccato.
3. Nessuno può essere liberato da peccati che non ha ancora commesso, ma che commetterà in seguito. Perciò siccome molti peccati sono stati commessi dopo la passione di Cristo, e si commettono tuttora, è chiaro che non siamo liberati dai peccati dalla passione di Cristo.
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. Dunque la passione di Cristo non è la causa sufficiente della remissione dei peccati.
5. Sta scritto nei Proverbi: "La carità ricopre tutti i peccati"; e negli Atti si legge: "Con la misericordia e la fede si cancellano i peccati". Ora, la fede ha per oggetto molte altre cose, capaci di provarci alla carità. Dunque la passione di Cristo non è la causa propria della remissione dei peccati.

IN CONTRARIO: Nell'Apocalisse si legge: "Egli ci ha amato, e ci ha purificato dai peccati nel suo sangue".

RISPONDO: La passione di Cristo è la causa propria della remissione dei peccati per tre motivi. Primo, quale incentivo della carità. Poiché, come scrive l'Apostolo, "Dio dimostra la sua carità verso di noi, per il fatto che mentre eravamo suoi nemici, Cristo è morto per noi". E con la carità noi conseguiamo il perdono dei peccati, secondo le parole evangeliche: "Le sono rimessi molti peccati, perché molto ha amato".

Secondo, la passione di Cristo causa la remissione dei peccati sotto forma di redenzione. Egli infatti è il nostro capo, e quindi con la sua passione, accettata per amore e per obbedienza, ha liberato dal peccato noi quali sue membra, offrendola come prezzo del riscatto: in modo analogo a quello di chi riscattasse se stesso dai peccati commessi con i piedi mediante un'opera meritoria compiuta con le sue mani. Infatti come è unico il corpo fisico formato di membra diverse, così la Chiesa, che è il corpo mistico di Cristo, costituisce come un'unica persona col suo capo che è Cristo.

Terzo, in quanto questi ne è la causa efficiente: poiché il corpo nel quale Cristo ha subito la passione, è "strumento della divinità", cosicché i suoi patimenti e le sue azioni agiscono con la virtù di Dio nella eliminazione del peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È vero che Cristo non soffrì come Dio, tuttavia la sua carne era strumento della divinità. Ecco perché la sua passione partecipa, come abbiamo detto, della potenza divina nell'eliminare il peccato.

2. La passione di Cristo, pur essendo corporale, aveva ricevuto tuttavia una virtù spirituale dalla divinità, cui la carne era stata unita come uno strumento. Ed è in forza di tale virtù che la passione di Cristo è causa della remissione dei peccati.

3. Con la sua passione Cristo ci ha liberati dai nostri peccati in maniera causale, cioè istituendo la causa di tale liberazione, per cui potessero essere rimessi tutti i peccati in qualsiasi momento, fossero essi passati, presenti o futuri: come se un medico fabbricasse una medicina capace di guarire qualsiasi malattia, anche futura.

4. La passione di Cristo essendo stata posta nel tempo come causa universale per la remissione dei peccati, è necessario che venga applicata a ciascuno per la remissione delle proprie mancanze. E questo si compie mediante il battesimo, la penitenza e gli altri sacramenti, i quali devono le loro virtù alla passione di Cristo, come vedremo in seguito.

5. La passione di Cristo viene applicata a noi con il godimento dei suoi frutti anche mediante la fede, secondo le parole di S. Paolo: "(Dio) ha posto Cristo come propiziatore mediante la fede nel suo sangue". La fede però con la quale siamo mondati dal peccato non è la fede informe, che non è incompatibile con esso, ma è la fede informata dalla carità: in modo che la passione di Cristo ci venga applicata non solo nell'intelligenza, ma anche nella volontà. E in tal modo i peccati vengono rimessi in virtù della passione di Cristo.

ARTICOLO 2

Se dalla passione di Cristo siamo liberati dal potere del demonio

SEMBRA che dalla passione di Cristo noi non siamo liberati dal potere del demonio. Infatti:

1. Non ha su altri nessun potere, chi non può esercitarlo senza il permesso di un altro. Ma il demonio non ha mai potuto far nulla contro l'uomo, senza una permissione divina: il che è evidente nel caso di Giobbe, che fu colpito per tale licenza prima negli averi e poi nel corpo. Così pure nel Vangelo si legge che i demoni non poterono entrare nei porci, se non col permesso di Cristo. Dunque il demonio non ha mai avuto il potere sugli uomini. E quindi la passione di Cristo non poteva liberarci dal potere del demonio.

2. Il demonio esercita il suo potere sull'uomo tentandolo e vessandolo fisicamente. Ma questo egli continua a farlo dopo la passione di Cristo. Dunque tale passione non ci ha liberati dal suo potere.

3. La virtù della passione di Cristo dura in perpetuo, secondo le parole di S. Paolo: "Con una sola oblazione egli ha resi perfetti per sempre coloro che sono stati santificati". Ora, la liberazione dal potere del demonio non si è avuta dovunque, perché in molte parti del mondo ci sono ancora gli idolatri; e neppure sarà perpetua, perché al tempo dell'Anticristo il demonio eserciterà più che mai il suo malefico potere sugli uomini; avendo scritto S. Paolo che "la venuta dell'Anticristo sarà secondo l'operazione di Satana con ogni sorta di miracoli, di segni e di prodigi menzogneri, e in ogni seduzione d'iniquità". Perciò la passione di Cristo non può considerarsi causa della liberazione del genere umano dal potere del demonio.

IN CONTRARIO: Nell'imminenza della passione il Signore affermava: "Adesso il principe di questo mondo sarà cacciato fuori; ed io quando sarò innalzato da terra trarrò tutto a me". Ora, egli fu esaltato da terra con la morte di croce. Dunque la sua passione ha cacciato il demonio dal suo potere sugli uomini.

RISPONDO: 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 costui col suo peccato aveva meritato di esser consegnato al potere del demonio, di cui aveva subito la tentazione. - 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. - Terzo, in rapporto al demonio stesso, si noti che questi con la sua perversa volontà impediva l'uomo di conseguire la salvezza.

Ebbene, rispetto alla prima di codeste cose l'uomo fu liberato dal potere del demonio mediante la passione di Cristo, in quanto la passione ha causato la remissione dei peccati, come sopra abbiamo spiegato. - Rispetto alla seconda si deve concludere che la passione di Cristo ci ha liberati dal peccato, in quanto ci ha riconciliati con Dio, come vedremo in seguito. - E rispetto alla terza 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, il quale era immune da essa essendo senza peccato. Di qui le parole di S. Agostino: "Il demonio è stato vinto dalla giustizia di Cristo; poiché non avendo trovato in lui niente che fosse degno di morte, tuttavia l'uccise. Perciò era giusto che venissero liberati i debitori che egli teneva in suo potere, purché credano in colui che egli aveva ucciso senza alcun debito".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Si dice che il demonio aveva il potere sugli uomini non nel senso che poteva nuocere, senza il permesso di Dio. Ma perché con giustizia gli era stato permesso di nuocere agli uomini, che con la tentazione aveva trascinato a fare la sua volontà.

2. Anche adesso, permettendolo 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 col quale si può difendere dagli assalti del nemico, in modo da non esser travolto nell'eterna morte. E quanti prima della passione di Cristo hanno resistito al demonio, hanno potuto farlo per la fede nella sua passione: sebbene nessuno abbia potuto sfuggire del tutto dalle mani del demonio, non essendo ancora avvenuta la passione, cioè nessuno ha potuto evitare di discendere agl'inferi. Da ciò invece gli uomini possono difendersi dopo la passione di Cristo, per la virtù di essa.

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 sarà sempre pronto per gli uomini il rimedio per difendersi contro le seduzioni del demonio, anche al tempo dell'Anticristo. Ma il fatto che alcuni trascurano questo rimedio, non toglie nulla all'efficacia della passione.

ARTICOLO 3

Se la passione di Cristo abbia affrancato l'uomo dai castighi del peccato

SEMBRA che la passione di Cristo non abbia affrancato l'uomo dai castighi del peccato. Infatti:

1. Il castigo principale del peccato è la dannazione eterna. Ma quelli che per i loro peccati erano condannati all'inferno non ne sono stati liberati dalla passione di Cristo: poiché "nell'inferno non c'è redenzione". Dunque la passione di Cristo non ha liberato gli uomini dal meritato castigo.

2. A coloro che sono affrancati dal gravame della pena non si deve imporre nessuna penitenza. Invece ai penitenti viene imposta una penitenza soddisfattoria. Quindi gli uomini per la passione di Cristo non sono affrancati dal gravame della pena.

3. La morte è tra i castighi del peccato, come dice S. Paolo: "Il salario del peccato è la morte". Ma gli uomini dopo la passione di Cristo continuano a morire. Dunque la passione di Cristo non ci ha liberati dal meritato castigo.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Veramente egli si è caricato delle nostre infermità e si è addossato i nostri dolori".

RISPONDO: La passione di Cristo ci ha affrancati dal meritato castigo in due maniere. Primo, direttamente: cioè per il fatto che essa fu una soddisfazione proporzionata e sovrabbondante per i peccati di tutto il genere umano. E 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 di pena.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La passione di Cristo produce il suo effetto in coloro cui viene applicata mediante la fede e la carità, e mediante i sacramenti della fede. Perciò i dannati dell'inferno, non avendo un contatto del genere con la passione di Cristo, non possono conseguire gli effetti.

2. Per conseguire gli effetti della passione di Cristo, è necessario, come abbiamo notato sopra, che ci conformiamo o configuriamo a lui. Ora, la configurazione sacramentale con lui avviene col battesimo, secondo le parole di S. Paolo: "Noi siamo stati sepolti con lui per il battesimo nella morte". Ecco perché ai battezzati non s'impone nessuna penitenza soddisfattoria: poiché essi sono affrancati totalmente dalla soddisfazione di Cristo. Ma poiché, a detta di S. Pietro, "Cristo una volta soltanto è morto per i nostri 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 al Cristo sofferente, mediante le penalità e le sofferenze che essi devono sopportare. Ne bastano però molto meno di quelle che sarebbero richieste dal peccato, perché suffragate dalla soddisfazione data da Cristo.

3. La soddisfazione di Cristo ha effetto in noi, come sopra abbiamo notato, in quanto siamo incorporati a lui come le membra al capo. Ma è necessario che le membra siano conformi al capo. Quindi come 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, però in modo da ricevere prima nell'anima "lo spirito di adozione proprio dei figli", che ci assicura l'eredità della gloria immortale, pur avendo ancora un corpo passibile e mortale; e solo in seguito, "configurati alle sofferenze e alla morte di Cristo", siamo condotti alla gloria immortale, secondo le parole dell'Apostolo: "Se siamo figli di Dio, siamo anche eredi, eredi di Dio e coeredi di Cristo: purché soffriamo con lui, per essere con lui glorificati".

ARTICOLO 4

Se la passione di Cristo ci abbia riconciliati con Dio

SEMBRA che la passione di Cristo non ci abbia riconciliati con Dio. Infatti:

1. La riconciliazione non può aver luogo tra amici. Ora, Dio ci ha amati sempre, secondo le parole della Sapienza: "Tu ami tutto ciò che esiste, e niente di ciò che hai fatto tu l'hai odiato". Perciò la passione di Cristo non ci ha riconciliati con Dio.

2. Una cosa non può essere nello stesso tempo principio ed effetto: la grazia infatti, che è principio del merito, non può essere meritata. Ma l'amore di Dio è principio della passione di Cristo, secondo l'affermazione evangelica: "Dio ha tanto amato il mondo, da dare per esso il Figlio suo unigenito". Perciò dalla passione di Cristo non possiamo essere stati riconciliati con Dio, in modo che egli per essa abbia cominciato ad amarci nuovamente.

3. La passione di Cristo è stata compiuta dai suoi crocifissori, i quali per questo offesero gravemente Dio. Dunque la passione di Cristo fu piuttosto causa di sdegno che di riconciliazione da parte di Dio.

IN CONTRARIO: L'Apostolo insegna: "Siamo stati riconciliati con Dio dalla morte del suo Figliolo".

RISPONDO: La passione di Cristo è 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 ripetutamente nella Scrittura: "Dio odia ugualmente l'empio e la sua empietà"; "Tu hai in odio quanti operano l'iniquità".

Secondo, perché essa è un sacrificio graditissimo a Dio. Effetto proprio, infatti, del sacrificio è di placare Dio: come l'uomo, del resto, talora condona l'offesa ricevuta per un gradito atto di ossequio che gli viene prestato. Di qui le parole della Scrittura: "Se il Signore ti eccita contro di me, gradisca il profumo del sacrificio". Ora, che Cristo abbia patito volontariamente fu un bene così grande, che per codesto bene riscontrato nella natura umana Dio si è placato per tutte le offese ricevute dal genere umano, rispetto a quanti sono uniti al Cristo sofferente nella maniera che sopra abbiamo indicato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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 le parole dell'Ecclesiastico: "L'Altissimo ha in odio i peccatori".

2. Si dice che Cristo ci ha riconciliati con Dio non già nel senso che questi di nuovo ha ricominciato ad amarci; poiché sta scritto: "Ti ho amato con un amore perenne". 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.

3. Come erano uomini gli uccisori di Cristo, così era uomo il Cristo crocifisso. Però la carità di Cristo sofferente era superiore all'iniquità dei suoi crocifissori. Perciò la passione di Cristo ebbe maggiore efficacia nel riconciliare Dio con tutto il genere umano, di quanto l'ebbe nell'eccitarne lo sdegno.

ARTICOLO 5

Se Cristo con la sua passione ci abbia aperto le porte del cielo

SEMBRA che Cristo con la sua passione non ci abbia aperto le porte del cielo. Infatti:

1. Nei Proverbi si legge: "Per chi semina la giustizia la ricompensa è sicura". Ma ricompensa dei giusti è l'ingresso nel regno dei cieli. Quindi gli antichi Patriarchi, i quali fecero le opere della giustizia, avrebbero conseguito l'ingresso nel regno dei cieli, anche senza la passione di Cristo. Dunque quest'ultima non è la causa che apre le porte del regno dei cieli.

2. Elia, come si legge nel Libro dei Re, fu rapito in cielo prima della passione di Cristo. Ora, l'effetto non può precedere la causa. Dunque l'apertura delle porte del cielo non è effetto della passione di Cristo.

3. Come si legge nel Vangelo, al battesimo di Cristo "si aprirono i cieli". Ma il battesimo ha preceduto la passione. Quindi l'apertura dei cieli non è un effetto della passione di Cristo.

4. Il profeta Michea ha scritto: "Egli ascenderà aprendo la strada innanzi a loro". Ma aprire la strada del cielo altro non è che aprirne le porte. Dunque le porte del cielo ci sono state aperte non dalla passione, bensì dall'ascensione di Cristo.

IN CONTRARIO: L'Apostolo afferma: "Abbiamo fiducia di entrare nel regno dei santi"; cioè in cielo, "per il sangue di Cristo".

RISPONDO: 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 si esprime Isaia, "quella via sarà chiamata santa, e l'immondo non potrà percorrerla". 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 chiuso all'uomo la via del regno celeste: poiché come si legge nella Genesi, 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 quello personale di ciascuno, che ogni uomo commette con un proprio atto.

Ora, mediante la passione di Cristo noi siamo liberati non solo dal peccato comune a tutto il genere umano, sia quanto alla colpa che all'annesso castigo, 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. Perciò la passione di Cristo ci ha aperto le porte del regno dei cieli. Di qui le parole di S. Paolo: "Cristo venuto come sommo sacerdote dei beni futuri, mediante il proprio sangue entrò una volta per sempre nel santuario, ottenendoci una redenzione eterna". E ciò era prefigurato nell'antica legge che obbligava l'omicida "a rimanere là", cioè nella città di rifugio, "fino a quando non moriva il sommo sacerdote unto con l'olio santo"; mentre alla sua morte poteva tornare nella sua casa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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: "Per la fede conquistarono i regni, operarono la giustizia"; e per mezzo di essa ognuno veniva purificato personalmente dai peccati. Tuttavia la fede e la giustizia di nessuno di essi poteva bastare per togliere l'impedimento dovuto al reato di tutto il genere umano. Questo fu eliminato dal sangue di Cristo. Ecco perché prima della sua passione nessuno poteva entrare nel regno dei cieli, conseguendo la beatitudine eterna, che consiste nella piena fruizione di Dio.
2. Elia fu sollevato al cielo aereo: non già al cielo empireo, che è la sede dei beati. Ciò non fu concesso neppure ad Enoc, che fu trasportato nel paradiso terrestre, dove si crede che debba vivere con Elia fino alla venuta dell'Anticristo.
3. Al battesimo di Cristo i cieli si aprirono, come sopra abbiamo spiegato, non per Cristo, per il quale sono sempre aperti; ma per indicare che essi sono aperti per i battezzati col battesimo di Cristo, il quale desume la sua efficacia dalla di lui passione.
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. Ecco perché si dice che "ascendendo apre la strada innanzi a loro".

ARTICOLO 6

Se con la sua sofferenza Cristo abbia meritato la propria esaltazione

SEMBRA che con la sua sofferenza Cristo non abbia meritato la propria esaltazione. Infatti:

1. La sublimità della gloria come la conoscenza del vero è propria di Dio, secondo le parole del salmista: "Eccelso su tutte le genti è il Signore, e sopra i cieli si eleva la sua gloria". Ora, Cristo in quanto uomo ebbe la conoscenza della verità non per qualche merito precedente, ma in forza dell'unione ipostatica, secondo le parole di S. Giovanni: "Abbiamo veduto la sua gloria, come dell'unigenito del 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.
2. Come sopra abbiamo notato, 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 principio del merito, sembra che con la passione egli non abbia meritato la sua esaltazione più di quanto l'avesse meritata prima.
3. La gloria del corpo risulta dalla gloria dell'anima, come afferma S. Agostino. Ma Cristo con la sua passione non ha meritato la gloria dell'anima; perché 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.

IN CONTRARIO: S. Paolo scrive: "Si fece obbediente fino alla morte e alla morte di croce: per questo Dio lo esaltò".

RISPONDO: Il merito implica una certa uguaglianza di giustizia, come accenna l'Apostolo: "A chi opera, viene conteggiato quanto merita come cosa dovuta". E 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: secondo le prescrizioni dell'Esodo, p. es., "chi ruba una pecora ne renderà quattro". E in tal caso si parla di merito, in quanto così la cattiva volontà viene punita. Parimente, 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. Ecco perché, come dice il Vangelo, "Chi si umilia sarà esaltato".

Ora, Cristo nella sua passione umiliò se stesso al di sotto della propria dignità in quattro cose. 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 agl'inferi. - Terzo, sopportando insulti e derisioni. - Quarto, coll'essere consegnato agli umani poteri, secondo le parole da lui rivolte a Pilato: "Non avresti su di me nessun potere, se non ti fosse stato dato dall'alto".

Egli perciò con la sua passione meritò quattro tipi di esaltazione. Primo, la sua gloriosa resurrezione. Di qui le parole profetiche del Salmo: "Tu hai conosciuto la mia prostrazione", ossia l'umiliazione della mia passione, "e la mia resurrezione". - Secondo, la sua ascensione al cielo. Di qui l'affermazione di S. Paolo: "È disceso prima nelle parti inferiori della terra: ma colui che è disceso è il medesimo che è asceso al di sopra di tutti i cieli". - Terzo, l'innalzamento alla destra del Padre e la manifestazione della propria divinità, secondo le parole di Isaia: "Sarà innalzato e si eleverà molto sublime: come

molti si erano meravigliati che il suo aspetto fosse senza gloria tra gli uomini". E S. Paolo ha scritto: "Si è fatto obbediente fino alla morte, e alla morte di croce: per questo Dio lo ha esaltato e gli ha dato un nome che è sopra ogni nome"; ha fatto cioè che fosse da tutti chiamato Dio, e che tutti gli prestassero ossequio come a Dio. Di qui le parole che seguono: "affinché al nome di Gesù si pieghi ogni ginocchio in cielo, in terra e nell'inferno". - Quarto, il potere di giudicare. Ciò secondo l'accenno (profetico) del Libro di Giobbe: "La tua causa è stata giudicata come di un empio; perciò sarà affidata a te la causa e il giudizio".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'anima era (in Cristo) radice e principio del merito: il corpo invece era lo strumento dei suoi atti meritori. Perciò la perfezione dell'anima di Cristo, che era 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 e così fu strumento del merito stesso.
2. Con i meriti precedenti Cristo aveva meritato l'esaltazione della sua anima, la cui volontà era informata dalla carità e dalle altre virtù. Invece nella passione meritò la propria esaltazione, a modo di compenso, anche per il corpo: poiché era giusto che il corpo, il quale per carità era stato sottoposto alla passione, avesse una ricompensa nella gloria.
3. Per un privilegio particolare avvenne che in Cristo la gloria dell'anima non ridondasse sul suo 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 invece, non poteva essere differita: perché l'anima era unita immediatamente col Verbo; quindi era opportuno che dal Verbo fosse riempita di gloria. Il corpo invece era unito al Verbo mediante l'anima.

Pars Tertia Quaestio 050

Questione 50

Questione 50

La morte di Cristo

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

Se fosse conveniente che Cristo morisse

SEMBRA non fosse conveniente che Cristo morisse. Infatti:

1. Ciò che è principio primo in un dato genere di cose non può mai subire le disposizioni di ciò che è ad esso contrario: il fuoco, p. es., che è principio del calore, non può mai esser freddo. Ora, il Figlio di Dio è principio e fonte di ogni vita, secondo le parole del Salmista: "In te è la fonte della vita". Dunque non era conveniente che Cristo morisse.
2. La morte è peggiore di ogni malattia; perché la malattia non è che preparazione alla morte. Ma non era conveniente, come nota il Crisostomo, che Cristo si ammalasse di nessuna malattia. Quindi neppure era conveniente che egli morisse.
3. Il Signore ha affermato: "Sono venuto perché avessero la vita, e l'avessero in modo sovrabbondante". Ma uno degli opposti non può portare al suo contrario. Dunque non era opportuno che Cristo morisse.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "Conviene che un uomo solo muoia per il popolo, piuttosto che perisca tutta la nazione". E Caifa, come avverte l'Evangelista, disse questo per ispirazione profetica.

RISPONDO: Era conveniente che Cristo subisse la morte. Primo, per soddisfare per il genere umano, che era stato condannato alla morte per il peccato, secondo le parole della Genesi: "Quel giorno in cui mangerete (del frutto dell'albero) morirete". Ora, la maniera conveniente per soddisfare per una persona è quella di disporsi alla pena che essa ha meritato. Ecco perché Cristo volle morire per poter con la morte soddisfare per noi, secondo l'affermazione di S. Pietro: "Cristo è morto una volta sola per i nostri peccati".

Secondo, per dimostrare la realtà della natura assunta. Infatti, come scrive Eusebio, "se al contrario dopo la sua permanenza tra gli uomini egli fosse svanito, evitando la morte, tutti l'avrebbero considerato un fantasma".

Terzo, per liberare noi, col suo morire, dalla paura della morte. Ecco perché S. Paolo scrive, che "egli volle avere in comune con noi la carne e il sangue, per distruggere con la morte colui che deteneva l'impero della morte, liberando coloro che per timore della morte erano per tutta la vita soggetti alla schiavitù".

Quarto, per darci l'esempio a morire spiritualmente al peccato, morendo corporalmente "secondo la somiglianza del peccato", soffrendone il castigo. Scrive infatti S. Paolo ai Romani: "Ciò che è morto al peccato è morto una volta sola: mentre ciò che vive, vive per Dio".

Quinto, per manifestare la propria virtù capace di vincere la morte, risorgendo dai morti, e dando così a noi la speranza di risorgere. Di qui il rimprovero di S. Paolo ai Corinzi: "Se si predica che Cristo è risuscitato dai morti, come mai alcuni di voi dicono che non ci sarà la resurrezione dei morti?".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Cristo è fonte della vita in quanto Dio e non in quanto uomo. Invece egli è morto in quanto uomo e non in quanto Dio. S. Agostino infatti così scriveva: "Lungi da noi 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 vita a tutte le cose".

2. Cristo non subì una morte di malattia, perché non sembrasse che egli subiva la morte per una necessità dovuta all'infermità della natura. Ma subì la morte inflitta da un nemico esterno, cui egli si offrì spontaneamente, per mostrare che la sua morte era volontaria.

3. Di suo uno degli opposti non può portare direttamente al suo contrario; ma talora può farlo in maniera indiretta: così qualche volta il freddo può produrre il calore. Ebbene, Cristo con la sua morte ci riportò alla vita in questo modo, poiché con la sua morte distrusse la nostra morte: cioè come chi accetta il castigo per un altro eliminandolo in chi doveva subirlo.

ARTICOLO 2

Se alla morte di Cristo la sua divinità si sia separata dal corpo

SEMBRA che alla morte di Cristo la sua divinità si sia separata dal corpo. Infatti:

1. Dall'alto della croce il Signore gridò: "Dio, 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". Perciò è evidente che alla morte di Cristo la divinità si è separata dal corpo.

2. Eliminato il connettivo, gli elementi che esso univa si separano. Ora, la divinità fu unita al corpo mediante l'anima, come sopra abbiamo visto. Dunque alla morte di Cristo, essendosi l'anima separata dal corpo, ne segue che si separò dal corpo anche la divinità.

3. La virtù vivificatrice di Dio è superiore a quella dell'anima. Ma il corpo non avrebbe potuto morire, senza la separazione dell'anima. Meno che mai quindi sarebbe morto, se da esso non si fosse separata la divinità.

IN CONTRARIO: Quanto è proprio della natura umana non può predicarsi del Figlio di Dio se non in forza dell'unione ipostatica, come sopra abbiamo visto. 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". Dunque il corpo di Cristo dopo la sua morte non fu separato dalla divinità.

RISPONDO: Quanto Dio concede per grazia mai lo ritira senza una colpa; perciò S. Paolo scrive, che "i doni di Dio e la sua chiamata sono senza pentimento". Ora, la grazia dell'unione, per cui la divinità fu unita ipostaticamente con il corpo di Cristo, è superiore alla grazia dell'adozione per cui gli altri vengono santificati: e per sua natura è anche più stabile, perché essa è ordinata all'unione personale, mentre la grazia dell'adozione è ordinata a un'unione affettiva. E tuttavia vediamo che la grazia dell'adozione non si perde mai senza una colpa. Quindi non essendoci in Cristo nessun peccato, era impossibile che l'unione della divinità con il suo corpo si dissolvesse. Perciò, essendo il corpo di Cristo unito ipostaticamente col Verbo di Dio prima della morte, così rimase unito a lui dopo di essa: in modo cioè che l'ipostasi del Verbo di Dio, come afferma il Damasceno, dopo la morte non fosse distinta da quella del corpo di Cristo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'abbandono di cui si parla non va riferito al dissolvimento dell'unione ipostatica: ma al fatto che Dio Padre aveva lasciato il Cristo esposto alla passione. Perciò l'abbandono in quel 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, si allontani da me questo calice".

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: non già 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 ordine alla resurrezione futura. Perciò l'unione della divinità con il corpo non viene a cessare.

3. L'anima (di Cristo) vivifica il corpo formalmente. Cosicché quando in esso era presente e unita, il corpo doveva essere necessariamente vivo. La divinità invece ha la virtù di vivificare non già come causa formale, bensì come causa efficiente: essa infatti non può essere forma del corpo. Dunque non è 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

Se alla morte di Cristo la sua divinità si sia separata dall'anima

SEMBRA che alla morte di Cristo la sua divinità si sia separata dall'anima. Infatti:

1. Il Signore ha affermato: "Nessuno mi toglie l'anima; ma io la depongo da me, per poi riprenderla". Ora, non sembra che il corpo possa deporre l'anima, separandola da sé; poiché l'anima non è soggetta al potere del corpo, ma viceversa. Dunque deporre l'anima propria spettava al Cristo in quanto Verbo di Dio. E questo significava separarla da sé. Quindi con la morte la sua anima fu separata dalla divinità.
2. S. Atanasio dichiara "maledetto, colui il quale non confessa che tutto l'uomo, assunto dal Figlio di Dio, fu assunto nuovamente o liberato col risorgere il terzo giorno dai morti". Ma tutto l'uomo non poteva essere assunto di nuovo, se per un certo tempo non fosse rimasto separato dal Verbo di Dio. Ora, l'intero uomo è composto di anima e di corpo. Perciò per un dato tempo la divinità fu separata dall'anima e dal corpo.
3. Il Figlio di Dio può dirsi vero uomo per la sua unione con tutto l'uomo. Se quindi il Verbo di Dio, sciolta con la morte l'unione dell'anima col corpo, fosse rimasto unito all'anima, ne seguirebbe che il Figlio di Dio dovrebbe denominarsi anima. Ma questo è falso: perché, essendo l'anima forma del corpo, ne seguirebbe che il Verbo di Dio sarebbe stato forma del corpo, il che è inammissibile. Dunque alla morte di Cristo l'anima rimase separata dal Verbo di Dio.
4. Anima e corpo, una volta separati, non sono più una, ma due ipostasi. Il che è inammissibile. Perciò dopo la morte di Cristo la sua anima non rimase unita al Verbo.

IN CONTRARIO: Scrive il Damasceno: "Benché Cristo sia morto come uomo, e la santa sua anima sia rimasta divisa dal suo corpo tuttora incorrotto, la sua divinità rimase inseparabilmente nelle due parti, cioè nell'anima e nel corpo".

RISPONDO: 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 abbiamo spiegato. Perciò, siccome con la morte il Verbo di Dio non si separò dal corpo, molto meno può essersi separato dall'anima. Ecco perché, come si predica del Figlio di Dio quanto si riferisce al corpo separato dall'anima, e cioè di essere stato sepolto, così nel Simbolo si dice che "discese agl'inferi", per esservi discesa la sua anima separata dal corpo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Agostino, commentando quelle parole evangeliche, dopo aver ricordato che Cristo è "Verbo, anima e carne", si domanda "se egli abbia depresso la sua anima come Verbo, o come anima, oppure come corpo". E risponde, che "se dicessimo essere stato il Verbo a deporre l'anima, ne seguirebbe che per un dato tempo la sua anima fu separata dal Verbo. Il che è falso. Infatti la morte non separa che il corpo dall'anima: non dirò invece che l'anima sia stata separata dal Verbo. Se poi diremo 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 l'anima sua, per poi riprenderla, non per virtù propria, ma in virtù del Verbo che inabitava nella carne": poiché, come sopra abbiamo visto, dopo la morte la divinità del Verbo non restò separata dal corpo.
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 depresso con la morte le parti della natura umana. Ma che nella resurrezione l'insieme della natura assunta fu di nuovo reintegrato, mediante la rinnovata unione dell'anima col corpo.
3. Il Verbo di Dio per la sua unione con la natura umana non si denomina natura umana, ma uomo, cioè avente 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.
4. Come spiega il Damasceno, "per il fatto che alla morte di Cristo l'anima si è separata dal corpo, non segue che l'unica ipostasi si sia divisa in due ipostasi. Infatti corpo ed anima avevano la loro esistenza nel Verbo per un identico motivo: perciò pur essendosi divisi con la morte, entrambi rimasero in possesso dell'unica ipostasi del Verbo. Quindi unica rimase l'ipostasi del Verbo, dell'anima e del corpo. Infatti corpo e anima non ebbero mai una propria ipostasi distinta da quella del Verbo. Poiché d'ipostasi il Verbo ne ebbe sempre una sola e mai due".

ARTICOLO 4

Se Cristo nei tre giorni della sua morte sia rimasto uomo

SEMBRA che Cristo nei tre giorni della sua morte sia rimasto uomo. Infatti:

1. S. Agostino afferma: "Tale fu questa assunzione da fare di Dio un uomo, e di un uomo un Dio". Ma quell'assunzione non venne a cessare con la morte. Dunque con la morte Cristo non cessò di essere uomo.

2. Il Filosofo ha scritto che "ogni uomo è il proprio intelletto". Ecco perché rivolgendoci dopo la morte all'anima di S. Pietro, diciamo: "O S. Pietro, prega per noi". Ora, dopo la morte il Figlio di Dio non si separò dall'anima intellettiva. Dunque anche in quei tre giorni il Figlio di Dio era uomo.

3. Ogni sacerdote è uomo. Ma in quei tre giorni Cristo rimase sacerdote; altrimenti non sarebbe vera l'affermazione dei Salmi: "Tu sei sacerdote in eterno". Perciò in quei tre giorni Cristo rimase uomo.

IN CONTRARIO: Tolto il genere superiore spariscono anche gli universali subalterni. Ora, vivente ed animato sono generi superiori rispetto ad animale ed 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. Dunque egli non era uomo.

RISPONDO: Che Cristo sia morto realmente è un articolo di fede. Perciò affermare una cosa qualsiasi che compromette 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 ammette 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'animale e per l'uomo implica che si cessi di essere uomo o animale: perché la morte dell'uomo o dell'animale deriva dalla separazione dell'anima che costituisce la natura dell'animale e dell'uomo. Dire perciò che Cristo durante i tre giorni della sua morte era uomo in senso assoluto, è un errore. Si può dire invece che in quei tre giorni egli era "un uomo morto".

Tuttavia alcuni hanno affermato che Cristo in quei tre giorni era uomo; però, pur dicendo delle proposizioni erranee, non avevano 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 uomo, perché riteneva che l'uomo s'identificasse con l'anima. Il che è falso, come abbiamo spiegato nella Prima Parte.

Invece il Maestro delle Sentenze ha affermato che Cristo era uomo nei tre giorni dopo la morte per un altro motivo: perché credeva che l'unione dell'anima col corpo non fosse essenziale nell'uomo; ma che per essere uomo bastasse avere l'anima umana e il corpo, sia uniti che separati tra loro. E anche questo risulta falso sia dalle spiegazioni date nella Prima Parte, sia da quanto abbiamo detto sopra sul modo dell'unione ipostatica.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Verbo di Dio assunse uniti anima e corpo: ecco perché quell'assunzione fece di Dio un uomo e di un uomo un Dio. E tale assunzione non cessò mai mediante una separazione del Verbo dall'anima o dal corpo: cessò invece l'unione tra anima e corpo.

2. Si dice che l'uomo è il suo intelletto, non perché esso è tutto l'uomo, ma perché l'intelligenza è la parte principale dell'uomo, da cui dipende tutto il suo regime di vita: allo stesso modo che si prende per la nazione tutta intera il capo di essa, poiché da lui dipende il suo regime.

3. Il sacerdozio spetta a un uomo in forza dell'anima, in cui risiede il carattere dell'ordine sacro. Ecco perché alla sua morte un uomo non decade dall'ordine sacerdotale. E molto meno poteva decaderne Cristo, fonte di tutto il sacerdozio.

ARTICOLO 5

Se il corpo di Cristo da vivo e da morto sia rimasto numericamente identico

SEMBRA che il corpo di Cristo non sia rimasto numericamente identico da vivo e da morto. Infatti:

1. Cristo è morto realmente come tutti gli altri uomini. Ma il corpo di qualsiasi altro uomo non è numericamente identico in senso assoluto da morto e da vivo: poiché le due cose differiscono per una differenza essenziale. Dunque neanche il corpo di Cristo è numericamente identico in senso assoluto da vivo e da morto.

2. Come insegna il Filosofo, le cose che sono diverse secondo la specie differiscono anche secondo il numero. Ma il corpo di Cristo da 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 in senso assoluto numericamente lo stesso.

3. La morte è una corruzione. Ora, ciò che subisce una corruzione sostanziale, una volta corrotto non esiste più: perché la corruzione "è un passaggio dall'essere al non essere". Dunque il corpo di Cristo dopo la morte non rimase numericamente identico: poiché la morte è una corruzione sostanziale.

IN CONTRARIO: Scrive S. Atanasio: "Il corpo che fu circonciso, che bevve e mangiò, soffrì e fu inchiodato sulla croce, era il Verbo impassibile e incorporeo: ed esso fu deposto nel sepolcro". Ebbene, il corpo che fu circonciso e inchiodato sulla croce è il corpo vivente di Cristo: mentre quello deposto nel sepolcro era il suo corpo morto. Perciò identico era il suo corpo prima vivo e poi morto.

RISPONDO: L'avverbio simpliciter può avere due significati. Primo, può identificarsi con l'avverbio absolute (ossia in senso assoluto): il Filosofo, p. es.,

scrive che "è detto simpliciter quanto viene affermato senza nessuna condizione". E in tal senso il corpo di Cristo fu simpliciter numericamente identico da vivo e da morto. Si dice infatti che due cose sono simpliciter numericamente identiche perché s'identificano persino quanto a soggetto. Ora, il corpo di Cristo vivo e quello morto erano identici in tal modo: poiché quel corpo da vivo e da morto non ebbe altra ipostasi che l'ipostasi del Verbo, come sopra abbiamo detto. Ed è in tal senso che parla S. Atanasio nel testo riferito.

Secondo, simpliciter può avere il significato di totalmente, o del tutto. In questo senso il corpo di Cristo da vivo e da morto non fu simpliciter numericamente identico. Infatti esso non fu del tutto identico: poiché essendo la vita qualche cosa che rientra nell'essenza del corpo vivente, ed è appunto un predicato essenziale e non accidentale, ne segue che il corpo il quale cessa di vivere non rimane del tutto identico.

Se poi uno dicesse che il corpo di Cristo rimase da morto del tutto identico, 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: primo, può indicare la separazione dell'anima dal corpo e altre cose di questo genere; secondo, la dissoluzione totale di esso nei suoi elementi. Perciò dire che il corpo del Signore prima della resurrezione era incorruttibile nella prima maniera, come dicevano Giuliano e Gaiano, è un'empietà: poiché" il corpo di Cristo "non sarebbe consostanziale a noi; non sarebbe morto realmente; e noi non saremmo stati realmente salvati. Invece il corpo di Cristo fu incorruttibile nella seconda maniera".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il corpo morto di qualsiasi altro uomo non rimane unito a un'ipostasi permanente, come il corpo morto di Cristo. Ecco perché il corpo morto di ogni altro uomo non può identificarsi simpliciter con quello vivo, ma solo secundum quid (ovvero in senso relativo); 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.

2. Poiché l'identità numerica è data dal supposito, e quella specifica è data dalla forma, quando il supposito sussiste in una sola natura, è inevitabile che distrutta l'unità specifica si distrugga anche l'unità numerica. Ma l'ipostasi del Verbo sussiste in due nature. Perciò sebbene negli altri il corpo non rimanga da morto dell'identica specie umana, rimane però in Cristo l'identità numerica in forza del supposito divino del Verbo.

3. Nel Cristo la corruzione e la morte non potevano esserci rispetto al supposito, da cui dipende l'unità numerica; ma rispetto alla natura umana, secondo la quale si riscontra nel corpo di Cristo la differenza tra vivo e morto.

ARTICOLO 6

Se la morte di Cristo abbia avuto qualche influsso sulla nostra salvezza

SEMBRA che la morte di Cristo non abbia avuto nessun influsso sulla nostra salvezza. Infatti:

1. La morte non è che una privazione: cioè la privazione della vita. Ma la privazione, non essendo niente di reale, non può avere nessuna virtù di agire. Essa dunque non ha potuto avere nessun influsso sulla nostra salvezza.

2. La passione di Cristo ha influito sulla nostra salvezza sotto forma di merito. Così invece non poteva influire la morte di lui; poiché alla morte l'anima, che è principio del merito, si separa dal corpo. Perciò la morte di Cristo non ha influito affatto sulla nostra salvezza.

3. Le cose corporali non possono causare quelle spirituali. Ma la morte di Cristo fu corporale. Dunque non poteva causare la nostra salvezza spirituale.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma: "Una sola morte del nostro Salvatore", cioè quella corporale, "ci ha salvati dalle nostre due morti", cioè dalla morte dell'anima e da quella del corpo.

RISPONDO: Della morte di Cristo si può parlare in due sensi diversi: primo, come di cosa in divenire; secondo, come di cosa già avvenuta. La morte si dice in divenire quando uno per delle differenze naturali o violente tende alla morte. E in tal 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 che abbiamo detto sopra a proposito della passione.

Invece la morte viene considerata come già avvenuta, quando c'è stata la separazione dell'anima dal corpo. Ebbene, noi ora parliamo della morte di Cristo in questo senso. E così considerata la morte di Cristo non può causare la nostra salvezza sotto forma di merito, ma solo quale causa efficiente: poiché neppure dopo la morte la divinità si separò dal corpo di Cristo, e con quanto ebbe allora attinenza con esso, cosicché anche separato dall'anima esso fu per noi portatore di salvezza in virtù della divinità che lo possedeva.

A ogni causa però vanno attribuiti propriamente quegli effetti che hanno una somiglianza con essa. Perciò, essendo la morte privazione della propria vita, va considerata quale effetto della morte di Cristo l'eliminazione di quanto è incompatibile con la nostra salvezza, ossia la distruzione della morte dell'anima e del corpo. Ecco perché si dice che la morte di Cristo ha distrutto in noi la morte dell'anima, dovuta al peccato, secondo la frase paolina: "Fu

consegnato alla morte per i nostri delitti"; e ha distrutto la morte del corpo, che consiste nella sua separazione dall'anima: "La morte è stata assorbita nella vittoria", esclama S. Paolo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La morte di Cristo ha causato la nostra salvezza in virtù della divinità tuttora unita, non già semplicemente come morte.
2. Sebbene, considerata come già avvenuta, la morte di Cristo non abbia causato la nostra salvezza sotto forma di merito, l'ha però causata, secondo le spiegazioni date, come causa efficiente.
3. La morte di Cristo era certo corporale, però quel corpo era strumento della divinità cui era unito, e quindi poteva agire in virtù di essa anche da morto.

Pars Tertia Quaestio 051

Questione 51

Questione 51

La sepoltura di Cristo

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

Se fosse conveniente che Cristo venisse sepolto

SEMBRA non fosse conveniente che Cristo venisse sepolto. Infatti:

1. I Salmi 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. Dunque non era conveniente che il corpo di Cristo fosse sepolto.
2. A Cristo non doveva capitare nulla che non fosse salutare per noi. Ma la sepoltura di Cristo pare che non potesse giovare affatto alla salvezza dell'umanità. Quindi non era conveniente che Cristo fosse sepolto.
3. Non era ragionevole che Dio, il quale "è superiore ai cieli più sublimi", 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.

IN CONTRARIO: Il Signore così ha giustificato la donna che l'aveva cosperso d'unguento: "Ha compiuto un'opera buona a mio riguardo... Spargendo quest'unguento sul mio corpo, mi ha preparato alla sepoltura".

RISPONDO: Era conveniente che Cristo fosse sepolto. Primo, per dimostrare la realtà della sua morte: poiché nessuno viene deposto nel sepolcro, se non quando se n'è constatata la morte. Infatti nel Vangelo si legge che Pilato, prima di permettere il seppellimento di Cristo, volle assicurarsi bene che fosse morto.

Secondo, perché la resurrezione di Cristo dal sepolcro dà la speranza di risorgere per mezzo suo a coloro che giacciono nei sepolcri, secondo le parole evangeliche: "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 sottratti ai turbamenti degli uomini". Di qui le parole di S. Paolo ai Colossesi: "Voi siete morti e la vostra vita è nascosta con Cristo in Dio". Cosicché i battezzati, i quali per la morte di Cristo sono morti al peccato, sono come sepolti in Cristo con l'immersione nell'acqua, secondo l'affermazione paolina: "Noi per il battesimo siamo stati sepolti con Cristo nella morte".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Cristo anche sepolto dimostrò di esser libero tra i morti, per il fatto che la chiusura nel sepolcro non gli impedì di uscirne col risorgere.
2. Come ha contribuito alla nostra salvezza, quale causa efficiente, la morte di Cristo, così vi ha contribuito la sua sepoltura. Scrive infatti S. Girolamo: "Noi risorgiamo per la sepoltura di Cristo". E la Glossa, a proposito di quel testo di Isaia, "Egli darà gli empi per la sua sepoltura", spiega: "Cioè i Gentili, i quali erano senza pietà, egli li darà a Dio Padre, avendoli acquistati con la sua morte e col suo seppellimento".
3. Negli atti del Concilio di Efeso 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 codesti atti si legge: "Niente di ciò che è occasione per l'umana salvezza Dio lo considera un'ingiuria. E tu non ritenere la natura di Dio tanto vile, da poter subire delle ingiurie".

Se Cristo sia stato sepolto in modo conveniente

SEMBRA che Cristo non sia stato sepolto in modo conveniente. Infatti:

1. Il suo seppellimento doveva corrispondere alla sua morte. Ora, Cristo subì una morte sommamente ignominiosa, secondo le parole della Sapienza: "Condanniamolo a una morte turpissima". Perciò non era giusto che a lui venisse data onorifica sepoltura, con la tumulazione cioè da parte di Giuseppe d'Arimatea, che era "un nobile decurione" e di Nicodemo che era "principe dei giudei", come si esprime il Vangelo.
2. Per Cristo non si doveva far nulla che potesse dare esempio di spreco. Ora, fu evidentemente uno spreco, che per seppellire Cristo "Nicodemo venisse portando una miscela di mirra e di aloe del peso di cento libbre"; specialmente se si tien conto che una donna "ungendo il suo corpo l'aveva già preparato per la sepoltura", come dice il Vangelo. Dunque non era conveniente che ciò si facesse sul corpo di Cristo.
3. Non è conveniente che un fatto presenti aspetti contrastanti tra loro. Ora, la sepoltura di Cristo da una parte fu semplice, poiché come narra S. Matteo, "Giuseppe ne avvolse il corpo in un candido lenzuolo", e non già, nota S. Girolamo, "in drappi d'oro, di seta, od ornati di gemme": dall'altra invece fu piuttosto lussuosa, poiché lo seppellirono "con dei profumi". Perciò le circostanze della sepoltura di Cristo non furono convenienti.
4. Come dice S. Paolo, "quanto è stato scritto, è scritto per nostro insegnamento", soprattutto quanto riguarda Cristo. Ma nei Vangeli vengono notate delle cose a proposito del sepolcro che in nessun modo possono esserci d'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.

IN CONTRARIO: In Isaia si legge: "E il suo sepolcro sarà glorioso".

RISPONDO: Le circostanze della sepoltura di Cristo risultano convenienti per tre motivi. Primo, perché adatte a confermare la fede nella sua morte e nella sua resurrezione. - Secondo, perché mettono in evidenza la pietà di coloro che lo seppellirono. Di qui le parole di S. Agostino: "Sono ricordati con lode dai Vangeli coloro che, accogliendone il corpo depresso dalla croce, provvidero con cura e con onore a coprirlo e a seppellirlo". - Terzo, perché conformi al mistero, che si compie in coloro i quali "sono con Cristo conssepolti nella morte".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nella morte di Cristo sono da ammirarsi la pazienza e la costanza di colui che la subiva: e tanto più esse furono ammirevoli, quanto più la morte fu ignominiosa. Ma nella sepoltura onorifica doveva essere esaltata la potenza del morente, il quale contro il volere dei crocifissori volle essere sepolto con onore; e in essa era prefigurata la devozione dei fedeli, i quali avrebbero accettato di servire il Cristo morto.
2. Come spiega S. Agostino, dicendo che lo seppellirono "secondo il costume dei giudei", l'evangelista "volle ricordare che in codeste pratiche relative ai funerali si deve seguire l'uso delle varie nazioni. Ebbene, in quel popolo c'era l'uso di cospargere i corpi dei morti di vari aromi, perché si conservassero più a lungo". Ecco perché il Santo altrove afferma, che "in tutte codeste cose non sono colpevoli le usanze, ma i capricci di chi se ne serve". E aggiunge: "Ciò che per altri è per lo più una cosa scandalosa, per una persona divina e per un profeta è il 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 il Cristo dalla corruzione del peccato. E l'odore degli aromi significa la buona fama.
3. La mirra e l'aloe furono applicati al corpo di Cristo, per conservarlo immune dalla corruzione: e ciò aveva l'aspetto di una necessità. Cioché vien dato a noi come un esempio, per cui lecitamente possiamo far uso di medicine costose, quando si tratta di conservare il proprio corpo.

Invece l'avvolgimento del corpo (in un lenzuolo) aveva solo un motivo di decenza. E in tali cose dobbiamo contentarci delle cose più semplici. Tuttavia ciò stava a significare, spiega S. Girolamo, che "avvolge Gesù in un lenzuolo bianco colui che lo riceve con un'anima pura". Per questo, come nota S. Beda, "s'introdusse nella Chiesa l'usanza di celebrare il sacrificio dell'altare non in drappi di seta o colorati, ma nei panni di lino: come il corpo del Signore fu sepolto in un candido lenzuolo".

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, "perché era morto per la salvezza altrui: e il sepolcro non è che l'abitacolo della morte". - Ciò serve anche a misurare il grado di povertà abbracciata per noi. Infatti il Cristo, il quale in vita non aveva una casa, dopo la morte trovò ricetto 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 resurrezione, 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 ventre verginale di Maria". - Di più ciò serve anche a indicare che per il 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 essa fosse stata costruita di molte pietre, forse si sarebbe attribuito a un furto la sua sparizione, con la perforazione delle fondamenta". Infatti anche "la grande pietra" che lo chiudeva "dimostra che il sepolcro non si poteva aprire 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". - A detta di S. Ilario ciò starebbe ad indicare, in senso mistico, che "con l'insegnamento degli Apostoli Cristo è stato introdotto nel duro petto dei gentili, scavato dal lavoro di tali maestri: un petto grezzo e nuovo, nel quale prima non era penetrato nessun timor 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 candido lenzuolo, e lo pose in un sepolcro nuovo", e che "rotolò una grande pietra": poiché tutto ciò che ha attinenza col corpo di Cristo è mondo, è nuovo ed è tanto grande".

ARTICOLO 3

Se il corpo di Cristo nel sepolcro si sia ridotto in polvere

SEMBRA che nel sepolcro il corpo di Cristo si sia ridotto in polvere. Infatti:

1. Come è un castigo del peccato originale la morte, così lo è pure la riduzione in cenere; ché al primo uomo dopo il peccato fu detto: "Sei polvere e in polvere ritornerai". Ora, Cristo subì la morte per liberare noi da essa. Dunque il suo corpo doveva ridursi in cenere, per liberare noi dall'incenerimento.
2. Il corpo di Cristo era della natura stessa del nostro. Ora, il nostro corpo subito dopo la morte comincia a decomporsi e si dispone a putrefarsi: perché al calore naturale subentra il calore estraneo che causa la putrefazione. È chiaro quindi che lo stesso dovette accadere nel corpo di Cristo.
3. Come sopra abbiamo detto, Cristo volle essere sepolto per dare agli uomini la speranza di risuscitare dal sepolcro. Perciò egli doveva subire anche l'incenerazione, per dare la speranza di risorgere persino dalle ceneri.

IN CONTRARIO: Nei Salmi si legge: "Non permetterai che il tuo santo veda la corruzione"; parole che, a detta del Damasceno, escludono la corruzione consistente nel dissolversi degli elementi.

RISPONDO: 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 sopra abbiamo detto, non doveva avvenire nell'infermità della natura, perché non si credesse che non era volontaria. Ecco perché egli volle morire non di malattia, ma per supplizi inflitti dall'esterno, cui si era assoggettato spontaneamente. Perciò Cristo, non volle che il suo corpo fosse soggetto in qualche modo alla putrefazione e alla dissoluzione, perché la sua morte non fosse attribuita all'infermità della natura: ma per mostrare la virtù divina, volle che quel corpo restasse incorrotto. Di qui le parole del Crisostomo: "Per gli altri uomini che compiono grandi cose, le gesta arrisero loro mentre erano vivi: ma morti loro perirono con essi. In Cristo avvenne tutto il contrario: prima della croce tutto in lui è meschino ed infermo; ma dopo che fu crocifisso tutto è splendido, perché tu riconosca che non è un puro uomo quel crocifisso".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Cristo, essendo immune dal peccato, non era soggetto né alla morte né all'incenerazione. Tuttavia egli volontariamente affrontò la morte per la nostra salvezza, per le ragioni che sopra abbiamo ricordato. Se invece il suo corpo si fosse assoggettato alla putrefazione e al dissolvimento, ciò avrebbe piuttosto danneggiato l'umana salvezza: poiché non si sarebbe creduto che in lui ci fosse la potenza di Dio. Ecco perché il Salmista mette nella sua bocca queste parole: "Che utilità c'è nel mio sangue, se io discendo nella corruzione?". Come per dire: "Se il mio corpo va in putrefazione, l'utilità del sangue che io ho sparso andrà perduta".
2. Il corpo di Cristo per la sua natura passibile era atto a putrefarsi: sebbene in lui fosse escluso, col peccato, il debito della putrefazione. Ma la virtù di Dio ha preservato il corpo di Cristo dalla putrefazione, come lo ha risuscitato dalla morte.
3. Cristo è risorto dal sepolcro per la virtù divina, che non può essere coartata da nessun limite. Perciò il fatto di risorgere dal sepolcro bastava a provare che gli uomini per virtù divina sarebbero risorti non solo dai sepolcri, ma da qualsiasi incenerazione.

ARTICOLO 4

Se Cristo sia stato nel sepolcro soltanto un giorno e due notti

SEMBRA che Cristo non sia stato nel sepolcro soltanto un giorno e due notti. Infatti:

1. Egli stesso ha affermato: "Come Giona rimase tre giorni e tre notti nel ventre del pesce, così il Figlio dell'uomo starà tre giorni e tre notti nel seno della terra". Ora, egli fu nel seno della terra mentre stava nel sepolcro. Dunque egli non è rimasto nel sepolcro soltanto un giorno e due notti.
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 resurrezione egli non rimase nel sepolcro. Dunque egli non rimase nel sepolcro due notti intere.
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.

IN CONTRARIO: Scrive S. Agostino: "Dalla sera della sepoltura all'alba della resurrezione passarono trentasei ore", e cioè "un'intera notte, un intero giorno e un'altra notte intera".

RISPONDO: Il tempo in cui Cristo rimase nel sepolcro sta a indicare gli effetti della sua morte. Orbene, sopra abbiamo detto che la morte di Cristo ci ha liberati da due tipi di morte, dalla morte dell'anima e da quella del corpo. E questo 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 aspetto di notte, ma di giorno. Perciò essa viene indicata dall'intero giorno che Cristo rimase nel sepolcro. Era quindi conveniente che Cristo restasse nel sepolcro un giorno e due notti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come scrive S. Agostino, "alcuni, ignorando il modo di esprimersi della Scrittura, pretesero contare per una notte le tre ore, da sesta a nona, in cui avvenne l'oscuramento del sole; e per un giorno le tre ore trascorse dal riapparire del sole all'ora di 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 segue la notte sul primo giorno dopo il sabato, cioè verso l'alba della domenica, in cui Cristo risuscitò. Ma anche così non si arriverebbe a tre giorni e a tre notti. Non rimane quindi che riscontrare codesto numero nel modo di esprimersi della Scrittura, che indica la parte per il tutto": cosicché una notte o un giorno vanno intesi per un giorno naturale. Quindi per primo giorno si computa l'ultima parte del venerdì in cui Cristo morì e fu sepolto; per il secondo abbiamo un giorno intero con le sue ventiquattr'ore notturne e diurne; mentre la notte seguente costituisce il terzo giorno. "Ora, mentre i primi giorni della creazione sono computati dal giorno alla notte, per la successiva caduta dell'uomo; questi giorni, per la sua redenzione sono computati dalle tenebre alla luce del giorno".
2. Cristo, come spiega S. Agostino, risuscitò all'alba, quando comincia il chiarore e tuttavia rimane qualche cosa delle tenebre notturne: cosicché nel Vangelo si legge che le pie donne "vennero al sepolcro, mentre ancora era buio". A motivo di codeste tenebre S. Gregorio afferma che Cristo risuscitò nel cuore della notte: non già nel punto intermedio tra le due parti uguali di essa, ma durante quella notte. Infatti il crepuscolo può dirsi parte del giorno e parte della notte, per quello che ha di comune con l'una e con l'altra.
3. Tanto la luce prevalse sulle tenebre nella morte di Cristo, che essa viene indicata da un unico giorno il quale dissipa, secondo le spiegazioni date, le tenebre di due notti, cioè delle due nostre morti.

Pars Tertia Quaestio 052

Questione 52

Questione 52

La discesa di Cristo agli inferi

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

Se fosse opportuno che Cristo discendesse all'inferno

SEMBRA non fosse opportuno che Cristo discendesse all'inferno. Infatti:

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 questo non capita neppure alle anime dei giusti. Dunque non era conveniente che Cristo discendesse agli inferi.
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 quello che Cristo fece o soffrì nella natura assunta era ordinato alla salvezza degli uomini. Ma per questo non sembra affatto necessario che Cristo scendesse agli inferi: poiché egli ci ha liberato dalla colpa e dal castigo con la passione da lui sofferta in questo mondo, come sopra abbiamo visto. Perciò non era conveniente che Cristo discendesse all'inferno.
3. Con la morte l'anima di Cristo si separò dal corpo, che fu deposto nella tomba, come sopra abbiamo ricordato. Ora, non sembra che egli sia disceso all'inferno con l'anima soltanto: poiché questa, essendo incorporea, non sembra che possa muoversi localmente; ciò infatti è proprio dei corpi, come spiega Aristotele. E il discendere implica un moto locale. Perciò non era conveniente che Cristo discendesse all'inferno.

IN CONTRARIO: Nel Simbolo (degli Apostoli) si legge: "Discese agli inferi". E S. Paolo scrive: "E l'esser salito che vuol dire, se non che egli era disceso nelle parti inferiori della terra?". E la Glossa spiega: "cioè agli inferi".

RISPONDO: Era conveniente che Cristo discendesse all'inferno. Primo, perché egli, secondo le parole di Isaia, era venuto a soffrire i nostri castighi, per liberarci da essi: "Egli ha preso veramente su di sé le nostre infermità, ed ha sopportato i nostri dolori". Ora, col peccato l'uomo non solo era incorso nella morte corporale, ma anche nella discesa agli inferi. Perciò era opportuno che Cristo, come col morire ci ha liberati dalla morte, così col discendere agli inferi ci liberasse da codesta degradazione. Di qui le parole del profeta Osea: "O morte, io sarò la tua morte! Io sarò la tua distruzione, o inferno!".

Secondo, perché era giusto, una volta sconfitto il demonio con la passione, che Cristo ne liberasse i prigionieri detenuti nell'inferno, secondo le parole di Zaccaria: "Tu inoltre nel sangue della tua alleanza hai liberato i tuoi prigionieri dalla fossa". E S. Paolo afferma: "Spogliando i principati e le potestà ha liberato i suoi arditamente".

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. Di qui le parole del Salmista: "Alzate, o principi, le vostre porte"; "e cioè", spiega la Glossa, "o principi dell'inferno cedete il vostro potere, col quale finora avete detenuto gli uomini nell'inferno". E così "nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi", non solo "in cielo", ma anche "nell'inferno", come dice S. Paolo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il termine inferi, o inferno, ha riferimento al male pena, non al male colpa. Perciò era opportuno che Cristo vi discendesse, non perché lui meritasse la pena, ma per liberare quelli che dovevano subirla.
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 qualche cosa di speciale. Ecco perché la virtù della passione di Cristo viene applicata ai vivi mediante i sacramenti, i quali ci configurano alla passione di Cristo, e venne applicata ai morti dalla discesa di Cristo agli inferi. Per questo in Zaccaria è detto espressamente, che "liberò i prigionieri dalla fossa nel sangue della sua alleanza", cioè per la virtù della sua passione.

3. L'anima di Cristo è discesa all'inferno non già con il moto che è proprio dei corpi; ma con quello che è proprio degli angeli, come abbiamo spiegato nella Prima Parte.

ARTICOLO 2

Se Cristo sia disceso anche nell'inferno dei dannati

SEMBRA che Cristo sia disceso anche nell'inferno dei dannati. Infatti:

1. L'Ecclesiastico mette sulla bocca della Sapienza divina queste parole: "Penetrerò tutte le parti inferiori della terra". Ma tra le parti inferiori della terra rientra anche l'inferno dei dannati, stando alle parole dei Salmi: "Entreranno nei luoghi inferiori della terra". Perciò Cristo, che è la Sapienza di Dio, discese fino all'inferno dei dannati.

2. S. Pietro ha affermato, che "Dio ha risuscitato Cristo, liberandolo dai dolori dell'inferno, perché non era possibile che 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. Dunque Cristo discese all'inferno dei dannati, oppure in purgatorio, dove gli uomini sono puniti con la pena del senso per i peccati attuali.

3. Nella sua prima lettera S. Pietro scrive, che "Cristo è venuto in spirito per predicare a quelli che erano in carcere, e che un tempo erano stati increduli"; parole che S. Atanasio riferisce alla discesa di Cristo all'inferno. 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.

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 per altro motivo, che per salvare le anime da quei dolori". Ma il luogo dei dolori è l'inferno dei dannati. Dunque Cristo discese nell'inferno dei dannati.

5. Altrove S. Agostino afferma che Cristo nel discendere all'inferno "prosciolsse tutti i giusti che vi si trovavano prigionieri per il peccato originale". Ora, tra costoro c'era anche Giobbe, il quale aveva detto di se stesso: "Tutto ciò che mi appartiene scenderà nel più profondo dell'inferno". Quindi Cristo discese fino all'inferno più profondo.

IN CONTRARIO: Parlando dell'inferno dei dannati Giobbe diceva: "Prima che io vada, per non tornare, verso la terra tenebrosa e coperta di caligine di morte, ecc.". Ora, a detta di S. Paolo, non c'è nessun "commercio tra la luce e le tenebre". Perciò Cristo, che è la luce, non discese nell'inferno dei dannati.

RISPONDO: Uno può trovarsi in un luogo in due maniere. Primo mediante i suoi effetti. In tal 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 tal modo l'anima di Cristo discese in quella parte dell'inferno in cui erano detenuti i giusti: poiché volle visitare localmente con la propria anima, coloro che visitava interiormente mediante la grazia con la propria divinità. E così portandosi in una sola parte dell'inferno irradiò in qualche modo la sua azione in tutte le parti di esso; come soffrendo la sua passione in un solo luogo della terra, liberò con essa tutto il mondo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Cristo, che è la Sapienza di Dio, "ha penetrato tutte le parti inferiori della terra", non già percorrendole tutte localmente con la sua anima; bensì estendendo a tutte in qualche modo gli effetti della sua potenza. Tuttavia egli non ha illuminato che i giusti; poiché nel passo citato seguono le parole: "E illuminerò tutti quelli che sperano nel Signore".

2. Esistono due specie di dolore. Il primo è dovuto alla sofferenza della pena, subita dagli uomini per il peccato attuale; ad essa si riferiscono le parole del Salmista: "I dolori dell'inferno mi hanno circondato". - Il secondo è il dolore derivante dalla dilazione della gloria sperata, secondo l'allusione dei Proverbi: "La speranza differita affligge l'anima". Codesto dolore era sofferto nell'inferno anche dai santi Patriarchi. E S. Agostino accennando ad esso afferma, che "pregavano Cristo supplicandolo con lacrime".

Ebbene, Cristo col discendere agli inferi mise fine a entrambe le specie di dolore: però in maniera diversa. Infatti pose fine ai dolori dei castighi preservando da essi: come di un medico può dirsi che mette fine a una malattia preservando da essa con l'opportuna medicina. E mise fine sull'istante ai dolori causati dalla dilazione della gloria, donando la gloria.

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 con quelli che erano nell'inferno": non già per convertirli alla fede, ma "per confondere la loro incredulità". Poiché in codesta predicazione non si può vedere altro che la manifestazione della divinità di Cristo, mediante la sua irresistibile discesa agli inferi manifestata agli esseri infernali.

Tuttavia S. Agostino ne dà 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 si ha questo senso, che egli "venne a predicare" con interne ispirazioni e con le esterne ammonizioni 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, "egli ha predicato che erano stati increduli un tempo", cioè alla predicazione di Noè, 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".

4. Il "seno di Abramo" si può considerare sotto due aspetti. Primo, per l'esenzione che vi si godeva dalla pena del senso. E sotto tale aspetto ad esso non si addiceva il nome d'inferno, né vi si riscontravano dei dolori. Secondo, si può considerare quale privazione della gloria sperata. E da questo lato esso presentava l'aspetto d'inferno e di dolore. Ecco perché adesso per seno di Abramo s'intende la sede dei beati: ma non può chiamarsi inferno, né si ammettono dolori nel seno di Abramo.

5. A detta di S. Gregorio, Giobbe chiama "profondissimo 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. E confrontata all'altezza stessa della terra le parti superiori dell'inferno possono essere designate con le parole "il più profondo dell'inferno".

ARTICOLO 3

Se Cristo sia stato tutto intero nell'inferno

SEMBRA che Cristo non sia stato tutto intero nell'inferno. Infatti:

1. Il corpo di Cristo è una parte di lui. Ma il corpo di Cristo non discese all'inferno. Dunque non tutto Cristo scese all'inferno.
2. Non si può denominare tutto un essere le cui parti sono separate tra loro. Ora, corpo e anima che sono parti della natura umana, dopo la morte erano separate tra loro, come sopra abbiamo visto. Ma Cristo discese all'inferno mentre era morto. Quindi non poté essere nell'inferno tutto intero.
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. Dunque Cristo non discese tutto intero nell'inferno.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma: "Il Figlio era tutto intero presso il Padre, tutto in cielo, tutto sulla terra, tutto nel seno della Vergine, tutto sulla croce, tutto intero all'inferno, tutto in paradiso dove introdusse il buon ladrone".

RISPONDO: Secondo le spiegazioni date nella Prima Parte, 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 si separarono dalla persona del Figlio di Dio, come sopra abbiamo notato. Perciò si deve concludere che nei tre giorni della sua morte Cristo fu tutto intero nel sepolcro, perché tutta la sua persona era là per il corpo ad essa unito; così pure fu tutto intero all'inferno, perché tutta la persona di Cristo era là per l'anima che a lui era unita; e tutto Cristo era allora dovunque in forza della natura divina.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il corpo di Cristo che era nel sepolcro era parte non della sua persona increata, ma della natura umana assunta. Perciò il fatto che il corpo di Cristo non discese all'inferno non esclude che vi discendesse Cristo tutto intero: ma prova soltanto che non vi discese tutto ciò che appartiene alla sua natura umana.
2. L'unione dell'anima col corpo costituisce la totalità della natura umana, non già la totalità della persona divina. Perciò, distrutta con la morte l'unione dell'anima col corpo, Cristo rimase nella sua totalità: mentre non rimase nella sua totalità la natura umana.
3. La persona di Cristo è tutta in ogni luogo, ma non vi è totalmente: perché non è circoscritta da nessun luogo. Anzi neppure tutti i luoghi presi insieme sono in grado di abbracciare la sua immensità. Ché è piuttosto la sua immensità ad abbracciare tutte le cose. La localizzazione circoscritta in un dato luogo

è propria delle cose corporali, cosicché quando il loro tutto si trova in un luogo, niente è fuori di esso. Ma questo non può avvenire nel caso di Dio. Di qui le parole di S. Agostino: "Diciamo che Cristo è tutto in ogni luogo non secondo una successione di tempi e di luoghi, così da esser tutto ora qui e poi là, ma in modo da esser tutto sempre e dovunque".

ARTICOLO 4

Se Cristo abbia sostato nell'inferno per qualche tempo

SEMBRA che Cristo non abbia sostato affatto nell'inferno. Infatti:

1. Cristo discese all'inferno per liberarne gli uomini. Ma questo egli lo fece subito nell'atto di discendervi; poiché, come dice l'Ecclesiastico, "è facile al cospetto di Dio risollevarlo il povero ad un tratto". Dunque Cristo non deve aver sostato nell'inferno per un dato tempo.
2. S. Agostino afferma, che "senza nessun indugio al comando del Salvatore tutte le sbarre dell'inferno furono spezzate". Cosicché il Salmista mette sulla bocca degli angeli che accompagnavano Cristo le parole: "O principi, spalancate le vostre porte". Ora, Cristo discese all'inferno per spezzarne le barriere. Quindi Cristo non sostò affatto nell'inferno.
3. Dall'alto della croce il Signore disse al buon ladrone: "Oggi sarai con me in paradiso". Da ciò risulta che in quel medesimo giorno Cristo si recò in paradiso. Ma non con il corpo, il quale era stato collocato nella tomba. Dunque con l'anima, che era discesa all'inferno. Perciò egli nell'inferno non ci rimase neppure per un po' di tempo.

IN CONTRARIO: S. Pietro ha scritto: "Dio l'ha risuscitato, infrangendo i dolori dell'inferno, non essendo possibile che egli fosse ritenuto". Sembra quindi che Cristo sia rimasto nell'inferno fino al momento della resurrezione.

RISPONDO: Cristo, come per assumere in se stesso i castighi a noi dovuti, volle che il suo corpo fosse posto in un sepolcro: così volle che la sua anima discendesse all'inferno. Ora, il suo corpo, per comprovare la realtà della sua morte, rimase nel sepolcro un giorno intero e due notti. Perciò è da credere che anche la sua anima in tutto questo tempo sia rimasta nell'inferno: cosicché poi simultaneamente uscirono la sua anima dall'inferno e il suo corpo dal sepolcro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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. Però era opportuno che la sua anima rimanesse nell'inferno fino a che il suo corpo rimaneva nel sepolcro.
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. Ed essi furono distrutti da Cristo, in virtù della sua passione e morte, non appena discese all'inferno. E tuttavia egli volle rimanere nell'inferno per un po' di tempo, per la ragione già detta.
3. Le parole del Signore vanno riferite non al paradiso terrestre che era corporeo, ma al paradiso spirituale, nel quale si trovano tutti coloro che godono la gloria di Dio. Perciò anche il buon ladrone discese con Cristo all'inferno, per rimanervi con lui, poiché così gli era stato promesso: "Sarai con me in paradiso"; ma quanto al premio egli era già da allora in paradiso, perché anche là fruiiva della divinità di Cristo, come gli altri santi.

ARTICOLO 5

Se Cristo col discendere agli inferi ne abbia liberato i santi Patriarchi

SEMBRA che Cristo col discendere agli inferi non ne abbia liberato i santi Patriarchi. Infatti:

1. S. Agostino ha scritto: "Non sono ancora riuscito a capire che vantaggio Cristo abbia portato a quei giusti che erano nel seno di Abramo, col discendere tra loro nell'inferno, non avendoli egli mai privati della presenza benefica della sua divinità". Ora, grande sarebbe stato il vantaggio loro arrecato, se egli li avesse liberati dall'inferno. È chiaro quindi che Cristo non liberò dall'inferno i santi Patriarchi.
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. Dunque non avevano bisogno di essere liberati dall'inferno con la discesa di Cristo agli inferi.
3. Tolta la causa, si toglie anche l'effetto. Ora, la causa della discesa di Cristo agli inferi era il peccato: ma questo era stato tolto dalla passione di Cristo, come sopra abbiamo detto. Dunque i santi Patriarchi non sono stati liberati dall'inferno per la discesa di Cristo.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma, che Cristo quando discese agli inferi spezzò "le porte dell'inferno e "le sbarre di ferro", e prosciolsse tutti i giusti che erano sotto il peso del peccato originale".

RISPONDO: Come sopra abbiamo detto, nel discendere agli inferi Cristo agiva in virtù della sua passione. Ma con la passione di Cristo il genere umano è stato liberato non solo dal peccato, bensì anche dal meritato castigo, come sopra abbiamo spiegato. 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. Ebbene, il castigo di questo peccato è la morte corporale e l'esclusione dalla vita della gloria, come risulta dai primi capitoli della Genesi: Dio infatti dopo il peccato scacciò l'uomo dal paradiso, avendogli in precedenza minacciata la morte, se avesse peccato. Perciò Cristo col discendere agli inferi prosciolsse i giusti, in virtù della sua passione, da codesto reato di pena che li escludeva dalla vita di gloria, cioè dalla visione di Dio per essenza, nella quale consiste la perfetta beatitudine dell'uomo, come abbiamo spiegato nella Seconda Parte. Ora, i santi Patriarchi erano detenuti nell'inferno per il fatto che non era aperta per essi la via alla vita della gloria per il peccato dei nostri progenitori. Quindi Cristo col discendervi liberò dagli inferi i santi Patriarchi. Ciò era stato così preannunciato da Zaccaria: "Tu mediante il sangue della tua alleanza hai rimandato liberi i tuoi prigionieri dalla fossa dove non c'era acqua". E S. Paolo afferma, secondo le spiegazioni della Glossa, che Cristo "spogliati i principati e le potestà", cioè "i poteri infernali, togliendo loro Isacco, Giacobbe e tutti gli altri giusti, "li portò fuori", cioè lontani dal regno delle tenebre, per condurli al cielo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nel testo citato S. Agostino confuta coloro i quali pensavano che i giusti dell'antico Testamento prima della venuta di Cristo fossero soggetti nell'inferno ai dolori delle pene. Infatti poco prima egli 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 capire che vantaggio Cristo abbia portato agli antichi giusti", va riferita alla liberazione dai dolori delle pene. Egli però giovò loro per il raggiungimento della gloria: e di conseguenza li liberò dal dolore che soffrivano per la dilazione della gloria. Essi tuttavia avevano una grande gioia dalla speranza di essa, secondo l'accento evangelico: "Abramo, vostro padre, esultò per vedere il mio giorno". Ecco perché S. Agostino conclude: "Non vedo come egli li abbia mai privati della presenza benefica della sua divinità"; poiché anche prima della venuta di Cristo essi erano beati nella speranza, sebbene non lo fossero perfettamente nella realtà.

2. I santi Patriarchi in 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. Del resto anche adesso i fedeli di Cristo per il 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: "Il corpo si è morto per il peccato, ma lo spirito è vivo per via della giustificazione".

3. Appena subita la morte, l'anima di Cristo immediatamente discese 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 gioia.

ARTICOLO 6

Se Cristo abbia liberato dall'inferno qualche dannato

SEMBRA che Cristo abbia liberato dall'inferno qualche dannato. Infatti:

1. In Isaia si legge: "Saranno raccolti in fascio in una fossa, e chiusi in prigione, e dopo molti giorni saranno visitati". E qui si parla dei dannati che adorarono "la milizia del cielo". È chiaro quindi che anche i dannati con la discesa di Cristo agli inferi furono visitati. Evidentemente per la loro liberazione.

2. A commento di quel passo di Zaccaria, "Tu mediante il sangue della tua alleanza hai rimandato liberi i tuoi prigionieri dalla fossa dove non c'era acqua", la Glossa scrive: "Tu hai liberato coloro che erano carcerati in quei luoghi, dove non c'è il refrigerio di quella misericordia, che il ricco epulone domandava". Ma i dannati soltanto sono chiusi in un carcere senza misericordia. Dunque Cristo liberò alcuni dall'inferno dei dannati.

3. La potenza di Cristo nell'inferno non fu minore di quella che era in questo mondo: infatti in entrambi i luoghi egli agiva con la potenza della sua divinità. Ma in questo mondo egli ha liberato alcuni individui di qualsiasi stato. Perciò anche nell'inferno egli deve aver liberato alcuni anche nello stato di dannazione.

IN CONTRARIO: In Osea 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 reprob". Ora, nell'inferno dei dannati ci sono soltanto i reprob. Dunque la discesa di Cristo agli inferi non ha liberato nessuno dall'inferno dei dannati.

RISPONDO: Come sopra abbiamo detto, Cristo nel discendere 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 ebbero affatto la fede nella passione di Cristo, come gli infedeli, oppure, se ebbero la fede, non

ebbero nessuna conformità con la carità di Cristo sofferente. Quindi non erano stati mondati dalle loro colpe. Perciò la discesa di Cristo agli inferi non portò loro la liberazione dalle pene dell'inferno.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Alla discesa di Cristo agli inferi tutti quelli che si trovavano in qualsiasi parte dell'inferno in una maniera o in un'altra tutti furono visitati: alcuni però per loro consolazione e liberazione; e altri, cioè i dannati, per loro condanna e confusione. Ecco perché Isaia aggiunge nel passo citato: "Arrossirà la luna, e si vergognerà il sole, ecc."

Ma il testo può riferirsi anche alla visita che essi riceveranno il giorno del giudizio, non per esser liberati, ma per esser nuovamente condannati, secondo le parole di Sofonia: "Visiterò gli uomini immersi nelle loro lordure".

2. L'espressione della Glossa: "Dove non c'è il refrigerio di nessuna 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.

3. Il fatto che non ci fu la liberazione di qualche individuo in qualsiasi stato dei dannati nell'inferno, come in qualsiasi stato delle persone esistenti nel mondo, non va attribuito all'impotenza di Cristo; ma alla diversa condizione degli uni e degli altri. Perché gli uomini fino a che sono in vita possono convertirsi alla fede e alla carità: poiché nella vita presente essi non sono stabiliti nel bene o nel male come dopo la loro morte.

ARTICOLO 7

Se i bambini morti col peccato originale siano stati liberati dalla discesa di Cristo agli inferi

SEMBRA che i bambini morti col peccato originale siano stati liberati dalla discesa di Cristo agli inferi. Infatti:

1. Essi, come i santi Patriarchi, non erano trattenuti nell'inferno che per il peccato originale. Ma i santi Patriarchi furono da Cristo liberati dall'inferno, come sopra abbiamo visto. Dunque furono liberati dall'inferno allo stesso modo anche i bambini.

2. L'Apostolo scrive: "Se per la colpa di un solo uomo molti sono morti, a più forte ragione la grazia di Dio e il suo dono, in grazia di un solo uomo, ridondò a vantaggio di molti". Ora, i bambini morti col solo peccato originale sono incarcerati nell'inferno per il peccato di Adamo. Molto più dunque essi ne sono liberati per la grazia di Cristo.

3. In virtù della passione di Cristo come opera il battesimo, così opera la discesa di Cristo agli inferi, secondo le spiegazioni date. Ma i bambini col battesimo sono liberati dal peccato originale e dall'inferno. Dunque ne sono stati liberati allo stesso modo anche dalla discesa di Cristo agli inferi.

IN CONTRARIO: L'Apostolo insegna, che "Dio ha prestabilito Cristo come propiziato per la fede nel suo sangue". Ora, i bambini che erano morti col solo peccato originale in nessun modo erano partecipi della fede. Essi dunque non percepirono il frutto della propiziazione di Cristo, così da essere liberati dall'inferno.

RISPONDO: Come sopra abbiamo notato, la discesa di Cristo agli inferi ebbe effetto solo in quelli che erano configurati alla passione di Cristo mediante la fede e la carità, perché la discesa di Cristo agli inferi era liberatrice in virtù della sua passione. Ma i bambini morti col peccato originale non avevano nessun legame con la passione di Cristo mediante la fede e la carità: essi infatti non avevano potuto avere la fede propria, perché privi dell'uso del libero arbitrio; e non avevano potuto esser mondati dal peccato originale né dalla fede dei loro genitori, né da un qualche sacramento della fede. Perciò la discesa di Cristo agli inferi non liberò codesti 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 paolina: "Grazia di Dio è la vita eterna". Quindi, poiché i bambini morti col peccato originale non avevano la grazia, non furono liberati dall'inferno.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I santi Patriarchi, sebbene fossero trattenuti per il reato del peccato originale come punizione di tutto il genere umano, erano stati però liberati per la loro fede in Cristo da ogni macchia di peccato: ecco perché essi erano disposti a quella liberazione che portò Cristo col discendere agli inferi. Ma questo non si può dire dei bambini, com'è evidente da quanto abbiamo detto.

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, come per dire che sono più numerosi coloro che si salvano per la grazia di Cristo che quelli i quali si dannano per il peccato di Adamo: ma in assoluto, nel senso che la grazia del solo Cristo ridondò su molti, come su molti influi il peccato di Adamo. Però come il peccato di Adamo giunse solo a coloro che discesero da

lui per via di generazione naturale, così la grazia di Cristo giunse soltanto a quelli che divennero sue membra mediante la rigenerazione spirituale. Il che non avvenne per i bambini morti col peccato originale.

3. Il battesimo viene conferito agli uomini nella vita presente, in cui 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 codesto mutamento. Ecco perché i bambini sono liberati dal peccato originale e dall'inferno mediante il battesimo: ma non potevano esserlo mediante la discesa di Cristo agli inferi.

ARTICOLO 8

Se Cristo nel discendere agli inferi abbia liberato le anime dal purgatorio

SEMBRA che Cristo nel discendere agli inferi abbia liberato le anime dal purgatorio. Infatti:

1. S. Agostino ha scritto: "Poiché irrefutabili testimonianze menzionano l'inferno e i suoi dolori, non si può dubitare che il Salvatore non sia disceso che 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 giudicò degni di codesto 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 sopra abbiamo detto. Ma fuori di essi non ci sono individui immersi nei dolori delle pene che le anime del purgatorio. Dunque Cristo liberò le anime dal purgatorio.

2. La presenza dell'anima di Cristo non aveva certo minore efficacia dei suoi sacramenti. Ora, le anime dai sacramenti di Cristo, e specialmente dall'Eucarestia, vengono liberate dal purgatorio come vedremo. Perciò la presenza di Cristo disceso nell'inferno dovette liberare le anime del purgatorio.

3. Cristo nella vita presente guarì del tutto le persone che volle guarire, come nota S. Agostino. E il Signore nel Vangelo afferma: "Ho guarito tutto intero un uomo in giorno di sabato". Ora, Cristo liberò coloro che erano in purgatorio almeno dall'obbligazione della pena del danno, per cui erano esclusi dalla gloria. Dunque egli li liberò anche dalle pene del purgatorio.

IN CONTRARIO: 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 finiamo là, donde una volta con la sua discesa aveva liberato altre anime". Ora, egli permette che noi andiamo in purgatorio. Dunque con la sua discesa agli inferi egli non liberò le anime dal purgatorio.

RISPONDO: Come spesso abbiamo ripetuto, la discesa di Cristo agli inferi produsse la liberazione in virtù della sua passione. Ora, la passione suddetta aveva una virtù non già temporanea e transitoria, ma perpetua, secondo l'affermazione paolina: "Con una sola oblazione egli ha reso perfetti i santificati per sempre". È chiaro quindi che essa non ebbe allora maggiore efficacia di quella che ha attualmente. Perciò quelli, che allora erano nelle condizioni di coloro che sono attualmente in purgatorio, non furono liberati dalla discesa di Cristo agli inferi. Se invece c'erano allora, come adesso, anime pronte ad essere liberate in virtù della passione di Cristo, niente impedisce che esse venissero liberate al momento della sua discesa agli inferi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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 alla discesa di lui nell'inferno.

2. La virtù di Cristo opera nei sacramenti sotto forma di guarigione e di espiatione. Infatti il sacramento dell'Eucarestia libera le anime dal purgatorio in quanto è un sacrificio soddisfacente per il peccato. Ma la discesa di Cristo agli inferi non era soddisfacente. Agiva però in virtù della passione che era soddisfacente, come sopra abbiamo spiegato: tuttavia era tale in maniera universale, e quindi bisognava applicarla a ciascuno con qualche cosa di particolare. Perciò non ne segue che con la discesa di Cristo agli inferi tutti dovessero essere liberati dal purgatorio.

3. Le miserie da cui Cristo guariva totalmente gli uomini nella vita presente erano personali, proprie a ciascuno di essi. Invece l'esclusione dalla gloria era una menomazione generale riguardante tutto il genere umano. Perciò niente impedisce che le anime purganti ricevessero da Cristo la riammissione alla gloria, e non la liberazione dalle pene del purgatorio, che rientrano tra le miserie personali. Mentre i santi Patriarchi, al contrario, prima della venuta di Cristo erano stati liberati dalle proprie miserie morali, come sopra abbiamo notato, ma non dalla punizione generale.

Pars Tertia Quaestio 053

Questione 53

Questione 53

La resurrezione di Cristo

Dopo di che resta ora da esaminare ciò che riguarda l'esaltazione di Cristo. Primo, la sua resurrezione; secondo, la sua ascensione; terzo, il suo insediamento alla destra del Padre; quarto, il suo potere di giudice.

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.

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

Se fosse necessario che Cristo risorgesse

SEMBRA che non fosse necessario che Cristo risorgesse. Infatti:

1. Scrive il Damasceno: "La resurrezione consiste nel fatto che un essere vivente, il cui corpo si era disfatto ed era caduto, si risollewa". Ora, Cristo non era caduto per il peccato, né il suo corpo si era disfatto, come risulta da quanto abbiamo detto. Dunque a lui propriamente non conveniva risorgere.
2. Chi risorge viene promosso a qualche cosa di superiore: perché sorgere implica un moto verso l'alto. Ma il corpo di Cristo dopo la morte rimase unito alla divinità; cosicché non era possibile portarlo più in alto. Quindi non poteva risorgere.
3. Tutte le vicende cui fu sottoposta l'umanità di Cristo sono ordinate alla nostra salvezza. Ma per la nostra salvezza bastava la passione, dalla quale, come abbiamo visto, siamo liberati dalla colpa e dal castigo. Perciò non era necessario che Cristo risorgesse dai morti.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "Era necessario che Cristo patisse e risorgesse dai morti".

RISPONDO: Era necessario che Cristo risorgesse per cinque motivi. Primo, per l'affermazione della giustizia divina, cui spetta esaltare coloro che per Dio si umiliano, secondo le parole evangeliche: "Depose i potenti dal trono ed esaltò gli umili". Perciò avendo Cristo umiliato se stesso fino alla morte di croce per amore e per ubbidienza verso Dio, era conveniente che fosse esaltato da lui fino alla gloria della resurrezione. Ecco perché il Salmista, 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 resurrezione", cioè "la glorificazione nella resurrezione".

Secondo, per confermare la nostra fede. Poiché dalla sua resurrezione viene confermata la nostra fede nella divinità di Cristo: infatti, come dice S. Paolo, "sebbene egli sia stato crocifisso per l'affinità con la nostra debolezza, vive però per la virtù di Dio". Di qui le altre parole dell'Apostolo: "Se Cristo non è risuscitato vana è la nostra predicazione, vana è la vostra fede". E quelle del Salmista: "Che utilità c'è nel mio sangue", cioè "nell'effusione del mio sangue", "mentre discendo", "come per 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. Perché vedendo risuscitare Cristo, che è il nostro capo, anche noi speriamo di risorgere. Di qui la protesta di S. Paolo ai Corinzi: "Se si predica che Cristo è risuscitato dai morti, com'è che alcuni tra voi osano affermare che non c'è resurrezione dei morti?". E Giobbe 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: e tale speranza è custodita nel mio seno".

Quarto, per indirizzare la vita dei fedeli, in base all'affermazione di S. Paolo: "Come Cristo è risuscitato dai morti per la gloria del Padre, così noi camminiamo secondo una nuova vita". E ancora: "Cristo risorto dai morti ormai non muore più: ... così voi consideratevi morti al peccato e viventi per Dio".

Quinto, per dare compimento alla nostra salvezza. Poiché come soffrì i nostri mali per liberarci da essi, così volle essere glorificato con la resurrezione,

per assicurarci il bene: "Si consegnò alla morte", scrive S. Paolo, "per i nostri peccati, ed è risuscitato per la nostra giustificazione".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene Cristo non fosse caduto per il peccato, era però caduto per la morte: poiché come il peccato è una caduta rispetto all'onestà, così la morte è una caduta rispetto alla vita. Ecco perché si possono attribuire a Cristo le parole del profeta: "O mia nemica, non ti rallegrare di me perché son caduto: risorgerò".

Sebbene quindi il corpo di Cristo non si sia disfatto con l'incinerazione, tuttavia la separazione dell'anima dal corpo fu una specie di disfacimento.

2. Dopo la morte di Cristo la divinità rimase ad esso unita con l'unione ipostatica: ma non si trattava di un'unione naturale come quella con cui l'anima è unita al corpo per costituire una natura umana. Per il fatto quindi che il corpo di Cristo si riunì all'anima, fu elevato a uno stato superiore di natura: pur senza raggiungere uno stato superiore d'ipostasi.

3. A tutto rigore, la passione di Cristo operò la nostra salvezza liberandoci dai nostri mali: la resurrezione invece l'operò quale inizio ed esemplare dei beni (promessi).

ARTICOLO 2

Se fosse conveniente che Cristo risorgesse il terzo giorno

SEMBRA che non fosse conveniente che Cristo risorgesse il terzo giorno. Infatti:

1. Tra membra e capo deve esserci conformità. Ora, noi che siamo membra di Cristo non risorgiamo dalla morte il terzo giorno, ma la nostra resurrezione viene differita alla fine del mondo. Dunque Cristo, che è il nostro capo, non doveva risorgere il terzo giorno, ma alla fine del mondo.

2. S. Pietro ha affermato "essere impossibile che Cristo fosse detenuto dall'inferno" e dalla morte. Ma fintanto che uno è morto, è trattenuto dalla morte. Perciò la resurrezione di Cristo non doveva essere differita al terzo giorno, ma egli doveva risorgere subito: specialmente se si tien conto di quanto scrive la Glossa già citata, e cioè "che non ci sarebbe nessuna utilità nell'effusione del sangue di Cristo, se subito egli non fosse risuscitato".

3. Il giorno comincia dalla levata del sole, che con la sua presenza produce il giorno. Ora, Cristo risuscitò prima che il sole sorgesse: poiché nel Vangelo si legge, che "il primo giorno dopo il sabato Maria Maddalena venne la mattina al sepolcro quando era ancora buio"; e Cristo allora era già risuscitato, poiché il Vangelo continua: "e vide che la pietra era stata rimossa dal sepolcro". Quindi Cristo non risuscitò il terzo giorno.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "Lo consegneranno ai gentili per essere schernito, flagellato e crocifisso; e il terzo giorno risorgerà".

RISPONDO: Come abbiamo già notato, la resurrezione 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, 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; e per confermare la fede nella realtà della sua umanità e della sua morte, bisognava che ci fosse un intervallo tra la morte e la resurrezione. Poiché, se fosse risorto immediatamente dopo la morte, poteva sembrare che non si fosse trattato di una vera morte, e quindi neppure di una vera resurrezione. Ma per mostrare la realtà della morte di Cristo bastava che la sua resurrezione fosse ritardata fino al terzo giorno; poiché non può essere che in un tempo così lungo non apparisse in un morto apparente qualche segno di vita.

Inoltre con la resurrezione al terzo giorno viene posta in evidenza la perfezione del numero tre, che, a detta di Aristotele, "è il numero di tutta la realtà, abbracciando il principio, il termine intermedio e il fine".

E in più appare così un altro significato simbolico, e cioè che Cristo "mediante l'unica sua morte", la quale è luce a causa della giustizia, "distrusse le nostre due morti", del corpo cioè e dell'anima, le quali sono tenebrose a causa del peccato. Ecco perché, come spiega S. Agostino, Cristo rimase nella morte un solo giorno intero e due notti.

Inoltre ciò sta a significare che con la resurrezione di Cristo cominciava la terza era. La prima infatti fu quella anteriore alla legge; la seconda quella sotto la legge; la terza quella sotto la grazia. - E anche perché con la resurrezione di Cristo iniziava il terzo stato dei santi. Poiché il primo si svolse sotto le figure della legge; il secondo nella verità della fede; e il terzo sarà nell'eternità della gloria, che Cristo inaugurò con la sua resurrezione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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. Perciò per mostrare la superiorità della virtù di Cristo era giusto che egli risorgesse il terzo giorno, mentre la resurrezione degli altri è rimandata alla fine del mondo.

2. La detenzione implica una coazione. Cristo invece non era tenuto a nessuna necessità di morte, ma era "libero tra i morti". 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 quello che avviene dopo un breve intervallo di tempo.

3. Come sopra abbiamo spiegato, Cristo risuscitò verso l'alba, quando comincia a spuntare il giorno, per indicare che con la sua resurrezione 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 ventiquattr'ore. Cosicché, 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", perché con la grazia del Nuovo Testamento e la partecipazione alla resurrezione di Cristo ci fosse dato di ascoltare l'intimazione: "un tempo eravate tenebre, ora siete luce nel Signore", ci lascia capire in qualche modo che il giorno ha inizio dalla notte. Infatti come 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 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 si legge che le donne vennero al sepolcro "quando il sole si era già levato". Ciò non è in contrasto, nota S. Agostino, con quanto dice S. Giovanni, "che esse vennero mentre ancora c'erano le tenebre": poiché allo spuntar del giorno, le tenebre scompaiono mano a mano che sorge la luce; d'altra parte l'espressione di S. Marco, "quando il sole si era già levato", "non va presa nel senso che il sole stesso già era visibile sulla terra, ma soltanto che era imminente nel nostro emisfero".

ARTICOLO 3

Se Cristo sia stato il primo a risorgere

SEMBRA che Cristo non sia stato il primo a risorgere. Infatti:

1. Si legge nel Vecchio Testamento che alcuni furono risuscitati da Elia e da Eliseo; e vi accenna anche la lettera agli Ebrei: "Delle donne riebbro per resurrezione i loro morti". Del resto anche Cristo prima della sua passione risuscitò tre morti. Perciò egli non fu il primo dei risorti.

2. Tra gli altri miracoli che avvennero alla morte di Cristo, si narra che "i sepolcri si aprirono e molti corpi di santi che vi giacevano, risuscitarono". Dunque Cristo non fu il primo a risorgere.

3. Con la sua resurrezione Cristo è causa della nostra resurrezione, come con la sua grazia è causa della nostra grazia; poiché sta scritto: "Della pienezza di lui tutti abbiamo ricevuto". Ma alcuni ebbero la grazia prima di Cristo: p. es., tutti i Padri dell'antico Testamento. Dunque alcuni poterono raggiungere la resurrezione corporale prima di Cristo.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Cristo è risuscitato dai morti come primizia di quei che son morti". E la Glossa spiega: "Perché è risuscitato per primo, sia in ordine di tempo che di dignità".

RISPONDO: La resurrezione è il ritorno dalla morte alla vita. Ora, si può essere sottratti alla morte in due maniere. Primo, dal solo dominio attuale della morte: cioè tornando a vivere in qualsiasi modo. Secondo, mediante la liberazione non solo dalla morte, ma dalla necessità e addirittura dalla possibilità stessa di morire. E questa è la resurrezione vera e perfetta. Poiché fino a che uno vive nella necessità di morire, in qualche modo è soggetto alla morte come il nostro corpo, il quale, a detta di S. Paolo, "è morto a causa del peccato". Infatti ciò può essere in qualche modo e, vale a dire, in modo potenziale. Perciò è evidente che la resurrezione con la quale uno è sottratto solo al dominio attuale della morte è una resurrezione imperfetta.

Se parliamo, quindi, della resurrezione perfetta, Cristo è il primo dei risorti: poiché per primo egli risorgendo raggiunse la vita del tutto immortale, secondo l'affermazione paolina: "Cristo risuscitato dai morti non muore più". Invece mediante la resurrezione imperfetta alcuni risuscitarono anche prima di Cristo: quasi come prefigurazioni della sua resurrezione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È così risolta anche la prima difficoltà. Poiché coloro che furono risuscitati nell'Antico Testamento, oppure da Cristo, tornarono alla vita per morire nuovamente.

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, essi "non

sarebbero risorti prima della resurrezione del Signore". Infatti l'evangelista afferma, che essi "usciti dalle tombe dopo la sua resurrezione, entrarono nella città santa e apparvero a molti".

S. Agostino, invece, riferendo codesta opinione, afferma: "So che secondo alcuni alla morte del Cristo Signore già sarebbe stata concessa a dei giusti la resurrezione, quale 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 considerarsi "primogenito dei morti", avendolo molti preceduto in quella resurrezione. Se si risponde che l'affermazione evangelica va presa come anticipazione, cosicché i sepolcri si sarebbero aperti alla morte di Cristo sulla croce, ma che i corpi dei giusti non risorsero in quel momento, bensì dopo che egli era risuscitato; allora rimane da spiegare l'affermazione di S. Pietro, il quale deduce aver David predetto di Cristo e non di se stesso che il suo corpo non avrebbe visto la corruzione, dal fatto che la tomba di David era presso di loro; ché l'argomento non sarebbe stato convincente, se il corpo di David non vi si trovava più; poiché la sua tomba avrebbe potuto rimanere lo stesso, anche se egli fosse risuscitato subito dopo la sua morte, senza vedere la corruzione. D'altra parte non sembra possibile che proprio David, dal cui seme Cristo fu generato, fosse escluso da quella resurrezione dei giusti, se fu loro elargita la vita eterna. Inoltre si mette in dubbio così quanto dice l'Epistola agli Ebrei a proposito degli antichi giusti, e cioè che essi "non sarebbero arrivati a 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".

Perciò S. Agostino sembra persuaso che essi risorsero per morire nuovamente. La stessa idea affiora in S. Girolamo nel suo commento al Vangelo di Matteo: "Come risorse Lazzaro, così risuscitarono molti corpi di Santi, per mostrare la resurrezione del Signore". Egli però lascia in dubbio la cosa nel Discorso sull'assunzione. Tuttavia le ragioni di S. Agostino sembrano molto più solide.

3. I fatti che precedettero la venuta di Cristo erano una preparazione a codesta venuta, come la grazia è predisposizione alla gloria. Perciò quanto appartiene alla gloria, sia rispetto all'anima, come la perfetta fruizione di Dio, sia rispetto al corpo, come la resurrezione gloriosa, anche in ordine di tempo prima doveva attuarsi 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

Se Cristo sia stato causa della propria resurrezione

SEMBRA che Cristo non sia stato causa della propria resurrezione. Infatti:

1. Chi è risuscitato da un altro non è causa della propria resurrezione. Ma Cristo è stato risuscitato da un altro; poiché nella Scrittura si legge: "Dio lo ha risuscitato, liberandolo dalle pene degli inferi"; e ancora: "Dio, il quale ha risuscitato Cristo dai morti, ridarà vita ai nostri corpi mortali, ecc.". Dunque Cristo non fu causa della propria resurrezione.

2. Nessuno merita o chiede ad altri ciò di cui egli è causa. Ora, Cristo meritò la resurrezione con la sua passione: poiché, come dice S. Agostino, "l'umiltà della passione fu il merito della gloria della resurrezione". Inoltre Cristo medesimo chiese al Padre di essere risuscitato, applicandosi a lui le parole del salmista: "Tu, o Signore, usami misericordia e risuscitami". Perciò Cristo non fu causa della propria resurrezione.

3. La resurrezione, 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 esser causa della propria resurrezione.

IN CONTRARIO: Il Signore ha affermato: "Nessuno mi toglie l'anima mia; ma son io che l'offro, per riprenderla di nuovo". Ora, risorgere non significa nient'altro che riprendere l'anima. Dunque Cristo è risorto per virtù propria.

RISPONDO: Come abbiamo spiegato sopra, 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 si possono considerare sotto due aspetti: primo, sotto l'aspetto della divinità, secondo, sotto quello della natura creata. Quindi, in virtù della divinità che gli era unita, il corpo di Cristo riassunse l'anima che aveva depresso; e l'anima riprese il corpo che aveva abbandonato. Ecco perché S. Paolo ha potuto dire di Cristo, che, "sebbene sia stato crocifisso per la sua debolezza, vive però per la potenza di Dio".

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 fosse risuscitato da Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Identica è la virtù e l'operazione divina del Padre e del Figlio. Perciò queste due affermazioni, che Cristo è stato risuscitato dalla virtù divina del Padre e che è risuscitato da se stesso, si implicano a vicenda.

2. Cristo chiese e meritò la propria resurrezione in quanto uomo; non già in quanto Dio.

3. Il corpo di Cristo, secondo la propria natura creata, non era superiore alla sua anima: tuttavia era superiore ad essa secondo la virtù divina. L'anima però, in quanto unita alla divinità, è superiore al corpo considerato nella sua natura creata. Corpo e anima, quindi, si riassunsero reciprocamente secondo la virtù divina: non già secondo la virtù della natura creata.

Pars Tertia Quaestio 054

Questione 54

Questione 54

Qualità del Cristo risorto

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

Se dopo la resurrezione Cristo avesse un vero corpo

SEMBRA che dopo la resurrezione Cristo non avesse un vero corpo. Infatti:

1. Un vero corpo non può trovarsi simultaneamente nello stesso luogo con un altro corpo. Ma il corpo di Cristo venne a trovarsi così nello stesso luogo dopo la resurrezione: poiché entrò dai discepoli "a porte chiuse", come si legge nel Vangelo. Dunque Cristo dopo la resurrezione non aveva un vero corpo.
2. Un corpo vero non svanisce alla vista di chi lo guarda, se non mediante la corruzione. Ora, il corpo di Cristo, come narra S. Luca, "svanì dagli occhi" dei discepoli che lo guardavano. È chiaro quindi che dopo la resurrezione Cristo non ebbe un vero corpo.
3. Qualsiasi corpo reale ha una determinata figura. Invece il corpo di Cristo apparve ai discepoli, come scrive S. Marco, "sotto una figura diversa". Perciò Cristo dopo la resurrezione non ebbe un vero corpo umano.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si narra che quando Cristo apparve ai discepoli, "essi turbati e attoniti credevano di vedere uno spirito", come se egli non avesse un corpo reale, bensì fantastico. E per togliere codesta idea egli soggiunse: "Toccate e vedete: ché uno spirito non ha carni e ossa come vedete che ho io". Dunque egli non aveva un corpo fantasma, ma reale.

RISPONDO: Come scrive il Damasceno, "risorgere è solo di chi è caduto". Ora, a cadere era stato il corpo di Cristo: in quanto da esso si era separata l'anima, sua perfezione formale. Quindi affinché la resurrezione 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 resurrezione era un vero corpo, e dell'identica natura di prima. Ché se il suo fosse stato un corpo fantasma, la resurrezione non sarebbe stata vera, ma apparente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il corpo di Cristo risorto, stando alla opinione di alcuni, entrò a porte chiuse dai discepoli, ritrovandosi così un altro corpo nello stesso luogo, non per un miracolo, bensì conforme alle condizioni della gloria. Ma discuteremo in seguito, parlando della resurrezione 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. Ecco perché S. Agostino, rispondendo ad alcuni, che si chiedevano: "Se era un corpo, e se risuscitò dal sepolcro quello 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 incomincia 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 attraversarle chiuse chi aveva potuto nascere senza violare la verginità di sua madre". Lo stesso concetto viene ripetuto da S. Gregorio in un'omelia dell'ottava di Pasqua.

2. Cristo, come abbiamo già notato, risuscitò alla vita immortale della gloria. Ora, la condizione propria di un corpo glorioso è quella di essere "spirituale", cioè soggetto allo spirito, come insegna l'Apostolo. Ma perché il corpo sia del tutto soggetto allo spirito, si richiede che ogni atto del corpo sia sottoposto alla volontà dello spirito. E la visibilità di una cosa, come spiega il Filosofo, dipende dall'azione di un oggetto visibile sulla vista. Perciò chi possiede un corpo glorificato, ha in suo potere di rendersi visibile quando vuole e invisibile quando non vuol esser veduto. Questo potere però Cristo non l'ebbe soltanto dalla condizione del suo corpo glorioso, ma dalla virtù della sua divinità, che può rendere invisibili miracolosamente persino i corpi non gloriosi; come si legge di S. Bartolomeo, a cui fu concesso "di esser visto o non visto a suo piacimento". Perciò quando si dice che Cristo disparve dagli occhi dei discepoli, non va inteso nel senso che il suo corpo si distruggeva o si risolveva in elementi invisibili, ma che per sua volontà cessava di esser visibile a loro, o restando lì presente, oppure allontanandosi all'istante mediante l'agilità (propria dei corpi gloriosi).

3. Come scrive Severiano, "nessuno pensi che Cristo alla sua resurrezione abbia cambiato fisionomia". Ciò va inteso dei lineamenti: poiché nel corpo di Cristo, concepito per opera dello Spirito Santo, non c'era nulla di deforme che richiedesse di essere rettificato nella resurrezione. Egli però nella resurrezione ricevette lo splendore della gloria. Ecco perché Severiano aggiunge: "Il suo aspetto è mutato diventando 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 rendere il proprio corpo visibile o invisibile, così era in suo potere far sì che la propria figura apparisse in forma gloriosa, o non gloriosa, oppure in forma semigloriosa, o in qualsiasi altra maniera. E basta una piccola differenza, perché uno possa apparire sotto una figura diversa.

ARTICOLO 2

Se il corpo di Cristo sia risuscitato glorioso

SEMBRA che il corpo di Cristo non sia risuscitato glorioso. Infatti:

1. I corpi gloriosi sono luminosi, secondo quelle parole evangeliche: "I giusti risplenderanno come il sole nel regno del loro Padre". Ora, i corpi luminosi si vedono per la luce non già per il colore. E poiché il corpo di Cristo risuscitato si vedeva per il colore, tale e quale come prima, è evidente che non era glorioso.

2. Il corpo glorioso è incorruttibile. Ma il corpo di Cristo pare che non fosse incorruttibile. Era infatti palpabile come risulta dalle sue stesse parole: "Palpate e vedete". Ora, a detta di S. Gregorio, "ciò che si può palpare necessariamente si corrompe, e ciò che è impalpabile non si corrompe". Perciò il corpo di Cristo (risorto) non era glorioso.

3. Il corpo glorioso, come afferma S. Paolo, non è un corpo animale, bensì spirituale. Ma il corpo di Cristo dopo la resurrezione aveva una vita animale: poiché, come dicono gli evangelisti, egli allora mangiò e bevve con i suoi discepoli. Dunque il suo corpo non era glorioso.

IN CONTRARIO: L'Apostolo ha preannunziato: "Cristo trasformerà il corpo della miseria nostra, sì da renderlo conforme al corpo della sua gloria".

RISPONDO: Il corpo di Cristo risorto era glorioso. Ciò risulta evidente da tre motivi. Primo, perché la resurrezione di Cristo fu modello e causa della nostra resurrezione, come insegna S. Paolo. Ora, i santi, stando alle sue parole, avranno nella resurrezione corpi gloriosi: "È seminato nell'ignominia, e risorgerà nella gloria". Essendo perciò la causa superiore all'effetto, e il modello superiore alla copia, a maggior ragione dovette esser glorioso il corpo di Cristo risorto.

Secondo, perché con l'ignominia della passione egli meritò la gloria della resurrezione. Egli stesso infatti ebbe a dire: "Ora la mia anima è turbata", alludendo alla passione; e poi continuò: "Padre, glorifica il tuo nome", chiedendo così la gloria della resurrezione.

Terzo, perché l'anima di Cristo fin dal momento della sua concezione era già gloriosa per la perfetta fruizione della divinità. E fu solo per una dispensa, come sopra abbiamo visto, che la gloria non ridondava sul suo corpo, affinché egli potesse compiere il mistero della nostra redenzione con la sua sofferenza. Perciò una volta compiuto il mistero della passione e della morte di Cristo, l'anima subito diffuse la sua gloria sul corpo che aveva riassunto nella resurrezione. E quindi quel corpo divenne glorioso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Tutto ciò che si riceve viene ricevuto secondo il soggetto recipiente. E poiché 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: cioè come il vetro colorato riceve dalla luce del sole diverse colorazioni, secondo i suoi vari colori. Ora, come è in potere dell'uomo glorificato, stando alle spiegazioni date, rendere visibile o invisibile il proprio corpo; così è in suo potere manifestarne la luminosità. Quindi può anche mostrarsi nel proprio colore, senza risplendere affatto. Ebbene, Cristo dopo la resurrezione apparve ai suoi discepoli in questo modo.

2. Si dice che un corpo è palpabile non solo perché resistente, ma anche perché denso. Ora, rarefazione e densità sono accompagnate dalla levità e dalla gravità, dal caldo e dal freddo e da altre proprietà contrastanti, che sono principii di corruzione nei corpi elementari. Perciò i corpi palpabili col tatto umano per natura sono corruttibili. Se invece ci sono dei corpi resistenti al tatto, p. es. i corpi celesti, i quali non hanno le disposizioni e le qualità suddette, oggetto proprio del tatto umano, tali corpi non possono dirsi palpabili. Ma il corpo di Cristo dopo la resurrezione era composto dei quattro elementi, con tutte le qualità tangibili, richieste dalla natura del corpo umano: e quindi per natura era palpabile. E se non avesse avuto altro, oltre la natura umana del corpo, sarebbe stato anche corruttibile. Ma aveva qualche cos'altro che lo rendeva incorruttibile; non già la natura dei corpi celesti, secondo l'opinione di alcuni, di cui parleremo più diffusamente in seguito; ma la gloria che ridondava dall'anima sua 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 piena beatitudine". Ecco perché, a detta di S. Gregorio, "dopo la resurrezione il corpo di Cristo si mostra identico nella natura, ma differente nella gloria".

3. "Il nostro salvatore", scrive S. Agostino, "mangiò e bevve con i suoi discepoli dopo la resurrezione, vivendo in un corpo spirituale ma vero, non per il bisogno degli 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 il bisogno, il secondo per la sua virtù". Perciò Cristo dopo la resurrezione volle mangiare "non per bisogno di cibo, ma per dimostrare in tal modo la natura del corpo risorto". Ecco perché non segue che il suo fosse un corpo animale, bisognoso di cibo.

ARTICOLO 3

Se il corpo di Cristo sia risorto nella sua integrità

SEMBRA che il corpo di Cristo non sia risorto nella sua integrità. Infatti:

1. La carne e il sangue fanno parte dell'integrità del corpo umano. Ora, pare che Cristo non avesse queste cose; poiché S. Paolo afferma: "La carne e il sangue non possederanno il regno di Dio". Ma Cristo è risorto nella gloria del regno di Dio. Dunque egli non aveva la carne e il sangue.
2. Il sangue è uno dei quattro umori. Se Cristo, quindi, 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 corruttibile. E ciò non si può ammettere. Quindi egli non aveva la carne e il sangue.
3. Il corpo di Cristo risuscitato ascese al cielo. Ora, in alcune chiese si conservano tra le reliquie alcune gocce di sangue di Cristo. Dunque il suo corpo non risuscitò nell'integrità di tutte le sue parti.

IN CONTRARIO: Parlando ai suoi discepoli dopo la resurrezione, il Signore ha detto: "Uno spirito non ha carne e ossa come vedete che ho io".

RISPONDO: Il corpo risorto di Cristo, come abbiamo già notato, "era identico nella natura, e differente nella gloria". Perciò tutto quello 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 cosa del genere. Quindi tutte queste cose si trovavano nel corpo di Cristo risorto. E integralmente, senza nessuna diminuzione: altrimenti la resurrezione non sarebbe stata perfetta, non essendo reintegrato quanto era caduto con la morte. Il Signore infatti ha fatto ai suoi fedeli questa promessa: "Tutti i capelli del vostro capo sono contati". E ancora: "Non andrà perduto neppure un capello della vostra testa".

Dire che il corpo di Cristo manca di carne, d'ossa, o di altre parti naturali del corpo umano, rientra nell'errore di Eutichio, vescovo di Costantinopoli, il quale affermava che "il nostro corpo nella gloria della resurrezione 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 quello che in lui era palpabile". Opinione questa che S. Gregorio condanna, poiché il corpo di Cristo dopo la resurrezione non ebbe mutamenti, stando all'affermazione di S. Paolo: "Cristo risuscitato dai morti ormai non muore più". Perciò Eutichio sul letto di morte ritrattò quello che aveva detto. Infatti se è inaccettabile l'idea che Cristo abbia preso un corpo di natura diversa nel suo concepimento, come pensava Valentino attribuendogliene uno celeste; molto meno accettabile è che egli assumesse un corpo di altra natura nella resurrezione: poiché allora ha ripreso il corpo per una vita immortale, mentre nel concepimento l'aveva preso per la vita mortale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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 vuole 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 natura, come risulta dalle parole di Cristo: "Lo spirito non ha carne e ossa come vedete che ho io". Invece considerata nella sua corruzione la carne non potrà possederlo. Ecco perché l'Apostolo aggiunge: "né la corruzione (avrà) l'incorruttibilità".

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? "perché non il fiele nero", cioè l'umore melanconico? "che sono i quattro umori, i quali a detta della medicina costituiscono i temperamenti del corpo umano? Ma qualunque cosa uno voglia aggiungere, si stia attenti a escludere la corruzione, per non corrompere la sanità della propria 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".

3. Tutto il sangue che era sgorgato dal corpo di Cristo, appartenendo all'integrità della natura umana, risuscitò con lui. Lo stesso vale per tutte le altre parti appartenenti alla realtà e all'integrità della natura umana. Il sangue poi che in certe chiese è conservato tra le reliquie non scaturì dal costato di Cristo: ma si narra che sia sgorgato da qualche immagine sfregiata di Cristo.

ARTICOLO 4

Se il corpo di Cristo dovesse risorgere con le cicatrici

SEMBRA che il corpo di Cristo non avrebbe dovuto risorgere con le cicatrici. Infatti:

1. S. Paolo 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, autore della resurrezione, risorgesse con le cicatrici.
2. Il corpo di Cristo, e l'abbiamo dimostrato qui sopra, risorse integro. Ma l'apertura delle ferite è incompatibile con l'integrità. Dunque non era conveniente che nel corpo di Cristo restassero le aperture delle ferite: anche se dovevano restarvi certi segni delle piaghe, che bastavano alla vista, di cui Tommaso si contentò per credere, stando a quelle parole: "Perché hai visto, o Tommaso, hai creduto".
3. Scrive il Damasceno che "dopo la resurrezione si riscontrano in Cristo delle cose reali, ma non secondo natura, bensì conformi a una disposizione divina, allo scopo di certificare che a risorgere era stato il corpo medesimo il quale aveva sofferto: le cicatrici, p. es.". Ma cessata la causa deve cessare anche l'effetto. Sembra quindi che una volta certificati i discepoli circa la resurrezione, le cicatrici siano scomparse. Ma l'immutabilità della gloria escludeva che egli assumesse qualche cosa che non doveva durare in lui per sempre. Sembra quindi che egli alla resurrezione non dovesse riprendere il corpo segnato dalle cicatrici.

IN CONTRARIO: Il Signore così disse a Tommaso: "Metti qua il tuo dito e guarda le mie mani, e allunga la tua mano e mettila nel mio costato".

RISPONDO: Era conveniente che l'anima di Cristo nella resurrezione 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". E 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 resurrezione" i cuori dei propri discepoli.

Terzo, "per mostrare continuamente al Padre, nel supplicare 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".

Finalmente "per denunziare nel giudizio finale quanto giustamente essi siano eventualmente condannati". Ecco perché S. Agostino ha scritto: "Cristo ben sapeva perché dovesse conservare nel suo corpo le cicatrici. Infatti come le mostrò a Tommaso incredulo, perché le toccasse e le vedesse, così la Verità mostrerà quelle piaghe ai suoi nemici, dicendo loro: Ecco l'uomo che avete crocifisso. Ecco le piaghe che avete inflitto. Guardate il costato che avete trafitto. Poiché da voi e per voi è stato aperto: e tuttavia non siete voluti entrare".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le cicatrici rimaste nel corpo di Cristo non implicano corruzione o difetto: ma contribuiscono a un maggior cumulo di gloria, quali segni particolari di virtù. E in quei luoghi delle ferite apparirà una speciale bellezza.
2. Quell'apertura delle piaghe, sebbene comporti una soluzione di continuità, viene compensata da un decoro maggiore di gloria: in modo che il corpo non sia meno integro, ma più perfetto. Tommaso poi non solo vide, ma toccò le piaghe: poiché come nota il papa S. Leone I, "alla fede propria bastò vedere quello che vide, ma per noi arrivò a toccare ciò che vedeva".
3. Cristo volle conservare nel proprio corpo le cicatrici, non solo per confermare la fede dei discepoli, ma anche per altri motivi. Ed essi mostrano che quelle cicatrici rimarranno in lui per sempre. Di qui l'affermazione di S. Agostino: "Credo che il corpo del Signore sia in cielo così com'era quando ascese al cielo". E S. Gregorio scrive, che "se uno pensa che nel corpo di Cristo dopo la resurrezione si sia potuto mutare qualche cosa, contro le parole veridiche di S. Paolo, riconduce Cristo alla morte. E chi oserebbe affermarlo, se non lo stolto il quale negasse la verità della resurrezione della carne". Perciò è evidente che le cicatrici mostrate da Cristo nel suo corpo dopo la resurrezione, non sono state più eliminate neppure in seguito.

Pars Tertia Quaestio 055

Questione 55

Questione 55

La manifestazione della resurrezione

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

Se la resurrezione di Cristo dovesse essere manifestata a tutti

SEMBRA che la resurrezione di Cristo dovesse essere manifestata a tutti. Infatti:

1. Come a un peccato pubblico si deve una pena pubblica, secondo l'esortazione di S. Paolo a Timoteo: "Chi pecca davanti a tutti rimproveralo", così a un merito pubblico si deve un pubblico premio. Ma "la gloria della resurrezione", a detta di S. Agostino, "è premio per l'ignominia della passione". Essendo stata quindi manifestata a tutti la passione di Cristo, avendola sofferta in pubblico, è evidente che doveva essere manifestata a tutti la gloria della sua resurrezione.

2. Come è ordinata alla nostra salvezza la passione di Cristo, così è ad essa ordinata la sua resurrezione, poiché sta scritto: "È risorto per la nostra giustificazione". Ma quello che riguarda l'utilità di tutti deve manifestarsi a tutti. Perciò la resurrezione di Cristo doveva manifestarsi a tutti e non solo a persone particolari.

3. Quelli che ne ebbero la manifestazione furono i testimoni della resurrezione di Cristo, secondo l'accenno della Scrittura: "Dio lo risuscitò dai morti; e noi ne siamo i testimoni". Ma questa testimonianza avveniva con la predicazione pubblica; la quale è negata alle donne, stando alle parole di S. Paolo: "Le donne in chiesa stiano in silenzio"; e ancora: "Alla donna non permetto d'insegnare". Dunque non era opportuno che la resurrezione di Cristo fosse manifestata prima alle donne che a tutta la massa.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Dio risuscitò Cristo il terzo giorno, ed ha permesso che si manifestasse, non a tutto il popolo, ma ai testimoni preordinati da Dio".

RISPONDO: Tra le cose che si conoscono alcune rientrano nelle comuni capacità della natura; altre invece si conoscono per un dono speciale della grazia, e sono quelle che vengono rivelate da Dio. Ora, a proposito di queste ultime, come insegna Dionigi, Dio ha stabilito questa legge, che vengano rivelate immediatamente da Dio agli esseri superiori, e mediante il loro ministero a quelli inferiori. Il che è evidente nell'ordinamento degli spiriti celesti. Ebbene, le cose relative alla gloria futura superano la conoscenza comune degli uomini, secondo le parole di Isaia: "Occhio non vide, eccetto tu, o Dio, quello che hai preparato per coloro che ti amano". Perciò codeste cose non sono conosciute dall'uomo, se non per rivelazione divina, secondo l'espressione dell'Apostolo: "A noi Dio le ha rivelate mediante il suo Spirito". E poiché Cristo è risorto con una resurrezione gloriosa, questa doveva essere manifestata non a tutto il popolo, ma ad alcuni per la cui testimonianza sarebbe giunta a tutti gli altri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La passione di Cristo si compì su di un corpo che aveva ancora una natura passibile, la quale è conosciuta da tutti secondo la legge comune. Perciò essa poté essere manifestata immediatamente a tutto il popolo. La resurrezione di Cristo invece si è compiuta "mediante la gloria del Padre", come si esprime l'Apostolo. Ecco perché non fu manifestata immediatamente a tutti, ma solo ad alcuni.

Quanto alla pena pubblica inflitta ai peccatori pubblici, si noti che si tratta della pena limitata alla vita presente. E in tale ambito anche i meriti pubblici vanno premiati pubblicamente, per incoraggiare gli altri. Ma le pene e i premi della vita futura non vengono manifestati pubblicamente a tutti: bensì a quei privilegiati che Dio ha designato.

2. La resurrezione di Cristo, essendo preordinata alla salvezza di tutti, è fatta per giungere alla conoscenza di tutti: non già raggiungendo tutti con una manifestazione immediata; ma solo alcuni, che con la loro testimonianza l'avrebbero comunicata a tutti.

3. Alla donna non è permesso d'insegnare in chiesa pubblicamente; però le è concesso d'istruire privatamente con l'ammonizione familiare. Scrive infatti S. Ambrogio, che "fu inviata ad essi, che erano di casa, precisamente una donna"; ma essa non fu inviata a testimoniare la resurrezione dinanzi al popolo.

Ora, Cristo volle per primo apparire alle donne, perché come la donna era stata la prima a portare all'uomo il germe della morte, così fosse la prima ad annunziare gli albori della gloria in Cristo risorto. Di qui le parole di S. Cirillo: "La donna che era stata quasi strumento di morte, fu la prima a constatare e ad annunziare il mistero della santa resurrezione. Cosicché il sesso femminile è stato redento dall'infamia e dalla maledizione". Ciò serve anche a dimostrare che nello stato della gloria futura le donne non avranno nessuna minorazione dal loro sesso; ma se saranno più ferventi nella carità, godranno 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

Se era conveniente che i discepoli assistessero alla resurrezione di Cristo

SEMBRA che sarebbe stato conveniente che i discepoli assistessero alla resurrezione di Cristo. Infatti:

1. I discepoli avevano il compito di testimoniare la resurrezione di Cristo, secondo le parole della Scrittura: "Gli apostoli con grande efficacia rendevano testimonianza della resurrezione di Gesù Cristo Signor nostro". Ma la testimonianza più certa è quella oculare. Quindi sarebbe stato conveniente che essi vedessero direttamente la resurrezione di Cristo.

2. Per la certezza della loro fede ai discepoli fu concesso di assistere all'ascensione di Cristo, secondo la narrazione della Scrittura: "Si sollevò da terra davanti ai loro occhi". Ma la stessa certezza di fede è richiesta per la resurrezione. Sembra dunque che Cristo avrebbe dovuto risorgere davanti ai discepoli.

3. La resurrezione di Lazzaro fu un indizio della futura resurrezione di Cristo. Ora, il Signore risuscitò Lazzaro al cospetto dei discepoli. Dunque Cristo stesso avrebbe dovuto risorgere davanti a loro.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "Essendo risorto il Signore al mattino, cioè il primo giorno della settimana, apparve a Maria Maddalena". Ora, Maria Maddalena non lo vide risorgere; ma mentre lo cercava nel sepolcro, si sentì dire dall'angelo: "Il Signore è risorto; non è qui". Perciò nessuno lo vide risorgere.

RISPONDO: Come l'Apostolo afferma: "ciò che viene da Dio è ordinato". Ebbene, questo è l'ordine istituito da Dio, che quanto è al di sopra dell'uomo venga rivelato agli uomini mediante gli angeli: e ciò secondo le 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: "Ciò che vive vive in Dio". Perciò la resurrezione di Cristo non doveva esser vista dagli uomini immediatamente, ma esser loro annunziata dagli angeli. Di qui le parole di S. Ilario: "L'angelo fu il primo nunzio della resurrezione, perché la resurrezione fosse annunziata mediante una rivelazione della volontà del Padre".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Gli Apostoli potevano presentarsi come testimoni oculari della resurrezione: perché dopo la resurrezione videro con gli occhi della fede il Cristo vivo, dopo averne constatato la morte. Ma come si giunge alla visione beatifica attraverso l'ascoltare della fede, così gli uomini giunsero alla visione di Cristo risorto dagli annunzi prima ascoltati dagli angeli.

2. L'ascensione di Cristo trascendeva la conoscenza ordinaria degli uomini non rispetto al suo punto di partenza, ma solo rispetto al suo punto d'arrivo. Ecco perché i discepoli furono in grado di vederla nel suo 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. Ora, la resurrezione di Cristo trascendeva la conoscenza ordinaria e comune degli uomini, sia nel termine di partenza, che comportava il ritorno dell'anima dagli inferi e l'uscita del corpo dal sepolcro ancora chiuso; sia nel termine di arrivo, che era il conseguimento di una vita gloriosa. Perciò la resurrezione non doveva avvenire alla presenza degli uomini.

3. Lazzaro fu risuscitato per tornare alla vita che aveva in precedenza, la quale non superava la conoscenza ordinaria dell'uomo. Perciò il paragone non regge.

ARTICOLO 3

Se dopo la resurrezione Cristo dovesse convivere continuamente coi suoi discepoli

SEMBRA che dopo la sua resurrezione Cristo avrebbe dovuto convivere di continuo con i suoi discepoli. Infatti:

1. Cristo dopo la sua resurrezione apparve ai discepoli per renderli certi nella fede circa la propria resurrezione, e per consolare le loro anime turbate, come appare dalle parole evangeliche: "Nel vedere il Signore i discepoli furono pieni di gioia". Ma essi si sarebbero certificati e rallegrati di più se la sua presenza fosse stata continua. Dunque egli avrebbe dovuto convivere con essi di continuo.
2. Risuscitato dai morti Cristo non ascese subito al cielo, ma "dopo quaranta giorni". Ora, in codesto tempo egli non poteva trovarsi meglio in nessun altro luogo che dove erano radunati i discepoli. Perciò egli avrebbe dovuto convivere continuamente con essi.
3. Nel giorno stesso della sua resurrezione risulta che Cristo apparve cinque volte, come fa rilevare S. Agostino: primo, "apparve alle donne presso il sepolcro; secondo, alle medesime lungo la via mentre se ne allontanavano; terzo, a Pietro; quarto, ai due discepoli di Emmaus; quinto, a molti in Gerusalemme, assente però Tommaso". Quindi anche negli altri giorni precedenti alla sua ascensione avrebbe dovuto almeno apparire più volte.
4. Prima della passione il Signore aveva detto ai discepoli: "Quando sarò risorto vi precederò in Galilea". Ciò fu ripetuto dall'angelo e dal Signore stesso alle pie donne. E tuttavia egli prima si fece vedere da essi in Gerusalemme, sia il giorno stesso della resurrezione, come abbiamo già notato, sia otto giorni dopo, come si legge in S. Giovanni. Non sembra quindi che Cristo dopo la resurrezione si sia comportato come si conveniva con i suoi discepoli.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge, che Cristo riapparve ai discepoli "dopo otto giorni". Egli dunque non conviveva continuamente con essi.

RISPONDO: A proposito della resurrezione due cose dovevano esser ben chiarite ai discepoli: la realtà della resurrezione di Cristo, e la gloria del risorto. Ora, per mostrare la realtà della resurrezione, bastava che egli apparisse loro più volte, parlasse, mangiasse e bevvesse con loro familiarmente, offrendosi loro come realtà palpabile. Ma per mostrare la gloria della resurrezione egli non volle convivere continuamente con essi come faceva prima; perché non pensassero che fosse risorto al medesimo genere di vita. Si spiega così quella sua dichiarazione: "Sono queste le parole che vi dicevo quando ero con voi". Anche allora infatti egli era con loro per la sua presenza corporale: ma prima egli era stato presente non solo per la presenza corporale bensì anche per la sua somiglianza quale essere mortale. Di qui le parole di S. Beda, a commento della dichiarazione suddetta: "Quando ero con voi nella carne mortale, in cui vi trovate anche voi. Allora infatti egli era risuscitato nella medesima carne: però non si trovava con essi nella medesima mortalità".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. A certificare i discepoli sulla verità della resurrezione 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: "Io vi vedrò di nuovo, e ne gioirò il vostro cuore, e nessuno vi potrà più togliere la vostra gioia".

2. Cristo allora 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. Ignoriamo dove egli dimorasse corporalmente in quei giorni d'attesa: poiché la Scrittura non ne parla, e d'altronde "il suo dominio si estende in ogni luogo".

3. Le apparizioni furono più frequenti il primo giorno; perché, i discepoli, ammoniti da numerosi indizi, fin da principio concepissero la fede nella resurrezione. Ma dopo che questa fu stabilita, non era più necessario che fossero istruiti con apparizioni così frequenti. Ecco perché nel Vangelo dopo il primo giorno non vengono registrate che cinque apparizioni. Dopo le prime cinque, scrive S. Agostino, "la sesta volta apparve quando fu visto da Tommaso; la settima sul lago di Tiberiade con l'episodio della pesca prodigiosa; l'ottava su di un monte della Galilea come narra S. Matteo; la nona quando mangiarono con lui sulla terra l'ultima volta, secondo il racconto di S. Marco; la decima il giorno stesso mentre ascendeva al cielo, non più sulla terra, ma elevato sulle nubi. Tuttavia come dice S. Giovanni, non tutto è stato scritto. Quindi furono frequenti le sue relazioni con essi prima di ascendere al cielo"; e questo per il loro conforto. S. Paolo infatti riferisce che "Cristo apparve a più di cinquecento fratelli riuniti, e finalmente a Giacomo": e di queste apparizioni il Vangelo non parla affatto.

4. Il Crisostomo, nel commentare le parole evangeliche, "quando sarò risorto vi precederò in Galilea", scrive: "Per mostrarsi ai discepoli egli non va in lontane regioni, ma tra quella gente e in quella regione", in cui aveva vissuto a lungo con essi, "perché anche da questo si persuadessero che il risorto era proprio lui che era stato crocifisso". Inoltre "egli dice di voler andare in Galilea, per liberarli dalla paura dei giudei".

Perciò, 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, prima ancora volle loro mostrarsi. Né questo fu un mancare alla promessa: ma piuttosto un adempimento benignamente anticipato. In seguito, una volta rinfrancati, essi andarono in Galilea. Del resto si potrebbe anche dire che mentre chiusi nel cenacolo erano pochi soltanto, là sul monte furono in molti". Scrive infatti S. Eusebio: "Due evangelisti, cioè Luca e Giovanni, attestano che egli apparve a Gerusalemme agli undici soltanto: invece gli altri due 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". "La vera soluzione quindi è che Cristo apparve prima una o due volte ai discepoli nascosti in Gerusalemme, per loro conforto. Invece in Galilea 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, dandone ad essi numerose prove", come scrive S. Luca".

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 tal senso si può intendere preannunziata la loro trasmigrazione dal popolo d'Israele alle genti: le quali non avrebbero certo creduto alla predicazione degli Apostoli, se Cristo stesso non ne avesse preparato i cuori. Così si spiegano le parole: "Vi precederà in

Galilea". Stando poi all'altra interpretazione che per Galilea intende rivelazione, le parole suddette non si riferiscono al Cristo nella sua forma di servo, ma nella sua forma o natura (divina) in cui è uguale al Padre, forma che egli promette a noi suoi amici, senza abbandonarci mentre ci precede nel raggiungimento di codesta meta".

ARTICOLO 4

Se fosse conveniente che Cristo apparisse ai discepoli sotto sembianze diverse

SEMBRA che Cristo non dovesse apparire ai discepoli sotto sembianze diverse. Infatti:

1. Secondo verità non può apparire se non ciò che è. Ma in Cristo il sembiante era uno solo. Quindi se Cristo 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". Perciò egli non doveva apparire ai discepoli in un altro sembiante.
2. Una cosa può apparire sotto sembianze diverse, solo perché gli occhi degli spettatori sono ammalati da prestigi. Ora, codesti prestigi, essendo dovuti alle arti magiche, non si possono attribuire a Cristo, stando alle parole di S. Paolo: "Quale accordo può esserci tra Cristo e Belial?". Dunque egli non doveva mostrarsi sotto altre sembianze.
3. Come la nostra fede trae la sua certezza dalla Sacra Scrittura, così i discepoli erano certificati nella fede della resurrezione dalle apparizioni di Cristo. Ma "se nella Sacra Scrittura", dice S. Agostino, "si ammettesse anche una falsità, tutta l'autorità di essa verrebbe distrutta". Perciò, se anche in una sola apparizione Cristo si fosse mostrato diversamente da quello che era, verrebbe infirmato tutto ciò che i discepoli videro dopo la sua resurrezione. Ora, questo non è ammissibile. Quindi Cristo non doveva apparire sotto sembianze diverse.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "In seguito apparve sotto altre sembianze a due che andavano in campagna".

RISPONDO: La resurrezione di Cristo, l'abbiamo visto sopra, 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 percepiscono le cose divine con una mescolanza di dubbi e di errori: "l'uomo animale", ammonisce S. Paolo "non percepisce le cose che appartengono allo Spirito di Dio". Ecco perché Cristo a coloro che erano disposti a credere apparve dopo la resurrezione nelle sue sembianze. Apparve invece sotto altre sembianze a coloro che erano già tiepidi nella fede; essi infatti confessarono: "Noi speravamo che egli dovesse redimere Israele". E S. Gregorio scrive che "si mostrò loro fisicamente quale se l'erano figurato nel pensiero. Essendo egli, per la loro fede, ancora pellegrino mostrò di voler andare più lontano", cioè di essere un pellegrino.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come spiega S. Agostino, "non tutto quello che simuliamo è menzogna; ma solo quando ciò che si vuol simulare non ha nessun altro significato. Invece quando quello che raffiguriamo o simuliamo si riferisce a qualche cosa che viene significata, non è una menzogna, bensì una figura della verità. Altrimenti tutto quello che è stato detto in termini figurati dai sapienti, dai santi e dal Signore stesso, sarebbe da considerarsi menzogna; poiché secondo l'interpretazione ovvia la verità non combina con quelle espressioni. Ora, come senza menzogna possono avere un valore figurale le parole, così possono averlo dei fatti per indicare qualche cosa". Ed è appunto il caso nostro, come abbiamo già spiegato.
2. "Il Signore", spiega S. Agostino, "poteva trasformare il suo corpo così da presentare altre sembianze diverse da quelle che in lui si scorgevano abitualmente: del resto anche prima della sua passione si trasfigurò sul monte, cosicché il suo volto risplendeva come il sole. Ora però questo non avvenne. Non è infatti da escludere che l'impedimento posto ai loro occhi perché non riconoscessero Gesù, debba attribuirsi a Satana". Tanto è vero che nel Vangelo si legge: "I loro occhi erano impediti di riconoscerlo".
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, "quella permissione di Cristo", cioè che i loro occhi non potessero raffigurarlo, "durò fino al momento della frazione del pane eucaristico: in modo da far capire che l'impedimento del nemico a far riconoscere Cristo non regge di fronte alla partecipazione dell'unità del suo corpo". Ecco perché nel Vangelo si legge, che allora "i loro occhi si aprirono e lo riconobbero"; "non già che prima camminassero a occhi chiusi ma c'era qualche cosa la quale, a somiglianza di nebbia o di umore lacrimale non permetteva di riconoscere ciò che vedevano".

ARTICOLO 5

Se Cristo dovesse mostrare la realtà della resurrezione con delle prove

SEMBRA che Cristo non dovesse mostrare la realtà della sua resurrezione con delle prove. Infatti:

1. S. Ambrogio ha scritto: "Togli le prove dove si richiede la fede". Ma per la resurrezione di Cristo si richiede la fede. Quindi non c'è bisogno di prove.

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. Dunque egli non doveva confermare la resurrezione con delle prove.

3. Cristo è venuto nel mondo perché gli uomini conseguissero la beatitudine, conforme alle sue parole: "Sono venuto perché essi abbiano la vita e l'abbiano in sovrabbondanza". Ora, mediante le suddette manifestazioni si produce un impedimento alla beatitudine umana; poiché il Signore stesso ha affermato: "Beati coloro che non hanno visto ed hanno creduto". È chiaro quindi che Cristo non doveva manifestare con delle prove la propria resurrezione.

IN CONTRARIO: Nella Scrittura si legge, che "Cristo si manifestò ai suoi discepoli con molte prove per quaranta giorni, parlando loro del regno di Dio".

RISPONDO: Il termine prova può avere due significati. Talora infatti indica qualsiasi "ragione che fa fede di una cosa dubbia". Talora invece indica qualsiasi segno sensibile, addotto per mostrare la verità di una cosa: ed è così che Aristotele stesso alcune volte parla di prove nei suoi libri. Stando al primo significato, Cristo non diede ai suoi discepoli le prove della propria resurrezione. Poiché codeste prove partono da alcuni principii: che però se non fossero stati noti ai discepoli non sarebbero stati in grado di dimostrare nulla, perché niente può esser reso noto dall'ignoto; se invece fossero stati loro noti non avrebbero oltrepassato la ragione umana, e quindi non sarebbero stati in grado di dimostrare la fede nella resurrezione, la quale sorpassa la ragione umana; poiché per la dimostrazione i principii devono essere dello stesso ordine, come insegna Aristotele. - Cristo invece provò loro la sua resurrezione mediante i testi della Sacra Scrittura, che è il fondamento della fede: "Bisogna che s'adempia tutto quello che è stato scritto di me nella legge, nei salmi e nei profeti".

Se invece il termine prova si prende nel secondo significato, allora si può dire che Cristo abbia manifestato la sua resurrezione con delle prove, in quanto mostrò con segni evidentissimi di essere veramente risuscitato. Infatti il testo greco, là dove la Scrittura parla di "molte prove", usa il termine τεκμηριον, che indica "un segno evidente per provare".

Ora, Cristo si servì di segni di questo genere per dimostrare la sua resurrezione ai discepoli per due motivi. Primo, perché i loro cuori non erano disposti a credere facilmente nella resurrezione. Infatti egli stesso così li rimprovera: "O stolti e tardi di cuore a credere". E in S. Marco si riferisce, che "rimproverò la loro incredulità e durezza di cuore". - Secondo, per rendere con codesti segni più efficace la loro testimonianza, secondo le parole di S. Giovanni: "Noi rendiamo testimonianza di ciò che abbiamo visto, udito e toccato con mano".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Ambrogio in quel testo parla delle prove escogitate dalla ragione umana: e queste certo non possono valere, per mostrare le cose della fede.

2. Il merito della fede sta nel credere, basandosi su un comando divino, ciò che non si vede. Perciò escludono il merito quelle sole ragioni che fanno vedere scientificamente ciò che è proposto alla fede. Tali sono le ragioni dimostrative. Ma Cristo per mostrare la sua resurrezione non ricorse a ragioni di codesto genere.

3. Come abbiamo già notato, il merito che rende beato chi possiede la fede viene escluso del tutto soltanto dal fatto che uno non vuol credere se non quel che vede: però se uno, per dei segni evidenti, crede quello che non vede, la sua fede e il suo merito non sono del tutto eliminati. È questo il caso di Tommaso, cui il Signore disse: "Hai creduto, perché hai veduto"; ma una cosa egli vide, e un'altra credette: vide le ferite, e credette la divinità di Cristo. Però ha una fede più perfetta chi non richiede tali prove per credere. Ecco perché il Signore per rimproverare alcuni della loro poca fede ebbe a dire: "Se non vedete segni e miracoli, non credete". Da ciò si arguisce che coloro i quali sono pronti a credere alla rivelazione divina senza quei segni, sono beati rispetto a quelli che non credono senza di essi.

ARTICOLO 6

Se le prove date da Cristo fossero sufficienti per dimostrare la realtà della sua resurrezione

SEMBRA che le prove date da Cristo non fossero sufficienti a dimostrare la realtà della sua resurrezione. Infatti:

1. Non c'è una prova tra quelle date da Cristo ai discepoli dopo la resurrezione, che gli angeli stessi nelle loro apparizioni agli uomini non avessero mostrato o potessero mostrare. Infatti gli angeli apparvero spesso agli uomini sotto umane sembianze, parlando, stando e mangiando con essi, come se fossero veri uomini: ciò è evidente per gli angeli che furono ospitati da Abramo; e per l'angelo che "condusse e ricondusse" Tobia. E tuttavia gli angeli non avevano un vero corpo: ciò che invece è richiesto per la resurrezione. Perciò le prove offerte da Cristo ai discepoli non erano sufficienti a dimostrare la sua resurrezione.

2. Cristo ebbe una resurrezione gloriosa, accoppiando la natura umana e la gloria. Ora, Cristo mostrò ai discepoli dei segni che sembrano incompatibili con la natura umana: "disparve infatti ai loro occhi", ed entrò da loro "a porte chiuse"; e al contrario altri che sembrano incompatibili con lo stato di gloria: p. es., mangiare e bere, e portare le cicatrici. Dunque tali prove non erano né sufficienti né convenienti per illustrare la fede nella resurrezione.

3. Il corpo di Cristo dopo la resurrezione non era tale da poter esser toccato da un uomo mortale; egli infatti disse alla Maddalena: "Non mi toccare, poiché non sono ancora salito al Padre". Perciò non era conveniente che per mostrare la realtà della sua resurrezione Cristo si facesse toccare dai discepoli.

4. Tra le qualità di un corpo glorioso la principale è lo splendore. Ma di questa non fu data da Cristo nessuna prova. Quindi sembra che le prove addotte non fossero sufficienti per dimostrare la natura della sua resurrezione.

IN CONTRARIO: Cristo, che è la Sapienza di Dio, come dice la Scrittura, "ha disposto ogni cosa con soavità" e con sapienza.

RISPONDO: Cristo volle manifestare la propria resurrezione in due maniere: con delle testimonianze, e con delle prove o segni. Ebbene, entrambe le manifestazioni furono efficaci nel loro genere.

Per chiarire infatti la sua resurrezione ai discepoli ricorse a due testimonianze che era impossibile rifiutare. La prima fu quella degli angeli, che annunziarono la sua resurrezione alle pie donne: come risulta da tutti i Vangeli. La seconda fu quella della Scrittura, da lui adottata per mostrare la propria resurrezione, come riferisce S. Luca.

Inoltre le prove furono efficaci per mostrare che la resurrezione era vera e che era gloriosa. Che era vera la mostrò innanzi tutto relativamente al corpo. Primo, chiari che esso era un corpo vero e solido: non già fantastico, o rarefatto come l'aria. E questo lo mostrò presentando un corpo palpabile. Di qui le sue parole: "Palpate e guardate poiché gli spiriti non hanno la carne e le ossa come vedete che ho io". - Secondo, mostrò che era un corpo umano, presentando le sue vere sembianze che essi vedevano coi loro occhi. - Terzo, chiari che era identico a quello di prima, mostrando le cicatrici delle ferite. Nel Vangelo infatti si legge: "E disse loro: Guardate le mie mani e i miei piedi, poiché sono proprio io".

In secondo luogo mostrò loro la realtà della propria resurrezione 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 narra S. Luca. - Secondo, alle funzioni della vita sensitiva: rispondendo alle domande dei discepoli e salutandoli, mostrando così di vedere e di udire. - Terzo, alle funzioni della vita intellettuale: poiché parlò con essi interpretando la Scrittura.

E perché niente mancasse a codesta manifestazione, mostrò anche di possedere la natura divina: mediante il miracolo della pesca prodigiosa; e finalmente con l'ascensione al cielo davanti ai loro occhi; poiché come dice il Vangelo, "Nessuno può salire al cielo se non colui che è disceso dal cielo, il Figlio dell'Uomo che è in cielo".

Inoltre egli mostrò ai discepoli che la sua resurrezione era gloriosa, entrando tra loro a porte chiuse. Cosicché S. Gregorio ha potuto scrivere: "Il Signore offrì loro una carne palpabile che aveva introdotto a porte chiuse, per mostrare che il suo corpo dopo la resurrezione era identico nella natura, ma diverso nella gloria". - Inoltre rientrava tra le proprietà della gloria il fatto che all'istante "sparì dagli occhi dei discepoli"; poiché ciò dimostra che era in suo potere di essere o non esser visto: potere che è una prerogativa del corpo glorioso, come sopra abbiamo visto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Singolarmente prese, le prove non sarebbero sufficienti a manifestare la resurrezione di Cristo: prese però complessivamente ne danno una manifestazione perfetta; soprattutto per la testimonianza della Scrittura, per le parole degli angeli, e per le asserzioni di Cristo confermate dai miracoli. Invece gli angeli nelle loro apparizioni non asserivano come faceva Cristo, di essere veri uomini.

D'altra parte il mangiare di Cristo fu diverso da quello degli angeli. Poiché, non avendo gli angeli assunto dei corpi vivi ed animati, la loro non era una manducazione reale, sebbene ci fosse una reale masticazione del cibo e un'ingestione verso le interiora del corpo assunto. Di qui le parole dette dall'angelo a Tobia: "Quando ero con voi sembrava che io mangiassi e bevessi; ma io mi nutro di un cibo invisibile". Essendo invece il corpo di Cristo un vero corpo animato, la sua fu una manducazione reale. Infatti, come scrive 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".

2. Come abbiamo già notato, 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: "Si semina nella debolezza e risorge pieno di forza". Perciò i segni adottati per mostrare lo stato di gloria, sembrano incompatibili con la natura, non già in senso assoluto, ma secondo lo stato presente, e viceversa. Ecco perché S. Gregorio afferma, che "il Signore mostrò due cose mirabili e molto contrastanti tra loro secondo la ragione umana, quando dopo la resurrezione mostrò il suo corpo incorruttibile e tuttavia palpabile".

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, e quindi si toccasse spiritualmente, così da fare di lui e del Padre una cosa sola. Poiché in qualche modo egli sale al Padre con l'intimo senso di colui il quale è arrivato al punto di riconoscerlo uguale al Padre". Invece la Maddalena "credeva in lui ancora in maniera troppo carnale, da piangerlo come uomo". - Il fatto poi che altrove si narra aver essa toccato Cristo con le altre donne "si avvicinò e abbracciò i suoi piedi", "non crea difficoltà", come dice Severiano. "Nel primo caso 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, a detta del Crisostomo, "quella donna voleva trattare con Cristo come prima della passione. Nella sua gioia non pensava alla grandezza di Cristo: sebbene il corpo di lui fosse diventato molto superiore con la resurrezione". Ecco perché egli aveva detto: "Non sono ancora asceso al Padre mio", 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: "Salirò al Padre mio e Padre vostro".

4. Come spiega S. Agostino, "il Signore risuscitò con un corpo splendente; ma non volle mostrarlo così ai suoi discepoli, perché i loro occhi non avrebbero potuto mirare il suo splendore. Infatti se già prima di morire per noi e di risorgere, nella trasfigurazione sul monte, i suoi discepoli non potevano mirarlo, quanto più grave difficoltà non avrebbero avuto per mirare il suo corpo glorificato!".

Si deve anche considerare che dopo la resurrezione il Signore voleva mostrare soprattutto che egli s'identificava con colui che era morto. E questo avrebbe incontrato un grave ostacolo, se egli avesse mostrato un corpo glorioso. Nessuna cosa infatti contribuisce più del cambiamento di aspetto a rivelare la diversità delle cose 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 se ne scandalizzassero, il Cristo volle mostrare al sommo la gloria della sua maestà, la quale ha la sua espressione più forte nello splendore del corpo. Perciò egli prima della passione mostrò ai discepoli la sua gloria mediante lo splendore: e invece dopo la resurrezione con altri indizi.

Pars Tertia Quaestio 056

Questione 56

Questione 56

La causalità della resurrezione di Cristo

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

Se la resurrezione di Cristo sia causa della resurrezione dei corpi

SEMBRA che la resurrezione di Cristo non sia causa della resurrezione dei corpi. Infatti:

1. Posta la causa sufficiente per necessità ne segue l'effetto. Perciò se la resurrezione di Cristo fosse la causa sufficiente della resurrezione dei corpi, alla sua resurrezione tutti i morti avrebbero dovuto subito risorgere con lui.
2. Causa della resurrezione dei morti è la giustizia di Dio, la quale esige che i corpi siano premiati o puniti insieme alle anime: così spiega la cosa sia Dionigi che il Damasceno. Ora, la giustizia di Dio si adempirebbe necessariamente, anche se Cristo non fosse risuscitato. Dunque la resurrezione di Cristo non è causa della resurrezione dei corpi.
3. Se la resurrezione di Cristo fosse causa della resurrezione dei morti, ne sarebbe o causa esemplare, o causa efficiente, o causa meritoria. Ma non può essere causa esemplare; perché la resurrezione dei morti sarà compiuta da Dio, secondo le parole evangeliche: "Il Padre risuscita i morti". Ora, Dio non ha bisogno di guardare un modello fuori di sé. - Così non può esserne la causa efficiente. Poiché tale causa agisce per contatto, o spirituale, o materiale. Ora, è evidente che la resurrezione 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 allora risorgeranno anche gli infedeli e i peccatori. - E neppure 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 resurrezione di Cristo è causa della nostra resurrezione.
4. Non essendo la morte altro che privazione della vita, distruggere la morte equivale a ridare la vita, producendo così la resurrezione. Ora, Cristo distrusse la nostra morte mediante la sua morte. Dunque causa della nostra resurrezione è la morte di Cristo; non già la sua resurrezione.

IN CONTRARIO: Commentando le parole di S. Paolo, "Se si predica che Cristo è risuscitato da morte, ecc.", la Glossa spiega: "Il quale è causa efficiente della nostra resurrezione".

RISPONDO: 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 resurrezione umana il primo caso fu la resurrezione di Cristo, come sopra abbiamo dimostrato. Perciò è necessario che la resurrezione di Cristo sia causa della nostra resurrezione. È quello appunto che dice S. Paolo: "Cristo è risorto dai morti primizia di quei che son morti: poiché se la morte è stata causata da un solo uomo, da un solo uomo è derivata la resurrezione dei morti".

E questo è conforme alla ragione. Infatti principio di vita per l'uomo è il Verbo di Dio, secondo le parole dei Salmi: "In te è la sorgente della vita"; cosicché egli stesso ha affermato: "Come il Padre risuscita i morti e li vivifica, così il Figlio vivifica quelli che vuole". Ora, l'ordine naturale delle cose stabilito da Dio esige che ogni causa agisca prima sulle cose più vicine, e mediante queste su quelle più lontane: il fuoco, p. es., prima riscalda l'aria vicina, e per mezzo di essa scalda i corpi più distanti. Dio stesso, spiega Dionigi, prima illumina le sostanze angeliche a lui più vicine, e per mezzo di esse quelle più lontane. Perciò il Verbo di Dio prima ha conferito la vita immortale al corpo unito a sé per natura, e per mezzo di esso compirà la resurrezione di tutti gli altri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La resurrezione di Cristo, secondo le spiegazioni date, è causa della nostra resurrezione per la virtù del Verbo. Ora il Verbo agisce come causa volontaria. Perciò non è necessario che l'effetto ne segua immediatamente, ma secondo le disposizioni preordinate dal Verbo di Dio: così da conformarci prima al Cristo nella sofferenza e nella morte in questa vita passibile e mortale, per giungere poi a parteciparne la somiglianza nella sua resurrezione.

2. La giustizia di Dio è la causa prima della nostra resurrezione: ma la resurrezione di Cristo ne è la causa seconda e quasi strumentale. Ora, sebbene la virtù dell'agente principale non sia legata a un determinato strumento, tuttavia se egli se ne serve, quello strumento è causa di quel dato effetto. Quindi sebbene la giustizia di Dio non sia obbligata a causare la nostra resurrezione mediante quella di Cristo; poiché poteva liberarci, come sopra abbiamo detto, senza ricorrere alla passione e alla resurrezione di lui; tuttavia dal momento che ha decretato di liberarci in tal modo, è evidente che la resurrezione di Cristo è causa della nostra.

3. Propriamente parlando la resurrezione di Cristo non è causa meritoria della nostra resurrezione, 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 sopra abbiamo detto. Perciò come sono salutarì per noi le altre cose compiute e sofferte da Cristo nella sua umanità in virtù della sua divinità, così la sua resurrezione è causa efficiente della nostra resurrezione per la virtù di Dio, cui spetta propriamente risuscitare i morti. La quale virtù raggiunge con la sua presenza tutti i luoghi e tutti i tempi. E tale contatto basta a spiegare tale efficacia. E poiché causa primordiale della resurrezione umana, come abbiamo accennato, è la giustizia di Dio, per cui Cristo ha "il potere di giudicare in quanto è il Figlio dell'Uomo", l'efficacia della sua resurrezione si estende non solo ai buoni, ma anche ai malvagi, essendo essi sottoposti al suo giudizio.

Ora, come per il fatto che il suo corpo è unito ipostaticamente al Verbo, la resurrezione di Cristo è stata "la prima in ordine di tempo", così è "la prima in ordine di dignità e di perfezione", secondo l'espressione della Glossa. Ma ciò che è più perfetto è sempre l'esemplare che le cose meno perfette cercano di imitare secondo le loro possibilità. Perciò la resurrezione di Cristo è l'esemplare o modello, della nostra resurrezione. Tale modello è necessario non da parte di chi fa risuscitare, che non ha bisogno di esso; ma da parte dei risuscitati, i quali devono conformarsi a quella resurrezione, secondo l'affermazione paolina: "Trasformerà il corpo della nostra umiliazione, rendendolo simile al corpo della sua gloria". Quindi sebbene l'efficacia della resurrezione di Cristo si estenda alla resurrezione tanto dei buoni che dei cattivi, tuttavia la sua esemplarità sarà limitata propriamente ai soli buoni, resi conformi, come dice S. Paolo, alla sua filiazione divina.

4. In rapporto all'efficienza dovuta alla virtù divina è giusto ricordare, sia la morte di Cristo che la sua resurrezione, quali cause e della distruzione della morte e della riparazione della vita. Ma rispetto alla causalità esemplare la morte di Cristo, quale privazione della vita mortale è causa della distruzione della nostra morte; la sua resurrezione invece, con la quale iniziò la vita immortale, è causa della riparazione della nostra vita. Tuttavia la passione di Cristo è inoltre causa meritoria, come sopra abbiamo visto.

ARTICOLO 2

Se la resurrezione di Cristo sia causa della resurrezione delle anime

SEMBRA che la resurrezione di Cristo non sia causa della resurrezione delle anime. Infatti:

1. S. Agostino afferma, che "i corpi risorgono restando nella sfera dell'uomo, mentre le anime risorgono per la sostanza di Dio". Ora, la resurrezione di Cristo non riguarda la sostanza di Dio, ma la sfera umana. Dunque la resurrezione di Cristo, pur essendo causa della resurrezione dei corpi, non è causa della resurrezione delle anime.

2. Il corpo non può agire sullo spirito. Ma la resurrezione di Cristo appartiene al suo corpo, il quale era caduto con la morte. Quindi tale resurrezione non è causa della resurrezione delle anime.

3. La resurrezione di Cristo, perché causa della resurrezione dei corpi, produrrà la resurrezione dei corpi di tutti, secondo l'affermazione paolina: "Tutti risorgeremo". Invece non tutte le anime risorgeranno: poiché alcune "andranno all'eterno supplizio", come dice il Vangelo. Dunque la resurrezione di Cristo non è causa della resurrezione delle anime.

4. La resurrezione delle anime avviene con la remissione dei peccati. Ma questa si deve alla passione di Cristo, secondo le parole dell'Apocalisse: "Ci ha lavati dai nostri peccati nel suo sangue". Perciò causa della resurrezione delle anime è più la passione di Cristo che la sua resurrezione.

IN CONTRARIO: L'Apostolo insegna: "(Cristo) risuscitò per la nostra giustificazione", la quale altro non è che la resurrezione delle anime. E la Glossa, commentando quel detto del salmista, "La sera predomina il pianto", afferma, che "la resurrezione di Cristo è causa della resurrezione dell'anima nel tempo presente, e del corpo in futuro".

RISPONDO: La resurrezione di Cristo, come abbiamo già notato, agisce in virtù della divinità. E questa si estende non solo alla resurrezione dei corpi, ma anche a quella delle anime: poiché si deve a Dio e il fatto che l'anima viva mediante la gloria, e il corpo viva mediante l'anima. Perciò la resurrezione di Cristo possiede la capacità strumentale di produrre non solo la resurrezione dei corpi, ma anche la resurrezione delle anime.

Così pure ha natura di causa esemplare rispetto alla resurrezione delle anime. Poiché noi dobbiamo conformarci a Cristo risorto anche secondo l'anima: cosicché, secondo le parole dell'Apostolo, "come Cristo è risorto per la gloria del Padre, così anche noi viviamo di una nuova vita"; e come egli "risorto dai morti non muore più, così anche noi dobbiamo considerarci morti al peccato, per vivere" una seconda volta "con lui".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Agostino dicendo che la resurrezione 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, non già per la partecipazione di un'anima santa". Invece i nostri corpi diventano gloriosi partecipando la gloria del corpo di Cristo.
2. La causalità della resurrezione di Cristo raggiunge le anime non per la virtù propria del suo corpo risuscitato, ma per virtù della divinità unita ipostaticamente con esso.
3. La resurrezione delle anime implica il merito, che è un effetto della giustificazione: la resurrezione 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, ma non di giustificare tutti. Ecco perché egli risusciterà tutti nel corpo, non già nell'anima.
4. Nella giustificazione delle anime concorrono due cose: la remissione del peccato e il rinnovamento della vita mediante la grazia. Ora, rispetto alla causalità dovuta alla virtù divina, sia la passione di Cristo che la sua resurrezione sono causa della giustificazione per l'una e per l'altra cosa. Invece rispetto alla causalità esemplare, la passione e la morte di Cristo sono causa della remissione della colpa, per cui moriamo al peccato: mentre la resurrezione è causa del rinnovamento della vita, dovuto alla grazia, ossia alla giustizia. L'Apostolo infatti scrive, che "Cristo fu dato alla morte per i nostri peccati", cioè per toglierli, "ed è risuscitato per la nostra giustificazione". La passione di Cristo però è anche causa meritoria, come sopra abbiamo notato.

Pars Tertia Quaestio 057

Questione 57

Questione 57

L'ascensione di Cristo

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

Se fosse conveniente che Cristo ascendesse al cielo

SEMBRA non fosse conveniente che Cristo ascendesse al cielo. Infatti:

1. Il Filosofo ha scritto, 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 sommo nella gloria. Perciò egli possiede il proprio bene senza alcun moto. Dunque non era conveniente che Cristo salisse al cielo.

2. Tutto ciò che è in moto si muove per un miglioramento. Ora, non c'era niente in cielo e in terra che fosse meglio del Cristo; infatti egli in cielo non ha acquistato nulla né per l'anima, né per il corpo. Cristo quindi non avrebbe dovuto salire al cielo.

3. Il Figlio di Dio prese la natura umana per la nostra salvezza. Ma per gli uomini sarebbe stato più salutare la sua presenza continua sulla terra, come accennò lui stesso ai discepoli: "Verrà il tempo in cui desidererete di vedere un giorno solo del Figlio dell'Uomo, e non lo vedrete". Perciò non era conveniente che Cristo salisse al cielo.

4. Come insegna S. Gregorio, il corpo di Cristo non mutò in nulla dopo la resurrezione. Ebbene, dopo di essa egli non salì immediatamente al cielo, come risulta dalle sue stesse parole: "Non sono ancora risalito al Padre mio". Dunque egli non avrebbe dovuto farlo neppure dopo quaranta giorni.

IN CONTRARIO: Il Signore ha detto: "Ascendo al Padre mio e Padre vostro".

RISPONDO: 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:

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: "Io sono il Signore, e non mi mutò". Qualsiasi creatura invece è in qualche cosa mutevole, come spiega S. Agostino. E poiché la natura assunta dal Figlio di Dio, come sopra abbiamo visto, rimase una natura creata, non ci sono difficoltà ad attribuirle qualche mutamento.

2. L'ascensione al cielo non accrebbe nulla a Cristo 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 qualche cosa nell'ordine della perfezione o della conservazione, ma solo una certa convenienza (o connaturalità). Ora, questo in qualche modo rientrava nella sua gloria. E di codesta convenienza egli ebbe una certa gioia: non che cominciasse a goderne quando ascese al cielo come di cosa nuova; ma perché ne godette in una nuova maniera, cioè come di cosa compiuta. Ecco perché commentando le parole del salmista, "Delizie nella tua destra per sempre", la Glossa spiega: "Delizia e gioia si riverseranno in me, quando sarò assiso alla tua destra, sottratto agli sguardi umani".

3. Sebbene l'ascensione abbia sottratto ai fedeli la presenza corporea di Cristo, a questi non manca la presenza continua della sua divinità, da lui espressamente promessa: "Ecco io sono con voi ogni giorno 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".

Del resto la stessa ascensione di Cristo al cielo, per cui ci ha tolto la sua presenza fisica, a noi fu più utile di codesta presenza. Primo, per l'accrescimento della fede, la quale ha per oggetto le realtà invisibili. E il Signore stesso afferma per questo che lo Spirito Santo, quando verrà, "convincerà il mondo a causa della giustizia", cioè di quella propria "di chi crede in lui", come spiega S. Agostino: "Il confronto stesso tra fedeli e infedeli è un rimprovero per questi ultimi". Infatti il Signore aggiunse: "Perché vado al Padre, e non mi vedrete più". "Beati infatti sono coloro che crederanno senza aver veduto. Perciò sarà la nostra giustizia a condannare il mondo: poiché crederete in me senza vedermi".

Secondo, per erigere la nostra speranza. Di qui le sue parole: "Quando me ne sarò andato e vi avrò preparato un posto, ritornerò e vi prenderò con me, affinché dove son io siate anche voi". Infatti, col portare in cielo la natura umana che aveva assunto, Cristo ci ha dato la speranza di arrivarci: poiché, come si esprime il Vangelo, "dove sarà il corpo ivi si raduneranno le aquile". E in Michea si legge: "Egli è salito aprendo la strada davanti a loro".

Terzo, per sollevare l'affetto della nostra carità verso le cose celesti. Dice infatti l'Apostolo: "Cercate le cose di lassù, dove Cristo siede alla destra di Dio: gustate le cose di lassù, non quelle della terra". E il Vangelo dichiara: "Dove è il tuo tesoro, là è il tuo cuore". E poiché lo Spirito Santo è l'amore che ci rapisce verso le cose celesti, il Signore disse ai suoi discepoli: "È meglio per voi che io me ne vada. Perché se io non me ne vado, il Paraclito non verrà a voi: se invece me ne vado, lo manderò a voi". E S. Agostino spiega: "Voi non potete accogliere lo Spirito Santo, fino a che vi attardate a conoscere Cristo secondo la carne. Ma una volta che Cristo fu corporalmente partito, essi ricevettero spiritualmente non solo lo Spirito Santo, ma anche il Padre e il Figlio".

4. Sebbene a Cristo risorto alla vita immortale si addicesse la dimora celeste, tuttavia rimandò l'ascensione, per comprovare la verità della sua resurrezione. Si legge infatti nella Scrittura, che "dopo la sua passione egli si mostrò vivo ai suoi discepoli, dando loro numerose prove per quaranta giorni". E la Glossa spiega, che "per quaranta giorni dimostrò di vivere, perché per quaranta ore era rimasto morto. Oppure quei quaranta giorni stanno a indicare il tempo della vita presente, in cui Cristo vive nella Chiesa: ovvero indicano che l'uomo è composto dei quattro elementi, e viene istruito contro le trasgressioni dei dieci comandamenti".

ARTICOLO 2

Se ascendere al cielo si addica a Cristo secondo la natura divina

SEMBRA che ascendere al cielo si addica a Cristo secondo la natura divina. Infatti:

1. Nei Salmi si legge: "Ascende Dio tra le acclamazioni"; e nel Deuteronomio: "Colui che cavalca i cieli è il tuo aiuto". Ora, queste affermazioni sono riferite a Dio prima dell'incarnazione di Cristo. Perciò l'ascensione al cielo si addice a Cristo in quanto Dio.

2. Ascendere al cielo e discendere dal cielo appartiene all'identico soggetto, stando a quelle parole evangeliche: "Nessuno sale al cielo, se non colui che discese dal cielo". E S. Paolo afferma: "Colui che è disceso è quel medesimo che è anche asceso". Ma Cristo discese dal cielo non in quanto uomo, bensì in quanto Dio: poiché in cielo prima non c'era la sua natura umana, bensì la sua natura divina. Dunque Cristo ascese al cielo in quanto Dio.

3. Con la sua ascensione Cristo salì al Padre. Ora, all'uguaglianza col Padre egli non arrivò in quanto uomo; poiché come tale egli ha affermato: "Il Padre è più grande di me". È chiaro quindi che Cristo ascese in quanto Dio.

IN CONTRARIO: A commento di quel testo paolino, "Ascese che cosa vuol dire, se non che egli è anche disceso?", la Glossa scrive: "È evidente che Cristo discese ed ascese secondo la sua umanità".

RISPONDO: 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 ascendere non può attribuirsi a Cristo secondo la condizione della natura divina. Sia perché niente può trovarsi al di sopra della divinità; sia perché l'ascensione è un moto locale, che non può attribuirsi alla natura divina, la quale è immobile e non localizzabile. Ma da questo lato l'ascensione va attribuita a Cristo secondo la sua natura umana, la quale è contenuta nel luogo e soggetta al moto. Perciò in questo senso potremo dire che Cristo ascese al cielo in quanto uomo, non già in quanto Dio.

Se invece l'espressione suddetta vuol designare la causa dell'ascensione, 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. Di qui le parole di S. Agostino: "Si deve alla natura nostra che il Figlio di Dio sia stato crocifisso; e si deve alla sua che sia salito al cielo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quelli son testi profetici, i quali si riferiscono a Dio che doveva incarnarsi.

Ma si potrebbe anche rispondere che, pur non addicendosi propriamente alla divinità, l'ascensione può esserle attribuita in senso metaforico: nel senso che "essa ascende nel cuore dell'uomo", quando il cuore dell'uomo si sottomette a Dio e a lui si umilia. E allo stesso modo si può dire che ascende rispetto a

qualsiasi creatura per il fatto che questa a lui si sottomette.

2. Identico è colui che ascese con 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 in forma di Dio, prese forma di schiavo". Infatti come si dice che egli si è annientato non nel senso che perdesse la propria pienezza, ma per il fatto che assunse la nostra meschinità; così si dice che discese dal cielo, non perché abbandonò il cielo, ma perché assunse una natura terrestre nell'unità della sua persona.

La seconda discesa è quella per cui "discese nelle regioni inferiori della terra", come si esprime S. Paolo. La quale fu certo una discesa materiale. Perciò va attribuita a Cristo in quanto uomo.

3. Si dice che Cristo è salito al Padre in quanto venne a sedersi alla sua destra. E questo spetta a Cristo in parte secondo la natura divina, e in parte secondo la natura umana, come vedremo in seguito.

ARTICOLO 3

Se Cristo sia asceso al cielo per virtù propria

SEMBRA che Cristo non sia salito al cielo per virtù propria. Infatti:

1. Nel Vangelo si legge, che "il Signore Gesù, dopo aver parlato con i suoi discepoli, fu assunto in cielo". E negli Atti degli Apostoli: "Alla loro presenza fu sollevato, e una nube lo sottrasse ai loro occhi". Ma ciò che viene assunto ed elevato viene mosso da altri. Dunque Cristo fu portato in cielo da una virtù estranea e non dalla propria.

2. Il corpo di Cristo era un corpo terrestre come il nostro. Ora, per un corpo terrestre il moto verso l'alto è contro natura. Ma nessun moto compiuto per virtù propria può essere contro natura. Quindi Cristo non è salito al cielo per virtù propria.

3. La virtù propria di Cristo era virtù divina. Ma il moto suddetto non sembra possa attribuirsi alla virtù divina, poiché questa, essendo infinita avrebbe compiuto quel moto in maniera istantanea; quindi Cristo non si sarebbe "elevato al cielo vedendolo i discepoli", come dicono gli Atti. Perciò Cristo non è asceso al cielo con la propria virtù.

IN CONTRARIO: In Isaia si legge: "Egli è splendido nelle sue vesti, e incede nella pienezza della sua potenza". E S. Gregorio insegna: "Si deve notare che di Elia si legge essere asceso al cielo su di un carro: per mostrare apertamente che come puro uomo aveva bisogno di un aiuto esterno. Per il nostro Redentore invece non si legge né di carri né di angeli che l'abbiano sollevato; poiché il creatore di tutto per propria virtù si elevò su tutte le cose".

RISPONDO: 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 distinguere due virtù. La prima, naturale, che procede dai principii della natura. Ed è evidente che Cristo non poteva ascendere al cielo con essa. La seconda, nella di lui natura umana, è la virtù propria della gloria. E con essa Cristo ascese al cielo.

Alcuni 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. Però nello stato presente della nostra mortalità ci sarebbe nei corpi umani il predominio della natura propria dei quattro elementi; e in forza di tale predominio il corpo umano per virtù naturale tende al basso. Ma nello stato di gloria si avrà il predominio della natura celeste: e secondo tale inclinazione e virtù il corpo di Cristo e quelli degli altri santi tenderebbero verso il cielo. - Ma di tale opinione abbiamo già parlato nella Prima Parte; e ne ripareremo più ampiamente trattando della resurrezione universale.

Rigettata codesta 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, a detta del Santo, "dove vorrà lo spirito, 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 sopra abbiamo detto. Perciò, per virtù dell'anima che lo voleva, il corpo di Cristo ascese al cielo.

Ora, come il corpo diviene glorioso (per l'anima); così "l'anima diviene beata per una partecipazione di Dio", per usare le parole di S. Agostino. Perciò la prima causa dell'ascensione al cielo è la virtù di Dio. Quindi Cristo ascese al cielo per virtù propria: prima di tutto per la propria virtù divina; e in secondo luogo per virtù dell'anima glorificata, la quale muove il corpo come vuole.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Cristo come si dice che è risuscitato per virtù propria, e tuttavia fu risuscitato dal Padre, poiché identica è la virtù del Padre e del Figlio, così ascese al cielo per virtù propria e tuttavia fu elevato ed assunto dal Padre.

2. Il secondo argomento dimostra che Cristo non ascese al cielo per la virtù propria che è naturale alla natura umana. Egli però ascese al cielo per la virtù propria che è quella 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 non sarà né contro natura né violento per il corpo glorioso, la cui natura è del tutto soggetta allo spirito.

3. La virtù divina pur essendo infinita, e pronta ad operare di suo in modo infinito, tuttavia ha un'efficacia ricevuta 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, come Aristotele dimostra, si ha la divisione del tempo. Quindi per il fatto che un corpo viene mosso da Dio non ne segue che sia mosso in maniera istantanea; ma si muove con quella velocità che Dio ha disposto.

ARTICOLO 4

Se Cristo sia salito sopra tutti i cieli

SEMBRA che Cristo non sia salito sopra tutti i cieli. Infatti:

1. Nei Salmi si legge: "Il Signore nel suo tempio santo ha il suo trono nel cielo". Ma chi è nel cielo non è sopra il cielo. Dunque Cristo non è salito sopra tutti i cieli.

2. Due corpi non possono trovarsi nel medesimo luogo. E poiché non ci può essere passaggio da un estremo all'altro senza attraversare lo spazio intermedio, è chiaro che Cristo non poteva salire sopra tutti i cieli, senza che il cielo si dividesse. Il che è impossibile.

3. Negli Atti si legge, che "una nube lo sottrasse ai loro occhi". Ma le nubi non possono elevarsi al di sopra del cielo. Dunque Cristo non ascese sopra tutti i cieli.

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. Ma essendo contro natura per un corpo terrestre trovarsi al di sopra del cielo, sembra che il corpo di Cristo non sia salito sopra il cielo.

IN CONTRARIO: S. Paolo ha scritto: "Egli salì sopra tutti i cieli, per dare compimento a tutto".

RISPONDO: Il corpo quanto più perfettamente partecipa la bontà divina, tanto è più 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 il Filosofo dimostra: poiché mediante la forma ogni corpo partecipa l'essere divino, secondo le spiegazioni di Aristotele. Ora, un corpo partecipa di più la bontà divina mediante la gloria, che qualsiasi essere naturale mediante la forma della propria natura. E tra tutti i corpi gloriosi è evidente che il corpo di Cristo risplende di una gloria superiore. Perciò è convenientissimo che esso sia posto al di sopra di tutti gli altri corpi. Ecco perché a proposito di quel testo paolino, "Ascendendo in alto", la Glossa aggiunge: "per luogo e per dignità".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il trono di Dio si dice che è in cielo, non perché questo lo contiene, ma perché ne è contenuto. Perciò non ne segue che una parte del cielo sia superiore a Dio, ma che questi è al di sopra di tutti i cieli, secondo le parole dei Salmi: "La tua magnificenza, o Dio, sorpassa tutti i cieli".

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, nota S. Gregorio, "il corpo di Cristo nell'uscire dal seno chiuso della Beata Vergine", e "nell'entrare (nel cenacolo) a porte chiuse". Perciò il corpo di Cristo può sempre trovarsi con un altro corpo in un medesimo luogo, non per una proprietà del corpo stesso, ma per la virtù divina che l'accompagna e che agisce.

3. Quella nube non servì a Cristo come un veicolo per salire al cielo, ma comparve quale segno della sua divinità, in quanto la gloria del Dio d'Israele appariva sul tabernacolo sotto forma di una nube.

4. Il corpo glorioso non deve ai principii della sua natura la capacità di stare in cielo al di sopra del cielo: ma all'anima beata, dalla quale riceve la gloria. Quindi come non è violento il moto verso l'alto del corpo glorioso, così non è violento lassù il suo stato di quiete. Perciò niente impedisce che questo sia eterno.

ARTICOLO 5

Se il corpo di Cristo sia salito al di sopra di ogni creatura spirituale

SEMBRA che il corpo di Cristo non sia salito al di sopra di ogni creatura spirituale. Infatti:

1. Tra esseri i cui attributi non si predicano 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 abbiamo detto nella Prima Parte. Dunque non si può dire che il corpo di Cristo sia salito al di sopra di ogni creatura spirituale.
2. S. Agostino afferma che lo spirito è superiore a qualsiasi corpo. Ora, a una cosa più nobile si deve un luogo più alto. Perciò è evidente che Cristo non è salito al di sopra di ogni creatura spirituale.
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 potrà esserci un luogo al di sopra di ogni creatura spirituale. Dunque il corpo di Cristo non ha potuto ascendere al di sopra di tutte le creature spirituali.

IN CONTRARIO: S. Paolo afferma: "Lo ha costituito al di sopra di ogni principato e potestà e di ogni nome che possa esser nominato non solo nel secolo presente, ma anche in quello futuro".

RISPONDO: Una realtà deve occupare un luogo tanto più alto, quanto essa è più 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 (o angeli). Ecco perché 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 in dignità, a motivo della sua unione ipostatica con Dio. In forza quindi della congruenza suddetta, ad esso è dovuto un luogo superiore a quello di ogni altra creatura anche se spirituale. S. Gregorio infatti afferma che "il creatore di tutto per propria virtù si elevò al di sopra di tutti gli esseri".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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.
2. Il secondo argomento è valido, considerando il corpo di Cristo nella condizione della sua natura corporea, non già secondo l'unione ipostatica.
3. Il confronto suddetto si può imbastire 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; e in tal senso l'argomento è valido. Secondo, considerando la dignità degli esseri che vi risiedono. E in tal senso al corpo di Cristo spetta di essere al di sopra delle creature spirituali.

ARTICOLO 6

Se l'ascensione di Cristo sia stata causa della nostra salvezza

SEMBRA che l'ascensione di Cristo non sia stata causa della nostra salvezza. Infatti:

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 merito e premio, come via e termine, non possono identificarsi. Dunque l'ascensione di Cristo non fu causa della nostra salvezza.
2. Se l'ascensione di Cristo fosse causa della nostra salvezza, lo sarebbe soprattutto quale causa della nostra ascensione al cielo. Questo invece ci è stato concesso per la sua passione: poiché, come dice S. Paolo, "abbiamo la sicurezza di entrare nel Santo dei Santi per mezzo del suo sangue". Perciò l'ascensione di Cristo non fu causa della nostra salvezza.
3. La salvezza che da Cristo abbiamo ricevuto è eterna, secondo le parole di Isaia: "La mia salvezza durerà in eterno". Cristo invece non è salito al cielo per restarvi in eterno: poiché nella Scrittura si afferma: "Come l'avete visto salire in cielo, così ritornerà". Si legge inoltre che egli si è mostrato a molti santi qua in terra dopo la sua ascensione: come, p. es., a S. Paolo. Dunque la sua ascensione non è causa della nostra salvezza.

IN CONTRARIO: Egli stesso ha dichiarato: "È meglio per voi che io me ne vada"; cioè "che io mi allontani da voi con l'ascensione".

RISPONDO: In due modi l'ascensione di Cristo è causa della nostra salvezza: primo, rispetto a noi; secondo, rispettivamente a lui. Rispetto a noi: perché dall'ascensione di Cristo la nostra anima viene mossa verso di lui. Infatti, come sopra abbiamo visto, dalla sua ascensione riceve un impulso: primo, la fede; secondo, la speranza; terzo, la carità. In quarto luogo essa accresce 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. È quanto dice l'Apostolo con quelle parole: "Pur avendo noi conosciuto Cristo secondo la carne", "cioè mortale", come spiega la Glossa, "per cui l'abbiamo ritenuto un puro uomo", "adesso non lo conosciamo più come tale".

Rispettivamente a Cristo si deve considerare quanto egli ha fatto per la nostra salvezza col salire al cielo. Primo, ci ha preparato la via per salire lassù, stando alle sue stesse parole: "Vado a prepararvi un posto"; e a quelle di Michea: "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 ci ha preceduto, secondo il suo desiderio: "Affinché dove son io, siate anche voi". E a prova di ciò egli condusse in cielo le anime sante che aveva liberato dagli inferi, secondo la predizione del salmista: "Salendo in alto Cristo condusse 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 desiderabile prigionia, avendoli conquistati con la sua vittoria.

Secondo, perché come nell'antico Testamento il pontefice entrava nel santuario al fine di stare al cospetto di Dio per il popolo, così Cristo è entrato in cielo "per intercedere per noi", come si esprime S. Paolo. Poiché la stessa sua presenza, con la propria natura umana portata lassù, è un'intercessione per noi: cosicché Dio, il quale ha esaltato in tal modo la natura umana in Cristo, abbia a usare misericordia verso coloro per i quali il Figlio di Dio ha voluto assumere tale natura.

Terzo, perché Cristo, una volta assiso nei cieli come Dio e Signore, potesse finalmente distribuire i doni agli uomini, secondo le parole di S. Paolo: "Sali al di sopra di tutti i cieli per dar compimento a tutto", "con i suoi doni", aggiunge la Glossa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'ascensione di Cristo causa la nostra salvezza non come causa meritoria, ma come efficiente: cioè come la resurrezione di cui abbiamo già parlato.
2. La passione di Cristo causa la nostra ascensione al cielo, per parlare propriamente, perché toglie l'ostacolo del peccato, e perché causa meritoria. Invece l'ascensione di Cristo causa direttamente la nostra ascensione, quale inizio di essa nel nostro capo, cui necessariamente le membra devono riunirsi.
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 a qualcuno in particolare, come nella conversione di S. Paolo. E perché nessuno creda che ciò sia avvenuto non per la presenza fisica di Cristo, ma mediante una qualsiasi apparizione, si noti che ciò contrasta con quanto dice l'Apostolo stesso, a conferma della resurrezione: "E infine, dopo tutti, è apparso anche a me, come all'aborto". Ora, questa visione non potrebbe confermare la verità della resurrezione, se egli non avesse visto direttamente il vero corpo (del Signore).

Pars Tertia Quaestio 058

Questione 58

Questione 58

L'insediamento di Cristo alla destra del Padre

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

Se si addica a Cristo assidersi alla destra di Dio Padre

SEMBRA che a Cristo non si addica assidersi alla destra di Dio Padre. Infatti:

1. Destra e sinistra sono determinazioni di posizioni corporali. Ora, a Dio non appartiene niente di corporeo: poiché "Dio è spirito", come afferma il Vangelo. È chiaro quindi che Cristo non siede alla destra del Padre.
2. Se uno si siede alla destra di un altro, quest'ultimo rimane alla sua sinistra. Perciò se Cristo siede alla destra del Padre, ne segue che il Padre siede alla sinistra del Figlio. Il che è inammissibile.
3. Sedere e stare (in piedi) sono atti tra loro incompatibili. Ora, S. Stefano ha affermato: "Ecco io vedo aperti i cieli, e il Figlio dell'Uomo stare in piedi a destra della potenza di Dio". Quindi Cristo non siede alla destra del Padre.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "Il Signore Gesù, dopo aver parlato con essi, ascese al cielo e siede alla destra di Dio".

RISPONDO: Col termine e con l'atto di sedersi possiamo intendere due cose: il riposo o quiete, come nel comando di Cristo: "Sedete qui in città"; e il potere regio o giudiziario, come in quel detto dei Proverbi: "Il re che siede sul seggio del tribunale dissipa col suo sguardo ogni iniquità". Ebbene, in entrambi i sensi a Cristo spetta di assidersi alla destra del Padre. Nel primo caso, per il fatto che rimane eternamente incorruttibile nella beatitudine del Padre, la quale è chiamata la sua destra, secondo l'espressione dei Salmi: "Le tue delizie (o Dio) sono alla tua destra sino alla fine". Di qui 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 felice, e il nome della sua felicità 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: e cioè come chi siede alla destra del re ne partecipa le funzioni di re e di giudice. "Per la destra", scrive ancora S. Agostino, "intendete il potere che l'uomo assunto (dal Verbo) ha ricevuto da Dio, per venire a giudicare, dopo esser venuto per esser giudicato".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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 destra e sinistra riguardano esseri circoscritti. Ma noi chiamiamo destra del Padre la gloria e l'onore della sua divinità".
2. L'argomento sarebbe valido, se sedere a destra s'intendesse in senso materiale. Di qui le parole di S. Agostino: "Se si prendesse in senso materiale che Cristo siede alla destra del Padre, questi rimarrebbe a sinistra. Ma lassù", cioè nella beatitudine eterna, "tutti sono a destra, perché là non esiste infelicità alcuna".
3. Come dice S. Gregorio, "stare seduto è proprio del giudice: invece stare in piedi è di chi combatte e soccorre. Perciò S. Stefano trovandosi nel combattimento, vide Cristo nell'atto di soccorritore. S. Marco invece dopo l'ascensione ce lo descrive seduto: poiché dopo la gloria di quell'ascensione ricomparirà alla fine del mondo come giudice".

ARTICOLO 2

Se sedere alla destra del Padre spetti a Cristo in quanto Dio

SEMBRA che sedere alla destra del Padre non spetti a Cristo in quanto Dio. Infatti:

1. In quanto Dio, Cristo è la destra del Padre. Ma essere la destra di una persona non sembra che possa identificarsi con colui che siede alla sua destra. Dunque Cristo in quanto Dio non siede alla destra del Padre.
2. Nel Vangelo 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.
3. Cristo in quanto Dio è uguale al Padre e allo Spirito Santo. Perciò se 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.

IN CONTRARIO: 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 consustanziale al Padre".

RISPONDO: Dalle cose già dette risulta che il termine destra può significare tre cose: primo, stando al Damasceno, può indicare "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 abbiamo detto, o la dimora o la dignità di re e 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 questo spetta al Figlio in quanto Dio. È chiaro quindi che Cristo siede alla destra del Padre per la sua divinità: 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 affatto, come abbiamo visto nella Prima Parte.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Figlio è chiamato destra del Padre per appropriazione, allo stesso modo che è detto virtù del Padre. Ma la destra del Padre, nei tre significati descritti sopra, è un attributo comune alle tre persone divine.
2. Cristo in quanto uomo è stato assunto all'onore divino, indicato dall'insediamento suddetto. Tuttavia l'onore divino spetta a Cristo in quanto è Dio, non per una investitura, ma per la sua origine eterna.
3. In nessun modo si può affermare che il Padre siede alla destra del Figlio o dello Spirito Santo: perché 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, alla destra del Padre o del Figlio: sebbene ciò per una certa appropriazione si attribuisca al Figlio, cui viene appropriata l'uguaglianza, come afferma S. Agostino: "Nel Padre si ha l'unità, nel Figlio l'uguaglianza, nello Spirito Santo la connessione dell'unità e dell'uguaglianza".

ARTICOLO 3

Se sedere alla destra del Padre si addica a Cristo in quanto uomo

SEMBRA che sedere alla destra del Padre non si addica a Cristo in quanto uomo. Infatti:

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. È chiaro quindi che Cristo non siede alla destra del Padre in quanto uomo.
2. Sedere alla destra di chi regna esclude la dipendenza: perché chi siede alla destra del re in qualche modo regna assieme a lui. Cristo invece in quanto uomo è "soggetto al Padre", come dice S. Paolo. Dunque in quanto uomo Cristo non è alla destra del Padre.
3. Commentando l'affermazione paolina, "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, "Siede alla destra di Dio nell'alto dei cieli", aggiunge: "siede nell'uguaglianza col Padre, sopra tutte le cose per luogo e per dignità". Ma essere uguale a Dio non può appartenere a Cristo in quanto uomo; ché sotto tale aspetto egli stesso affermava: "Il Padre è più grande di me". Quindi sedere alla destra del Padre non si addice a Cristo in quanto uomo.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna: "Per destra dovete intendere il potere che l'uomo assunto (dal Verbo) ha ricevuto da Dio, per venire a giudicare,

dopo esser venuto per esser giudicato".

RISPONDO: L'espressione destra del Padre, secondo le spiegazioni date, 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 una certa approssimazione alla destra, che sta a indicare una conformità accompagnata da una certa distinzione, come abbiamo già notato sopra. E questo può avvenire in tre modi. Primo, mediante conformità di natura e distinzione di persona. Ed è così che Cristo, in quanto Figlio di Dio, siede alla destra del Padre, perché ha l'identica natura col Padre. E in tal senso gli stessi attributi spettano essenzialmente al Figlio come al Padre. Ciò 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 tal senso Cristo in quanto uomo è Figlio di Dio, e quindi siede alla destra del Padre: però allora l'espressione in quanto non indica la condizione della natura, ma l'unità del supposito, come più sopra abbiamo spiegato.

Terzo, l'approssimazione può intendersi mediante la grazia abituale, che in Cristo è più abbondante che in tutte le altre creature, cosicché la stessa natura umana è in lui più beata che nelle altre creature, e sopra ogni altra creatura riveste un potere regale e giudiziario.

Perciò se l'espressione in quanto vuol 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", e "riveste la potestà giudiziaria". - Se invece l'espressione in quanto sta a designare l'unità di rapporto, allora anche in quanto uomo egli siede alla destra del Padre "secondo una uguaglianza d'onore": poiché noi veneriamo con lo stesso onore, secondo le spiegazioni date, sia il Figlio di Dio che la natura da lui assunta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'umanità di Cristo, considerata secondo la condizione della natura assunta, non può avere la gloria o l'onore della divinità: questo però gli spetta a motivo della persona cui è unita ipostaticamente. Ecco perché il Damasceno aggiunge: "Nella quale", cioè nella gloria della divinità, "il Figlio di Dio esistente da prima dei secoli come Dio e consustanziale al Padre, è assiso nella gloria e la sua carne è conglorificata con lui. Viene infatti adorata con la sua carne un'unica ipostasi da tutte le creature, mediante un'unica adorazione".

2. Cristo in quanto uomo è soggetto al Padre, se con l'espressione in quanto si vuole indicare la condizione della natura. E in tal senso, cioè in quanto uomo, non gli spetta sedere alla destra del Padre nell'uguaglianza. Però gli spetta di sedere alla destra del Padre, se designiamo così l'eccellenza della beatitudine e la potestà giudiziaria su tutte le creature.

3. Essere nell'uguaglianza del Padre non può appartenere alla natura umana di Cristo, ma solo alla persona divina che l'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

Se sedere alla destra del Padre sia esclusivamente di Cristo

SEMBRA che sedere alla destra del Padre non sia esclusivamente di Cristo. Infatti:

1. L'Apostolo insegna che Dio "ci ha resuscitati e ci ha fatti sedere in cielo con Cristo Gesù". Ora, resuscitare non è soltanto di Cristo. Dunque per lo stesso motivo neppure "sedere in cielo alla destra di Dio".

2. Come nota S. Agostino, "per Cristo sedere alla destra del Padre equivale a dimorare nella sua beatitudine". Ma questo viene concesso a molti altri. Quindi sedere alla destra del Padre non è proprio di Cristo.

3. Cristo stesso ha affermato: "A chi avrà vinto darò un posto con me sul mio trono; come io ho vinto e mi sono assiso con mio Padre 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.

4. Il Signore ebbe a dire: "Assidersi alla mia destra o alla mia sinistra non appartiene a me di concederlo a voi, ma a quelli cui il Padre mio l'avrà destinato". Ora, queste parole sarebbero state dette invano, se ciò non fosse stato disposto per nessuno. Dunque sedere alla destra di Dio non appartiene esclusivamente a Cristo.

IN CONTRARIO: S. Paolo si domanda: "A quale degli angeli Dio ha mai detto: Siedi alla mia destra?", cioè secondo la Glossa, "nei miei beni più grandi", ovvero "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, assidersi alla destra del Padre.

RISPONDO: Stando alle spiegazioni precedenti, 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 a Cristo soltanto. Dunque a nessun altro, angelo o uomo che sia, si addice di sedere alla destra del Padre all'infuori di Cristo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Essendo Cristo il nostro capo, ciò che è stato conferito a lui, è stato in lui conferito anche a noi. Perciò essendo egli già stato resuscitato, l'Apostolo afferma che Dio in qualche modo "ci ha conresuscitati" con lui, pur non essendo noi ancora resuscitati, ma solo destinati alla resurrezione, secondo quelle altre sue parole: "Colui che ha resuscitato Cristo dai morti, ridonerà la vita anche ai nostri corpi mortali". E secondo questo modo di parlare l'Apostolo aggiunge che "ci ha fatti sedere in cielo": cioè per il fatto stesso che siede nel cielo il nostro capo, che è Cristo.
2. Poiché per destra s'intende la beatitudine divina, "sedere alla destra" non significa semplicemente essere nella beatitudine, ma possederla con una specie di dominio e di potere, e quasi come propria e naturale. Il che può attribuirsi a Cristo soltanto, e a nessun'altra creatura. - Si può dire però che tutti i santi i quali sono nella beatitudine sono "posti alla destra di Dio". Infatti nel Vangelo si legge che Cristo "metterà le pecore alla sua destra".
3. Il trono indica il potere di giudicare, che Cristo riceve dal Padre. E per questo si dice che egli "siede nel trono del Padre". Gli altri santi invece ricevono tale potere da Cristo. E quindi si dice che essi "siedono nel trono di Cristo", cioè secondo le parole del Vangelo: "Siederete anche voi su dodici troni per giudicare le dodici tribù d'Israele".
4. Come dice il Crisostomo, "quel posto", cioè la sede alla destra (del Padre) "è inaccessibile a tutti: non solo agli uomini, ma persino agli angeli. Infatti S. Paolo l'attribuisce come prerogativa all'Unigenito, scrivendo: "A quale degli angeli fu mai detto: Siediti alla mia destra?". Perciò il Signore "non rispose ai due discepoli considerandoli come persone chiamate a sedersi con lui, ma in tono condescendente alla supplica di chi l'interpellava. Essi infatti chiedevano una cosa soltanto, di essergli vicini più di tutti gli altri".

Però si può anche rispondere che i figli di Zebedeo avevano chiesto al Signore una preminenza sugli altri nel partecipare il suo potere giudiziario. Infatti essi non chiesero di sedere a destra o a sinistra del Padre, ma a destra o a sinistra del Figlio.

Pars Tertia Quaestio 059

Questione 59

Questione 59

Il potere giudiziario di Cristo

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

Se il potere giudiziario debba attribuirsi a Cristo in modo particolare

SEMBRA che il potere giudiziario non debba attribuirsi a Cristo in modo particolare. Infatti:

1. Il giudizio su una persona spetta al suo signore, come fa notare S. Paolo: "Chi sei tu che giudichi il servo di un altro?". Ora, essere Signore delle creature è comune a tutta la Trinità. Dunque il potere giudiziario non va attribuito particolarmente a Cristo.
2. In Daniele si legge: "L'Antico dei giorni si pose a sedere"; e subito dopo: "La corte si assise e i libri furono aperti". Ora, l'Antico dei giorni sta a indicare il Padre; poiché, a detta di S. Ilario, "nel Padre c'è l'eternità". Perciò il potere giudiziario va attribuito più al Padre che a Cristo.
3. Il compito di giudicare spetta a colui che ha quello di convincere il reo. Ma convincere spetta allo Spirito Santo; poiché nel Vangelo sta scritto: "Quando egli", cioè lo Spirito Santo, "verrà, convincerà il mondo riguardo al peccato, alla giustizia e al giudizio". Quindi il potere giudiziario va attribuito più allo Spirito Santo che a Cristo.

IN CONTRARIO: Negli Atti si legge di Cristo: "Questi è colui che è stato costituito da Dio giudice dei vivi e dei morti".

RISPONDO: Per giudicare si richiedono tre cose. Primo, il potere coercitivo sui sudditi, come accenna l'Ecclesiastico: "Non cercare di divenir giudice, se non hai la forza di spezzare le iniquità". Secondo, si richiede lo zelo della rettitudine, in modo da non giudicare per odio o per invidia, ma per amore della giustizia, secondo le parole dei Proverbi: "Il Signore castiga chi ama, e come un padre trova in lui le sue compiacenze". Terzo, si richiede la sapienza, la quale deve informare il giudizio; di qui le parole dell'Ecclesiastico: "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.

E poiché il Figlio è la Sapienza generata, e la Verità che procede dal Padre e che lo rappresenta perfettamente, propriamente il potere giudiziario viene attribuito al Figlio di Dio. Di qui 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: poiché non è a lui inferiore. E quindi ciò che il Padre giudica lo giudica per mezzo di essa". Di qui la conclusione evangelica: "Il Padre" quindi "non giudica nessuno, ma ha rimesso ogni giudizio al Figlio".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il primo argomento dimostra che il potere giudiziario è prerogativa comune a tutta la Trinità: il che è vero. Tuttavia per appropriazione esso viene attribuito al Figlio, come abbiamo spiegato.
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 anche che il Figlio è "l'arte del Padre". Perciò l'autorità di giudice è attribuita al Padre in quanto questi è principio del Figlio; ma il giudizio come

tale è attribuito al Figlio che è arte e sapienza del Padre: e quindi come il Padre ha fatto tutto per mezzo del Figlio in quanto questi è sua arte, così giudica tutto per mezzo del Figlio in quanto questi è sua sapienza e verità. Questo è appunto il senso di quel passo di Daniele: "L'Antico dei giorni si pose a sedere", seguito dall'altro: "Il Figlio dell'Uomo giunse fino all'Antico dei giorni, e questi gli diede il potere, l'onore e il regno". Dal che si capisce che l'autorità di giudicare è presso il Padre, dal quale il Figlio ha ricevuto il potere di giudicare.

3. A detta di S. Agostino Cristo predisse che lo Spirito Santo convincerà il mondo riguardo al peccato, in questo senso, "come se dicesse: Egli diffonderà la carità nei vostri cuori. Poiché scacciando il timore avrete la libertà di redarguirlo 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

Se il potere giudiziario spetti a Cristo in quanto uomo

SEMBRA che il potere giudiziario non spetti a Cristo in quanto uomo. Infatti:

1. S. Agostino afferma che il giudizio viene attribuito al Figlio in quanto è la legge stessa della prima verità. Ma questo appartiene a Cristo in quanto è Dio. Perciò il potere giudiziario non spetta a Cristo in quanto uomo, ma in quanto Dio.

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". Dunque il potere giudiziario non spetta a Cristo come uomo, ma solo in quanto Dio.

3. Il potere giudiziario ha il compito di giudicare i segreti dei cuori, come accenna l'Apostolo: "Non vogliate giudicare prima del tempo, fino a che venga il Signore, il quale metterà in luce quanto è nascosto nelle tenebre, e manifesterà i pensieri dei cuori". Ma questo spetta solo alla virtù divina, come risulta da quelle parole della Scrittura: "Pravo è il cuore dell'uomo ed inscrutabile: chi lo può conoscere? Io, il Signore, scruto i cuori, esamino i reni, per retribuire ogni uomo secondo la sua condotta". Quindi il potere giudiziario non spetta a Cristo in quanto uomo, ma in quanto Dio.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "(Il Padre) gli ha dato il potere di giudicare, perché è il Figlio dell'Uomo".

RISPONDO: Il Crisostomo sembra 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: "Gli ha dato il potere di giudicare. E non vi meravigliate per il fatto che è Figlio dell'Uomo". E commenta: "Egli infatti giudica non perché uomo; ma perché Figlio dell'ineffabile Iddio. Essendo perciò le facultà enunciate superiori all'uomo, per chiarire la cosa disse: "Non vi meravigliate per il fatto che è Figlio dell'Uomo: poiché è anche il Figlio di Dio"". E per darne la prova si appella alla resurrezione 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. Di qui il comando del Deuteronomio: "Giudicate con giustizia", cui seguono le parole: "perché è il giudizio di Dio", per la cui autorità voi giudicate. Ora, sopra abbiamo detto che Cristo, anche per la sua natura umana, è capo di tutta la Chiesa, e che "Dio ha posto tutti gli esseri sotto i suoi piedi". Perciò a lui spetta, anche secondo la natura umana, il potere giudiziario. Quindi il suddetto brano evangelico va letto con questa punteggiatura: "Gli ha dato il potere di giudicare perché è il Figlio dell'Uomo", non già per la condizione della natura umana; ché allora tutti gli uomini avrebbero un simile potere, come obietta appunto il Crisostomo; 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. Dio infatti come opera mediante le cause seconde, perché sono più vicine agli effetti, così giudica gli uomini mediante l'umanità di Cristo, affinché il giudizio sia per gli uomini più benevolo. Di qui le parole dell'Apostolo: "Non abbiamo un gran sacerdote che non sia in grado di compatire le nostre miserie, essendo egli in tutto simile a noi tranne che nel peccato. Avviciniamoci dunque con fiducia al trono della sua grazia".

Secondo, perché "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 del resto "per il medesimo Cristo risuscita le anime", in quanto questi è "Figlio di Dio".

Terzo, perché, 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:

1. Il giudizio spetta alla verità come alla sua regola direttiva: ma spetta anche all'uomo in quanto questi è informato alla verità così da costituire in qualche modo una cosa sola con lui, quasi da formare una legge e una giustizia animata. Ecco perché S. Agostino cita in proposito l'affermazione di S. Paolo: "L'uomo spirituale giudica di tutto". Ora, l'anima di Cristo è stata unita alla verità e riempita di essa molto più di tutte le altre creature, secondo la testimonianza di S. Giovanni: "Noi l'abbiamo visto pieno di grazia e di verità". Per questo all'anima di Cristo spetta in sommo grado di giudicare ogni

cosa.

2. È solo di Dio rendere beate le anime partecipando se stesso. Ma appartiene a Cristo di condurre gli uomini alla beatitudine, quale loro capo e autore della loro salvezza, secondo le parole della Scrittura: "Colui che aveva condotto alla gloria un gran numero di figli, ha elevato alla perfezione con la sofferenza l'autore della loro salvezza".

3. Conoscere e giudicare i segreti dei cuori spetta di suo a Dio soltanto: ma per il rifluire della divinità nell'anima di Cristo ciò spetta anche ad essa, come abbiamo visto sopra, trattando della scienza di Cristo. Di qui le parole di S. Paolo: "Nel giorno in cui Dio giudicherà i segreti degli uomini per mezzo di Gesù Cristo".

ARTICOLO 3

Se Cristo abbia acquistato il potere giudiziario con i suoi meriti

SEMBRA che Cristo non abbia acquistato il potere giudiziario con i suoi meriti. Infatti:

1. Il potere giudiziario accompagna la dignità regale, secondo le parole dei Proverbi: "Il re seduto sul trono della giustizia disperde col suo sguardo ogni malvagità". Ora, Cristo acquistò la dignità regale senza meritarsela: poiché essa gli compete per il fatto stesso che è l'Unigenito di Dio. Nel Vangelo infatti si legge: "Il Signore Dio gli darà il trono di Davide suo padre, e regnerà in eterno sulla casa di Giacobbe". Dunque Cristo non ha acquistato con i meriti il potere giudiziario.

2. Il potere giudiziario, stando alle cose già dette, 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: "Abbiamo visto la sua gloria come di Figlio Unigenito del 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.

3. L'Apostolo afferma: "L'uomo spirituale giudica di tutto". Ma l'uomo diviene spirituale mediante la grazia: e questa non proviene dai meriti, "altrimenti non sarebbe più grazia", nota S. Paolo. Dunque il potere giudiziario né a Cristo, né ad altri è dovuto per i meriti, ma solo per grazia.

IN CONTRARIO: A lui si riferiscono le parole di Giobbe: "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 è stato sottoposto a giudizio: condannerà i veri colpevoli colui che falsamente era stato dichiarato in colpa".

RISPONDO: Niente impedisce che una stessa prerogativa sia dovuta a una persona per diversi motivi: la gloria del suo corpo risuscitato, p. es., era dovuta a Cristo non solo per rispetto della sua divinità e per la gloria della sua anima; ma anche per il merito dovuto all'ignominia della passione. Lo stesso si dica per il potere giudiziario dovuto a Cristo come uomo; esso gli compete e per la persona divina e per la dignità di capo e per la pienezza della sua grazia abituale, e tuttavia egli l'ottenne anche per i propri meriti: cosicché secondo la giustizia di Dio, doveva essere istituito giudice colui che per tale giustizia aveva combattuto e vinto, dopo essere stato condannato ingiustamente. Di qui le sue parole nell'Apocalisse: "Io ho vinto e mi sono assiso sul trono di mio Padre". Ora, il termine trono sta a indicare il potere giudiziario, secondo le parole del Salmista: "Egli siede sul trono e rende giustizia".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il primo argomento è valido per dimostrare che il potere giudiziario è dovuto al Cristo in forza dell'unione ipostatica col Verbo di Dio.

2. Il secondo argomento considera il potere suddetto in quanto deriva dalla grazia capitale.

3. Il terzo lo considera come derivante dalla grazia abituale, che sublima l'anima di Cristo. Ma per il fatto che a Cristo è dovuto il potere giudiziario in forza di codesti motivi, non si esclude che gli sia dovuto anche per i suoi meriti.

ARTICOLO 4

Se il potere giudiziario di Cristo si estenda a tutte le cose umane

SEMBRA che il potere giudiziario di Cristo non si estenda a tutte le cose umane. Infatti:

1. Nel Vangelo 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 e arbitro tra voi?". Dunque egli non ha potere di giudicare tutte le cose umane.

2. Non si può giudicare se non di cose soggette alla propria giurisdizione. Ma "non tutte le cose noi le vediamo soggette" a Cristo, fa notare la Scrittura. Perciò non sembra che egli possa giudicare di tutte le cose umane.

3. S. Agostino insegna che rientra nei giudizi di Dio che i buoni in questo mondo talora siano nell'afflizione e talora nella prosperità; e così pure i malvagi. Ma questo avveniva anche prima dell'incarnazione di Cristo. Quindi non tutti i giudizi di Dio sulle cose umane rientrano nel potere giudiziario di Cristo.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "Il Padre ha rimesso ogni giudizio al Figlio".

RISPONDO: 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 giudica di tutto mediante il Verbo.

Se invece parliamo di Cristo secondo la sua natura umana, allora è evidente che al suo giudizio sono soggette tutte le cose umane. Primo, a motivo del rapporto esistente tra l'anima di Cristo e il Verbo di Dio. Se è vero infatti che "l'uomo spirituale giudica di tutto", in quanto la sua mente aderisce al Verbo di Dio; molto più ha il potere di giudicare ogni cosa l'anima di Cristo, la quale gode la pienezza della verità del Verbo di Dio.

Secondo, ciò risulta dal considerare i meriti acquistati con la sua morte. Poiché, come dice S. Paolo, "Cristo è morto ed è risuscitato, per essere il Signore dei vivi e dei morti". Dunque egli esercita il giudizio su tutti. Perciò l'Apostolo può concludere, che "tutti compariremo dinanzi al tribunale di Cristo" e in Daniele si legge, che "a lui egli diede potere, gloria e regno: e tutti i popoli, nazioni e lingue lo serviranno".

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 di ciò che è necessario. Ora, tutte le cose umane sono ordinate al fine della beatitudine, che è la salvezza eterna, cui tutti gli uomini sono ammessi o respinti per il 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:

1. Il potere giudiziario, come abbiamo notato sopra, è annesso alla dignità regale. Ora, Cristo pur essendo stato costituito re da Dio, tuttavia mentre viveva sulla terra non volle l'amministrazione temporale del regno. Di qui la sua stessa dichiarazione: "Il mio regno non è di questo mondo". Allo stesso modo egli non volle esercitare il potere giudiziario sulle cose temporali, essendo venuto a convertire gli uomini alle cose divine. Di qui il commento di S. Ambrogio a quel passo evangelico: "È giusto che scansi le cose terrene, colui che era disceso per quelle divine: non si degna di farsi giudice di liti ed arbitro delle ricchezze chi è chiamato a giudicare i vivi e i morti, e a farsi arbitro dei meriti".

2. Tutte le cose sono soggette a Cristo quanto al potere universale che egli ha ricevuto dal Padre, come egli stesso ha dichiarato: "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 con la punizione degli altri.

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 diventata partecipe di tale potere.

ARTICOLO 5

Se dopo il giudizio che si svolge nel tempo presente ci sia da attendere un giudizio universale

SEMBRA che dopo il giudizio che si svolge nel tempo presente non ci sia da attendere un giudizio universale. Infatti:

1. Dopo l'ultima retribuzione dei premi e dei castighi, inutile sarebbe un altro giudizio. Ma in questo tempo presente viene già fatta la retribuzione dei premi e dei castighi; poiché il Signore disse al buon ladrone crocifisso: "Oggi sarai con me in Paradiso"; e nel Vangelo si legge, che "morì il ricco e fu sepolto nell'inferno". È inutile dunque attendere un giudizio finale.

2. Secondo i Settanta in Naum 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. È chiaro quindi che non c'è da attendere un giudizio finale.

3. Premio e castigo corrispondono al merito e al demerito. D'altra parte merito e demerito non interessano il corpo, se non in quanto è strumento dell'anima. Quindi il premio e il castigo non sono dovuti al corpo che a motivo dell'anima. Dunque alla fine non si richiede un altro giudizio, perché l'uomo sia premiato o punito nel suo corpo, oltre quello nel quale sono punite o premiate le anime.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo Cristo ha affermato: "La parola che io vi ho annunziato vi giudicherà nell'ultimo giorno". Perciò oltre il giudizio che si

svolge attualmente, ci sarà un giudizio nell'ultimo giorno.

RISPONDO: Non si può dare un giudizio completo su una cosa mutevole, prima che essa abbia avuto compimento. Un giudizio perfetto, p. es., sul valore di un atto non si può dare prima che esso sia compiuto in se stesso e nei suoi effetti: poiché molte azioni che sembrano utili, dai loro effetti risultano nocive. Così pure non si può dare perfettamente il 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 di male in peggio. Per tale motivo, come dice l'Apostolo, "è stato stabilito che l'uomo muoia una volta; e dopo la morte il giudizio".

Si deve però notare che, sebbene la vita temporale dell'uomo termini con la morte, si prolunga in qualche modo nel futuro. Primo, in quanto continua a vivere nella memoria degli uomini: in cui talora conserva contro la verità una fama buona o cattiva. - Secondo, continua nei figli, i quali sono qualche cosa dei genitori. Di qui le parole dell'Ecclesiastico: "È morto suo padre, ed è come se non fosse morto, avendo lasciato dopo di sé uno che gli somiglia". Tuttavia molti buoni hanno figli cattivi, e viceversa. - Terzo, continua negli effetti delle sue opere: dall'impostura di Ario, p. es., e degli altri impostori pullula l'incredulità fino alla fine del mondo; e fino a codesto termine si dilaterà la fede in forza della predicazione degli apostoli. - Quarto si prolunga nelle vicende della salma: la quale talora viene sepolta con onore, talora rimane insepolta, e finalmente si riduce del tutto in polvere. - Quinto, si prolunga nelle cose in cui l'uomo ripone il suo affetto, p. es., in certi beni temporali, di cui alcuni finiscono presto, mentre altri durano più a lungo.

Ora, tutte queste cose devono sottostare all'esame del giudizio di Dio. Perciò non si può avere di esse un giudizio perfetto e manifesto fino a che dura il corso del tempo presente. E per questo deve esserci 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:

1. Fu opinione di alcuni che le anime dei santi non vengono premiate in cielo né quelle dei dannati condannate all'inferno fino al giorno del giudizio. Ma la sua falsità appare evidente da quanto dice l'Apostolo: "Noi ci facciamo coraggio, e abbiamo la buona volontà di uscire dal corpo, e preferiamo uscire dal corpo, per andare a vivere presso il Signore"; e ciò significa non più "camminare per fede, ma per visione", come risulta dal seguito del testo. Ora, questo significa vedere Dio per essenza, il che, a detta di S. Giovanni, costituisce "la vita eterna". Perciò è evidente che le anime separate dal corpo godono la vita eterna.

Bisogna quindi affermare che dopo la morte l'uomo acquista uno stato immutabile per quanto riguarda l'anima. E di conseguenza per il premio dell'anima non c'è motivo di differire il giudizio. Ma essendoci 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. Infatti sebbene l'uomo in esse non possa né meritare, né demeritare, esse tuttavia rientrano nel premio o nel castigo. Perciò devono essere sottoposte al giudizio finale.

2. È vero che Dio non giudicherà due volte "la stessa causa", però sotto il medesimo aspetto. Ma non ci sono difficoltà ad ammettere che Dio la giudichi due volte sotto aspetti diversi.

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 fino alla fine dei tempi. Perciò è necessario che esso riceva il suo premio o il suo castigo nel giudizio finale.

ARTICOLO 6

Se il potere giudiziario di Cristo si estenda anche agli angeli

SEMBRA che il potere giudiziario di Cristo non si estenda agli angeli. Infatti:

1. Gli angeli, sia buoni che cattivi, sono stati 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. Dunque il potere giudiziario di Cristo non si estende agli angeli.

2. Giudicare ed essere giudicato non appartengono al medesimo soggetto. Ora, gli angeli verranno con Cristo per giudicare, secondo quelle parole evangeliche: "Il Figlio dell'Uomo verrà nella sua maestà, e con lui tutti i suoi angeli". È chiaro quindi, che gli angeli non dovranno essere giudicati da Cristo.

3. Gli angeli sono superiori alle altre creature. Perciò se 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 le parole di Giobbe: "A chi altri egli ha affidato la terra? E chi ha preposto al mondo che egli ha costruito?". Dunque Cristo non è giudice degli angeli.

IN CONTRARIO: S. Paolo domanda: "Non sapete che noi giudicheremo gli angeli?". Ora, i santi non giudicheranno che per l'autorità di Cristo. A

maggior ragione dunque l'avrà Cristo il potere di giudicare gli angeli.

RISPONDO: 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 motivo della sua natura umana. Ciò è evidente per tre motivi. Primo, per l'intimità che la natura assunta ha con Dio: poiché, come dice la Scrittura, "Dio non ha assunto gli angeli, ma ha assunto il seme di Abramo". Perciò l'anima di Cristo è piena della verità del Verbo di Dio più di qualsiasi angelo. Infatti, come insegna Dionigi, egli illumina gli angeli. E quindi ha il potere di giudicarli.

Secondo, perché con le umiliazioni della passione la natura umana in Cristo meritò di essere esaltata al di sopra degli angeli: ecco perché S. Paolo ha potuto scrivere, che "nel nome di Gesù si piega ogni ginocchio in cielo, in terra e nell'inferno". Perciò Cristo ha il potere giudiziario anche sugli angeli, sia buoni che cattivi. E ne abbiamo un indizio nel fatto che, come dice l'Apocalisse, "tutti gli angeli stavano in piedi intorno al (suo) trono".

Terzo, a motivo delle mansioni esercitate dagli angeli in mezzo agli uomini, di cui Cristo è capo in modo particolare. Ecco in proposito le parole di S. Paolo: "Tutti sono spiriti al servizio (di Dio), 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 per l'esecuzione di quanto viene compiuto per loro mezzo. E ciò si rileva persino nella vita umana di Cristo: al quale "gli angeli ministravano", secondo l'affermazione evangelica; e a cui i demoni chiedevano di essere mandati nei porci.

In secondo luogo, per i premi accidentali degli angeli buoni, che consistono nella loro gioia per la salvezza degli uomini, secondo l'accenno evangelico: "Gli angeli di Dio fanno festa per un peccatore che si pente". E quindi per le pene accidentali dei demoni, le quali li colpiscono o qui, o nell'inferno. E anche questo spetta a Cristo come uomo; poiché nel Vangelo si legge che il demonio gridò: "Che c'è tra noi e te, o Gesù Nazareno? Sei venuto per perderci?".

In terzo luogo vi sottostanno e per il premio essenziale degli angeli buoni, che è la beatitudine eterna, e per il castigo essenziale di quelli cattivi, che è la dannazione eterna. Questo però si deve a Cristo in quanto Dio, fin dal principio del mondo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il primo argomento è valido, in quanto riguarda il premio essenziale e il castigo principale.
2. Come nota S. Agostino, sebbene "l'uomo spirituale giudichi tutte le cose", egli tuttavia è giudicato dalla stessa verità. Perciò sebbene gli angeli, per il fatto che sono spirituali, debbano giudicare, sono però giudicati da Cristo, in quanto egli è la Verità.
3. Cristo è costituito giudice non solo degli angeli, ma del governo di tutto l'universo. Se infatti, come nota S. Agostino, gli esseri inferiori sono con ordine governati da Dio mediante quelli superiori, si deve concludere che tutte le cose sono governate mediante l'anima di Cristo, la quale è superiore a qualsiasi creatura. Di qui le parole dell'Apostolo: "Dio non assoggettò agli angeli il mondo futuro", quel mondo, spiega la Glossa, "che è sottomesso a colui del quale parliamo, cioè al Cristo".

Ciò non significa che Dio abbia affidato a un altro la terra. Poiché il Signore Gesù Cristo, Dio e uomo, non è che un'unica e identica persona. - E quello che noi abbiamo detto del mistero della sua incarnazione per il momento può bastare.

Pars Tertia Quaestio 060

Questione 60

Questione 60

Che cos'è il sacramento

Dopo lo studio dei misteri del Verbo incarnato passiamo a considerare i sacramenti della Chiesa che da lui ricevono la loro efficacia. Tratteremo prima dei sacramenti in genere, poi di ciascun sacramento in particolare.

Sui sacramenti in genere si presentano cinque argomenti: Primo, che cos'è il sacramento, secondo, la necessità dei sacramenti: terzo, gli effetti dei sacramenti; quarto, la loro causa; quinto, il loro numero.

Sul primo tema si pongono otto quesiti: 1. Se il sacramento sia un segno; 2. Se ogni segno di cosa sacra sia sacramento; 3. Se stia a significare una o più cose; 4. Se sia un segno sensibile; 5. Se per il sacramento si richieda una cosa sensibile determinata; 6. Se per il segno sacramentale si richieda la parola; 7. Se si richiedano parole determinate; 8. Se a codeste parole si possa aggiungere o togliere qualche cosa.

ARTICOLO 1

Se il sacramento sia un segno

SEMBRA che il sacramento non sia nella categoria dei segni. Infatti:

1. Sacramento viene da sacrare (santificare), come medicamento da medicare. Ma ciò dice causa piuttosto che segno. Il sacramento dunque è più causa che segno.
2. La parola sacramento significa qualche cosa d'occulto, come si legge in Tobia: "È bene tener nascosto il sacramento (segreto) del re", e in S. Paolo: "Quale sia la traduzione in atto del sacramento (mistero) nascosto da secoli in Dio". Ora, quello che è occulto, non può servire da segno, il quale, come lo definisce S. Agostino, "oltre la percezione di sé impressa sui sensi fa conoscere qualche altra cosa". Dunque il sacramento non è nella categoria dei segni.
3. Sacramento qualche volta sta per giuramento; così nel Decreto di Graziano: "I bambini che non sono ancora giunti all'età della ragione non si obblighino a giurare, e chi è stato spergiuro non sia più ammesso né a fare da teste né a prestare sacramento (giuramento)". Ma il giuramento non è un segno. Quindi neanche il sacramento.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma: "Il sacrificio visibile è sacramento, o segno sacro, del sacrificio invisibile".

RISPONDO: Tutte le cose che, sia pure in modi diversi, si riferiscono a un medesimo termine, possono riceverne una stessa denominazione: così, in relazione alla sanità che si riscontra nell'animale, si dice sano non soltanto l'animale in cui essa si trova, ma si dice sana la medicina in quanto causa la sanità, la dieta in quanto la conserva e l'orina perché ne è un sintomo. Allo stesso modo quindi una cosa può essere denominata sacramento, o perché ha in sé una santità occulta: e allora sacramento è lo stesso che segreto sacro; o perché ha con la santità un rapporto di causa, di segno o di altro. Ora, qui noi parliamo dei sacramenti in quanto implicano relazione di segni (di cose sacre). E sotto quest'aspetto il sacramento entra nella categoria dei segni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La parola medicamento e tutte le altre che derivano da medicina, hanno senso di causa, perché tale è il rapporto della medicina rispetto alla salute. La santità invece, da cui deriva il termine sacramento, non va intesa come causa efficiente, ma come causa formale o finale. Non è detto quindi che sacramento abbia sempre significato causale.
2. La difficoltà prende sacramento nel senso di segreto sacro. Va notato che sacro o sacramento viene denominato non solo il segreto di Dio, ma anche quello di un re, perché secondo gli antichi si chiamavano sante o sacrosante tutte le cose inviolabili, anche le mura cittadine e le persone costituite in autorità. Ecco perché si dicono sacri o sacramenti quei segreti divini e umani che non è lecito violare rendendoli pubblici.
3. Anche il giuramento ha un certo rapporto con le cose sacre, perché è un'attestazione mediante ricorso a qualche cosa di sacro. E in tal senso può denominarsi sacramento; però non nella stessa accezione in cui ora parliamo dei sacramenti; ma in un senso non del tutto equivoco, bensì analogico,

poiché secondo relazioni diverse si riferiscono a un'unica cosa, cioè al sacro.

ARTICOLO 2

Se ogni segno di cosa sacra sia sacramento

SEMBRA che non ogni segno di cosa sacra sia sacramento. Infatti:

1. Tutte le creature sensibili sono segni di cose sacre, secondo S. Paolo: "Le perfezioni invisibili di Dio, comprendendosi dalle cose fatte, si rendono visibili". Ma non tutte le cose sensibili possono dirsi sacramento. Quindi non ogni segno di cosa sacra è sacramento.
2. Tutto ciò che si faceva nell'antica legge, come afferma S. Paolo raffigurava il Cristo, il Santo dei Santi: "Tutte queste cose accadevano loro in senso figurale", "sono l'ombra di ciò che doveva avvenire, cioè della realtà di Cristo". Però non tutti i fatti del vecchio Testamento né tutti i riti dell'antica legge sono sacramenti, ma alcuni in particolare, come si è detto nella Seconda Parte. Perciò non ogni segno di cosa sacra è sacramento.
3. Anche nel nuovo Testamento molte cose hanno significato sacro e non sono tuttavia sacramenti: p. es., l'aspersione dell'acqua benedetta, la consacrazione di un altare e cose simili. Dunque non ogni segno di cosa sacra è sacramento.

IN CONTRARIO: La definizione s'identifica con la cosa definita. Ma alcuni definiscono il sacramento "segno di cosa sacra", e ciò anche in base al testo di S. Agostino citato sopra. Sembra perciò che ogni segno di cosa sacra sia sacramento.

RISPONDO: I segni interessano l'uomo, perché questi ha bisogno di procedere dal noto all'ignoto. Quindi si dice sacramento in senso proprio ciò che è segno di cose sacre riguardanti gli uomini; ossia è sacramento, come intendiamo parlarne ora, il segno di cose sacre fatte per santificare gli uomini.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le creature sensibili significano qualche cosa di sacro, cioè la sapienza e bontà divina, in quanto sacre in se stesse, non già in quanto santificano noi; e quindi non possono dirsi sacramenti nel senso indicato.
2. Alcune cose del vecchio Testamento stavano a significare la santità del Cristo come posseduta da lui. Altre invece volevano significare la sua santità in quanto santifica noi: così l'immolazione dell'agnello pasquale prefigurava l'immolazione del Cristo dalla quale noi siamo stati santificati. Ebbene, solo queste ultime erano in senso proprio i sacramenti dell'antica legge.
3. Le cose prendono nome dal loro fine e compimento. Ora, il fine non si ha nella disposizione, ma nella perfezione raggiunta. Perciò hanno nome di sacramenti non le cose che dispongono alla santità, come quelle ricordate nell'obiezione, ma soltanto quelle che significano la santità umana nella sua perfezione.

ARTICOLO 3

Se il sacramento stia a significare una cosa soltanto

SEMBRA che il sacramento non stia a significare che una cosa sola. Infatti:

1. Ciò che ha più di un significato, come si riscontra nelle parole equivoche, è ambiguo e occasione d'inganno. Ma ogni inganno dev'essere tenuto lontano dalla nostra religione, secondo l'esortazione di S. Paolo: "Guardate che nessuno riesca a prendervi al laccio con la filosofia o con vani inganni". Dunque il sacramento non è segno di più cose.
2. Il sacramento, come abbiamo detto, significa una cosa sacra in quanto causa della santificazione umana. Ma la causa della nostra santificazione, a detta di S. Paolo, è una sola, cioè il sangue di Cristo: "Gesù per santificare con il suo sangue il popolo, soffrì fuori della porta". Il sacramento quindi non può significare più cose.
3. Il sacramento, come abbiamo detto sopra, sta a significare propriamente la santificazione nel suo ultimo termine. Ma il compimento della santificazione è la vita eterna, come avverte S. Paolo: "Avete per vostro frutto la santificazione e per compimento la vita eterna". Dunque il sacramento deve significare una cosa soltanto, la vita eterna.

IN CONTRARIO: Nel sacramento, come insegna S. Agostino, due sono le cose significate: il corpo reale e il corpo mistico del Cristo.

RISPONDO: Sacramento propriamente si dice, come abbiamo precisato sopra, ciò che è destinato a significare la nostra santificazione. Ma in questa si possono considerare tre cose: la sua causa efficiente, che è la passione di Cristo; la causa formale, che consiste nella grazia e nelle virtù; e la causa finale ultima, che è la vita eterna. Ebbene tutte e tre queste cose vengono significate dai sacramenti. Perciò il sacramento è segno commemorativo del passato, cioè della morte di Cristo; segno dimostrativo del frutto prodotto in noi dalla sua passione, cioè della grazia; e segno profetico o preannunziatore della gloria futura.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Un segno è ambiguo e offre l'occasione di sbagliare, quando significa più cose disparate che non si coordinano a vicenda. Quando invece le cose indicate dal segno costituiscono un tutto unico per il nesso che le lega, allora il segno non è ambiguo, ma certo; così il termine uomo indica sia l'anima che il corpo in quanto costituiscono la natura umana. Allo stesso modo il sacramento indica tutte e tre le cose suddette, in quanto esse per la relazione reciproca costituiscono una cosa sola.
2. Il sacramento, appunto perché significa la cosa che ci santifica, viene a significare anche l'effetto di essa quale causa santificante.
3. Per avere un sacramento basta che una cosa significhi la perfezione derivante dalla forma: perciò non si richiede che indichi solamente la perfezione derivante dal raggiungimento del fine.

ARTICOLO 4

Se il sacramento sia sempre qualche cosa di sensibile

SEMBRA che il sacramento non sia sempre qualche cosa di sensibile. Infatti:

1. Il Filosofo dice che "ogni effetto è segno della sua causa". Ma come ci sono effetti sensibili, così ci sono anche effetti spirituali : la scienza, p. es., è effetto della dimostrazione. Perciò non ogni segno è sensibile. Del resto per la nozione di sacramento basta, come si è già detto, che ci sia la significazione di una cosa fatta per santificare l'uomo. Non si richiede dunque che il sacramento sia una cosa sensibile.
2. I sacramenti fanno parte del regno di Dio e del culto di Dio. Ma le cose sensibili non rientrano nel culto di Dio, perché, come dice il Vangelo: "Dio è spirito, e quelli che lo adorano, lo devono adorare in spirito e verità"; e S. Paolo insegna: "Non è il regno di Dio né cibo né bevanda". Dunque per il sacramento non si richiedono cose sensibili.
3. Per S. Agostino "le cose sensibili sono beni minimi, senza dei quali l'uomo può vivere rettamente". I sacramenti invece sono necessari alla salvezza umana, come vedremo in seguito; cosicché senza di essi non si può vivere rettamente. Perciò per i sacramenti non si richiedono cose sensibili.

IN CONTRARIO: S. Agostino ha scritto: "La parola raggiunge l'elemento e ne fa un sacramento". E nel caso si riferisce all'elemento sensibile dell'acqua. Dunque per i sacramenti sono indispensabili dei dati sensibili.

RISPONDO: La sapienza divina provvede a ciascun essere secondo la sua natura; ecco perché sta scritto nella Sapienza che "governa ogni cosa con soavità". E il Vangelo dichiara che "diede a ciascuno secondo la sua capacità". Ora, all'uomo è connaturale giungere alla conoscenza delle cose spirituali attraverso quelle sensibili. D'altra parte il segno serve come mezzo per conoscere altre cose. Poiché dunque le cose sacre significate dai sacramenti sono beni spirituali e soprainsensibili per santificare l'uomo, ne segue che la mediazione dei sacramenti debba concepirsi per il tramite di elementi sensibili: del resto persino nella S. Scrittura le cose spirituali ci vengono descritte con esempi di cose materiali. Ecco perché per i sacramenti si richiedono cose sensibili; e ciò risulta anche dall'insegnamento di Dionigi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Ogni cosa deriva nome e definizione da ciò che le appartiene in modo primario ed essenziale, non già da ciò che le viene attribuito in relazione ad altro. Ora, un effetto sensibile, imponendosi immediatamente per se stesso alla nostra conoscenza, ha per sua natura la funzione di guidarci a conoscere altre cose, perché la nostra conoscenza inizia sempre dal senso. Al contrario i fatti d'ordine spirituale non hanno tale potere, se non in quanto e dopo che si sono resi manifesti attraverso effetti sensibili. Ecco perché a prendere nome di segni sono prima e principalmente le cose che si offrono ai sensi; ed ecco perché S. Agostino definisce il segno "ciò che oltre la percezione di sé prodotta sui sensi fa conoscere qualche altra cosa". Ora, i fatti d'ordine spirituale non hanno natura di segno, se non in dipendenza da altri segni che li facciano conoscere. E in questo senso si dicono sacramenti anche alcuni elementi non sensibili, in quanto sono significati da elementi sensibili, come vedremo appresso.
2. Le cose sensibili, se si considerano nella loro natura, non appartengono al culto o al regno di Dio; ma ne fanno parte solamente come segni delle cose spirituali che costituiscono il regno di Dio.

3. S. Agostino parla delle cose sensibili secondo quello che valgono per la loro natura; non già in quanto esse sono assunte a significare i beni spirituali, che sono i beni supremi.

ARTICOLO 5

Se per i sacramenti si richiedano cose sensibili determinate

SEMBRA che per i sacramenti non occorran cose sensibili determinate. Infatti:

1. Stando a ciò che abbiamo detto, le cose sensibili si richiedono nei sacramenti per significare. Ma niente proibisce che una stessa cosa sia significata da più dati sensibili: nella Sacra Scrittura, p. es., Dio è indicato metaforicamente ora dalla pietra, ora dal leone, ora dal sole, e così via. Dunque cose diverse possono convenire a un medesimo sacramento. Quindi non c'è bisogno che le cose sensibili siano determinate.

2. È più necessaria la salute dell'anima che quella del corpo. Ma tra le medicine corporali, destinate alla salute fisica, una può prendersi al posto di un'altra che venga a mancare. Molto più dunque nei sacramenti, che sono le medicine spirituali ordinate alla salute dell'anima, potrà in caso di bisogno usarsi una cosa per un'altra.

3. Non è conveniente che la salvezza dell'uomo sia resa più difficile dalla legge divina: e tanto meno dalla legge di Cristo, venuto a salvare tutti. Ora, nello stato della legge naturale non si richiedevano nei sacramenti delle cose determinate, ma si sceglievano liberamente, come quando Giacobbe promise a Dio di offrire decime e vittime pacifiche. Perciò la libertà dell'uomo non doveva essere coartata, e tanto meno dalla nuova legge, con la determinazione di cose determinate nell'uso dei sacramenti.

IN CONTRARIO: Il Signore ha affermato: "Chi non rinasce dall'acqua e dallo Spirito Santo, non può entrare nel regno di Dio".

RISPONDO: Nell'uso dei sacramenti possiamo considerare due cose, il culto divino e la santificazione dell'uomo; il primo è compito dell'uomo rispetto a Dio, la seconda viceversa compete a Dio nei riguardi dell'uomo. Ora, nessuno può avere libertà sulle cose che sono in potere di un altro, ma solo su quelle che sono in potere suo. Essendo quindi la santificazione dell'uomo in potere di Dio santificatore, non compete all'uomo assumere a suo arbitrio le cose che lo santifichino, ma esse devono venire determinate per istituzione divina. Ecco perché nei sacramenti della nuova legge, fatti per santificare gli uomini, secondo le parole di S. Paolo ai Corinzi: "Siete stati lavati, siete stati santificati", è necessario adoperare quelle cose che sono state determinate per istituzione divina.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È vero che una stessa cosa può essere rappresentata da segni diversi; tuttavia la scelta del segno spetta a chi prende l'iniziativa di esprimersi. Ora, è Dio che prende l'iniziativa di significare le cose spirituali con cose sensibili, sia mediante i sacramenti che mediante le parole metaforiche della Scrittura. Quindi, come nei vari passi della Scrittura fu determinato dallo Spirito Santo quali similitudini usare per esprimere le cose spirituali, così dev'essere determinato per istituzione divina quali siano le cose da adibirsi nei vari sacramenti.

2. Le cose sensibili hanno dalla loro natura le virtù terapeutiche per la salute del corpo; e quindi se due di esse hanno la stessa virtù, non ha importanza la preferenza per l'una o per l'altra. Esse invece non sono ordinate a santificare per una loro virtù naturale, bensì soltanto per istituzione divina. Perciò era necessario che Dio determinasse di quali cose sensibili si dovesse far uso nei sacramenti.

3. Come nota S. Agostino, a tempi diversi si addicono sacramenti diversi; infatti anche per indicare tempi diversi si usano forme verbali differenti, cioè presente, passato e futuro. Ecco perché nello stato della legge naturale gli uomini, come non erano mossi al culto di Dio da nessuna legge esterna, ma solo da una spinta interiore, così dall'interno l'ispirazione suggeriva loro le cose da destinare al culto di Dio. In seguito si rese necessaria anche una legge esterna, sia per l'oscuramento della legge naturale a causa dei peccati degli uomini, sia per dare una più chiara significazione della grazia con la quale Cristo santifica il genere umano. Per questo era necessario che si determinassero agli uomini le cose da usare nei sacramenti. Né con questo è resa più angusta la via della salvezza; poiché le cose necessarie nei sacramenti, o sono di uso comune, o si possono avere con poca fatica.

ARTICOLO 6

Se per la significazione dei sacramenti si richieda la parola

SEMBRA che per la significazione dei sacramenti non si richiedano parole. Infatti:

1. S. Agostino si domanda: "Che altro sono i sacramenti materiali se non parole visibili?". Aggiungere quindi delle parole alle cose sensibili nei sacramenti, è come aggiungere parole a parole. Ma ciò è superfluo. Dunque nei sacramenti non si richiede l'aggiunta delle parole alle cose sensibili.

2. Il sacramento è qualche cosa di unitario. Ma non si può ottenere l'unità con cose di genere diverso. Ebbene, siccome le cose sensibili e le parole sono di genere diverso, provenendo le cose dalla natura e le parole dalla ragione, è chiaro che nei sacramenti non si richiede l'aggiunta delle parole.

3. I sacramenti della nuova legge sono succeduti ai sacramenti della legge antica: "tolti questi, sono stati istituiti quelli", osserva S. Agostino. Ma nei sacramenti dell'antica legge non occorre nessuna formula orale. Quindi nemmeno nei sacramenti della legge nuova.

IN CONTRARIO: S. Paolo afferma: "Il Cristo amò la Chiesa e diede se stesso per lei, al fine di santificarla purificandola con il lavacro dell'acqua mediante la parola di vita". E S. Agostino precisa: "La parola raggiunge l'elemento e ne fa un sacramento".

RISPONDO: Abbiamo già detto che i sacramenti si usano come segni per la santificazione degli uomini. Si possono dunque considerare sotto tre aspetti: e sotto ciascuno di codesti aspetti è conveniente che alle cose sensibili siano aggiunte le parole. Primo, si può considerare in essi la causa santificante che è il Verbo incarnato: a questi il sacramento in certo qual modo si conforma per il fatto che aggiunge a una cosa sensibile la parola, poiché nel mistero dell'incarnazione il Verbo di Dio si unì alla carne sensibile.

Secondo, i sacramenti si possono considerare rispetto all'uomo che santificano e che è composto d'anima e di corpo: a lui si adatta la medicina del sacramento, che con il suo elemento sensibile tocca il corpo, e con le sue parole penetra, mediante la fede, nell'anima. Ecco perché S. Agostino a commento di quel passo evangelico, "Voi siete già stati mondati dalla parola...", si domanda: "Dove questa così grande virtù dell'acqua, che toccando il corpo purifichi lo spirito, se non dall'efficacia della parola, non già in quanto è pronunziata, ma in quanto è creduta?".

Terzo, i sacramenti si possono considerare rispetto all'efficacia della loro significazione. Ebbene, in proposito S. Agostino osserva che "le parole hanno tra gli uomini il primato nell'ordine della significazione"; perché esse si possono modellare in varie forme per significare i diversi concetti della mente, e ci danno così la possibilità di esprimerli con maggiore precisazione. Perciò per rendere perfetto il significato dei sacramenti, era necessario che si determinasse con qualche parola il significato delle cose sensibili. L'acqua infatti può esprimere ugualmente lavacro per la sua umidità e refrigerio per la sua freschezza; ma quando si dice: "Io ti battezzo", si fa capire che l'acqua viene usata nel battesimo a indicare un lavacro spirituale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le cose visibili usate nei sacramenti son chiamate parole in senso metaforico. Cioè in quanto partecipano la capacità di significare che risiede principalmente nelle parole stesse, come si è detto sopra. Quindi non è inutile nei sacramenti aggiungere parole ai segni visibili, perché le prime precisano i secondi.

2. Le parole e gli altri dati sensibili, per quanto appartengano a generi diversi se si guarda alla loro natura, si accordano tuttavia nella funzione di segni. Le parole però meglio delle altre cose. Perciò parole e cose visibili costituiscono un tutto unico nei sacramenti, come forma e materia, appunto nel senso già detto che le parole determinano il significato delle cose. - Però sotto il nome di cose s'intendono gli stessi atti sensibili, come l'abluzione, l'unzione e simili; perché il loro modo di significare è identico a quello delle cose.

3. Come dice S. Agostino, i sacramenti istituiti per indicare il presente devono essere diversi da quelli istituiti per indicare il futuro. Ora, i sacramenti dell'antica legge erano prefigurativi del Cristo venturo e perciò non lo significavano così bene come i sacramenti della nuova legge, che sono scaturiti da lui e di lui portano in se stessi una certa somiglianza, come abbiamo già notato. - Tuttavia anche nell'antica legge si usavano le parole nei riti culturali, sia da parte dei sacerdoti che erano ministri di quei sacramenti, come in quel passo dei Numeri: "Così benedirete i figli d'Israele dicendo loro: Il Signore ti benedica..."; sia da parte di coloro che ricevevano quei sacramenti, come si legge nel Deuteronomio: "Io professo oggi dinanzi al Signore Dio tuo...".

ARTICOLO 7

Se nei sacramenti si richiedano parole determinate

SEMBRA che nei sacramenti non si richiedano parole determinate. Infatti:

1. Il Filosofo osserva che "le parole non sono identiche presso tutti". Ma la salvezza che si cerca con i sacramenti è la medesima per tutti. Perciò nei sacramenti non sono necessarie parole determinate.

2. Abbiamo detto che nei sacramenti la parola serve in quanto segno principale. Ma capita di poter significare la stessa cosa con parole diverse. Perciò nei sacramenti non si richiedono parole determinate.

3. In qualsiasi genere di cose la corruzione ne cambia la specie. Ma ci sono alcuni che nel pronunziare corrompono le parole, e tuttavia non si ritiene che per questo venga impedito l'effetto dei sacramenti: altrimenti gli illetterati e i balbuzienti che l'amministrano, spesso comprometterebbero il sacramento. Perciò non si richiedono nei sacramenti parole determinate.

IN CONTRARIO: Il Signore proferì parole determinate nella consacrazione del sacramento dell'Eucaristia, dicendo: "Questo è il mio corpo"; così pure

ordinò ai discepoli di battezzare con una formula determinata quando disse: "Andate, ammaestrate tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo".

RISPONDO: Abbiamo spiegato sopra che nei sacramenti le parole fanno da forma e le cose sensibili da materia. Ora, negli esseri composti di materia e di forma, la determinazione viene dalla forma che è quasi il fine e il completamento della materia, e perciò alla costituzione di una cosa è più necessaria la determinazione della forma che quella della materia: si richiede infatti una materia determinata, perché sia adatta a una determinata forma. Perciò se nei sacramenti devono essere determinate le cose sensibili che ne sono come la materia, molto più devono essere determinate in essi le parole della forma.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come nota S. Agostino, "la parola opera nei sacramenti non in quanto pronunciata", cioè non per suo suono esteriore, "ma in quanto creduta", cioè per il senso, che è oggetto della fede. E questo senso è lo stesso per tutti (i credenti), anche se i vocaboli non danno il medesimo suono. Ecco perché codesto senso, in qualunque lingua sia espresso, produce il sacramento.
2. Sebbene in tutte le lingue ci siano più parole di uguale significato, l'uso tuttavia ne adopera principalmente e più comunemente una per indicare una determinata cosa. E codesta voce va usata nella forma sacramentale. Come anche tra le cose sensibili si assume nell'atto del sacramento quella che è di uso più comune per indicare l'effetto sacramentale: per l'abluzione corporale, p. es., simbolo di quella spirituale, la materia più comune di cui gli uomini si servono è l'acqua; e per questo si usa l'acqua come materia del battesimo.
3. Chi nel pronunciare corrompe le parole, se lo fa intenzionalmente, mostra di non voler fare ciò che fa la Chiesa: e quindi il sacramento non viene compiuto.

Se invece lo fa per errore o per difetto di lingua, non si compie il sacramento, quando la corruzione è tale da distruggere il senso della frase. E ciò avviene principalmente quando si cambiano le iniziali delle parole: se uno, p. es., invece di dire in nomine Patris dicesse in nomine matris. - Se invece la corruzione non toglie totalmente il senso della frase, il sacramento sussiste. Ciò avviene principalmente quando si corrompono le finali, dicendo, p. es., patrias et filias. Perché, sebbene queste parole mal dette non abbiano morfologicamente alcun significato, tuttavia si prendono per buone nell'uso ordinario. E perciò sebbene il suono sia diverso, il senso rimane identico.

La ragione poi della differenza tra la corruzione delle iniziali e quella delle finali sta nel fatto che presso di noi la variazione iniziale cambia il senso, mentre la variazione finale ordinariamente non lo cambia. Presso i Greci invece cambia anche con variazioni iniziali nelle coniugazioni dei verbi.

Più di tutto però occorre stare attenti all'entità della mutazione. Perché in un modo e nell'altro può essere così piccola da non togliere il senso, o così grande da toglierlo. Quest'ultimo caso capita più facilmente, quando si altera l'iniziale del vocabolo, l'altro caso quando si altera la finale.

ARTICOLO 8

Se si possa aggiungere qualche cosa alle parole della forma sacramentale

SEMBRA che alle parole della forma sacramentale non si possa aggiungere niente. Infatti:

1. Le parole sacramentali non hanno meno valore delle parole della S. Scrittura. Ma alle parole della Scrittura niente si può aggiungere o togliere, poiché nel Deuteronomio si legge: "Non aggiungete e non togliete nulla a ciò che io vi dico"; e nell'Apocalisse: "Io protesto a ognuno che ode le parole della profezia di questo libro che, se aggiunge a queste cose, Dio manderà sopra di lui le piaghe scritte in questo libro. E se ne toglie, Dio gli toglierà la sua parte dal libro della vita". Perciò anche alla forma dei sacramenti non è lecito aggiungere o togliere nulla.
2. Nei sacramenti le parole costituiscono la forma, come si è detto. Ma nelle forme come nei numeri ogni aggiunta o sottrazione, come nota Aristotele, cambia la specie. Perciò aggiungendo o togliendo qualche cosa alla forma sacramentale, non si ha più l'identico sacramento.
3. Alla forma di un sacramento, come si richiede un determinato numero di parole, così si richiede un determinato ordine e la continuità della loro pronunzia. Se dunque l'aggiungere o il togliere non distrugge la validità del sacramento, lo stesso sembra potersi dire della trasposizione delle parole, o dell'interruzione nel pronunziarle.

IN CONTRARIO: Nella forma dei sacramenti vengono fatte da alcuni aggiunte che non vengono usate da altri: i Latini, p. es., battezzano con la formula: "Io ti battezzo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo"; i Greci invece con quest'altra: "Sia battezzato il servo del Cristo... nel nome del Padre...". E tuttavia gli uni e gli altri conferiscono validamente il sacramento. Perciò nella formula sacramentale è lecito aggiungere o togliere qualche cosa.

RISPONDO: Circa le variazioni che si possono verificare nella forma dei sacramenti, si devono tener presenti due cose. La prima riguarda colui che pronunzia la forma e la cui intenzione, come si dirà, è indispensabile per il sacramento. Se dunque costui con l'aggiunta o con l'abbreviazione intende

introdurre un rito diverso, non approvato dalla Chiesa, non compie il sacramento, perché non intende fare ciò che fa la Chiesa.

La seconda cosa da tener presente riguarda il significato delle parole. Infatti, operando queste nei sacramenti, come sopra abbiamo detto, per il senso che hanno, bisogna vedere se la mutazione ne altera il debito significato. Se lo altera, è evidente che il sacramento non si produce. Ora, è chiaro che se si toglie alla forma del sacramento un elemento essenziale, il debito significato delle parole viene alterato; e quindi non si produce il sacramento. Di qui le parole di Didimo: "Se qualcuno tenta di battezzare tacendo uno dei nomi indicati", cioè del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, "battezza invalidamente". - Se invece si omette qualche elemento non essenziale della forma, non viene meno il senso debito delle parole e di conseguenza non è menomato il sacramento. Così nella forma dell'Eucaristia: "Questo è infatti il mio corpo", l'omissione di "infatti" non impedisce il senso necessario delle parole, e quindi non menoma il sacramento, quantunque in tale omissione si possa peccare per negligenza o per mancanza di rispetto.

Anche nelle aggiunte può capitare d'introdurre qualche cosa che corrompe il senso dovuto; se uno dicesse p. es.: "Io ti battezzo nel nome del Padre maggiore e del Figlio minore", come facevano gli Ariani. Tale aggiunta comprometterebbe il sacramento. Se invece l'aggiunta è tale da conservare il senso dovuto, si salva il sacramento. E non importa nulla che l'aggiunta sia fatta al principio, in mezzo, o alla fine. Se si dicesse, p. es.: "Io ti battezzo nel nome di Dio Padre onnipotente e del suo Figlio unigenito e dello Spirito Santo Paraclito", il battesimo sarebbe valido. Così pure se si dicesse: "Io ti battezzo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, e la Beata Vergine ti aiuti", il sacramento varrebbe.

Se invece per ipotesi si dicesse: "Io ti battezzo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo e della Beata Vergine Maria", il battesimo non sarebbe valido; poiché S. Paolo giustamente domanda ai Corinzi: "Forse Paolo fu messo in croce per voi? O forse siete stati battezzati nel nome di Paolo?". È chiaro che nel caso del battesimo non varrebbe, se si intendesse battezzare nel nome della Beata Vergine alla stessa maniera che nel nome della Trinità, la quale fa santo il battesimo; perché tale senso è contrario alla vera fede e di conseguenza toglie valore al sacramento. Se invece l'aggiunta, "e nel nome della Beata Vergine", si fa non per significare che il nome della Beata Vergine operi qualche cosa nel battesimo, ma perché la sua intercessione giovi al battezzato per conservare la grazia del battesimo, non si compromette la validità del sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Alle parole della Sacra Scrittura quanto al senso non è lecito aggiungere niente, ma quanto alla spiegazione gli esegeti aggiungono molte parole. Tuttavia queste aggiunte espositive non possono farsi passare come parti integranti della Scrittura, perché ciò sarebbe falso. E lo stesso avverrebbe, se uno affermasse che è essenziale alla forma sacramentale ciò che non lo è.
2. Le parole costituiscono la forma sacramentale per il loro significato. Perciò qualunque aggiunta o sottrazione di parole che non intacchi il senso genuino, non altera la natura del sacramento.
3. Se l'interruzione delle parole è tanta da compromettere l'intenzione di chi le pronunzia, si perde il senso e quindi la validità del sacramento. Non così invece, quando si tratta di una breve interruzione che non compromette né l'intenzione del ministro né la comprensione della frase.

E altrettanto dobbiamo dire della trasposizione delle parole. Perché se altera il senso della formula, non si ha il sacramento, come è chiaro nel caso di una negazione preposta o posposta al vocabolo decisivo. Se invece la trasposizione è tale da non mutare il senso della frase, il sacramento rimane integro, perché, come dice il Filosofo, "nomi e parole invertiti di posto hanno lo stesso senso".

Pars Tertia Quaestio 061

Questione 61

Questione 61

La necessità dei sacramenti

Passiamo ora a considerare la necessità dei sacramenti.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se i sacramenti siano necessari alla salvezza dell'uomo; 2. Se fossero necessari nello stato d'innocenza; 3. Se fossero necessari dopo il peccato originale prima di Cristo; 4. Se siano necessari dopo la venuta di Cristo.

ARTICOLO 1

Se i sacramenti siano necessari alla salvezza umana

SEMBRA che i sacramenti non siano necessari alla salvezza umana. Infatti:

1. L'Apostolo insegna: "L'esercizio del corpo è utile a poco". Ma l'uso dei sacramenti, l'abbiamo visto sopra, è un esercizio corporeo, perché essi si compiono adoperando come simboli cose sensibili e parole. Perciò i sacramenti non sono necessari all'umana salvezza.
2. S. Paolo si sentì dire: "Ti basta la mia grazia". Ma essa non basterebbe, se i sacramenti fossero necessari alla salvezza. Essi dunque non sono necessari.
3. Posta la causa sufficiente, nient'altro è necessario per l'effetto. Ma la passione di Cristo è causa sufficiente della nostra salvezza; dice infatti l'Apostolo: "Se essendo nemici siamo stati riconciliati con Dio per la morte del suo Figlio, tanto più, riconciliati, saremo salvi nella vita di lui". Non si richiedono dunque i sacramenti per la salvezza umana.

IN CONTRARIO: S. Agostino scrive: "Gli uomini non possono raggrupparsi sotto il nome di nessuna religione, vera o falsa, senza che si uniscano nella compartecipazione di riti o sacramenti visibili". Ora, è necessario alla salvezza umana che gli uomini si raccolgano sotto il nome dell'unica vera religione. Dunque i sacramenti sono necessari all'umana salvezza.

RISPONDO: I sacramenti sono necessari alla salvezza dell'uomo per tre ragioni. La prima va desunta dalla condizione dell'uomo il quale dev'essere condotto per mezzo di cose corporee e sensibili alle cose di ordine spirituale e intelligibile. Ma la provvidenza divina suol provvedere a ogni essere secondo la sua condizione. Perciò è conveniente che la divina sapienza offra all'uomo gli aiuti della salvezza sotto segni corporei e sensibili, che si chiamano sacramenti.

La seconda ragione è da desumersi dallo stato dell'uomo, che peccando si rese schiavo nei suoi affetti delle cose materiali. Ora, la medicina dev'essere applicata sulla parte malata. Dunque era conveniente che Dio con segni corporei fornisse all'uomo il rimedio spirituale; perché, se gli avesse proposto cose del tutto spirituali, non si sarebbe potuto applicare ad esse l'animo suo dedito alle cose materiali.

La terza ragione poi si deve desumere dal predominio che nell'attività umana hanno le funzioni d'ordine materiale. Perché dunque non riuscisse duro all'uomo essere completamente astratto dalle attività materiali, gli sono state proposte nei sacramenti alcune pratiche di ordine materiale alle quali applicarsi salutarmente, per evitare gli atti superstiziosi, volti al culto dei demoni, o gli atti comunque dannosi che costituiscono peccato.

In conclusione, con l'istituzione dei sacramenti l'uomo dalle cose sensibili viene formato spiritualmente in armonia con la sua natura: viene cioè mantenuto nell'umiltà, vedendosi sottomesso a cose materiali chiamate a soccorrerlo; e viene preservato dalle cattive azioni di ordine materiale con i riti salutari dei sacramenti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Gli esercizi del corpo, in quanto corporali, non sono molto utili. Ma codesti esercizi nell'uso dei sacramenti non sono puramente corporali, bensì in un certo senso spirituali: cioè in forza del loro significato e della loro efficacia.
2. Causa efficace della salvezza umana è certo la grazia divina. Ma Dio dà la grazia agli uomini nel modo ad essi conveniente. Ecco perché gli uomini

hanno bisogno dei sacramenti per conseguire la grazia.

3. La passione di Cristo è causa sufficiente dell'umana salvezza. Ma non ne segue che i sacramenti non siano necessari allo stesso scopo; perché essi operano in virtù della passione di Cristo e questa con i sacramenti viene come applicata alle singole persone, secondo la dichiarazione di S. Paolo: "Quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella morte di lui".

ARTICOLO 2

Se i sacramenti fossero necessari all'uomo nello stato d'innocenza

SEMBRA che i sacramenti fossero necessari all'uomo anche prima del peccato originale. Infatti:

1. I sacramenti, abbiamo detto, sono necessari all'uomo per conseguire la grazia. Ma anche nello stato d'innocenza l'uomo aveva bisogno della grazia, come abbiamo spiegato nella Prima Parte. Quindi anche in quello stato erano necessari i sacramenti.

2. I sacramenti, abbiamo detto, sono necessari all'uomo per la condizione della sua natura. Ma uguale è la natura dell'uomo prima e dopo il peccato. Quindi anche prima del peccato l'uomo aveva bisogno dei sacramenti.

3. Il matrimonio è un sacramento, come si rileva dalle parole di S. Paolo: "Grande è questo sacramento: lo dico a riguardo del Cristo e della Chiesa". Ma il matrimonio fu istituito prima del peccato, come sappiamo dalla Genesi. Quindi i sacramenti erano necessari all'uomo anche prima del peccato.

IN CONTRARIO: La medicina è necessaria solo per i malati, secondo le parole del Signore: "Non sono quelli che stanno bene ad aver bisogno del medico". Ma i sacramenti sono delle medicine spirituali che si usano contro le ferite del peccato. Quindi non erano necessari prima di esso.

RISPONDO: Nello stato d'innocenza prima del peccato i sacramenti non erano necessari. La ragione si può desumere dalla rettitudine di quello stato, nel quale le cose superiori dominavano quelle inferiori e in nessun modo ne dipendevano; come infatti l'anima si teneva sottomessa a Dio, così le potenze inferiori e la carne stessa erano soggette all'anima. Sarebbe stato contro un tale ordine se l'anima, nel suo perfezionamento quanto a scienza e a grazia, avesse dovuto dipendere da qualche cosa di corporeo, come avviene al presente nei sacramenti. Perciò nello stato d'innocenza l'uomo non aveva bisogno dei sacramenti, non solo in quanto sono ordinati a rimedio del peccato, ma neppure in quanto essi sono ordinati al perfezionamento dell'anima.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'uomo nello stato d'innocenza aveva bisogno della grazia; ma non aveva bisogno di conseguirla con segni sensibili, bensì in maniera spirituale e invisibile.

2. Uguale è la natura dell'uomo prima e dopo il peccato, non è uguale però lo stato di essa. Poiché dopo il peccato l'anima anche nella sua parte superiore ha bisogno di ricevere qualche cosa dagli elementi corporei per il suo perfezionamento: ciò che non era necessario all'uomo nello stato precedente.

3. Il matrimonio fu istituito nello stato d'innocenza, non come sacramento, ma quale compito naturale. Tuttavia indirettamente significava qualche cosa di futuro in relazione a Cristo e alla Chiesa, al pari di tutte le altre cose che precedettero il Cristo come figura.

ARTICOLO 3

Se i sacramenti fossero necessari dopo il peccato originale prima di Cristo

SEMBRA che prima di Cristo i sacramenti non fossero necessari dopo il peccato originale. Infatti:

1. Abbiamo detto che con i sacramenti si applica alle singole persone la passione di Cristo, e così questa sta ai sacramenti come la causa all'effetto. Ma l'effetto non precede la causa. Quindi prima della venuta del Cristo non dovevano esserci sacramenti.

2. I sacramenti devono corrispondere allo stato del genere umano, osserva S. Agostino. Ma lo stato del genere umano non mutò dopo il peccato, finché Cristo non compì la redenzione. Dunque nemmeno i sacramenti dovettero mutare, così da esserne istituiti dei nuovi nella legge di Mosè diversi da quelli dello stato di natura.

3. Quanto più una cosa si accosta alla perfezione, tanto più le deve assomigliare. Ora, la perfezione della salvezza umana fu dovuta a Cristo, e a lui furono più vicini i sacramenti dell'antica legge che quelli precedenti. Perciò i sacramenti dell'antica legge avrebbero dovuto essere più somiglianti degli altri ai

sacramenti di Cristo. Invece sembra che sia avvenuto il contrario, perché il sacerdozio di Cristo fu predetto "secondo l'ordine di Melchisedech e non secondo l'ordine di Aronne", come osserva S. Paolo. Dunque i sacramenti istituiti prima di Cristo non furono ordinati in modo conveniente.

IN CONTRARIO: S. Agostino scrive che "i primi sacramenti, comandati e celebrati secondo la legge, erano preannunzi del Cristo venturo". Ma per l'umana salvezza era necessario che la venuta di Cristo fosse preannunziata. Dunque era necessario che prima di Cristo fossero istituiti dei sacramenti.

RISPONDO: I sacramenti sono necessari alla salvezza umana in quanto sono segni sensibili delle cose invisibili dalle quali l'uomo viene santificato. Dopo il peccato però nessuno può essere santificato se non da Cristo, che Dio ha prestabilito come vittima di propiziazione per via della fede nel suo sangue, per far risplendere la sua giustizia, affinché sia egli riconosciuto giusto e giustificatore di chi crede in Cristo Gesù. Perciò era necessario che prima della venuta di Cristo ci fossero dei segni visibili con i quali l'uomo testimoniava la sua fede nel Salvatore futuro. Ora, codesti segni si chiamano sacramenti. È evidente quindi che prima di Cristo era necessaria l'istituzione di qualche sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La passione di Cristo è causa finale dei sacramenti dell'antica legge, perché questi erano stati istituiti per simboleggiarla. Ora, la causa finale viene prima, non in ordine di tempo, ma solo d'intenzione. Perciò niente impediva che esistessero dei sacramenti prima della passione di Cristo.

2. Lo stato del genere umano dopo il peccato prima di Cristo si può considerare in rapporto a due cose. Prima, in rapporto alla fede. E sotto quest'aspetto lo stato del genere umano rimase sempre identico: perché gli uomini in tutto quel tempo venivano giustificati per la fede nel Cristo futuro.

Secondo, tale stato si può considerare in rapporto all'aggravarsi del peccato e a una più esplicita conoscenza del Cristo. Infatti con l'andare del tempo il peccato prese a dominare di più sugli uomini, tanto che a vivere rettamente non bastarono più all'uomo, per la ragione ottennebrata dalle colpe, i precetti della legge naturale, ma fu necessario imporgli con la legge scritta alcune norme; e con esse qualche sacramento della fede. Era pure necessario che progressivamente si facesse più esplicita la conoscenza della fede; perché, come dice S. Gregorio, "col progresso del tempo, progredi la cognizione di Dio". Di qui la necessità che nell'antica legge venissero determinati, in relazione alla fede raggiunta nel Cristo venturo, alcuni sacramenti, i quali stanno a quelli anteriori alla legge come il determinato all'indeterminato; nel senso cioè che prima della legge (mosaica) non era determinatamente prescritto all'uomo di quali sacramenti dovesse servirsi, come lo fu con la legge. E questo era necessario, sia per l'oscurarsi della legge naturale, sia per il bisogno di esprimere la fede con segni più determinati.

3. Il sacramento di Melchisedech, anteriore alla legge mosaica, somiglia di più al sacramento (eucaristico) della nuova legge per la materia; perché "egli offrì pane e vino", come narra la Scrittura, prefigurando con l'oblazione del pane e del vino il sacrificio del nuovo Testamento. Tuttavia i sacramenti della legge mosaica somigliano di più alla cosa significata dal sacramento (eucaristico), cioè alla passione di Cristo: ciò è evidente nell'agnello pasquale e in altri riti consimili. E ciò perché la continuità nel tempo di un medesimo rito sacramentale non inducesse a pensare alla continuità di un identico sacramento.

ARTICOLO 4

Se i sacramenti siano necessari dopo Cristo

SEMBRA che dopo Cristo non ci sia bisogno di sacramenti. Infatti:

1. Venendo la verità, cessa necessariamente la figura. Ma "la grazia e la verità è venuta per Gesù Cristo", dice S. Giovanni. Essendo dunque i sacramenti segni e figure della verità, non dovevano esserci sacramenti dopo la passione di Cristo.

2. I sacramenti, come abbiamo spiegato, si concretizzano in determinati elementi. Ma S. Paolo fa notare che "da fanciulli eravamo tenuti in servitù sotto gli elementi del mondo"; ora invece, "venuta la pienezza dei tempi", non siamo più fanciulli. Dunque non dobbiamo più servire Dio sotto gli elementi di questo mondo usando sacramenti materiali.

3. "In Dio non c'è mutamento né ombra di variazione", dice S. Giacomo. Ora, il fatto che nel tempo della grazia vengono offerti agli uomini per la santificazione sacramenti diversi da quelli di prima sembra implicare un mutamento nella volontà di Dio. Dunque dopo la venuta di Cristo non si dovevano istituire altri sacramenti.

IN CONTRARIO: S. Agostino scrive che i sacramenti dell'antica legge "sono stati aboliti, perché compiuti: e altri ne sono stati istituiti maggiori in efficacia, migliori in utilità, più facili nell'uso, più limitati nel numero".

RISPONDO: Come gli antichi Patriarchi si salvavano per la fede nel Cristo venturo, così noi ci salviamo per la fede nel Cristo già venuto e immolato. Ora, i sacramenti non sono che professioni di quella fede che giustifica l'uomo. Ma il futuro, il passato e il presente è necessario indicarli con simboli diversi; perché, come nota S. Agostino, "una stessa cosa in un modo va indicata quando è da farsi e in un altro quando è già fatta: le stesse parole morituro e morto hanno suono diverso". Perciò è indispensabile che nella nuova legge a significare le cose già compiute in Cristo ci siano dei sacramenti diversi da quelli

dell'antica legge, che preannunziavano le stesse cose come future.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Lo stato della nuova legge, come osserva Dionigi, sta in mezzo tra lo stato dell'antica legge, le cui figure si attuano nella legge nuova, e lo stato di gloria, in cui ogni verità ci si manifesterà nuda e perfetta. Perciò allora non esisteranno più i sacramenti. Ora invece, finché conosciamo "per specchio, in enigma", come si esprime S. Paolo, è indispensabile per noi giungere alle cose spirituali per mezzo di segni sensibili. E questo è il compito preciso dei sacramenti.
2. I sacramenti dell'antica legge sono chiamati da S. Paolo "deboli e poveri elementi", perché non contenevano né causavano la grazia. Quindi chi ne faceva uso, serviva a Dio, dice l'Apostolo, sotto gli elementi del mondo, appunto perché altro non erano che elementi di questo mondo. I sacramenti nostri invece contengono e causano la grazia. Quindi il confronto non regge.
3. Come un capofamiglia non dimostra incostanza di volontà se ai suoi impartisce ordini diversi per la diversità delle stagioni, altro esigendo nell'inverno e altro nell'estate, così nessun cambiamento risulta in Dio dal fatto che egli istituì altri sacramenti dopo la venuta di Cristo e altri al tempo della legge, perché questi erano opportuni come prefigurazioni della grazia, quelli invece sono adatti per indicarla già presente.

Pars Tertia Quaestio 062

Questione 62

Questione 62

L'effetto principale dei sacramenti, che è la grazia

Veniamo ora a parlare degli effetti dei sacramenti. Primo, dell'effetto principale che è la grazia; secondo dell'effetto secondario che è il carattere.

Sul primo argomento si pongono sei quesiti: 1. Se i sacramenti della nuova legge possano causare la grazia; 2. Se la grazia sacramentale aggiunga qualche cosa alla grazia delle virtù e dei doni; 3. Se i sacramenti contengano la grazia; 4. Se abbiano la virtù di causare la grazia; 5. Se tale virtù derivi ai sacramenti dalla passione di Cristo; 6. Se i sacramenti dell'antica legge causassero la grazia.

ARTICOLO 1

Se i sacramenti possano causare la grazia

SEMBRA che i sacramenti non possano causare la grazia. Infatti:

1. Una stessa cosa non può essere segno e causa, perché il compito di segno si addice piuttosto all'effetto. Ma il sacramento è un segno della grazia. Dunque non può esserne la causa.
2. Nessuna cosa materiale può agire su una realtà spirituale, perché "l'agente è superiore al paziente", come nota S. Agostino. Ma soggetto della grazia è l'anima dell'uomo che è spirituale. Dunque i sacramenti non possono causare la grazia.
3. Ciò che è proprio di Dio non si può attribuire a nessuna creatura. Ma causare la grazia è proprio di Dio, secondo l'espressione dei Salmi: "Grazia e gloria le elargisce il Signore". Perciò, essendo i sacramenti costituiti di parole e di cose create, non possono causare la grazia.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma che l'acqua del battesimo "tocca il corpo e purifica il cuore". Ma il cuore non si purifica che mediante la grazia. Dunque il battesimo causa la grazia: e così pure, per lo stesso motivo, gli altri sacramenti della Chiesa.

RISPONDO: È necessario affermare che i sacramenti della nuova legge causano in qualche modo la grazia. Si sa infatti che mediante i sacramenti della nuova legge l'uomo viene incorporato a Cristo, come S. Paolo dice a proposito del battesimo: "Quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo". Ora, l'uomo non diviene membro di Cristo se non per la grazia.

Tuttavia alcuni dicono che i sacramenti sono causa della grazia non nel senso che la producano; ma nel senso che Dio la infonde nell'anima prendendo occasione dai sacramenti. E fanno l'esempio di chi presentando una moneta di piombo se la vede cambiare per disposizione regia con cento libbre: nel quale caso non è la moneta presentata a valere la somma percepita, ma solamente la volontà del re. In proposito S. Bernardo scrive: "Come un canonico viene investito per mezzo di un libro, l'abate per mezzo di un pastorale, il vescovo per mezzo di un anello, così diverse distribuzioni di grazie sono state assegnate ai sacramenti".

Ma, a pensarci bene, questa spiegazione si limita a riscontrare la formalità del segno. Infatti la moneta di piombo non è che un segno dell'ordine impartito dal re per quella riscossione di danaro. Similmente il libro è un segno che indica il conferimento del canonicato. Perciò secondo la suddetta spiegazione i sacramenti della nuova legge non sarebbero niente di più che segni della grazia; mentre molti testi dei Santi Padri affermano che i sacramenti della nuova legge non significano soltanto, ma causano la grazia.

Perciò dobbiamo procedere diversamente: ricordando che la causa agente è di due specie: principale e strumentale. Quella principale opera in virtù della propria forma, imprimendo la propria somiglianza sull'effetto: il fuoco, p. es., con il suo calore riscalda. Ebbene in questo modo niente all'infuori di Dio può causare la grazia, perché essa non è altro che una somiglianza partecipata della natura divina, secondo le parole di S. Pietro: "Grandi e preziose promesse adempì in noi, così che fossimo partecipi della natura divina". - La causa strumentale al contrario non agisce in forza della sua forma, ma in forza dell'impulso con cui è mossa dall'agente principale. Quindi l'effetto non somiglia allo strumento, bensì all'agente principale: un letto, p. es., non ha una somiglianza con l'accetta, ma con l'arte che è nella mente dell'artigiano. È così che i sacramenti della nuova legge causano la grazia: vengono usati infatti per disposizione divina per produrre la grazia. Di qui le parole di S. Agostino: "Tutte queste cose", cioè i riti sacramentali, "si fanno e passano, ma la virtù" di Dio "che opera in essi rimane per sempre". E strumento si chiama appunto la cosa mediante la quale uno agisce. Il che fa dire a S. Paolo: "Ci salvò mediante il lavacro della rigenerazione".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La causa principale propriamente non può essere segno dei suoi effetti, sebbene occulti, anche se essa è visibile e manifesta. La causa strumentale invece, se è manifesta, può anche essere segno di un suo effetto occulto, perché non è solamente causa, ma in una certa misura è anche effetto, essendo mossa dall'agente principale. Ed è così che i sacramenti della nuova legge sono allo stesso tempo cause e segni. Per questo si dice comunemente che essi "producono ciò che significano". E ciò dimostra pure che sono sacramenti in modo perfetto: perché sono ordinati a ciò che è sacro non solo come segni, ma anche come cause.

2. Lo strumento ha due funzioni: la prima strumentale, in cui agisce non per virtù propria, ma per la virtù comunicatagli dall'agente principale; l'altra propria, e gli compete per natura: incidere, p. es., compete alla scure per l'acutezza del taglio, ma fare un letto le compete in quanto strumento del mestiere. Però la scure non compie l'azione strumentale, se non esercitando l'azione propria: infatti è col tagliare che produce il letto. Così avviene nei sacramenti sensibili, i quali esercitando l'azione propria sul corpo del quale vengono a contatto, compiono sull'anima per virtù divina la loro azione strumentale: l'acqua del battesimo, p. es., mentre per virtù propria lava il corpo, in quanto è strumento della virtù divina purifica l'anima, essendo anima e corpo un unico composto. Ecco perché S. Agostino dice: "Tocca il corpo e purifica l'anima".

3. L'argomento si riferisce alla causa principale della grazia: e questo, come abbiamo detto, è proprio di Dio.

ARTICOLO 2

Se la grazia sacramentale aggiunga qualche cosa alla grazia delle virtù e dei doni

SEMBRA che la grazia sacramentale non aggiunga nulla alla grazia delle virtù e dei doni. Infatti:

1. La grazia delle virtù e dei doni basta a rendere perfetta l'anima, tanto nella sua essenza quanto nelle sue potenze, come abbiamo già spiegato nella Seconda Parte. Ma la grazia è ordinata al perfezionamento dell'anima. Perciò la grazia dei sacramenti niente può aggiungere alla grazia delle virtù e dei doni.

2. Le miserie dell'anima sono causate dai peccati. Ma tutti i peccati sono sufficientemente prevenuti dalla grazia delle virtù e dei doni, perché non c'è peccato che non abbia come antidoto una virtù. Dunque la grazia dei sacramenti, essendo ordinata a riparare le miserie dell'anima, non può essere diversa dalla grazia delle virtù e dei doni.

3. Ogni aggiunta o sottrazione fa cambiare la specie, come dice Aristotele. Se dunque la grazia dei sacramenti è qualche cosa di più della grazia delle virtù e dei doni, ne segue che tale grazia debba intendersi in senso equivoco. E allora, quando si afferma che i sacramenti producono la grazia, non si dice nulla di definito.

IN CONTRARIO: Se la grazia sacramentale non aggiunge nulla alla grazia dei doni e delle virtù, inutilmente si danno i sacramenti a coloro che hanno doni e virtù. Ma nelle opere di Dio nulla è superfluo. Dunque la grazia sacramentale aggiunge qualche cosa alla grazia delle virtù e dei doni.

RISPONDO: Come abbiamo detto nella Seconda Parte, la grazia, considerata in se stessa, perfeziona l'essenza dell'anima, in quanto le comunica una certa somiglianza con l'essere divino. E come dall'essenza dell'anima derivano le potenze, così dalla grazia derivano alle potenze dell'anima alcune perfezioni che si dicono virtù e doni, e che completano le potenze stesse in ordine ai loro atti. Ora, i sacramenti sono diretti a degli effetti speciali, necessari alla vita cristiana: così il battesimo è destinato a una specie di rigenerazione spirituale per cui l'uomo muore ai peccati e diventa membro di Cristo; il quale effetto è un atto speciale distinto da quelli delle potenze dell'anima. Lo stesso si dica degli altri sacramenti. Come dunque le virtù e i doni aggiungono alla grazia in genere un perfezionamento delle potenze in ordine ai loro atti, così la grazia sacramentale aggiunge, sia alla grazia in genere, che alle virtù e ai doni, uno specifico aiuto divino, per conseguire il fine del sacramento. In questo modo la grazia sacramentale aggiunge qualche cosa alla grazia delle virtù e dei doni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La grazia delle virtù e dei doni basta a perfezionare l'essenza e le potenze dell'anima per quanto riguarda l'agire ordinario. Ma quanto ad alcuni effetti speciali, richiesti dalla vita cristiana, occorre la grazia dei sacramenti.

2. Virtù e doni bastano a impedire vizi e peccati per il presente e per il futuro: in quanto trattengono l'uomo dal peccare. Ma per i peccati trascorsi, il cui atto passa ma perdura il reato, viene offerto all'uomo un rimedio speciale con i sacramenti.

3. La grazia dei sacramenti sta alla grazia in genere come la specie al genere. Quindi, come non è equivoca la parola animale riferita all'animale in genere e all'uomo, così non è equivoca la parola grazia adoperata per la grazia in genere e per quella sacramentale.

ARTICOLO 3

Se i sacramenti della nuova legge contengano la grazia

SEMBRA che i sacramenti della nuova legge non contengano la grazia. Infatti:

1. Il contenuto è nel contenente. Ma la grazia non è nel sacramento né come in un soggetto, perché il soggetto della grazia è l'anima e non il corpo; né come in un vaso, perché "il vaso è un luogo mobile", osserva Aristotele, l'accidente invece non può avere un luogo a parte. Dunque i sacramenti della nuova legge non contengono la grazia.
2. I sacramenti sono ordinati a che gli uomini per mezzo di essi conseguano la grazia. Ma la grazia, essendo un accidente, non può passare da soggetto a soggetto. Quindi la grazia nei sacramenti sarebbe senza scopo.
3. Ciò che è spirituale non può essere contenuto da ciò che è materiale, anche se si trova in esso: l'anima infatti non è contenuta dal corpo, ma piuttosto contiene il corpo. Quindi la grazia, essendo spirituale, non è contenuta in un sacramento materiale.

IN CONTRARIO: Ugo di S. Vittore afferma, che "il sacramento per la sua santità contiene la grazia invisibile".

RISPONDO: Una cosa può essere in un'altra in più modi: ebbene, secondo due di essi la grazia può trovarsi nei sacramenti. Primo, può trovarsi come nei segni che la rappresentano, perché il sacramento è il segno della grazia. - Secondo, come effetto nella propria causa. Poiché, come abbiamo spiegato, il sacramento della nuova legge è causa strumentale della grazia. Perciò la grazia è nel sacramento della nuova legge non secondo una somiglianza specifica, come l'effetto è nella sua causa univoca, e neppure nella forma propria e permanente proporzionata a codesto effetto, ossia non come gli effetti contenuti nelle loro cause analogiche: cioè non come si trovano nel sole gli esseri che si producono per generazione; ma secondo una virtù strumentale, che, come spiegheremo, è un'entità reale transitoria e incompleta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Non si dice che la grazia si trovi nel sacramento come in un soggetto e nemmeno come in un vaso, inteso nel senso di recipiente, ma inteso come strumento; cioè nel senso in cui è usato in quell'espressione di Ezechiele: "Ciascuno ha in pugno il vaso (ossia lo strumento) dell'eccidio".
2. L'accidente, sebbene non passi da un soggetto a un altro, passa tuttavia in qualche modo a un altro soggetto dalla causa principale per mezzo dello strumento: non perché si trovi in entrambi allo stesso modo, ma adattandosi al modo particolare di essere di ciascuno.
3. Una realtà spirituale che si trovi allo stato perfetto in un ente corporeo, contiene l'ente corporeo e non è contenuta da esso. Ma la grazia è nel sacramento in stato transeunte e incompleto. Perciò l'affermazione che il sacramento contiene la grazia non può dirsi sbagliata.

ARTICOLO 4

Se nei sacramenti risieda una virtù capace di causare la grazia

SEMBRA che nei sacramenti non risieda una virtù capace di produrre la grazia. Infatti:

1. La virtù di produrre la grazia è una virtù spirituale. Ma in un essere corporeo non può risiedere una virtù spirituale: né come propria, perché la virtù propria deriva dall'essenza di ciascuna cosa e non ne può superare i limiti; né come ricevuta da altri, perché ciò che si riceve prende il modo di essere del ricevente. Dunque nei sacramenti non può esserci una virtù capace di produrre la grazia.
2. Ogni cosa è riducibile a uno dei generi dell'ente e a un grado nella gerarchia dei beni. Ma tra i generi dell'ente non ne esiste uno in cui possa rientrare tale virtù, come appare chiaro a passarli tutti in rassegna. Né detta virtù può ridursi a uno dei gradi nella gerarchia dei beni: infatti non è uno dei beni minimi, essendo i sacramenti necessari alla salvezza; non è uno dei beni intermedi, quali le potenze dell'anima, che sono potenze naturali; e non è uno dei beni massimi, perché non è né la grazia né una virtù spirituale. Perciò nei sacramenti non esiste una virtù capace di produrre la grazia.
3. Se nei sacramenti esistesse una simile virtù, esisterebbe solo perché prodotta da Dio in essi per creazione. Ma non sembra possibile che una creatura così nobile cessi subito di essere appena il sacramento è prodotto. Dunque non c'è nei sacramenti nessuna virtù destinata a causare la grazia.
4. L'identica cosa non può essere in soggetti diversi. Ora, a costituire un sacramento concorrono entità diverse, cioè parole ed elementi sensibili: ma un sacramento non può avere che una sola virtù. Dunque nei sacramenti non può esserci alcuna virtù.

IN CONTRARIO: S. Agostino esclama: "Donde tanta virtù dell'acqua da toccare il corpo e purificare il cuore". E S. Beda afferma che "il Signore con il contatto della sua carne purissima conferì alle acque una forza rigeneratrice".

RISPONDO: Chi ritiene che i sacramenti concorrano alla grazia solo per concomitanza, non ammette nel sacramento alcuna virtù che cooperi all'effetto sacramentale: ammette invece una virtù divina che, presente all'atto del sacramento, ne produrrebbe l'effetto. Ma se al contrario si afferma che il sacramento è causa strumentale della grazia, allora è necessario ammettere nel sacramento una virtù strumentale per produrne l'effetto. E questa è una virtù proporzionata allo strumento. Essa cioè sta alla virtù assoluta e perfetta da cui dipende come lo strumento sta all'agente principale. Lo strumento infatti, come abbiamo detto, non opera se non in quanto è mosso dall'agente principale, il quale opera per virtù propria, cosicché la virtù dell'agente principale ha una esistenza permanente e completa; invece la virtù strumentale ha un'esistenza incompleta che passa da un soggetto a un altro, somigliando al moto il quale è un atto imperfetto che passa dall'agente al paziente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nelle cose materiali una virtù spirituale non può trovarsi in maniera permanente e completa, come vuole la difficoltà. Niente impedisce però che vi si trovi in modo strumentale, cioè per il fatto che una data cosa materiale viene usata da una sostanza spirituale alla produzione di un effetto spirituale: così avviene, p. es., nella voce umana sensibile, in cui c'è una virtù spirituale dovuta all'intelletto di chi parla, e capace di suscitare l'intelligenza di chi ascolta. Alla stessa maniera c'è una virtù spirituale nei sacramenti, in quanto essi sono ordinati da Dio a un effetto spirituale.

2. Come un moto, essendo un atto imperfetto, non ha propriamente un genere, ma si colloca nel genere dell'atto perfetto, l'alterazione, p. es., rientra in quello della qualità; così la virtù strumentale non appartiene, propriamente parlando, a un genere determinato, ma è riducibile al genere e alla specie della virtù perfetta.

3. Come la virtù strumentale viene ricevuta dallo strumento nell'istante stesso in cui l'agente principale lo muove, così il sacramento consegue la sua virtù spirituale dalla benedizione di Cristo e dall'uso sacramentale che ne fa il ministro. Di qui le parole di S. Agostino: "Non c'è da meravigliarsi, se diciamo che l'acqua, ossia una sostanza materiale, arrivi a purificare l'anima. Lo fa sicuramente e penetra in tutti i recessi della coscienza. Infatti, sebbene essa sia già fine e penetrante, tuttavia è resa ancora più penetrante dalla benedizione di Cristo, con il suo umore sottile invade le occulte vie della vita e i segreti dello spirito".

4. Come l'identica virtù dell'agente principale è strumentalmente in tutti gli strumenti da esso adoperati per produrre un dato effetto, in quanto essi per il loro coordinamento sono una cosa sola; così una e identica è la virtù sacramentale nelle parole e nelle cose in quanto concorrono a costituire un medesimo sacramento.

ARTICOLO 5

Se i sacramenti della nuova legge ricevano la loro virtù dalla passione di Cristo

SEMBRA che i sacramenti della nuova legge non ricevano la loro virtù dalla passione di Cristo. Infatti:

1. La virtù dei sacramenti è di causare nell'anima la grazia, che ne è la vita spirituale. Ora, stando a S. Agostino, "il Verbo, come era in principio presso Dio, vivifica le anime; ma in quanto si è fatto carne, vivifica i corpi". La passione di Cristo dunque, poiché spetta al Verbo in quanto si è fatto carne, non può causare la virtù dei sacramenti.

2. La virtù sacramentale dipende dalla fede, poiché, come dice S. Agostino, la parola di Dio fa il sacramento, "non in quanto pronunciata, ma in quanto creduta". Ora, la nostra fede non riguarda soltanto la passione di Cristo, ma anche gli altri misteri della sua umanità e principalmente la sua divinità. Perciò i sacramenti non ricevono la loro virtù in modo speciale dalla passione di Cristo.

3. I sacramenti sono ordinati alla giustificazione degli uomini, secondo la frase di S. Paolo: "Siete stati lavati e siete stati giustificati". Ma la giustificazione dallo stesso Apostolo è attribuita alla resurrezione: "Fu risuscitato per la nostra giustificazione". Quindi i sacramenti ricevono la loro virtù più dalla resurrezione che dalla passione di Cristo.

IN CONTRARIO: Commentando il testo di S. Paolo, "a somiglianza della trasgressione di Adamo", la Glossa afferma che "dal fianco di Cristo morto sulla croce sgorgarono i sacramenti, dai quali la Chiesa ha ricevuto la salvezza". Dunque i sacramenti devono la loro virtù alla passione di Cristo.

RISPONDO: I sacramenti, come abbiamo già spiegato, concorrono a causare la grazia quali strumenti. Ebbene, lo strumento può essere di due specie: o separato, come il bastone; o congiunto, come la mano. Lo strumento separato poi viene mosso per mezzo di quello congiunto, come il bastone per mezzo della mano. Ora, la principale causa efficiente della grazia è Dio stesso, rispetto al quale l'umanità di Cristo fa da strumento congiunto e il sacramento da strumento separato. Perciò la virtù salvifica deriva necessariamente dalla divinità di Cristo attraverso la sua umanità fino ai sacramenti.

Ma la grazia dei sacramenti è ordinata principalmente a due fini: a togliere le colpe dei peccati commessi, di cui passa l'atto ma rimane il reato; e a

perfezionare l'anima in ciò che riguarda il culto di Dio secondo la religione cristiana. Ma da quanto abbiamo detto sopra appare evidente che Cristo ci ha liberato dai nostri peccati principalmente per mezzo della sua passione, non solo a modo di causa efficiente e meritoria, ma anche come causa soddisfattoria. Inoltre egli iniziò il culto della religione cristiana proprio con la sua passione, "offrendo se stesso come oblazione e sacrificio a Dio", secondo l'espressione di S. Paolo. È chiaro dunque che i sacramenti della Chiesa ricevono la loro virtù specialmente dalla passione di Cristo, che viene applicata a noi quando li riceviamo. In segno di ciò dal fianco di Cristo pendente in croce sgorgarono acqua e sangue, l'una elemento del battesimo e l'altro dell'Eucaristia, che sono i sacramenti principali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Verbo, qual era in principio presso Dio, vivifica le anime in qualità di agente principale: ma la sua carne e i misteri in essa compiuti operano per la vita stessa dell'anima in qualità di strumenti; mentre per la vita del corpo operano non solo come strumenti, ma anche con una certa funzione di esemplarità, secondo le spiegazioni, date in precedenza.
2. Come dice S. Paolo, "Cristo abita in noi per la fede". Perciò la virtù di Cristo si trasfonde in noi mediante la fede. Ma la virtù di rimettere i peccati appartiene in modo speciale alla sua passione. Dunque è per la fede nella sua passione che vengono liberati gli uomini dai peccati, conforme a quell'altra affermazione dell'Apostolo: "Dio ha prestabilito Cristo come mezzo di propiziazione per via della fede nel suo sangue". Ecco perché la virtù dei sacramenti, ordinati a togliere i peccati, deriva principalmente dalla fede nella passione di Cristo.
3. La giustificazione si attribuisce alla resurrezione come a termine finale, che consiste in una vita nuova mediante la grazia. Ma si attribuisce alla passione come a punto di partenza, che muove dalla remissione dei peccati.

ARTICOLO 6

Se i sacramenti dell'antica legge causassero la grazia

SEMBRA che i sacramenti dell'antica legge causassero la grazia. Infatti:

1. I sacramenti della nuova legge hanno efficacia dalla fede nella passione di Cristo. Ma tale fede c'era anche nella legge antica come nella nuova: dice infatti S. Paolo, che "abbiamo lo stesso spirito di fede". Come dunque i sacramenti della nuova legge conferiscono la grazia, così la conferivano anche i sacramenti dell'antica legge.
2. La santificazione non si produce che mediante la grazia. Ma i sacramenti dell'antica legge santificavano gli uomini, come attesta il Levitico: "Dopo che Mosè ebbe santificato Aronne e i suoi figli nei loro vestimenti, ecc.". Dunque i sacramenti dell'antica legge conferivano la grazia.
3. S. Beda scrive: "La circoncisione sotto la legge porgeva contro le ferite del peccato originale lo stesso aiuto salutare che porge comunemente il battesimo nel tempo della rivelazione della grazia". Ma il battesimo ora conferisce la grazia. Quindi la circoncisione conferiva la grazia. E per lo stesso motivo la conferiscono gli altri sacramenti legali; perché come il battesimo è la porta dei sacramenti della nuova legge, così la circoncisione era la porta dei sacramenti della legge antica; cosicché l'Apostolo poteva scrivere: "A chiunque è circonciso io dichiaro ch'egli è in dovere d'osservare tutta la legge".

IN CONTRARIO: Il rimprovero di S. Paolo ai Galati: "Come mai vi rivolgete di nuovo ai deboli e poveri elementi", dalla Glossa viene riferito "alla legge, che si dice debole, perché non giustifica perfettamente". La grazia invece giustifica perfettamente. Dunque i sacramenti dell'antica legge non conferivano la grazia.

RISPONDO: Non si può dire che i sacramenti dell'antica legge conferissero la grazia santificante per se stessi, cioè per virtù propria; perché allora, non sarebbe stata necessaria la passione di Cristo, poiché, come osserva S. Paolo, "se la giustizia si avesse per la legge, Cristo sarebbe morto invano".

E neppure si può dire che derivassero la virtù di conferire la grazia della giustificazione dalla passione di Cristo. Infatti, come abbiamo già visto, l'efficacia della passione di Cristo viene applicata a noi sia mediante la fede che mediante i sacramenti, però in due modi diversi: l'applicazione infatti mediante la fede si compie con un atto dell'anima; l'applicazione invece mediante i sacramenti si compie con l'uso di cose materiali. Ora, niente impedisce che una cosa futura nel tempo agisca prima di avverarsi secondo che è già spiritualmente presente nell'anima: il fine p. es., sebbene raggiungibile nel futuro, muove già l'agente in quanto è da lui conosciuto e desiderato. Quanto invece è ancora inesistente nella realtà non può agire mediante l'uso di cose esterne. La causa efficiente infatti non può essere come la causa finale posteriore all'effetto in ordine di tempo. È chiaro quindi che dalla passione di Cristo, la quale è causa dell'umana giustificazione, può ben derivare la virtù giustificativa ai sacramenti della nuova legge, ma da essa non può risalire ai sacramenti dell'antica legge.

Tuttavia anche gli antichi Padri venivano giustificati come noi dalla fede nella passione di Cristo. Di questa fede i sacramenti dell'antica legge erano come altrettante dichiarazioni o professioni, in quanto rappresentavano la passione di Cristo in se stessa e nei suoi effetti. Perciò i sacramenti dell'antica legge non avevano in sé alcuna virtù di conferire la grazia santificante; ma esprimevano soltanto la fede che operava la giustificazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Gli antichi Padri avevano la fede nella passione futura di Cristo, la quale poteva giustificare in quanto esisteva come atto dell'anima; noi invece abbiamo la fede nella passione di Cristo già avvenuta, ed essa può giustificare anche mediante l'uso dei sacramenti, come si è detto.
2. Quella era una santificazione figurale: consisteva infatti nel rendere idonei al culto divino secondo il culto dell'antica legge, il quale era tutto ordinato a prefigurare la passione di Cristo.
3. Sulla circoncisione ci sono state molte opinioni. Alcuni hanno detto che essa non conferiva la grazia, ma solo toglieva il peccato. - Ora ciò è impossibile, perché l'uomo non viene liberato dal peccato se non per mezzo della grazia, come dichiara S. Paolo: "Giustificati gratuitamente per la grazia di lui".

Altri perciò hanno detto che la circoncisione conferiva la grazia quanto alla rimozione della colpa, ma non quanto ai suoi effetti positivi. - Anche questo però è falso. Perché, la circoncisione dava ai bambini il diritto di giungere alla gloria, che è il supremo effetto positivo della grazia. E poi nell'ordine della causa formale gli effetti positivi vengono naturalmente prima degli effetti negativi, sebbene secondo l'ordine della causa materiale sia vero l'inverso: la forma infatti non esclude la privazione, se non informando il soggetto.

Perciò altri dicono che la circoncisione conferiva la grazia anche quanto all'effetto positivo di rendere l'uomo degno della vita eterna, ma non quanto all'effetto di reprimere la spinta della concupiscenza al peccato. Un tempo questa fu anche la nostra opinione. - Ma a considerare meglio la cosa, si vede che nemmeno questo è vero; perché la grazia anche se minima è capace di resistere a qualunque concupiscenza e di meritare la vita eterna.

È meglio dire dunque che la circoncisione, come gli altri sacramenti dell'antica legge, era solo un segno esterno della fede giustificante; infatti l'Apostolo afferma che "Abramo ricevette il segno della circoncisione, quale segno della giustizia della fede". Ecco perché nella circoncisione, quale segno della futura passione di Cristo, veniva conferita la grazia, come vedremo in seguito.

Pars Tertia Quaestio 063

Questione 63

Questione 63

Il carattere

Passiamo a considerare il secondo effetto dei sacramenti, che è il carattere.

Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se i sacramenti producano nell'anima un carattere; 2. Che cosa sia il carattere; 3. Di chi sia il carattere; 4. Dove esso risieda; 5. Se s'imprima indelebilmente; 6. Se tutti i sacramenti imprimano il carattere.

ARTICOLO 1

Se i sacramenti imprimano nell'anima un carattere

SEMBRA che i sacramenti non imprimano nessun carattere nell'anima. Infatti:

1. Il carattere è un segno distintivo. Ma ciò che distingue le membra di Cristo dalle altre creature è l'eterna predestinazione, la quale non pone nulla nel predestinato, essendo soltanto un atto di Dio predestinante, come abbiamo spiegato nella Prima Parte; e ciò conforme alle parole di S. Paolo: "Saldo rimane il fondamento di Dio, avente questo suggello: Il Signore conosce quelli che sono suoi". Dunque i sacramenti non imprimono nessun carattere nell'anima.
2. Il carattere è un segno distintivo. Ma il segno, secondo la definizione di S. Agostino, è "ciò che oltre l'immagine di sé prodotta sui sensi fa conoscere qualche cos'altro". Ora, nell'anima non c'è nulla che possa produrre sui sensi una qualunque immagine. Dunque dai sacramenti non viene impresso nessun carattere nell'anima.
3. I sacramenti della nuova legge distinguono il fedele dal non fedele come i sacramenti dell'antica legge. Ma i sacramenti dell'antica legge non imprimevano (nell'anima) nessun carattere: per questo sono riferiti dall'Apostolo "alla giustizia della carne". Dunque neanche i sacramenti della nuova legge imprimono un carattere.

IN CONTRARIO: S. Paolo scrive: "Colui che ci conferma con voi in Cristo, e che ci ha unti, è Dio. Il quale ci ha anche contrassegnati con il suo sigillo e ha infuso nei nostri cuori il pegno dello Spirito". Ma il carattere non è altro che un contrassegno. Dunque Dio con i sacramenti imprime in noi il suo carattere.

RISPONDO: I sacramenti, come abbiamo già detto, sono ordinati a due scopi: a togliere i peccati e a perfezionare l'anima in ciò che riguarda il culto di Dio secondo la religione cristiana. Ora, chiunque viene destinato a un compito specifico, ne assume ordinariamente il segno distintivo, come i soldati che venivano arruolati nell'esercito solevano anticamente essere contrassegnati con un qualche segno sul corpo, data la materialità della loro prestazione. Ora, poiché con i sacramenti gli uomini vengono destinati a prestazioni spirituali attinenti al culto di Dio, è logico che per esse restino fregiati di un qualche carattere, o segno spirituale. Di qui le parole di S. Agostino: "Se un disertore, preso dalla paura del segno militare impresso nel suo corpo, ricorre alla clemenza dell'imperatore, lo supplica, ne ottiene il perdono e ritorna sotto le armi, forse, perché libero e pentito, gli viene rinnovato il segno militare o non piuttosto gli viene controllato e riconosciuto? E che forse i sacramenti cristiani lascerebbero minor traccia di questo contrassegno corporeo?".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Al premio della futura gloria i fedeli cristiani vengono deputati dal segno della predestinazione eterna. Ma alle funzioni della Chiesa qui presente vengono deputati da un segno spirituale impresso in loro, che si denomina carattere.
2. Il carattere impresso nell'anima si presenta come segno per il fatto che viene impresso da sacramenti sensibili: poiché la certezza che uno è fregiato del carattere battesimale risulta dal fatto che è stato asperso sensibilmente con l'acqua. Tuttavia metaforicamente si può chiamare carattere o contrassegno qualsiasi cosa, anche non sensibile, che serva a conferire rassomiglianza con qualcuno o a distinguerlo: Cristo, p. es., a detta dell'Apostolo, è "figura", o "carattere della sostanza del Padre".
3. I sacramenti dell'antica legge, come abbiamo già detto, non avevano in se stessi una virtù spirituale capace di produrre effetti spirituali. Ecco perché in essi non si riscontrava nessun carattere spirituale; ma bastava allora la circoncisione corporea, che l'Apostolo chiama "sigillo".

ARTICOLO 2

Se il carattere sia un potere spirituale

SEMBRA che il carattere non sia un potere spirituale. Infatti:

1. Carattere è lo stesso che figura: poiché nella Lettera agli Ebrei dove il latino dice "figura della sostanza del Padre", il greco ha carattere. Ma la figura è la quarta specie della qualità, e quindi differisce dalla potenza o potere, che è la seconda specie della qualità. Perciò il carattere non è un potere spirituale.
2. Dionigi scrive che "la divina beatitudine accoglie nella partecipazione di sé il battezzato e gli si comunica con la propria luce, quasi suo contrassegno". E così il carattere viene presentato come una specie di luce. Ma la luce appartiene alla terza specie della qualità. Dunque il carattere non è un potere o una potenza, che appartiene alla seconda specie della qualità.
3. Il carattere viene definito da alcuni: "Il segno santo della comunione nella fede e dell'ordine sacro conferito dal ministro sacro". Ora, il segno è nella categoria della relazione e non in quella della potenza. Il carattere dunque non è un potere spirituale.
4. La potenza o potere ha natura di causa e di principio, come spiega Aristotele. Invece il segno, che entra nella definizione del carattere, ha piuttosto natura di effetto. Il carattere dunque non è un potere spirituale.

IN CONTRARIO: Aristotele insegna che "nell'anima ci sono tre cose: potenza, abito e passione". Ma il carattere non è una passione, perché la passione passa presto e il carattere invece è indelebile, come vedremo. E neppure è un abito. Perché un abito non può servire indifferentemente al bene e al male. Il carattere invece ha questa capacità: alcuni infatti ne usano bene, altri male. Il che non può capitare agli abiti: poiché gli abiti virtuosi "nessuno può usarli male", e gli abiti viziosi nessuno può usarli bene. Resta dunque che il carattere è un potere, o facoltà.

RISPONDO: Come abbiamo già detto, i sacramenti della nuova legge imprimono il carattere, perché deputano gli uomini al culto di Dio secondo la religione cristiana. Cosicché Dionigi, dopo aver affermato che "Dio comunica se stesso al neofita mediante il segno (sacramentale)", aggiunge: "rendendolo divino e comunicatore delle cose divine". Il culto divino infatti consiste, sia nel ricevere i beni divini, sia nel comunicarli agli altri. Ora, per l'uno e per l'altro compito si richiede una facoltà, un potere: infatti per comunicare qualche cosa ad altri occorre una potenza attiva, per ricevere occorre una potenza passiva. Dunque il carattere implica un potere spirituale in ordine alle cose che sono proprie del culto divino.

Bisogna però osservare che questa potenza spirituale è strumentale, come abbiamo notato sopra per la virtù che si trova nei sacramenti. Infatti avere il carattere sacramentale spetta ai ministri di Dio, e il ministro ha funzione di strumento, come aveva già notato Aristotele. Perciò come la virtù che risiede nei sacramenti rientra in un genere non per sé, ma per riduzione, essendo un'entità transeunte e incompleta; così anche il carattere non rientra propriamente in un genere, o in una specie, ma si riduce alla seconda specie della qualità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La figura non è che una delimitazione della quantità. Quindi propriamente si trova solo nelle cose materiali, e si attribuisce alle spirituali in senso metaforico. Ora, qualsiasi cosa viene catalogata in un genere o in una specie solo per ciò che le compete in senso proprio. Quindi il carattere non può rientrare nella quarta specie della qualità: sebbene alcuni l'abbiano affermato.
2. Nella terza specie della qualità ci sono soltanto le passioni sensibili e le qualità sensibili. Ma il carattere non è una luce sensibile. Quindi non appartiene alla terza specie della qualità, come alcuni hanno preteso.
3. La relazione, il cui concetto è implicito nel termine segno, deve avere qualche cosa come suo fondamento. Ma la relazione di quel segno che è il carattere non può avere per fondamento immediato l'essenza dell'anima, perché così spetterebbe per natura a ogni anima. È dunque necessario ammettere nell'anima qualche cosa che sia il fondamento di tale relazione. Questo qualche cosa è la realtà del carattere. Perciò il carattere non può rientrare nel genere della relazione, come alcuni hanno sostenuto.
4. Il carattere ha natura di segno solo se si considera in connessione col rito sensibile che lo imprime. Ma considerato in se stesso ha natura di principio, nel senso che abbiamo illustrato.

ARTICOLO 3

Se il carattere sacramentale sia il carattere di Cristo

SEMBRA che il carattere sacramentale non sia il carattere di Cristo. Infatti:

1. S. Paolo raccomanda agli Efesini: "Non contristate lo Spirito Santo di Dio, con il quale siete stati sigillati". Ora nell'idea di carattere è implicita quella di sigillo. Dunque il carattere sacramentale deve riferirsi più allo Spirito Santo che a Cristo.

2. Il carattere ha natura di segno. Ed è segno della grazia, conferita dal sacramento. Ma la grazia viene infusa nell'anima da tutta la Trinità, secondo le parole del Salmo: "Grazia e gloria le elargisce il Signore". Quindi il carattere sacramentale non va attribuito in modo speciale a Cristo.

3. Il carattere si riceve per distinguersi dagli altri. Ma ciò che distingue i santi dagli altri è la carità, la quale secondo l'espressione di S. Agostino, "è sola a separare i figli del Regno dai figli della dannazione", i quali ultimi, a detta dell'Apocalisse, sono contrassegnati dal "carattere della bestia". Ma la carità non viene attribuita a Cristo, bensì allo Spirito Santo, come in quell'affermazione di S. Paolo: "La carità divina si è riversata nei nostri cuori per lo Spirito Santo che ci fu donato"; oppure al Padre: "La grazia del Signore nostro Gesù Cristo e la carità di Dio". Dunque il carattere sacramentale non va riferito a Cristo.

IN CONTRARIO: Così alcuni definiscono il carattere: "Il carattere è una distinzione impressa nell'anima razionale dal carattere eterno, per cui la trinità creata viene sigillata a immagine della Trinità creante e ricreante, e distingue nello stato della fede dai non configurati". Ora, il carattere eterno è il Cristo stesso, che S. Paolo chiama "splendore della gloria e figura", o carattere "della sostanza di Dio". Dunque il carattere propriamente ha riferimento a Cristo.

RISPONDO: Come risulta da quanto abbiamo detto finora, il carattere è in senso proprio il contrassegno col quale si deputa una data cosa a un compito specifico: le monete, p. es., sono così contrassegnate per gli scambi, e i soldati lo sono per la milizia. Ora, due sono i compiti cui possono essere deputati i fedeli. Il primo e principale è il godimento della gloria. E per questo essi sono contrassegnati dalla grazia, secondo l'allusione di Ezechiele: "Segna in fronte con un tau gli uomini che gemono e piangono"; e quella dell'Apocalisse: "Non danneggiate né la terra né il mare né le piante finché non abbiamo marcato sulle loro fronti con il sigillo i servi del nostro Dio".

Il secondo compito di ogni fedele è di ricevere per sé e di comunicare agli altri le cose riguardanti il culto di Dio. E per questo propriamente viene concesso il carattere sacramentale. Ma tutto il culto della religione cristiana deriva dal sacerdozio di Cristo. È chiaro quindi che il carattere sacramentale è specificamente carattere di Cristo, del cui sacerdozio i fedeli vengono resi partecipi in forza di questi caratteri sacramentali, i quali altro non sono che partecipazioni del sacerdozio di Cristo derivanti da Cristo medesimo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'Apostolo nel testo citato parla del contrassegno per cui si è destinati alla gloria futura e che consiste nella grazia. Questa viene attribuita allo Spirito Santo, perché la donazione gratuita implicita nel concetto di grazia dipende dall'amore di Dio, e lo Spirito Santo è amore. Ecco perché S. Paolo dichiara che "vi sono differenze di grazia, ma uno solo è lo Spirito".

2. Il carattere sacramentale è res (realtà sacra) rispetto al rito esterno ed è sacramento (o segno sacro) rispetto all'effetto ultimo. Perciò si può parlare del carattere in due accezioni diverse. Primo, in quanto è sacramento, e allora è segno della grazia invisibile conferita dal rito sacro. Secondo, in quanto è specificamente carattere. E allora è un contrassegno che configura a un capo nel quale risiede la pienezza di quei poteri, o facoltà, che vengono accordati dal carattere: i soldati p. es., che sono deputati a combattere prendono il segno (o le insegne) del loro comandante, al quale in qualche modo si configurano. Così coloro che sono deputati al culto cristiano, di cui Cristo è fondatore, ricevono un carattere che li rende simili a Cristo. Quindi esso è propriamente carattere di Cristo.

3. Il carattere distingue una persona da un'altra in rapporto al fine cui viene indirizzata la persona che lo riceve, come abbiamo notato a proposito dei caratteri, o contrassegni militari, che sul campo di battaglia distinguono il soldato del re legittimo dal soldato del nemico. Allo stesso modo i caratteri che distinguono i fedeli di Cristo dai servi del diavolo possono essere, relativi o alla vita eterna, o al culto della Chiesa militante. La prima di queste distinzioni è data dalla carità e dalla grazia, come vuole la difficoltà; la seconda invece è data dal carattere sacramentale. Quindi per la ragione dei contrari "il carattere della bestia" può significare o la malizia ostinata, a motivo della quale alcuni vengono destinati alla pena eterna, o la professione di un culto illecito.

ARTICOLO 4

Se il carattere risieda in una potenza dell'anima

SEMBRA che il carattere non risieda in una potenza dell'anima. Infatti:

1. Il carattere è una disposizione alla grazia. Ma la grazia risiede nell'essenza dell'anima, come abbiamo visto nella Seconda Parte. Dunque il carattere è nell'essenza dell'anima e non nelle sue potenze.

2. Le potenze dell'anima non sono soggetto se non di abiti o di disposizioni. Ma il carattere, abbiamo detto, non è un abito o una disposizione, bensì un potere o una potenza, che risiede solo nell'essenza dell'anima. Dunque il carattere non risiede in nessuna potenza dell'anima, ma piuttosto nella sua stessa

essenza.

3. Le potenze dell'anima razionale si dividono in conoscitive e appetitive. Ma non si può limitare il carattere alle potenze conoscitive e neppure a quelle appetitive: perché non è destinato né solo a conoscere né solo a volere. E tuttavia non può risiedere simultaneamente nelle une e nelle altre, perché un medesimo accidente non può avere diversi soggetti. Dunque il carattere non risiede in una potenza, ma nell'essenza dell'anima.

IN CONTRARIO: In una precedente definizione del carattere è stato detto che esso s'imprime nell'anima razionale "come un'immagine". Ma l'immagine della Trinità nell'anima si concepisce in rapporto alle potenze. Dunque il carattere è nelle potenze dell'anima.

RISPONDO: Il carattere, come abbiamo visto, è un contrassegno che distingue l'anima, affinché possa ricevere per sé, o comunicare ad altri le cose riguardanti il culto divino. Ora, il culto divino consiste in determinati atti. Ma come l'essenza è ordinata all'essere, così le potenze dell'anima sono ordinate agli atti. Dunque il carattere non risiede nell'essenza, ma nelle potenze dell'anima.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Per determinare il soggetto di un accidente si deve tener conto di ciò cui esso dispone prossimamente, non già di ciò cui dispone in maniera remota o indiretta. Ora, il carattere in maniera diretta e immediata dispone l'anima agli atti del culto divino; e poiché questi, senza l'aiuto della grazia non si compiono debitamente, come si legge nel Vangelo: "Quelli che adorano Dio, lo devono adorare in spirito e verità", è logico che la generosità divina a chi riceve il carattere conceda anche la grazia per assolvere degnamente il compito assegnato. Perciò la sede da attribuire al carattere è da ricercarsi più in relazione agli atti concernenti il culto divino che in relazione alla grazia.

2. L'essenza dell'anima è il soggetto delle potenze naturali che derivano dai principii dell'essenza stessa. Ma il carattere non è un potere naturale, bensì un potere spirituale che viene dal di fuori. Perciò, come l'essenza dell'anima, fonte della vita naturale dell'uomo, viene perfezionata dalla grazia che le dona la vita spirituale; così le potenze naturali dell'anima vengono perfezionate dalla potenza o potere spirituale che è il carattere. Gli abiti e le disposizioni infatti risiedono nelle potenze dell'anima, proprio perché sono ordinati agli atti, che hanno il loro principio nelle potenze stesse. Per la stessa ragione tutto ciò che è ordinato all'atto è da attribuirsi alle potenze.

3. Il carattere riguarda, come abbiamo detto, gli atti che sono propri del culto divino. Ora, questo equivale a una professione di fede manifestata con segni esterni. Ne segue perciò che il carattere risiede nella potenza conoscitiva in cui risiede la fede.

ARTICOLO 5

Se il carattere rimanga nell'anima in maniera indelebile

SEMBRA. che il carattere non rimanga nell'anima in maniera indelebile. Infatti:

1. Un accidente più è nobile, più è duraturo. Ma la grazia è più nobile del carattere, perché il carattere è ordinato alla grazia come a un fine superiore. Ora, la grazia si può perdere con il peccato. Tanto più dunque il carattere.

2. Il carattere è una iniziazione dell'uomo al culto divino, come abbiamo spiegato. Ma alcuni dal culto divino passano al culto contrario con l'apostasia della fede. Costoro quindi perdono il carattere sacramentale.

3. Cessando il fine deve cessare anche ciò che era ordinato al fine, perché non avrebbe più scopo: dopo la risurrezione finale, p. es., non ci sarà più il matrimonio, perché non ci sarà più la generazione, che è il fine del matrimonio. Ma il culto esterno cui è ordinato il carattere verrà a cessare nella Patria, dove il simbolo, o figura lascerà il posto alla nuda verità. Dunque il carattere sacramentale non rimane per sempre nell'anima. Quindi non è indelebile.

IN CONTRARIO: S. Agostino osserva che "i sacramenti cristiani non lasciano minore traccia del carattere militare impresso sul corpo". Ma il carattere militare non viene rinnovato, bensì "riconosciuto e confermato" in colui che ottiene dall'imperatore il perdono dopo la colpa. Perciò neppure il carattere sacramentale può essere cancellato.

RISPONDO: Come abbiamo detto, il carattere sacramentale è una partecipazione del sacerdozio di Cristo concessa ai suoi fedeli: infatti come Cristo ha la piena potestà del sacerdozio spirituale, così i suoi fedeli si configurano a lui, nel partecipare in qualche misura i poteri spirituali relativi ai sacramenti e alle altre funzioni del culto divino. Per questo a Cristo non si attribuisce il carattere, ma i poteri del suo sacerdozio stanno al carattere come un tutto perfetto sta alla sua partecipazione. Ora, il sacerdozio di Cristo è eterno, secondo le parole del Salmista: "Tu sei sacerdote in eterno secondo l'ordine di Melchisedech". Ecco perché ogni consacrazione che viene fatta in virtù del suo sacerdozio, finché dura la cosa consacrata, è permanente. Ciò avviene persino nelle cose inanimate: la consacrazione, p. es., di una chiesa o di un altare dura per sempre, se essi non vengono distrutti. Ora, poiché soggetto del carattere, come abbiamo visto, è la parte intellettuale dell'anima in cui risiede la fede, è evidente che essendo l'intelletto perpetuo e incorruttibile, anche il carattere rimane nell'anima in maniera indelebile.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Grazia e carattere risiedono nell'anima in maniera diversa. Infatti la grazia è nell'anima come una forma dotata di intrinseca completezza; il carattere invece vi risiede, e l'abbiamo già detto, come una virtù strumentale. Ora, una forma completa risiede nel suo soggetto partecipandone le condizioni. E poiché l'anima, fin tanto che si trova nello stato di via è mutevole nel suo libero arbitrio, ne segue che la grazia si trovi nell'anima in modo mutevole. Al contrario la virtù strumentale segue le condizioni dell'agente principale. E quindi il carattere rimane nell'anima indelebilmente, non per la sua perfezione, ma per la perfezione del sacerdozio di Cristo, da cui deriva come una virtù strumentale.

2. S. Agostino risponde, che "neppure gli apostati vengono a perdere il battesimo, infatti quando si pentono non lo ricevono una seconda volta; di qui la convinzione che esso non si può perdere". La ragione di ciò sta nel fatto che il carattere è una virtù strumentale, come abbiamo detto; ora, l'essenza dello strumento consiste nell'esser mosso da un altro e non nel muoversi da se stesso volontariamente. Perciò, per quanto la volontà compia atti contrari, il carattere non viene cancellato data l'immutabilità dell'agente principale.

3. Dopo questa vita, sebbene non rimanga il culto esterno, rimane tuttavia il fine di tale culto. E quindi resta il carattere nei buoni a loro gloria e nei cattivi a loro ignominia, come nei soldati il carattere militare si conserva anche dopo la vittoria; nei vincitori come titolo di gloria e nei vinti come pena.

ARTICOLO 6

Se il carattere venga impresso da tutti i sacramenti della nuova legge

SEMBRA che tutti i sacramenti della nuova legge imprimano il carattere. Infatti:

1. Tutti i sacramenti della nuova legge rendono partecipi del sacerdozio di Cristo. Ma il carattere sacramentale, come abbiamo notato, non è altro che una partecipazione del sacerdozio di Cristo. Dunque tutti i sacramenti della nuova legge imprimono il carattere.

2. Il carattere compie nell'anima in cui risiede quello che la consacrazione compie nelle cose consacrate. Ma da ogni sacramento della nuova legge l'uomo riceve la grazia santificante, come abbiamo detto. Dunque da ogni sacramento della nuova legge si riceve il carattere.

3. Il carattere è res et sacramentum. Ma in ciascun sacramento della nuova legge c'è qualche cosa che è soltanto res, qualche cosa che è soltanto sacramentum, e qualche cosa che è res et sacramentum. Dunque ciascun sacramento imprime il carattere.

IN CONTRARIO: I sacramenti che imprimono il carattere, non si ripetono, perché il carattere è indelebile, come abbiamo detto. Ma alcuni sacramenti si possono ripetere, per es., la penitenza e il matrimonio. Quindi non tutti i sacramenti imprimono il carattere.

RISPONDO: Dicevamo sopra che i sacramenti hanno due scopi: la riparazione del peccato e il culto divino. Ebbene fornire un rimedio contro il peccato è cosa comune a tutti i sacramenti, per ciò stesso che conferiscono la grazia. Non tutti i sacramenti invece sono direttamente ordinati al culto divino: ciò è evidente nel caso della penitenza che libera l'uomo dal peccato, ma non gli offre nessun nuovo potere per il culto divino, restituendolo soltanto allo stato di prima.

Ora, un sacramento può essere ordinato al culto divino in tre modi: primo, per la natura stessa del suo atto: secondo, preparando i ministri; terzo, predisponendo a ricevere altri sacramenti. Per la natura stessa dell'atto appartiene al culto divino l'Eucaristia, in cui il culto divino ha la sua principale espressione, essendo essa il sacrificio della Chiesa. Ma da questo sacramento non viene impresso il carattere: perché con esso il fedele non viene ordinato ulteriormente a fare o a ricevere qualche cosa altro nell'ambito dei sacramenti, essendo esso piuttosto "il termine e il coronamento di tutti i sacramenti", come si esprime Dionigi. Contiene però in sé realmente il Cristo, in cui risiede non il carattere, ma tutta la pienezza del sacerdozio.

Ai ministri dei sacramenti è riservato il sacramento dell'ordine, perché con questo gli uomini ricevono l'ufficio di comunicare i sacramenti agli altri. A coloro poi che son deputati a riceverli spetta il battesimo, perché con esso l'uomo acquista la facoltà di ricevere gli altri sacramenti della Chiesa: il battesimo infatti è chiamato "la porta di tutti i sacramenti". In qualche modo è identico lo scopo della confermazione, come vedremo in seguito. Ecco perché questi tre sacramenti, battesimo, confermazione e ordine, imprimono il carattere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Tutti i sacramenti rendono l'uomo partecipe del sacerdozio di Cristo, in quanto gli comunicano qualche suo effetto: non tutti i sacramenti però gli conferiscono il potere di agire o di ricevere in atti relativi al culto proprio del sacerdozio del Cristo. Il che è indispensabile perché un sacramento imprima il carattere.

2. Tutti i sacramenti santificano l'uomo in quanto gli conferiscono la mondezza dal peccato ottenuta per mezzo della grazia. Ma l'uomo viene santificato in modo particolare con una specie di consacrazione a opera di alcuni sacramenti, che imprimono il carattere, appunto perché viene deputato al culto divino: come le stesse cose inanimate si dicono consacrate in quanto vengono destinate al culto divino.

3. È vero che il carattere è res et sacramentum; però non segue che in tutti i casi la res et sacramentum sia il carattere. Diremo in seguito che cosa sia la res et sacramentum negli altri sacramenti.

Pars Tertia Quaestio 064

Questione 64

Questione 64

La causalità dei sacramenti

Veniamo ora a parlare della causalità che si esercita nei sacramenti, sia di quella principale, che di quella ministeriale.

Su questo tema esamineremo dieci argomenti: 1. Se Dio soltanto produca l'effetto interiore dei sacramenti; 2. Se l'istituzione dei sacramenti venga solo da Dio; 3. Il potere di Cristo sui sacramenti; 4. Se egli abbia potuto comunicare ad altri questo potere; 5. Se il potere di amministrare i sacramenti possa trovarsi nei peccatori; 6. Se questi peccano dispensando i sacramenti; 7. Se gli angeli possano essere ministri dei sacramenti; 8. Se nei sacramenti sia richiesta l'intenzione del ministro; 9. Se si richieda la vera fede, cosicché l'incredulo non sia capace di amministrare i sacramenti; 10. Se si richieda la retta intenzione.

ARTICOLO 1

Se Dio soltanto produca l'effetto interiore dei sacramenti oppure anche il ministro

SEMBRA che non soltanto Dio, ma anche il ministro produca l'effetto interiore dei sacramenti. Infatti:

1. Effetto interiore dei sacramenti è la purificazione dell'uomo dai suoi peccati e la sua illuminazione mediante la grazia. Ma è compito dei ministri della Chiesa "purificare, illuminare e perfezionare", come insegna Dionigi. Dunque non Dio soltanto, ma anche i ministri della Chiesa producono l'effetto dei sacramenti.
2. I riti con i quali si amministrano i sacramenti contengono delle preghiere di petizione. Ma le preghiere dei buoni sono presso Dio più esaudibili di quelle di chiunque altro, secondo le parole evangeliche: "Se uno ha il timore di Dio e ne esegue la volontà, egli lo ascolta". Perciò chi riceve i sacramenti da un ministro santo ottiene un effetto maggiore. E quindi anche il ministro influisce sul loro effetto interiore, e non soltanto Dio.
3. L'uomo vale più delle cose inanimate. Ma le cose inanimate concorrono all'effetto interiore dei sacramenti: infatti "l'acqua tocca il corpo e purifica il cuore", come dice S. Agostino. Dunque anche l'uomo influisce sull'effetto interiore dei sacramenti, e non Dio soltanto.

IN CONTRARIO: A detta di S. Paolo, "è Dio che giustifica". Ora, poiché l'effetto interiore di tutti i sacramenti è la giustificazione, è chiaro che Dio soltanto compie l'effetto interiore del sacramento.

RISPONDO: Una cosa può produrre un effetto in due modi: primo, come causa principale; secondo, come strumento. Nel primo modo Dio soltanto causa l'effetto interiore dei sacramenti. Sia perché Dio solo penetra nell'anima in cui si produce l'effetto sacramentale. E nessuna cosa può agire immediatamente dove non è. - Sia perché la grazia, che è un effetto interiore di tutti i sacramenti, viene esclusivamente da Dio, come abbiamo detto nella Seconda Parte. Anche il carattere, effetto interiore di alcuni sacramenti, è una virtù strumentale che promana dall'agente principale, che è Dio.

Nel secondo modo l'uomo può concorrere all'effetto interiore del sacramento operando come ministro. Ministro e strumento infatti sono sullo stesso piano: poiché l'azione dell'uno e dell'altro viene applicata esteriormente; ma sortisce un effetto interiore in forza della causa principale, che è Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La purificazione che viene attribuita ai ministri della Chiesa non è la purificazione dai peccati: poiché è detto dei diaconi che purificano, in quanto, o estromettono gli indegni dal ceto dei fedeli, o li preparano con pie esortazioni a ricevere i sacramenti. E si dice dei sacerdoti che illuminano il popolo fedele, non perché infondono la grazia, ma perché danno i sacramenti della grazia, come risulta dal testo di Dionigi.
2. Le preghiere che si dicono nel conferire i sacramenti vengono presentate a Dio, non a nome di persone private, ma di tutta la Chiesa, le cui orazioni vengono esaudite, secondo la promessa evangelica: "Se due di voi si mettono insieme sulla terra a domandare qualsiasi cosa, essa sarà loro concessa dal Padre mio". Tuttavia non si può dire che la devozione privata di un santo non cooperi affatto allo scopo.

Quello però che è l'effetto proprio del sacramento non si impetra con le preghiere della Chiesa o del ministro, ma per i meriti della passione di Cristo, la

cui virtù, come abbiamo notato, opera nei sacramenti. Il sacramento quindi non ha un effetto superiore perché è compiuto da un ministro più santo. Tuttavia la devozione del ministro può ottenere qualche cosa a chi riceve il sacramento: non nel senso che il ministro ne sia la causa diretta, ma nel senso che l'impetra da Dio.

3. Le cose inanimate non concorrono all'effetto interiore dei sacramenti se non strumentalmente, come abbiamo spiegato. In modo analogo gli uomini, come abbiamo detto, non producono l'effetto interiore dei sacramenti, se non come ministri.

ARTICOLO 2

Se i sacramenti siano soltanto d'istituzione divina

SEMBRA che i sacramenti non siano solo d'istituzione divina. Infatti:

1. Le cose d'istituzione divina ci sono tramandate dalla Sacra Scrittura. Ma nei sacramenti si trovano cose che la Sacra Scrittura non menziona: p. es., il crisma della confermazione, l'olio con cui si consacrano i sacerdoti e molte altre cose, parole e azioni, usate nei sacramenti. Dunque i sacramenti non sono soltanto d'istituzione divina.

2. I sacramenti sono segni. Ma le cose sensibili hanno un simbolismo naturale. Ora, non si può dire che Dio abbia preferenza per certi segni e non per altri perché egli ama tutte le cose che ha fatto. Semmai sembra una caratteristica dei demoni lasciarsi allettare da determinati segni; dice infatti S. Agostino: "Vengono attratti i demoni mediante le creature fatte non da essi, ma da Dio, dalla varietà delle loro forme, non come animali dai cibi, ma come spiriti dai segni". Non è necessario dunque che i sacramenti siano d'istituzione divina.

3. Gli Apostoli in terra facevano le veci di Dio, S. Paolo infatti dichiara: "Anch'io, se in qualche cosa ho usato misericordia, l'ho fatto per amor vostro in persona di Cristo", cioè come se l'avesse usata Cristo medesimo. Perciò gli Apostoli e i loro successori possono istituire nuovi sacramenti.

IN CONTRARIO: Istituire è dare alla cosa forza e vigore; il che è evidente nell'istituzione delle leggi. Ma la forza del sacramento viene solo da Dio, come abbiamo già dimostrato. Soltanto Dio dunque può istituire un sacramento.

RISPONDO: Ricordiamo quanto è stato già detto, cioè che i sacramenti producono strumentalmente effetti spirituali. Ora, lo strumento riceve la sua virtù dall'agente principale. Due però sono gli agenti, cui si riferisce il sacramento, cioè chi lo ha istituito e chi lo usa. Ma la virtù del sacramento non può venire da chi lo usa, perché questi non agisce se non come ministro. Resta dunque che la virtù del sacramento promani dall'istitutore. Ma non potendo a sua volta la virtù del sacramento provenire che da Dio, è chiaro che solo Dio è l'istitutore dei sacramenti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Ciò che si trova nei sacramenti per istituzione umana, non è necessario alla validità del sacramento, ma conferisce una certa solennità, utile nei sacramenti a eccitare la devozione e il rispetto in coloro che li ricevono. Ciò che invece è indispensabile alla validità di un sacramento, è stato istituito da Cristo stesso, che è Dio e uomo. Ora, sebbene non tutto ci sia stato tramandato dalle Scritture, tuttavia la Chiesa lo ha appreso dalla tradizione nata dalla familiarità con gli Apostoli, come risulta dalle parole di S. Paolo: "Alla mia venuta regolerò le altre cose".

2. Le cose sensibili hanno per loro natura una certa attitudine a rappresentare effetti spirituali; ma questa attitudine deve essere determinata per istituzione divina a un significato specifico. È quanto intende dire Ugo da S. Vittore, quando afferma che "il sacramento ha valore di simbolo in forza dell'istituzione". Dio poi ha preferito per i segni sacramentali certe cose ad altre, non perché egli limiti il suo affetto alle cose scelte, ma perché più adatte per un dato significato.

3. Gli Apostoli e i loro successori fanno le veci di Dio nel governo della Chiesa costituita sulla fede e sui sacramenti. Perciò, come non è in loro potere fondare un'altra Chiesa, così non possono insegnare altra fede né istituire altri sacramenti: poiché giustamente si dice che la Chiesa è stata costruita sui sacramenti, "sgorgati dal costato di Cristo pendente dalla croce".

ARTICOLO 3

Se Cristo come uomo avesse il potere di produrre l'effetto interiore dei sacramenti

SEMBRA che Cristo come uomo avesse il potere di produrre l'effetto interiore dei sacramenti. Infatti:

1. S. Giovanni Battista dichiarò: "Chi mi ha mandato a battezzare con l'acqua, mi ha detto: Colui sul quale vedrai scendere e fermarsi lo Spirito Santo, è quello stesso che battezza con lo Spirito Santo". Ma battezzare con lo Spirito Santo è conferirne la grazia interiore. Ora, lo Spirito Santo discese su Cristo in quanto uomo, perché in quanto Dio egli dà lo Spirito Santo. Cristo dunque anche come uomo ebbe il potere di causare l'effetto interiore dei sacramenti.

2. Il Signore affermò: "Sapete che il Figlio dell'uomo ha sulla terra il potere di rimettere i peccati". Ma la remissione dei peccati è un effetto interiore del sacramento. Dunque il Cristo come uomo produce l'effetto interiore dei sacramenti.

3. L'istituzione dei sacramenti è propria di colui che come agente principale ne produce l'effetto interiore. Ma è noto che Cristo fu l'istitutore dei sacramenti. Quindi egli ne produce anche l'effetto interiore.

4. Nessuno senza i sacramenti può produrne gli effetti, se non li produce per virtù propria. Ma Cristo senza ricorrere al sacramento ne conferì l'effetto, com'è evidente nel caso della Maddalena, a cui disse: "Ti sono rimessi i tuoi peccati". Dunque Cristo come uomo produce l'effetto interiore del sacramento.

5. Colui per la cui virtù il sacramento opera è l'agente principale nel produrre l'effetto interiore. Ora, i sacramenti ricevono la loro virtù dalla passione di Cristo e dall'invocazione del suo nome, secondo le parole dell'Apostolo: "Forse Paolo fu messo in croce per voi? Oppure è nel nome di Paolo che siete stati battezzati?". Cristo dunque in quanto uomo produce l'effetto interiore del sacramento.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma: "Nei sacramenti è la virtù divina a operare invisibilmente la salvezza". Ma la virtù divina appartiene a Cristo come Dio e non come uomo. Quindi Cristo non produce l'effetto spirituale del sacramento in quanto uomo, ma in quanto Dio.

RISPONDO: Cristo produce l'effetto interiore dei sacramenti e in quanto Dio, e in quanto uomo, ma in modo diverso. Infatti in quanto Dio opera nei sacramenti come causa suprema. In quanto uomo invece produce gli effetti interiori dei sacramenti come causa meritoria ed efficiente, però strumentalmente. Infatti abbiamo già detto che la passione di Cristo, subita da lui secondo la natura umana, è causa meritoria ed efficiente della nostra salvezza: non come causa agente principale, o suprema, ma come causa strumentale, in quanto la sua umanità, secondo le spiegazioni date, è strumento della divinità.

Nondimeno essendo la natura umana di Cristo strumento congiunto ipostaticamente alla divinità, ha, secondo le spiegazioni date, una certa superiorità e causalità sugli strumenti separati, che sono i ministri della Chiesa e i sacramenti. Perciò come Cristo in quanto Dio ha sui sacramenti potere di autorità, così in quanto uomo ha su di essi potere di ministro principale, ossia potere di eccellenza. Quest'ultimo consiste in quattro prerogative. Primo, nel merito nella virtù della sua passione, la quale opera nei sacramenti, come abbiamo già visto. - E poiché la virtù della sua passione viene applicata a noi mediante la fede, conforme al testo di S. Paolo: "Dio ha prestabilito Cristo quale mezzo di propiziazione, per via della fede, nel suo sangue", fede che noi professiamo invocando il nome di Cristo, in secondo luogo il potere di eccellenza che Cristo ha sui sacramenti esige che essi vengano conferiti nel suo nome. - E poiché i sacramenti traggono la loro forza dall'istituzione, in terzo luogo il potere di eccellenza esige che Cristo, il quale ha loro conferito la virtù, abbia potuto istituirli. - E poiché la causa non dipende dall'effetto ma viceversa, in quarto luogo il potere di eccellenza di Cristo implica che egli abbia potuto produrre gli effetti dei sacramenti senza di essi.

E così son risolte anche le difficoltà, poiché tutte hanno una parte di verità secondo la distinzione adottata.

ARTICOLO 4

Se Cristo potesse comunicare ai ministri il suo (stesso) potere sui sacramenti

SEMBRA che Cristo non avrebbe potuto comunicare ai ministri il suo (stesso) potere sui sacramenti. Infatti:

1. S. Agostino ragiona così: "Se poteva e non volle, fu geloso". Ma la gelosia va esclusa da Cristo, che ebbe la somma pienezza della carità. Dunque, se non comunicò ai ministri il suo potere, vuol dire che non lo poteva comunicare.

2. A commento delle parole di S. Giovanni "Farà cose maggiori di queste", S. Agostino afferma: "Questo, cioè rendere giusto un peccatore, direi senz'altro essere cosa più grande che creare il cielo e la terra". Ma Cristo non poteva concedere ai suoi discepoli di creare il cielo e la terra. Quindi neppure di rendere giusto un peccatore. Ora, siccome la giustificazione dei peccatori viene compiuta dal potere che Cristo ha sui sacramenti, è chiaro che egli non poteva comunicarlo ai ministri.

3. A Cristo in quanto capo della Chiesa compete la facoltà di diffondere la grazia sugli altri, secondo l'espressione di S. Giovanni: "Della pienezza di lui tutti abbiamo ricevuto". Ma questa non era comunicabile: altrimenti la Chiesa sarebbe diventata mostruosa, venendo ad avere molti capi. Dunque Cristo non poteva comunicare ai ministri il suo potere.

IN CONTRARIO: S. Agostino spiega la dichiarazione di S. Giovanni Battista, "Io non lo conoscevo", quasi volesse dire: "Io non sapevo che il Signore in persona avrebbe battezzato e se ne sarebbe riservato il potere". Ma Giovanni non l'avrebbe ignorato, se tale potere non fosse stato comunicabile. Dunque Cristo avrebbe potuto comunicare ai ministri il suo potere.

RISPONDO: Cristo, come è stato detto, ebbe sui sacramenti un duplice potere. Uno di autorità, che gli compete come Dio. E tale potere non poteva essere

comunicato a nessuna creatura: come non può essere comunicata l'essenza divina.

L'altro era un potere di eccellenza, che gli compete in quanto uomo. E tale potere Cristo avrebbe potuto comunicarlo ai ministri: concedendo loro tanta pienezza di grazia, da far sì che i loro meriti influissero sugli effetti dei sacramenti; che i sacramenti fossero conferiti nel loro nome; che essi potessero istituirli; e finalmente che potessero produrre l'effetto sacramentale col loro volere, senza il rito esterno. Infatti lo strumento congiunto, quanto più è forte, tanto maggiore virtù può comunicare allo strumento separato, come la mano al bastone.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Cristo si astenne dal partecipare ai ministri della Chiesa il proprio potere di eccellenza, non per gelosia, ma per il bene dei fedeli; affinché non riponessero la loro speranza nell'uomo, e non istituissero sacramenti diversi, che dessero ansa al sorgere di divisioni nella Chiesa; come avvenne (ciò nonostante) presso i cristiani di Corinto su testimonianza dell'Apostolo: "Io sono di Paolo, e io di Apollo, e io di Cefa".
2. L'argomento si riferisce al potere di autorità che compete a Cristo in quanto Dio. - Tuttavia il termine autorità può anche indicare il potere di eccellenza, in confronto a quello degli altri ministri. Così a commento delle parole "Cristo è stato forse diviso?", la Glossa afferma: "Poteva dare l'autorità sul battesimo a chi ne aveva concesso il ministero".
3. Per evitare l'inconveniente deplorato, cioè che nella Chiesa ci fossero molti capi, Cristo non volle comunicare ai ministri il suo potere di eccellenza. Tuttavia se l'avesse comunicato, egli sarebbe il capo in modo principale, gli altri in modo secondario.

ARTICOLO 5

Se i ministri indegni siano in grado di conferire i sacramenti

SEMBRA che i ministri indegni non siano in grado di conferire i sacramenti. Infatti:

1. I sacramenti della nuova legge sono ordinati a mondare dalla colpa e a infondere la grazia. Ma gli indegni, essendo immondi, non sono in grado di mondare gli altri dal peccato, secondo l'osservazione dell'Ecclesiastico: "Chi può essere mondato da un immondo". Ed essendo privi di grazia, non lo possono conferire, perché nessuno dà ciò che non ha. Dunque i peccatori non sono in grado di conferire i sacramenti.
2. Tutta la virtù dei sacramenti viene da Cristo, come abbiamo già spiegato. Ma i peccatori sono separati da Cristo; perché non hanno la carità che unisce le membra al loro capo, secondo le parole di S. Giovanni: "Chi sta nella carità, sta in Dio e Dio è in lui". Perciò i sacramenti non possono essere (validamente) conferiti dai peccatori.
3. Se manca qualcuna delle cose necessarie ai sacramenti, il sacramento non è valido: p. es., se manca la debita forma o la materia. Ma debito ministro del sacramento è solo chi è immune dal peccato; poiché nel Levitico si legge: "Se nelle famiglie della tua stirpe uno avrà qualche difetto, non offrirà i pani al suo Dio, né si accosterà a servirlo". Dunque se il ministro è peccatore, il sacramento non ha nessun valore.

IN CONTRARIO: S. Agostino commentando le parole del Battista, "Colui sul quale vedrai discendere lo Spirito, ecc.", osserva: "Giovanni ignorava che il Signore avrebbe avuto e si sarebbe riservato il potere sul battesimo, mentre l'amministrazione di esso sarebbe stata concessa ai buoni e ai cattivi. Che ti può fare il ministro cattivo, quando il Signore è buono?"

RISPONDO: Come abbiamo già visto, i ministri della Chiesa operano nei sacramenti strumentalmente, perché in certo qual modo la funzione del ministro somiglia a quella dello strumento. Ma è stato anche detto che lo strumento non agisce in forza della propria natura, bensì in forza della virtù di chi se ne serve. Perciò allo strumento in quanto tale può anche capitare di avere disposizioni diverse, purché sia salva la sua funzione specifica: a un medico, p. es., può capitare di avere un corpo, che è strumento della sua anima esperta nell'arte medica, o sano o infermo; e a un tubo per la conduzione dell'acqua può capitare di essere d'argento o di piombo. I ministri della Chiesa dunque sono in grado di conferire i sacramenti anche se peccatori.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I ministri della Chiesa mondano gli uomini che si accostano ai sacramenti dai loro peccati e conferiscono loro la grazia, non con la propria virtù: ma ciò si deve al potere di Cristo, il quale si serve dei ministri come di strumenti. Ed è per questo che l'effetto dei sacramenti consiste nel raggiungere una somiglianza con Cristo, non già con chi li amministra.
2. La carità unisce le membra a Cristo loro capo, perché da lui ricevano la vita, poiché sta scritto: "Chi non ama, rimane nella morte". Ma ci si può anche servire di uno strumento inanimato e separato, a condizione che il corpo lo muova: diverso è infatti da parte di un artigiano l'uso delle mani e l'uso della scure. Allo stesso modo è Cristo che agisce nei sacramenti, sia servendosi dei buoni ministri come di membra vive, sia servendosi dei ministri indegni come di membra morte.

3. In due modi una cosa può essere necessaria al sacramento. Primo, come indispensabile alla sua validità. E in questo caso, se manca, non si produce il sacramento: così avviene quando manca la debita forma o la debita materia. Secondo, come cosa conveniente. E in tal modo è necessario che i ministri dei sacramenti siano buoni.

ARTICOLO 6

Se i cattivi pecchino nell'amministrare i sacramenti

SEMBRA che i cattivi non pecchino nell'amministrare i sacramenti. Infatti:

1. A Dio come si serve con i sacramenti, così si serve con le opere di carità, come si rileva da quelle parole della Scrittura: "Non vi dimenticate di fare del bene e di partecipare (i vostri averi agli altri), poiché di tali sacrifici Dio si compiace". Ma i cattivi non peccano servendo Dio con opere di carità, che anzi sono sempre da consigliarsi, poiché sta scritto: "Sia accetto a te, o re, il mio consiglio: riscattati con elemosine dai tuoi peccati". Dunque i peccatori non peccano amministrando i sacramenti.

2. Chi partecipa al peccato altrui, ne è anch'egli colpevole; perché, come osserva S. Paolo, "è degno di morte e chi fa azioni riprovevoli, e chi acconsente a coloro che le commettono". Ma se i cattivi peccano amministrando i sacramenti, coloro che da essi li ricevono sono partecipi del loro peccato. Perciò peccano anch'essi. E questo è inammissibile.

3. Nessuno dev'esser messo in condizione di perplessità, perché si esporrebbe alla disperazione, trovandosi a non poter evitare il peccato. Ma se i peccatori peccassero nell'amministrare i sacramenti, si troverebbero perplessi; perché qualche volta peccherebbero a non amministrarli; p. es., quando lo devono fare per quella necessità d'ufficio, che faceva dire a S. Paolo: "La necessità mi s'impone, e guai a me se non avrò evangelizzato"; oppure per il pericolo imminente, come quando a un peccatore viene presentato per il battesimo un bambino che sta per morire. Dunque i cattivi non peccano nell'amministrare i sacramenti.

IN CONTRARIO: Dionigi afferma che "i peccatori non devono nemmeno toccare il simbolo", cioè i segni sacramentali. E ancora: "Temerario si mostra il peccatore che accosta la mano ai riti sacerdotali, che osa senza vergogna compiere cose divine lui che si è posto fuori della divinità, che crede a Dio nascoste le colpe da lui stesso viste dentro di sé; che pensa d'ingannare Dio falsamente chiamandolo con il nome di padre e ardisce pronunziare cristiformemente sui segni divini non preghiere, perché non le posso chiamare così, ma immonde parole".

RISPONDO: Si pecca nell'agire, "quando non si agisce come si deve", secondo l'espressione del Filosofo. Ora, come sopra abbiamo notato, è necessario che i ministri dei sacramenti siano santi, perché essi devono somigliare a Dio, secondo le parole del Levitico: "Siate santi, perché santo sono io", e quelle dell'Ecclesiastico: "Quale il principe del popolo, tali i suoi ministri". Quindi non c'è dubbio che i peccatori, presentandosi quali ministri di Dio e della Chiesa, nel conferire i sacramenti commettano peccato. E poiché, per quanto dipende dal peccatore, si tratta di una irriverenza verso Dio e di una profanazione di cose sante, sebbene i sacramenti in se stessi siano incontaminabili, ne segue che questo peccato è nel suo genere mortale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le opere di carità non sono state santificate da una consacrazione, ma appartengono alla santità della giustizia come parti di essa. Perciò l'uomo che serve a Dio come ministro di opere di carità, se è in stato di grazia, maggiormente si santifica; se invece è in peccato, si dispone alla grazia. Al contrario i sacramenti hanno in se stessi per una mistica consacrazione una (intrinseca) santità. E quindi si esige nel ministro la santità della grazia, perché non sia in contrasto con il suo ministero. Agisce dunque indegnamente e pecca, chi in stato di peccato esercita un tale ministero.

2. Chi si accosta a ricevere i sacramenti, li riceve dal ministro della Chiesa, non in quanto è quella data persona, ma in quanto è ministro della Chiesa. Perciò finché la Chiesa lo tollera nel ministero, chi da lui riceve i sacramenti, viene a comunicare non con il suo peccato, ma con la Chiesa che lo presenta come ministro. Se invece la Chiesa non lo tollera degradandolo, scomunicandolo, o sospendendolo, chi pretende ricevere da lui i sacramenti, pecca, perché si rende partecipe del suo peccato.

3. Chi è in peccato mortale, se per ufficio deve amministrare i sacramenti, non si trova necessariamente in stato di perplessità; perché può pentirsi del suo peccato e amministrarli lecitamente. Niente invece impedisce che sia veramente perplesso, nell'ipotesi che voglia rimanere in stato di peccato.

Tuttavia non peccherebbe se battezzasse in caso di necessità, in uno di quei casi nei quali può battezzare anche un laico. Poiché allora non si presenterebbe quale ministro della Chiesa, ma verrebbe in soccorso di chi è nel bisogno. Diverso è il caso degli altri sacramenti, che non sono così necessari come il battesimo, come vedremo in seguito.

ARTICOLO 7

Se gli angeli possano amministrare i sacramenti

SEMBRA che gli angeli possano amministrare i sacramenti. Infatti:

1. Quello che può un ministro inferiore, lo può anche un ministro superiore: tutto ciò che può il diacono lo può anche il sacerdote, ma non viceversa. Ora, gli angeli in ordine gerarchico sono ministri superiori a tutti gli uomini, come insegna Dionigi. Perciò, siccome gli uomini possono amministrare i sacramenti, a maggior ragione possono farlo gli angeli.
2. I santi in cielo vengono equiparati agli angeli, come attesta il Vangelo. Ma alcuni santi del cielo possono amministrare i sacramenti, perché il carattere sacramentale è indelebile, come abbiamo detto. Dunque anche gli angeli possono amministrare i sacramenti.
3. Stando alle spiegazioni date, il demonio è il capo dei peccatori, e questi formano le sue membra. Ma i peccatori sono in grado di amministrare i sacramenti. Quindi anche i demoni.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Ogni sommo sacerdote, preso di mezzo agli uomini, è costituito rappresentante degli uomini in tutto ciò che riguarda Dio". Ma gli angeli, buoni o cattivi, non appartengono agli uomini. Quindi essi non vengono costituiti ministri delle cose che riguardano Dio, cioè dei sacramenti.

RISPONDO: Tutta la virtù dei sacramenti deriva dalla passione di Cristo, che gli appartiene in quanto uomo. Ora, a Cristo come uomo sono conformi per natura gli uomini, non gli angeli. Anzi rispetto a questi il Cristo viene presentato da S. Paolo come "un poco inferiore", a motivo della passione. Dunque spetta agli uomini e non agli angeli dispensare i sacramenti ed esserne i ministri.

C'è però da osservare che Dio, come non ha vincolato la sua virtù ai sacramenti in tal modo da non poterne produrre gli effetti anche senza di essi, così non ha vincolato la sua potenza ai ministri della Chiesa in modo da non poterla concedere anche agli angeli. E siccome gli angeli buoni sono a servizio della verità, se un ministero sacramentale venisse esercitato dagli angeli buoni, lo dovremmo ritenere valido, perché sarebbe evidente in ciò la volontà divina: si dice, p. es., che alcune chiese siano state consacrate per ministero angelico. Se invece i demoni, che sono spiriti di menzogna, prestassero qualche ministero sacramentale, non sarebbe da ritenersi valido.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quello che fanno gli uomini in una forma inferiore, ossia con i sacramenti sensibili, proporzionati alla loro natura, lo fanno anche gli angeli come ministri superiori in forma più alta, ossia purificano, illuminano, e perfezionano invisibilmente.
2. I santi del cielo sono simili agli angeli nella partecipazione della gloria, non già nella condizione della natura. Perciò non sono addetti all'amministrazione dei sacramenti.
3. I peccatori derivano i loro poteri ministeriali sui sacramenti non dal fatto di essere membra del diavolo col peccato. Quindi non segue che il diavolo, loro capo, abbia più di essi tale potere.

ARTICOLO 8

Se l'intenzione del ministro si richieda alla validità del sacramento

SEMBRA che l'intenzione del ministro non si richieda alla validità del sacramento. Infatti:

1. Il ministro agisce nei sacramenti strumentalmente. Ma l'azione non viene compiuta secondo l'intenzione dello strumento, bensì secondo l'intenzione dell'agente principale. Dunque l'intenzione del ministro non si richiede alla validità del sacramento.
2. Nessuno può conoscere l'intenzione di un altro. Se dunque l'intenzione del ministro si richiedesse alla validità del sacramento, chi lo riceve non potrebbe avere la certezza d'averlo ricevuto validamente. Così non potrebbe avere la certezza della salvezza, soprattutto perché certi sacramenti sono necessari per salvarsi, come si dirà appresso.
3. Non si può avere intenzione senza avvertenza. Ma qualche volta i ministri dei sacramenti non prestano attenzione a quello che dicono o fanno, perché pensano ad altro. Perciò in questo caso il sacramento non sarebbe valido per difetto d'intenzione.

IN CONTRARIO: Gli atti preterintenzionali sono casuali. Ma questo non può dirsi dell'azione sacramentale. Quindi i sacramenti esigono l'intenzione del ministro.

RISPONDO: Quando una cosa può essere ordinata a più scopi, è necessario che intervenga un elemento che la determini a uno di essi, se lo si vuole attuare. Ma le azioni sacramentali possono avere più scopi: così l'abluzione con l'acqua che si fa nel battesimo, può essere ordinata alla pulizia del corpo, e alla sua salute, al divertimento e a molti altri fini. Perciò dev'essere determinata a un dato scopo, cioè all'effetto sacramentale, dall'intenzione di chi battezza. E tale intenzione viene espressa con le parole che si pronunciano nei sacramenti, dicendo, p. es.: "Io ti battezzo nel nome del Padre..."

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Lo strumento inanimato non ha nessuna intenzione riguardo all'effetto, ma al posto dell'intenzione c'è l'impulso che riceve dall'agente principale. Lo strumento animato invece, qual'è il ministro, non è soltanto mosso, ma si muove, in quanto con la sua volontà muove le membra ad agire. Perciò occorre la sua intenzione con la quale si metta a servizio dell'agente principale, ossia intenda fare quello che fanno Cristo e la Chiesa.

2. A questo proposito ci sono due opinioni. Alcuni dicono che nel ministro occorre l'intenzione mentale e, mancando questa, il sacramento non è valido. Però tale difetto viene sanato da Cristo che invisibilmente battezza nel caso dei bambini, i quali non hanno l'intenzione di accedere al sacramento, mentre nel caso degli adulti che intendono ricevere il sacramento è sanato dalla loro fede e devozione.

Questo si potrebbe anche ammettere quanto all'effetto ultimo che è la giustificazione dei peccati; quanto invece all'effetto che è *res et sacramentum*, ossia quanto al carattere, non sembra che la pietà del soggetto possa supplire la mancata intenzione del ministro, perché il carattere non s'imprime mai se non in virtù del sacramento.

Perciò altri ritengono con più ragione che il ministro del sacramento agisca in persona della Chiesa, di cui è ministro. Ora, le parole che pronunzia esprimono l'intenzione della Chiesa, e questa intenzione basta alla validità del sacramento; se nulla in contrario viene esternamente manifestato da parte del ministro o di chi riceve il sacramento.

3. Chi pensa ad altro, sebbene non abbia l'intenzione attuale, ha nondimeno l'intenzione virtuale, che basta alla validità del sacramento. Immagina un sacerdote che sul punto di battezzare intenda di fare circa il battesimo ciò che fa la Chiesa. Se poi durante il rito il suo pensiero si distrae dietro ad altre cose, il sacramento è valido in virtù dell'intenzione iniziale. Tuttavia il ministro del sacramento deve curare diligentemente di mettere l'intenzione attuale. Ma ciò non è completamente in potere dell'uomo, perché senza volerlo egli, quando cerca di prestare maggiore attenzione, incomincia a pensare ad altro, e si trova nella situazione del Salmista che diceva: "Il mio cuore mi abbandona".

ARTICOLO 9

Se la fede del ministro sia necessaria al sacramento

SEMBRA che la fede del ministro sia necessaria al sacramento. Infatti:

1. L'intenzione del ministro è necessaria alla validità del sacramento. Ma "la fede dirige l'intenzione", come osserva S. Agostino. Quindi se manca la vera fede nel ministro, non è valido il sacramento.

2. Se il ministro della Chiesa non ha la vera fede, è un eretico. Ma gli eretici non possono amministrare i sacramenti. Dice infatti S. Cipriano che "quanto fanno gli eretici, è tutto carnale, vano, falso; e nulla di ciò che fanno dev'essere da noi accettato". E il papa S. Leone dice: "Una crudele e furiosa pazzia manifestamente ha spento nella Chiesa di Alessandria tutta la luce dei celesti sacramenti, ha arrestato l'oblazione del sacrificio, ha fatto venir meno la consacrazione del crisma, perché tutti i misteri si sono sottratti dalle mani parricide degli empi". Dunque la vera fede del ministro è di necessità nei sacramenti.

3. Coloro che non hanno la vera fede, sono separati dalla Chiesa per scomunica; si legge infatti in S. Giovanni: "Se qualcuno viene a voi e non reca questa dottrina, non lo ricevete in casa e non lo salutate"; e S. Paolo raccomanda a Tito: "L'uomo eretico, dopo una o due ammonizioni, evitalo". Ma lo scomunicato non può amministrare i sacramenti, perché è separato dalla Chiesa, cui appartiene l'amministrazione di essi. Dunque la vera fede del ministro è necessaria al sacramento.

IN CONTRARIO: S. Agostino scrive: "Ai sacramenti di Dio non nuoce il malcostume degli uomini, perché esso non li invalida né li rende meno santi".

RISPONDO: Come abbiamo già detto, il ministro, poiché agisce nei sacramenti strumentalmente, non opera per virtù propria ma per virtù di Cristo. Ora, nella virtù personale del ministro rientra sia la sua carità che la sua fede. Quindi come non occorre alla validità del sacramento che il ministro abbia la carità, che sono in grado di amministrarlo anche i peccatori, secondo le spiegazioni date, così non occorre la fede del ministro; ma anche chi manca di fede può amministrare un sacramento valido, purché non manchino i requisiti necessari al sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Può accadere che uno manchi di fede verso qualche cosa e non verso il sacramento che conferisce: uno, p. es., può credere che il giuramento sia sempre illecito e tuttavia credere che il battesimo è necessario alla salvezza. Tale mancanza di fede non impedisce l'intenzione di conferire il sacramento.

Se invece manca di fede verso il sacramento stesso che amministra, pur ritenendo che il rito esterno non abbia nessuna efficacia interiore, tuttavia sa che la Chiesa cattolica intende con il rito esterno offrire un sacramento. Perciò, nonostante la mancanza di fede, può avere l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa, sebbene consideri vano tutto questo. Ebbene tale intenzione basta al sacramento; perché, come abbiamo visto sopra, il ministro del sacramento agisce in persona della Chiesa, la cui fede supplisce quanto manca alla fede del ministro.

2. Tra gli eretici alcuni in conferire i sacramenti non osservano la forma della Chiesa. E costoro non conferiscono né il sacramento, né la grazia del sacramento. - Altri invece mantengono la forma della Chiesa. E questi conferiscono il sacramento, ma non la grazia del sacramento. Dico questo per quelli che siano manifestamente separati dalla Chiesa. Perché allora chiunque accetta da essi i sacramenti commette peccato, e quindi non può conseguire la grazia del sacramento. Di qui le parole di S. Agostino: "Sii fermissimamente convinto e non dubitare affatto che il battesimo ai battezzati fuori della Chiesa, se non ritornano ad essa, porta rovina". Ed è in tal senso che S. Leone Magno ha scritto, che "nella sede d'Alessandria si è spenta la luce dei sacramenti": si è spenta cioè quanto alla grazia del sacramento, non quanto al rito stesso del sacramento.

S. Cipriano invece riteneva che gli eretici non fossero più in grado di amministrare validamente i sacramenti; ma in questo il suo parere non è accettabile. In proposito osserva S. Agostino: "Il martire S. Cipriano, il quale non voleva riconoscere come validamente conferito il battesimo dagli eretici e dagli scismatici, fu accompagnato fino al trionfo del martirio da meriti così grandi, che quell'ombra venne fugata dalla luce della carità di cui splendeva, e se qualche cosa aveva da espiare, la tagliò via la falce della sua passione".

3. Il potere di conferire i sacramenti deriva dal carattere che è indelebile, come sopra abbiamo spiegato. Quindi per il fatto che uno viene sospeso, scomunicato, o degradato dalla Chiesa, non perde il potere di amministrare i sacramenti, bensì la facoltà di usare tale potere. Egli perciò amministra validamente i sacramenti, sebbene pecchi nell'amministrarli. Così pecca chi da lui li riceve: e quindi viene a mancare la grazia del sacramento, a meno che uno non sia scusato dall'ignoranza.

ARTICOLO 10

Se si richieda la retta intenzione del ministro alla validità dei sacramenti

SEMBRA che alla validità dei sacramenti si richieda la retta intenzione del ministro. Infatti:

1. L'intenzione del ministro dev'essere conforme all'intenzione della Chiesa, come abbiamo già detto. Ma l'intenzione della Chiesa è sempre retta. Dunque alla validità del sacramento si richiede necessariamente la retta intenzione del ministro.

2. Un'intenzione cattiva è peggiore di un'intenzione scherzosa. Ma un'intenzione scherzosa rende invalido il sacramento: nel caso, p. es., che uno battezzasse non seriamente, ma per gioco. Quindi a maggior ragione lo rende invalido un'intenzione cattiva: nel caso, p. es., che uno battezzasse un altro per ucciderlo.

3. Un'intenzione cattiva perverte tutto l'atto, secondo le parole del Vangelo: "Se il tuo occhio è guasto, tutto il tuo corpo sarà nelle tenebre". Ma i sacramenti di Cristo, come afferma S. Agostino, non possono essere contaminati dai peccatori. Perciò se l'intenzione del ministro è perversa, il sacramento non sussiste.

IN CONTRARIO: L'intenzione perversa del ministro fa parte della sua cattiveria personale. Ma la malvagità del ministro non rende invalido il sacramento. Quindi nemmeno la sua cattiva intenzione.

RISPONDO: L'intenzione del ministro può esser menomata in due modi. Primo, rispetto al sacramento stesso: come quando uno non intende amministrarlo, ma farne la parodia. E tale perversione invalida il sacramento: soprattutto quando viene manifestata esternamente.

Secondo, l'intenzione del ministro può essere perversa rispetto a ciò che segue il sacramento: nel caso, p. es., che un sacerdote intendesse battezzare una donna per abusarne; o intendesse consacrare l'Eucaristia per servirsene a scopo di veneficio. Ora, poiché ciò che viene prima non dipende da ciò che viene dopo, né segue che tale perversità dell'intenzione non rende invalido il sacramento: il ministro però per tale intenzione pecca gravemente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'intenzione della Chiesa è retta, sia rispetto alla validità, sia rispetto all'uso del sacramento: la prima assicura l'essenza del sacramento, la seconda il merito di chi l'amministra. Quindi il ministro che conforma la sua intenzione a quella della Chiesa rispetto al primo tipo di rettitudine e non al secondo, compie validamente il sacramento, ma non ne riceve nessun merito.

2. L'intenzione scherzosa esclude la prima retta intenzione necessaria alla validità del sacramento. Perciò il paragone non regge.

3. L'intenzione malvagia corrompe l'opera dell'agente che nutre tale intenzione, non l'opera altrui. Perciò l'intenzione perversa del ministro corrompe ciò

che egli personalmente opera nei sacramenti, non ciò che in essi opera il Cristo, di cui è ministro. È come se un servo portasse a dei poveri con cattiva intenzione, l'elemosina che il padrone manda loro con retta intenzione.

Pars Tertia Quaestio 065

Questione 65

Questione 65

Il numero dei sacramenti

Dobbiamo ora considerare il numero dei sacramenti.

In proposito tratteremo quattro argomenti: 1. Se i sacramenti siano sette; 2. Il loro ordine reciproco; 3. Il confronto tra essi; 4. Se tutti siano necessari alla salvezza.

ARTICOLO 1

Se i sacramenti debbano essere sette

SEMBRA che i sacramenti non debbano essere sette. Infatti:

1. I sacramenti hanno efficacia dalla virtù divina e dalla passione di Cristo. Ma unica è la virtù divina e unica la passione di Cristo, il quale "con una sola offerta ha perfezionato i santificati", come dice S. Paolo. Quindi non ci doveva essere che un unico sacramento.
2. Il sacramento è diretto contro le miserie del peccato. Ora, le miserie del peccato sono due: la pena e la colpa. Quindi dovrebbero bastare due sacramenti.
3. I sacramenti, dice Dionigi, rientrano nelle funzioni della gerarchia ecclesiastica. Ma secondo lo stesso Dionigi i compiti della gerarchia sono tre: "purificazione, illuminazione e perfezionamento". Dunque non devono esserci che tre sacramenti.
4. S. Agostino osserva, che i sacramenti della nuova legge sono "meno numerosi" dei sacramenti della legge antica. Ma nell'antica legge non c'era nessun sacramento che corrispondesse alla cresima e all'estrema unzione. Perciò questi non devono annoverarsi tra i sacramenti della nuova legge.
5. La lussuria non è un peccato più grave degli altri; e l'abbiamo dimostrato nella Seconda Parte. Ma per difendere dagli altri peccati non è stato istituito nessun sacramento. Quindi neppure doveva essere istituito il sacramento del matrimonio per difendere dalla lussuria.

IN CONTRARIO: Sembra che i sacramenti siano più di sette. Infatti:

1. I sacramenti sono dei "segni sacri". Ma nella Chiesa si fanno molte altre benedizioni con segni sensibili, come l'acqua benedetta, la consacrazione degli altari e cose simili. Perciò i sacramenti sono più di sette.
2. Ugo di S. Vittore afferma che sacramenti dell'antica legge erano le oblazioni, le decime, i sacrifici. Ma il sacrificio della Chiesa è uno dei sacramenti, quello che chiamiamo Eucaristia. Quindi anche le oblazioni e le decime devono considerarsi sacramenti.
3. Esistono tre specie di peccato: originale, mortale e veniale. Ora, contro il peccato originale c'è il battesimo; e contro il peccato mortale la penitenza. Dunque dovrebbe esserci oltre i sette un ottavo sacramento contro il peccato veniale.

RISPONDO: Come abbiamo già notato, i sacramenti della Chiesa mirano a due scopi: a perfezionare l'uomo in ciò che spetta al culto di Dio secondo la religione cristiana; e a fornire i rimedi contro il peccato. Per entrambi gli scopi è opportuno il numero di sette sacramenti.

Infatti la vita dello spirito ha una certa analogia con la vita del corpo; come in genere tutte le cose corporali hanno una certa somiglianza con quelle spirituali. Ora, nella vita fisica sono due le perfezioni che l'individuo deve raggiungere: una rispetto alla propria persona; l'altra rispetto alla società in cui vive, essendo l'uomo per natura un animale socievole. Rispetto a se stesso l'uomo nella sua vita corporale si perfeziona in due modi: primo, direttamente (per se) acquistando una qualsiasi perfezione; secondo, per accidens, liberandosi da ciò che minaccia la vita, cioè dalle infermità e da altre cose simili. Il perfezionamento diretto della vita corporale ha tre tappe. La prima è la generazione, per cui l'uomo comincia a essere e a vivere. E nella vita dello spirito le corrisponde il battesimo che è una rigenerazione spirituale; secondo quelle parole di S. Paolo: "Con il lavacro della rigenerazione, ecc.". - La seconda è la crescita, per cui uno arriva alla pienezza della sua statura e della sua forza. E nella vita dello spirito le corrisponde la cresima, nella quale ci viene dato lo Spirito Santo per irrobustirci. Difatti ai discepoli già battezzati Gesù disse: "Rimanete in città finché siate rivestiti di forza dall'alto". - La terza è la

nutrizione, con cui l'uomo conserva in sé la vita e la forza. E nella vita dello spirito le corrisponde l'Eucaristia. Di qui le parole evangeliche: "Se non mangerete la carne del Figlio dell'uomo e non berrete il suo sangue, non avrete in voi la vita".

Questo sarebbe sufficiente per l'uomo, se egli avesse fisicamente e spiritualmente una vita indeperibile; ma poiché oltre che nelle malattie corporali, incorre in quelle spirituali, cioè nei peccati, sono necessari all'uomo dei rimedi contro le infermità. E questi rimedi sono due. Il primo è la guarigione che restituisce la sanità. Nella vita dello spirito le corrisponde la penitenza, secondo la preghiera del salmista: "Sana l'anima mia, perché ho peccato contro di te". - L'altro rimedio è il recupero delle forze con una opportuna dieta e con l'esercizio. Gli corrisponde nella vita dello spirito l'estrema unzione, la quale toglie le scorie dei peccati e dispone l'uomo alla gloria finale. Di qui le parole di S. Giacomo: "E se trovassi peccati, gli saranno rimessi".

Rispetto poi alla collettività l'uomo si perfeziona in due modi. Primo, raggiungendo il potere di governare gli altri e di compiere atti pubblici. E nella vita dello spirito a ciò corrisponde il sacramento dell'ordine; perché, come dice S. Paolo, "i sacerdoti offrono sacrifici non solo per se stessi, ma anche per il popolo". - Secondo, con la propagazione della specie. E questo avviene mediante il matrimonio, tanto per la vita corporale che per quella spirituale; perché esso non è soltanto sacramento, ma anche ufficio di natura.

Da ciò risulta giustificato il numero dei sacramenti, anche sotto l'aspetto di rimedi contro le miserie del peccato. Il battesimo infatti è contro l'assenza della vita spirituale; la cresima contro la debolezza spirituale che si riscontra nei neofiti; l'Eucaristia contro la labilità dell'animo rispetto al peccato; la penitenza contro il peccato attuale commesso dopo il battesimo; l'estrema unzione contro le scorie dei peccati non tolte del tutto dalla penitenza, o per trascuratezza, o per ignoranza; l'ordine contro il dissolvimento della collettività; il matrimonio contro la concupiscenza personale e contro i vuoti che la morte apre nella società.

Alcuni però cercano di giustificare il numero dei sacramenti in rapporto alle virtù, alle colpe e ai castighi: alla fede fanno così corrispondere il battesimo diretto contro il peccato originale; alla speranza l'estrema unzione, diretta contro il peccato veniale; alla carità l'Eucaristia, la quale è ordinata contro i castighi dovuti ai peccati di malizia; alla prudenza corrisponde l'ordine, diretto contro l'ignoranza; alla giustizia la penitenza, ordinata a riparare il peccato mortale; alla temperanza il matrimonio, diretto contro la concupiscenza; alla forza la cresima, diretta contro la debolezza, o fragilità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Una medesima causa principale adopera diversi strumenti per effetti diversi, secondo le esigenze delle cose da fare. Parimente la virtù di Dio e la passione di Cristo operano in noi con sacramenti diversi come mediante strumenti diversi.
2. Peccati e castighi si diversificano secondo la loro specie, perché ci sono specie diverse di colpe e di pene: si distinguono però anche secondo la diversità degli stati e delle condizioni umane. E in ordine a ciò era opportuno che i sacramenti fossero nel numero che abbiamo detto.
3. Nelle funzioni gerarchiche dobbiamo distinguere gli agenti, i beneficiari e le azioni. Gli agenti sono i ministri della Chiesa. E ad essi spetta il sacramento dell'ordine. - I beneficiari sono coloro che si accostano ai sacramenti. Essi sono procreati dal matrimonio. - Le azioni poi sono "purificazione", "illuminazione" e "perfezionamento". Ma la purificazione da sola non può costituire un sacramento della nuova legge, il quale conferisce la grazia: è compito invece di certi sacramentali, come la catechesi e gli esorcismi. La purificazione invece assieme all'illuminazione spetta al battesimo, secondo Dionigi; secondariamente però, ossia per i recidivi, spetta alla penitenza e all'estrema unzione. Il perfezionamento poi rispetto alla virtù, che quasi costituisce la nostra perfezione formale, spetta alla cresima; invece rispetto al conseguimento del fine spetta all'Eucarestia.
4. Nel sacramento della cresima ci viene data la pienezza dello Spirito Santo per irrobustirci; e nell'estrema unzione l'uomo viene preparato immediatamente alla gloria: ebbene, nessuna di queste due cose spettava all'antico Testamento. Perciò niente poteva corrispondere a questi sacramenti nell'antica legge. Nondimeno nella legge antica i sacramenti furono più numerosi per la molteplicità dei sacrifici e delle cerimonie.
5. Contro la concupiscenza dei piaceri venerei era bene che fosse provveduto un rimedio speciale con un sacramento: primo, perché tale concupiscenza vizia non solo la persona, ma anche la natura; secondo, perché essa è tanto forte da assorbire la ragione.
6. L'acqua benedetta e le altre benedizioni non si chiamano sacramenti, perché non raggiungono l'effetto dei sacramenti che è il conseguimento della grazia. Sono piuttosto delle disposizioni ai sacramenti: o in quanto rimuovono gli ostacoli, come l'acqua benedetta usata contro le insidie del demonio e contro i peccati veniali; oppure in quanto preparano l'amministrazione dei sacramenti: così si consacrano gli altari e i vasi per rispetto verso l'Eucarestia.
7. Le oblazioni e le decime, sia nella legge di natura che in quella mosaica, non avevano soltanto lo scopo di sostenere i ministri del culto e i poveri, ma anche quello di prefigurare (i tempi messianici): perciò erano sacramenti. Attualmente invece non hanno più quest'ultimo compito: e quindi non sono sacramenti.
8. Per distruggere il peccato veniale non occorre l'infusione della grazia. Perciò, siccome ciascun sacramento della nuova legge infonde la grazia, nessun sacramento della nuova legge è fatto appositamente contro il peccato veniale, che però può essere cancellato con i sacramentali: p. es., con l'acqua benedetta e cose simili. - Alcuni però dicono che contro il peccato veniale è ordinata l'estrema unzione. Ma di ciò si parlerà a suo tempo.

Se stia bene l'ordine accennato dei sacramenti

SEMBRA che non vada bene l'ordine accennato dei sacramenti. Infatti:

1. Come dice S. Paolo, "è prima l'elemento animale e dopo viene quello spirituale". Ma con il matrimonio l'uomo riceve la prima generazione che è animale; con il battesimo poi viene rigenerato una seconda volta spiritualmente. Dunque il matrimonio deve precedere il battesimo.
2. Con il sacramento dell'ordine si riceve il potere di compiere azioni sacramentali. Ma l'agente precede le sue operazioni. Dunque l'ordine deve precedere sia il battesimo, sia gli altri sacramenti.
3. L'Eucarestia è nutrimento spirituale, mentre la cresima si equipara alla crescita. Ma il nutrimento è causa della crescita; e conseguentemente la precede. Perciò l'Eucarestia viene prima della cresima.
4. La penitenza dispone l'uomo all'Eucarestia. Ma la disposizione precede la perfezione. Dunque la penitenza deve precedere l'Eucarestia.
5. Ciò che si avvicina di più all'ultimo fine viene dopo. Ma l'estrema unzione è tra tutti i sacramenti la più vicina all'ultimo fine della beatitudine. Deve dunque avere l'ultimo posto tra i sacramenti.

IN CONTRARIO: I sacramenti vengono disposti da tutti ordinariamente come sopra.

RISPONDO: La giustificazione dell'ordine dei sacramenti risulta da quanto abbiamo detto. Infatti l'unità viene prima della molteplicità, e quindi i sacramenti che sono ordinati alla perfezione dell'individuo precedono naturalmente quelli che sono ordinati alla perfezione della collettività. Perciò all'ultimo posto tra i sacramenti troviamo l'ordine e il matrimonio, che hanno per fine la perfezione della collettività; ma il matrimonio viene dopo l'ordine, perché partecipa meno della vita spirituale a cui sono destinati i sacramenti.

Tra i sacramenti che sono ordinati alla perfezione dell'individuo, vengono prima naturalmente quelli che vi sono ordinati direttamente a confronto di quelli che vi sono ordinati indirettamente come la penitenza e l'estrema unzione, cioè per rimuovere eventuali impedimenti. Ma l'estrema unzione, che completa il risanamento spirituale, è naturalmente posteriore alla penitenza che lo inizia.

Degli altri tre sacramenti ha evidentemente la precedenza il battesimo, che è rigenerazione spirituale; segue la cresima, che è ordinata alla perfezione formale della virtù; ultima viene l'Eucarestia, perché tende alla perfezione del fine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il matrimonio in quanto è ordinato alla vita animale, è ufficio di natura. Per quanto invece ha di soprannaturale, è sacramento. E si mette all'ultimo posto, perché ha il minimo di spiritualità.
2. Prima di operare bisogna aver raggiunto la perfezione. Perciò i sacramenti che perfezionano l'uomo in se stesso, hanno la precedenza sul sacramento dell'ordine, che rende l'uomo perfezionatore degli altri.
3. Il nutrimento precede la crescita come causa, ma la segue in quanto conserva l'uomo nella perfezione della sua statura e della sua forza. Ecco perché l'Eucarestia si può anteporre alla cresima, come fa Dionigi, e può posporsi, come fa il Maestro (delle Sentenze).
4. Il ragionamento sarebbe esatto, se la penitenza occorresse necessariamente come preparazione all'Eucarestia. Ma ciò non è vero, perché uno che fosse senza peccato mortale, non avrebbe bisogno della penitenza per ricevere l'Eucarestia. Questo rende evidente che la penitenza prepara alla Eucarestia occasionalmente, cioè nell'ipotesi del peccato. In proposito si legge nella Scrittura: "Tu, Signore, Dio dei giusti, non imponi penitenza ai buoni".
5. Per la ragione addotta l'estrema unzione è l'ultimo tra i sacramenti che sono destinati alla perfezione dell'individuo.

ARTICOLO 3

Se il sacramento dell'Eucarestia sia il più grande dei sacramenti

SEMBRA che il sacramento dell'Eucarestia non sia il più grande dei sacramenti. Infatti:

1. Il bene comune è superiore al bene privato, come osserva Aristotele. Ma il matrimonio è ordinato al bene comune dell'umanità attraverso la generazione; il sacramento dell'Eucarestia invece è ordinato al bene privato di chi la riceve. Questo dunque non è il supremo dei sacramenti.
2. Sembra che i sacramenti più nobili siano quelli che vengono conferiti da un ministro più alto. Ma i sacramenti della cresima e dell'ordine sono conferiti solo dal vescovo, che è un ministro superiore al semplice sacerdote il quale può amministrare l'Eucarestia. Dunque quei due sacramenti sono superiori.
3. I sacramenti sono tanto più importanti, quanto più grande è la loro efficacia. Ma alcuni sacramenti, cioè il battesimo, la cresima e l'ordine, imprimono il carattere; ciò che non fa l'Eucarestia. Dunque quei sacramenti sono più importanti.
4. Superiore è ciò da cui dipendono le altre cose e non viceversa. Ma dal battesimo dipende l'Eucarestia, perché nessuno può ricevere l'Eucarestia se non è battezzato. Perciò il battesimo è superiore all'Eucarestia.

IN CONTRARIO: Dionigi dichiara che "nessuno può raggiungere la perfezione gerarchica se non per mezzo dell'Eucarestia santissima". Dunque questo sacramento è il più grande e il coronamento di tutti gli altri.

RISPONDO: Assolutamente parlando, il sacramento dell'Eucarestia è il più grande di tutti i sacramenti. Ciò risulta da tre considerazioni. Primo, perché contiene realmente Cristo in persona: negli altri sacramenti invece si trova una virtù strumentale partecipata da Cristo, come sopra abbiamo spiegato. Infatti ciò che è tale per essenza è sempre superiore a ciò che lo è per partecipazione.

Secondo, ciò risulta dall'ordine esistente tra i sacramenti: tutti gli altri sacramenti infatti sono ordinati all'Eucarestia come al loro fine. È chiaro, p. es., che il sacramento dell'ordine mira alla consacrazione dell'Eucarestia. Il sacramento del battesimo tende alla comunione eucaristica. A questa l'uomo viene sotto altro aspetto disposto anche dalla cresima, perché non si astenga per vergogna dal sacramento eucaristico. Così la penitenza e l'estrema unzione preparano l'uomo a ricevere degnamente il corpo di Cristo. Il matrimonio poi si riferisce all'Eucarestia almeno per il suo simbolismo, in quanto rappresenta l'unione di Cristo con la Chiesa, di cui l'Eucarestia raffigura l'unità, onde S. Paolo ha scritto: "Grande è questo sacramento: lo dico a riguardo di Cristo e della Chiesa".

Terzo, ciò risulta dal rituale dei sacramenti. Infatti la recezione di quasi tutti i sacramenti si completa con la comunione eucaristica, come osserva Dionigi: gli ordinandi, p. es., e i neo battezzati adulti ricevono in fine anche la comunione.

Gli altri sacramenti poi si possono confrontare tra loro sotto vari punti di vista. Sotto l'aspetto della necessità il battesimo è il primo dei sacramenti; sotto quello della perfezione il primo è il sacramento dell'ordine; il sacramento della cresima occupa un posto intermedio; i sacramenti invece della penitenza e dell'estrema unzione sono al di sotto dei precedenti, perché essi, come abbiamo visto, sono ordinati non direttamente ma indirettamente alla vita cristiana, cioè quali rimedi contro eventuali deficienze. Dei due l'estrema unzione sta alla penitenza come la cresima al battesimo, cosicché la penitenza è più necessaria, ma l'estrema unzione implica una perfezione maggiore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Il matrimonio persegue il bene comune fisico, ma il bene comune spirituale di tutta la Chiesa è contenuto realmente nel sacramento dell'Eucarestia.

2. L'ordine e la cresima deputano i fedeli di Cristo a dei compiti particolari che si riallacciano alla funzione di principe. Perciò conferire tali sacramenti è competenza esclusiva del vescovo, che è quasi principe nella Chiesa. Il sacramento dell'eucarestia invece non deputa a nessun compito speciale, ma piuttosto, come dicemmo, questo sacramento è il fine di tutti gli altri compiti.

3. Il carattere sacramentale, come è stato già spiegato, è una partecipazione del sacerdozio di Cristo. Perciò il sacramento, che unisce l'uomo a Cristo in persona, è più degno dei sacramenti che imprimono il carattere di Cristo.

4. L'argomentazione fa leva sulla necessità. E sotto tale aspetto il battesimo, essendo di estrema necessità, è il primo dei sacramenti. L'ordine e la cresima invece hanno una certa superiorità per il compito annesso, e il matrimonio per il suo simbolismo. Niente infatti impedisce che una cosa sia superiore relativamente, mentre non lo è in senso assoluto.

ARTICOLO 4

Se tutti i sacramenti siano necessari alla salvezza

SEMBRA che tutti i sacramenti siano necessari alla salvezza. Infatti:

1. Ciò che non è necessario, è superfluo. Ma nessun sacramento è superfluo, perché Dio non fa cose inutili. Tutti i sacramenti quindi sono necessari alla salvezza.

2. Come del battesimo è detto che "se uno non rinasce dall'acqua e dallo Spirito Santo, non può entrare nel regno di Dio", così dell'Eucarestia è detto che "se non mangerete la carne del Figlio dell'uomo e non berrete il suo sangue, non avrete la vita in voi". Quindi come è necessario il battesimo, così lo è l'Eucarestia.

3. Senza il sacramento del battesimo ci si può salvare, purché, come vedremo in seguito, non il disprezzo della religione, ma una forza maggiore impedisca di riceverlo. Ora, in qualsiasi sacramento il disprezzo della religione impedisce la salvezza dell'uomo. Dunque tutti i sacramenti sono ugualmente necessari alla salvezza.

IN CONTRARIO: I bambini si salvano con il solo battesimo, senza altri sacramenti.

RISPONDO: La necessità in rapporto al fine, della quale ora parliamo, può attribuirsi a una cosa in due maniere. Primo, come necessità assoluta, senza la quale non si può raggiungere il fine: il cibo, p. es., è necessario così alla vita umana. - Secondo, come necessità di convenienza, senza di cui il fine non si raggiunge con facilità: così il cavallo è necessario per viaggiare. E questa non è una necessità assoluta.

Ora, secondo il primo tipo di necessità tre sono i sacramenti necessari. Due per l'individuo: cioè il battesimo in maniera diretta e assoluta, la penitenza invece nella supposizione di un peccato mortale dopo il battesimo. Il sacramento dell'ordine poi è necessario per la Chiesa; perché, come dice la Scrittura, "dove non c'è governo, il popolo va in rovina".

Per il secondo tipo di necessità sono necessari gli altri sacramenti. Infatti la cresima completa il battesimo; l'estrema unzione la penitenza; mentre il matrimonio conserva la comunità della Chiesa mediante la procreazione della prole.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Perché una cosa non sia superflua, basta che sia necessaria in uno dei due modi. Così sono necessari tutti i sacramenti, secondo le spiegazioni che abbiamo dato.

2. Le parole del Signore che abbiamo riferito vanno applicate, come spiega S. Agostino, alla manducazione spirituale e non alla sola comunione sacramentale.

3. Sebbene il disprezzo di qualunque sacramento impedisca la salvezza, tuttavia non c'è disprezzo del sacramento, se uno non procura di riceverne qualcuno che non è indispensabile alla salvezza. Altrimenti coloro che non ricevono l'ordine, o che non contraggono matrimonio, disprezzerebbero tali sacramenti.

Pars Tertia Quaestio 066

Questione 66

Questione 66

Il sacramento del battesimo

Passiamo ora a esaminare specificatamente i singoli sacramenti. Primo, il battesimo; secondo, la cresima; terzo, l'Eucarestia; quarto, la penitenza; quinto, l'estrema unzione; sesto, l'ordine; settimo, il matrimonio.

Riguardo al primo s'impongono due ricerche: una sul battesimo in se stesso, l'altra sulla preparazione al battesimo.

Circa il battesimo in se stesso si devono esaminare quattro cose: primo, i dati costitutivi del battesimo; secondo, il ministro di questo sacramento; terzo, coloro che lo ricevono; quarto, gli effetti di questo sacramento.

Sul primo tema esamineremo dodici argomenti: 1. Che cosa sia il battesimo, se consista nell'abluzione; 2. L'istituzione di questo sacramento; 3. Se l'acqua ne sia la materia propria; 4. Se occorra l'acqua pura; 5. Se forma conveniente di questo sacramento sia la seguente: "Io ti battezzo nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo"; 6. Se si possa battezzare nel nome di Cristo; 7. Se nel battesimo l'immersione sia indispensabile; 8. Se occorra una triplice immersione; 9. Se il battesimo possa ripetersi; 10. Il rito del battesimo; 11. I vari tipi di battesimo; 12. Il loro confronto.

ARTICOLO 1

Se il battesimo consista nell'abluzione

SEMBRA che il battesimo non s'identifichi con l'abluzione. Infatti:

1. L'abluzione del corpo passa, mentre il battesimo permane. Dunque il battesimo non si identifica con l'abluzione: esso piuttosto, come si esprime il Damasceno, è "rigenerazione e suggello e tutela e illuminazione".

2. Ugo da S. Vittore afferma che "il battesimo è l'acqua santificata dalla parola di Dio per lavare i peccati". Ma l'acqua non è l'abluzione, perché l'abluzione è uno degli usi dell'acqua.

3. S. Agostino ha scritto: "Si aggiunge la parola all'elemento e si ha il sacramento". Ma qui l'elemento è l'acqua stessa. Dunque il battesimo è l'acqua, non già l'abluzione.

IN CONTRARIO: Nell'Ecclesiastico si legge: "A chi si battezza (o si lava) per aver toccato un morto e poi nuovamente lo tocca, che giova l'abluzione?". Quindi il battesimo s'identifica con l'abluzione o lavacro.

RISPONDO: Nel battesimo dobbiamo distinguere tre cose: il segno sacramentale o sacramentum tantum; la res et sacramentum; e la (grazia) res tantum. Il sacramentum tantum, è l'elemento visibile ed esterno, simbolo dell'effetto interiore: ciò infatti costituisce la nozione di sacramento. Ora, (nel sacramento del battesimo) l'elemento offerto esteriormente ai sensi è l'acqua stessa e il suo uso, cioè l'abluzione. Alcuni perciò pensano che l'acqua stessa costituisca il sacramento, come sembrano dire le parole di Ugo da S. Vittore. Egli infatti nella definizione del sacramento parla di "elemento materiale"; e in quella del battesimo parla di "acqua".

Ma questo non è vero. Infatti i sacramenti della nuova legge causano una santificazione; e quindi essi risiedono dove la santificazione si compie. Ora, non è l'acqua che viene santificata; ma in essa viene a trovarsi piuttosto una virtù strumentale, non permanente, bensì fatta per raggiungere l'uomo, che è il vero soggetto della santificazione. Perciò il sacramento non consiste nell'acqua stessa, ma nell'applicazione dell'acqua all'uomo, ossia nell'abluzione. Ecco perché Pietro Lombardo afferma che, il battesimo è l'esterna abluzione del corpo, fatta con la formula verbale prescritta.

La res et sacramentum non è che il carattere battesimale: che è la cosa significata dall'abluzione esterna e segno sacramentale della giustificazione interiore. Quest'ultima è la res tantum di questo sacramento: vale a dire è la cosa significata, senza ulteriori significati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nel battesimo permane, sia ciò che è *res et sacramentum*, ossia il carattere, che quanto ne costituisce la *res tantum*, ossia l'interiore santificazione: con la differenza però che, mentre il carattere permane indelebilmente, come abbiamo già notato, la santificazione può anche perdersi. Il Damasceno dunque ha definito il battesimo, non rispetto al rito esterno che è *sacramentum tantum*, ma rispetto all'elemento interiore. Ha usato infatti due parole che si riferiscono al carattere: "suggello" e "tutela", perché di suo il carattere, per quanto dipende da esso, custodisce l'anima nel bene. Gli altri due termini si riferiscono all'ultimo effetto del sacramento, ossia alla "rigenerazione", perché l'uomo per il battesimo incomincia la nuova vita di giustizia; e alla "illuminazione", che riguarda in particolare la fede, con la quale l'uomo consegue la vita soprannaturale, secondo le parole della Scrittura: "Il giusto vivrà per la sua fede"; e il battesimo è una professione di fede. Per questo viene denominato "sacramento della fede".

A sua volta Dionigi ha definito il battesimo rispetto agli altri sacramenti come "l'inizio dei santissimi ordinamenti della sacra liturgia, formativo delle disposizioni dell'anima nostra per la loro migliore recezione". E rispetto alla gloria celeste, fine comune dei sacramenti, lo ha definito dicendo, che "ci apre la strada per salire verso la pace celeste". E ancora, rispetto all'inizio della vita spirituale lo chiama "dono della nostra santa e divinissima rigenerazione".

2. L'opinione di Ugo da S. Vittore non è da seguirsi su questo punto. Ma può essere anche giusto dire che il battesimo è l'acqua, perché l'acqua ne è il principio materiale. Si avrebbe così una definizione (non secondo la natura dell'oggetto,) ma secondo la causa (materiale).

3. Unendo la parola all'elemento si fa il sacramento, ma non nell'elemento stesso, bensì nell'uomo, a cui si applica l'elemento con l'abluzione. Ciò è espresso anche dalla forma che accompagna l'elemento: "Io ti battezzo...".

ARTICOLO 2

Se il battesimo sia stato istituito dopo la passione di Cristo

SEMBRA che il battesimo sia stato istituito dopo la passione di Cristo. Infatti:

1. La causa precede l'effetto. Ma la passione di Cristo opera come causa nei sacramenti della nuova legge. Perciò la passione di Cristo precede l'istituzione dei sacramenti della nuova legge. E particolarmente l'istituzione del battesimo, dicendo l'Apostolo: "Quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte".

2. I sacramenti della nuova legge hanno efficacia dal comando di Cristo. Ma questi diede ai suoi discepoli la missione di battezzare dopo la sua passione e resurrezione, con le parole: "Andate e istruite tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre...". Dunque il battesimo fu istituito dopo la passione di Cristo.

3. Il battesimo, come abbiamo notato sopra, è sacramento necessario; perciò dal momento della sua istituzione gli uomini erano obbligati a farsi battezzare. Ma prima della passione di Cristo gli uomini non erano tenuti al battesimo; perché era sempre in vigore la circoncisione, alla quale il battesimo è succeduto. Dunque il battesimo non fu istituito prima della passione di Cristo.

IN CONTRARIO: S. Agostino scrive che "dal momento in cui Cristo s'immerse nell'acqua, l'acqua prese a lavare i peccati di tutti". Ma il battesimo di Cristo avvenne prima della sua passione. Dunque il battesimo fu istituito prima di essa.

RISPONDO: Come abbiamo detto sopra, i sacramenti devono alla loro istituzione divina il potere di conferire la grazia. Perciò allora un sacramento viene istituito quando ottiene la virtù di produrre il suo effetto. Ora, il battesimo ottenne tale virtù quando fu battezzato Cristo. Quindi allora esso fu veramente istituito come sacramento.

L'obbligo tuttavia di farsi battezzare fu imposto agli uomini dopo la passione e la resurrezione. Sia perché nella passione di Cristo ebbero termine i sacramenti figurativi, ai quali succedeva il battesimo con gli altri sacramenti della nuova legge. - Sia perché col battesimo l'uomo viene configurato alla passione e alla resurrezione di Cristo, in quanto muore al peccato e inaugura una nuova vita di giustizia. Perciò era necessario che Cristo morisse e risorgesse prima che agli uomini fosse imposto l'obbligo di configurarsi alla sua morte e alla sua risurrezione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Anche prima della passione di Cristo il battesimo prendeva efficacia dalla passione di lui in quanto la prefigurava: in modo diverso però dai sacramenti dell'antica legge. Questi infatti erano soltanto figure; il battesimo invece riceveva da Cristo medesimo la virtù di giustificare, quella virtù che rendeva salvifica la stessa passione.

2. Non era bene che Cristo, venuto a eliminare le figure avverandole in se stesso, costringesse gli uomini con altri simboli. Ecco perché prima della sua passione egli non impose sotto precetto il suo battesimo già istituito, ma volle abituare gli uomini a riceverlo, e specialmente il popolo giudaico, per il quale tutti gli avvenimenti avevano valore di simboli, come osserva S. Agostino. Invece dopo la sua passione e resurrezione impose sotto precetto la necessità del battesimo non solo per i Giudei, ma anche per i Gentili, ordinando: "Andate e istruite tutte le genti".

3. I sacramenti non sono obbligatori, se non quando vengono imposti sotto precetto. Questo però non avvenne prima della passione, come abbiamo detto. Le parole infatti che il Signore rivolse a Nicodemo prima della passione: "Se uno non rinasce dall'acqua e dallo Spirito Santo, non può entrare nel regno di Dio", sembrano riferirsi più al futuro che al presente.

ARTICOLO 3

Se l'acqua sia la materia propria del battesimo

SEMBRA che l'acqua non sia la materia propria del battesimo. Infatti:

1. Il battesimo, secondo Dionigi e il Damasceno, ha virtù illuminativa. Ma illuminare è compito soprattutto del fuoco. Quindi il battesimo deve farsi più con il fuoco che con l'acqua, tenendo conto specialmente che Giovanni Battista preannunciando il battesimo di Cristo ha affermato: "Egli vi battezerà con lo Spirito Santo e con il fuoco".
2. Nel battesimo si vuol significare l'abluzione dei peccati. Ma oltre l'acqua molte sono le cose che servono a lavare: p. es., il vino, l'olio e simili. Dunque il battesimo si può amministrare anche con queste cose. Perciò l'acqua non è materia propria del battesimo.
3. I sacramenti della Chiesa sgorgarono dal costato di Cristo pendente dalla croce, come sopra abbiamo detto. Di là però sgorgò non soltanto acqua, ma anche sangue. Quindi sembra che si possa battezzare anche con il sangue. Questo anzi si addice meglio all'effetto del battesimo, poiché sta scritto: "Ci lavò dai nostri peccati con il suo sangue".
4. Come dicono S. Agostino e S. Beda, "Cristo con il contatto della sua carne purissima conferì alle acque virtù rigenerativa e purificatrice". Ma non tutte le acque sono in comunicazione con quelle del Giordano che il Cristo toccò con il suo corpo. Quindi il battesimo non si può fare con qualsiasi acqua. E così l'acqua come tale non è materia propria del battesimo.
5. Se l'acqua fosse per se stessa materia propria del battesimo, non occorrerebbe fare alcun rito circa l'acqua da usarsi per esso. Ma nel battesimo solenne l'acqua da adoperarsi viene esorcizzata e benedetta. Dunque l'acqua da sola non è la materia propria del battesimo.

IN CONTRARIO: Il Signore afferma: "Se uno non rinasce dall'acqua e dallo Spirito Santo, non può entrare nel regno di Dio".

RISPONDO: Per istituzione divina l'acqua è la materia propria del battesimo. E ciò opportunamente. Primo, per la funzione stessa che il battesimo esercita, consistente nella rigenerazione alla vita soprannaturale: compito quanto mai consono all'acqua. Infatti i semi dai quali si sviluppano tutti i viventi, cioè le piante e gli animali, sono umidi e composti d'acqua. Per questo alcuni filosofi considerarono l'acqua come il principio di tutte le cose.

Secondo, per gli effetti del battesimo, ai quali ben si adattano le proprietà dell'acqua. Essa infatti lava con la sua umidità: indicando e causando così l'abluzione dei peccati. Per la sua freschezza poi mitiga l'eccesso di calore: indicando così la mitigazione del fomite della concupiscenza. Per la sua trasparenza inoltre è permeabile alla luce: e ben si adatta al battesimo in quanto questo "è il sacramento della fede".

Terzo, perché serve a esprimere i misteri di Cristo con i quali siamo stati giustificati. Di qui, a commento di quel testo evangelico, "Se uno non rinasce...": le parole del Crisostomo: "Sommergendo noi la testa nell'acqua, quasi fosse un sepolcro, viene sepolto e nascosto l'uomo vecchio per far riemergere il nuovo".

Quarto, perché a causa della sua universalità e abbondanza, è materia adatta alla necessità di questo sacramento, potendosi trovare facilmente dovunque.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Illuminare si addice al fuoco in senso attivo. Ora, chi viene battezzato non diventa illuminante, ma illuminato dalla fede che "nasce dall'ascoltare", come dice S. Paolo. Perciò al battesimo si addice l'acqua più del fuoco.

Nelle parole poi: "Vi battezerà con lo Spirito Santo e con il fuoco", si può con S. Girolamo intendere per fuoco lo Spirito Santo, il quale apparve sui discepoli in lingue di fuoco. - Oppure con il Crisostomo si può intendere per fuoco la tribolazione, perché essa purifica dai peccati e attenua la concupiscenza. - Oppure si può dire con S. Ilario che "ai battezzati con lo Spirito Santo resta poi da essere purificati dal fuoco del giudizio".

2. Il vino e l'olio non si usano a scopo di abluzione così comunemente come l'acqua. E nemmeno lavano con la stessa perfezione, perché lasciano sul corpo delle tracce, almeno per l'odore, il che non avviene con l'acqua. E neppure si trovano con la medesima universalità e abbondanza dell'acqua.

3. Dal costato di Cristo uscì l'acqua per lavare, e il sangue per redimere. Perciò il sangue stava a indicare il sacramento dell'Eucarestia e l'acqua quello del

battesimo. Anche questo però deve la sua virtù al sangue di Cristo.

4. La virtù di Cristo ha raggiunto tutte le acque non per contatto materiale, ma per la somiglianza specifica. Così infatti si esprime S. Agostino: "La benedizione partita dal battesimo del Salvatore invase come fiume spirituale le vie di tutti i gorghi, le vene di tutte le fonti".

5. La benedizione che si fa dell'acqua non è necessaria al battesimo, ma giova a una certa solennità, che risveglia la devozione dei fedeli e reprime l'astuzia del demonio, perché non impedisca gli effetti del battesimo.

ARTICOLO 4

Se per il battesimo si richieda l'acqua semplice

SEMBRA che per il battesimo non si richieda l'acqua semplice. Infatti:

1. L'acqua che è a nostra disposizione non è pura: ciò si riscontra specialmente per l'acqua del mare con la quale si mescola tanta terra, come Aristotele dimostra. Tuttavia con tale acqua si può battezzare. Dunque non occorre acqua semplice e pura per il battesimo.

2. Nella celebrazione solenne del battesimo all'acqua si mescola il crisma. Ma questo basta perché l'acqua non sia più né semplice né pura. Dunque non si richiede nel battesimo acqua pura, o semplice.

3. L'acqua, che scaturì dal costato di Cristo pendente dalla croce, era simbolo del battesimo, come abbiamo detto. Ma quella non era acqua pura, perché in un corpo misto, qual era il corpo di Cristo, gli elementi non si trovavano allo stato puro. Dunque non si richiede acqua pura, o semplice per il battesimo.

4. Il ranno non è acqua pura, perché ha proprietà contrarie a quelle dell'acqua cioè scalda e dissecca. Tuttavia con il ranno sembra che si possa battezzare, non meno che con le acque termali, che attraversano vene sulfuree, come il ranno filtra attraverso la cenere. Dunque per battezzare non occorre acqua semplice.

5. L'acqua di rose si ha per distillazione delle rose, come le acque chimiche si ottengono per sublimazione da alcuni corpi. Ma con queste acque sembra che si possa battezzare, non meno che con le acque piovane, che si generano per condensazione dei vapori. Non essendo quindi pure e semplici queste acque, non si richiede per il battesimo acqua pura e semplice.

IN CONTRARIO: La materia propria del battesimo è l'acqua, come abbiamo detto. Ma l'acqua non è specificamente tale che quando è acqua semplice. Dunque l'acqua pura e semplice è la materia necessaria del battesimo.

RISPONDO: L'acqua può perdere la sua purezza e semplicità in due modi: primo, per mescolanza di altri corpi; secondo, per alterazione. Entrambe queste cose possono avvenire in due maniere: per opera dell'uomo e per opera della natura. L'opera dell'uomo può meno della natura, perché questa dà la forma sostanziale, che l'arte invece non può dare: poiché tutte le forme artificiali sono accidentali: a meno che non si applichi l'agente alla propria materia, il fuoco, p. es., al combustibile. Per questa via alcuni riescono a produrre per putrefazione certi animali.

Perciò nessuna trasmutazione prodotta nell'acqua artificialmente, sia per commistione che per alterazione, può cambiarne la specie. Quindi si può sempre con essa amministrare il battesimo: a meno che l'acqua non si mescoli a un'altra materia in così esigua quantità che il composto sia più il resto che acqua: il fango, p. es., è più terra che acqua e il vino annacquato è più vino che acqua.

La trasmutazione invece di ordine naturale a volte cambia la specie dell'acqua, e ciò avviene quando l'acqua diventa per natura elemento sostanziale di un composto: l'acqua, p. es., cambiata nel succo dell'uva è vino, e quindi non ha più la specie dell'acqua. A volte poi la trasformazione naturale dell'acqua si compie senza sacrificarne la specie; e ciò sia per alterazione, come l'acqua che si scalda al sole; sia per mescolanza, come l'acqua di un fiume intorbidata dalla fanghiglia. In conclusione dobbiamo dire con qualunque acqua, comunque alterata, purché ne rimanga salva la specie, si può battezzare. Se invece la specie dell'acqua sparisce, non si può battezzare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'alterazione, che avviene nell'acqua del mare e nelle altre acque che sono a nostra disposizione, non è tanto grande da mutarne la specie. Ecco perché con simili acque si può conferire il battesimo.

2. La mescolanza del crisma non altera la specie dell'acqua. Come non l'altera la bollitura della carne, o di altre sostanze: a meno che i corpi lessati nell'acqua non si sciolgano in tanta abbondanza che il liquido ne contenga più di quanto non contenga di acqua; il che risulta dalla sua densità. Tuttavia se da questo liquido denso è possibile ricavare dell'acqua fluida, con essa si può amministrare il battesimo, come con l'acqua ricavata dal fango, sebbene con il fango non si possa battezzare.

3. L'acqua, che uscì dal costato di Cristo pendente sulla croce, non era flegma, come alcuni hanno sostenuto. Con tale umore infatti non si potrebbe battezzare, come non si può con il sangue di un animale, col vino, o col succo di qualsiasi pianta. Era invece acqua pura scaturita per miracolo dal corpo già morto insieme al sangue, per dimostrare, contro l'errore dei Manichei, la realtà del corpo del Signore: l'acqua cioè, essendo uno dei quattro elementi, dimostrava che il corpo del Cristo era veramente composto dei quattro elementi; mentre il sangue dimostrava che era composto dei quattro umori.

4. Il battesimo si può amministrare col ranno e con le acque sulfuree, perché tali acque non diventano artificialmente o naturalmente parte di corpi composti, ma subiscono soltanto una certa alterazione attraverso altri corpi.

5. L'acqua di rose è liquore di rose distillato. Quindi con essa non si può dare il battesimo. Per la stessa ragione non si può neppure con le acque chimiche e col vino. Né c'è possibilità di confronto con le acque piovane, che vengono prodotte per la maggior parte dalla condensazione dei vapori sollevatisi dalle acque e nelle quali pochissimo si trova dei liquidi dei corpi misti. Del resto questi liquidi per tale processo naturale, più forte di ogni manipolazione artificiale, si risolvono in vera acqua, cosa che l'opera dell'uomo non potrebbe ottenere. L'acqua piovana quindi non conserva nessun elemento specifico del corpo misto: ciò che non si può affermare dell'acqua di rose o delle acque chimiche.

ARTICOLO 5

Se la forma conveniente del battesimo sia questa: "Io ti battezzo nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo"

SEMBRA che la formula: "Io ti battezzo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo", non sia la forma conveniente del battesimo. Infatti:

1. L'azione deve attribuirsi più all'agente principale che al ministro. Ora, nei sacramenti il ministro agisce in qualità di strumento, come è stato già spiegato; e l'agente principale nel battesimo è Cristo, conforme alle parole evangeliche: "Colui sul quale vedrai scendere e fermarsi lo Spirito, è lui che battezza". Perciò non è giusto che il ministro dica: "Io ti battezzo"; tanto più poi che dicendo, "battezzo", è già incluso l'"io" che così risulta superfluo.

2. Non occorre che uno dica l'azione nell'atto stesso che la sta facendo; come chi insegna non è necessario che dica: "Io vi insegno". Ora, il Signore diede insieme il comando di battezzare e quello di insegnare con le parole: "Andate e istruite tutte le genti...". Dunque non occorre che la forma del battesimo menzioni l'atto di battezzare.

3. Chi riceve il battesimo spesso non capisce le parole: nel caso, p. es., dei sordi e dei bambini. Allora è inutile rivolgere a lui il discorso, come avverte l'Ecclesiastico: "Quando non ti si ascolta, non ti diffondere in parole". Quindi non è opportuno dire: "Io ti battezzo", rivolgendo il discorso al battezzando.

4. Capita che a farsi battezzare e a battezzare siano in molti: gli Apostoli, p. es., battezzarono nella stessa giornata tremila e in un'altra cinquemila persone, come riferisce il libro degli Atti. Perciò la forma del battesimo non deve farsi al singolare: "Io ti battezzo", ma si può dire: "Noi vi battezziamo".

5. Il battesimo deve la sua virtù alla passione di Cristo. Ora, è dalla forma che viene santificato il battesimo. Dunque nella forma battesimale è necessario ricordare la passione di Cristo.

6. Il nome indica la proprietà di ciascuna cosa. Ma le proprietà personali delle Persone divine sono tre, come abbiamo detto nella Prima Parte. Perciò non si deve dire: "Nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo", ma: "Nei nomi...".

7. La persona del Padre può essere indicata non solo col nome di Padre, ma anche con quelli di Innascibile e di Genitore; il Figlio anche con quelli di Verbo, di Immagine e di Genito; lo Spirito Santo si può indicare anche con i nomi di Dono, di Amore e di Procedente. Sembra quindi che si possa validamente amministrare il battesimo anche servendosi di codesti nomi.

IN CONTRARIO: Il Signore comanda: "Andate e istruite tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo".

RISPONDO: Il battesimo viene consacrato dalla sua forma, secondo le parole di S. Paolo: "Purificando la Chiesa con il lavacro dell'acqua mediante la parola di vita". E S. Agostino afferma: "Il battesimo è santificato dalle parole evangeliche". Perciò occorre che nella forma del battesimo si esprima la causa di esso. Ma il battesimo ha due cause: una principale da cui riceve la sua virtù, ed è la santa Trinità; l'altra strumentale, ossia il ministro che compie il rito esterno del sacramento. Di conseguenza nella forma del battesimo è necessario ricordare ambedue le cause. Al ministro si riferiscono le parole: "Io ti battezzo"; alla causa principale le altre: "Nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo". Perciò la formula: "Io ti battezzo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo" ne è la forma conveniente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'azione viene attribuita allo strumento come al principio prossimo, all'agente principale invece come principio in virtù del quale lo strumento agisce. Perciò è giusto che nella forma del battesimo venga indicato il ministro come facente l'atto di battezzare con le parole: "Io ti battezzo", e il Signore stesso

attribuisce questo atto ai ministri col dire: "battezzandole"; la causa principale venga indicata come il principio in virtù del quale il sacramento viene amministrato, con le parole: "Nel nome del Padre, e del Figlio e dello Spirito Santo". Cristo infatti non battezza senza il Padre e lo Spirito Santo.

I Greci invece non attribuiscono l'atto del battesimo ai ministri, per evitare l'errore di quei primi cristiani che riferivano l'efficacia del battesimo ai battezzatori dicendo: "Io sono di Paolo e io di Cefa". Perciò dicono: "Sia battezzato il tal servo di Cristo nel nome del Padre...". E compiono validamente il sacramento, perché esprimono l'azione che fa il ministro con l'invocazione della Trinità.

L'"io" poi che si aggiunge nella nostra formula non riguarda la sostanza della forma, ma serve a meglio esprimere l'intenzione (del ministro).

2. L'abluzione di una persona con l'acqua può avere molti scopi; perciò è necessario che le parole della forma esprimano lo scopo per cui si fa. A ciò non possono bastare le parole: "nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo", perché tutte le cose dobbiamo farle in tale nome, come insegna S. Paolo. Quindi se non si esprime l'atto di battezzare, o nella nostra forma o nella forma dei Greci, non si compie il sacramento, come ammonisce Alessandro III: "Se uno immerge un bambino nell'acqua per tre volte nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, senza dire: "Io ti battezzo nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Amen", il bambino non è battezzato".

3. Le parole che si pronunziano nella forma dei sacramenti, non si pronunziano soltanto a scopo indicativo, ma anche a scopo causativo, avendo esse efficacia da quel Verbo, "per cui tutte le cose sono state fatte". Quindi è opportuno rivolgerle non solo alle persone incapaci di capire, ma anche alle creature inanimate; come quando si dice: "Esorcizzo te, creatura del sale".

4. Più ministri non possono battezzare insieme una stessa persona; perché le azioni vengono a moltiplicarsi secondo la molteplicità degli agenti, quando ciascuno di essi deve compiere l'atto integralmente. Ecco perché capitando insieme due persone, una muta e incapace di proferire le parole, l'altra senza mani e inabile a versare l'acqua, non potrebbero battezzare collaborando insieme, una dicendo le parole e l'altra versando l'acqua.

Invece, se la necessità lo esige, più persone possono insieme essere battezzate: perché ciascuna di esse non può ricevere che un solo battesimo. Ma allora sarà necessario dire: "Io vi battezzo". E non c'è un cambiamento di forma, perché voi equivale a te e te. - Noi invece non significa io e io, ma io e tu, e la forma rimarrebbe mutata, come se si dicesse: "Io mi battezzo". Nessuno infatti può battezzare se stesso. Cosicché Cristo stesso volle essere battezzato da Giovanni; come si legge nei Canonici.

5. La passione di Cristo, sebbene sia la causa principale rispetto al ministro, è tuttavia causa strumentale rispetto alla Santa Trinità. Ecco perché si ricorda la Trinità piuttosto che la passione di Cristo.

6. Sebbene siano tre i nomi personali delle tre Persone, uno solo tuttavia è il loro nome essenziale. Ora, la virtù divina che opera nel battesimo è un attributo essenziale. Perciò si dice: "nel nome", e non: "nei nomi".

7. Come nel battesimo si usa l'acqua, perché per lavare l'uso di essa è più frequente, così per indicare le tre Persone nella forma del battesimo vanno usati quei nomi che in una data lingua sono più abituali per significarle. Con altri nomi il sacramento non sarebbe valido.

ARTICOLO 6

Se si possa battezzare nel nome di Cristo

SEMBRA che si possa battezzare nel nome di Cristo. Infatti:

1. Come "una è la fede", così "uno è il battesimo", stando alle parole di S. Paolo. Ma negli Atti si legge che "nel nome di Gesù Cristo venivano battezzati uomini e donne". Dunque anche oggi si può dare il battesimo nel nome di Cristo.

(Il battesimo nel nome di Gesù di cui si parla negli Atti degli Apostoli è il battesimo cristiano, dato nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo).

2. S. Ambrogio ha scritto: "Se nomini Cristo, indichi e il Padre da cui è stato consacrato, e lo stesso Figlio che è stato consacrato, e lo Spirito Santo con il quale è stato consacrato". Ma nel nome della Trinità il battesimo si può amministrare. Dunque si può anche nel nome di Cristo.

3. Il Papa S. Niccolò I, rispondendo ai quesiti dei Bulgari dice: "Coloro che sono stati battezzati nel nome della santa Trinità o soltanto nel nome di Cristo, come si legge negli Atti degli Apostoli, poiché è la stessa cosa, a dirla con S. Ambrogio, non devono essere ribattezzati". Invece dovrebbero essere ribattezzati, se con questa forma non ricevessero il sacramento del battesimo. Dunque il battesimo può essere conferito nel nome di Cristo con questa forma: "Io ti battezzo nel nome di Cristo".

IN CONTRARIO: Il Papa Pelagio scrive al vescovo Gaudenzio: "Quelli che, avendo dimorato nei luoghi vicini alla tua dilezione, dichiarano di essere stati battezzati solo nel nome del Signore, li battezzerei nel nome della santa Trinità, senz'ombra di dubbio, quando vengono alla fede cattolica". - Anche

Didimo scrive: "Può darsi benissimo che ci sia qualche pazzo che tenti di battezzare, tacendo uno dei nomi predetti", cioè delle tre Persone, "ma battezzerà invano".

RISPONDO: I sacramenti, come è stato detto sopra, hanno efficacia dall'istituzione di Cristo. Quindi se si omette qualcuna delle cose che Cristo ha stabilito rispetto a un dato sacramento, esso manca di efficacia, salvo il caso di speciale dispensa da parte di lui che non ha vincolato ai sacramenti il proprio potere. Ora, Cristo stabilì che il sacramento del battesimo si desse con l'invocazione della Trinità. Di conseguenza tutto ciò che manca all'esatta invocazione della Trinità, toglie l'integrità del battesimo.

Né si dica che nel nome di una Persona è sottintesa l'altra, come nel nome del Padre è sottinteso il Figlio; o che uno nominando una sola Persona possa avere la vera fede in tutte e tre. Perché il sacramento, come richiede la materia sensibile, così richiede anche la sua forma sensibile. Perciò non basta il (vero) concetto o la fede della Trinità per l'integrità del sacramento, se la Trinità non viene espressa con parole sensibili. Per questo anche nel battesimo di Cristo, donde ebbe origine la santità del nostro battesimo, fu presente la Trinità sotto forme sensibili: il Padre nella voce, il Figlio nella natura umana, lo Spirito Santo nella colomba.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Per speciale disposizione di Cristo gli Apostoli nella Chiesa primitiva battezzavano nel nome di Cristo; affinché quel nome che era odioso ai Giudei e ai Gentili, acquistasse onore dal fatto che alla sua invocazione si dava nel battesimo lo Spirito Santo.

2. S. Ambrogio dà la ragione per cui nella Chiesa primitiva poté concedersi convenientemente tale dispensa, cioè perché nel nome di Cristo s'intende tutta la Trinità; e così si salvava almeno per l'integrità concettuale la forma insegnata da Cristo nel Vangelo.

3. Il Papa S. Niccolò conferma la sua dichiarazione con i due testi sopra riferiti. Quindi la sua risposta è chiarita dalle prime due soluzioni.

ARTICOLO 7

Se per il battesimo sia indispensabile l'immersione nell'acqua

SEMBRA che per il battesimo l'immersione nell'acqua sia indispensabile. Infatti:

1. "Una sola è la fede, uno solo è il battesimo", dichiara S. Paolo. Ma il comune modo di battezzare è per molti l'immersione. Dunque non ci può essere battesimo senza immersione.

2. L'Apostolo afferma: "Quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte: siamo stati infatti sepolti con lui nella morte per mezzo del battesimo". Ma questo avviene per l'immersione, cosicché a commento delle parole, "Se uno non rinasce dall'acqua e dallo Spirito Santo...", il Crisostomo scrive: "Sommergendo noi la testa nell'acqua, quasi fosse un sepolcro, viene sepolto e sommerso l'uomo vecchio e ne riemerge il nuovo". L'immersione dunque è indispensabile al battesimo.

3. Se il battesimo si potesse fare senza l'immersione di tutto il corpo, basterebbe versare l'acqua su una qualsiasi parte del corpo indifferentemente. Ma questo sembra impossibile, perché il peccato originale, contro cui principalmente si dà il battesimo, non è in una sola parte del corpo. Si richiede dunque per il battesimo l'immersione e non è sufficiente la sola aspersione.

IN CONTRARIO: S. Paolo scrive: "Accostiamoci con cuore sincero, in pienezza di fede, con il cuore purificato da ogni rimorso e con il corpo lavato in acqua pura".

RISPONDO: L'acqua si usa nel battesimo per lavare il corpo ed esprimere l'interiore lavacro dai peccati. Ora, il lavaggio con l'acqua si può fare non solo con l'immersione, ma anche con l'aspersione, o infusione. Quindi, sebbene sia più sicuro battezzare per immersione, essendo questo l'uso più comune, può nondimeno farsi il battesimo anche per aspersione o per infusione, secondo le parole di Ezechiele: "Verserò su di voi acqua pura". Così si legge che abbia battezzato S. Lorenzo. Ciò specialmente in caso di necessità. O perché c'è un gran numero di battezzandi, come negli episodi riferiti dagli Atti, in cui si convertirono in un giorno tremila persone, in un altro cinquemila. Talora la cosa può rendersi necessaria per la scarsità dell'acqua, o per la debolezza del ministro incapace di sostenere il battezzando; o per la debolezza di quest'ultimo, qualora rischiasse la morte per l'immersione. Perciò l'immersione non è indispensabile al battesimo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le accidentalità non mutano la sostanza di una cosa. Ora, per il battesimo si richiede sostanzialmente l'abluzione del corpo mediante l'acqua; per cui il battesimo si chiama pure lavacro, come si rileva dalle parole di S. Paolo: "Purificando la Chiesa con il lavacro dell'acqua mediante la parola di vita". Che poi l'abluzione si faccia in un modo o in un altro è cosa accidentale. Perciò tali differenze non compromettono l'unità del battesimo.

2. Nell'immersione si esprime meglio l'immagine della sepoltura di Cristo, e quindi tale modo di battezzare è più comune e più lodevole. Ma negli altri modi di battezzare si ha la stessa immagine anche se in modo meno evidente; perché, in qualunque maniera si faccia l'abluzione, il corpo umano o una sua parte rimane con essa sotto l'acqua, come il corpo di Cristo rimase sotto terra.

3. La parte principale del corpo, specialmente rispetto alle membra esterne, è il capo, dove hanno sede tutti i sensi interni ed esterni. Perciò, se non si può versare l'acqua su tutto il corpo per scarsità d'acqua o per qualche altra ragione, bisogna versarla sul capo, dove si manifesta il principio della vita naturale.

E, sebbene il peccato originale si trasmetta per mezzo delle membra che servono alla generazione, non si deve versare l'acqua su quelle membra a preferenza che sul capo, perché il battesimo non impedisce la trasmissione del peccato originale nella prole con l'atto della generazione, ma libera l'anima dalla macchia e dal reato del peccato incorso. Di conseguenza deve lavarsi specialmente quella parte del corpo in cui si manifestano le funzioni dell'anima.

Nell'antica legge invece il rimedio contro il peccato originale veniva praticato sul membro della generazione, perché colui che avrebbe avuto il compito di togliere il peccato originale doveva nascere, dal seme di Abramo, e la fede in lui era rappresentata dalla circoncisione, come dice S. Paolo.

ARTICOLO 8

Se nel battesimo sia indispensabile una triplice immersione

SEMBRA che nel battesimo sia indispensabile una triplice immersione. Infatti:

1. S. Agostino dice: "Ben foste immersi tre volte, perché riceveste il battesimo nel nome della santa Trinità. Ben foste immersi tre volte, perché riceveste il battesimo nel nome di Gesù Cristo che risorse dai morti il terzo giorno. Evidentemente quell'immersione ripetuta tre volte, esprime l'immagine della sepoltura del Signore per cui nel battesimo siete stati consopolti insieme a Cristo". Ma l'una e l'altra cosa è necessaria al battesimo: cioè e che si esprima la trinità delle Persone e che si rappresenti la sepoltura di Cristo. Dunque la triplice immersione è indispensabile al battesimo.

2. I sacramenti hanno efficacia dalla volontà di Cristo. Ma la triplice immersione viene dalla volontà di Cristo; scrive infatti il Papa Pelagio II al Vescovo Gaudenzio: "Un precetto evangelico ci ordina, per volontà dello stesso Signore Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo, di dare a tutti il battesimo nel nome della Trinità e con una triplice immersione". Perciò, come battezzare nel nome della Trinità è indispensabile al battesimo, così anche battezzare con la triplice immersione.

3. Se la triplice immersione non è indispensabile al battesimo, con la prima immersione il sacramento è già ricevuto. Se poi si aggiunge una seconda e una terza immersione, viene battezzato una seconda e una terza volta, il che non è ammissibile. Perciò nel battesimo una sola immersione non basta, ma se ne richiedono tre.

IN CONTRARIO: S. Gregorio scrive al vescovo S. Leandro: "Non si può disapprovare in nessun modo l'uso di battezzare immergendo l'infante sia tre volte, che una sola, perché nelle tre immersioni si può indicare la trinità delle Persone, e nell'unica immersione l'unità della divinità".

RISPONDO: Al battesimo si richiede essenzialmente, com'è stato detto sopra, l'abluzione con l'acqua, che è indispensabile per il sacramento; il modo invece dell'abluzione è una cosa secondaria. Quindi, come risulta dal citato testo di S. Gregorio, per sé è lecito l'uno e l'altro modo, cioè immergere una o tre volte, perché con l'unica immersione si indica l'unità della morte di Cristo e l'unità della divinità; mentre con la trina immersione s'indica il triduo della sepoltura di Cristo e la trinità delle Persone.

Ma per contingenze diverse, secondo le disposizioni disciplinari della Chiesa, a volte è stato imposto il primo modo, a volte l'altro. Così, poiché agli inizi della Chiesa nascente alcuni pensavano erroneamente della Trinità, ritenendo che Cristo fosse un semplice uomo e non dovesse essere chiamato Figlio di Dio e non fosse Dio se non moralmente per i suoi meriti, acquisiti specialmente nella morte, non battezzavano nel nome della Trinità, ma nel ricordo della morte di Cristo e con una sola immersione. Ciò fu riprovato dalla Chiesa primitiva. Si legge infatti nei Canonici Apostolici: "Se qualche presbitero o vescovo non usa la trina immersione per l'unico sacramento, ma l'immerge una sola volta nel battesimo, il quale secondo alcuni sarebbe dato in ricordo della morte del Signore, venga deposto; poiché il Signore non ci disse: "Battezzate nella mia morte", ma: "Nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo"".

In seguito però venne fuori l'errore di alcuni scismatici ed eretici che ribattezzavano i battezzati, come S. Agostino riferisce dei Donatisti. Quindi in odio al loro errore fu stabilito nel Concilio di Toledo che si facesse una sola immersione: "Per evitare lo scandalo dello scisma o la prassi degli eretici, usiamo nel battesimo un'unica immersione".

Venuto poi a cessare tale motivo, comunemente nel battesimo si osserva la triplice immersione. Perciò peccerebbe gravemente chi battezzasse in altro modo, non rispettando il rito della Chiesa. Tuttavia il battesimo sarebbe valido.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La Trinità è nel battesimo come l'agente principale. Ma l'agente si manifesta nell'effetto attraverso la forma, non attraverso la materia. Quindi l'indicazione della Trinità avviene nel battesimo con le parole della forma. E non è necessario significare la Trinità nell'uso della materia, ma si fa per maggiore evidenza.

Similmente anche la morte di Cristo è rappresentata a sufficienza da un'unica immersione. Il triduo poi della sua sepoltura non è di necessità per la nostra salvezza, perché egli sarebbe bastato a operare la nostra redenzione anche se fosse morto e sepolto per un giorno solo; ma quel triduo ha la funzione di manifestare la realtà della sua morte, com'è stato detto altrove.

Perciò la trina immersione non è indispensabile per il sacramento, né in rapporto alla Trinità, né in rapporto alla passione di Cristo.

2. Il Papa Pelagio intende dire che la triplice immersione fu prescritta da Cristo per analogia in forza della formula trinitaria, cioè in quanto Cristo comandò che si battezzasse nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo. Ma altra è la funzione della forma, altra quella dell'uso della materia, come si è detto.

3. Nel battesimo, come abbiamo visto, si richiede l'intenzione. Quindi per l'intenzione del ministro della Chiesa, che con la triplice immersione intende dare un solo battesimo, il battesimo è unico. Ecco perché S. Girolamo afferma che, "sebbene si battezzi con tre immersioni per il mistero della Trinità, unico tuttavia si reputa il battesimo".

Se il ministro invece intendesse con ogni immersione conferire un battesimo e ripetesse a ciascuna immersione le parole della forma, personalmente commetterebbe peccato, perché battezzerebbe più volte la stessa persona.

ARTICOLO 9

Se il battesimo si possa ripetere

SEMBRA che il battesimo si possa ripetere. Infatti:

1. Il battesimo è stato istituito per l'abluzione dei peccati. Ma i peccati si ripetono. Tanto più dunque deve ripetersi il battesimo, poiché la misericordia di Cristo è superiore alla colpa dell'uomo.

2. S. Giovanni Battista fu elogiato da Cristo al di sopra di tutti con le parole: "Tra i nati di donna non sorse mai alcuno più grande di Giovanni Battista". Ma i battezzati da Giovanni venivano ribattezzati, come negli Atti si legge che abbia fatto S. Paolo. Tanto più dunque devono essere ribattezzati coloro che hanno ricevuto il battesimo da ministri eretici o peccatori.

3. Nel Concilio Niceno è stabilito: "Coloro che dai Paolinisti e Catafrigi passano alla Chiesa cattolica, devono essere assolutamente ribattezzati". Lo stesso sembra che valga per gli altri eretici. Dunque i battezzati dagli eretici devono essere ribattezzati.

4. Il battesimo è necessario alla salvezza. Ma di alcuni a volte si dubita che siano stati battezzati. Perciò devono essere ribattezzati.

5. L'Eucarestia è un sacramento più perfetto del battesimo, come si è detto sopra. Ma il sacramento dell'Eucarestia si può ripetere. Molto più dunque si potrà ripetere il battesimo.

IN CONTRARIO: S. Paolo scrive: "Una è la fede, uno il battesimo".

RISPONDO: Il battesimo non si può ripetere. Primo, perché è una rigenerazione spirituale, in quanto il battezzato muore alla vita di prima e comincia a condurre una vita nuova. Per questo si legge nel Vangelo: "Se uno non rinasce dall'acqua e dallo Spirito Santo, non può entrare nel regno di Dio". Ma ognuno non ha che una sola generazione. E quindi non si può ripetere il battesimo, come nemmeno la generazione fisica. In proposito, sul testo evangelico, "Può forse un uomo rientrare nel seno di sua madre e rinascere?", S. Agostino commenta: "Tu devi intendere la nascita dello spirito, come Nicodemo intese la nascita della carne. Come non si può tornare nell'utero, così non si può ripetere il battesimo".

Secondo, perché "veniamo battezzati nella morte di Cristo", per la quale moriamo al peccato e risorgiamo a nuova vita. Ma Cristo "è morto una volta sola". Quindi neppure il battesimo si deve ripetere. Per questo di alcuni, che volevano essere ribattezzati, S. Paolo afferma che "crocifiggono di nuovo a proprio vantaggio il Figlio di Dio"; e la Glossa commenta: "L'unica morte di Cristo ha consacrato un unico battesimo".

Terzo, perché il battesimo imprime il carattere, che è indelebile e viene accompagnato da una specie di consacrazione. Sicché, come non si ripetono nella Chiesa le altre consacrazioni, così neppure il battesimo. Di qui il paragone di S. Agostino: "Il carattere militare non si ripete"; "Il sacramento di Cristo non è meno stabile di tale segno corporeo, poiché vediamo che non perdono il battesimo neppure gli apostati, ai quali, tornando pentiti, non viene rinnovato".

Quarto, perché il battesimo viene conferito principalmente contro il peccato originale. Quindi, come non si ripete il peccato originale, così neppure si ripete il battesimo, secondo l'insegnamento di S. Paolo: "Come per il peccato di un solo uomo è venuta su tutti gli uomini la condanna, così anche per il merito di un solo viene su tutti gli uomini la giustificazione che dà la vita".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il battesimo opera in virtù della passione di Cristo, come si è detto sopra. Perciò i peccati che lo seguono, come non annullano l'efficacia della passione di Cristo, così non annullano neppure il battesimo da esserne necessaria la ripetizione; ma al sopraggiungere del pentimento, sparisce il peccato che impediva l'effetto del battesimo.
2. Commentando le parole, "Ma io non lo conoscevo", S. Agostino risponde: "Ecco, chi ha ricevuto il battesimo da Giovanni, viene ribattezzato; chi da un omicida, non viene ribattezzato; perché Giovanni ha dato il proprio battesimo, l'omicida ha dato il battesimo di Cristo, sacramento così santo che non si macchia neppure quando l'amministra un omicida".
3. I Paolinisti e i Catafrigi non battezzavano nel nome della Trinità. Perciò S. Gregorio scrive: "Questi eretici, che non battezzano nel nome della Trinità, ossia i Bonosiani e i Catafrigi", i quali la pensavano come i Paolinisti, "che non credono alla divinità di Cristo", reputandolo un semplice uomo, e "quelli", cioè i Catafrigi, "perché ritengono stoltamente che lo Spirito Santo sia un semplice uomo", ossia "Montano. Tutti costoro, quando si convertono alla santa Chiesa, ricevono il battesimo, perché non era battesimo quello che vivendo nell'errore avevano ricevuto, senza l'invocazione del nome della santa Trinità". Al contrario, come è detto nelle Regole Ecclesiastiche, "i battezzati da quegli eretici che conferiscono il battesimo con la professione della santa Trinità, se passano alla fede cattolica, siano accolti come battezzati".
4. La risposta è in una Decretale di Alessandro III: "Coloro di cui si dubita che siano stati battezzati, vengano ammessi al battesimo con questa formula: "Se sei battezzato, io non ti ribattezzo; ma se non lo sei, io ti battezzo...". Poiché non si ripete quello che non consta come già fatto".
5. Entrambi i sacramenti, cioè il battesimo e l'Eucarestia, rappresentano la morte e la passione del Signore, ma in modo diverso. Nel battesimo infatti si commemora la morte di Cristo, in quanto l'uomo muore con il Cristo per essere rigenerato a una nuova vita. Nel sacramento dell'Eucarestia si commemora la morte di Cristo, in quanto Cristo stesso che ha sofferto viene imbandito a noi come banchetto pasquale, secondo l'espressione di S. Paolo: "Come nostra Pasqua si è immolato il Cristo: Banchettiamo dunque". Ora poiché l'uomo nasce una volta sola, ma si ciba ripetutamente, il battesimo si dà una sola volta, l'Eucarestia invece più volte.

ARTICOLO 10

Se sia conveniente il rito usato dalla Chiesa nel battezzare

SEMBRA che non sia conveniente il rito usato dalla Chiesa nel battezzare. Infatti:

1. Come dice il Crisostomo, "in nessun modo potrebbero le acque del battesimo lavare i peccati dei credenti, se non fossero state santificate dal contatto del corpo del Signore". Ma ciò avvenne nel battesimo di Cristo, ricordato nella festa dell'Epifania. Dunque il battesimo solenne dovrebbe amministrarsi piuttosto nella festa dell'Epifania che nelle viglie di Pasqua e di Pentecoste.
2. Per un medesimo sacramento non si devono usare diverse materie. Ora, il battesimo si amministra con l'acqua. Dunque il battezzando non deve essere unto due volte con l'olio santo prima sul petto e poi tra le scapole, e una terza volta con il crisma sulla sommità del capo.
3. "In Gesù Cristo non c'è né maschio né femmina, né barbaro né Scita"; e quindi neppure altre simili differenze. Molto meno perciò può aver peso nella fede cristiana la diversità delle vesti. Quindi non c'è ragione di dare ai battezzati la veste candida.
4. Il battesimo si può conferire senza queste cerimonie. Perciò le cose ricordate sopra sono superflue e non sono state opportunamente istituite dalla Chiesa nel rito del battesimo.

IN CONTRARIO: La Chiesa è governata dallo Spirito Santo, il quale nulla compie di disordinato.

RISPONDO: Nel sacramento del battesimo alcuni riti sono indispensabili, e altri servono alla solennità del sacramento. Indispensabile è la forma che indica la causa principale del sacramento, il ministro, che ne è la causa strumentale, e l'uso della materia, ossia l'abluzione con l'acqua che indica l'effetto principale del sacramento. Invece tutte le altre cose, che la Chiesa osserva nel rito del battesimo, concorrono piuttosto a una certa solennità del sacramento.

Queste cerimonie si usano nel sacramento per tre ragioni. Primo, per eccitare la devozione dei fedeli e il loro rispetto verso il sacramento. Perché, se si

facesse la sola abluzione d'acqua, senza solennità, alcuni facilmente la stimerebbero una comune abluzione.

Secondo, per l'istruzione dei fedeli. I semplici infatti, che non hanno cultura, bisogna istruirli per mezzo di segni sensibili, come pitture e cose simili. E così attraverso le cerimonie dei sacramenti, o vengono istruiti, o vengono sollecitati a informarsi sulle cose che tali simboli sensibili stanno a rappresentare. Perciò, siccome del battesimo occorre sapere alcune altre cose che sono al di fuori del suo effetto principale, era conveniente che esse fossero indicate da alcuni riti esterni.

Terzo, perché mediante le orazioni, le benedizioni e altri riti, s'impedisce al demonio di ostacolare l'effetto del sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il battesimo di Cristo commemorato nell'Epifania è quello di Giovanni, come si è detto sopra, mentre ai fedeli non viene conferito questo battesimo, bensì il battesimo di Cristo. Ora, questo deriva la sua efficacia dalla passione del Signore a testimonianza di S. Paolo: "Quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte", e la deriva dallo Spirito Santo secondo le parole evangeliche: "Se uno non rinasce dall'acqua e dallo Spirito Santo...". Perciò il battesimo solenne si somministra nella Chiesa sia nella vigilia di Pasqua, quando si commemora la sepoltura del Signore e la sua resurrezione, e proprio per questo anche il Signore diede ai discepoli il precetto di battezzare dopo la resurrezione; sia nella vigilia di Pentecoste, quando comincia la celebrazione della solennità dello Spirito Santo; e per questo si legge che nello stesso giorno di Pentecoste, in cui avevano ricevuto lo Spirito Santo, gli Apostoli battezzarono tremila uomini.

2. L'acqua si usa nel battesimo come elemento essenziale del sacramento, mentre l'olio e il crisma si usano per una certa solennità. Infatti il battezzando viene anzitutto unto con l'olio santo sul petto e tra le scapole "quale atleta di Dio", secondo l'espressione di S. Ambrogio, alla maniera degli atleti. Oppure, come dice Innocenzo III in una Decretale: "Il battezzando viene unto sul petto, affinché riceva il dono dello Spirito Santo, respinga l'errore e l'ignoranza, abbia la vera fede, poiché il giusto vive di fede; viene poi unto tra le scapole, affinché rivesta la grazia dello Spirito Santo, si spogli di ogni negligenza e torpore e si applichi alle buone opere, di modo che per il sacramento della fede abbia mondezza di pensieri nel petto e sulle spalle forza per ogni fatica".

Dopo il battesimo poi, secondo le parole di Rabano (Mauro), "viene subito segnato dal sacerdote sul capo con il sacro crisma, accompagnato da un'orazione, affinché divenga partecipe del regno di Cristo e da Cristo possa chiamarsi cristiano". - Oppure, secondo le parole di S. Ambrogio, si effonde l'unguento sul capo, perché "nel capo ha il sapiente la sua saggezza, per essere pronto a rendere conto della fede a chiunque glielo domandi".

3. La veste candida si dà al battezzato, non perché non gli sia permesso d'usare altre vesti, ma in segno della gloriosa resurrezione alla quale gli uomini vengono rigenerati dal battesimo e in segno della purità di vita che devono mantenere dopo di esso, secondo la raccomandazione di S. Paolo: "Camminiamo in novità di vita".

4. I riti che si riferiscono alla solennità del sacramento, sebbene non siano indispensabili, non sono tuttavia superflui, perché concorrono al decoro del sacramento, come si è spiegato.

ARTICOLO 11

Se sia giusto parlare di tre battesimi, cioè d'acqua, di sangue e di spirito

SEMBRA che non sia giusto parlare di tre battesimi, cioè d'acqua, di sangue e di spirito, ossia di Spirito Santo. Infatti:

1. L'Apostolo insegna che "una è la fede, uno il battesimo". Ma la fede non può essere che unica. Dunque non devono esserci tre battesimi.

2. Il battesimo è un sacramento, come risulta dalle cose già dette. Ma soltanto il battesimo d'acqua è sacramento. Non devono dunque ammettersi gli altri due battesimi.

3. Il Damasceno propone molte altre specie di battesimi. Dunque non si deve parlare di tre battesimi soltanto.

IN CONTRARIO: La Glossa notando l'espressione di S. Paolo, "la dottrina dei battesimi", spiega: "Usa il plurale, perché c'è il battesimo di acqua, di penitenza e di sangue".

RISPONDO: Il battesimo d'acqua, come abbiamo visto sopra, deriva la sua efficacia dalla passione di Cristo, alla quale da esso veniamo configurati; inoltre, come da causa prima, la deriva dallo Spirito Santo. Però, se l'effetto dipende dalla causa prima, questa trascende l'effetto e non dipende da esso. Quindi al di fuori del battesimo d'acqua uno può ottenere l'effetto del sacramento dalla passione di Cristo in quanto viene a lui configurato soffrendo per il Cristo. Di qui le parole dell'Apocalisse: "Questi sono coloro che vengono dalla grande tribolazione e hanno lavato le loro vesti e le hanno imbiancate nel sangue dell'Agnello".

Ugualmente uno può ottenere per virtù dello Spirito Santo l'effetto del battesimo, non solo senza il battesimo d'acqua, ma anche senza il battesimo di sangue: in quanto il suo cuore viene mosso dallo Spirito Santo a credere in Dio, ad amarlo e a pentirsi dei suoi peccati. E questo si chiama appunto anche "battesimo di penitenza". Di esso così parla Isaia: "Quando il Signore avrà lavato le brutture delle figlie di Sion, e avrà cancellato il sangue di Gerusalemme dal mezzo di essa, in spirito di giustizia e di ardore".

Evidentemente ciascuno di questi ultimi due si chiama battesimo in quanto supplisce il battesimo. Di qui le parole di S. Agostino: "Che il martirio qualche volta faccia le veci del battesimo lo argomenta validamente S. Cipriano da quel ladro non battezzato a cui fu detto: "Oggi sarai con me in Paradiso". E io, pensandoci bene, trovo che non solo la passione per il nome del Cristo può supplire ciò che mancava da parte del battesimo, ma anche la fede e la conversione del cuore, se eventualmente in strettezze di tempo non si può ricorrere alla celebrazione del sacramento del battesimo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Gli altri due battesimi sono compresi nel battesimo di acqua, che ha efficacia e dalla passione di Cristo e dallo Spirito Santo. Essi perciò non compromettono l'unità del battesimo.
2. Come si è detto, il sacramento ha natura di segno. Ora, gli altri due battesimi concordano con il battesimo di acqua, non in quanto segni, ma quanto all'effetto del battesimo. Essi quindi non sono sacramenti.
3. Il Damasceno parla di cose che sono figure del battesimo, ossia del "diluvio", che fu segno del nostro battesimo quanto alla salvezza dei fedeli nella Chiesa, come "allora poche vite scamparono dall'acqua sull'arca" come ricorda S. Pietro. - Parla anche del "passaggio del Mar Rosso", che significava il nostro battesimo quanto alla liberazione dalla schiavitù del peccato, per cui l'Apostolo dice che "tutti furono battezzati nella nube e nel mare". - Tratta anche di "diverse abluzioni che si facevano nell'antica legge", prefiguranti il nostro battesimo quanto alla purificazione dei peccati. - E finalmente del "battesimo di Giovanni", che fu preparatorio al nostro battesimo.

ARTICOLO 12

Se il battesimo di sangue sia il principale dei tre battesimi

SEMBRA che il battesimo di sangue non sia il principale dei tre battesimi. Infatti:

1. Il battesimo di acqua imprime il carattere. Non così il battesimo di sangue. Quindi il battesimo di sangue non è superiore al battesimo di acqua.
2. Il battesimo di sangue non vale senza il battesimo di spirito, che si ha in virtù della carità; dice infatti S. Paolo: "Se dessi il mio corpo al fuoco e non avessi la carità, non ne avrei nessun giovamento". Al contrario il battesimo di spirito vale anche senza il battesimo di sangue: perché non si salvano soltanto i martiri. Dunque il battesimo di sangue non è il più importante.
3. Come il battesimo di acqua deriva la sua efficacia dalla passione di Cristo, alla quale corrisponde secondo l'articolo precedente il battesimo di sangue, così la passione di Cristo deriva la sua efficacia dallo Spirito Santo; poiché S. Paolo afferma: "Il sangue di Cristo, che per noi mediante lo Spirito offrì se stesso immacolato a Dio, purificherà la nostra coscienza dalle opere di morte". Dunque il battesimo di spirito è superiore al battesimo di sangue. Questo quindi non è il principale.

IN CONTRARIO: S. Agostino nel confrontare i vari battesimi scrive: "Il battezzato confessa la fede dinanzi al sacerdote; il martire dinanzi al persecutore. Il primo dopo la sua confessione (di fede) viene asperso con l'acqua; il secondo col sangue. Il primo riceve lo Spirito Santo per l'imposizione della mano del pontefice, il secondo diviene tempio dello Spirito Santo".

RISPONDO: L'effusione del proprio sangue per Cristo e l'interiore operazione dello Spirito Santo si chiamano battesimi, come si è detto sopra, in quanto producono l'effetto del battesimo di acqua. Ora, il battesimo di acqua deve la sua efficacia alla passione di Cristo e allo Spirito Santo, come si è detto. E queste due cause operano in ciascuno dei tre battesimi, ma nella maniera più eccellente nel battesimo di sangue. Infatti la passione di Cristo opera nel battesimo di acqua mediante una sua rappresentazione figurativa; nel battesimo di spirito o di penitenza mediante un insieme di sentimenti; nel battesimo invece di sangue mediante l'imitazione concreta. Similmente anche la virtù dello Spirito Santo nel battesimo di acqua opera in modo latente; nel battesimo di penitenza tramite la commozione del cuore; ma nel battesimo di sangue mediante la più fervida espressione dell'amore e dell'attaccamento, secondo le parole del Signore: "Nessuno ha maggiore carità di colui che dà la vita per i suoi amici".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il carattere è res et sacramentum. Ora, noi non diciamo che il battesimo di sangue sia superiore come sacramento, ma solo per gli effetti del sacramento.
2. L'effusione del sangue non è battesimo, se è senza carità. Da ciò risulta che il battesimo di sangue include il battesimo di spirito e non viceversa. E ciò dimostra che è superiore.

3. Come abbiamo già spiegato, il battesimo di sangue è superiore non solo per i suoi legami (più stretti) con la passione di Cristo, ma anche rispetto all'influsso dello Spirito Santo.

Pars Tertia Quaestio 067

Questione 67

Questione 67

Il ministro del battesimo

Passiamo ora a considerare i ministri che conferiscono il sacramento del battesimo.

Sull'argomento si pongono otto quesiti: 1. Se battezzare sia ufficio del diacono; 2. Se sia competenza del sacerdote o soltanto del vescovo; 3. Se un laico possa conferire il sacramento del battesimo; 4. Se lo possa conferire una donna; 5. Se un non battezzato possa battezzare; 6. Se più persone possano battezzare insieme una sola e medesima persona; 7. Se ci debba essere qualcuno a rilevare dal sacro fonte il battezzato; 8. Se chi rileva dal sacro fonte il battezzato sia obbligato alla sua istruzione.

ARTICOLO 1

Se battezzare sia ufficio del diacono

(Can. 861 - § 1. Ministro ordinario del battesimo è il Vescovo, il presbitero e il diacono, fermo restando il disposto del can. 530, n. 1.

Can. 530 - Le funzioni affidate al parroco in modo speciale sono le seguenti:

1° amministrare il battesimo.

Codice di Diritto Canonico).

SEMBRA che battezzare sia ufficio del diacono. Infatti:

1. Il Signore ha imposto simultaneamente l'ufficio di predicare e di battezzare: "Andate e istruite tutte le genti, battezzandole...". Ma è ufficio del diacono evangelizzare. Dunque è ufficio del diacono anche battezzare.
2. Secondo Dionigi purificare è ufficio del diacono. Ma la purificazione dei peccati si fa principalmente col battesimo, stando a quelle parole di S. Paolo: "Purificando la Chiesa con il lavacro dell'acqua mediante la parola di vita". Dunque battezzare spetta al diacono.
3. Di S. Lorenzo si legge che nella sua qualità di diacono battezzava moltissimi. Dunque battezzare spetta ai diaconi.

IN CONTRARIO: Il Papa Gelasio ha ordinato: "Ai diaconi comandiamo di stare nei propri limiti". E più avanti: "Senza l'autorizzazione del vescovo o del sacerdote non osino battezzare, se non nel caso di estrema necessità, quando i predetti ministri siano troppo lontani".

RISPONDO: Come le proprietà e gli uffici degli ordini celesti si desumono dai loro nomi, secondo quel che insegna Dionigi, così dal nome degli ordini ecclesiastici si può desumere che cosa spetta a ciascuno di essi. Ora, diacono è l'equivalente di ministro, appunto perché non è competenza dei diaconi amministrare come celebranti principali e quasi per proprio ufficio nessun sacramento, ma è loro compito servire ai loro superiori nella celebrazione dei sacramenti. Perciò al diacono non compete per ufficio di dare il sacramento del battesimo, ma gli compete nel conferimento di questo sacramento e degli altri di assistere e di servire ai ministri superiori. Di qui le parole di S. Isidoro: "È del diacono assistere e ministrare ai sacerdoti in tutti i riti che si compiono nei sacramenti cristiani, cioè al battesimo, alla cresima, con la patena e con il calice".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Spetta al diacono leggere il Vangelo in Chiesa e predicarlo come catechista: per questo Dionigi scrive che i diaconi hanno competenza sui non mondi, tra i quali pone i catecumeni. Ma insegnare, cioè esporre il Vangelo, spetta propriamente al vescovo, la cui funzione, secondo Dionigi, è di "perfezionare"; perfezionare che equivale a insegnare. Non segue perciò che ai diaconi spetti l'ufficio di battezzare.
2. Il battesimo, come osserva Dionigi, non ha solo virtù "purificativa", ma anche "illuminativa". E quindi supera l'ufficio del diacono, a cui spetta solo di

purificare, o allontanando i non ancora mondi, o disponendoli a ricevere il sacramento.

3. Essendo il battesimo sacramento di assoluta necessità, si permette ai diaconi, in caso di bisogno, di battezzare in assenza dei ministri superiori: come risulta dal testo sopra citato di Gelasio. E fu in questi casi che dovette battezzare il diacono S. Lorenzo.

ARTICOLO 2

Se battezzare sia ufficio del sacerdote, o soltanto del vescovo

SEMBRA che battezzare non spetti all'ufficio dei sacerdoti, ma solo a quello dei vescovi. Infatti:

1. In uno stesso precetto s'ingiunge, come si è detto, d'insegnare e di battezzare. Ma insegnare, ossia "perfezionare", spetta all'ufficio del vescovo, come risulta da Dionigi. Quindi anche battezzare spetta solo all'ufficio del vescovo.

2. Col battesimo uno viene ascritto al popolo cristiano: e questo spetta soltanto all'ufficio del principe. Ma il principato nella Chiesa è tenuto dai vescovi, come dice la Glossa; perché essi occupano il posto degli Apostoli, dei quali è scritto nei Salmi: "Li costituirai principi su tutta la terra". Battezzare dunque è ufficio esclusivo dei vescovi.

3. S. Isidoro dice che "è competenza del vescovo la consacrazione delle basiliche, l'unzione degli altari, la confezione del crisma, il conferimento degli ordini ecclesiastici e la benedizione delle sacre vergini". Ma il sacramento del battesimo è superiore a tutte queste cose. Quindi molto più l'ufficio di battezzare compete solamente al vescovo.

IN CONTRARIO: S. Isidoro scrive: "È evidente che il battesimo è stato affidato ai soli sacerdoti".

RISPONDO: I sacerdoti vengono ordinati proprio per consacrare il sacramento del Corpo di Cristo, come si è detto sopra. Ora, l'Eucarestia è il sacramento dell'unità ecclesiastica, secondo le parole di S. Paolo: "Poiché uno è il pane, noi, benché molti, siamo un medesimo corpo, partecipando tutti di un medesimo pane e di un medesimo calice". Ma con il battesimo uno diventa partecipe dell'unità ecclesiastica: e di conseguenza acquista il diritto di accostarsi alla mensa del Signore. Perciò, come è competenza del sacerdote consacrare l'Eucarestia, per la quale principalmente è stato istituito il sacerdozio, così è ufficio proprio del sacerdote battezzare: è infatti compito dell'identica causa produrre il tutto e disporre in esso le parti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Agli Apostoli, di cui i vescovi fanno le veci, il Signore ingiunse ambedue gli uffici d'insegnare e di battezzare: ma in due modi diversi. Infatti ingiunse a loro l'ufficio d'insegnare, perché lo compissero personalmente come ufficio principalissimo; per questo gli stessi Apostoli dissero: "Non è bene che noi lasciamo la parola di Dio e ministriamo alle mense". L'ufficio invece di battezzare lo impose agli Apostoli, perché lo esercitassero per mezzo di altri, cosicché l'Apostolo ha potuto scrivere: "Non mi ha mandato Cristo a battezzare, ma ad evangelizzare". E ciò perché nel battezzare, secondo quello che si è detto sopra, nulla opera il merito o la sapienza del ministro, a differenza che nell'insegnare. E a significare questo, nemmeno il Signore battezzò, ma i suoi discepoli, come nota il Vangelo. - Non si esclude tuttavia che i vescovi possano battezzare; perché ciò che può l'inferiore, lo può anche il potere superiore. L'Apostolo infatti nel testo sopra citato dice di aver battezzato alcuni.

2. In ogni stato gli affari di minor conto spettano alle autorità minori, quelli invece di maggior conto sono riservati alle autorità superiori, secondo quanto si legge nell'Esodo: "Quello che vi sarà di più grave lo riferiscano a te, ed essi giudichino gli affari minori". Perciò spetta alle autorità minori dello stato quanto riguarda gli strati più umili della popolazione; e alle autorità superiori quanto riguarda la classe dirigente. Ora, con il battesimo tra il popolo cristiano non si acquista che l'ultimo posto. Quindi battezzare spetta alle autorità minori della Chiesa, cioè ai presbiteri, come dice la Glossa, che tengono il posto dei settantadue discepoli di Cristo.

3. Il sacramento del battesimo, come si è detto, è il più importante quanto a necessità; ma quanto a perfezione ce ne sono altri che lo superano e che sono riservati ai vescovi.

ARTICOLO 3

Se un laico possa battezzare

(Can. 861 - § 2. Qualora il ministro ordinario mancasse o fosse impedito, conferisce lecitamente il battesimo il catechista o altra persona incaricata dall'Ordinario del luogo a questo compito e anzi, in caso di necessità, chiunque, mosso da retta intenzione; siano solleciti i pastori d'anime, soprattutto il parroco, affinché i fedeli abbiano ad essere istruiti sul retto modo di battezzare.

Codice di Diritto Canonico).

SEMBRA che un laico non possa battezzare. Infatti:

1. Battezzare spetta propriamente all'ordine sacerdotale, come si è detto. Ma le competenze di un ordine non si possono attribuire a chi è privo dell'ordine. Un laico dunque, che non ha l'ordine, non può battezzare.
2. Battezzare è più che compiere gli altri sacramentali del battesimo, come catechizzare, esorcizzare e benedire l'acqua battesimale. Ma questi non possono essere compiuti dai laici, bensì soltanto dai sacerdoti. Molto meno dunque i laici possono battezzare.
3. Come è sacramento di necessità il battesimo, così lo è pure la penitenza. Ma un laico non può assolvere in foro penitenziale. Non può dunque nemmeno battezzare.

IN CONTRARIO: Il Papa Gelasio e S. Isidoro dicono che "battezzare, in caso di necessità, è concesso comunemente ai laici cristiani".

RISPONDO: Alla misericordia di colui che "vuole la salvezza di tutti gli uomini", si addice di facilitare all'uomo l'uso delle cose necessarie alla salvezza. Ma di tutti i sacramenti è di massima necessità il battesimo, che è la rigenerazione dell'uomo alla vita soprannaturale, perché ai bambini non si può provvedere altrimenti, e gli adulti non possono in nessun altro modo che con il battesimo conseguire la piena remissione, sia della colpa, che della pena. E quindi, perché l'uomo non venga a mancare di un rimedio tanto necessario, fu istituito in modo che la sua materia fosse comune, cioè l'acqua che tutti possono avere, e che il ministro potesse essere chiunque, anche chi non è ordinato, affinché nessuno rischi la sua salvezza per mancanza del battesimo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Battezzare spetta all'ordine sacerdotale per ragioni di convenienza e di solennità, ma queste ragioni non toccano la validità del sacramento. Quindi, anche se un laico battezza fuori del caso di necessità, benché pecchi, conferisce tuttavia il sacramento del battesimo, né dev'essere ribattezzato chi così è stato battezzato.
2. I sacramentali suddetti riguardano la solennità, non la validità del battesimo. Quindi non devono né possono essere compiuti da un laico, ma solo dal sacerdote, cui spetta battezzare solennemente.
3. La penitenza, come si è detto sopra, non è di tanta necessità quanto il battesimo; si può infatti supplire con la contrizione la mancanza dell'assoluzione sacerdotale, che non libera da tutta la pena né si dà ai bambini. Quindi non c'è parità con il battesimo, il cui effetto non si può supplire con nessun altro mezzo.

ARTICOLO 4

Se la donna possa battezzare

SEMBRA che la donna non possa battezzare. Infatti:

1. Si legge in un Concilio di Cartagine: "La donna, anche dotta e santa, non osi istruire gli uomini in riunioni né battezzare alcuno". Ma insegnare in riunioni non è permesso alla donna in alcun modo, a norma delle parole di S. Paolo: "È cosa indecorosa per una donna parlare in un'assemblea". Nemmeno battezzare dunque è permesso alla donna in alcun modo.
2. Battezzare è legato a un potere di giurisdizione, per cui il battesimo si deve ricevere dai sacerdoti che hanno cura d'anime. Ma ciò non può competere alla donna, secondo le parole di S. Paolo: "Di fare da maestra non lo permetto alla donna né di dominare sull'uomo; ma se ne stia sottomessa". La donna dunque non può battezzare.
3. Nella rigenerazione soprannaturale l'acqua sembra fare le parti dell'utero materno, come dice S. Agostino, commentando il testo: "Può forse l'uomo rientrare nel seno di sua madre e rinascere?". Chi battezza invece sembra fare piuttosto l'ufficio del padre. Ma questo non si addice alla donna. La donna dunque non può battezzare.

IN CONTRARIO: Il Papa Urbano dice: "Sui quesiti a noi sottoposti dalla tua Dilezione ci pare di dover rispondere in questo modo: È valido il battesimo, se una donna in caso di urgenza battezza un bambino in nome della Trinità".

RISPONDO: L'agente principale del battesimo è Cristo, secondo il testo evangelico: "Quello sul quale vedrai scendere e fermarsi lo Spirito, è lui che battezza". Ora, S. Paolo dice: "Nel Cristo non c'è né maschio né femmina". Quindi, come un laico maschio può battezzare facendo da ministro di Cristo, così anche la donna.

Tuttavia, poiché "capo della donna è l'uomo e capo dell'uomo è Cristo", come afferma S. Paolo, non deve la donna battezzare, se è disponibile un uomo; né un laico, se è presente un chierico; né un chierico, se è presente un sacerdote. Quest'ultimo invece può battezzare, nonostante che sia presente un vescovo, perché si tratta di competenza del suo ufficio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come alla donna non è permesso d'insegnare pubblicamente, ma può tuttavia istruire qualcuno con insegnamenti o avvertimenti privati; così non le è permesso di battezzare pubblicamente e solennemente, può tuttavia battezzare in caso di necessità.
2. Quando il battesimo viene celebrato solennemente e gerarchicamente, lo si deve ricevere da un sacerdote in cura d'anime o da un suo sostituto. Ma ciò non è obbligatorio in caso di necessità, quando appunto può battezzare una donna.
3. Nella generazione fisica l'uomo e la donna operano secondo la virtù della propria natura, e quindi la donna non può essere principio attivo di generazione, ma passivo soltanto. Nella generazione soprannaturale invece nessuno dei due opera per virtù propria, bensì strumentalmente per virtù di Cristo. È per questo che, in caso di necessità, sia l'uomo che la donna possono alla pari conferire il battesimo.

Tuttavia se la donna battezzasse anche fuori del caso di necessità, non si dovrebbe ripetere il battesimo, come è stato detto nei riguardi del laico. Peccherebbero però, sia la donna che battezza, sia gli altri che cooperano con lei, o ricevendone il battesimo, o presentandole qualcuno da battezzare.

ARTICOLO 5

Se possa conferire il battesimo un non battezzato

SEMBRA che non possa conferire il battesimo chi non è battezzato. Infatti:

1. Nessuno dà ciò che non ha. Ma il non battezzato non ha il sacramento del battesimo. Dunque non lo può dare.
2. Uno conferisce il sacramento del battesimo in quanto è ministro della Chiesa. Ma chi non è battezzato non appartiene alla Chiesa in alcun modo, cioè né realmente né sacramentalmente. Non può dunque conferire il sacramento del battesimo.
3. Conferire un sacramento è più che riceverlo. Ma il non battezzato non può ricevere gli altri sacramenti. Quindi tanto meno potrà conferirne qualcuno.

IN CONTRARIO: S. Isidoro dice: "Il Romano Pontefice ritiene che a conferire la grazia del battesimo non è l'uomo che battezza, ma lo Spirito di Dio, anche se chi battezza è pagano". Ma pagano non si può dire chi è battezzato. Dunque anche un non battezzato può conferire il sacramento del battesimo.

RISPONDO: S. Agostino ha lasciato sospesa la presente questione. Dice infatti: "È un'altra questione, se il battesimo possa essere dato anche da coloro che non sono stati mai cristiani, né in proposito si deve dare una risposta azzardata senza l'autorità di un sacro Concilio che basti all'importanza della questione". Ma in tempi posteriori la Chiesa stabilì che i non battezzati, sia Giudei sia pagani, possono conferire il sacramento del battesimo purché battezzino con la forma della Chiesa. Onde il Papa S. Niccolò così rispose ai quesiti dei Bulgari: "Asserite che da un giudeo, se cristiano o pagano non sapete, sono stati battezzati molti nella vostra patria. Essi, se sono stati battezzati nel nome della Trinità, non devono essere ribattezzati. Se invece non fosse stata osservata la forma della Chiesa, non sarebbe valido il sacramento del battesimo". A questo modo è da intendersi quanto Gregorio III aveva scritto al vescovo Bonifacio: "Quelli che hai detto essere stati battezzati dai pagani", cioè senza il rispetto della forma della Chiesa, "ti comandiamo di battezzarli di nuovo nel nome della Trinità".

La ragione di ciò sta nel fatto che, per la validità del sacramento, come da parte della materia basta qualunque acqua, così da parte del ministro basta qualunque uomo. Quindi anche un non battezzato può battezzare in caso di necessità. Cioché due non battezzati potrebbero battezzarsi vicendevolmente: uno battezza l'altro e poi si fa battezzare da quello stesso che egli ha battezzato; e conseguirebbero entrambi non solo il sacramento, ma anche la grazia del sacramento. Se però ciò avvenisse fuori del caso di necessità, peccherebbero gravemente sia il battezzante che il battezzato, e per questo s'impedirebbe la grazia del battesimo, ma il sacramento non sarebbe invalido.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Chi battezza si limita a prestare esteriormente il suo ministero, ma chi battezza interiormente è Cristo, che può servirsi di tutti gli uomini per tutto ciò che vuole. Quindi i non battezzati possono battezzare; perché, come dice il Papa S. Niccolò, il battesimo "non è cosa di costoro", ossia di quelli che battezzano, ma "di lui", ossia di Cristo.
2. Chi non è battezzato, sebbene non appartenga alla Chiesa né realmente né sacramentalmente, può tuttavia appartenere ad essa per l'intenzione e la

somiglianza dell'atto che compie, cioè in quanto intende fare ciò che fa la Chiesa e osserva nel battezzare la forma della Chiesa; e in questo modo opera come ministro di Cristo, il quale non ha vincolato la sua virtù ai battezzati, come nemmeno ai sacramenti.

3. Gli altri sacramenti non sono tanto necessari quanto il battesimo. Ecco perché a un non battezzato si concede più facilmente di battezzare, che di ricevere gli altri sacramenti.

ARTICOLO 6

Se più persone possano battezzare insieme

SEMBRA che più persone possano battezzare insieme. Infatti:

1. La pluralità contiene l'unità, ma non viceversa. Quindi tutto ciò che può fare uno solo, lo possono fare molti, e non viceversa: molti, p. es., possono tirare una nave che uno solo non riesce a trainare. Ma un solo uomo può battezzare più persone insieme. Dunque tanto più potranno molti insieme battezzare una stessa persona.

2. È più difficile a un solo agente operare su più cose che a più agenti operare insieme su di una stessa cosa. Ma un uomo solo può battezzare insieme più individui. Tanto più dunque molti uomini possono battezzare insieme una medesima persona.

3. Il battesimo è il sacramento della massima necessità. Ma in qualche caso può occorrere che più persone insieme conferiscano il battesimo: p. es., se un bambino si trovasse in pericolo di morte e fossero presenti due uomini, dei quali uno fosse muto e l'altro fosse privo delle mani e delle braccia. Sarebbe allora necessario che quest'ultimo proferisse le parole e il muto compisse l'atto di battezzare. Dunque più persone possono battezzare insieme una persona.

IN CONTRARIO: Ogni agente compie un'azione distinta. Perciò se più persone insieme battezzassero un unico individuo, sarebbero più battesimi. E ciò andrebbe contro la formula paolina: "Una sola fede, un solo battesimo".

RISPONDO: Il sacramento del battesimo deriva la sua efficacia soprattutto dalla forma, che l'Apostolo chiama "parola di vita". Perciò dobbiamo considerare, nel caso che siano in più a battezzare una stessa persona, la forma usata. Se dicessero: "Noi ti battezziamo nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo", secondo alcuni non sarebbe valido il sacramento del battesimo, perché non sarebbe rispettata la forma della Chiesa che dice: "Io ti battezzo nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo". - Ma l'inconveniente si potrebbe eludere con la forma che usa nel battesimo la Chiesa Greca. Potrebbero infatti dire: "Sia battezzato il servo di Cristo, N., nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo", forma con la quale i Greci ricevono il battesimo pur essendo molto più dissimile dalla nostra, di quanto non lo sia il dire: "Noi ti battezziamo".

Occorre piuttosto considerare che con tale forma, "Noi ti battezziamo" viene espressa l'intenzione di concorrere in più persone a conferire uno stesso battesimo. E ciò è contro la natura del ministro: l'uomo infatti non battezza se non in qualità di ministro e di vicario di Cristo; e quindi, come uno è il Cristo, così uno dev'essere il ministro che lo rappresenta. Per questo l'Apostolo dice espressamente: "Un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo". Perciò l'intenzione contraria invaliderebbe il sacramento del battesimo.

Se poi ciascuno dei due dicesse: "Io ti battezzo nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo", ciascuno dei due esprimerebbe l'intenzione di conferire il battesimo individualmente. La cosa potrebbe capitare, quando due litigassero per battezzare una stessa persona. È evidente allora che conferirebbe il sacramento del battesimo colui che per primo proferisse le parole. L'altro, anche se in diritto di battezzare, se presumesse di pronunciare le parole, sarebbe punibile come un ribattezzatore. Se poi tutti e due con assoluta contemporaneità dicessero le parole e immergessero o aspergessero il battezzando, sarebbero punibili per indisciplinazione nel modo di battezzare e non per ripetizione di battesimo, perché ciascuno intenderebbe battezzare un non battezzato e ciascuno, per quanto dipende da lui, lo battezzerebbe. Né darebbero due sacramenti diversi; ma Cristo, che è l'unico a battezzare interiormente, conferirebbe per mezzo di entrambi uno stesso sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'argomento vale per gli agenti che operano di virtù propria. Invece nel battezzare gli uomini non agiscono per propria virtù, ma per virtù di Cristo che, essendo uno, compie la sua opera per mezzo di un solo ministro.

2. In caso di necessità una sola persona potrebbe battezzare più individui con questa forma: "Io vi battezzo": p. es., se fosse imminente un crollo, un eccidio o qualcosa di simile, che non lasciasse il tempo necessario al battesimo individuale di ciascuno. E in questa maniera non si altererebbe la forma della Chiesa, perché il plurale non è se non la geminazione del singolare, tanto più che S. Matteo usa il plurale: "battezzandoli". - Né c'è parità tra battezzante e battezzato, perché Cristo, che è il principale battezzante, è uno solo, mentre i molti battezzati diventano per il battesimo una sola cosa in Cristo.

3. L'integrità del battesimo dipende, come si è detto sopra, dalla forma delle parole e dall'uso della materia. Quindi né chi proferisce soltanto le parole battezza; né chi immerge soltanto. Perciò se uno dice le parole e un altro immerge, non è possibile trovare una forma di parole che esprima la verità. Non

si può dire infatti: "Io ti battezzo", perché chi lo dice non immerge, cioè non battezza. Né possono dire: "Noi ti battezziamo", perché nessuno dei due battezza. Se infatti ci sono due, di cui uno scrive la prima parte di un libro e l'altro la seconda, non sarebbe una espressione appropriata se dicessero: "Noi abbiamo scritto questo libro", ma una sineddoche; perché si porrebbe il tutto al posto della parte.

ARTICOLO 7

Se nel battesimo occorra qualcuno che rilevi dal sacro fonte il battezzato

(Can. 872 - Al battezzando, per quanto è possibile, venga dato un padrino, il cui compito è assistere il battezzando adulto nell'iniziazione cristiana, e presentare al battesimo con i genitori il battezzando bambino e parimenti cooperare affinché il battezzando conduca una vita cristiana conforme al battesimo e adempia fedelmente gli obblighi ad esso inerenti.

Codice di Diritto Canonico).

SEMBRA che nel battesimo non occorra chi rilevi dal sacro fonte il battezzato. Infatti:

1. Il nostro battesimo deriva la sua santità dal battesimo di Cristo e rende conformi a lui. Ma nessuno rilevò Cristo dal fonte dopo il suo battesimo; ché anzi, come dice S. Matteo, "appena fu battezzato, uscì dall'acqua". Dunque neppure nel battesimo degli altri occorre che uno rilevi dal sacro fonte il battezzato.
2. Il battesimo è una rigenerazione soprannaturale, come si è detto. Ma nella generazione fisica non si richiede se non il principio attivo che è il padre e il principio passivo che è la madre. Ora, poiché nel battesimo al posto del padre c'è il ministro e al posto della madre l'acqua stessa del battesimo, come dice S. Agostino, non occorre nessun altro che rilevi dal sacro fonte il battezzato.
3. Nei sacramenti della Chiesa non ci deve essere nulla di ridicolo. Ma sarebbe ridicolo che dopo il battesimo gli adulti, capaci di reggersi da soli e di uscire dal sacro fonte, fossero rilevati da un altro. Quindi non si richiede nessuno, specie nel battesimo degli adulti, che rilevi dal sacro fonte il battezzato.

IN CONTRARIO: Dionigi scrive che "i sacerdoti accogliendo il battezzato, lo affidano per l'educazione a un adottante, o maestro".

RISPONDO: La rigenerazione spirituale che avviene nel battesimo assomiglia in certo qual modo alla generazione fisica; S. Pietro infatti ha scritto: "Come bambini appena nati bramate il puro latte spirituale". Ma nella generazione fisica il neonato ha bisogno della nutrice e del precettore. Perciò anche nella generazione soprannaturale del battesimo occorre chi faccia le parti della nutrice e del precettore addestrandolo e istruendolo il neofita come un novizio nella fede, in ciò che si riferisce alla fede e alla vita cristiana; cosa alla quale non possono attendere le autorità ecclesiastiche occupate nella cura comune del popolo, richiedendo i bambini e i novellini una cura particolare oltre quella comune. Occorre quindi che qualcuno rilevi dal sacro fonte il battezzato assumendone l'istruzione e la tutela. E ciò è quanto dice Dionigi scrivendo: "Alle nostre divine guide", cioè agli Apostoli, "venne in mente e piacque che si accogliessero i bambini in maniera che i genitori carnali del bambino lo affidassero a un precettore istruito nelle cose divine, e sotto di lui il fanciullo passasse il resto della fanciullezza, come sotto un padre spirituale responsabile della sua santa salvezza".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Cristo non fu battezzato per essere rigenerato lui, ma per rigenerare gli altri. Quindi dopo il battesimo non aveva bisogno, come i bambini, di un precettore.
2. Nella generazione fisica non si richiede di necessità se non il padre e la madre; ma ad agevolare il parto e a fornire una conveniente educazione al bambino occorre l'ostetrica, la nutrice e il precettore. Di essi tiene le veci nel battesimo colui che rileva il bambino dal sacro fonte. Questi perciò non è indispensabile per la validità del sacramento, ma in caso di necessità uno può battezzare da solo.
3. Il battezzato non viene rilevato dal padrino al sacro fonte per l'incapacità fisica, ma per la sua debolezza spirituale, come si è detto.

ARTICOLO 8

Se chi rileva uno dal sacro fonte sia tenuto a istruirlo

SEMBRA che chi rileva uno dal sacro fonte non sia tenuto a istruirlo, Infatti:

1. Nessuno può istruire, se non ha istruzione. Ma anche persone non istruite, semplici, sono ammesse a rilevare i battezzati dal sacro fonte. Dunque chi rileva il battezzato dal sacro fonte non è obbligato a istruirlo.

2. Un figlio può essere meglio istruito dal proprio padre che da un estraneo; perché il figlio, come dice il Filosofo, riceve dal padre "la vita, il nutrimento e l'educazione". Se quindi chi rileva il battezzato fosse tenuto a istruirlo, nessuno meglio del padre stesso potrebbe rilevare il proprio figlio dal sacro fonte. Questo invece è proibito; come si riscontra dal Decreto (di Graziano).

3. Più persone possono istruire meglio di una sola. Se dunque chi rileva un battezzato fosse tenuto a istruirlo, questi dovrebbe essere rilevato non da uno solo bensì da molti. Il Papa S. Leone (Magno) però ordina il contrario: "Non si presentino in più a rilevare dal battesimo un bambino, bensì uno solo, un uomo o una donna".

IN CONTRARIO: S. Agostino ammonisce: "Innanzitutto, ricordo a voi, uomini e donne che nel battesimo avete rilevato figli spirituali, che vi considerate quali garanti presso Dio di quelli che pubblicamente avete rilevato dal fonte".

RISPONDO: Ognuno è obbligato a compiere l'ufficio assunto. Ma sopra abbiamo detto che chi rileva uno dal sacro fonte, si assume l'ufficio di istitutore. Quindi è obbligato ad aver cura di lui, se il caso lo richiede; come nei tempi e nei luoghi in cui i battezzati si trovano a vivere in mezzo agli infedeli. Se invece vivono tra cristiani cattolici, possono essere dispensati da questo impegno, presumendosi che vengano diligentemente istruiti dai propri genitori. Tuttavia, se per un motivo qualunque sono persuasi del contrario, sono tenuti secondo le proprie possibilità ad attendere alla salvezza dei loro figli spirituali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Dove sovrastasse un pericolo, dovrebbe essere "un uomo istruito nelle cose divine", come dice Dionigi, a rilevare dal sacro fonte il battezzato. Ma dove non si teme questo pericolo, per il fatto che i bambini vivono in mezzo ai cattolici, si ammettono tutti a questo ufficio, perché le cose della vita e della fede cristiana sono conosciute pubblicamente da chiunque.

Tuttavia non può fare il padrino chi non è battezzato, come è stato dichiarato nel Concilio di Magonza, sebbene il non battezzato possa battezzare: questo perché il battezzante, come si è visto, è indispensabile per il sacramento, non così invece il padrino.

2. Come è diversa la generazione spirituale da quella carnale, così diversa deve esserne anche la disciplina, secondo l'accento di S. Paolo: "Noi come correttori abbiamo avuto i nostri padri secondo la carne e li abbiamo rispettati; non ci sottometeremo perciò molto di più al Padre degli spiriti, per avere la vita?". Diverso quindi dal padre carnale dev'essere il padre spirituale, a meno che la necessità non esiga il contrario.

3. Ci sarebbe confusione nell'educazione, se non ci fosse un educatore principale. Quindi nel battesimo uno solo dev'essere il padrino principale. Altri tuttavia possono essere ammessi come coadiutori.

Pars Tertia Quaestio 068

Questione 68

Questione 68

Coloro che ricevono il battesimo

Dobbiamo ora parlare di coloro che ricevono il battesimo.

A tale riguardo si pongono dodici quesiti: 1. Se tutti siano tenuti a ricevere il battesimo; 2. Se qualcuno possa salvarsi senza il battesimo; 3. Se il battesimo debba differirsi; 4. Se si debbano battezzare i peccatori; 5. Se ai peccatori battezzati si debbano imporre delle opere soddisfattorie; 6. Se si richieda la confessione dei peccati; 7. Se si richieda l'intenzione da parte del battezzando; 8. Se si richieda la fede; 9. Se i bambini debbano essere battezzati; 10. Se i bambini degli Ebrei siano da battezzarsi contro la volontà dei genitori; 11. Se in qualche caso si debba battezzare il bambino nell'utero materno; 12. Se i furiosi e i pazzi si debbano battezzare.

ARTICOLO 1

Se tutti siano tenuti a ricevere il battesimo

SEMBRA che non tutti siano tenuti a ricevere il battesimo. Infatti:

1. Cristo non ha reso più stretta agli uomini la via della salvezza. Ma prima della venuta di Cristo gli uomini si potevano salvare senza il battesimo. Dunque anche dopo la sua venuta.
2. Il battesimo è stato istituito principalmente come rimedio del peccato originale. Ma chi è battezzato, essendo libero dalla colpa originale, non la può trasmettere alla sua prole. Quindi i figli dei battezzati non si devono battezzare.
3. Si dà il battesimo per liberare dal peccato mediante la grazia. Ma questo coloro che sono santificati nel seno materno l'ottengono senza il battesimo. Essi dunque non sono tenuti a ricevere il battesimo.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "Se uno non rinasce dall'acqua e dallo Spirito Santo, non può entrare nel regno di Dio". E nel libro De Ecclesiasticis Dogmatibus si dice: "Solo ai battezzati crediamo aperta la via della salvezza".

RISPONDO: Gli uomini sono tenuti a ciò che è indispensabile per conseguire la salvezza. Ma è chiaro che nessuno può conseguire la salvezza che per mezzo di Cristo; di qui le parole dell'Apostolo: "Come per il peccato di uno solo è venuta su tutti gli uomini la condanna, così anche per il merito di uno solo viene su tutti gli uomini la giustificazione che dà la vita". Ora, il battesimo viene dato proprio per questo: perché l'uomo da esso rigenerato venga incorporato a Cristo, diventando membro di lui, cosicché S. Paolo scriveva: "Quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo". Perciò è evidente che tutti gli uomini sono tenuti al battesimo, e che senza di esso non ci può essere salvezza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Mai gli uomini poterono salvarsi, nemmeno prima della venuta di Cristo, senza diventare membra di lui; perché, come dice S. Pietro, "non vi è altro nome dato agli uomini nel quale sia stabilito che possiamo essere salvati". Prima di Cristo però gli uomini venivano incorporati a lui mediante la fede nella sua futura venuta, e di tale fede era "segno" la circoncisione, come osserva S. Paolo. Prima invece che fosse istituita la circoncisione, gli uomini venivano incorporati a Cristo, come dice S. Gregorio, "con la sola fede", che veniva professata dagli antichi patriarchi con l'offerta dei sacrifici. Ora, anche dopo la venuta di Cristo gli uomini vengono incorporati a lui per mezzo della fede, secondo le parole di S. Paolo: "Il Cristo dimora nei vostri cuori mediante la fede". Ma diverso è il modo di manifestare la fede in una cosa quando è presente e quando era ancora futura, come con parole diverse indichiamo quello che accade ora, quello che è già accaduto e quello che accadrà. Perciò, sebbene il sacramento del battesimo non sia sempre stato necessario alla salvezza, tuttavia la fede, di cui il battesimo è il sacramento, fu sempre necessaria.

2. I battezzati, come si è visto nella Seconda Parte, vengono dal battesimo rinnovati nello spirito, mentre il loro corpo rimane soggetto alla vecchia legge del peccato, secondo l'affermazione di S. Paolo: "Il corpo è veramente morto a causa del peccato, ma lo spirito è vivo in virtù della giustificazione". E S. Agostino ne deduce che "non tutto nell'uomo viene battezzato". Ora, è chiaro che l'uomo nella generazione carnale non genera secondo lo spirito, ma secondo la carne. Perciò i figli dei battezzati nascono con il peccato originale. Quindi hanno bisogno del battesimo.

3. Coloro che sono santificati nel seno materno, ricevono senza dubbio la grazia che li libera dal peccato originale, ma non per questo ricevono il carattere che li configura a Cristo. Se dunque attualmente qualcuno fosse santificato nel seno materno, dovrebbe ugualmente essere battezzato, per conformarsi con l'acquisto del carattere alle altre membra di Cristo.

ARTICOLO 2

Se uno possa salvarsi senza il battesimo

(Si può essere salvati senza Battesimo?)

Poiché Cristo è morto per la salvezza di tutti, possono essere salvati anche senza Battesimo quanti muoiono a causa della fede (Battesimo di sangue), i catecumeni, e anche tutti coloro che sotto l'impulso della grazia, senza conoscere Cristo e la Chiesa, cercano sinceramente Dio e si sforzano di compiere la sua volontà (Battesimo di desiderio). Quanto ai bambini morti senza Battesimo, la Chiesa nella sua liturgia li affida alla misericordia di Dio.

Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica, 262).

SEMBRA che nessuno possa salvarsi senza il battesimo. Infatti:

1. Dice il Signore: "Se uno non rinasce dall'acqua e dallo Spirito Santo, non può entrare nel regno di Dio". Ora però si salvano soltanto coloro che entrano nel regno di Dio. Dunque nessuno si può salvare, senza che il battesimo lo rigeneri con l'acqua e con lo Spirito Santo.

2. Nel libro De Ecclesiasticis Dogmatibus si legge: "Nessun catecumeno crediamo che abbia la vita, nemmeno se morto in buona condotta, eccetto il caso del martirio, dove il sacramento del battesimo trova tutta la sua pienezza". Ma se qualcuno si potesse salvare senza il battesimo, questo sarebbe vero massimamente dei catecumeni di buoni costumi, i quali mostrano di possedere "la fede che opera mediante la carità". Nessuno quindi può salvarsi senza il battesimo.

3. Il sacramento del battesimo, come si è detto sopra, è necessario per salvarsi. Ma necessario è "ciò senza di cui una cosa non può essere", come spiega Aristotele. Nessuno dunque può conseguire la salvezza senza il battesimo.

IN CONTRARIO: S. Agostino scrive: "Ad alcuni la santificazione invisibile fu concessa e giovò senza i sacramenti visibili; al contrario la santificazione visibile, operata dai sacramenti visibili, può essere concessa, ma non può giovare senza la santificazione invisibile". Poiché, dunque, il sacramento del battesimo ha di mira la santificazione visibile, uno può conseguire la salvezza mediante la santificazione invisibile, senza il sacramento del battesimo.

RISPONDO: Si può essere senza battesimo in due maniere. Primo, di fatto e di proposito, come capita a coloro che non sono battezzati né vogliono esserlo. Evidentemente si ha allora il disprezzo del sacramento da parte di coloro che hanno l'uso del libero arbitrio. Perciò chi è senza battesimo in questa maniera, non può conseguire la salvezza, perché né sacramentalmente né intenzionalmente è incorporato a Cristo, nel quale soltanto è possibile la salvezza.

Secondo, uno può essere senza battesimo di fatto, ma non di proposito: p. es., quando uno desidera di essere battezzato, ma viene accidentalmente prevenuto dalla morte prima di ricevere il battesimo. Costui senza il battesimo in atto può conseguire la salvezza per il desiderio del battesimo, il quale nasce dalla "fede che opera mediante la carità", attraverso la quale l'uomo viene santificato interiormente da Dio, il cui potere non è vincolato ai sacramenti. È quanto dice appunto S. Ambrogio parlando di Valentiniano, che era morto da catecumeno: "Io ho perduto lui che stavo per rigenerare, ma lui non ha perduto la grazia che aveva domandato".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. "L'uomo guarda alle apparenze, ma il Signore guarda al cuore", si legge nella Scrittura. Ora, chi desidera di "essere rigenerato nell'acqua e nello Spirito Santo", viene rigenerato di fatto nel suo intimo anche quando manca l'abluzione esterna; e in tal senso S. Paolo dice che "la vera circoncisione è quella del cuore, quella che si fa secondo lo spirito e non secondo la lettera: quella la cui lode non viene dagli uomini ma da Dio".

2. Nessuno giunge alla vita eterna se non assolto da ogni colpa e da ogni debito di pena. Quest'assoluzione generale si ha nell'atto del battesimo e nel martirio, per cui si dice che nel martirio "il sacramento del battesimo trova tutta la sua pienezza", cioè la totale liberazione dalla colpa e dalla pena. Se dunque muore un catecumeno col desiderio del battesimo (altrimenti non morirebbe in stato di buona condotta, che non si può avere senza "la fede che opera mediante la carità"), egli non ottiene subito la vita eterna, ma sconterà la pena dovuta ai suoi peccati, "tuttavia si salverà come attraverso il fuoco", secondo l'espressione di S. Paolo.

3. In tanto si dice che il battesimo è necessario per salvarsi in quanto uno non può avere la salvezza, se non riceve il battesimo almeno col desiderio, il quale "dinanzi a Dio vale come l'opera compiuta".

ARTICOLO 3

Se il battesimo debba differirsi

SEMBRA che il battesimo debba differirsi. Infatti:

1. Il Papa S. Leone (Magno) ammonisce: "Due tempi, Pasqua e Pentecoste, sono stati assegnati per legge dal Romano Pontefice. Perciò avvertiamo la Vostra Dilezione di non aggiungere altri giorni a questi di uso". Non si deve dunque battezzare subito una persona, ma differire il battesimo fino ai periodi suddetti.
2. Negli atti del Concilio Agatense si legge: "I Giudei, la cui perfidia torna spesso al vomito, se vogliono convertirsi al cattolicesimo, entrino per otto mesi la soglia della chiesa tra i catecumeni; soltanto allora, se dimostrano di convertirsi per vera fede, ricevano la grazia del battesimo". Il battesimo non si deve dunque dare subito, ma rimandarlo per un certo tempo.
3. Come dice Isaia, "questo è tutto il frutto, l'eliminazione del peccato". Ma il peccato meglio si toglie o si riduce, se il battesimo viene dilazionato. Primo, perché coloro che peccano dopo il battesimo, peccano più gravemente; poiché sta scritto: "Di quanto più severo castigo non dovrà essere giudicato degno chi avrà disprezzato il sangue nel quale fu santificato" mediante il battesimo? Secondo, perché il battesimo cancella i peccati passati, non i futuri; perciò quanto più si rimanda tanti più ne toglie. Il battesimo quindi deve differirsi a lungo.

IN CONTRARIO: Nell'Ecclesiastico si legge: "Non tardare a convertirti al Signore, non rimandare di giorno in giorno". Ma la perfetta conversione a Dio è quella di coloro che vengono rigenerati in Cristo mediante il battesimo. Non si deve dunque rimandare il battesimo da un giorno all'altro.

RISPONDO: Qui bisogna distinguere tra battezzandi bambini e battezzandi adulti. Infatti quando si tratta del battesimo dei bambini, non bisogna differire il battesimo. Primo, perché non c'è da attendere da loro una maggiore istruzione, o una più completa conversione. - Secondo, per il pericolo di morte, non potendosi venire in loro aiuto con altro mezzo all'infuori del sacramento del battesimo.

Gli adulti invece possono valersi del semplice desiderio del battesimo, come si è detto sopra. Perciò agli adulti non si deve conferire il battesimo appena si convertono, ma è bene differirlo per un certo tempo. Primo, a tutela della Chiesa, perché essa non soffra inganno concedendo il battesimo a gente mal disposta, in conformità all'avvertimento evangelico: "Non vogliate credere a ogni spirito, ma provate se gli spiriti sono da Dio". Ora, la prova di coloro che si accostano al battesimo si ha, quando la loro fede e i loro costumi vengono esaminati per un certo periodo. - Secondo, ciò è necessario per il bene di quelli che si battezzano; perché essi hanno bisogno di un po' di tempo per istruirsi perfettamente nella fede e per esercitarsi nelle pratiche della vita cristiana. - Terzo, la dilazione è necessaria per il decoro del sacramento: poiché si ammettono gli uomini al battesimo nelle solennità principali, cioè in quelle di Pasqua e di Pentecoste, e così lo ricevono con più devozione.

Tuttavia questa dilazione non va applicata in due casi. Primo, quando i battezzandi si mostrano perfettamente istruiti nella fede e preparati al battesimo: fu così che Filippo battezzò subito l'Eunuco, e S. Pietro battezzò Cornelio e quanti erano con lui. - Secondo, in caso d'infermità o di qualche altro pericolo mortale. Perciò il Papa Leone scrive: "Coloro che versano in pericolo di morte per malattia, assedio, persecuzione e naufragio, si devono battezzare in qualsiasi momento".

Tuttavia se qualcuno viene rapito dalla morte in circostanze che ne rendono impossibile il battesimo, mentre sta aspettando il tempo stabilito dalla Chiesa, si salva, sebbene "attraverso il fuoco", come si è detto sopra. Pecca invece chi ritarda il battesimo oltre il tempo assegnato dalla Chiesa, a meno che non lo faccia per motivi di necessità e con la licenza dei superiori ecclesiastici. Anche questo peccato però potrà essere rimesso poi insieme con gli altri mediante la contrizione, che fa le veci del battesimo, come si è detto sopra.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'ordine del Papa S. Leone di osservare i due tempi del battesimo vale per gli adulti, "eccetto in caso di pericolo di morte" (che è sempre da temersi per i bambini), come si è detto.
2. La prassi relativa ai Giudei è stata stabilita a tutela della Chiesa, perché essi non corrompano la fede dei semplici con una conversione incompleta. Tuttavia, come soggiunge lo stesso Concilio, "se durante l'attesa prescritta incorrono in qualche infermità si deve concedere il battesimo".
3. Il battesimo con la grazia che conferisce non solo toglie i peccati passati, ma impedisce anche che ne vengano commessi per il futuro. E questa è la cosa più importante: che gli uomini non pecchino. È invece cosa secondaria che essi pecchino più leggermente, o che i loro peccati vengano rimessi, secondo l'ammonizione di S. Giovanni: "Figli miei, vi scrivo queste cose affinché non pecchiare. Ma se qualcuno avrà peccato, noi abbiamo presso il Padre un avvocato, Gesù Cristo, il Giusto, ed egli è propiziazione per i nostri peccati".

ARTICOLO 4

Se si debba dare il battesimo ai peccatori

(È cosa certa, che in un adulto si richiedono tre cose per ricevere il battesimo nel modo dovuto: la fede, il pentimento e l'intenzione di riceverlo. È necessaria senza dubbio la fede, nella quale un adulto deve essere sufficientemente istruito, secondo la misura della sua intelligenza, riguardo ai misteri della religione cristiana, e questi li deve credere fermamente; ed è pure necessario il pentimento, con il quale deve dolersi dei suoi peccati e produrre un atto di contrizione o di attrizione; in terzo luogo si richiede necessariamente l'intenzione o la volontà di ricevere questo sacramento, in assenza della quale il carattere del battesimo non viene impresso nell'adulto.

La fede e il pentimento infatti sono in realtà richiesti nell'adulto affinché riceva il sacramento lecitamente e consegua il frutto del sacramento; l'intenzione invece è necessaria per conseguirlo validamente, così che l'adulto che viene battezzato senza la fede e il pentimento è sì battezzato illecitamente, ma validamente, mentre al contrario chi è battezzato senza la volontà di ricevere il sacramento, non è battezzato né lecitamente, né validamente.

Istruzione del S. Ufficio al Vicario apostolico di Che-Kiang, Denzinger 2836-2837).

SEMBRA che ai peccatori si debba dare il battesimo. Infatti:

1. Zaccaria ha predetto: "In quel giorno vi sarà una fontana aperta per la casa di David e per gli abitanti di Gerusalemme, lavacro del peccatore e della peccatrice"; e ciò si riferisce al fonte battesimale. Dunque il sacramento del battesimo si deve dare anche ai peccatori.
2. Il Signore ha affermato: "Non sono i sani ad aver bisogno del medico, ma gli ammalati". Ora, gli ammalati sono appunto i peccatori. Quindi, essendo il battesimo la medicina del medico spirituale, cioè di Cristo, ai peccatori non va negato il sacramento del battesimo.
3. Nessun sussidio si deve rifiutare ai peccatori. Ma i peccatori battezzati trovano un aiuto spirituale nello stesso carattere battesimale, essendo esso una disposizione alla grazia. Dunque ai peccatori va concesso il sacramento del battesimo.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna: "Chi ha creato te senza di te, non giustificherà te senza di te". Ma il peccatore, non avendo la volontà ben disposta, non coopera con Dio. Perciò per la giustificazione inutilmente riceverebbe il battesimo.

RISPONDO: Uno può dirsi peccatore in due sensi diversi. Primo, per la macchia e il reato della colpa passata. E a tali peccatori va conferito il sacramento del battesimo; perché a questo scopo particolarmente è stato istituito, cioè per mondare le sozzure dei peccati, conforme all'espressione paolina: "Purificando la Chiesa, con il lavacro d'acqua mediante la parola della vita".

Secondo, uno può dirsi peccatore per la volontà di peccare e per il proposito di persistere nel peccato. E a tali peccatori non è da conferirsi il sacramento del battesimo. Primo, perché mediante il battesimo gli uomini vengono incorporati a Cristo, come dice S. Paolo: "Quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo". Ma finché uno ha la volontà di peccare, non può essere unito a Cristo; poiché sta scritto: "Che cosa ha a che fare la giustizia con l'iniquità?". Perciò S. Agostino dice: "Nessuno che sia padrone della propria volontà, può iniziare una nuova vita, se non si pente della vita passata". - Secondo, perché nelle funzioni di Cristo e della Chiesa non deve esserci niente di inutile. Ma è inutile ciò che non raggiunge il fine cui è ordinato. Ora, nessuno che abbia la volontà di peccare, può ottenere la purificazione dei peccati, che è il fine del battesimo; perché equivarrebbe a porre insieme due cose contraddittorie. - Terzo, perché nei riti sacramentali va esclusa qualsiasi falsità. Ma è segno falso quello a cui non corrisponde la realtà significata. Ora, il fatto che uno si presenti a lavarsi nel battesimo significa che è disposto all'abluzione interiore. Ciò invece non è vero in chi ha il proposito di persistere nel peccato. Dunque è evidente che a codeste persone non va concesso il sacramento del battesimo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quel testo si riferisce a quei peccatori che hanno la volontà di recedere dal peccato.
2. Il medico spirituale, cioè Cristo, agisce in due modi. Primo, da se stesso interiormente: e prepara così la volontà umana a volere il bene e a odiare il male. Secondo, per mezzo dei suoi ministri, quando questi applicano esteriormente i sacramenti: allora egli opera perfezionando quanto viene iniziato esteriormente. Perciò il sacramento del battesimo non è da concedersi se non a quelli in cui appare qualche segno d'interiore conversione; allo stesso modo che una medicina corporale non viene data a un infermo, se in lui non si manifesta qualche segno di vita.
3. Il battesimo è "il sacramento della fede". Ma la fede informata non basta alla salvezza e neppure ne è il fondamento, bensì solo la fede formata, "che opera mediante la carità", come spiega S. Agostino. Quindi nemmeno il sacramento del battesimo può conferire la salvezza, quando perdura la volontà di peccare, che esclude la fede formata. - Né si deve mai disporre una persona alla grazia mediante l'impressione del carattere battesimale, finché essa manifesta la volontà di peccare, perché "Dio non costringe nessuno alla virtù", come avverte il Damasceno.

Se ai peccatori che si battezzano si debbano imporre opere soddisfattorie

SEMBRA che ai peccatori che si battezzano si debbano imporre opere soddisfattorie. Infatti:

1. Rientra nella giustizia di Dio che ciascuno sia punito per ogni singolo peccato, secondo le parole dell'Ecclesiaste: "Ogni opera Dio sottoporrà a giudizio". Ma le opere soddisfattorie s'impongono ai peccatori in pena dei peccati passati. Dunque ai peccatori che si battezzano sono da imporsi opere soddisfattorie.
2. Con le opere soddisfattorie i peccatori neo-convertiti si esercitano nel bene e si sottraggono alle occasioni di peccare, poiché "soddisfare è tagliare le radici dei peccati e sbarrare la strada al loro ritorno". Ora questo è particolarmente necessario per i neofiti. Dunque è bene che ai battezzati s'impongano opere soddisfattorie.
3. Dare soddisfazione a Dio non è meno doveroso che dare soddisfazione al prossimo. Ma ai neofiti si deve imporre la riparazione verso il prossimo, se ne hanno lesi i diritti. Dunque si deve imporre loro anche di riparare verso Dio con opere penitenziali.

IN CONTRARIO: S. Ambrogio, commentando le parole di S. Paolo: "I doni e la vocazione di Dio sono senza pentimento", afferma: "La grazia di Dio nel battesimo non vuole gemiti, pianti, opere, ma fede soltanto, e tutto condona gratis".

RISPONDO: "Quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù", scrive S. Paolo, "siamo stati battezzati nella morte di lui; siamo stati dunque sepolti con lui per mezzo del battesimo nella morte", cosicché l'uomo in virtù del battesimo viene incorporato nella morte di Cristo. Ora, è chiaro dall'esposizione già fatta che la morte di Cristo soddisfece pienamente per i peccati, "non solo nostri, ma anche di tutto il mondo", come si esprime S. Giovanni. Perciò a chi si battezza non va imposta alcuna penitenza per nessun peccato, perché ciò costituirebbe un'ingiuria alla passione e alla morte di Cristo, quasi essa non bastasse alla piena soddisfazione delle colpe dei battezzati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. "Il battesimo", scrive S. Agostino, "ha questa facoltà d'incorporare a Cristo i battezzati come sue membra". Ecco perché la passione di Cristo fu soddisfattoria per le colpe dei battezzati: perché un membro può soddisfare per il peccato di un altro membro. Di qui le parole di Isaia: "Veramente delle nostre infermità egli si è caricato, e si è addossato i nostri dolori".
2. I neofiti devono venire esercitati nel bene non mediante opere penose, ma mediante opere facili, "affinché con il latte di esercitazioni semplici crescano a cose più perfette", come dice la Glossa a commento delle parole del Salmo: "Alla maniera che un bimbo divezzato sta sulle braccia di sua madre". Perciò anche il Signore dispensò dal digiuno i suoi discepoli convertiti da poco. E S. Pietro raccomanda: "Come neonati siate bramosi del latte spirituale purissimo, affinché con esso possiate crescere a salute".
3. Restituire il mal tolto al prossimo e rendere a lui soddisfazione delle ingiustizie commesse rientra nell'abbandono del peccato, perché sarebbe colpa il ritenere la roba altrui e non risarcire il danno arrecato al prossimo. Quindi ai peccatori battezzati si deve imporre la riparazione nei riguardi del prossimo, non meno dell'abbandono del peccato. Non si deve imporre invece che scontino qualche pena per le loro colpe passate.

ARTICOLO 6

Se i peccatori nell'accostarsi al battesimo siano tenuti a confessare i loro peccati

SEMBRA che i peccatori accostandosi al battesimo siano tenuti a confessare i loro peccati. Infatti:

1. S. Matteo racconta che molti accorrevano a Giovanni "per essere battezzati da lui nel Giordano mentre confessavano i loro peccati". Ma il battesimo di Cristo è più perfetto di quello di Giovanni. Dunque molto più devono confessare i propri peccati coloro che hanno da ricevere il battesimo cristiano.
2. Nei Proverbi si legge: "Chi nasconde le sue colpe, non prospererà; e chi le confessa e le lascia, otterrà misericordia". Ma ci si battezza proprio per ottenere misericordia per i propri peccati. Dunque i battezzandi devono confessare i loro peccati.
3. Prima del battesimo si richiede la penitenza, secondo l'esortazione di S. Pietro: "Pentitevi, e ciascuno di voi si faccia battezzare". Ma la confessione fa parte della penitenza. Dunque prima del battesimo si richiede la confessione dei peccati.

IN CONTRARIO: La confessione dei peccati deve essere accompagnata dalle lacrime. Dice infatti S. Agostino "Su ogni specie di peccato si deve riflettere e piangere". Ma come nota S. Ambrogio, "la grazia divina nel battesimo non vuole né gemiti né pianti". Dunque dai battezzandi non si deve esigere la confessione dei peccati.

RISPONDO: C'è una duplice confessione dei peccati. Una interiore, che si fa a Dio. E tale confessione dei peccati è richiesta anche prima del battesimo; occorre cioè che l'uomo pensando ai propri peccati se ne dolga. Dice infatti S. Agostino: "Non può incominciare una nuova vita, se non si pente della vita passata".

L'altra confessione dei peccati è esteriore e si fa al sacerdote. Ebbene, tale confessione non è richiesta prima del battesimo. Primo, perché tale confessione, chiamando in causa la persona del ministro, rientra nel sacramento della penitenza, che non è necessario prima del battesimo, essendo questo "la porta di tutti i sacramenti". - Secondo, perché la confessione esteriore che si fa al sacerdote ha per scopo di far assolvere il penitente dai suoi peccati e di obbligarlo alle opere soddisfattorie, che invece non si devono imporre ai battezzati, come si è detto sopra. Né coloro che vengono battezzati hanno bisogno della remissione dei peccati tramite il potere delle chiavi, ottenendola totale mediante il battesimo. - Terzo, perché la confessione privata fatta a un uomo è per se stessa penosa, in quanto suscita la vergogna di chi si confessa. Ora, al battezzato non s'impone alcuna pena esterna. Perciò nel battesimo non occorre una confessione specifica dei peccati, ma basta quella generica che i battezzandi fanno secondo il rito della Chiesa "rinunziando a Satana e a tutte le sue opere". In questo senso una Glossa dice che "nel battesimo di Giovanni si dà l'esempio ai battezzandi della confessione dei peccati e della promessa di una migliore condotta".

Tuttavia se qualcuno dei battezzandi per devozione volesse confessare i propri peccati, dovrebbe essere ascoltata la sua confessione, non per imporgli una soddisfazione; ma per dargli le norme della vita spirituale contro i suoi peccati abituali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nel battesimo di Giovanni non venivano rimessi i peccati, ma esso era "un battesimo di penitenza". Quindi era giusto che quanti procedevano a tale battesimo confessassero i loro peccati, per ricevere la penitenza corrispondente, secondo la qualità delle loro colpe. Il battesimo cristiano invece è senza penitenza esterna, come dice S. Ambrogio. Perciò il confronto non regge.
2. Ai battezzati basta la confessione interiore fatta a Dio e insieme quella esterna generica per esser messi sulla retta strada e ottenere misericordia: non si richiede invece, come abbiamo spiegato, la confessione esterna specifica.
3. La confessione fa parte della penitenza sacramentale, che non si richiede, come si è detto, prima del battesimo; si richiede però la virtù della penitenza interiore.

ARTICOLO 7

Se da parte del battezzando si richieda l'intenzione di ricevere il sacramento del battesimo

SEMBRA che da parte del battezzando non si richieda l'intenzione di ricevere il sacramento del battesimo. Infatti:

1. Il battezzato fa nel sacramento la parte passiva. Ma l'intenzione non è necessaria da parte di chi riceve, bensì da parte di chi agisce. Quindi da parte del battezzando non occorre l'intenzione di ricevere il battesimo.
2. Se si omette una cosa necessaria al battesimo, la persona è da ribattezzarsi: se si omette, p. es., l'invocazione della Trinità, come si è detto sopra. Ma non è da ribattezzarsi una persona per il fatto che non aveva l'intenzione di ricevere il battesimo, altrimenti, non potendosi dimostrare l'intenzione del battezzato, ciascuno potrebbe chiedere di essere battezzato di nuovo, per difetto d'intenzione. Quindi, da parte del battezzando non si richiede l'intenzione di ricevere il sacramento.
3. Il battesimo si dà in riparazione del peccato originale. Ma chi nasce contrae il peccato originale senza averne l'intenzione. Dunque il battesimo non richiede l'intenzione da parte del battezzando.

IN CONTRARIO: Secondo il rito della Chiesa i battezzandi dichiarano di chiedere alla Chiesa il battesimo. Così quindi manifestano la propria intenzione di ricevere il sacramento.

RISPONDO: Con il battesimo l'uomo muore alla precedente vita di peccato e incomincia una vita nuova, secondo le parole di S. Paolo: "Siamo stati sepolti con Cristo per mezzo del battesimo nella morte, perché, come Cristo fu risuscitato dai morti, così anche noi camminiamo in novità di vita". Perciò, come per morire alla vita passata, stando all'insegnamento di S. Agostino, si richiede in chi ha l'uso del libero arbitrio "il pentimento della vita trascorsa", così occorre l'intenzione d'intraprendere la vita nuova, che s'inaugura con l'accedere al sacramento. Quindi occorre da parte del battezzando la volontà, ossia l'intenzione di ricevere il sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nella giustificazione mediante il battesimo non c'è passività coatta, ma volontaria. Quindi si richiede da parte del ricevente l'intenzione di ricevere

quello che gli vien dato.

2. Se in un adulto mancasse l'intenzione di ricevere il sacramento, dovrebbe essere ribattezzato. Se il difetto non risultasse certo, si dovrebbe dire: "Se non sei battezzato, io ti battezzo".

3. Il battesimo è diretto non solo contro il peccato originale, ma anche contro i peccati attuali, che si compiono volontariamente e intenzionalmente.

ARTICOLO 8

Se da parte del battezzando si richieda la fede

SEMBRA che da parte del battezzando si richieda la fede. Infatti:

1. Il sacramento del battesimo è stato istituito da Cristo. Ma Cristo insegnando la forma del battesimo presuppone che la fede lo preceda: "Chi crederà e sarà battezzato, sarà salvo". Dunque se non c'è la fede, non ci può essere il sacramento del battesimo.

2. Nulla d'inutile si fa nei sacramenti della Chiesa. Ma chi accede al battesimo secondo il rito della Chiesa viene interrogato sulla fede con le parole: "Credi in Dio Padre?". Dunque per il battesimo si richiede la fede.

3. Per il battesimo si richiede l'intenzione di ricevere il sacramento. Ma tale intenzione non si può avere senza la vera fede, essendo il battesimo il sacramento della vera fede: con esso infatti gli uomini "vengono incorporati a Cristo", come dice S. Agostino, e ciò non può avvenire senza la vera fede, perché, a detta di S. Paolo, "Cristo abita nei nostri cuori per mezzo della fede". Dunque chi non ha la vera fede non può ricevere il sacramento del battesimo.

4. La mancanza di fede è un peccato gravissimo, come si è dimostrato nella Seconda Parte. Ma coloro che persistono nel peccato non vanno battezzati. Dunque nemmeno coloro che persistono nell'incredulità.

IN CONTRARIO: S. Gregorio scrive: "Dalle antiche leggi dei Padri abbiamo appreso che i battezzati dagli eretici in nome della Trinità, quando ritornano alla santa Chiesa, devono essere accolti nel seno della madre Chiesa mediante l'unzione crismale, o l'imposizione della mano, o la sola professione di fede". Questo non sarebbe ammesso, se la (vera) fede fosse necessaria al battesimo.

RISPONDO: Come risulta dalle cose già dette, due effetti vengono prodotti nell'anima per mezzo del battesimo: il carattere e la grazia. Perciò una cosa può essere necessaria al battesimo in due modi. Primo, come indispensabile per aver la grazia, che è l'effetto ultimo del sacramento. In questo senso la vera fede è necessaria nel battesimo; perché, dice S. Paolo, "la giustizia di Dio si ha mediante la fede in Gesù Cristo".

Secondo, una cosa può essere necessaria nel battesimo come indispensabile per ricevere il carattere battesimale. In questo senso non occorre necessariamente nel battesimo la vera fede del battezzando, come neppure la vera fede del battezzante, purché ci siano tutte le altre cose necessarie alla validità del sacramento. Questa infatti dipende non dalla santità di chi lo amministra, o di chi lo riceve, ma dalla virtù di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Signore parla del battesimo in quanto conduce gli uomini alla salvezza per mezzo della grazia santificante: il che non è possibile senza la vera fede. Ecco perché di proposito egli dice: "Chi crederà e sarà battezzato, sarà salvo".

2. La Chiesa intende battezzare gli uomini, perché siano purificati dal peccato, secondo l'espressione d'Isaia: "Tutto il frutto sarà questo: che il peccato sia tolto". Di conseguenza, per quanto dipende da lei, non intende dare il battesimo se non a coloro che hanno la vera fede, senza la quale non c'è la remissione dei peccati. Per questo chiede ai battezzandi se credono. Se qualcuno però senza la vera fede riceve il battesimo fuori della Chiesa, non lo riceve a sua salvezza. Di qui le parole di S. Agostino: "La Chiesa è paragonata a un giardino, per indicare che gli uomini possono ricevere il suo battesimo anche fuori, ma non possono fuori di essa ricevere o mantenere la salvezza della beatitudine".

3. Anche chi non ha la vera fede sugli altri articoli (del Credo) può credere rettamente circa il sacramento del battesimo, e quindi non è escluso che possa avere l'intenzione di ricevere questo sacramento. Se poi il suo errore abbraccia anche questo sacramento; gli basta per riceverlo l'intenzione generale di ricevere il battesimo come il Cristo lo ha istituito e la Chiesa lo amministra.

4. Il sacramento del battesimo, come non va conferito a chi non vuole recedere dagli altri peccati, così nemmeno a chi non vuole abbandonare l'incredulità. Gli uni e gli altri però ricevono validamente il sacramento, se viene loro amministrato, senza giovamento per la loro salvezza.

ARTICOLO 9

Se i bambini siano da battezzarsi

SEMBRA che i bambini non siano da battezzarsi. Infatti:

1. In chi si battezza occorre l'intenzione di ricevere il sacramento, come si è detto sopra. Ma i bambini non possono avere tale intenzione, essendo privi dell'uso del libero arbitrio. Quindi non possono ricevere il sacramento del battesimo.
2. Il battesimo è "il sacramento della fede", come si è detto sopra. Ma i bambini non hanno la fede, che risiede, secondo S. Agostino, "nella volontà dei credenti". Né può dirsi che si salvino per la fede dei genitori, perché a volte i genitori sono senza fede, quindi semmai, si dannerebbero per la loro inumanità. I bambini dunque non si possono battezzare.
3. S. Pietro scrive che "il battesimo adesso salva, non quale lavaggio delle brutture della carne, ma quale interrogazione della buona coscienza dinanzi a Dio". Ora, i bambini non hanno coscienza, né buona né cattiva, essendo privi dell'uso di ragione; e non è possibile interrogarli, incapaci come sono di comprendere. Dunque i bambini non devono essere battezzati.

IN CONTRARIO: Dionigi afferma che "le nostre divine guide", cioè gli Apostoli, "consentirono l'ammissione dei bambini al battesimo".

RISPONDO: Scrive S. Paolo: "Se per il fallo di uno solo", cioè di Adamo, "regnò la morte per via di lui, molto più quelli che ricevono l'abbondanza della grazia e del dono della giustizia, regneranno nella vita per via dell'unico Gesù Cristo". Ora, i bambini dal peccato di Adamo contraggono il peccato originale, come risulta dal fatto che sono soggetti alla morte, "entrata in tutti" attraverso il peccato del primo uomo, secondo l'espressione dello stesso Apostolo. Perciò i bambini molto più possono ricevere la grazia da Cristo per regnare nella vita eterna. Il Signore stesso però dice, che "se uno non rinasce dall'acqua e dallo Spirito Santo, non può entrare nel regno di Dio". Fu quindi necessario battezzare i bambini, perché, come nascendo incorrono la dannazione per via di Adamo, così per via di Cristo conseguono la salvezza rinascendo.

Fu opportuno battezzare i bambini anche perché, nutriti nelle cose della vita cristiana fin dall'infanzia, perseverino in essa più saldamente, in conformità alle parole dei Proverbi: "L'adolescente continua secondo la via che ha preso, senza scostarsene nemmeno in vecchiaia". E questa è la ragione addotta da Dionigi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La rigenerazione spirituale prodotta dal battesimo somiglia in qualche modo alla nascita fisica, nel senso che i bambini, come non prendono il cibo da sé quando sono ancora nel seno materno, ma vengono sostenuti dal nutrimento della mamma, così finché non hanno l'uso di ragione e vivono quasi nel seno della madre Chiesa, non si applicano la salvezza da se stessi, ma per mezzo della Chiesa. Di qui le parole di S. Agostino: "La Chiesa presta da mamma ai bambini la sua bocca perché ricevano i sacri misteri, non potendo essi credere con il proprio spirito per la loro giustificazione, né professare la fede con la propria bocca per la loro salvezza. Ora, se vengono giustamente chiamati fedeli in quanto professano la fede con le parole dei padrini, perché non li riteniamo anche penitenti, dichiarando essi di rinunciare al diavolo e a questo mondo con le parole degli stessi padrini?". Per la medesima ragione può dirsi che i bambini hanno l'intenzione, non per un atto proprio, che anzi essi talvolta resistono e piangono, ma per un atto di coloro che li offrono al battesimo.
2. Come dice S. Agostino, "Nella Chiesa del Salvatore i bambini credono per mezzo degli altri, come dagli altri hanno contratto il peccato che viene rimesso dal battesimo". E non impedisce la loro salvezza l'eventuale incredulità dei genitori, perché spiega lo stesso S. Agostino, "i bambini vengono presentati a ricevere la grazia spirituale non tanto da coloro che li portano sulle loro braccia (sebbene pure da costoro, se questi sono buoni fedeli), quanto dall'intera società dei santi e dei fedeli. È giusto infatti vederli presentati da tutti coloro a cui piace che siano presentati, e dal cui amore vengono associati alla comunione dello Spirito Santo". Invece l'incredulità dei loro genitori, anche se dopo il battesimo tentino d'inziarli ai sacrifici dei demoni, non nuoce ai bambini, perché, aggiunge il Santo, "il fanciullo una volta che sia stato rigenerato per l'altrui volontà, non può in seguito essere irretito per l'altrui malizia, cui non consente con la propria volontà, secondo le parole di Ezechiele: "Come è mia l'anima del padre, così l'anima del figlio; l'anima che avrà peccato, quella morrà". Contrasse invece da Adamo la colpa, da cui vien liberato per la grazia di quel sacramento, in quanto non era ancora anima personalmente vivente". La fede di un altro, anzi di tutta la Chiesa, giova al bambino in virtù dell'operazione dello Spirito Santo che unisce la Chiesa e mette l'uno in comunicazione di beni con l'altro.
3. Il bambino, come nel battesimo non professa la fede in proprio, ma per mezzo di altri, così non viene interrogato personalmente ma negli altri, e gli interrogati professano la fede della Chiesa in nome del bambino, il quale viene associato a questa fede per mezzo del "sacramento della fede". Quanto invece alla buona coscienza, il bambino l'acquista anche personalmente, non in atto, bensì in abito, mediante la grazia santificante.

ARTICOLO 10

Se i bambini dei Giudei o di altri infedeli siano da battezzarsi contro la volontà dei genitori

(Can. 868 - § 1. Per battezzare lecitamente un bambino si esige:

1° che i genitori o almeno uno di essi o chi tiene legittimamente il loro posto, vi consentano;

2° che vi sia la fondata speranza che sarà educato nella religione cattolica; se tale speranza manca del tutto, il battesimo venga differito, secondo le disposizioni del diritto particolare, dandone ragione ai genitori.

§ 2. Il bambino di genitori cattolici e persino di non cattolici, in pericolo di morte è battezzato lecitamente anche contro la volontà dei genitori.

Codice di Diritto Canonico).

SEMBRA che i bambini dei Giudei e degli altri infedeli siano da battezzarsi anche contro la volontà dei genitori. Infatti:

1. Si deve provvedere al prossimo più contro il pericolo della morte eterna che contro il pericolo della morte temporale. Ma a un bambino che corra pericolo di morte temporale è da porgersi aiuto, anche se i genitori vi si opponessero per cattiveria. Tanto più dunque si deve provvedere ai bambini degli infedeli mediante il battesimo contro il pericolo della morte eterna, anche se i genitori fossero contrari.

2. I figli degli schiavi sono schiavi e alla mercé dei padroni. Ma i Giudei sono schiavi dei re e dei principi, e altrettanto gli altri infedeli. Dunque senza violare alcun diritto i principi possono far battezzare i figli dei Giudei e degli altri infedeli.

3. Ciascun uomo è più di Dio, da cui ha l'anima, che del padre suo carnale da cui ha ricevuto il corpo. Perciò non è ingiusto che i bambini degli infedeli vengano sottratti ai genitori carnali e consacrati a Dio mediante il battesimo.

IN CONTRARIO: Nel Decreto (di Graziano) si leggono queste parole di un Concilio Toletano: "Il santo Sinodo riguardo ai Giudei comanda che da qui innanzi a nessuno deve essere imposto di credere con la usata violenza, perché essi non si devono salvare contro la loro volontà, ma volontariamente, salvando così l'integrità della giustizia".

RISPONDO: I bambini degli infedeli, o hanno l'uso di ragione, o no. Se lo hanno, allora quanto alle cose che sono di diritto divino o naturale incominciano a poter disporre di se stessi. Quindi per propria volontà, anche in contrasto con i propri genitori, possono ricevere il battesimo, come possono contrarre il matrimonio. Perciò costoro si possono lecitamente istruire e indurre a ricevere il battesimo.

Se invece non hanno ancora l'uso del libero arbitrio, rimangono per diritto naturale sotto la cura dei genitori, fino a tanto che non possono provvedere a se stessi. Ecco perché nell'antica legge i bambini si possono ritenere salvati "per la fede dei genitori". Perciò sarebbe contro la giustizia naturale, se tali bambini venissero battezzati senza il consenso dei genitori: come se uno che ha l'uso di ragione venisse battezzato contro la sua volontà. Inoltre sarebbe pericoloso battezzare i figli degli infedeli in simili circostanze, perché ritornerebbero con facilità all'infedeltà, per l'affetto naturale verso i genitori. È per questo che la Chiesa non segue la prassi di battezzare i figli degli infedeli, senza il consenso dei genitori.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nessuno deve essere strappato alla morte corporale contro l'ordinamento del diritto civile: se uno, p. es., viene condannato a morte dal giudice, nessuno lo può sottrarre alla morte con la violenza. Parimenti nessuno deve turbare il diritto naturale che pone il figlio sotto la cura del padre, per liberarlo dal pericolo della morte eterna.

2. I Giudei sono schiavi dei principi secondo una servitù di diritto civile, che non esclude il rispetto del diritto naturale e divino.

3. L'uomo è ordinato a Dio mediante la propria ragione, con la quale può conoscerlo. Il bambino perciò, prima che abbia l'uso di ragione, è ordinato a Dio dalla legge naturale mediante la ragione dei suoi genitori, alla cura dei quali è naturalmente sottoposto, e secondo la loro volontà sono da compiersi le cose divine nei suoi riguardi.

ARTICOLO 11

Se si possano battezzare i bambini nel seno materno

SEMBRA che i bambini che sono nel seno materno si possano battezzare. Infatti:

1. È più efficace la grazia di Cristo per la salvezza che il peccato di Adamo per la dannazione, come dice l'Apostolo. Ma i bambini nell'utero materno si

dannano per il peccato di Adamo. Molto più quindi potranno salvarsi per la grazia del Cristo. Ciò avviene mediante il battesimo. Dunque i bambini viventi nell'utero materno possono essere battezzati.

2. Il bambino che vive nel seno materno è qualche cosa della madre. Ma battezzando la madre viene battezzato tutto ciò che si trova dentro di essa. Quindi battezzando la madre rimane battezzato il bambino che si trova nel suo seno.

3. La morte eterna è peggiore della morte temporale. Ora, di due mali si deve scegliere il minore. Se dunque un bambino vivente nel seno materno non si può battezzare, sarebbe meglio aprire la madre e battezzare il bambino estratto a forza, piuttosto che lasciarlo morire senza battesimo e dannarsi eternamente.

4. Capita a volte che prima della nascita esca fuori una parte del corpo del bambino, come si legge di uno dei gemelli di Tamar: "Quando stavano per nascere, uno di essi mise fuori una mano, alla quale la levatrice legò un filo rosso dicendo: "Questo sarà il primogenito". Ma, avendo costui ritirato la mano, uscì l'altro". Ora, in casi simili c'è talvolta pericolo di morte. Dunque si deve battezzare quella parte, mentre il bambino rimane ancora nel seno materno.

IN CONTRARIO: Scrive S. Agostino che "nessuno rinasce, se prima non è nato". Ma il battesimo è una rigenerazione spirituale. Nessuno quindi deve essere battezzato prima che nasca, uscendo dal seno materno.

RISPONDO: Il battesimo implica necessariamente che il corpo del battezzando venga in qualche modo lavato nell'acqua, essendo il battesimo un'abluzione, come è stato detto sopra. Ora, il corpo del bambino prima che esca dal seno materno non può in nessun modo essere raggiunto dall'acqua. A meno che non si dica che l'abluzione battesimale con cui si lava il corpo della madre raggiunga la prole esistente nell'utero. Ma questo è impossibile, sia perché l'anima del bambino, alla santificazione della quale è diretto il battesimo, è distinta dall'anima della madre; sia perché il corpo del bambino vivo è già formato e di conseguenza distinto dal corpo della madre. Perciò il battesimo dato alla madre non ridonda sulla prole esistente nel seno di lei. A questo proposito dice S. Agostino: "Se al corpo della madre appartenesse quanto in essa viene concepito così da considerarsi parte di lei, nell'imminenza di un pericolo mortale, non si battezzerebbe il bambino di una donna battezzata durante la gestazione. Poiché invece si battezza anche tale bambino, è evidente che egli non era una parte del corpo della madre mentre le viveva in seno". Quindi in nessun modo i bambini racchiusi ancora nel seno materno possono essere battezzati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I bambini esistenti nel seno materno non sono ancora venuti alla luce per convivere con gli altri uomini. Non possono perciò essere oggetto dei rapporti umani così da ricevere per mezzo degli altri i sacramenti a propria salvezza. Possono invece essere oggetto dell'intervento di Dio, dinanzi al quale vivono, in modo da conseguire la santificazione per un qualche privilegio di grazia: come risulta per quelli che sono stati santificati nel seno materno.

2. Le membra interne della madre sono qualche cosa di lei per continuità e unione naturale delle parti con il tutto. Il bambino invece che vive in seno alla madre è qualche cosa di lei, perché legato al suo come un corpo distinto. Perciò l'argomento non regge.

3. "Non si deve fare il male perché ne venga un bene", dice S. Paolo. Quindi nessuno deve uccidere la madre per battezzarne la prole. Se però la madre è morta e nel suo seno vive ancora la prole, si deve aprire perché l'infante sia battezzato.

4. Si deve aspettare l'uscita completa del bambino dal seno materno per battezzarlo, se non incombe la morte. Tuttavia se prima si presenta la testa, dove hanno fondamento i sensi, si deve battezzare nell'imminenza di un pericolo, e dopo non è da ribattezzarsi, se eventualmente nasce in modo perfetto. Lo stesso sembra doversi fare in caso di pericolo, qualunque altra parte si offra. Tuttavia, poiché in nessuna delle parti esterne c'è la pienezza della vita come nella testa, ad alcuni sembra che, stante il dubbio, quando si sia battezzata qualunque altra parte del corpo, il bambino dopo la sua perfetta nascita debba essere battezzato con questa forma: "Se non sei battezzato, io ti battezzo".

ARTICOLO 12

Se i pazzi furiosi e i dementi si possano battezzare

SEMBRA che i pazzi furiosi e i dementi non si debbano battezzare. Infatti:

1. Per ricevere il battesimo occorre l'intenzione di chi si battezza, come si è detto sopra. Ma i furiosi e i dementi, mancando dell'uso di ragione, non possono avere se non un'intenzione disordinata. Perciò non si devono battezzare.

2. L'uomo è superiore agli animali bruti in quanto ha la ragione. Ma i furiosi e i dementi non hanno l'uso di ragione: anzi, per lo più nemmeno c'è da attenderlo in essi, come si attende nei bambini. Perciò, come non si battezzano i bruti, così neppure si devono battezzare i pazzi furiosi e i dementi.

3. L'uso di ragione è impedito nei furiosi e nei dementi più che in coloro che dormono. Ma il battesimo non si usa dare a chi dorme. Perciò non si deve

dare ai dementi e ai pazzi furiosi.

IN CONTRARIO: S. Agostino racconta di un suo amico che "disperato dai medici fu battezzato a sua insaputa". E tuttavia il battesimo fu valido in costui. Dunque il battesimo va dato qualche volta anche a coloro che sono privi dell'uso della ragione.

RISPONDO: A proposito dei dementi e pazzi furiosi bisogna distinguere. Alcuni infatti sono tali dalla nascita, senza aver mai degli intervalli lucidi in cui appaia qualche barlume di ragione. Ebbene quanto al conferimento del battesimo di essi si deve giudicare come nel caso dei bambini, i quali vengono battezzati, come si è detto, nella fede della Chiesa.

Altri invece sono dementi in quanto da sani che erano sono caduti nella demenza. Costoro vanno giudicati secondo la volontà che avevano quando erano sani di mente. Perciò se allora essi manifestarono la volontà di ricevere il battesimo, si deve loro amministrare nello stato di pazzia e di demenza, anche se attualmente resistessero. Al contrario se non trapelò in essi alcun desiderio di ricevere il battesimo mentre erano sani di mente, non si devono battezzare.

Ci sono poi altri che, sebbene siano furiosi e dementi fino dalla nascita, hanno tuttavia dei lucidi intervalli nei quali possono ben ragionare. Perciò se in quei momenti vogliono essere battezzati, si possono battezzare anche durante l'eccesso della follia. Anzi il sacramento deve essere loro conferito anche in quelle condizioni, in caso di pericolo; altrimenti è meglio aspettare un intervallo lucido, perché ricevano il sacramento con più devozione. Questi minorati invece non si devono battezzare, se nei lucidi intervalli non mostrano la volontà di ricevere il battesimo.

Ci sono infine alcuni che, pur non essendo del tutto sani di mente, ragionano però quel tanto da poter provvedere alla propria salvezza e comprendere la virtù del sacramento. Con questi ci si deve comportare come con i sani di mente, che vengono battezzati dietro il loro consenso, non contro la loro volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I dementi che non hanno mai avuto l'uso di ragione vengono battezzati per l'intenzione della Chiesa, come per un rito o atto della Chiesa credono e si pentono, nel modo che abbiamo detto sopra riguardo ai bambini. Quelli invece che per qualche tempo ebbero, o hanno l'uso di ragione, vengono battezzati secondo l'intenzione che hanno, o che ebbero nel tempo della loro sanità mentale.

2. I pazzi furiosi e i dementi mancano dell'uso di ragione accidentalmente, cioè a causa di un qualche impedimento organico: non perché siano privi dell'anima razionale, come gli altri bruti. Perciò il confronto non regge.

3. I dormienti non si devono battezzare, se non urge un pericolo di morte. Se urge, devono essere battezzati, qualora abbiano manifestato già la volontà di ricevere il battesimo; come si è detto dei pazzi e come S. Agostino racconta del suo amico, che "fu battezzato in stato d'incoscienza", temendosene la morte.

Pars Tertia Quaestio 069

Questione 69

Questione 69

Gli effetti del battesimo

Veniamo ora a considerare gli effetti del battesimo.

In proposito esamineremo dieci argomenti: 1. Se il battesimo cancelli tutti i peccati; 2. Se il battesimo liberi l'uomo da ogni pena; 3. Se il battesimo tolga le penalità di questa vita; 4. Se col battesimo siano conferite all'uomo le grazie e le virtù; 5. Gli effetti delle virtù conferite dal battesimo; 6. Se anche i bambini ricevano nel battesimo le grazie e le virtù; 7. Se il battesimo apra ai battezzati la porta del regno celeste; 8. Se il battesimo abbia lo stesso effetto in tutti i battezzati; 9. Se la finzione impedisca l'effetto del battesimo; 10. Se, rimossa la finzione, il battesimo ottenga il suo effetto.

ARTICOLO 1

Se il battesimo cancelli tutti i peccati

SEMBRA che il battesimo non cancelli tutti i peccati. Infatti:

1. Il battesimo è una rigenerazione spirituale che corrisponde alla generazione carnale. Ma con la generazione carnale l'uomo contrae solo il peccato di origine. Dunque col battesimo non si cancella che il peccato originale.
2. Per la remissione dei peccati basta la penitenza. Ora, negli adulti la penitenza si richiede prima del battesimo, come si rileva dalle parole di S. Pietro: "Pentitevi e si lasci battezzare ciascuno di voi". Perciò il battesimo non serve affatto per la remissione dei peccati attuali.
3. Malattie diverse richiedono medicine diverse; perché, come dice S. Girolamo, "non guarisce gli occhi ciò che fa bene ai calcagni". Ma il peccato originale che viene tolto dal battesimo, è diverso per il genere dal peccato attuale. Quindi non tutti i peccati vengono rimessi dal battesimo.

IN CONTRARIO: Si legge in Ezechiele: "Verserò su voi acqua pura, e sarete mondati da tutte le vostre sozzure".

RISPONDO: L'Apostolo dice che "quanti siamo stati battezzati nel Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte" e poi aggiunge: "Così anche voi fate conto di essere morti al peccato e di vivere a Dio in Cristo Gesù Signore nostro". Da ciò risulta che l'uomo per il battesimo muore al vecchiume del peccato e incomincia a vivere nella novità della grazia. Ma ogni peccato fa parte del vecchiume di prima. Perciò il battesimo cancella qualsiasi peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il peccato di Adamo, come dice l'Apostolo, non può quanto il dono di Cristo che si riceve nel battesimo, "poiché il giudizio da uno solo si risolve in condanna (di molti); mentre invece il dono della grazia si risolve in giustificazione dopo molti delitti". Ecco perché S. Agostino conclude, che "per la generazione della carne si contrae soltanto il peccato originale: per la generazione invece dello spirito non si rimette solo il peccato originale, ma persino ogni peccato volontario".
2. Di nessun peccato si può dare il perdono, se non per virtù della passione di Cristo; poiché, come dice l'Apostolo, "senza effusione di sangue non c'è remissione". Di conseguenza il pentimento della volontà umana non basterebbe alla remissione della colpa, senza la fede nella passione di Cristo e senza il proposito di attingervi, o ricevendo il battesimo, o sottomettendosi alle chiavi della Chiesa. Perciò, quando un adulto si accosta pentito al battesimo, ottiene, sì, la remissione di tutti i suoi peccati per il proposito del battesimo, ma più perfettamente ancora nell'atto che lo riceve.
3. Quella ragione vale per le medicine particolari. Il battesimo invece opera in virtù della passione di Cristo, la quale è la medicina universale di tutti i peccati; cosicché il battesimo cancella tutti i peccati.

ARTICOLO 2

Se il battesimo liberi l'uomo da ogni pena dovuta al peccato

SEMBRA che il battesimo non liberi l'uomo da ogni pena dovuta al peccato. Infatti:

1. "Le cose che sono da Dio sono ordinate", dice S. Paolo. Ma, la colpa, come osserva S. Agostino, non è ordinata che alla pena. Dunque il battesimo non può togliere il debito della pena dei peccati commessi.

2. L'effetto del battesimo ha qualche somiglianza con il sacramento stesso; poiché i sacramenti della nuova legge causano, secondo le spiegazioni date, ciò che significano. Ora, l'abluzione battesimale ha una somiglianza con l'abluzione della macchia, non l'ha invece affatto con l'estinzione del debito della pena. Perciò il battesimo non toglie il debito della pena.

3. Tolto il debito della pena, uno non merita più la pena, e così sarebbe ingiusto punirlo. Se dunque nel battesimo sparisse il debito della pena, sarebbe ingiusto dopo il battesimo impiccare un brigante colpevole di omicidio. E così il battesimo toglierebbe il vigore della giustizia umana: il che è inammissibile. Dunque il battesimo non toglie il debito della pena.

IN CONTRARIO: A commento di quelle parole di S. Paolo, "i doni e la vocazione di Dio sono senza pentimento", S. Ambrogio scrive: "La grazia di Dio nel battesimo condona tutto gratuitamente".

RISPONDO: Mediante il battesimo, come abbiamo visto, si è incorporati alla passione e alla morte di Cristo, secondo le parole di S. Paolo: "Se siamo morti con Cristo, abbiamo fede che anche vivremo con lui". Da questo risulta che a ciascun battezzato viene comunicata la passione di Cristo, come se egli stesso avesse sofferto e fosse morto. Ora, la passione di Cristo, come si è detto, è una soddisfazione piena per tutti i peccati di tutti gli uomini. Quindi chi si battezza viene liberato dal debito della pena che gli spetta per i suoi peccati, come se lui stesso avesse pienamente soddisfatto per tutti i suoi peccati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nei peccati del battezzato l'ordine alla pena non manca; poiché a lui viene attribuita la pena della passione di Cristo, in quanto egli è diventato membro di lui, e quindi gli vale quella pena come se egli stesso l'avesse subita.

2. L'acqua non lava soltanto, ma anche rinfresca. E così con il suo refrigerio rappresenta la liberazione dal debito della pena, come con la sua abluzione rappresenta la purificazione dalla colpa.

3. Nell'infliggere le pene la giustizia umana tiene conto non solo della pena che il reo merita nei riguardi di Dio, ma anche dei debiti contratti verso gli uomini che dal suo peccato sono stati lesi e scandalizzati. E quindi un omicida, sebbene con il battesimo venga liberato dal debito della pena dinanzi a Dio, rimane tuttavia obbligato rispetto agli uomini, che è giusto edificare con il castigo quando sono stati scandalizzati dalla colpa. Però in simili casi il principe potrebbe pienamente condonare la pena.

ARTICOLO 3

Se il battesimo debba eliminare le penalità della vita presente

SEMBRA che il battesimo non debba eliminare le penalità della vita presente. Infatti:

1. Il dono di Cristo, come insegna S. Paolo, è superiore al peccato di Adamo. Ma col peccato di Adamo "entrò la morte nel mondo", come osserva lo stesso Apostolo, e al suo seguito tutte le altre penalità della vita presente. Dunque a fortiori per il dono di Cristo che si riceve nel battesimo, l'uomo dev'esser liberato dalle sofferenze di questa vita.

2. Il battesimo toglie sia la colpa originale, sia la colpa attuale, come si è detto sopra. Anzi esso cancella la colpa attuale, in modo da liberare da ogni debito di pena annesso alla colpa attuale. Dunque libera anche dalle sofferenze della vita presente, che sono pena del peccato originale.

3. Tolta la causa, si toglie anche l'effetto. Ma la causa delle attuali penalità è il peccato originale che viene eliminato dal battesimo. Perciò queste penalità non devono rimanere.

IN CONTRARIO: A commento di quel testo paolino, "È distrutto il corpo del peccato", la Glossa afferma: "Per il battesimo avviene che l'uomo vecchio sia crocifisso e il corpo del peccato distrutto; non perché nella vita mortale la concupiscenza, dilagata e innata in lui, resti improvvisamente assorbita e sparisca, ma perché non gli può nuocere dopo la morte, pur avendola portata in sé fin dalla sua nascita". Per la stessa ragione dunque non vengono tolte nel battesimo nemmeno le altre penalità.

RISPONDO: Il battesimo ha la virtù di togliere le penalità della vita presente: tuttavia invece di toglierle nella vita presente, in forza di esso saranno tolte ai santi il giorno della resurrezione, quando, a detta dell'Apostolo "questo corpo corruttibile si rivestirà d'incorruttibilità". Ed è giusto che sia così. Primo,

perché col battesimo l'uomo viene incorporato a Cristo e diventa suo membro, come si è detto sopra. E quindi è conveniente che nelle membra incorporate si compia quello che si è compiuto nel capo. Ora, Cristo fin dal principio del suo concepimento fu pieno di grazia e di verità, ebbe però un corpo passibile, che attraverso la passione e la morte fu risuscitato alla vita gloriosa. Allo stesso modo il cristiano riceve nel battesimo la grazia per la sua anima, ma conserva un corpo passibile con il quale possa soffrire per Cristo; questo però in seguito sarà risuscitato a una vita impassibile. Ecco perché l'Apostolo scriveva ai Romani: "Colui che risuscita Gesù Cristo dai morti, farà rivivere anche i vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che risiede in voi". E poco dopo aggiungeva: "Eredi di Dio, coeredi di Cristo, se tuttavia soffriamo con lui per essere con lui anche glorificati".

Secondo, ciò è conveniente a scopo di spirituale esercizio, cioè affinché l'uomo combattendo contro la concupiscenza e le altre penalità, ottenga la corona della vittoria. In proposito la Glossa, a commento di quel passo paolino, "perché sia distrutto il corpo del peccato", scrive: "Se dopo il battesimo l'uomo continua a vivere in questa terra, ha da combattere e da vincere con l'aiuto di Dio la sua concupiscenza". Tale combattimento fu così prefigurato nel libro dei Giudici: "Sono queste le nazioni che il Signore lasciò sopravvivere per porre a prova con esse Israele, affinché gli Ebrei imparassero a combattere con i loro nemici e si abituassero alla guerra".

Terzo, ciò era conveniente perché gli uomini non andassero al battesimo per l'immunità dal dolore nella vita presente, invece che per la gloria della vita eterna. Di qui le parole dell'Apostolo: "Se solo per questa vita noi abbiamo riposto in Cristo le nostre speranze, noi siamo i più miserabili di tutti gli uomini".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Così commenta la Glossa le parole di S. Paolo, "Non siamo più schiavi del peccato": "Come chi fa prigioniero un suo nemico ferocissimo, non lo uccide subito, ma lo lascia vivere un po' di tempo nella vergogna e nel dolore; così Cristo ha messo prima i ceppi alle nostre penalità, per poi distruggerle".

2. Come spiega la Glossa nel luogo sopracitato, "duplice è la pena dei peccati: infernale e temporale. La pena infernale il Cristo l'ha distrutta in modo che i battezzati e i veri penitenti non la soffrono affatto. La pena temporale invece non l'ha eliminata del tutto: rimangono infatti la fame, la sete e la morte. Ma ne ha abbattuto il regno e il dominio", cosicché l'uomo non ne abbia paura: "da ultimo poi la sterminerà del tutto".

3. Come abbiamo visto nella Seconda Parte, il peccato originale ha seguito questo decorso: prima la persona contagiò la natura, in seguito la natura contagiò la persona. Cristo invece, invertendo l'ordine, ripara prima quello che è della persona e in seguito riparerà in tutti simultaneamente quello che è della natura. La colpa quindi del peccato originale e la pena della privazione della visione divina, che riguardano la persona, le elimina subito dall'uomo per mezzo del battesimo. Le penalità invece della vita presente, come la morte, la fame, la sete e altri mali consimili, riguardano la natura che le causa in forza dei suoi principi, essendo priva della giustizia originale. Perciò questi difetti non saranno eliminati, se non nella restaurazione finale della natura mediante la risurrezione gloriosa.

ARTICOLO 4

Se dal battesimo siano conferite all'uomo la grazia e le virtù

SEMBRA che dal battesimo non siano conferite all'uomo la grazia e le virtù. Infatti:

1. I sacramenti della nuova legge, come si è detto sopra, "producono ciò che significano". Ma l'abluzione del battesimo indica la purificazione dell'anima dalla colpa e non l'infusione nell'anima della grazia e delle virtù. Quindi dal battesimo non vengono conferite all'uomo la grazia e le virtù.

2. Ciò che uno possiede già, non ha bisogno di riceverlo. Ma alcuni si accostano al battesimo già in possesso della grazia e delle virtù, come negli Atti si legge: "Vi era in Cesarea un tale di nome Cornelio, centurione della coorte Italica, religioso e timorato di Dio", che nondimeno venne poi battezzato da S. Pietro. Nel battesimo dunque non si conferiscono la grazia e le virtù.

3. La virtù è un abito, e questo ha come sua natura di essere una qualità difficilmente mutabile, per cui uno agisce con facilità e con diletto. Ma dopo il battesimo rimane negli uomini l'inclinazione al male, e questa è cosa che toglie la virtù e fa sentire all'uomo la difficoltà di compiere il bene, che è l'atto della virtù. Con il battesimo dunque l'uomo non consegue la grazia e le virtù.

IN CONTRARIO: L'Apostolo dice che Dio "ci ha salvato mediante il lavacro della rigenerazione", cioè mediante il battesimo, "e della rinnovazione dello Spirito Santo, che diffuse copiosamente su noi", cioè a remissione dei peccati e ad abbondanza di virtù, come spiega la Glossa. Nel battesimo dunque si dona la grazia dello Spirito Santo e l'abbondanza delle virtù.

RISPONDO: "Il battesimo", come dice S. Agostino, "ha il compito d'incorporare i battezzati a Cristo come sue membra". Ma da Cristo in qualità di capo scende in tutte le membra pienezza di grazia e di virtù, secondo l'espressione di S. Giovanni: "Dalla sua pienezza tutti abbiamo ricevuto". È perciò evidente che col battesimo si ottengono la grazia e le virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'acqua del battesimo, come per la sua abluzione significa la purificazione della colpa e per il suo refrigerio la liberazione dalla pena, così per la sua naturale chiarezza significa lo splendore della grazia e delle virtù.

2. Prima del battesimo si può conseguire, come si è detto, la remissione dei peccati solo in quanto si ha il desiderio esplicito o implicito di esso, e nondimeno, quando si riceve di fatto il battesimo, il condono di tutta la pena diventa più completo. Così prima del battesimo Cornelio e altri in simili condizioni hanno conseguito la grazia e le virtù per mezzo della fede cristiana e del desiderio implicito o esplicito del battesimo; nel battesimo però essi hanno ottenuto maggiore quantità di grazia e di virtù. Per questo sulle parole dei Salmi "Presso refrigeranti acque mi nutre", la Glossa scrive: "Con l'aumento della virtù e delle buone opere mi nutre nel battesimo".

3. La difficoltà del bene e l'inclinazione al male si trovano nei battezzati non per l'assenza dell'abito delle virtù, ma per la concupiscenza che non viene eliminata nel battesimo. Tuttavia come la concupiscenza viene diminuita dal battesimo, in modo che non domini, così anche la difficoltà nel bene e l'inclinazione al male vengono diminuite in modo che l'uomo non ne sia vinto.

ARTICOLO 5

Se sia esatto considerare effetti del battesimo certi atti di virtù, quali l'incorporazione a Cristo, l'illuminazione e la fecondità

SEMBRA che sia sbagliato considerare effetti del battesimo l'incorporazione a Cristo, l'illuminazione e la fecondità. Infatti:

1. A un adulto il battesimo non si dà, se non crede, secondo le parole evangeliche: "Chi crederà e sarà battezzato sarà salvo". Ma con la fede si è incorporati a Cristo, che secondo S. Paolo "abita nei nostri cuori mediante la fede". Nessuno quindi viene battezzato, se già non è incorporato a Cristo. Dunque l'incorporazione a Cristo non è effetto del battesimo.

2. L'illuminazione si fa con l'insegnamento, come si rileva da quelle parole di S. Paolo: "A me, minimo di tutti i santi, fu data questa grazia: d'illuminare tutti...". Ora, l'insegnamento della catechesi precede il battesimo. Non è dunque effetto del battesimo.

3. La fecondità si attribuisce a chi genera attivamente. Nel battesimo invece si riceve passivamente la rigenerazione spirituale. Quindi la fecondità non è effetto del battesimo.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma che il battesimo "vale a incorporare i battezzati a Cristo". Dionigi inoltre attribuisce al battesimo "l'illuminazione". E spiegando le parole del Salmo: "Presso acque refrigeranti mi nutre", la Glossa afferma che "l'anima dei peccatori isterilita dall'aridità, viene resa feconda dal battesimo".

RISPONDO: Nel battesimo l'uomo viene rigenerato alla vita spirituale che è propria dei credenti in Cristo, come indicano le parole dell'Apostolo: "Se vivo nella carne, vivo per la fede nel Figlio di Dio". Ma la vita non è propria se non delle membra unite al capo, da cui ricevono senso e movimento. Quindi necessariamente con il battesimo l'uomo viene incorporato a Cristo quale suo membro. - Ora, come dal capo naturale deriva alle membra sensibilità e movimento, così dal capo spirituale che è Cristo deriva alle sue membra il senso spirituale che consiste nella conoscenza della verità, e il movimento spirituale prodotto dall'impulso della grazia. Di qui le parole di S. Giovanni: "Lo abbiamo visto pieno di grazia e di verità e dalla sua pienezza tutti abbiamo ricevuto". Quindi ne segue che i battezzati vengono illuminati da Cristo con la conoscenza della verità e fecondati da lui con la fecondità delle buone opere mediante l'infusione della grazia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Gli adulti che già prima del battesimo credono in Cristo, sono incorporati a lui spiritualmente. Ma poi quando vengono battezzati, s'incorporano a lui quasi corporalmente, ossia per mezzo del sacramento visibile, mentre senza il desiderio di esso non sarebbero stati incorporati nemmeno spiritualmente.

2. L'insegnante illumina esteriormente compiendo l'ufficio di catechizzare, ma Dio illumina interiormente i battezzati disponendo i loro cuori all'accoglimento della dottrina della verità, come dice S. Giovanni: "È scritto nei profeti: Saranno tutti ammaestrati da Dio".

3. Effetto del battesimo è la fecondità per cui uno produce opere buone, non già la fecondità per cui uno genera altri a Cristo, nel senso inteso dall'Apostolo quando dice: "Per mezzo del Vangelo io vi ho generato a Cristo Gesù".

ARTICOLO 6

Se i bambini nel battesimo ricevano la grazia e le virtù

SEMBRA che i bambini nel battesimo non ricevano la grazia e le virtù. Infatti:

1. La grazia e le virtù non si hanno senza la fede e la carità. Ma "la fede si fonda sulla volontà dei credenti", dice S. Agostino. Così pure la carità si fonda sulla volontà degli amanti, mentre i fanciulli non hanno l'uso della volontà e quindi neppure la fede e la carità. I fanciulli, dunque, nel battesimo non ricevono la grazia e le virtù.
2. A commento delle parole: "Farà cose maggiori di queste", S. Agostino dice che la trasformazione dell'uomo da empio a giusto la compie Cristo "nell'uomo, ma non senza l'uomo". Ora, il bambino, non avendo l'uso del libero arbitrio, non coopera con Cristo alla propria giustificazione; anzi qualche volta resiste con tutte le sue forze. Non viene quindi giustificato mediante la grazia e le virtù.
3. Si legge in S. Paolo: "A chi non fa le opere (della legge), ma crede in colui che giustifica l'empio, è attribuita a giustizia la fede secondo il proposito della grazia di Dio". Ma il bambino non è uno che "crede in colui che giustifica l'empio". Non riceve dunque né la grazia santificante né le virtù.
4. Ciò che si compie con intenzione profana, non ha effetto spirituale. Ma a volte i bambini vengono portati al battesimo con intenzione profana, cioè allo scopo che guariscano corporalmente. Non ricevono dunque l'effetto spirituale della grazia e delle virtù.

IN CONTRARIO: S. Agostino scrive: "I bambini rinascendo muoiono al peccato da essi contratto nascendo, e per questo si riferisce anche a loro ciò che dice S. Paolo: Siamo stati sepolti con lui mediante il battesimo nella morte. Affinché, come fu risuscitato Cristo dai morti per la gloria del Padre, così anche noi camminiamo in novità di vita". Ma la novità di vita si ha per mezzo della grazia e delle virtù. I bambini dunque nel battesimo ottengono la grazia e le virtù.

RISPONDO: Alcuni antichi hanno affermato che ai bambini nel battesimo non vengono concesse la grazia e le virtù, ma viene impresso il carattere di Cristo, in forza del quale, quando arrivano poi all'età matura, ottengono la grazia e le virtù.

Ma questo è falso per due ragioni. Primo, perché i bambini, come gli stessi adulti, nel battesimo divengono membra di Cristo. Quindi necessariamente ricevono dal capo l'influsso della grazia e della virtù. - Secondo, perché, se la cosa fosse vera, i bambini che muoiono dopo il battesimo, non giungerebbero alla vita eterna, dicendo S. Paolo che "è grazia di Dio la vita eterna". E così non sarebbe valso per loro a salvezza l'essere stati battezzati.

Causa dell'errore fu che costoro non seppero distinguere tra abito e atto. E allora, vedendo i bambini essere inabili agli atti della virtù, credettero che dopo il battesimo essi non avessero affatto la virtù. Ma questa incapacità di agire non è nei fanciulli per l'assenza degli abiti, bensì per un impedimento corporale. Così anche chi dorme, sebbene abbia l'abito delle virtù, tuttavia è impedito negli atti per via del sonno.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La fede e la carità si basano sulla volontà degli uomini con questa differenza, che gli abiti di esse e delle altre virtù esigono la potenza della volontà, presente nei bambini, mentre gli atti delle virtù esigono gli atti della volontà che mancano nei bambini. In questo senso S. Agostino dice che "il fanciullo, sebbene non abbia quella fede che consiste nella volontà dei credenti, tuttavia è già fatto fedele dal sacramento della fede", il quale causa in lui appunto l'abito della fede.
2. "Nessuno rinasce dall'acqua e dallo Spirito Santo senza volerlo", dice S. Agostino. E ciò non deve intendersi dei bambini, ma degli adulti. Così va riferito agli adulti il principio che l'uomo "senza la propria cooperazione" non viene giustificato da Cristo. Che poi i bambini nel battesimo si mostrino riluttanti con tutte le loro forze "non è per loro una colpa, perché ignorano quello che fanno al punto da non sembrare neppure che lo facciano", come dice S. Agostino.
3. "Ai fanciulli la madre Chiesa presta i piedi degli altri per camminare, il cuore degli altri per credere, la lingua degli altri per professare la fede", dice S. Agostino. E così i fanciulli credono, non per atto proprio, ma per la fede della Chiesa che viene loro applicata. In forza di questa fede sono loro conferite la grazia e le virtù.
4. I secondi fini di coloro che portano i bambini al battesimo non nuocciono ad essi, come neppure la colpa di uno nuoce a un altro che non vi acconsente. Perciò scrive S. Agostino a Bonifacio: "Non ti turbi il fatto che alcuni non portano i bambini a ricevere il battesimo con la fede che siano rigenerati per la grazia spirituale alla vita eterna, ma perché pensano che con questo mezzo essi mantengano o acquistino la salute del corpo. Essi evidentemente non vengono privati della rigenerazione, per il fatto che gli altri non li presentano con questa intenzione".

ARTICOLO 7

Se il battesimo abbia come effetto di aprire la porta del regno dei cieli

SEMBRA che il battesimo non abbia come effetto di aprire la porta del regno dei cieli. Infatti:

1. Ciò che è già aperto non ha bisogno di essere aperto. Ma la porta del regno dei cieli è stata aperta dalla passione di Cristo, per cui nell'Apocalisse è detto: "Dopo questo vidi una grande porta aperta nel cielo". Non è dunque effetto del battesimo l'apertura delle porte celesti.

2. Il battesimo ha il suo effetto in ogni tempo da quando fu istituito. Ma alcuni furono battezzati col battesimo di Cristo prima della sua passione, come racconta S. Giovanni; e a costoro, se fossero morti allora, non sarebbe stato possibile entrare nel regno dei cieli, dove nessuno entrò prima di Cristo, secondo la profezia di Michea: "Si slancerà aprendo il passo innanzi ad essi". Non è dunque effetto del battesimo l'apertura della porta del regno celeste.

3. I battezzati sono ancora soggetti alla morte e alle altre penalità della vita presente, come si è detto sopra. Ma a nessuno è aperto l'adito al regno celeste finché è soggetto a pena, come risulta per quelli che sono nel purgatorio. Non è dunque effetto del battesimo l'apertura della porta del regno celeste.

IN CONTRARIO: Sulle parole di S. Luca, "Si aprì il cielo" la Glossa dice: "Qui si mostra la virtù del battesimo: appena uno esce dal battesimo, gli si apre la porta del regno celeste".

RISPONDO: Aprire la porta del regno celeste è rimuovere l'impedimento che non permette di entrare in esso. Questo impedimento è costituito dalla colpa e dalla pena. Ma sopra abbiamo dimostrato che il battesimo cancella ogni colpa e ogni debito di pena. Dunque è effetto del battesimo aprire la porta del regno dei cieli.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il battesimo in tanto apre al battezzato la porta del regno celeste, in quanto lo incorpora alla passione di Cristo, applicando all'uomo la virtù di esso.

2. Nel tempo in cui la passione di Cristo non era una realtà di fatto, ma esisteva solo nella fede dei credenti, il battesimo adeguandosi a questa apriva la porta del cielo non realmente, ma nella speranza. I battezzati infatti dal momento della morte aspettavano con speranza certa l'ingresso nel regno celeste.

3. Il battezzato non è soggetto alla morte e alle penalità della vita presente per debito personale, ma per stato di natura. E questo conseguentemente non gli impedisce di entrare nel regno celeste appena l'anima si separa dal corpo con la morte, dopo aver pagato ormai il tributo che doveva alla natura.

ARTICOLO 8

Se il battesimo abbia in tutti lo stesso effetto

SEMBRA che il battesimo non abbia in tutti lo stesso effetto. Infatti:

1. L'effetto del battesimo è la cancellazione della colpa. Ma il battesimo in alcuni toglie più peccati che in altri: infatti nei fanciulli cancella solo il peccato originale, negli adulti invece anche i peccati attuali, dove più e dove meno. Dunque il battesimo non ha in tutti lo stesso effetto.

2. Il battesimo conferisce all'uomo la grazia e le virtù. Ma alcuni dopo il battesimo dimostrano di avere maggiore grazia e perfezione di virtù che altri battezzati. Il battesimo quindi non ha in tutti lo stesso effetto.

3. La natura viene perfezionata dalla grazia, come la materia dalla forma. Ma la forma è ricevuta nella materia secondo capacità di questa. Essendoci dunque in alcuni battezzati, anche bambini, maggiore capacità naturale che in altri, i primi dovranno ricevere più grazia degli altri.

4. Alcuni ottengono nel battesimo non solo la salute spirituale, ma anche quella corporale, come sappiamo di Costantino che nel battesimo fu mondato dalla lebbra. Ma non tutti gli ammalati ottengono nel battesimo la salute fisica. Perciò il battesimo non ha uguale effetto in tutti.

IN CONTRARIO: "Una è la fede, uno il battesimo", dice S. Paolo. Ma l'identica causa produce l'identico effetto. Il battesimo dunque ha uguale effetto in tutti.

RISPONDO: Due sono gli effetti del battesimo: uno essenziale, l'altro accessorio. Effetto essenziale del battesimo è ciò per cui il battesimo è stato istituito, ossia la rigenerazione degli uomini alla vita spirituale. Di conseguenza poiché tutti i bambini hanno le medesime disposizioni rispetto al battesimo, venendo battezzati non per la fede propria, ma per la fede della Chiesa, tutti ricevono lo stesso effetto nel battesimo. Gli adulti invece, accedendo al battesimo per la fede propria, non sono ugualmente disposti rispetto al sacramento: alcuni ci si accostano con maggiore devozione di altri. Quindi ricevono la grazia del rinnovamento chi più e chi meno, come al medesimo fuoco si scalda di più chi più si avvicina, sebbene il fuoco di per sé irradia ugualmente su tutti il suo calore.

Effetto secondario del battesimo è quello al quale il battesimo non è diretto, ma che viene prodotto nel battesimo dalla virtù divina miracolosamente. In tal senso la Glossa a commento delle parole di S. Paolo: "Non serviamo più al peccato" afferma: "che la legge del peccato presente nelle nostre membra si

estingua del tutto, non è concesso nel battesimo, se non eccezionalmente per singolare miracolo del Creatore". Ebbene, tali effetti non vengono ricevuti nella stessa misura da tutti i battezzati, anche se si accostano con la medesima devozione: ma vengono concessi a discrezione della provvidenza divina.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La più piccola grazia battesimale basta a distruggere tutti i peccati. Perciò non dipende dalla maggiore efficacia del battesimo che in alcuni rimetta più peccati e meno in altri, ma dalla condizione del soggetto, perché in ciascuno rimette tutto quello che trova da rimettere.
2. Che nei battezzati la grazia si manifesti più o meno grande può capitare per due ragioni. Primo, perché uno riceve nel battesimo più grazia di un altro per la maggiore sua devozione, come si è detto. Secondo, perché, sebbene ricevano la stessa grazia, non se ne servono alla stessa maniera: ma l'uno mette più diligenza e progredisce nella grazia, l'altro per negligenza non corrisponde alla grazia di Dio.
3. La diversa capacità naturale non proviene negli uomini dalla diversità dell'anima che nel battesimo si rinnova, avendo tutti gli uomini la medesima forma nell'identica specie: ma dalla diversa disposizione dei corpi. Altrimenti invece avviene negli angeli che sono (tutti) di specie diversa. Agli angeli perciò i doni della grazia vengono dati secondo la diversa capacità naturale: non così agli uomini.
4. La salute fisica non è effetto essenziale del battesimo, ma un'operazione miracolosa della provvidenza divina.

ARTICOLO 9

Se la finzione impedisca l'effetto del battesimo

(Quando chi si battezza è adulto quali disposizioni deve avere?)

L'adulto che si battezza, deve oltre la fede avere il dolore almeno imperfetto dei peccati mortali, che avesse commessi.

Se un adulto si battezzasse in peccato mortale senza questo dolore che cosa riceverebbe?

Se un adulto si battezzasse in peccato mortale senza questo dolore riceverebbe il carattere del Battesimo, ma non la remissione dei peccati, né la grazia santificante. E questi effetti rimarrebbero sospesi, finché non fosse tolto l'impedimento col dolore perfetto dei peccati o col sacramento della Penitenza.

Catechismo Maggiore di S. Pio X, 564-565).

SEMBRA che la finzione non impedisca l'effetto del battesimo. Infatti:

1. S. Paolo scrive: "Quanti vi siete battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo". Ma tutti coloro che ricevono il battesimo cristiano, vengono battezzati in Cristo. Tutti dunque si rivestono di Cristo. E ciò significa ricevere l'effetto del battesimo. Quindi la finzione non impedisce l'effetto del battesimo.
2. Nel battesimo agisce la virtù di Dio che può piegare al bene la volontà dell'uomo. Ma l'effetto di una causa agente non può essere impedito da ciò che la causa stessa può eliminare. La finzione dunque non può impedire l'effetto del battesimo.
3. Effetto del battesimo è la grazia, a cui si oppone il peccato. Ma ci sono molti altri peccati più gravi della finzione, dei quali non si dice che impediscano l'effetto del battesimo. Quindi non l'impedisce neppure la finzione.

IN CONTRARIO: "Lo Spirito Santo fugge dall'ipocrita", dice il libro della Sapienza. Ma l'effetto del battesimo viene dallo Spirito Santo. Perciò la finzione impedisce l'effetto del battesimo.

RISPONDO: "Dio non costringe l'uomo alla santità", osserva il Damasceno. Affinché quindi uno sia santificato dal battesimo, si richiede che la sua volontà voglia il battesimo e i suoi effetti. Ora, uno si dice finto quando appunto la sua volontà è contraria, o al battesimo, o ai suoi effetti. Infatti, secondo S. Agostino si può essere finti in quattro modi: primo, perché uno manca di fede, mentre il battesimo è "il sacramento della fede"; secondo, perché disprezza il sacramento stesso; terzo, per il fatto che riceve il sacramento, senza osservare il rito della Chiesa; quarto, perché lo riceve senza devozione. È chiaro quindi che la finzione impedisce l'effetto del battesimo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. "Essere battezzati in Cristo" può intendersi in due modi. Primo, nel senso di "in conformità con Cristo". E in tal senso quanti sono battezzati in Cristo,

conformandosi a lui con la fede e la carità, si rivestono di Cristo mediante la grazia. - Secondo, alcuni si dicono battezzati in Cristo in quanto ricevono il sacramento di Cristo. E in questo senso tutti si rivestono di Cristo mediante la configurazione a lui con il carattere, non già con la grazia.

2. Quando Dio muta la volontà dell'uomo dal male al bene, allora la finzione sparisce. Ma Dio non agisce sempre così. Né il sacramento ha lo scopo di togliere la finzione in chi è mal disposto, bensì quello di giustificare chi è ben disposto.

3. Finto si chiama qualcuno per il fatto che mostra di volere ciò che non vuole. Ora, chiunque si accosta al battesimo, per ciò stesso mostra di avere la fede cristiana, di stimare il sacramento, di volersi conformare alla Chiesa e ritrarsi dal peccato. Quindi qualunque sia il peccato al quale uno voglia rimanere legato, accostandosi in tali condizioni al battesimo, costui è un finto, si accosta cioè senza la devozione richiesta. Questo va inteso però del peccato mortale che si oppone alla grazia, non del peccato veniale. Perciò qui il termine finzione comprende in un certo senso qualsiasi peccato.

ARTICOLO 10

Se, cessando la finzione, il battesimo produca il suo effetto

SEMBRA che, cessando la finzione, il battesimo non produca il suo effetto. Infatti:

1. Un'opera morta, ossia senza carità, non può mai diventare viva. Ma chi non convertito riceve il battesimo, riceve il sacramento senza la carità. Mai dunque il sacramento potrà essere ravvivato così da conferire la grazia.

2. La finzione è più forte del battesimo, se ne impedisce l'effetto. Ma il più forte non viene eliminato dal più debole. Quindi il peccato di finzione non può essere tolto dal battesimo da essa impedito. E così il battesimo non produce il suo effetto, che è la remissione di tutti i peccati.

3. Accade che uno si accosti fintamente al battesimo e dopo il battesimo commetta molti peccati. Ora, questi peccati non vengono cancellati dal battesimo, perché il battesimo toglie i peccati passati, non quelli successivi. Tale battesimo dunque non produrrà mai il suo effetto, che è la remissione di tutti i peccati.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma: "Allora incomincia a valere per la salvezza il battesimo, quando con verace pentimento cessa quella finzione che, mantenendo il cuore nella malizia o nel sacrilegio, non permetteva l'abluzione dei peccati".

RISPONDO: Il battesimo è una rigenerazione spirituale, come si è detto sopra. Ma una cosa, quando viene generata, riceve insieme alla forma anche l'effetto della forma, se non c'è un impedimento; rimuovendo il quale, la forma della cosa generata produce il suo effetto: così un corpo grave, appena è generato, si muove verso il basso, se non c'è un ostacolo; rimosso il quale, il corpo grave incomincia a cadere. Ugualmente quando uno viene battezzato, riceve il carattere come forma e ne ottiene l'effetto proprio che è la grazia remissiva di tutti i peccati. Questo effetto però a volte è impedito dalla finzione. Quindi eliminando quest'ultima con il pentimento, il battesimo produce subito il suo effetto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il sacramento del battesimo è opera di Dio e non dell'uomo. Quindi non è morto in chi, essendo indisposto, lo riceve senza la carità.

2. La finzione non viene tolta dal battesimo, ma dal pentimento successivo. Tolta però la finzione, il battesimo cancella qualsiasi colpa e debito di pena per tutti i peccati precedenti e simultanei al battesimo. Perciò dice S. Agostino: "Si estingue il passato e tutto ciò che è presente, anche nell'ora stessa e un istante prima del battesimo e nello stesso battesimo. Subito dopo invece incomincia il conto delle colpe". Così all'effetto del battesimo concorrono il battesimo e la penitenza, ma il battesimo come causa principale, la penitenza come causa secondaria, cioè rimuove l'impedimento.

3. Effetto del battesimo non è di togliere i peccati futuri, ma i presenti e i passati. Quindi, tolta l'indisposizione, i peccati commessi dopo il battesimo vengono rimessi, ma in forza della penitenza, non del battesimo. Conseguentemente non viene rimesso tutto il loro debito di pena, come per i peccati precedenti al battesimo.

Pars Tertia Quaestio 070

Questione 70

Questione 70

La circoncisione

Veniamo ora a considerare le cose che preparano il battesimo. Primo, il rito che lo ha preparato storicamente precedendolo, ossia la circoncisione; secondo, i preparativi che accompagnano l'amministrazione del battesimo, cioè il catechismo e l'esorcismo.

Sul primo argomento esamineremo quattro cose: 1. Se la circoncisione fosse preparazione e figura del battesimo; 2. La sua istituzione; 3. Il suo rito; 4. Il suo effetto.

ARTICOLO 1

Se la circoncisione fosse preparazione e figura del battesimo

SEMBRA che la circoncisione non fosse preparazione e figura del battesimo. Infatti:

1. Ogni figura ha una qualche somiglianza con la cosa figurata. Ma la circoncisione non ha nessuna somiglianza col battesimo. Non era dunque preparazione e figura del battesimo.
2. L'Apostolo parlando degli antichi Patriarchi dice che "tutti furono battezzati nella nube e nel mare"; non già che furono battezzati nella circoncisione. Dunque la protezione della colonna di nubi e il passaggio del Mar Rosso prepararono e prefigurarono il battesimo meglio della circoncisione.
3. Il battesimo di Giovanni, è stato detto sopra, fu preparatorio al battesimo di Cristo. Se dunque anche la circoncisione fu preparazione e figura del battesimo cristiano, il battesimo di Giovanni fu superfluo. Ma questo non si può dire. Dunque la circoncisione non fu né preparazione né figura del battesimo.

IN CONTRARIO: L'Apostolo scrive ai Colossesi: "Siete stati circoncisi con circoncisione non fatta da mano d'uomo, mutilando il vostro corpo di carne; ma con la circoncisione di Gesù Cristo, essendo stati sepolti con lui nel battesimo".

RISPONDO: Il battesimo si chiama "il sacramento della fede" in quanto nel battesimo si fa una professione di fede, e con il battesimo l'uomo si unisce alla società dei credenti. Ora, la nostra fede è identica a quella degli antichi Patriarchi, secondo l'espressione dell'Apostolo: "Crediamo con il medesimo spirito di fede". Ma la circoncisione era una professione di fede, tanto che mediante la circoncisione gli antichi venivano integrati nella comunità dei fedeli. È chiaro così che la circoncisione fu una preparazione e prefigurazione del battesimo, poiché agli antichi Patriarchi, secondo l'espressione di S. Paolo "tutto accadeva in figura", così come la loro stessa fede si riferiva al futuro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La circoncisione aveva somiglianza con il battesimo quanto all'effetto spirituale di esso. Infatti come nella circoncisione si tagliava una piccola membrana di carne, così nel battesimo l'uomo taglia via da sé la condotta mondana.
2. La protettrice colonna di nubi e il passaggio del Mar Rosso furono certo figure del nostro battesimo, con il quale rinasciamo dall'acqua, simboleggiata nel Mar Rosso, e dallo Spirito Santo, simboleggiato nella colonna di nubi; ma queste due cose non equivalevano a una professione di fede, come invece la circoncisione. Quindi le due cose suddette erano figure soltanto e non sacramenti. La circoncisione invece era un sacramento e una preparazione del battesimo, ma esprimeva il battesimo meno bene delle altre due cose quanto agli aspetti esterni. È per questo che l'Apostolo menziona quei due fatti piuttosto che la circoncisione.
3. Il battesimo di Giovanni preparò il battesimo di Cristo sotto l'aspetto del rito. La circoncisione invece quanto alla professione di fede, richiesta nel battesimo, come si è detto.

ARTICOLO 2

Se la circoncisione sia stata istituita come si doveva

SEMBRA che nell'istituzione della circoncisione ci siano state delle incongruenze. Infatti:

1. Come si è detto sopra, la circoncisione era una professione di fede. Ora, fin dal peccato del primo uomo nessuno mai poté salvarsi, se non per mezzo della fede nella passione di Cristo, secondo quello che scrisse S. Paolo: "Dio ha prestabilito il Cristo quale mezzo di propiziazione per via della fede nel suo sangue". Quindi la circoncisione doveva essere istituita subito dopo il peccato del primo uomo e non al tempo di Abramo.
2. Nella circoncisione l'uomo prometteva l'osservanza dell'antica legge, come nel battesimo promette l'osservanza della nuova legge; cosicché l'Apostolo afferma: "A chiunque si circoncide io dichiaro che egli è in dovere di osservare tutta la legge". Ma l'osservanza della legge non è stata imposta al tempo di Abramo, bensì al tempo di Mosé. Quindi non era giusto istituire la circoncisione all'epoca di Abramo.
3. La circoncisione era una preparazione e una figura del battesimo. Ma il battesimo si dà a tutti i popoli, conforme al mandato: "Andate e istruite tutte le genti, battezzandole". La circoncisione dunque non doveva essere istituita per il solo popolo dei Giudei, ma per tutti i popoli.
4. La circoncisione carnale deve corrispondere a quella spirituale, come la figura alla cosa figurata. Ma la circoncisione spirituale, che è opera di Cristo, riguarda indifferentemente l'uno e l'altro sesso, perché "in Cristo Gesù non c'è né maschio né femmina", dice S. Paolo. Quindi non fu ben istituita la circoncisione, essendo riservata solo ai maschi.

IN CONTRARIO: Come si legge nella Genesi, la circoncisione fu istituita da Dio, "le cui opere sono perfette".

RISPONDO: La circoncisione preparava al battesimo, in quanto era una professione della fede in Cristo, che anche noi professiamo nel battesimo. Ora, tra gli antichi Patriarchi il primo a ricevere la promessa della futura nascita di Cristo fu Abramo, a cui fu detto: "Nella tua discendenza saranno benedetti tutti i popoli della terra". Inoltre egli fu anche il primo a separarsi dalla società degli infedeli, secondo il comando di Dio: "Esci dalla tua terra e dalla tua gente". Perciò era opportuno che la circoncisione fosse istituita in Abramo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Subito dopo il peccato del primo uomo, per la scienza di Adamo stesso che era stato pienamente istruito sulle cose divine, la fede e la ragione naturale avevano ancora nell'uomo tanto vigore da non richiedere che fossero prescritti dei segni di fede e di salvezza, protestando ciascuno a suo piacere la propria fede con qualsiasi segno. Intorno all'epoca di Abramo invece era diminuita la fede, deviando moltissimi verso l'idolatria. Si era oscurata anche la ragione naturale per l'aumento della concupiscenza carnale, fino al punto di commettere peccati contro natura. Era giusto quindi che proprio allora e non prima fosse istituita la circoncisione, per professare la fede e per frenare la concupiscenza della carne.
2. L'osservanza della legge non poteva imporsi che a un popolo già costituito; poiché la legge è ordinata al bene comune, come si è detto nella Seconda Parte. Ma il popolo dei fedeli doveva costituirsi mediante qualche rito sensibile, che è necessario all'unione degli uomini in qualunque religione, come nota S. Agostino. Quindi era giusto che la circoncisione fosse istituita prima che fosse data la legge. I Patriarchi invece che vissero prima della legge, istruivano le loro famiglie nelle cose divine con esortazioni paterne. Il Signore stesso infatti disse di Abramo: "So bene che egli insegnerà ai suoi figli e alla sua casa di continuare a rispettare le vie del Signore".
3. Il battesimo implica il compimento della salvezza a cui Dio chiama tutti gli uomini, secondo l'espressione di S. Paolo: "Vuole (Dio) che tutti gli uomini si salvino". Perciò il battesimo è obbligatorio per tutti i popoli. La circoncisione invece non conteneva il compimento della salvezza, ma la significava come da compiersi per opera di Cristo, che sarebbe nato dal popolo giudaico. Ecco perché soltanto a quel popolo fu data la circoncisione.
4. La circoncisione fu istituita come segno della fede di Abramo, per aver egli creduto che sarebbe diventato padre del Messia promesso; e quindi opportunamente fu riservata ai soli maschi. Inoltre il peccato originale, contro cui principalmente la circoncisione era diretta, discende per via paterna, e non per via materna, come abbiamo detto nella Seconda Parte. Il battesimo invece contiene la virtù di Cristo, che è per tutti causa universale della salvezza, e "remissione di tutti i peccati".

ARTICOLO 3

Se il rito della circoncisione fosse conveniente

SEMBRA che il rito della circoncisione non fosse conveniente. Infatti:

1. La circoncisione, come abbiamo detto, è una professione di fede. Ma la fede risiede nelle facoltà conoscitive, le cui operazioni si manifestano soprattutto nella testa. Dunque il segno della circoncisione doveva farsi sulla testa piuttosto che sul membro della generazione.

2. Per i sacramenti usiamo le cose più comuni: l'acqua per l'abluzione, il pane per la refezione. Ma per tagliare usiamo più comunemente coltelli di ferro che di pietra. La circoncisione quindi non doveva farsi con un coltello di pietra.

3. Come il battesimo, anche la circoncisione fu istituita a rimedio del peccato originale, nota S. Beda. Ma attualmente il battesimo non viene differito all'ottavo giorno, affinché i bambini non corrano il pericolo di dannarsi per il peccato originale, morendo non ancora battezzati. A volte invece, il battesimo si dà anche dopo l'ottavo giorno. Quindi neppure per la circoncisione si doveva fissare l'ottavo giorno, ma si doveva lasciare la facoltà di anticipare e di ritardare.

IN CONTRARIO: La Glossa commentando le parole di S. Paolo: "Ricevette il segno della circoncisione", giustifica il rito suddetto.

RISPONDO: La circoncisione, come abbiamo notato, è un segno di fede istituito da Dio, "la cui sapienza non ha limiti". Ma determinare segni convenienti è opera di sapienza. Perciò si deve ammettere che il rito della circoncisione era conveniente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Era giusto che la circoncisione si compisse sul membro della generazione. Primo, perché era il segno della fede di Abramo che il Messia sarebbe nato dal suo seme. - Secondo, perché era in rimedio del peccato originale, che si trasmette con l'atto della generazione. - Terzo, perché era diretta a frenare la concupiscenza carnale, che impera specialmente sulle membra suddette, per la violenza del piacere.

2. Il coltello di pietra non era indispensabile per la circoncisione. Infatti non si riscontra che tale strumento sia stato determinato da un precetto divino, e nemmeno comunemente i Giudei si servivano di tale strumento per circoncidere, né se ne servono attualmente. Si legge tuttavia di alcune famose circoncisioni che furono fatte con coltelli di pietra: si legge, p. es., nell'Esodo che "Sefora prese una pietra affilata e circoncise il figlio"; e a Giosué il Signore disse: "Preparati dei coltelli di pietra e torna di nuovo a circoncidere i figli d'Israele". Ciò stava a significare la circoncisione spirituale che avrebbe compiuto Cristo, di cui S. Paolo dice: "La pietra era il Cristo".

3. Per la circoncisione fu determinato l'ottavo giorno, sia per il mistero che indicava: perché nell'ottava età, che sarà quella della risurrezione, sarà portata a termine da Cristo la circoncisione spirituale, liberando gli eletti non solo dalla colpa ma anche da ogni penalità. - Sia per la delicatezza dei bambini prima dell'ottavo giorno. Infatti anche per gli altri animali il Levitico comanda: "Il vitello, l'agnello, il capretto per sette giorni dalla loro nascita stiano alle poppe delle loro madri; dall'ottavo giorno in poi potranno essere offerti al Signore".

L'ottavo giorno era di necessità di precetto, cosicché non si poteva rimandare senza far peccato, anche se l'ottavo giorno cadeva di sabato, come ci attesta il Vangelo: "L'uomo viene circonciso in giorno di sabato per non violare la legge di Mosè". Non era tuttavia necessario per la validità del sacramento, perché, se alcuni oltrepassavano l'ottavo giorno, potevano essere circoncisi dopo.

Alcuni però dicono che per l'imminente pericolo di morte si poteva prevenire l'ottavo giorno. - Ma ciò non si può provare né dai testi della Scrittura né dalla consuetudine dei Giudei. Perciò è meglio dire con Ugo da S. Vittore, che l'ottavo giorno non veniva prevenuto per nessuna necessità. Per questo spiegando le parole dei Proverbi: "Unico figlio io ero sotto gli occhi di mia madre", la Glossa afferma che non viene computato l'altro bambino di Bersabea, perché, essendo morto prima dell'ottavo giorno, non ebbe un nome; e per conseguenza nemmeno fu circonciso.

ARTICOLO 4

Se la circoncisione conferisse la grazia santificante

SEMBRA che la circoncisione non conferisse la grazia santificante. Infatti:

1. L'Apostolo scrive: "Se la giustizia si avesse già per la legge, allora Cristo sarebbe morto invano", cioè senza scopo. La circoncisione era invece un impegno a rispettare la legge, secondo l'altra affermazione paolina: "A chiunque è circonciso dichiarato che è obbligato a osservare tutta la legge". Quindi se dalla circoncisione viene la giustizia, "Cristo è morto invano", cioè senza motivo. Ma questo è inammissibile. Dunque la circoncisione non conferiva la grazia che purifica dal peccato.

2. Prima della circoncisione a giustificare bastava la fede da sola; dice infatti S. Gregorio: "Quello che presso di noi fa l'acqua del battesimo, presso gli antichi lo faceva per i bambini la sola fede". Ma l'efficacia della fede non diminuì col precetto della circoncisione. Perciò la sola fede giustificava i bambini e non la circoncisione.

3. Nel libro di Giosué si legge che "il popolo nato nel deserto durante i quarant'anni non fu circonciso". Se dunque il peccato originale veniva cancellato dalla circoncisione, tutti coloro che morirono nel deserto, tanto bambini che adulti, si dannarono. Lo stesso si dica dei bambini che morivano prima dell'ottavo giorno, cioè della circoncisione, che non si poteva anticipare, come si è detto.

4. Niente impedisce d'entrare nel regno dei cieli all'infuori del peccato. Ma ai circoncisi prima della passione di Cristo non era permesso di entrare nel

regno dei cieli. Dunque con la circoncisione gli uomini non venivano giustificati dal peccato.

5. Il peccato originale non si rimette senza quello attuale, perché, come dice S. Agostino, "Empio è sperare da Dio un mezzo perdono". Ma in nessun luogo si legge che la circoncisione rimetteva il peccato attuale. Dunque essa non cancellava nemmeno quello originale.

IN CONTRARIO: S. Agostino scrive: "Da quando fu istituita nel popolo di Dio, la circoncisione, che è "il segno della giustizia nella fede", produsse nei bambini la purificazione dall'antico peccato originale; come il battesimo cominciò a produrre il rinnovamento dell'uomo dall'istante in cui fu istituito".

RISPONDO: Tutti sono d'accordo nell'affermare che nella circoncisione veniva rimesso il peccato originale. Secondo alcuni però in essa non veniva conferita la grazia, ma veniva soltanto rimesso il peccato. È l'opinione del Maestro. - Ora, questo è impossibile, perché la colpa non si rimette se non mediante la grazia, secondo l'affermazione di S. Paolo: "Giustificati gratuitamente per mezzo della grazia di lui...".

Altri perciò hanno asserito che la circoncisione conferiva la grazia quanto alla rimozione della colpa, ma non quanto agli effetti positivi: per non essere costretti a dire che la grazia conferita nella circoncisione bastava all'osservanza dei precetti della legge, e che quindi era superflua la venuta di Cristo. - Ma neppure questa opinione è accettabile. Primo, perché la circoncisione dava ai bambini la possibilità di giungere a suo tempo alla gloria, che è l'ultimo effetto positivo della grazia. Secondo, perché nell'ordine delle cause formali gli effetti positivi vengono naturalmente prima degli effetti negativi, sebbene nell'ordine delle cause materiali sia vero il contrario: la forma infatti non esclude la privazione se non informando il soggetto.

Perciò altri hanno detto che nella circoncisione veniva conferita la grazia anche quanto all'effetto positivo di rendere l'uomo degno della vita eterna, ma non quanto a tutti gli effetti; perché non bastava a reprimere la concupiscenza del fomite e neppure a osservare le prescrizioni della legge. E questo fu una volta anche il mio parere. - Ma a chi considera diligentemente la cosa appare chiaro che ciò non è vero. Perché, la più piccola grazia basta per resistere a qualunque concupiscenza e per evitare ogni peccato mortale che si commette trasgredendo i comandamenti della legge: infatti un minimo di carità basta ad amare Dio più di quanto la cupidigia non ami "migliaia di pezzi d'oro e d'argento".

Perciò si deve concludere che nella circoncisione veniva conferita la grazia rispetto a tutti gli effetti di essa, ma in modo diverso che nel battesimo. Infatti nel battesimo la grazia è concessa in virtù dello stesso sacramento, virtù che il battesimo ha in quanto strumento della passione di Cristo già compiuta. La circoncisione invece conferiva la grazia in quanto era simbolo della fede nella passione futura di Cristo, nel senso che l'uomo ricevendo la circoncisione dichiarava di abbracciare tale fede; o direttamente, come facevano gli adulti, o per mezzo di altri, nel caso dei bambini. Per questo anche l'Apostolo dice che "Abramo ricevé il segno della circoncisione come segno della giustizia della fede", appunto perché la giustizia veniva dalla fede significata, non dalla circoncisione significante. E quindi, poiché il battesimo, a differenza della circoncisione, opera strumentalmente in virtù della passione di Cristo, il battesimo imprime il carattere che incorpora l'uomo a Cristo e conferisce più grazia della circoncisione: maggiore è infatti l'effetto di una realtà già presente che quella della sua speranza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il ragionamento sarebbe valido, se la giustizia derivasse dalla circoncisione in altro modo, e non tramite la fede nella passione di Cristo.
2. Sia prima che dopo l'istituzione della circoncisione, era la fede nel Cristo futuro a giustificare tanto i bambini quanto gli adulti. Ma prima non era necessario alcun rito dichiarativo di tale fede, perché gli uomini non si erano ancora incominciati a riunire nel culto dell'unico Dio separandosi dagli infedeli. È probabile però che i genitori credenti, per i loro bambini e specialmente quando si trovavano in pericolo, facessero a Dio delle preghiere e dessero ai figli qualche benedizione, che era un segno di fede, come gli adulti offrivano per se stessi precetti e sacrifici.
3. Il popolo era scusato dall'osservare nel deserto il precetto della circoncisione, sia perché non sapevano quando dovessero muovere gli accampamenti; sia perché, come dice il Damasceno, non occorre che avessero un segno di distinzione finché rimanevano isolati dagli altri popoli. Peccavano però di disobbedienza, nota S. Agostino, quelli che la trascuravano per disprezzo.

Sembra tuttavia che nessuno sia morto incirconciso nel deserto, perché secondo il Salmo "non c'era nelle loro tribù alcun inferno"; ma pare che a morire nel deserto siano stati solo quelli che erano stati circoncisi in Egitto. Nondimeno se morirono alcuni non circoncisi, la loro condizione era la stessa di coloro che erano morti quando la circoncisione non era ancora stata istituita. E ciò vale anche dei bambini che all'epoca della legge morivano prima dell'ottavo giorno.

4. La circoncisione toglieva il peccato originale nelle sue conseguenze personali; ma esso rimaneva come impedimento a entrare nel regno dei cieli da parte della natura comune, impedimento che fu tolto dalla passione di Cristo. Anzi nemmeno il battesimo prima della passione di Cristo apriva quel regno. Ma la circoncisione, se valesse ora dopo la passione di Cristo, permetterebbe di entrarvi.

5. Gli adulti, quando venivano circoncisi, conseguivano la remissione non solo del peccato originale, ma anche dei peccati attuali; senza tuttavia essere liberati da ogni debito di pena, come avviene nel battesimo, in cui viene conferita una grazia più abbondante.

Pars Tertia Quaestio 071

Questione 71

Questione 71

Il catechismo e l'esorcismo

Eccoci ora a trattare dei preparativi immediati del battesimo.

Su tale argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se il catechismo debba precedere il battesimo; 2. Se l'esorcismo debba precedere il battesimo; 3. Se quanto si fa nel catechismo e nell'esorcismo produca qualche cosa, o la significhi soltanto; 4. Se i battezzandi debbano essere catechizzati ed esorcizzati dai sacerdoti.

ARTICOLO 1

Se il catechismo debba precedere il battesimo

SEMBRA che il catechismo non debba precedere il battesimo. Infatti:

1. Con il battesimo gli uomini sono rigenerati alla vita soprannaturale. Ma l'uomo riceve prima la vita che l'insegnamento. Quindi non deve essere catechizzato prima di essere battezzato.
2. Il battesimo non si dà solo agli adulti, ma anche ai bambini, e questi non sono capaci d'istruzione, non avendo l'uso di ragione. Quindi è ridicolo catechizzarli.
3. Nel catechismo il catecumeno professa la sua fede. Ma i bambini non sono in grado di professare la loro fede né per atto proprio né per interposta persona: sia perché nessuno può obbligarsi per un altro; sia perché nessuno può sapere se i bambini, quando saranno giunti all'età della discrezione, accetteranno la fede. Quindi il battesimo non deve essere preceduto dal catechismo.

IN CONTRARIO: Rabano (Mauro) afferma: «Prima del battesimo l'uomo dev'essere preparato dall'ufficio del catechista, perché il catecumeno riceva la prima istruzione sulla fede».

RISPONDO: Il battesimo, come si è detto, è «il sacramento della fede», essendo una professione di fede cristiana. Ma perché uno riceva la fede, occorre che venga istruito in essa, secondo le parole di S. Paolo: «Come crederanno in uno di cui non hanno sentito parlare? E come ne sentiranno parlare senza chi lo annunzi?». È giusto quindi che il battesimo sia preceduto dal catechismo. Il Signore, infatti imponendo ai discepoli il comando di battezzare, mette l'insegnamento prima del battesimo: «Andate, istruite tutte le genti, battezzandole...».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La vita della grazia, alla quale uno viene rigenerato mediante il battesimo, presuppone la vita della natura razionale, che rende l'uomo capace di ricevere l'insegnamento.
2. La madre Chiesa non solo, come abbiamo visto sopra, «presta ai bambini» che ricevono il battesimo, «i piedi degli altri per camminare, il cuore degli altri per credere», ma presta loro anche gli orecchi degli altri per ascoltare e l'intelletto altrui per apprendere. Perciò essi vanno catechizzati per la stessa ragione per cui devono essere battezzati.
3. Chi risponde Credo per un bambino che viene battezzato, non predice che il bambino crederà, quando sarà giunto all'età della discrezione; altrimenti direbbe Crederà; ma professa la fede della Chiesa in nome del bambino, il quale ne ottiene una partecipazione, ne riceve il sacramento, e ne assume gli obblighi per interposta persona. Niente impedisce infatti che uno contragga un'obbligazione mediante un altro in cose che sono indispensabili per la salvezza. - Inoltre anche il padrino, rispondendo per il figlioccio, promette d'impegnarsi a far sì che il bimbo creda. Questo però non basta, quando si tratta di adulti che hanno l'uso di ragione.

ARTICOLO 2

Se l'esorcismo debba precedere il battesimo

SEMBRA che l'esorcismo non debba precedere il battesimo. Infatti:

1. L'esorcismo è prescritto contro gli energumeni, ossia contro gli ossessi. Ma non tutti sono tali. Dunque l'esorcismo non deve precedere il battesimo.
2. Finché uno è in peccato, il diavolo ha potere su di lui; perché come dice il Vangelo, «chi fa il peccato, è schiavo del peccato». Ma il peccato si toglie con il battesimo. Quindi prima del battesimo gli uomini non vanno esorcizzati.
3. A reprimere il potere dei demoni è stato introdotto l'uso dell'acqua benedetta. Non occorre dunque applicare a questo fine un altro rimedio con gli esorcismi.

IN CONTRARIO: Il Papa Celestino prescrive: «Tanto i bambini quanto gli adulti che si presentino al sacramento della rigenerazione, non si accostino al fonte della vita, prima che con gli esorcismi e le alienazioni dei chierici sia scacciato via da essi lo spirito immondo».

RISPONDO: Chiunque si propone di fare qualche cosa con saggezza, rimuove prima gli impedimenti della sua azione, conforme alle parole di Geremia: «Dissodate il campo e non seminate tra le spine». Ma il demonio è il nemico della salvezza che l'uomo acquista col battesimo, e ha un certo potere sull'uomo per il fatto che questi si trova sotto il peccato originale, o anche sotto quello attuale. È perciò conveniente che prima del battesimo con gli esorcismi si espellano i demoni, perché non impediscano la salvezza dell'uomo. Le alienazioni stanno a indicare tale espulsione. La benedizione con l'imposizione della mano chiude la strada all'espulso, perché non possa ritornare. Il sale in bocca, e la saliva nelle narici e negli orecchi rappresentano rispettivamente per gli orecchi la comunicazione della dottrina della fede, per le narici il suo apprendimento, e per la bocca la sua professione. L'unzione poi dell'olio simboleggia la preparazione dell'uomo a combattere contro i demoni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Energumeni equivale a «interiormente malati» per influsso del demonio. Ora, quantunque non tutti coloro che si accostano al battesimo siano invasati corporalmente dal demonio, nondimeno tutti i non battezzati sono soggetti al potere dei demoni, almeno per le conseguenze del peccato originale.
2. Nel battesimo è l'abluzione dell'acqua che sottrae l'uomo al potere del demonio, in quanto esso gli impedisce il raggiungimento della gloria. Gli esorcismi però lo sottraggono al potere del demonio in quanto questo può impedire di ricevere il sacramento.
3. L'acqua benedetta serve contro gli assalti esterni dei demoni. L'esorcismo invece è diretto contro gli assalti demoniaci dall'interno: per questo gli ossessi che vengono esorcizzati si chiamano appunto energumeni, cioè «interiormente malati».

Oppure si può rispondere che come il rimedio contro il peccato si dà in seguito con la penitenza, perché il battesimo non si ripete; così contro gli assalti dei demoni si dà in seguito l'acqua benedetta perché non si possono ripetere gli esorcismi battesimali.

ARTICOLO 3

Se gli esorcismi producano qualche cosa o la significhino soltanto

SEMBRA che gli esorcismi non producano, ma significhino soltanto qualche cosa. Infatti:

1. Se un bambino muore dopo gli esorcismi, prima però del battesimo, non consegue la salvezza. Ma a questo tende l'effetto dei riti che si compiono nei sacramenti, a salvare l'uomo; poiché sta scritto: «Chi crederà e sarà battezzato, sarà salvo». Dunque i riti dell'esorcismo non producono niente, ma hanno solo funzione di simbolo.
2. Per costituire un sacramento della nuova legge, occorre questo soltanto: che una cosa sia, come si è detto sopra, segno e causa. Se dunque gli esorcismi producessero degli effetti, sarebbero altrettanti sacramenti.
3. Come l'esorcismo dispone al battesimo, così un eventuale effetto dell'esorcismo dispone all'effetto del battesimo. Ma la disposizione precede necessariamente lo stato perfetto; poiché la perfezione non è ricevuta che nella materia disposta. Ne seguirebbe allora che nessuno potrebbe ottenere l'effetto del battesimo, se prima non fosse esorcizzato: e questo è falso in modo evidente. Dunque gli esorcismi non hanno nessun effetto.
4. Come i riti dell'esorcismo precedono il battesimo, così altri riti si compiono dopo il battesimo: il sacerdote, p. es., dopo unge il battezzato con il crisma sulla sommità della testa. Ora, questi riti non hanno alcun effetto; altrimenti non sarebbe completo l'effetto del battesimo. Quindi nemmeno gli esorcismi prima del battesimo.

IN CONTRARIO: S. Agostino scrive: «Si alita sui bambini e su di essi si fanno esorcismi, per fuggire da essi l'avverso potere del diavolo, che ingannò l'uomo». Ma la Chiesa non compie nulla di inutile. Dunque tali alitazioni ottengono di espellere il potere dei demoni.

RISPONDO: Alcuni hanno sostenuto che gli esorcismi non producono nulla, ma sono segni soltanto. Questo però risulta falso, perché la Chiesa negli esorcismi usa l'imperativo per espellere il potere del demonio, dicendo, p. es.: «Dunque, diavolo maledetto, esci da lui...».

Dobbiamo quindi asserire che hanno qualche effetto, ma in modo diverso dal battesimo. Con il battesimo infatti si dona all'uomo la grazia per la piena remissione delle colpe. Con gli esorcismi invece si eliminano i due ostacoli che impedirebbero di ricevere la grazia della salvezza. Il primo è un ostacolo estrinseco, costituito dai tentativi che i demoni fanno per impedire la salvezza dell'uomo. Questo ostacolo viene rimosso con le alitazioni, con le quali, come risulta dal testo citato di S. Agostino, si reprime il potere del demonio perché non impedisca di ricevere il sacramento. Rimane tuttavia nell'uomo il potere demoniaco quanto alla macchia del peccato e al debito della pena, finché il peccato non sia tolto dal battesimo. In riferimento a ciò dice S. Cipriano: «Sappi che la cattiveria del diavolo può resistere fino all'acqua salutare, ma nel battesimo perde ogni possibilità di nuocere».

L'altro impedimento è intrinseco e consiste nel fatto che per l'infezione del peccato originale l'uomo ha i suoi sensi chiusi ai misteri della salvezza. Di qui le parole di Rabano (Mauro): «Con la saliva simbolica e il tocco del sacerdote la sapienza e la potenza divina operano la salvezza del catecumeno, facendo sì che gli si aprano le narici a percepire l'odore della conoscenza di Dio, gli si aprano gli orecchi ad ascoltare i comandamenti di Dio, gli si aprano i sensi intimi del cuore per rispondere».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Con gli esorcismi non si toglie la colpa per la quale l'uomo è punito dopo la morte, ma solo si tolgono gli impedimenti a ricevere mediante il sacramento la remissione della colpa. Quindi l'esorcismo senza il battesimo non vale dopo la morte.

Il Prepositino dice però che i bambini esorcizzati, se muoiono prima del battesimo, soffrono minori tenebre. Ma ciò non sembra vero, perché quelle tenebre sono la privazione della visione divina, la quale non ammette un più e un meno.

2. Proprio del sacramento è di produrre l'effetto principale che è la grazia, remissiva della colpa, o suppletiva di qualche difetto dell'uomo. E ciò non avviene in virtù degli esorcismi, che tolgono soltanto gli impedimenti corrispettivi. Quindi essi non sono sacramenti, ma sacramentali.

3. La disposizione sufficiente a ricevere la grazia battesimale è la fede e l'intenzione, o propria di chi si battezza se è adulto, o della Chiesa stessa se è bambino. Ma gli esorcismi sono diretti a rimuovere degli impedimenti. Quindi senza gli esorcismi si può conseguire l'effetto del battesimo.

Tuttavia non si devono omettere tali riti, se non in caso di necessità. E si devono supplire quando il pericolo venga a cessare, per ragione di uniformità nel battesimo. E dopo il battesimo non vengono suppliti inutilmente, perché l'effetto del battesimo come si può impedire prima di essere ricevuto, così può essere impedito dopo che è stato ricevuto.

4. Tra i riti compiuti sul battezzato dopo il battesimo ce n'è qualcuno che non è solo segno, ma anche causa: p. es., l'unzione fatta sulla sommità del capo, la quale produce la conservazione della grazia battesimale. Ce n'è qualche altro invece che non produce niente, ma soltanto significa: la veste candida data al battezzato, p. es., significa novità di vita.

ARTICOLO 4

Se spetti al sacerdote catechizzare ed esorcizzare il battezzando

SEMBRA che non spetti al sacerdote catechizzare ed esorcizzare il battezzando. Infatti:

1. Spetta ai ministri occuparsi dei non-mondi, come dice Dionigi. Ma i catecumeni che s'istruiscono nel catechismo e gli energumeni che si purificano con gli esorcismi, sono computati tra i non-mondi, come osserva lo stesso Dionigi. Catechizzare dunque ed esorcizzare non è ufficio del sacerdote, ma piuttosto dei ministri.

2. I catecumeni vengono istruiti nella fede mediante la sacra Scrittura, che nella chiesa viene letta dai ministri: come infatti i lettori leggono in chiesa l'Antico Testamento, così i diaconi e i suddiaconi il Nuovo. Perciò catechizzare spetta ai ministri. - Così pure esorcizzare sembra che spetti ai ministri. Isidoro infatti scrive: «L'esorcista ha il compito di ritenere a memoria gli esorcismi, d'imporre le mani sugli energumeni e sui catecumeni negli esorcismi». Non è dunque ufficio del sacerdote catechizzare ed esorcizzare.

3. Catechizzare è lo stesso che istruire, e questo è lo stesso che perfezionare. Ma quest'ultimo compito spetta ai vescovi, come insegna Dionigi. Non è dunque ufficio del sacerdote.

IN CONTRARIO: Il Papa S. Niccolò I ha stabilito: «I sacerdoti di ciascuna chiesa hanno la facoltà di fare il catechismo ai battezzandi». E S. Gregorio osserva: «I sacerdoti, quando per la grazia dell'esorcismo impongono la mano sui credenti, che cos'altro fanno, se non cacciare i demoni?».

RISPONDO: Il ministro sta al sacerdote come l'agente secondario e strumentale sta all'agente principale, in conformità al significato del nome stesso di ministro. Ma l'agente secondario non agisce senza l'agente principale. Ora, quanto più grande è l'azione, di tanto migliori strumenti ha bisogno l'agente principale. Ma più grande è l'azione del sacerdote nel conferire il sacramento stesso, che nel preparare al sacramento. Quindi i ministri più alti, chiamati diaconi, cooperano con il sacerdote nell'amministrazione dei sacramenti; infatti S. Isidoro scrive che «al diacono spetta assistere e servire i sacerdoti in tutto ciò che si fa nei sacramenti cristiani, ossia al battesimo, alla cresima, con la patena e col calice». I ministri inferiori invece cooperano con il sacerdote nelle cose preparatorie ai sacramenti: i lettori, p. es., nel catechismo, gli esorcisti negli esorcismi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Dei non-mondi i ministri hanno una cura ministeriale e quasi strumentale, mentre i sacerdoti ne hanno quella principale.
2. I lettori e gli esorcisti hanno l'ufficio di catechizzare e di esorcizzare non come agenti principali, ma come ministri del sacerdote in tali incombenze.
3. L'istruzione ha molti gradi. La prima è quella che intende convertire alla fede. E Dionigi l'attribuisce al vescovo; ma può competere a qualunque predicatore, e anche a qualunque fedele. - La seconda è quella che impartisce i rudimenti della fede e insegna come ricevere i sacramenti. Questa spetta secondariamente ai ministri, principalmente ai sacerdoti. - La terza è l'istruzione sulla condotta della vita cristiana. Questa tocca ai padrini. - La quarta è l'istruzione sui profondi misteri della fede e sulla perfezione della vita cristiana. E questa spetta d'ufficio ai vescovi.

Pars Tertia Quaestio 072

Questione 72

Questione 72

Il sacramento della confermazione

Passiamo ora a trattare del sacramento della confermazione.

Sull'argomento si pongono dodici quesiti: 1. Se la confermazione sia un sacramento; 2. La sua materia; 3. Se la validità del sacramento esiga che il crisma sia stato consacrato prima dal vescovo; 4. La forma della confermazione; 5. Se la confermazione imprima il carattere; 6. Se questo presupponga il carattere del battesimo; 7. Se la confermazione conferisca la grazia; 8. A chi spetti ricevere questo sacramento; 9. In quale parte del corpo si riceva; 10. Se il cresimando debba essere assistito da qualcuno; 11. Se questo sacramento debba essere amministrato solo dai vescovi; 12. Il rito della confermazione.

ARTICOLO 1

Se la confermazione sia un sacramento

SEMBRA che la confermazione non sia un sacramento. Infatti:

1. I sacramenti hanno efficacia per istituzione divina, come si è detto sopra. Ma non si legge che la confermazione sia stata istituita da Cristo. Dunque non è un sacramento.
2. I sacramenti della nuova legge furono prefigurati nell'antica legge, come dice l'Apostolo: "Tutti con Mosè furono battezzati dalla nube e dal mare, tutti mangiarono lo stesso cibo spirituale e bevvero la stessa bevanda spirituale". Ma la confermazione non fu prefigurata nell'Antico Testamento. Non è dunque un sacramento.
3. I sacramenti sono ordinati alla salvezza degli uomini. Ma la salvezza è possibile senza la confermazione; poiché i bambini battezzati che muoiono senza la confermazione si salvano. Dunque la confermazione non è un sacramento.
4. Ogni sacramento della Chiesa rende conformi a Cristo, che è l'autore dei sacramenti. Ma per mezzo della confermazione l'uomo non può essere conformato a Cristo, perché non si legge che questi sia stato cresimato.

IN CONTRARIO: Il Papa S. Melchiade così risponde ai Vescovi della Spagna: "Riguardo alle cose su cui ci avete chiesto che v'informassimo, cioè quale sacramento sia più grande, se l'imposizione delle mani dei vescovi, o il battesimo, sappiate che ambedue sono grandi sacramenti".

RISPONDO: I sacramenti della nuova legge sono diretti a speciali effetti di grazia, e quindi dove occorre un effetto speciale della grazia, ivi è stabilito uno speciale sacramento. Ora, poiché le cose sensibili e materiali sono l'immagine delle cose spirituali e intelligibili, possiamo da ciò che accade nella vita materiale capire le speciali necessità occorrenti nella vita spirituale. È pertanto manifesto che nella vita corporale costituisce una particolare perfezione il raggiungimento dell'età perfetta e la capacità di compiere azioni umane perfette; tanto che anche l'Apostolo dice: "Quando divenni uomo, abbandonai quello che era proprio dell'infanzia". Per questo, oltre il moto di generazione per cui uno riceve la vita corporea, c'è anche il moto di crescita che conduce all'età perfetta. Perciò allo stesso modo si riceve la vita spirituale mediante il battesimo che è rigenerazione spirituale. Nella confermazione invece si ottiene per così dire l'età perfetta della vita spirituale. Di qui le parole del Papa S. Melchiade: "Lo Spirito Santo, che sulle acque del battesimo scende con intento di salvezza, nel fonte dona la pienezza dell'innocenza, nella confermazione concede l'aumento della grazia. Nel battesimo veniamo rigenerati alla vita, dopo il battesimo veniamo irrobustiti". È perciò evidente che la confermazione è uno speciale sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sulla istituzione di questo sacramento ci sono tre opinioni. Alcuni dicono che questo sacramento non è stato istituito né da Cristo né dagli Apostoli, ma in seguito da qualche Concilio. Altri invece dicono che è stato istituito dagli Apostoli. - Ma questo è impossibile, perché istituire un nuovo sacramento spetta al potere di eccellenza che compete solo a Cristo.

Dobbiamo dunque dire che Cristo istituì questo sacramento non di fatto, ma promettendolo, quando disse: "Se io non me ne vado, il Paraclito non verrà a voi; se invece me ne vado, ve lo manderò". E ciò appunto perché in questo sacramento si dà la pienezza dello Spirito Santo, che non era da concedersi prima della resurrezione e ascensione di Gesù; come osserva appunto S. Giovanni: "Non era stato ancora dato lo Spirito Santo, perché Gesù non era stato

ancora glorificato".

2. La confermazione, essendo il sacramento della pienezza della grazia, non poteva avere un suo corrispondente nell'Antico Testamento: perché, come dice S. Paolo, "la legge non portò nulla a compimento".

3. Tutti i sacramenti sono in qualche modo necessari alla salvezza, come si è detto sopra; ma ce ne sono alcuni senza dei quali essa è impossibile, ce ne sono altri invece che concorrono alla sua perfezione. E in questo modo la confermazione è di necessità per la salvezza, sebbene ci si possa salvare senza di essa, purché però non si ometta per disprezzo del sacramento.

4. Quanti ricevono la confermazione, che è il sacramento della pienezza della grazia, si conformano a Cristo in quanto egli fin dal primo istante della sua concezione fu "pieno di grazia e di verità", come dice il Vangelo. Tale pienezza si rivelò nel battesimo, quando "lo Spirito Santo discese visibilmente su di lui". Infatti S. Luca afferma, che "Gesù ritornò dal Giordano pieno di Spirito Santo". Non conveniva poi alla dignità di Cristo, che è l'autore dei sacramenti, ricevere la pienezza della grazia da un sacramento.

ARTICOLO 2

Se il crisma sia la materia conveniente di questo sacramento

SEMBRA che il crisma non sia la materia conveniente di questo sacramento. Infatti:

1. Questo sacramento, come si è detto, fu istituito da Cristo quando promise ai suoi discepoli lo Spirito Santo. Ma egli mandò loro lo Spirito Santo senza l'unzione del crisma. Gli stessi Apostoli conferivano questo sacramento con la sola imposizione della mano, senza crisma. Si legge infatti: "Imponevano gli Apostoli le mani sui battezzati e ricevevano lo Spirito Santo". Il crisma dunque non è la materia di questo sacramento, poiché la materia è indispensabile al sacramento.

2. La confermazione perfeziona in certo qual modo il sacramento del battesimo, come si è detto sopra, e quindi deve commisurarsi ad esso come la perfezione al perfezionabile. Ma nel battesimo fa da materia un elemento semplice, ossia l'acqua. Non è dunque materia conveniente di questo sacramento il crisma, che è confezionato con olio e balsamo.

3. L'olio si usa in questo sacramento come materia per ungere. Ma con qualsiasi olio si può fare l'unzione: p. es., con l'olio di noci e di altre cose. Dunque per questo sacramento non si deve adoperare olio d'oliva.

4. Quale materia del battesimo si usa l'acqua, come si è detto sopra, perché si trova facilmente dovunque. Ma l'olio d'oliva non si trova dappertutto, e molto meno il balsamo. Dunque il crisma confezionato con tali elementi non è la materia conveniente di questo sacramento.

IN CONTRARIO: S. Gregorio comanda: "I presbiteri non presumano di segnare sulla fronte col crisma i bambini battezzati". Dunque il crisma è la materia di questo sacramento.

RISPONDO: Il crisma è la materia conveniente di questo sacramento. In esso, come si è detto, viene data la pienezza dello Spirito Santo per ottenere il vigore spirituale, che è proprio dell'età perfetta. L'uomo inoltre, quando giunge all'età perfetta, comincia a entrare in rapporto con gli altri nelle sue attività, mentre prima viveva individualmente per se stesso. Ebbene, la grazia dello Spirito Santo viene indicata dall'olio; cosicché Cristo si dice "unto olio di letizia", per la pienezza che ebbe dello Spirito Santo. Quindi l'olio è adatto come materia di questo sacramento. Ci si mescola poi il balsamo a indicare la fragranza dell'odore che si comunica agli altri; conforme alle parole dell'Apostolo: "Noi siamo la fragranza di Cristo...". E sebbene molte altre cose siano odorose, si adopera tuttavia il balsamo, perché è più profumato e perché conferisce anche l'incorruttibilità, come dice l'Ecclesiastico: "Quasi balsamo purissimo è il mio odore".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Per il potere di eccellenza che ha sui sacramenti: Cristo conferì agli Apostoli l'effetto di questo sacramento, ossia la pienezza dello Spirito Santo, senza il sacramento, perché essi "ebbero le primizie dello Spirito Santo", come dice S. Paolo.

Nondimeno qualche cosa di simile alla materia di questo sacramento, fu dato agli Apostoli sensibilmente nel conferimento dello Spirito Santo. Che infatti lo Spirito Santo sia disceso sensibilmente su di loro in forma di fuoco ha lo stesso significato dell'olio con la sola differenza che il fuoco ha virtù attiva e l'olio passiva, in quanto è materia e fomento del fuoco. E questo era ben a proposito; poiché la grazia doveva giungere agli altri per mezzo degli Apostoli. - Sugli Apostoli lo Spirito Santo discese anche in forma di lingue. Questo ha il medesimo significato del balsamo, con la sola differenza che la lingua comunica con gli altri mediante la parola; il balsamo invece mediante la sua fragranza, a indicare che gli Apostoli venivano ripieni di Spirito Santo come dottori della fede, mentre gli altri credenti come autori delle azioni che edificano i fedeli.

Alla stessa maniera anche quando gli Apostoli imponevano le mani, e quando predicavano, discendeva la pienezza dello Spirito Santo sui fedeli con segni

visibili, come da principio era discesa sugli Apostoli; per cui racconta S. Pietro: "Avevo appena cominciato a parlare, che lo Spirito Santo discese su loro come da principio su noi". Non era perciò necessaria la materia sensibile del sacramento, quando Dio stesso offriva segni sensibili in modo miracoloso.

Tuttavia gli Apostoli usavano comunemente il crisma nell'amministrazione del sacramento, quando tali fenomeni sensibili non si producevano. Dice infatti Dionigi: "C'è un rito perfetto che le nostre guide", cioè gli Apostoli, "chiamano mistero del crisma".

2. Il battesimo si dà per conferire semplicemente la vita soprannaturale; perciò spetta a questo sacramento una materia semplice. Ma il sacramento della confermazione si dà per conferire la pienezza dello Spirito Santo, la cui operazione è multiforme, come dice la Sapienza: "Vi è in essa uno Spirito Santo, unico, molteplice"; e S. Paolo aggiunge: "Vi sono differenze di carismi, ma lo Spirito è uno solo". Perciò è giusto che la materia di questo sacramento sia composta.

3. Le proprietà dell'olio che sono il simbolo dello Spirito Santo, si trovano nell'olio d'oliva più che in qualunque altro olio. L'olivo stesso sempre verde significa la forza e la misericordia dello Spirito Santo.

Inoltre l'olio d'oliva è l'olio propriamente detto ed è il più usato dove si può avere. Ogni altro olio si chiama olio per somiglianza con questo e non è di uso comune, se non come surrogato presso coloro che sono sprovvisti di olio d'oliva. È per questo che si adopera solo l'olio d'oliva nella confermazione e in altri sacramenti.

4. Il battesimo è un sacramento di necessità assoluta e quindi la sua materia deve trovarsi dovunque. La materia invece del sacramento della confermazione, il quale non è altrettanto necessario, basta che si possa facilmente portare in tutti i luoghi della terra.

ARTICOLO 3

Se alla validità di questo sacramento occorra che il crisma, come sua materia, sia prima consacrato dal vescovo

("Can. 880 - § 1. Il sacramento della confermazione viene conferito mediante l'unzione del crisma sulla fronte, unzione che si fa con l'imposizione della mano e con le parole prescritte nei libri liturgici approvati.

§ 2. Il crisma da usarsi nel sacramento della confermazione, deve essere consacrato dal Vescovo, anche se il sacramento viene amministrato dal presbitero."

Codice di Diritto Canonico).

SEMBRA che alla validità di questo sacramento non occorra che il crisma, sua materia, sia stato prima consacrato dal vescovo. Infatti:

1. Il battesimo, dove si ottiene la piena remissione dei peccati, non è meno efficace del sacramento della confermazione. Ma, sebbene si dia una benedizione all'acqua battesimale prima del battesimo, essa non è tuttavia indispensabile, perché in caso di urgenza si può omettere. Non è quindi indispensabile per il sacramento della confermazione che il crisma sia stato prima consacrato dal vescovo.

2. Una stessa cosa non si deve consacrare due volte. Ma la materia di un sacramento si consacra nello stesso momento in cui esso si conferisce con la sua forma; tanto che S. Agostino dice: "Si aggiunge la parola all'elemento e si ha il sacramento". Il crisma dunque non deve consacrarsi prima che venga conferito questo sacramento.

3. Ogni consacrazione che si fa nei sacramenti è ordinata al conferimento della grazia. Ma la materia sensibile confezionata con l'olio e il balsamo non può ricevere la grazia. Quindi non ha bisogno di nessuna consacrazione.

IN CONTRARIO: Il Papa S. Innocenzo I dice: "Ai presbiteri, quando battezzano, è concesso di ungere i battezzati con il crisma che sia stato consacrato dal vescovo; non però segnare la loro fronte con il medesimo olio, essendo ciò riservato ai vescovi, quando danno il Paraclito": cosa che avviene in questo sacramento. Dunque occorre che la materia di questo sacramento sia prima consacrata dal vescovo.

RISPONDO: Tutta la virtù santificante dei sacramenti deriva da Cristo, come si è detto sopra. Ora, dobbiamo considerare che Cristo ha fatto uso di alcuni sacramenti costituiti di materia sensibile, cioè del battesimo e dell'Eucarestia. Quindi dall'uso stesso di Cristo le materie di questi sacramenti ebbero l'attitudine a costituire questi sacramenti. Cosicché il Crisostomo osserva che "mai le acque del battesimo potrebbero purificare i peccati dei credenti, se non fossero state santificate dal contatto del corpo del Signore". Similmente il Signore stesso "prendendo il pane lo benedisse e così anche il calice", come si legge nei Vangeli. Di modo che non è necessario a questi sacramenti che la loro materia venga prima benedetta, bastando la benedizione di Cristo. Se si fa qualche benedizione, essa riguarda la solennità del sacramento, non la sua validità.

Di unzioni visibili invece il Cristo non fece uso, per non pregiudicare l'unzione invisibile con la quale "fu unto a preferenza degli altri". Ecco perché tanto

il crisma, quanto l'olio santo e quello degli infermi, si benedicono prima di usarli per il sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È così risolta anche la prima difficoltà.

2. Le due consacrazioni del crisma non hanno lo stesso valore. Come infatti lo strumento acquista la virtù strumentale in due volte, cioè quando riceve la natura di strumento e quando viene adoperato dall'agente principale a produrre l'effetto, così anche la materia di un sacramento ha bisogno di una doppia consacrazione: con la prima di esse diviene materia propria di un sacramento; con la seconda viene applicata all'effetto.

3. La materia sensibile può ricevere la grazia non come soggetto, ma come suo strumento, conforme a quanto si è detto sopra. E per questo fine la materia del sacramento viene consacrata, o da Cristo stesso, o dal vescovo, che rappresenta nella Chiesa la persona del Cristo.

ARTICOLO 4

Se sia conveniente la forma di questo sacramento: "Ti segno con il segno della croce..."

(La forma del sacramento della confermazione è la seguente: "Ricevi il sigillo dello Spirito Santo che ti è dato in dono".

"... con la nostra suprema autorità apostolica decretiamo e stabiliamo che in avvenire sia osservato nella Chiesa latina quanto segue:

Il sacramento della confermazione si conferisce mediante l'unzione del crisma sulla fronte, che si fa con l'imposizione della mano, e mediante le parole: "Ricevi il sigillo del dono dello Spirito Santo".

Costituzione apost. *Divinae consortium naturae*, 15 agosto 1971).

SEMBRA che non sia conveniente la forma di questo sacramento: "Ti segno con il segno della croce e ti confermo con il crisma della salvezza nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo. Amen". Infatti:

1. L'uso dei sacramenti deriva da Cristo e dagli Apostoli. Ma né Cristo istituì tale forma, né si legge che gli Apostoli se ne siano serviti. Tale forma dunque non è quella che si conviene per questo sacramento.

2. Come il sacramento è lo stesso per tutti, così anche la sua forma dev'essere la stessa, perché alla propria forma ogni cosa deve la sua unità, come anche il suo essere. Ma non tutti usano questa forma; alcuni infatti dicono: "Ti confermo con il crisma della santificazione". La nostra dunque non è la forma conveniente della confermazione.

3. Abbiamo detto sopra che questo sacramento deve conformarsi al battesimo come la perfezione alla cosa perfettibile. Ma nella forma del battesimo non si accenna al contrassegno del carattere né alla croce di Cristo, sebbene nel battesimo l'uomo muoia insieme al Cristo, come dice S. Paolo; né si accenna all'effetto della salvezza, sebbene il battesimo sia necessario per la salvezza. Inoltre nella forma del battesimo si parla di un atto soltanto e si esprime la persona del battezzante, dicendo: "Io ti battezzo"; del tutto diversa è invece la forma suddetta. Perciò tale formula non è conveniente come forma di questo sacramento.

IN CONTRARIO: Basta l'autorità della Chiesa, la quale adopera comunemente questa forma.

RISPONDO: La forma predetta è conveniente per questo sacramento. Come infatti la forma di una cosa naturale ne costituisce la specie, così la forma del sacramento deve contenere quanto riguarda la specie del sacramento. Ora, come risulta dall'esposizione già fatta, in questo sacramento viene dato lo Spirito Santo per il vigore nel combattimento spirituale. Perciò nella confermazione sono necessarie le tre cose accennate dalla forma suddetta. La prima è la causa che conferisce la pienezza della forza spirituale, ed è la santa Trinità. Essa si indica dicendo: "Nel nome del Padre...". - La seconda è lo stesso vigore spirituale che viene conferito all'uomo per la sua salvezza mediante il simbolismo della materia visibile. A ciò si allude dicendo: "Ti confermo con il crisma della salvezza". - La terza cosa è il contrassegno che viene dato al combattente, come anche per le battaglie materiali i soldati vengono contrassegnati con i distintivi dei loro comandanti. E rispetto a questo si dice: "Ti contrassegno con il segno della croce", cioè con il segno "con il quale trionfò il nostro Re", come si esprime S. Paolo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Per il ministero degli Apostoli, come si è detto sopra, a volte veniva dato l'effetto di questo sacramento, ossia la pienezza dello Spirito Santo, con alcuni miracoli visibili fatti da Dio, il quale può conferire l'effetto di un sacramento senza il sacramento. E in quei casi non era necessaria né la materia né la

forma di questo sacramento.

A volte invece gli Apostoli davano questo sacramento come ministri dei sacramenti. Allora usavano sia la materia che la forma prescritte da Cristo. Evidentemente molte cose che gli Apostoli osservavano nel conferire i sacramenti non sono state tramandate dalle Scritture, destinate indifferentemente a tutti. Dionigi infatti afferma: "Non è possibile agli interpreti della Scrittura tirare fuori dall'arcano sotto gli occhi di tutti le invocazioni efficaci", cioè le parole con le quali si compiono i sacramenti, "né la loro misteriosa efficienza divina, o gli effetti con essi compiuti da Dio; queste cose ci vengono insegnate senza pubblicità", cioè occultamente, "dalla nostra sacra tradizione". Del resto S. Paolo stesso, parlando della celebrazione dell'Eucarestia, scrive: "Tutte le altre cose le regolerò alla mia venuta".

2. La santità è causa della salvezza. Dire quindi "crisma della salvezza", è lo stesso che dire "crisma della santificazione".

3. Il battesimo è la rigenerazione alla vita spirituale, per cui l'uomo vive per se stesso. Perciò non si pone nella forma del battesimo, se non l'unico atto che si riferisce alla santificazione personale dell'uomo. Invece il sacramento della confermazione non è destinato a santificare soltanto l'uomo in se stesso, ma anche ad affrontare la lotta esterna. Per questo non solo si menziona la santificazione interna con le parole: "Ti confermo con il crisma della salvezza", ma si contrassegna l'uomo anche esteriormente con il segno della croce per il combattimento spirituale esterno, dicendo: "Ti contrassegno con il segno della croce".

Inoltre il verbo battezzare, che indica l'abluzione, può riferirsi sia alla materia che è l'acqua abludente, sia all'effetto della salvezza. Non è così per il verbo confermare, e quindi era necessario esplicitare tutto.

Infine, è stato detto sopra che il pronome Io non è necessario nella forma battesimale, perché è sottinteso dal verbo in prima persona. Ma si mette per esprimere l'intenzione. Ciò non è ugualmente necessario nella confermazione, non venendo essa conferita se non da un ministro superiore, come si dirà in seguito.

ARTICOLO 5

Se il sacramento della confermazione imprima il carattere

SEMBRA che il sacramento della confermazione non imprima il carattere. Infatti:

1. Il carattere importa un segno distintivo. Ma non è il sacramento della confermazione a distinguere il cristiano dall'infedele, perché ciò avviene con il battesimo, né lo distingue dagli altri fedeli, perché questo sacramento è destinato al combattimento spirituale che s'impone a tutti i fedeli. In questo sacramento dunque non viene impresso nessun carattere.

2. Come si è detto sopra, il carattere è un potere o potenza spirituale. Ma la potenza è, o attiva, o passiva. Ora, la potenza attiva la conferisce tra i sacramenti il sacramento dell'ordine, mentre la potenza passiva o recettiva il sacramento del battesimo. Perciò il sacramento della confermazione non imprime nessun carattere.

3. La circoncisione, che era un segno corporale, non imprimeva alcun carattere spirituale. Ora, nel sacramento della confermazione si dà un segno corporale, segnando l'uomo con il crisma in forma di croce sulla fronte. Quindi in questo sacramento non viene impresso nessun carattere spirituale.

IN CONTRARIO: Tutti i sacramenti che non si ripetono imprimono il carattere. Ma la confermazione non si ripete; dice infatti S. Gregorio: "Va proibita la ripetizione della confermazione per chi sia stato confermato dal vescovo". Dunque la confermazione imprime il carattere.

RISPONDO: Come è stato detto sopra, il carattere è un potere spirituale destinato a delle funzioni sacre. Ma abbiamo anche detto che, come il battesimo è una rigenerazione spirituale alla vita cristiana, così la confermazione è una crescita spirituale che porta l'uomo alla perfetta età dello spirito. Ora, dall'analogia con la vita fisica è chiaro che le funzioni di un uomo appena nato sono diverse da quelle dell'età perfetta. Di conseguenza con il sacramento della confermazione si conferisce all'uomo il potere spirituale per dei compiti sacri, diversi da quelli a cui lo abilitava il potere conferitogli dal battesimo. Infatti nel battesimo uno riceve il potere di compiere gli atti che riguardano la propria salvezza, in quanto vive in se stesso; nella confermazione invece riceve il potere di svolgere attività attinenti al combattimento spirituale contro i nemici della fede. È quanto risulta dall'esempio degli Apostoli, i quali prima di ricevere la pienezza dello Spirito Santo se ne stavano "nel cenacolo perseveranti nella preghiera"; dopo invece, usciti fuori, non temevano di professare la loro fede pubblicamente perfino dinanzi ai nemici di essa. Perciò è evidente che il sacramento della confermazione imprime il carattere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il combattimento spirituale contro i nemici invisibili impegna tutti. Ma combattere contro i nemici visibili, ossia contro i persecutori della fede, rendendo testimonianza al nome cristiano, è proprio dei cresimati, che ormai hanno spiritualmente raggiunto l'età virile, in conformità alle parole di S. Giovanni: "Scrivo a voi, giovani, perché siete forti e la parola di Dio sta in voi e avete vinto il maligno". Perciò il carattere della confermazione è un segno che distingue non i fedeli dagli infedeli, ma i provetti nello spirito da coloro che sono "come bambini nati da poco".

2. Tutti i sacramenti sono delle professioni di fede. Quindi come il battezzato riceve il potere di professare la fede accostandosi agli altri sacramenti, così il cresimato riceve il potere di professare verbalmente in pubblico la fede cristiana quasi per un incarico ufficiale.

3. I sacramenti dell'antica legge sono chiamati da S. Paolo "giustizia della carne", perché interiormente non avevano alcun effetto. Per questo la circoncisione imprimeva un segno solo nel corpo, non già nell'anima. La confermazione invece assieme al segno corporale imprime anche un carattere spirituale, perché è un sacramento della nuova legge.

ARTICOLO 6

Se il carattere della confermazione presupponga necessariamente il carattere del battesimo

SEMBRA che il carattere della confermazione non presupponga necessariamente il carattere battesimale. Infatti:

1. Il sacramento della confermazione ha per fine la pubblica professione della fede cristiana. Ma molti anche prima del battesimo hanno professato pubblicamente la fede cristiana, dando il sangue per essa. Dunque il carattere della confermazione non presuppone quello del battesimo.

2. Degli Apostoli non si legge che siano stati battezzati; anzi osserva Giovanni che "a battezzare non era il Cristo stesso, ma i suoi discepoli". Dopo invece furono certo confermati con la discesa dello Spirito Santo. Quindi in modo analogo anche altri potrebbero essere cresimati prima del battesimo.

3. Negli Atti si legge: "Pietro non aveva ancora finito di parlare che si vide lo Spirito Santo discendere sopra quanti ascoltavano il suo discorso", e dopo soltanto Pietro "li fece battezzare". Perciò anche altri potrebbero essere cresimati prima di essere battezzati.

IN CONTRARIO: Rabano (Mauro) scrive: "Alla fine dal sommo sacerdote con l'imposizione delle mani si dà il Paraclito al battezzato, perché sia corroborato dallo Spirito Santo a parlare".

RISPONDO: Il carattere della confermazione presuppone necessariamente il carattere battesimale, cosicché se uno venisse cresimato senza essere stato battezzato, non riceverebbe niente, ma dovrebbe essere cresimato di nuovo dopo aver ricevuto il battesimo. La ragione è questa: che la confermazione, come sopra abbiamo visto, sta al battesimo come la crescita sta alla generazione. Ora, è chiaro che nessuno può passare all'età perfetta, senza prima nascere. Allo stesso modo nessuno che prima non sia stato battezzato, può ricevere il sacramento della confermazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La potenza divina non è vincolata ai sacramenti. Ecco perché può essere conferito all'uomo il vigore spirituale per testimoniare pubblicamente la fede cristiana, senza il sacramento della confermazione; come si può ottenere la remissione dei peccati, senza il battesimo. Ma come nessuno ottiene l'effetto del battesimo senza il voto del battesimo, così nessuno ottiene l'effetto della confermazione, senza desiderarla. E questo desiderio può essere anche antecedente al battesimo.

2. Dalle parole del Signore, nota S. Agostino, "Chi si è lavato, ha bisogno di lavarsi solo i piedi", "veniamo a capire che Pietro e gli altri discepoli di Cristo erano stati battezzati, o con il battesimo di Giovanni, come pensano alcuni, o con il battesimo di Cristo, come è più credibile. Poiché questi non ricusò egli stesso l'ufficio di battezzare, prima di affidare ai suoi servi l'ufficio di battezzare gli altri".

3. Quegli uditori di S. Pietro ricevettero miracolosamente l'effetto, ma non il sacramento della confermazione. Ora, abbiamo già spiegato che l'effetto della confermazione può anche essere conferito prima del battesimo, non così il sacramento. Infatti come l'effetto della confermazione che è il vigore spirituale presuppone l'effetto del battesimo che è la giustificazione, così il sacramento della confermazione presuppone il sacramento del battesimo.

ARTICOLO 7

Se il sacramento della confermazione conferisca la grazia santificante

SEMBRA che questo sacramento non conferisca la grazia santificante. Infatti:

1. La grazia è diretta contro la colpa. Ma questo sacramento, come si è detto, non si dà se non ai battezzati, che sono già stati mondati dalla colpa. Quindi questo sacramento non conferisce la grazia santificante.

2. Della grazia santificante hanno bisogno specialmente i peccatori, perché essa soltanto li può giustificare. Se dunque con questo sacramento si conferisse la grazia santificante, sarebbe da darsi agli uomini che si trovano in peccato. Ciò che invece è falso.

3. Non esistono specie diverse di grazia santificante, essendo essa destinata a un unico effetto. Ma due forme della medesima specie non sono componibili nel medesimo soggetto. Poiché dunque la grazia santificante è conferita dal battesimo, essa non viene conferita dal sacramento della confermazione, concesso soltanto ai battezzati.

IN CONTRARIO: Il Papa S. Melchiade scrive: "Lo Spirito Santo nel fonte battesimale dona la pienezza dell'innocenza, nella confermazione l'aumento della grazia".

RISPONDO: In questo sacramento, come si è detto, si dà ai battezzati lo Spirito Santo per rinvigorirli: come fu dato agli Apostoli nel giorno della Pentecoste, e come lo davano ai battezzati gli Apostoli stessi con l'imposizione delle mani. Ora, nella Prima Parte noi abbiamo spiegato che la missione, o conferimento dello Spirito Santo non avviene se non insieme alla grazia santificante. È chiaro quindi che in questo sacramento viene conferita la grazia santificante.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È proprio della grazia santificante la remissione dei peccati; ma essa ha pure altri effetti, perché è la causa sufficiente a far passare l'uomo attraverso tutti i gradi fino alla vita eterna. A S. Paolo fu detto in proposito: "Ti basta la mia grazia". Ed egli dice di se stesso: "Per grazia di Dio sono quello che sono". In conclusione la grazia santificante non si dà solo per la remissione della colpa, ma anche per l'aumento e la stabilità della giustizia. E sotto quest'ultimo aspetto essa viene conferita dalla confermazione.

2. Come appare dal nome stesso, la confermazione si dà per confermare ciò che trova già esistente. Quindi non dev'essere data a coloro che non hanno la grazia. Perciò come non si conferisce ai non battezzati, così non si deve conferire agli adulti peccatori, se non quando siano stati ricondotti dalla penitenza allo stato di grazia. È la norma del Concilio di Orleans: "Si accostino alla confermazione digiuni, si ammoniscano di fare prima la confessione, perché nella mondezza siano in grado di ricevere il dono dello Spirito Santo". E in questo caso la confermazione perfeziona l'effetto e della penitenza e del battesimo; perché con la grazia conferita da questo sacramento il penitente ottiene una maggiore remissione dei suoi peccati. - E se si accostasse alla confermazione un adulto in stato di peccato, ma senza averne coscienza o anche senza esserne perfettamente contrito, per la grazia conferitagli da questo sacramento egli conseguirebbe la remissione dei suoi peccati.

3. Come si è detto, la grazia sacramentale aggiunge alla grazia santificante genericamente intesa qualche cosa che è capace di produrre l'effetto specifico a cui il sacramento è destinato. Di conseguenza, se la grazia conferita da questo sacramento si considera rispetto a ciò che è generico, allora la confermazione non dona una grazia diversa da quella del battesimo, ma aumenta la grazia già esistente. Se invece si considera rispetto all'elemento specifico che viene aggiunto, allora essa non è della stessa specie della grazia battesimale.

ARTICOLO 8

Se questo sacramento si debba conferire a tutti

(Can. 889 - § 1. È capace di ricevere la confermazione ogni battezzato e il solo battezzato, che non l'ha ancora ricevuta.

§ 2. Fuori del pericolo di morte per ricevere lecitamente la confermazione si richiede, se il fedele ha l'uso di ragione, che sia adeguatamente preparato, ben disposto e sia in grado di rinnovare le promesse battesimali.

Can. 891 - Il sacramento della confermazione venga conferito ai fedeli all'incirca all'età della discrezione, a meno che la Conferenza Episcopale non abbia determinata un'altra età o non vi sia pericolo di morte o, a giudizio del ministro, non suggerisca diversamente una grave causa.

Can. 883 - Per il diritto stesso hanno facoltà di amministrare la confermazione:

3° in riferimento a coloro che si trovano in pericolo di morte, il parroco, anzi ogni presbitero.

Codice di Diritto Canonico).

SEMBRA che questo sacramento non sia da conferirsi a tutti. Infatti:

1. Si dà questo sacramento per conferire una certa eccellenza, come si è detto. Ma l'eccellenza non è di tutti. Dunque questo sacramento non si deve dare a tutti.

2. Con questo sacramento uno cresce passando spiritualmente all'età perfetta. Ma l'età perfetta non si concilia con quella della puerizia. Dunque almeno ai bambini è da negarsi.

3. Come dice il Papa S. Melchiade, "dopo il battesimo veniamo confermati per il combattimento". Ma combattere non si addice alle donne per la debolezza del loro sesso. Dunque alle donne non si deve dare questo sacramento.

4. Il Papa S. Melchiade osserva che "sebbene a quanti muoiono subito bastino i benefici della rigenerazione, tuttavia a quelli che sopravvivono occorrono i benefici della confermazione. La confermazione arma ed equipaggia coloro che sono serbati all'agone e alle lotte di questo mondo. Chi al contrario dopo il battesimo giunge immacolato alla morte con l'acquisita innocenza, viene confermato dalla morte, in quanto non potrà più peccare". Dunque a coloro che muoiono subito dopo il battesimo non si deve conferire questo sacramento. Quindi non va amministrato a tutti.

IN CONTRARIO: Negli Atti si legge che lo Spirito Santo "riempi tutta la casa", la quale significava la Chiesa, e più sotto si legge: "Tutti furono pieni di Spirito Santo". Ma questo sacramento si dà per conseguire tale pienezza. Dunque esso si deve dare a tutti coloro che appartengono alla Chiesa.

RISPONDO: Con questo sacramento l'uomo raggiunge spiritualmente l'età perfetta. Ora, che ogni nato alla vita corporale giunga all'età perfetta è nell'intento della natura, sebbene a volte ciò sia impedito dalla corruttibilità del corpo che cede alla morte. Molto più però è nell'intenzione di Dio condurre tutte le cose alla loro perfezione, non agendo la natura se non a imitazione di Dio; cosicché dice il Deuteronomio che "le opere di Dio sono perfette". Ma l'anima a cui competono la nascita e la perfezione della vita spirituale, è immortale. Perciò come può ottenere la nascita spirituale nel tempo della vecchiaia, così può nel tempo della giovinezza, o della puerizia, ottenere l'età perfetta; perché le età della vita fisica non condizionano l'anima. Dunque questo sacramento si deve dare a tutti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Questo sacramento si dà per conferire non una superiorità di un uomo sull'altro, come il sacramento dell'ordine; ma rispetto a se stessi, poiché da uomini maturi abbiamo una certa superiorità rispetto a quando eravamo bambini.

2. L'età fisica non condiziona l'anima, come si è detto. Quindi anche nell'età della puerizia l'uomo può ottenere la perfezione dell'età spirituale, di cui la Sapienza dice: "La vecchiaia veneranda non è quella che dura a lungo, né si misura dal numero degli anni". È per questo che molti nell'età della fanciullezza, avendo ricevuta la forza dello Spirito Santo, hanno combattuto generosamente per Cristo fino al sangue.

3. La risposta è quella del Crisostomo che dice: "Nelle gare mondane occorrono requisiti di età, di condizione, di sesso, e per conseguenza ne è vietata la partecipazione agli schiavi, alle donne, ai vecchi e ai fanciulli. Nelle gare celesti invece lo stadio è aperto a tutte le persone, le età, i sessi, senza distinzione". E altrove dice: "Dinanzi a Dio milita anche il sesso femminile e molte donne hanno sostenuto il combattimento spirituale con animo virile. Alcune infatti uguagliarono gli uomini nell'interiore virtù umana durante le lotte del martirio; alcune furono anche più forti degli uomini". Quindi questo sacramento va dato anche alle donne.

4. Come si è detto, l'anima, cui appartiene l'età spirituale, è immortale. Perciò anche ai morituri si deve dare questo sacramento, perché nella risurrezione compaiano perfetti, come si legge in S. Paolo: "Finché non giungiamo allo stato di uomo perfetto, secondo la misura della statura di Cristo". Per tale motivo Ugo di S. Vittore dice: "Sarebbe davvero pericoloso se capitasse a uno di partire da questa vita senza la confermazione", non perché si dannerebbe, escluso il caso del disprezzo, ma perché ne soffrirebbe danno nella sua perfezione. Pertanto anche i bambini che muoiono cresimati ottengono maggiore gloria, come ottengono qui maggiore grazia. - Il testo citato va inteso nel senso che ai morituri questo sacramento non è necessario relativamente ai pericoli del combattimento terreno.

ARTICOLO 9

Se questo sacramento si debba dare sulla fronte

SEMBRA che questo sacramento non sia da conferirsi sulla fronte. Infatti:

1. Questo sacramento, come abbiamo visto, perfeziona il battesimo. Ma il sacramento del battesimo si conferisce all'uomo in tutto il corpo. Dunque questo sacramento non si deve conferire solo sulla fronte.

2. Questo sacramento si dà per rinvigorire spiritualmente, come si è detto sopra. Ma il vigore spirituale risiede specialmente nel cuore. Dunque questo sacramento si deve conferire piuttosto sul cuore che sulla fronte.

3. Questo sacramento si dà all'uomo perché egli professi con libertà la fede cristiana. Ma "la professione che porta alla salvezza", come dice S. Paolo, "si fa con la bocca". Perciò questo sacramento si deve conferire piuttosto sulla bocca che sulla fronte.

IN CONTRARIO: Rabano (Mauro) scrive che: "Il battezzato viene segnato con il crisma sulla sommità della testa dal sacerdote, ma sulla fronte dal pontefice".

RISPONDO: In questo sacramento, come si è detto, l'uomo riceve lo Spirito Santo come vigore per il combattimento spirituale, allo scopo di testimoniare coraggiosamente la fede cristiana anche in mezzo ai suoi nemici. È giusto quindi che venga segnato con il crisma in forma di croce sulla fronte per due ragioni. Primo, perché viene contrassegnato con il segno della croce come un soldato con il segno del suo comandante, e questo contrassegno dev'essere evidente e visibile. Ora, di tutte le parti del corpo è appunto la fronte la più visibile, perché non si copre quasi mai. Perciò il cresimando viene unto con il crisma sulla fronte, affinché mostri manifestamente di essere cristiano, come dopo aver ricevuto lo Spirito Santo lo mostrarono gli Apostoli, che prima stavano nascosti nel cenacolo.

Secondo, perché si è impediti nella libera professione del nome cristiano da due cose: dalla paura e dalla vergogna. Ma il segno di entrambi questi sentimenti si manifesta soprattutto sulla fronte per la vicinanza della sede dell'immaginazione e per il fatto che i sentimenti salgono direttamente dal cuore alla fronte; cosicché "chi ha vergogna, arrossisce; e chi ha paura impallidisce", dice Aristotele. Ecco perché il cresimando viene segnato con il crisma sulla fronte, perché non ricusi di testimoniare il nome cristiano né per paura né per vergogna.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Con il battesimo veniamo rigenerati alla vita spirituale che è di tutto l'uomo. Nella confermazione invece veniamo rinvigoriti per il combattimento, il segno del quale va portato sulla fronte, cioè in una posizione evidente.
2. La causa della forza è nel cuore, ma il segno si mostra sulla fronte; tanto che in Ezechiele si legge: "Ti ho dato una fronte più resistente delle loro fronti". Quindi il sacramento dell'Eucarestia che rafforza l'uomo in se stesso, mira al cuore, secondo l'espressione del Salmo: "Il pane sostenta il cuore dell'uomo". Ma il sacramento della confermazione è richiesto come segno di forza nei rapporti con gli altri. Conseguentemente si dà in fronte.
3. La confermazione si dà per un'aperta professione di fede, non per una qualunque professione di fede, perché a questa basta anche il battesimo. Quindi non deve darsi sulla bocca, ma sulla fronte, dove appaiono i sentimenti che impediscono di professare apertamente la fede.

ARTICOLO 10

Se il cresimando debba essere assistito da altri

SEMBRA che il cresimando nel rito della confermazione non debba essere assistito da altri. Infatti:

1. Questo sacramento non si dà solo ai bambini, ma anche agli adulti. Gli adulti però possono sostenersi da soli. Sarebbe dunque ridicolo che venissero sostenuti da altri.
2. Chi fa già parte della Chiesa, ha libero accesso al principe della Chiesa che è il vescovo. Ma questo sacramento, come si è detto, non si dà che al battezzato, il quale è già membro della Chiesa. Non dev'essere dunque presentato al vescovo da un altro a ricevere questo sacramento.
3. Questo sacramento si dà per il vigore spirituale. Ma questo si trova più negli uomini che nelle donne, come fanno pensare quelle parole dei Proverbi: "Una donna forte chi la troverà?". Dunque la donna almeno non può assistere un uomo nella confermazione (come madrina).

IN CONTRARIO: Il Papa Innocenzo dice: "Se uno dei coniugi avrà levato dal sacro fonte o avrà tenuto alla confermazione il figlio o la figlia di un altro...". Dunque come è prescritto che qualcuno rilevi dal sacro fonte il battezzato, così è prescritto che uno sia assistito da altri nel ricevere il sacramento della confermazione.

RISPONDO: Come si è detto, questo sacramento si conferisce perché l'uomo sia forte nel combattimento spirituale. Ora, come uno nato da poco ha bisogno di un istruttore nelle cose che riguardano la condotta della vita, secondo l'osservazione di S. Paolo: "Abbiamo avuto per istruttori i nostri padri carnali e li abbiamo rispettati"; così coloro che vengono arruolati a combattere hanno bisogno di maestri da cui essere istruiti sulla tattica del combattimento: è per questo che nelle guerre materiali s'incaricano duci e centurioni a comandare gli altri. Allo stesso modo chi riceve questo sacramento, dev'essere assistito da un altro, che lo istruisca, per così dire sul modo di combattere.

Un'altra ragione è che con questo sacramento si conferisce all'uomo la maturità spirituale, come si è detto, e quindi il cresimando va assistito come ancora spiritualmente debole e immaturo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il cresimando, anche se fisicamente adulto, non lo è ancora spiritualmente.
2. Il battezzato, sebbene sia divenuto membro della Chiesa, non è però ancora iscritto nella milizia cristiana. Quindi viene presentato al vescovo duce

dell'esercito da un altro già iscritto nella milizia cristiana. Infatti chi non è ancora cresimato non può assistere un altro alla confermazione.

3. "In Gesù Cristo non c'è né maschio né femmina", dice S. Paolo. Perciò non conta che ad assistere il cresimando ci sia un uomo o una donna.

ARTICOLO 11

Se solo il vescovo possa conferire questo sacramento

(Can. 882 - Ministro ordinario della confermazione è il Vescovo; conferisce validamente questo sacramento anche il presbitero provvisto di questa facoltà in forza del diritto universale o per speciale concessione della competente autorità.

Can. 883 - Per il diritto stesso hanno facoltà di amministrare la confermazione:

1° entro i confini della propria circoscrizione, coloro che sono equiparati dal diritto al Vescovo diocesano;

2° relativamente alla persona di cui si tratta, il presbitero, che, in forza dell'ufficio o del mandato del Vescovo diocesano, battezza uno fuori dell'infanzia o ammette uno già battezzato nella piena comunione della Chiesa cattolica;

3° in riferimento a coloro che si trovano in pericolo di morte, il parroco, anzi ogni presbitero.

Codice di Diritto Canonico).

SEMBRA che non solo il vescovo possa conferire questo sacramento. Infatti:

1. S. Gregorio dice scrivendo al vescovo Gennaro: "Ci è giunta la voce che alcuni si sono scandalizzati perché abbiamo proibito ai presbiteri di ungere con il crisma i battezzati. Noi lo abbiamo fatto secondo l'uso antico della nostra Chiesa, ma se qualcuno dovesse proprio rattristarsi per questo, concediamo che dove mancano i vescovi possano anche i presbiteri ungere con il crisma sulla fronte i battezzati". Ora, quello che è indispensabile nei sacramenti non si può cambiare per evitare uno scandalo. Dunque non è necessario alla validità di questo sacramento che esso sia conferito dal vescovo.

2. Il sacramento del battesimo ha maggiore efficacia del sacramento della confermazione, perché nel battesimo si dà piena remissione dei peccati e quanto alla colpa e quanto alla pena; il che non avviene in questo sacramento. Ma un semplice sacerdote può per ufficio dare il sacramento del battesimo e in caso di necessità anche uno non ordinato può battezzare. Non è dunque necessario a questo sacramento di essere conferito da un vescovo.

3. La sommità del capo, dove secondo i medici risiede la ragione (cioè quella particolare, che si dice facoltà cogitativa), è più nobile della fronte, dove risiede l'immaginativa. Ma un semplice sacerdote può ungere con il crisma sulla sommità del capo i battezzati. Molto più dunque li può segnare con il crisma sulla fronte come vuole il sacramento della confermazione.

IN CONTRARIO: Il Papa S. Eusebio scrive: "Si deve tenere nella massima venerazione il sacramento dell'imposizione delle mani, il quale può essere fatto solo dai sommi sacerdoti. Né al tempo degli Apostoli da altri all'infuori degli Apostoli stessi si legge o si sa che sia stato fatto, né da altri all'infuori di coloro che tengono il posto degli Apostoli mai può e dev'esser fatto. Poiché se altrimenti si presumesse di fare, si ritenga invalido e vano, né mai sarà computato tra i sacramenti della Chiesa". È dunque necessario per la validità di questo sacramento, chiamato "sacramento dell'imposizione delle mani", che venga amministrato dal vescovo.

RISPONDO: In ogni opera la perfezione suprema è riservata all'arte o virtù più alta: così la preparazione della materia è di competenza degli artigiani subalterni; sopra di loro sta chi dà la forma; più in alto di tutti quegli cui spetta l'uso della cosa, essendo esso il fine di ogni prodotto. Una lettera, p. es., viene scritta da un segretario, ma viene sottoscritta dal padrone. Ora, i fedeli cristiani sono come un'opera divina, secondo l'espressione di S. Paolo: "Voi siete l'edificio di Dio"; sono anche come "una lettera scritta dallo Spirito di Dio", secondo un'altra espressione dell'Apostolo. Ora, il sacramento della confermazione è come il coronamento del battesimo; nel senso che nel battesimo uno viene formato come un edificio spirituale e viene scritto come una lettera spirituale; ma nel sacramento della confermazione questo edificio spirituale viene consacrato a essere tempio dello Spirito Santo e questa lettera viene sigillata con il segno della croce. Perciò il conferimento della confermazione è riservato ai vescovi che hanno il supremo potere nella Chiesa: e anche nella Chiesa primitiva, come raccontano gli Atti, la pienezza dello Spirito Santo veniva data con l'imposizione delle mani degli Apostoli, dei quali i vescovi fanno le veci. In proposito prescrive il Papa S. Urbano I: "Tutti i fedeli devono ricevere lo Spirito Santo dopo il battesimo per l'imposizione della mano dei vescovi, per essere riscontrati pienamente cristiani".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Papa nella Chiesa ha i pieni poteri, per cui può concedere i diritti degli ordini superiori agli inferiori: così ad alcuni sacerdoti ha concesso di conferire gli ordini minori, che sono di diritto dei vescovi. Per tale pienezza di poteri concesse il Papa S. Gregorio che dei semplici sacerdoti conferissero la

confermazione, finché non cessasse lo scandalo.

2. Il battesimo è più efficace di questo sacramento quanto alla rimozione del male, essendo una rigenerazione spirituale, cioè un passaggio dal non essere all'essere. Ma la confermazione è più efficace per l'avanzamento nel bene, essendo una crescita spirituale, ossia il passaggio da uno stato imperfetto a quello perfetto. Per questo essa è riservata a un ministro superiore.

3. Come dice Rabano (Mauro), "il battezzato viene segnato con il crisma sulla sommità del capo dal sacerdote e sulla fronte dal pontefice, per indicare con la prima unzione la discesa su lui dello Spirito Santo che lo consacra quale abitazione di Dio, con la seconda per indicare che la settiforme grazia dello Spirito Santo viene nell'uomo con tutta la pienezza della santità, della scienza e della virtù". Perciò questa unzione viene riservata ai vescovi non per la superiore dignità della parte contrassegnata, ma per la superiorità degli effetti.

ARTICOLO 12

Se il rito di questo sacramento sia conveniente

SEMBRA che il rito di questo sacramento non sia conveniente. Infatti:

1. Il sacramento del battesimo è più necessario della confermazione, come si è detto. Ma al battesimo si assegnano determinati tempi, cioè la Pasqua e la Pentecoste. Dunque anche per questo sacramento si deve stabilire un dato tempo.

2. Come questo sacramento esige la devozione di chi lo dà e di chi lo riceve, così lo esige anche il sacramento del battesimo. Ma per il sacramento del battesimo non è prescritto che venga ricevuto e conferito a digiuno. È dunque inopportuno, come comanda il Concilio di Orleans, che i cresimandi "si presentino digiuni alla confermazione"; e che "i vescovi a digiuno soltanto diano con l'imposizione della mano lo Spirito Santo" come vuole il Concilio di Meaux.

3. Il crisma è un simbolo della pienezza dello Spirito Santo, come si è detto sopra. Ma la pienezza dello Spirito Santo fu data ai fedeli di Cristo nel giorno della Pentecoste come si legge negli Atti. Il crisma dunque dovrebbe essere fatto e benedetto nella festa della Pentecoste piuttosto che il Giovedì Santo.

IN CONTRARIO: Basta l'uso della Chiesa, che è governata dallo Spirito Santo.

RISPONDO: Il Signore ai suoi fedeli ha fatto questa promessa: "Dove due o tre sono riuniti in mio nome, là sono io in mezzo a loro". È quindi da ritenersi per fermo che gli ordinamenti della Chiesa siano diretti dalla sapienza di Cristo. E per questo dobbiamo essere certi che i riti osservati dalla Chiesa nella confermazione e negli altri sacramenti sono convenienti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Papa S. Melchiade dice che "questi due sacramenti", cioè il battesimo e la confermazione, "sono così uniti che mai, fuori del pericolo di morte, possano separarsi e conferirsi debitamente se non insieme". Di conseguenza gli stessi tempi sono assegnati al battesimo solenne e alla confermazione. Ma poiché la confermazione viene data soltanto dai vescovi, che non sono sempre presenti dove i sacerdoti battezzano, è stato necessario nella prassi comune che il sacramento della confermazione fosse rimandato anche ad altri tempi.

2. Da quella prescrizione "sono eccettuati gli infermi e coloro che si trovano in pericolo di morte", come si legge nelle costituzioni del Concilio di Meaux. Quindi per il gran numero dei fedeli e a causa d'imminenti pericoli è concesso che la confermazione, conferibile solo dai vescovi, si dia o si riceva anche senza essere digiuni, non bastando un solo vescovo, specialmente in una grande diocesi, a confermare tanta gente, se gli si mettessero limitazioni di tempo. Quando però si può osservare senza incomodo, è più conveniente che si riceva e si dia a digiuno.

3. Come si rileva dal Concilio di Papa Martino, "in ogni tempo era permesso fare il crisma". Ma celebrandosi il battesimo solenne, nel quale si fa uso del crisma, la vigilia di Pasqua, fu convenientemente stabilito che due giorni prima il vescovo benedicesse il crisma, affinché potesse essere portato in tutta la diocesi. - Quel giorno però è molto adatto alla benedizione di qualsiasi materia sacramentale, perché in esso venne istituito il sacramento dell'Eucarestia, che in qualche modo, come si è detto sopra, è il fine di tutti gli altri sacramenti.

Pars Tertia Quaestio 073

Questione 73

Questione 73

Il sacramento dell'Eucarestia

Secondo l'ordine fissato dobbiamo ora trattare del sacramento dell'Eucarestia. Primo, del sacramento in se stesso; secondo, della sua materia; terzo della sua forma; quarto, dei suoi effetti; quinto, di coloro che possono riceverlo; sesto, di chi lo amministra; settimo, dei riti di questo sacramento.

Sul primo tema esamineremo sei cose: 1. Se l'Eucarestia sia un sacramento; 2. Se sia un sacramento unico o molteplice; 3. Se sia necessario per la salvezza; 4. Le sue denominazioni; 5. La sua istituzione; 6. Le sue prefigurazioni.

ARTICOLO 1

Se l'Eucarestia sia un sacramento

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

1. Non c'è motivo di ordinare due sacramenti a un unico scopo; perché ogni sacramento è sufficiente a produrre il proprio effetto. Ora, stando alle parole di Dionigi, tanto la Cresima che l'Eucarestia sono ordinate a perfezionare; perciò non può essere sacramento l'Eucarestia, essendo tale la cresima, secondo quanto abbiamo già dimostrato.

2. In ciascun sacramento della nuova legge ciò che visibilmente cade sotto i sensi, produce l'effetto invisibile del sacramento: così l'abluzione dell'acqua causa il carattere battesimale e l'abluzione spirituale, come abbiamo spiegato sopra. Ora, le specie del pane e del vino che in questo sacramento cadono sotto i sensi, non producono né il vero corpo di Cristo, che nell'Eucarestia è *res et sacramentum*, né il suo corpo mistico che ne è la *res tantum*. Dunque l'Eucarestia non è un sacramento della nuova legge.

3. I sacramenti della nuova legge che si servono di una materia consistono nell'uso della materia: il battesimo, p. es., consiste nell'abluzione e la cresima nell'unzione del crisma. Se dunque l'Eucarestia fosse sacramento, consisterebbe nell'uso della materia, non nella consacrazione di essa. Ma ciò risulta falso, perché forma di questo sacramento sono le parole che si pronunziano nella consacrazione della materia, come vedremo. Perciò l'Eucarestia non è un sacramento.

IN CONTRARIO: In una colletta si chiede: "Che questo tuo sacramento non costituisca per noi motivo di condanna".

RISPONDO: I sacramenti della Chiesa hanno lo scopo di provvedere l'uomo nella vita spirituale. Ma la vita dello spirito somiglia a quella del corpo, essendo le cose corporali immagini di quelle spirituali. Ora, è evidente che alla vita del corpo, come occorrono la generazione, per la quale l'uomo incomincia a vivere, e la crescita con la quale raggiunge la perfezione della vita, così anche occorre l'alimento per conservarsi in vita. Perciò, come per la vita spirituale era necessario che ci fosse il battesimo, che è la rigenerazione spirituale, e la cresima, che è la crescita spirituale, così era necessario che ci fosse il sacramento dell'Eucarestia, che è l'alimento spirituale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Ci sono due tipi di perfezione. Il primo intrinseco all'uomo stesso, e questa viene raggiunta con la crescita. E tale perfezione compete alla cresima. Il secondo consiste nella perfezione che l'uomo consegue col cibo, col vestito e con altre cose simili. Tale perfezione compete all'Eucarestia, che è una refezione spirituale.

2. L'acqua del battesimo non ha efficacia spirituale in quanto acqua, ma per la virtù dello Spirito Santo presente in essa, cosicché il Crisostomo spiegando le parole evangeliche, "Un angelo del Signore di tempo in tempo...", osserva: "Nei battezzati non opera la semplice acqua; ma essa lava tutti i peccati dopo che ha ricevuto la grazia dello Spirito Santo". Ora, come la virtù dello Spirito Santo sta all'acqua del battesimo, così il vero corpo di Cristo sta alle specie del pane e del vino. Quindi le specie del pane e del vino nulla producono, se non in virtù del vero corpo di Cristo.

3. Un sacramento è tale in quanto contiene qualche cosa di sacro. Ma una cosa può essere sacra in due modi: in senso assoluto, o relativamente a un'altra cosa. Ora, è questa appunto la differenza tra l'Eucarestia e gli altri sacramenti aventi materia sensibile: l'Eucarestia contiene qualche cosa di sacro in senso assoluto, cioè il Cristo stesso; l'acqua del battesimo invece contiene qualche cosa di sacro in senso relativo, cioè una virtù santificatrice, e lo stesso vale del crisma e di altre cose simili. Ecco perché il sacramento dell'Eucarestia si compie con la stessa consacrazione della materia, mentre gli altri sacramenti si compiono applicando la materia alla santificazione dell'uomo.

Da ciò deriva un'altra differenza. Nel sacramento dell'Eucarestia la res et sacramentum si trova nella materia stessa; mentre la res tantum, ossia la grazia conferita, si trova in chi la riceve. Nel battesimo, al contrario, ambedue le cose si trovano in chi lo riceve: sia il carattere che è res et sacramentum, sia la grazia della remissione dei peccati che è res tantum. Lo stesso si dica degli altri sacramenti.

ARTICOLO 2

Se l'Eucarestia sia uno o più sacramenti

SEMBRA che l'Eucarestia non sia uno, ma più sacramenti. Infatti:

1. In una colletta si prega così : "Ci purifichino, Signore, i sacramenti che abbiamo ricevuto", e questo si dice in rapporto alla comunione eucaristica. L'Eucarestia dunque non è un sacramento unico, ma molteplice.
2. È impossibile che moltiplicando il genere non resti moltiplicata la specie: che cioè, p. es., si abbiano più animali restando un unico uomo. Ma il segno è il genere del sacramento, come dicemmo sopra. Essendoci dunque nell'Eucarestia più segni, cioè il pane e il vino, è logico che ci siano più sacramenti.
3. Questo sacramento si compie con la consacrazione della materia, come si è detto. Ma in questo sacramento duplice è la consacrazione della materia. È duplice quindi il sacramento.

IN CONTRARIO: L'Apostolo scrive: "Poiché uno è il pane, noi, benché molti, siamo un medesimo corpo, partecipando tutti di un medesimo pane e di un medesimo calice". Da ciò risulta che l'Eucarestia è il sacramento dell'unità ecclesiastica. Ma il sacramento contiene la somiglianza della realtà che sacramentalmente esprime. Dunque l'Eucarestia è un unico sacramento.

RISPONDO: Come scrive Aristotele, l'unità si attribuisce non solo a ciò che è indivisibile o continuo, ma anche a ciò che è perfetto, completo: p. es., a una casa, o a un uomo. Ora, l'unità di perfezione spetta a una cosa che possiede tutti gli elementi richiesti dal suo fine: per l'integrità di un uomo, p. es., si richiedono tutte le membra necessarie alle attività dell'anima, e per quella di una casa si richiedono tutte le parti necessarie ad abitarci. Ebbene in tal senso questo sacramento è unico. Esso infatti è ordinato alla refezione spirituale che rassomiglia a quella corporale. Ora, alla refezione corporale occorrono due cose: il cibo che è alimento solido e la bevanda che è alimento liquido. Conseguentemente anche alla completezza di questo sacramento concorrono due cose: il cibo spirituale e la bevanda spirituale, secondo le parole evangeliche: "La mia carne è vero cibo e il mio sangue è vera bevanda". Perciò questo sacramento, pur essendo molteplice per la sua materia, è uno solo per la sua forma e perfezione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Nella medesima colletta si dice prima al plurale: "Ci purifichino i sacramenti che abbiamo ricevuto", e poi al singolare: "Questo tuo sacramento non costituisca per noi motivo di condanna", per indicare che questo sacramento è in un certo senso più cose, ma in senso assoluto è un solo sacramento.

2. Il pane e il vino rispetto alla materia sono due segni distinti, ma rispetto alla forma e alla perfezione sono un segno solo, costituendo essi insieme un'unica refezione.
3. Dal fatto che nella Eucarestia ci sono due consacrazioni non si può dedurre se non che questo sacramento è duplice solo materialmente, come abbiamo spiegato.

ARTICOLO 3

Se questo sacramento sia indispensabile alla salvezza

SEMBRA che questo sacramento sia indispensabile alla salvezza. Infatti:

1. Il Signore dice: "Se non mangerete la carne del Figlio dell'uomo e non berrete il suo sangue, non avrete in voi la vita". Ma in questo sacramento si mangia la carne di Cristo e si beve il suo sangue. Dunque senza questo sacramento l'uomo non può avere la salvezza spirituale.
2. Questo sacramento è un alimento spirituale. Ma l'alimento materiale è indispensabile alla salute corporale. Dunque anche questo sacramento è indispensabile alla salvezza spirituale.
3. Come il battesimo è il sacramento della passione del Signore, senza la quale non c'è salvezza, così lo è anche l'Eucarestia: scrive infatti l'Apostolo: "Ogni volta che mangerete questo pane e berrete questo calice, annunzierete la morte del Signore fino alla sua venuta". Perciò come per la salvezza è indispensabile il battesimo, così lo è pure questo sacramento.

IN CONTRARIO: Scrive S. Agostino: "Non dovete pensare che i bambini non possano avere la vita, prima di ricevere il corpo e il sangue di Cristo".

RISPONDO: In questo sacramento dobbiamo considerare due cose: il sacramento stesso e l'effetto del sacramento. Si è detto che l'effetto di questo sacramento è l'unità del corpo mistico, senza la quale non ci può essere salvezza: poiché nessuno può salvarsi fuori della Chiesa, come nel diluvio nessuno si salvò fuori dell'arca di Noè, simbolo della Chiesa, come insegna S. Pietro. Ma dicemmo sopra che l'effetto di un sacramento si può ottenere prima di ricevere il sacramento, per mezzo del voto stesso di accostarsi al sacramento. Così prima di ricevere l'Eucarestia l'uomo può salvarsi in virtù del desiderio di riceverla, come si è detto sopra.

Ci sono però due differenze. Primo, perché il battesimo è l'inizio della vita spirituale e "la porta dei sacramenti". L'Eucarestia invece è quasi "il coronamento" della vita spirituale e "il fine di tutti i sacramenti", come si disse sopra: poiché le grazie di tutti i sacramenti preparano, o a ricevere, o a consacrare l'Eucarestia. Perciò mentre ricevere il battesimo è necessario per iniziare la vita soprannaturale, ricevere l'Eucarestia è necessario per portarla a compimento: e neppure è indispensabile riceverla di fatto, ma basta averne la brama, così come si brama e si desidera il fine.

L'altra differenza sta nel fatto che mediante il battesimo l'uomo viene ordinato all'Eucarestia. Quindi col battesimo stesso i bambini sono destinati dalla Chiesa all'Eucarestia. Perciò, come con la fede della Chiesa essi credono, così per l'intenzione della Chiesa essi desiderano l'Eucarestia e di conseguenza ne ricevono l'effetto. Ma al battesimo non vengono indirizzati da un precedente sacramento. Quindi prima di ricevere il battesimo gli adulti soltanto e non i bambini possono averne il desiderio. Questi ultimi perciò non possono ottenere l'effetto del battesimo, senza ricevere il battesimo stesso. Ecco perché l'Eucarestia non è indispensabile alla salvezza come il battesimo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Come dice S. Agostino spiegando il testo evangelico citato, "per questo cibo e per questa bevanda", che sono la sua carne e il suo sangue, "vuole intendere la società del suo corpo e delle sue membra che è la Chiesa, formata dei suoi santi e dei suoi fedeli, predestinati, chiamati, giustificati e glorificati". Per cui, com'egli stesso altrove fa osservare, "nessuno deve avere il minimo dubbio che ogni fedele diviene partecipe del corpo e del sangue del Signore nel momento in cui col battesimo diviene membro del corpo di Cristo: e dopo essere stato inserito nell'unità del corpo di Cristo uno non rimane privo della comunione di quel pane e di quel calice, anche se parte da questo mondo prima di mangiare quel pane e di bere quel calice".

2. Tra l'alimento materiale e quello spirituale, c'è questa differenza, che l'alimento materiale viene assimilato nella sostanza di chi lo prende e quindi non può giovare all'uomo per la conservazione della vita, se non viene preso realmente. L'alimento spirituale, al contrario, assimila a sé l'uomo, secondo le parole che S. Agostino racconta di essersi come sentito dire da Cristo: "Né tu muterai me in te, come il cibo della tua carne; ma tu sarai mutato in me". Ora, uno può mutarsi nel Cristo e incorporarsi a lui con il desiderio dello spirito, anche senza ricevere questo sacramento. Perciò il paragone non regge.

3. Il battesimo è il sacramento della morte e della passione di Cristo, in quanto l'uomo viene rigenerato in Cristo per virtù della sua passione. L'Eucarestia invece è il sacramento della passione di Cristo in quanto l'uomo viene unito perfettamente con Cristo immolato (per noi). Ecco perché mentre il battesimo viene denominato "il sacramento della fede", la quale è il sacramento della vita spirituale; l'Eucarestia viene chiamata "il sacramento della carità", la quale è il "legame perfetto", secondo l'espressione di S. Paolo.

ARTICOLO 4

Se siano convenienti i vari nomi con i quali viene indicato questo sacramento

SEMBRA che non siano convenienti i vari nomi con i quali viene indicato questo sacramento. Infatti:

1. I nomi devono corrispondere alle cose. Ma questo sacramento è uno solo, come si è detto. Non deve dunque avere più nomi.
2. La specie non è ben indicata con quello che è comune a tutto il genere. Ma l'Eucarestia è un sacramento della nuova legge. Ora, tutti i sacramenti hanno in comune di conferire la grazia, il che è indicato dal termine eucarestia, che significa buona grazia. Inoltre tutti i sacramenti ci soccorrono in via, cioè nella vita presente: hanno cioè la funzione di viatico. Così in tutti i sacramenti si fa qualche cosa di sacro: il che spetta al sacrificio. Infine con tutti i sacramenti i fedeli comunicano tra loro scambievolmente: ed è questo il senso della parola greca sinassi, e di quella latina comunione. Perciò non è conveniente che codesti nomi siano riservati a questo sacramento.
3. Ostia è lo stesso che sacrificio. Perciò come non è appropriato il termine sacrificio, così non lo è neppure quello di ostia.

IN CONTRARIO: Codesti nomi sono nell'uso dei fedeli.

RISPONDO: Questo sacramento ha tre significati. Il primo riguarda il passato, in quanto commemora la passione del Signore, la quale è stata un vero sacrificio, come sopra abbiamo spiegato. E per questo si denomina sacrificio.

Il secondo significato riguarda l'effetto presente, cioè l'unità della Chiesa in cui gli uomini vengono compaginati per mezzo di questo sacramento. Per tale motivo esso si denomina comunione o sinassi: spiega infatti il Damasceno, che "si dice comunione, perché mediante l'Eucarestia comunichiamo con il

Cristo, sia in quanto partecipiamo della sua umanità e divinità, sia in quanto comunichiamo e ci uniamo tra noi vicendevolmente".

Il terzo significato riguarda il futuro: poiché questo sacramento è prefigurativo della beatitudine divina che si realizzerà nella patria. E sotto tale aspetto esso si denomina viatico, in quanto ci fornisce la via per giungervi. - Per la stessa ragione si denomina anche Eucarestia, cioè buona grazia, perché "grazia di Dio è la vita eterna", come si esprime S. Paolo; oppure perché contiene il Cristo che è pieno di grazia.

In greco si dice pure *metalessi*, ossia assunzione, perché, come spiega il Damasceno, "con essa noi assumiamo la divinità del Figlio".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Niente proibisce che una medesima cosa abbia più nomi secondo le sue diverse proprietà, o effetti.

2. Ciò che è comune a tutti i sacramenti, si attribuisce per antonomasia all'Eucarestia a motivo della sua eccellenza.

3. L'Eucarestia si dice sacrificio in quanto rappresenta la passione di Cristo. E si dice ostia in quanto contiene il Cristo in persona, che è "ostia di soavità", come si esprime S. Paolo.

ARTICOLO 5

Se l'istituzione di questo sacramento sia stata conveniente

SEMBRA che l'istituzione di questo sacramento non sia stata conveniente. Infatti:

1. "Ci nutrono le cose stesse che ci danno l'essere", dice Aristotele. Ma dal battesimo, che è la rigenerazione spirituale, riceviamo l'essere spirituale, come osserva Dionigi. Dal battesimo dunque riceviamo pure il nutrimento. Perciò non era necessario istituire l'Eucarestia quale nutrimento spirituale.

2. Questo sacramento unisce gli uomini a Cristo come membra al capo. Ma Cristo è il capo di tutti gli uomini, anche di quelli che vissero all'inizio del mondo, come si disse sopra. Dunque l'istituzione di questo sacramento non doveva essere differita fino alla Cena del Signore.

3. Questo sacramento si chiama memoriale della passione del Signore, secondo le parole evangeliche: "Fate questo in mia memoria". Ma "la memoria è delle cose passate". Perciò questo sacramento non doveva essere istituito prima della passione di Cristo.

4. All'Eucarestia, che non si deve dare se non ai battezzati, noi veniamo ordinati dal battesimo. Ma il battesimo fu istituito dopo la passione e la risurrezione di Cristo, come risulta dal Vangelo. Dunque non era giusto che questo sacramento fosse istituito prima della passione di Cristo.

IN CONTRARIO: Questo sacramento fu istituito da Cristo, di cui sta scritto: "Fece bene ogni cosa".

RISPONDO: Era conveniente che questo sacramento fosse istituito nella Cena, cioè in quella circostanza in cui Cristo per l'ultima volta si trattenne con i suoi discepoli. Primo, a motivo di ciò che esso contiene. Racchiude infatti sacramentalmente Cristo medesimo. Cosicché Cristo lasciò se stesso ai discepoli sotto la specie sacramentale nel momento in cui stava per separarsi da loro nella sua specie reale, come in assenza dell'imperatore si espone alla venerazione la sua immagine. Di qui le parole di Eusebio (di Emesa): "Stando per sottrarre agli sguardi degli altri il corpo che aveva assunto per trasferirlo in cielo, era necessario che nel giorno della Cena consacrasse per noi il sacramento del suo corpo e del suo sangue, perché fosse per sempre onorato nel mistero quel corpo che allora veniva offerto per il riscatto".

Secondo, perché senza la passione di Cristo non ci poté mai essere salvezza, in conformità alle parole di S. Paolo: "Dio ha prestabilito Cristo quale mezzo di propiziazione per la fede nel suo sangue". Era quindi necessario che in ogni tempo presso gli uomini qualche cosa rappresentasse la passione del Signore. Di essa nel Vecchio Testamento il simbolo principale era l'agnello pasquale; tanto che l'Apostolo afferma: "Qual nostra Pasqua è stato immolato il Cristo". Ora, nel Nuovo Testamento doveva subentrare ad esso il sacramento dell'Eucarestia, che è commemorativo della passione avvenuta, come l'agnello pasquale era prefigurativo della passione futura. Era quindi conveniente che nell'imminenza della passione, dopo aver celebrato l'antico, venisse istituito il nuovo sacramento, come dice il Papa S. Leone.

Terzo, perché le cose che sono dette per ultime, specialmente dagli amici al momento della separazione rimangono più impresse nella memoria: perché allora più si accende l'affetto verso gli amici, e le cose che più ci commuovono, s'imprimono maggiormente nell'animo. Poiché dunque, come osserva il Papa S. Alessandro, "tra tutti i sacrifici nessuno può essere superiore a quello del corpo e del sangue di Cristo, né alcuna oblazione può essere migliore di questa", affinché fosse tenuto in maggiore venerazione, il Signore istituì questo sacramento sul punto di separarsi dai suoi discepoli. Di qui le parole di S. Agostino: "Il Salvatore per far capire con più efficacia la grandezza di questo mistero, lo volle per ultimo imprimere più vivamente nei cuori e nella memoria dei suoi discepoli, dai quali si separava per andare alla morte".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. "Ci nutrono le stesse cose che ci danno l'essere", ma non è detto che arrivino a noi nella stessa maniera. Infatti le cose che ci danno l'essere, giungono a noi per la via della generazione: le stesse cose però per nutrirci arrivano a noi per la via della nutrizione. Quindi

come per il battesimo veniamo rigenerati in Cristo, così per l'Eucarestia ci nutriamo di Cristo.

2. L'Eucarestia è il sacramento perfetto della passione del Signore, in quanto contiene il Cristo stesso che ha sofferto. Non poté perciò essere istituita prima dell'incarnazione: quello invece era il tempo dei sacramenti che dovevano prefigurare la passione del Signore.

3. Questo sacramento fu istituito nella Cena, perché in seguito fosse il memoriale della passione del Signore dopo il compimento di quest'ultima. Di qui il riferimento esplicito al futuro in quelle parole: "Ogni volta che farete questo".

4. L'istituzione dei sacramenti segue l'ordine d'intenzione. Ora, il sacramento dell'Eucarestia, sebbene posteriore al battesimo nella recezione, lo precede in ordine d'intenzione. Quindi dovette essere istituito prima.

Oppure si può rispondere che il battesimo era già stato istituito nello stesso battesimo di Cristo. Tanto che alcuni erano già stati battezzati con il battesimo cristiano, come si legge nel Vangelo.

ARTICOLO 6

Se l'agnello pasquale fosse la principale figura di questo sacramento

SEMBRA che l'agnello pasquale non fosse la principale figura di questo sacramento. Infatti:

1. Il Cristo viene detto "sacerdote secondo l'ordine di Melchisedec", perché Melchisedec rappresentò il sacrificio di Cristo "offrendo pane e vino". Ora, è l'evidenza della somiglianza che fa denominare una cosa da un'altra. Dunque il sacrificio di Melchisedec fu la principale figura di questo sacramento.

2. Il passaggio del Mar Rosso fu figura del battesimo, secondo S. Paolo: "Tutti furono battezzati nella nube e nel mare". Ma l'immolazione dell'agnello pasquale precedette il passaggio del Mar Rosso, cui seguì la manna, come l'Eucarestia segue il battesimo. Perciò la manna raffigura questo sacramento meglio dell'agnello pasquale.

3. L'effetto più grande di questo sacramento è d'introdurci nel regno dei cieli, quale viatico. Ora, ciò era simboleggiato specialmente dal rito dell'espiazione, quando "il sommo sacerdote entrava una volta all'anno col sangue nel sancta sanctorum", come argomenta l'Apostolo. Quel sacrificio fu dunque una figura più esplicita di questo sacramento che l'agnello pasquale.

IN CONTRARIO: L'Apostolo scrive: "Qual Pasqua nostra fu immolato il Cristo. Celebriamo dunque la festa con gli azzimi della purità e della verità".

RISPONDO: In questo sacramento possiamo considerare tre elementi: quello che è sacramentum tantum, ossia il pane e il vino; quello che è res et sacramentum, ossia il corpo vero di Cristo; quello che è res tantum, ossia l'effetto di questo sacramento. Ora, per quanto riguarda il sacramentum tantum, la figura principale dell'Eucarestia è l'oblazione di Melchisedec, il quale "offrì pane e vino". Per quanto invece riguarda il Cristo stesso immolato, che è contenuto in questo sacramento, la figura principale va riscontrata in tutti i sacrifici del Vecchio Testamento, specialmente nel sacrificio dell'espiazione che era solennissimo. - Per quanto poi riguarda l'effetto (dell'Eucarestia) la principale figura fu la manna, che "aveva in sé ogni delizia", come dice la Sapienza, come la grazia di questo sacramento che ristora l'anima sotto ogni aspetto.

Ma l'agnello pasquale prefigurava questo sacramento sotto tutti e tre questi aspetti. Quanto al primo, perché si mangiava con i pani azzimi, a norma dell'Esodo: "Mangeranno le carni e i pani azzimi". Quanto al secondo, perché veniva immolato da tutti i figli d'Israele nella quattordicesima luna, a prefigurare la passione di Cristo, che per l'innocenza viene denominato agnello. Quanto all'effetto, perché il sangue dell'agnello pasquale protesse i figli d'Israele dall'angelo devastatore e li liberò dalla schiavitù d'Egitto. Dunque l'agnello pasquale va considerato come la figura principale dell'Eucarestia, perché la prefigurava sotto tutti gli aspetti.

Sono così risolte anche le difficoltà.

Pars Tertia Quaestio 074

Questione 74

Questione 74

La materia di questo sacramento

Passiamo ora a esaminare la materia di questo sacramento. Prima, la specie della materia; secondo, la mutazione del pane e del vino nel corpo di Cristo; terzo, il modo di essere del corpo di Cristo in questo sacramento; quarto, gli accidenti del pane e del vino che rimangono in questo sacramento.

Sulla prima questione si pongono otto quesiti: 1. Se il pane e il vino siano la materia di questo sacramento; 2. Se per la materia di questo sacramento si richieda una determinata quantità; 3. Se materia di questo sacramento sia il pane di frumento; 4. Se lo sia il pane azzimo o il pane fermentato; 5. Se materia di questo sacramento sia il vino di vite; 6. Se vi si debba mescolare dell'acqua; 7. Se l'acqua sia necessaria per questo sacramento; 8. La quantità dell'acqua da aggiungere.

ARTICOLO 1

Se materia di questo sacramento sia il pane e il vino

SEMBRA che materia di questo sacramento non sia il pane e il vino. Infatti:

1. Questo sacramento deve rappresentare la passione di Cristo meglio dei sacramenti dell'antica legge. Ma le carni degli animali, che erano la materia dei sacramenti dell'antica legge, rappresentavano la passione di Cristo in modo più espressivo del pane e del vino. Dunque materia di questo sacramento dovrebbero essere le carni di animali piuttosto che il pane e il vino.
2. Questo sacramento si deve celebrare dappertutto. Ma in molte regioni non si trova né il pane di frumento né il vino. Quindi il pane e il vino non sono materia conveniente di questo sacramento.
3. A questo sacramento hanno diritto sia i sani che gl'infermi. Ma il vino nuoce a certi infermi. Perciò il vino non può essere materia di questo sacramento.

IN CONTRARIO: Il Papa Alessandro I prescrive: "Nelle oblazioni sacramentali si offrano per il sacrificio solo il pane e il vino mescolato con acqua".

RISPONDO: Circa la materia di questo sacramento ci sono stati molti e diversi errori. Alcuni, i cosiddetti Artoturiti, in questo sacramento, "offrono", come scrive S. Agostino, "pane e formaggio, dicendo che i primi uomini facevano le loro oblazioni con i frutti della terra e delle pecore". - Altri, ossia i Catafrigi e i Pepuziani, "si dice che confezionino una specie di Eucarestia con il sangue di un bambino, spillandolo da tutto il suo corpo attraverso minute incisioni, mescolandolo con farina e cuocendolo come pane". - Alcuni, chiamati Acquariani, offrono in questo sacramento acqua soltanto, sotto pretesto di sobrietà.

Ebbene, tutti questi e altri simili errori si confutano con il fatto che Cristo istituì questo sacramento sotto le specie del pane e del vino, come risulta dal Vangelo. Quindi il pane e il vino sono la materia conveniente di questo sacramento. E questo per buone ragioni. Primo, a motivo dell'uso di questo sacramento che consiste nella manducazione. Infatti come nel sacramento del battesimo per l'abluzione spirituale si adopera l'acqua, perché l'abluzione corporale si fa comunemente con acqua, così nella Eucarestia si assumono per la refezione spirituale il pane e il vino, perché di essi più comunemente si cibano gli uomini.

Secondo, in rapporto alla passione di Cristo, che avvenne con la separazione del sangue dal corpo. Perciò in questo sacramento, che è il memoriale della passione del Signore, si assumono separatamente il pane come sacramento del corpo e il vino come sacramento del sangue.

Terzo, in rapporto all'effetto considerato in ciascuno di coloro che ricevono il sacramento. Poiché come dice S. Ambrogio, "questo sacramento vale a custodire sia l'anima che il corpo": e quindi si offre "il corpo di Cristo" sotto le specie del pane "per la salvezza del corpo", e "il sangue per la salvezza dell'anima" sotto le specie del vino; poiché, come afferma il Levitico, "l'anima di ogni vivente sta nel sangue".

Quarto, in rapporto all'effetto relativo a tutta la Chiesa, la quale, secondo la Glossa posta a commento delle parole di S. Paolo: "Molti siamo un solo corpo", è costituita dalla diversità dei fedeli "come il pane deriva da chicchi diversi e il vino è spremuto da diversi grappoli d'uva".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Le carni degli animali uccisi, quantunque rappresentino la passione di Cristo in modo più espressivo, tuttavia sono meno indicate per l'uso comune di questo sacramento e per esprimere l'unità della Chiesa.

2. Il frumento e il vino, sebbene non nascano in tutte le regioni, si possono però facilmente portare dovunque nella misura che basti a questo sacramento. Mancando però una delle due cose, non è il caso di consacrare l'altra soltanto, perché il sacrificio non sarebbe valido.

3. Il vino preso in piccola quantità non può nuocere sensibilmente a un ammalato. Del resto, se c'è ragione di temere un danno, non è necessario che quanti ricevono il corpo di Cristo, ne ricevano anche il sangue, come si dirà in seguito.

ARTICOLO 2

Se si richieda una determinata quantità di pane e vino per la materia di questo sacramento

SEMBRA che si richieda una determinata quantità di pane e di vino per la materia di questo sacramento. Infatti:

1. Le opere della grazia non sono meno ordinate delle opere della natura. Ora, come dice Aristotele, "di tutte le cose che provengono dalla natura sono stabiliti i termini e i modi di grandezza e di crescita". Molto più dunque in questo sacramento che si chiama Eucarestia, cioè buona grazia, si richiede una determinata quantità di pane e vino.

2. Ai ministri della Chiesa non è stato concesso da Cristo il potere di fare cose che siano di scherno per la nostra fede e per i suoi sacramenti; poiché l'Apostolo dichiara: "Secondo la facoltà che Dio mi ha concesso a edificazione e non a distruzione". Ma tornerebbe di scherno al sacramento che un sacerdote volesse consacrare tutto il pane in vendita al mercato e tutto il vino di una cantina. Dunque non ha il potere di farlo.

3. Se uno viene battezzato in mare, non resta santificata dalla forma del battesimo tutta l'acqua del mare, ma solo quell'acqua che lava il corpo del battezzato. Dunque neppure in questo sacramento può restare consacrata la quantità di pane che avanza.

IN CONTRARIO: Il molto si oppone al poco e il grande al piccolo. Ma non c'è una quantità di pane e di vino così piccola che non si possa consacrare. Dunque nessuna quantità è così grande che non si possa consacrare.

RISPONDO: Alcuni hanno affermato che il sacerdote non potrebbe consacrare un'immensa quantità di pane e di vino, p. es., tutto il pane in vendita al mercato, o tutto il vino di una botte. Ma questo non sembra esser vero, perché in tutte le cose composte di materia il criterio per determinarla si desume dal suo rapporto al fine: così la materia per una sega è il ferro, affinché sia adatta a segare. Ora, il fine di questo sacramento è la comunione dei fedeli. Occorre quindi che la quantità della materia di questo sacramento si determini in rapporto al bisogno dei fedeli. Non è però possibile che la determinazione si riferisca al bisogno dei fedeli che sono presenti, altrimenti un sacerdote che avesse pochi parrocchiani non avrebbe facoltà di consacrare una grande quantità di ostie. Perciò la materia è da determinarsi in rapporto alla necessità dei fedeli in genere. Ma il numero dei fedeli è indeterminato. Di conseguenza non si può delimitare la quantità di materia in questo sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. La materia di ogni essere naturale riceve una determinata quantità in rapporto a una determinata forma. Ma il numero dei fedeli, alle cui esigenze è ordinato questo sacramento, non è determinato. Perciò il confronto non regge.

2. Il potere dei ministri della Chiesa è ordinato a due cose: primo, al suo effetto proprio; secondo, al fine di essi. Ora, quest'ultimo non può invalidare il primo. Se dunque un sacerdote intende consacrare il corpo di Cristo per qualche cattivo fine, p. es., a scopo di scherno o per avvelenamento, pecca per l'intenzione di un cattivo fine, ma nondimeno compie il sacramento in forza del potere che possiede.

3. Il sacramento del battesimo si effettua nell'uso della materia. Quindi con la forma del battesimo non viene consacrata più acqua di quella che si adopera. L'Eucarestia invece si effettua con la consacrazione della materia. Perciò il paragone non regge.

ARTICOLO 3

Se materia di questo sacramento sia il pane di frumento

SEMBRA che materia di questo sacramento non sia il pane di frumento. Infatti:

1. Questo sacramento è commemorativo della passione del Signore. Ma sembra essere più consono alla passione del Signore il pane d'orzo, che è più aspro e servi a Cristo per nutrire le folle sul monte, come narra S. Giovanni, che non il pane di frumento. Dunque il pane di frumento non è la materia appropriata di questo sacramento.

2. Per gli esseri corporei la figura è segno della specie. Ora, ci sono alcuni cereali che hanno figura simile a quella del frumento propriamente detto, come il farro e la spelta, con la quale in alcuni luoghi si fa il pane anche per usarlo in questo sacramento. Il pane di frumento dunque non è materia propria di questo sacramento.

3. La mescolanza fa mutare la specie. Ma è difficile trovare farina di frumento che non sia mescolata con altre graminacee, a meno che non si ottenga selezionando appositamente i chicchi. Perciò il pane di frumento non è materia propria di questo sacramento.

4. Ciò che si è corrotto, appartiene a un'altra specie. Ma alcuni consacrano il pane corrotto, che non è più pane di frumento. Dunque il pane di frumento non è materia propria di questo sacramento.

IN CONTRARIO: In questo sacramento è contenuto Cristo, il quale paragonò se stesso al grano di frumento, dicendo: "Se il grano di frumento caduto in terra non muore, rimane esso soltanto". Perciò il pane di frumento, o triticeo è materia di questo sacramento.

RISPONDO: Nei sacramenti si adopera, come si è detto, la materia che presso gli uomini serve più comunemente a scopi analoghi. Ora, gli uomini, più di ogni altro pane, si cibano del pane di frumento; perché gli altri pani sembra che siano entrati nell'uso in mancanza del pane di frumento. Ecco perché Cristo, così crediamo, ha istituito questo sacramento sotto la specie di codesto pane. Esso inoltre è un pane che ristora l'uomo, e così rappresenta più convenientemente l'effetto dell'Eucarestia. Perciò materia propria di questo sacramento è il pane di frumento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Il pane d'orzo è adatto a rappresentare la durezza dell'antica legge. Sia per la durezza di codesto pane. Sia perché, come spiega S. Agostino, "la polpa dell'orzo, coperta da scorza tenacissima, o indica la stessa legge che era stata data in modo da nascondere sotto simboli materiali il vitale alimento dell'anima, o indica lo stesso popolo non ancora libero dal desiderio carnale che aderiva come scorza al suo cuore".

L'Eucarestia invece appartiene al "giogo soave" di Cristo, alla verità ormai manifestata e a un popolo spirituale. Quindi il pane d'orzo non sarebbe materia conveniente per questo sacramento.

2. Nel generare si produce un essere della medesima specie; ma talora capita qualche differenza accidentale tra generante e generato a causa della materia, o della debolezza della virtù generativa. Di conseguenza, se ci sono dei cereali che possono essere generati dal seme di frumento, come dal grano di frumento seminato in terreni cattivi nasce la segala, il pane fatto con codesto grano può essere materia di questo sacramento. - Ma ciò non accade nel caso dell'orzo, della spelta e neppure del farro, che di tutti è il più simile al grano di frumento. La somiglianza di figura in tali piante sta a rappresentare la vicinanza più che l'identità di specie, come dalla somiglianza di figura risulta che cane e lupo sono di specie vicine tra loro, ma non sono della stessa specie. Perciò con tali grani, che in nessun modo possono essere generati dal seme di frumento, non si può fare un pane che sia la materia richiesta per questo sacramento.

3. Una mescolanza minima non muta la specie, perché quel poco è come assorbito dal più. Così se c'è una piccola mescolanza di altro grano con una quantità di frumento molto maggiore, si potrà fare di tutto l'insieme un pane che sia materia valida di questo sacramento. Se invece la mescolanza è grande, p. es., di parti uguali o quasi, essa fa cambiare la specie. Perciò il pane che ne risulta non sarà la debita materia per questo sacramento.

4. Qualche volta è tanta la corruzione del pane da far sparire la sostanza del pane: p. es., quando perde la sua coesione e si scioglie, e quando mutano il colore, il sapore e gli altri accidenti. Quindi con tale materia è impossibile consacrare il corpo di Cristo. - A volte invece la corruzione non è tanto grande da far mutare la specie, ma è una disposizione al mutamento: indicato da una certa alterazione del sapore. Tale pane può anche servire per consacrare il corpo di Cristo: ma chi lo consacra pecca d'irriverenza contro il sacramento.

E poiché l'amido si ottiene dalla trasmutazione del frumento, non sembra che il pane fatto con l'amido possa convertirsi nel corpo di Cristo: sebbene alcuni sostengano il contrario.

ARTICOLO 4

Se per questo sacramento si richieda il pane azzimo

SEMBRA che per questo sacramento non si richieda il pane azzimo. Infatti:

1. In questo sacramento si deve imitare la sua istituzione da parte di Cristo. Ora, sembra che Cristo l'abbia istituito con il pane fermentato: perché i Giudei a norma della legge, iniziavano l'uso degli azzimi nel giorno di Pasqua, che si celebra nella quattordicesima luna; Cristo invece istituì l'Eucarestia nella Cena che celebrò "prima della festa di Pasqua", come dice S. Giovanni. Perciò anche noi dobbiamo celebrare questo sacramento col pane fermentato.

2. Le prescrizioni legali non vanno osservate nell'era della grazia. Ma l'uso degli azzimi era una prescrizione legale, come risulta dall'Esodo. Dunque in questo sacramento di grazia non dobbiamo usare il pane azzimo.

3. L'Eucarestia, si è detto sopra, è "il sacramento della carità", come il battesimo è il sacramento della fede. Ma il fervore della carità è indicato dal fermento, secondo la Glossa su quel testo di Matteo: "È simile il regno dei cieli al fermento". Perciò in questo sacramento si richiede il pane fermentato.

4. Azzimo e fermentato sono accidentalità del pane che non ne cambiano la specie. Ma nella materia del battesimo non si fa nessuna discriminazione per gli accidenti dell'acqua: non si bada, p. es., se essa è salata o dolce, calda o fredda. Dunque anche per l'Eucarestia non si deve fare nessuna differenza tra pane azzimo e pane fermentato.

IN CONTRARIO: I canoni puniscono il sacerdote che "osi celebrare la messa con pane fermentato, o con un calice di legno".

RISPONDO: Circa la materia di questo sacramento si possono considerare due cose: ciò che è necessario e ciò che è conveniente. Necessario è che il pane sia di frumento, come si è detto; e senza di esso il sacramento non è valido. Non è invece necessario alla validità del sacramento che il pane sia azzimo o fermentato: perché è consacrabile sia l'uno che l'altro.

È conveniente però che ciascuno osservi il rito della propria Chiesa nella celebrazione del sacramento. Ora, in proposito le consuetudini delle Chiese sono diverse. Scrive infatti S. Gregorio: "La Chiesa Romana offre pani azzimi, perché il Signore prese carne umana, senza alcuna mistura. Altre Chiese invece offrono pane fermentato, perché il Verbo del Padre si rivestì di carne come il fermento viene a mescolarsi con la farina". Come dunque pecca il sacerdote della Chiesa latina celebrando con pane fermentato, così peccerebbe il sacerdote greco celebrando nella Chiesa greca con pane azzimo, perché si tenterebbe così di cambiare il rito della propria Chiesa.

Ciò nonostante, la consuetudine di celebrare con pane azzimo è più ragionevole. Primo, per l'istituzione di Cristo, il quale istituì questo sacramento "nel primo giorno degli azzimi", come attestano S. Matteo, S. Marco e S. Luca, nel qual giorno, a norma dell'Esodo, non doveva rimanere nelle case dei Giudei alcunché di fermentato. - Secondo, perché il pane come vedremo, è propriamente il sacramento del corpo di Cristo, concepito senza corruzione, e non il sacramento della sua divinità. - Terzo, perché ciò conviene meglio alla sincerità dei fedeli, richiesta per accostarsi a questo sacramento in conformità alle parole di S. Paolo: "Qual nostra Pasqua è stato immolato il Cristo: banchettiamo dunque con gli azzimi della sincerità e della verità".

La consuetudine dei greci ha nondimeno qualche giusta motivazione: il simbolismo cioè accennato da S. Gregorio, e quale segno di ripulsa per l'eresia dei Nazzaei, i quali mescolavano al Vangelo le prescrizioni legali.

SOLUZIONI DELLE DIFFICOLTÀ: 1. La solennità di Pasqua incominciava secondo l'Esodo ai vesperi della quattordicesima luna. E fu allora che Cristo dopo l'immolazione dell'agnello pasquale istituì l'Eucarestia. Ecco perché S. Giovanni dice che codesto giorno precedeva immediatamente la festa di Pasqua, mentre gli altri tre Evangelisti lo chiamano "il primo giorno degli azzimi", quando dalle case degli Ebrei, come si è detto veniva eliminato il pane fermentato. Di ciò si è parlato più diffusamente a proposito della passione del Signore.

2. Coloro che usano il pane azzimo, non intendono osservare le prescrizioni legali, ma conformarsi all'istituzione di Cristo. Quindi non giudaizzano. Altrimenti giudaizzerebbero anche coloro che usano il pane fermentato: poiché i giudei come primizie offrivano pani fermentati.

3. Il fermento per qualche suo effetto indica la carità, cioè in quanto rende il pane più saporito e più voluminoso. Ma per la natura sua specifica sta a indicare corruzione.

4. La fermentazione è una specie di corruzione, e con il pane corrotto non si può fare questo sacramento, come si è detto; perciò è giusto tenere più conto della differenza tra pane azzimo e fermentato che tra l'acqua calda e fredda nel battesimo. Infatti l'azione del lievito potrebbe essere tanto grande da rendere la materia invalida per il sacramento.

ARTICOLO 5

Se il vino di vite sia materia propria di questo sacramento

SEMBRA che il vino di vite non sia materia propria per questo sacramento. Infatti:

1. Come l'acqua è materia del battesimo, così il vino è materia dell'Eucarestia. Ma si può battezzare con qualsiasi acqua. Dunque con qualsiasi vino, p. es., di melagrane, di more o simili, si può fare questo sacramento; considerando soprattutto che in alcune regioni non crescono le viti.

2. L'aceto è una specie di vino che si ottiene dalla vite, come dice S. Isidoro. Ma con l'aceto non si può consacrare questo sacramento. Dunque il vino di vite non è materia propria di questo sacramento.

3. Dalla vite, come si ottiene il vino puro, così si ottiene l'agresto e il mosto. Ma con questi ultimi non sembra che si possa consacrare validamente, a norma del sesto Concilio: "Abbiamo saputo che in alcune chiese i sacerdoti per il sacrificio spremono le uve e poi ne dispensano al popolo il succo. Prescriviamo dunque che nessun sacerdote continui a farlo per l'avvenire". E S. Giulio Papa riprende alcuni che "offrono nel sacramento del calice del Signore vino allora spremuto". Dunque il vino di vite non è materia propria di questo sacramento.

IN CONTRARIO: Il Signore, come si è paragonato al chicco di frumento, così si è paragonato anche alla vite, dicendo: "Io sono la vera vite". Ma solo il

pane di frumento è materia di questo sacramento, come si è detto. Dunque solo il vino di vite ne è la materia propria.

RISPONDO: Solo il vino di vite può servire per questo sacramento. Primo, per l'istituzione di Cristo che stabilì per questo sacramento il vino di vite, come risulta dalle sue stesse parole: "Non berrò d'ora in poi di questo succo di vite".

Secondo, perché, come si è detto, la sostanza adottata quale materia dei sacramenti è quella che propriamente e comunemente rientra in quella data specie. Ora, vino in senso proprio si dice quello che si ottiene dalla vite: altre bevande invece si chiamano vino per qualche somiglianza con il vino di vite.

Terzo, perché il vino di vite è più appropriato all'effetto di questo sacramento, che è la letizia spirituale; poiché sta scritto: "il vino rallegra il cuore dell'uomo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Tali bevande non sono vino in senso proprio, ma per una certa analogia. D'altra parte in quelle regioni dove non cresce la vite può essere portato il vino vero quanto basta per l'Eucarestia.

2. L'aceto è vino corrotto: cosicché è impossibile ritrasformarlo in vino, come dice Aristotele. Quindi, come non si può consacrare il pane totalmente corrotto, così non si può consacrare l'aceto. La consacrazione è invece possibile con il vino acescente, come con il pane che incomincia a corrompersi, sebbene peccchi chi lo usa, come si è già detto.

3. L'agresto è in via di maturazione e non ha perciò natura di vino. Quindi con esso è impossibile consacrare questo sacramento.

Il mosto al contrario ha già natura di vino: infatti la sua dolcezza aiuta la digestione che "viene compiuta per calore naturale", come osserva Aristotele. Per tale ragione il mosto è materia valida di questo sacramento.

Tuttavia non si deve usare in questo l'intero succo delle uve spremute, perché esso contiene insieme al vino qualche cos'altro.

Inoltre è proibito offrire nel calice mosto appena spremuto dall'uva, perché non è decoroso per l'impurità del mosto. Lo si può fare però in caso di necessità; infatti lo stesso Papa S. Giulio dice: "Se è necessario, si sprema un grappolo nel calice".

ARTICOLO 6

Se al vino si debba aggiungere dell'acqua

SEMBRA che al vino non si debba aggiungere dell'acqua. Infatti:

1. Il sacrificio di Cristo fu raffigurato dall'oblazione di Melchisedec, di cui sta scritto che non offrì se non pane e vino. Dunque in questo sacramento non si deve aggiungere dell'acqua.

2. Per sacramenti diversi diversa è la materia. Ma l'acqua è materia del battesimo. Dunque essa non va impiegata come materia dell'Eucarestia.

3. Materia di questo sacramento sono il pane e il vino. Ora, al pane non si aggiunge nulla. Quindi non va aggiunto nulla neppure al vino.

IN CONTRARIO: Il Papa Alessandro prescrive: "Nelle oblazioni sacramentali, che nella messa si offrono al Signore, si offrano in sacrificio soltanto il pane e il vino misto all'acqua".

RISPONDO: Al vino che si offre in questo sacramento si deve aggiungere dell'acqua. Primo, a motivo della sua istituzione. È probabile infatti che il Signore abbia istituito questo sacramento con vino mescolato ad acqua, conforme all'uso di quella regione; per cui nei Proverbi si legge: "Bevete il vino che ho mescolato per voi".

Secondo, perché la cosa è intonata alla passione del Signore. Di qui le parole del Papa Alessandro I: "Non si deve, nel calice del Signore, offrire solo vino, o solo acqua, ma le due cose unite insieme, essendo entrambe sgorgate dal suo costato nella sua passione".

Terzo, perché ciò concorre a esprimere l'effetto di questo sacramento, che è l'unione del popolo cristiano con Cristo; poiché, come spiega il papa Giulio I, "nell'acqua è raffigurato il popolo, nel vino invece si ha il sangue di Cristo. Poiché, quando nel calice al vino si aggiunge l'acqua, (si vuol dire che) Cristo si unisce al popolo".

Quarto, perché ciò si addice all'ultimo effetto di questo sacramento che è l'ingresso nella vita eterna. Di qui le parole di S. Ambrogio: "L'acqua scende nel

calice, e sale alla vita eterna".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Il sacrificio di Cristo, spiega S. Ambrogio, come è stato rappresentato dall'oblazione di Melchisedec, così è stato rappresentato anche dall'acqua che nel deserto sgorgò dalla roccia, dicendo S. Paolo: "Bevevano alla roccia spirituale che li accompagnava".

2. Nel battesimo l'acqua viene impiegata come lavacro. Nella Eucarestia invece viene impiegata come bevanda ristoratrice, secondo le parole del Salmo: "Con refrigeranti acque mi ristora".

3. Il pane si fa con acqua e farina. Quindi mescolando l'acqua al vino, nessuna delle due sostanze è priva d'acqua.

ARTICOLO 7

Se l'aggiunta dell'acqua sia necessaria alla validità di questo sacramento

SEMBRA che l'aggiunta dell'acqua sia necessaria per la validità di questo sacramento. Infatti:

1. Scrive S. Cipriano: "Così il calice del Signore non è acqua soltanto e vino soltanto, ma la mescolanza di ambedue, come nemmeno il corpo del Signore è soltanto farina, ma l'una e l'altra cosa", cioè farina e acqua, "formanti un tutt'uno". Ora, l'aggiunta dell'acqua alla farina è indispensabile per questo sacramento. Per la stessa ragione quindi è indispensabile l'aggiunta dell'acqua al vino.

2. Nella passione del Signore, di cui questo sacramento è commemorativo, non "uscì dal suo costato" soltanto "sangue", ma anche "acqua". Ora, il vino che è il sacramento del sangue è indispensabile all'Eucarestia. Per la stessa ragione dunque è indispensabile anche l'acqua.

3. Se l'acqua non fosse indispensabile per questo sacramento, non avrebbe importanza quale acqua si mescoli, cosicché si potrebbe aggiungere acqua di rose o qualsiasi altra acqua del genere. Ora questo non è consentito dall'uso della Chiesa. Perciò l'acqua è indispensabile in questo sacramento.

IN CONTRARIO: Scrive S. Cipriano: "Se qualcuno dei nostri predecessori, o per ignoranza, o per semplicità non ha osservato questo rito", cioè di mescolare acqua nel vino per l'Eucarestia, "si può perdonare alla sua semplicità". Ma ciò non sarebbe, se l'acqua fosse indispensabile per questo sacramento, come lo è il vino e il pane. Dunque l'aggiunta dell'acqua non è di stretta necessità per il sacramento.

RISPONDO: Il segno va giudicato dalla cosa significata. Ebbene, l'acqua che si aggiunge al vino sta a rappresentare la partecipazione dei fedeli a questo sacramento, poiché con l'infusione dell'acqua nel vino si vuol indicare l'unione del popolo intorno a Cristo, come si è detto. Anche il fatto che dal costato di Cristo pendente dalla croce sia sgorgata acqua ha lo stesso significato; poiché l'acqua rappresenta l'abluzione dei peccati che veniva prodotta dalla passione di Cristo. Ora si è detto sopra che questo sacramento si compie mediante la consacrazione della materia: mentre il suo uso da parte dei fedeli non è indispensabile per il sacramento, ma è conseguente al sacramento stesso. Da ciò segue che l'aggiunta dell'acqua non è indispensabile.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Il testo di S. Cipriano si deve intendere non nel senso di un'impossibilità assoluta, ma di una mancanza di convenienza. Quindi il suo paragone serve a chiarire che ciò è obbligatorio, non già che è indispensabile: l'acqua infatti nel pane è elemento essenziale, non così nel vino.

2. L'effusione del sangue faceva direttamente parte della stessa passione di Cristo, essendo naturale per un corpo umano ferito che da esso sgorgi sangue. Invece l'effusione dell'acqua non era necessaria nella passione, ma avvenne per mostrare gli effetti, che sono l'abluzione dei peccati e il refrigerio contro gli ardori della concupiscenza. Perciò in questo sacramento l'acqua non si offre separatamente dal vino, come il vino si offre separatamente dal pane; ma l'acqua si offre mescolata col vino, per indicare che il vino appartiene di per sé al sacramento quale suo costitutivo necessario, l'acqua invece in quanto si aggiunge al vino.

3. Non essendo l'aggiunta dell'acqua al vino indispensabile per la validità del sacramento, non ha importanza la specie di acqua che si versa nel vino: che essa cioè sia naturale o artificiale, p. es., di rose. Sebbene, rispetto alla riverenza dovuta al sacramento, peccchi chi infonde acqua diversa da quella vera e naturale: perché dal costato di Cristo pendente dalla croce uscì acqua vera, e non umore flemmatico, come alcuni hanno detto; e ciò per dimostrare che il corpo di Cristo era veramente composto dei quattro elementi, come lo sgorgare del sangue provava che era composto dei quattro umori, conforme a quanto dice Innocenzo III in una Decretale. Il mescolamento invece dell'acqua con la farina, essendo di necessità per questo sacramento, quale costitutivo appunto della sostanza del pane, se alla farina si mescolasse acqua di rose o qualunque altro liquido diverso dall'acqua vera, con tale materia non si potrebbe consacrare il sacramento, perché non sarebbe vero pane.

ARTICOLO 8

Se l'acqua si debba aggiungere in grande quantità

SEMBRA che l'acqua si debba aggiungere in grande quantità. Infatti:

1. Dal costato di Cristo come sgorgò in modo ben visibile il sangue, così sgorgò anche l'acqua; tanto che S. Giovanni ha potuto dire: "Chi vide, attesta il fatto". Ma l'acqua non potrebbe essere visibile in questo sacramento, se non si aggiungesse in grande quantità. Dunque l'acqua si deve aggiungere in grande quantità.
2. Poca acqua mischiata a molto vino sparisce. Ma ciò che sparisce, non esiste più. Perciò aggiungere poca acqua in questo sacramento è come non aggiungerne affatto. Ma non aggiungerne non è affatto lecito. Dunque non è permesso aggiungerne in piccola quantità.
3. Se bastasse metterne poca, sarebbe sufficiente versare una goccia in tutta una botte. Ma questo è ridicolo. Quindi non basta aggiungerne in piccola quantità.

IN CONTRARIO: Nelle Decretali a proposito della celebrazione della Messa si legge: "Un pericoloso abuso è invalso dalle tue parti, cioè che nel sacrificio si metta più acqua che vino, mentre secondo la consuetudine della Chiesa universale è da usarsi in esso più vino che acqua".

RISPONDO: Circa l'acqua che si aggiunge al vino ci sono tre opinioni, come ricorda Innocenzo III in una Decretale. Alcuni sostengono che l'acqua unita al vino rimane acqua, dopo che il vino si è convertito in sangue. - Ma questa opinione non regge. Perché nel sacramento dell'altare dopo la consacrazione nient'altro è presente che il corpo e il sangue di Cristo, come dice S. Ambrogio: "Prima della consacrazione è designata un'altra sostanza, dopo la consacrazione si parla di corpo". Altrimenti non si potrebbe adorare con culto di latria.

Altri perciò affermarono che, come il vino si converte in sangue, così l'acqua si converte nell'acqua uscita dal costato di Cristo. - Ma neppure questa opinione è ragionevole. Perché allora l'acqua si dovrebbe consacrare separatamente dal vino, come il vino dal pane.

È dunque più probabile, secondo lo stesso Innocenzo III, l'opinione di altri i quali dicono che l'acqua si converte in vino e il vino in sangue. Ora, questo non potrebbe avvenire, se non si aggiungesse così poca acqua da potersi mutare in vino. Di conseguenza è cosa comunque più sicura aggiungere poca acqua, specialmente se il vino è debole; perché se si facesse tale aggiunta d'acqua da far cambiare la specie al vino, non si potrebbe consacrare validamente il sacramento. Per questo motivo il Papa S. Giulio rimprovera alcuni, che "per tutto l'anno conservano un panno di lino inzuppato di mosto, e al momento del sacrificio ne lavano con acqua una parte e così celebrano".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Basta al simbolismo di questo sacramento che l'acqua sia visibile quando si versa, ma non è necessario che lo sia dopo l'infusione.

2. Se l'acqua non si aggiungesse affatto, se ne sopprimerebbe il simbolismo, invece quando l'acqua si muta in vino viene a indicare l'incorporazione del popolo a Cristo.

3. Se l'acqua si aggiungesse al vino nella botte, non si avrebbe il simbolismo di questo sacramento; occorre invece che l'acqua sia aggiunta al vino durante la celebrazione del sacramento.

Pars Tertia Quaestio 075

Questione 75

Questione 75

La conversione del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo

Passiamo ora a considerare la conversione del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo.

Sull'argomento si pongono otto quesiti: 1. Se in questo sacramento si trovi il corpo di Cristo nella sua realtà, oppure soltanto come rappresentato e simboleggiato; 2. Se in questo sacramento dopo la consacrazione rimanga la sostanza del pane e del vino; 3. Se essa venga annientata; 4. Se si converta nel corpo e nel sangue del Cristo; 5. Se dopo la conversione rimangano gli accidenti; 6. Se rimanga la forma sostanziale; 7. Se questa conversione avvenga istantaneamente; 8. Se sia vera questa proposizione: "Dal pane si ottiene il corpo di Cristo".

ARTICOLO 1

Se il corpo di Cristo sia in questo sacramento nella sua realtà, oppure soltanto come rappresentato o simboleggiato

SEMBRA che il corpo del Cristo non sia in questo sacramento nella sua realtà, ma solo come rappresentato o simboleggiato. Infatti:

1. Dopo che il Signore ebbe detto: "Se non mangerete la carne del Figlio dell'uomo e non berrete il suo sangue, ecc.", "molti dei suoi discepoli al sentirlo dissero: Questo linguaggio è duro", ed egli soggiunse: "Lo spirito è quello che vivifica, la carne non giova a nulla". Come per dire, secondo le spiegazioni di S. Agostino: "Prendete in senso spirituale quanto vi ho detto. Non questo corpo che vedete, avrete da mangiare, né avrete da bere quel sangue che mi faranno versare i miei crocifissori. Io vi affido un mistero, o sacramento. Se lo intendete spiritualmente, vi arricchirà di vita; mentre la carne non serve a nulla".

2. Il Signore ha detto: "Ecco, io sono con voi tutti i giorni fino alla fine del mondo"; e S. Agostino spiega: "Finché il mondo durerà, il Signore rimarrà lassù; tuttavia la verità del Signore è anche qui con noi. Il corpo infatti con il quale è risorto non può essere che in un luogo soltanto, ma la sua verità è diffusa dovunque". Perciò nell'Eucarestia il corpo di Cristo non è presente nella sua realtà, ma solo in forma simbolica.

3. Nessun corpo può essere contemporaneamente in più luoghi, essendo ciò impossibile anche a un angelo; perché altrimenti potrebbe essere dappertutto. Ma il corpo di Cristo è un vero corpo ed è presente in cielo. Dunque nel sacramento dell'altare non è presente nella sua realtà, ma solo sotto forma di simbolo.

4. I sacramenti della Chiesa hanno per fine l'utilità dei fedeli. Ora, in un'omelia di S. Gregorio si rimprovera al funzionario regio di "aver cercato la presenza corporale di Cristo". Inoltre anche agli Apostoli l'attaccamento che avevano alla presenza corporale del Signore impediva di ricevere lo Spirito Santo, come dice S. Agostino a commento delle parole: "Se io non vado, il Paraclito non verrà a voi". Dunque Cristo non è presente corporalmente nel sacramento dell'altare.

IN CONTRARIO: S. Ilario dichiara: "Sulla realtà della carne e del sangue di Cristo non c'è adito a dubbio alcuno. Poiché e per dichiarazione del Signore stesso e per la nostra fede la sua carne è veramente cibo e il suo sangue è veramente bevanda". E S. Ambrogio afferma: "Come il Signore Cristo Gesù è vero Figlio di Dio, così è vera carne di Cristo quella che noi riceviamo, e il suo sangue è vera bevanda".

RISPONDO: La reale presenza del corpo e del sangue di Cristo in questo sacramento non può essere conosciuta dai sensi, ma solo dalla fede, che si fonda sull'autorità divina. Ecco perché S. Cirillo, commentando le parole, "Questo è il mio corpo che sarà dato per voi", afferma: "Non dubitare che ciò sia vero, ma piuttosto accetta con fede le parole del Salvatore, il quale, essendo la verità, non mentisce".

E tale presenza si addice prima di tutto alla perfezione della nuova legge. Infatti i sacrifici dell'antica legge contenevano il vero sacrificio della morte di Cristo soltanto in modo figurato, secondo le parole di S. Paolo: "La legge ha l'ombra dei beni futuri, non l'immagine viva delle cose stesse". Era giusto dunque che il sacrificio della nuova legge, istituito da Cristo, avesse qualche cosa di più e cioè che contenesse lui medesimo che fu crocifisso, non solo sotto forma di simbolo o di figura, ma nella realtà. Di conseguenza questo sacramento che contiene realmente Cristo in persona, è tale, come afferma Dionigi, "da essere il coronamento di tutti gli altri sacramenti", per mezzo dei quali ci viene comunicata la grazia di Cristo.

Secondo, si addice alla carità di Cristo, il quale per la nostra salvezza assunse un corpo reale di natura umana. Ora, essendo particolarmente proprio dell'amicizia, come dice Aristotele, che "gli amici vivano insieme", Cristo ci ha promesso in premio la propria presenza corporale con le parole: "Dovunque sarà il corpo, là si raccoglieranno le aquile". Ma nel frattempo non ha voluto privarcene in questa peregrinazione, unendoci a sé in questo

sacramento per mezzo della realtà del suo corpo e del suo sangue. Di qui le sue parole: "Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue, rimane in me e io in lui". Cioché questo sacramento è il segno della più grande carità ed è il sostegno della nostra speranza per l'unione tanto familiare di Cristo con noi.

Terzo, si addice alla perfezione della fede, la quale, ha per oggetto sia la divinità di Cristo, che la sua umanità, secondo le sue parole: "Credete in Dio e credete in me". Ora, poiché la fede ha per oggetto cose invisibili, come ci offre la sua divinità in modo invisibile, così in questo sacramento Cristo ci offre anche la sua carne in maniera invisibile.

Non considerando tutto questo, alcuni hanno sostenuto che in questo sacramento il corpo e il sangue di Cristo non sono contenuti che sotto forma di simbolo. La quale affermazione è da respingersi come eretica, essendo contraria alle parole di Cristo. Perciò Berengario, che per primo propalò questo errore, fu costretto poi a ritrattarlo e a professare la verità della fede.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Proprio dal testo citato presero occasione per il loro errore gli eretici suddetti, intendendo male le parole di S. Agostino. Quando infatti egli dice: "Non questo corpo che vedete, avrete da mangiare", intende escludere non la realtà del corpo di Cristo, ma che esso fosse da mangiarsi nell'aspetto in cui lo vedevano. Con le altre parole poi: "Vi affido un mistero, che inteso spiritualmente vi arricchirà di vita", non vuol dire che il corpo di Cristo è presente in questo sacramento solo secondo un simbolismo mistico, ma che vi è presente in modo spirituale, ossia invisibilmente e per la virtù dello spirito. Perciò commentando l'affermazione "la carne non giova a nulla", spiega: "Nel senso inteso da loro. Infatti essi capirono che dovevano mangiare la sua carne come si strappa a morsi da un cadavere o come si vende alla macelleria, non come è animata dallo spirito. Si unisca lo spirito alla carne e giova moltissimo; se infatti la carne non servisse a nulla, il Verbo non si sarebbe fatto carne per abitare tra noi".

2. Il testo di S. Agostino e altri simili si riferiscono al corpo di Cristo fisicamente visibile, al quale accennano le parole del Signore stesso: "Me invece non mi avrete sempre". Invisibilmente invece sotto le specie di questo sacramento egli è presente dovunque questo sacramento si compie.

3. Il corpo di Cristo in questo sacramento non è localizzato come un corpo, che con le sue dimensioni si commisura al luogo, ma in un modo speciale che è proprio di questo sacramento. Perciò diciamo che il corpo di Cristo è presente in diversi altari non localmente, ma sacramentalmente. Così dicendo non intendiamo dire che Cristo è presente solo sotto forma di simbolo, sebbene il sacramento sia nella categoria dei segni, e simboli; ma che il corpo di Cristo è qui presente secondo il modo speciale di questo sacramento.

4. L'argomento è valido se si riferisce alla presenza del corpo di Cristo fisicamente intesa, ossia nella sua sembianza visibile; ma non se si riferisce alla sua presenza spirituale, cioè invisibile, secondo il modo e la virtù delle cose spirituali. Di qui le parole di Sant'Agostino: "Se intendi spiritualmente" le parole del Cristo a riguardo della sua carne, "esse sono per te spirito e vita; se le intendi in senso carnale, esse sono ugualmente spirito e vita, ma non lo sono per te".

ARTICOLO 2

Se in questo sacramento dopo la consacrazione rimanga la sostanza del pane e del vino

SEMBRA che in questo sacramento dopo la consacrazione rimanga la sostanza del pane e del vino. Infatti:

1. Il Damasceno dice: "Poiché gli uomini hanno l'abitudine di mangiare il pane e di bere il vino, Dio ha unito a queste cose la sua divinità e le ha fatte corpo e sangue suo". E più sotto: "Il pane della comunione non è semplice pane, ma è pane unito alla divinità". Ora, l'unione si fa tra cose esistenti in atto. Perciò in questo sacramento sono presenti il pane e il vino insieme al corpo e al sangue di Cristo.

2. Tra i sacramenti della Chiesa ci deve essere uniformità. Ma negli altri sacramenti la sostanza della materia rimane: nel battesimo p. es., rimane la sostanza dell'acqua e nella cresima la sostanza del crisma. Dunque anche in questo sacramento la sostanza del pane e del vino rimane.

3. Il pane e il vino sono stati scelti per questo sacramento, perché adatti a significare l'unità della Chiesa, poiché "un unico pane si fa con molti grani e un unico vino con molti grappoli", come nota S. Agostino. Ma questo si riscontra nella sostanza stessa del pane e del vino. Quindi la sostanza del pane e del vino in questo sacramento rimane.

IN CONTRARIO: S. Ambrogio afferma: "Sebbene si vedano le apparenze del pane e del vino, tuttavia dobbiamo credere che dopo la consacrazione sono soltanto carne e sangue di Cristo".

RISPONDO: Alcuni hanno sostenuto che dopo la consacrazione rimane in questo sacramento la sostanza del pane e del vino. - Ma ciò è insostenibile. Primo, perché questa affermazione esclude la realtà del sacramento eucaristico, la quale implica la presenza in questo sacramento del vero corpo di Cristo. Ma questo non è presente prima della consacrazione. Ora, una cosa non può farsi presente dove non era prima, se non per mezzo di un trasferimento locale, o per il convertirsi in essa di qualche altra cosa: il fuoco p. es., comincia ad essere di nuovo in una casa o perché ci si porta, o perché viene generato in essa. È chiaro però che il corpo di Cristo non incomincia ad essere presente in questo sacramento per un trasferimento locale. Primo, perché allora

dovrebbe cessare di essere in cielo; infatti ciò che si sposta localmente, non giunge nel luogo successivo, se non lasciando il precedente. Secondo, perché ogni corpo mosso localmente attraversa tutti gli spazi intermedi: cosa che non si può afferrare nel nostro caso. Terzo, perché è impossibile che un unico movimento del medesimo corpo mosso localmente abbia per termine nello stesso tempo punti diversi: il corpo di Cristo invece si fa presente sotto questo sacramento contemporaneamente in più luoghi. Da ciò si deduce che il corpo di Cristo non può incominciare ad essere in questo sacramento, se non per mezzo della conversione in esso della sostanza del pane. Ma quello che si muta in un'altra cosa, a mutazione avvenuta non rimane. Per salvare quindi la verità di questo sacramento si deve concludere che la sostanza del pane non può rimanere dopo la consacrazione.

Secondo, perché l'opinione suddetta contraddice alla forma di questo sacramento, nella quale si afferma: "Questo (hoc) è il mio corpo". Ciò non sarebbe vero se vi rimanesse la sostanza del pane: perché la sostanza del pane non è affatto il corpo di Cristo. Ma si dovrebbe dire: "Qui c'è il mio corpo".

Terzo, perché sarebbe incompatibile con il culto di questo sacramento, qualora in esso rimanesse una sostanza che non si potesse adorare con adorazione di latria.

Quarto, perché contrasterebbe con le prescrizioni della Chiesa, secondo le quali, dopo aver preso del cibo materiale, non è lecito ricevere il corpo di Cristo, mentre dopo un'ostia consacrata se ne può sumere un'altra.

Perciò tale opinione è da respingersi come eretica.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Dio ha unito "la sua divinità", ossia la sua virtù divina, al pane e al vino, non perché essi rimanessero in questo sacramento, bensì allo scopo di farne il suo corpo e il suo sangue.

2. Negli altri sacramenti non c'è realmente presente Cristo in persona, come in questo sacramento. Quindi negli altri sacramenti rimane la sostanza della loro materia, ma in questo non può rimanere.

3. Le apparenze che rimangono, come si dirà appresso, bastano al simbolismo di questo sacramento: perché è attraverso gli accidenti che si conosce la natura della sostanza.

ARTICOLO 3

Se la sostanza del pane dopo la consacrazione di questo sacramento venga annichilata, o si risolva nella materia preesistente

SEMBRA che la sostanza del pane dopo la consacrazione di questo sacramento venga annichilata, o si risolva nella materia preesistente. Infatti:

1. Ciò che è corporeo deve essere in un dato luogo. Ma la sostanza del pane, che è qualche cosa di corporeo, non rimane, come sopra abbiamo spiegato, in questo sacramento: però non è possibile neppure stabilire un luogo dove si trovi. Quindi non è più nulla dopo la consacrazione. Perciò o è stata annichilata, oppure si è risolta nella materia preesistente.

2. In qualunque mutazione il termine di partenza sparisce, o tutt'al più rimane nella potenza della materia: quando l'aria, p. es., si trasforma in fuoco, rimane solo nella potenza della materia; lo stesso si dica quando una cosa da bianca diventa nera. Ma in questo sacramento il termine di partenza è la sostanza del pane e del vino, mentre il corpo e il sangue di Cristo sono il termine di arrivo; dice infatti S. Ambrogio: "Prima della consacrazione è designata un'altra sostanza, dopo la consacrazione sta a indicare il corpo di Cristo". Quindi dopo la consacrazione la sostanza del pane e del vino non rimane che nella materia preesistente.

3. Di due proposizioni contraddittorie una dev'esser vera. Ora, questa è falsa: "Fatta la consacrazione, la sostanza del pane e del vino, è qualche cosa". Dunque è vera quest'altra: "La sostanza del pane e del vino non è più nulla".

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma: "Dio non è la causa della tendenza al non essere". Ma questo sacramento si compie per virtù divina. Dunque in essa la sostanza del pane e del vino non viene annichilata.

RISPONDO: Poiché la sostanza del pane e del vino non rimane in questo sacramento, alcuni, ritenendo impossibile che essa si converta nel corpo e nel sangue di Cristo, pensarono che in forza della consacrazione la sostanza del pane e del vino si risolva nella materia preesistente, oppure che venga annichilata.

Ora, la materia preesistente in cui si possono risolvere i corpi composti, sono i quattro elementi: non potendosi essi risolvere nella materia prima priva di qualsiasi forma, perché la materia senza forma non può esistere. Dopo la consacrazione però, non rimanendo sotto la specie del sacramento nient'altro che il corpo e il sangue, è necessario dire che gli elementi in cui si risolverebbe la sostanza del pane e del vino si ritirano dal sacramento con moto locale. E questo dovrebbe essere percepito dai sensi. - Inoltre la sostanza del pane e del vino deve pur rimanere fino all'ultimo istante della consacrazione. Ma nell'ultimo istante della consacrazione c'è già la sostanza del corpo e del sangue di Cristo, come nell'ultimo istante della generazione c'è già la nuova forma. Quindi non è possibile trovare un istante in cui sia presente la materia preesistente. Evidentemente non si può dire che la sostanza del pane e del

vino si risolve nella materia preesistente un po' alla volta, o che abbandoni le specie gradualmente. Perché se ciò incominciassero a verificarsi nell'ultimo istante della consacrazione, insieme al corpo di Cristo sotto una parte dell'ostia ci sarebbe la sostanza del pane, contro quello che abbiamo dimostrato sopra. Se invece incominciassero a verificarsi prima della consacrazione, allora ci sarebbe un periodo di tempo durante il quale sotto una parte dell'ostia non sarebbe contenuta né la sostanza del pane né il corpo di Cristo; e questo è inaccettabile.

Sembra che gli stessi autori suddetti si siano resi conto di questo. Cosicché proposero anche l'altro termine dell'alternativa: cioè l'annichilazione. - Ma neppure questa è possibile. Perché non c'è altro modo per cui il vero corpo di Cristo possa iniziare la sua presenza in questo sacramento all'infuori della conversione in esso della sostanza del pane: e tale conversione viene negata ammettendo, o l'annichilazione della sostanza del pane, o la sua risoluzione nella materia preesistente. - Parimente non c'è modo neppure d'assegnare a tale risoluzione o annichilazione una causa che la produca: poiché l'effetto del sacramento viene indicato dalla forma; ma nessuna di queste due cose viene indicata dalle parole della forma: "Questo è il mio corpo".

È chiaro quindi che la suddetta opinione è falsa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Dopo la consacrazione la sostanza del pane e del vino non rimane, né sotto le specie sacramentali, né altrove. Non ne segue tuttavia che venga annichilata: essa si converte nel corpo di Cristo. Come non segue che l'aria da cui si è generato il fuoco, se non è qui né altrove, sia annichilata.
2. La forma da cui si parte non si muta nella forma successiva, ma l'una succede all'altra in un dato soggetto; quindi la prima forma non rimane se non nella potenza della materia. Qui invece la sostanza del pane si muta nel corpo di Cristo, come si è detto. Perciò l'argomento non regge.
3. Dopo la consacrazione, sebbene sia falsa la proposizione: "La sostanza del pane è qualche cosa", è però qualche cosa ciò in cui la sostanza del pane si è convertita. Quindi la sostanza del pane non è stata annichilata.

ARTICOLO 4

Se il pane possa convertirsi nel corpo di Cristo

SEMBRA che il pane non possa convertirsi nel corpo di Cristo. Infatti:

1. La conversione è una mutazione. Ma in ogni mutazione dev'esserci un soggetto, il quale prima è in potenza e poi in atto, perché il moto è "l'atto di un ente in potenza", come dice Aristotele. Ora, la sostanza e del pane e del corpo di Cristo, non può avere soggetto, perché è proprio della sostanza, nota Aristotele, "non essere in un soggetto". Quindi è impossibile che tutta la sostanza del pane si converta nel corpo di Cristo.
2. Nella conversione la forma risultante inizia come nuova nella materia di ciò che si è trasmutato in essa: quando l'aria, p. es., si converte nel fuoco che prima non esisteva, la forma del fuoco incomincia allora a esistere nella materia dell'aria; e così quando il cibo si converte in sostanza umana prima inesistente, la forma umana incomincia allora a esistere nella materia del cibo. Se dunque il pane si converte nel corpo di Cristo, la forma del corpo di Cristo deve incominciare come cosa nuova a esistere nella materia del pane: il che è falso. Dunque il pane non si converte nella sostanza del corpo di Cristo.
3. Di due cose che sono radicalmente distinte tra loro, una non diventa mai l'altra: il bianco, p. es., non diventa mai nero, ma è il soggetto del bianco che diventa soggetto del nero, come dice Aristotele. Ora, come sono contrarie tra loro due forme radicalmente distinte, essendo esse principii della differenza formale; così sono radicalmente distinte due determinate porzioni di materia, essendo principii della distinzione materiale (o numerica). Quindi è impossibile che questa materia del pane diventi quest'altra materia individuante il corpo di Cristo. Perciò è impossibile che la sostanza di questo pane si converta nella sostanza del corpo di Cristo.

IN CONTRARIO: Eusebio di Emesa afferma: "Non dev'essere per te strano e impossibile, che cose terrene e mortali si convertano nella sostanza di Cristo".

RISPONDO: Sopra abbiamo già chiarito che in questo sacramento è presente il vero corpo di Cristo; il quale non può iniziarsi la sua presenza con un moto locale; anzi abbiamo visto pure che il corpo di Cristo non è in esso neppure localmente: perciò bisogna concludere che il corpo di Cristo vi inizia la sua presenza per la conversione in esso della sostanza del pane.

Questa conversione però non è simile alle conversioni naturali, ma è del tutto soprannaturale, compiuta, dalla sola potenza di Dio. Di qui le parole di S. Ambrogio: "È noto che la Vergine generò fuori dell'ordine della natura. Ora, anche ciò che noi consacriamo è il corpo nato dalla Vergine. Perché dunque cerchi l'ordine naturale nel corpo di Cristo, se il Signore stesso Gesù è stato partorito dalla Vergine fuori dell'ordine di natura?". E a commento del passo, "Le parole che vi ho rivolto", a proposito di questo sacramento, "sono spirito e vita", il Crisostomo afferma: "Sono cioè spirituali, non hanno niente di carnale, né seguono un processo di natura, liberate da ogni necessità terrena e dalle leggi che vigono sulla terra".

È chiaro infatti che ogni ente opera in quanto è in atto. Ma ogni agente creato è limitato nel suo atto, appartenendo a un dato genere e a una data specie. Quindi l'azione di qualsiasi agente creato si limita a un determinato atto. Ora, la determinazione di qualsiasi cosa al proprio essere in atto dipende dalla forma. Perciò un agente naturale o creato non può causare che una trasmutazione di forma. E quindi ogni conversione, che si compia secondo le leggi naturali, è un cambiamento soltanto formale. Dio invece è atto infinito, come abbiamo spiegato nella Prima Parte. Perciò la sua azione si estende a tutta la natura dell'ente. E quindi può produrre non soltanto delle conversioni formali, in cui in un medesimo soggetto si succedono forme diverse; ma può trasmutare tutto l'ente, in modo che tutta la sostanza di un ente si converta per intero nella sostanza di un altro.

Ciò appunto avviene per virtù divina in questo sacramento. Infatti tutta la sostanza del pane si converte in tutta la sostanza del corpo di Cristo, e tutta la sostanza del vino in tutta la sostanza del sangue di Cristo. Perciò questa non è una conversione formale, ma sostanziale. Né rientra tra le specie delle mutazioni naturali, ma con termine proprio può dirsi transustanziazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La prima obiezione procede dalle mutazioni di forma; perché è proprio della forma essere nella materia o nel soggetto. La cosa non ha luogo nella conversione di tutta la sostanza. Infatti questa conversione sostanziale, poiché implica un ordine tra due sostanze, di cui una si converte nell'altra, ha il suo soggetto in ambedue le sostanze, appunto come l'ordine e il numero.
2. Anche la seconda obiezione si basa sulla conversione o mutazione formale; perché, come abbiamo detto, è necessario che la forma sia nella materia o nel soggetto. Ciò invece non avviene nella trasmutazione di tutta la sostanza, in cui il soggetto non esiste.
3. Per virtù di un agente limitato non può una forma cambiarsi in un'altra forma, né una materia in un'altra materia. Ma per virtù di un agente infinito, che opera su tutto l'ente, tale conversione è possibile; perché ad ambedue le forme e ad ambedue le materie è comune la natura di ente; e l'autore dell'ente può mutare l'entità dell'una nell'entità dell'altra, eliminando ciò che distingueva l'una dall'altra.

ARTICOLO 5

Se in questo sacramento rimangano gli accidenti del pane e del vino

SEMBRA che in questo sacramento non rimangano gli accidenti del pane e del vino. Infatti:

1. Rimosso ciò che precede, viene meno ciò che segue. Ora, per natura la sostanza precede l'accidente, come prova Aristotele. Poiché dunque, fatta la consacrazione, non rimane la sostanza del pane in questo sacramento, non rimangono neppure i suoi accidenti.
2. Nel sacramento della verità non ci dev'essere nessun inganno. Ma dagli accidenti noi giudichiamo della sostanza. Perciò, se rimanessero gli accidenti senza che rimanga la sostanza del pane, il giudizio dell'uomo verrebbe ad essere ingannato. Ciò dunque non è conveniente per questo sacramento.
3. La nostra fede, sebbene non sia subordinata alla ragione, non è tuttavia contro ma sopra di essa, come abbiamo detto all'inizio di quest'opera. Ora, la nostra ragione prende le mosse dai sensi. Perciò la nostra fede non deve mettersi contro i sensi, al punto di credere sostanza del corpo di Cristo quanto i nostri sensi giudicano essere pane. Non è dunque conveniente che in questo sacramento rimangano gli accidenti del pane oggetto dei sensi, e non rimanga la sostanza del pane.
4. Ciò che rimane dopo la conversione risulta essere il soggetto della mutazione. Se dunque, a conversione avvenuta, rimangono gli accidenti del pane, si dovrà dire che gli stessi accidenti sono il soggetto della conversione. Il che è impossibile, perché "niente è accidente di un altro accidente". Non devono dunque rimanere in questo sacramento gli accidenti del pane e del vino.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma: "Sotto le specie del pane e del vino che vediamo, noi onoriamo cose invisibili, cioè la carne e il sangue".

RISPONDO: Con i sensi si constata che, fatta la consacrazione, rimangono tutti gli accidenti del pane e del vino. E ciò è stato disposto sapientemente dalla provvidenza divina. Primo, perché, non essendo per gli uomini cosa abituale ma ributtante mangiare carne umana e bere sangue umano, la carne e il sangue del Cristo ci vengono presentati sotto le specie di quei cibi, che più frequentemente sono usati dagli uomini, cioè del pane e del vino.

Secondo, perché questo sacramento non sia oggetto d'irrisione da parte dei non credenti, come sarebbe se mangiassimo il Signore nostro nelle sue proprie sembianze.

Terzo, perché il ricevere in modo invisibile il corpo e il sangue del Signore, giovi ad accrescere il merito della fede.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'effetto, come nota Aristotele, dipende più dalla causa prima che dalla causa seconda. Quindi per virtù di Dio che è la causa prima di tutte le cose, possono rimanere cose susseguenti, senza che rimanga ciò che le precede.
2. In questo sacramento non c'è alcun inganno: perché gli accidenti, di cui giudicano i sensi, rimangono nella loro realtà. L'intelletto poi, il quale, come dice Aristotele, ha per suo oggetto la sostanza, viene preservato dall'inganno mediante la fede.
3. E così è risolta anche la terza difficoltà. Perché, la fede non è contro i sensi, ma riguarda cose cui i sensi non possono arrivare.
4. Questa conversione, come abbiamo notato, non ha propriamente un soggetto. Tuttavia gli accidenti che rimangono, hanno una certa somiglianza con esso.

ARTICOLO 6

Se, fatta la consacrazione, rimanga in questo sacramento la forma sostanziale del pane

SEMBRA che, fatta la consacrazione, rimanga in questo sacramento la forma sostanziale del pane. Infatti:

1. È stato detto che dopo la consacrazione rimangono gli accidenti. Ma essendo il pane qualche cosa di artificiale, anche la sua forma è un accidente. Quindi, a consacrazione avvenuta, rimane.
2. La forma del corpo di Cristo è l'anima, poiché secondo la definizione di Aristotele l'anima è "atto del corpo fisico avente vita in potenza". Ma non si può dire che la forma sostanziale del pane si converta nell'anima. Dunque essa rimane dopo la consacrazione.
3. In ogni ente l'operazione propria presuppone la forma sostanziale. Ma ciò che rimane in questo sacramento, nutre e produce tutti gli effetti che produrrebbe il pane se fosse presente. Dunque la forma sostanziale del pane rimane.

IN CONTRARIO: La forma sostanziale del pane fa parte della sostanza del pane. Ma la sostanza del pane si converte nel corpo di Cristo, come si è detto. Dunque la forma sostanziale del pane non può rimanere.

RISPONDO: Alcuni hanno pensato che, fatta la consacrazione, rimangono non solo gli accidenti del pane, ma anche la sua forma sostanziale. - Ma ciò non può essere. Primo, perché, se la forma sostanziale del pane rimanesse, si convertirebbe nel corpo di Cristo null'altro che la materia del pane. Conseguentemente non tutto il pane si convertirebbe nel corpo di Cristo, ma solo la materia del pane. Il che è incompatibile con la forma del sacramento nella quale si dice: "Questo è il mio corpo".

Secondo, perché se la forma sostanziale del pane rimanesse, rimarrebbe o unita o separata dalla materia. Ma la prima ipotesi è impossibile. Perché, rimanendo nella materia del pane, rimarrebbe allora tutta la sostanza del pane, contro quanto abbiamo detto. Né potrebbe rimanere unita ad altra materia: perché ogni forma non si trova se non nella propria materia. - Se poi rimanesse separata dalla materia, allora sarebbe una forma intelligibile in atto e quindi intelligente: poiché sono tali tutte le forme separate dalla materia.

Terzo, la cosa sarebbe inconciliabile con questo sacramento. Infatti gli accidenti del pane rimangono in questo sacramento per mostrare il corpo di Cristo, come si è detto sopra, sotto apparenze non proprie.

Perciò la forma sostanziale del pane non rimane.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Niente impedisce che l'arte faccia qualche cosa, la cui forma non è accidentale ma sostanziale: così possono prodursi artificialmente rane e serpenti. Tali forme l'arte non le produce per virtù propria, ma per virtù dei principii naturali. Ed è così che essa produce la forma sostanziale del pane mediante la virtù del fuoco che cuoce la materia composta di farina e di acqua.
2. L'anima è forma del corpo e gli dona tutta la sua struttura di essere completo: cioè l'essere, l'essere corporeo, l'essere animato e così via. Orbene, la forma del pane si converte nella forma del corpo di Cristo solo rispetto all'essere corporeo: non già rispetto all'essere animato da un'anima umana.
3. Tra le operazioni del pane alcune gli sono proprie in ragione degli accidenti, p. es., alterare i nostri sensi. E tali operazioni si riscontrano nella specie del pane dopo la consacrazione a causa della permanenza degli accidenti stessi.

Altre operazioni invece sono proprie del pane, o in forza della materia, come il potersi convertire in un'altra cosa; oppure in forza della forma sostanziale, come gli effetti derivanti dalla sua natura, il fatto p. es., di "irrobustire il cuore dell'uomo". E tali operazioni si riscontrano in questo sacramento non in quanto rimane la forma o la materia, ma perché sono concesse miracolosamente agli stessi accidenti, come si dirà in seguito.

ARTICOLO 7

Se questa conversione avvenga istantaneamente o gradualmente

SEMBRA che questa conversione non avvenga istantaneamente, ma gradualmente. Infatti:

1. In questo sacramento prima si ha la sostanza del pane e poi la sostanza del corpo di Cristo. Perciò le due cose non si hanno nel medesimo istante, bensì in due istanti. Ma tra due istanti c'è sempre un tempo intermedio. Quindi questa conversione avviene necessariamente in quel processo di tempo, che intercorre dall'ultimo istante in cui è presente il pane, al primo istante in cui è presente il corpo di Cristo.
2. In ogni conversione si distingue il suo farsi e l'esser fatta, o compiuta. Ma queste due cose non sono simultanee, perché quello che si sta facendo non esiste ancora, e quello che è già fatto esiste già. Dunque in questa conversione c'è un prima e un dopo. Conseguentemente non è istantanea, ma graduale.
3. S. Ambrogio afferma che questo sacramento "si compie con le parole di Cristo". Ma le parole di Cristo vengono proferite successivamente. Quindi questa conversione non è istantanea.

IN CONTRARIO: Questa conversione si compie per una virtù infinita, della quale è proprio operare istantaneamente.

RISPONDO: Una mutazione può essere istantanea per tre motivi. Primo, a motivo della forma a cui termina la mutazione. Se infatti si tratta di una forma che ammette un più e un meno, essa viene acquisita dal soggetto per gradi successivi, come la sanità. Ecco perché la forma sostanziale "non ammettendo un più e un meno", viene introdotta nella materia istantaneamente. - Secondo, a motivo del soggetto che a volte viene gradualmente preparato a ricevere la forma: l'acqua p. es., si riscalda poco a poco. Quando invece il soggetto è di per sé nella disposizione immediata alla forma, la riceve istantaneamente: così un corpo diafano si illumina all'istante. - Terzo, a motivo dell'agente di virtù infinita: poiché esso è capace di disporre in un attimo la materia alla forma. Così si legge che avendo Cristo detto: "Effeta, cioè: Apriti, subito a un uomo si aprirono gli orecchi e si sciolse il nodo della lingua".

E per questi tre motivi la conversione di cui parliamo è istantanea. Primo, perché la sostanza del corpo di Cristo, alla quale termina questa conversione, non ammette un più e un meno. - Secondo, perché in questa conversione non c'è un soggetto da preparare gradualmente. - Terzo, perché viene compiuta dall'infinita virtù di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Alcuni non ammettono che tra due istanti ci debba sempre essere un tempo intermedio. Dicono infatti che ciò è impossibile tra due istanti che si riferiscano al medesimo movimento, ma non tra due istanti che si riferiscono a cose diverse. Così tra l'istante che segna la fine del riposo e l'istante che segna l'inizio del movimento non c'è tempo intermedio. - Ma in questo s'ingannano. Perché, l'identità del tempo e dell'istante o la loro diversità non si giudicano in relazione a qualsiasi movimento, bensì in relazione al primo moto del cielo, che è la misura di ogni moto e di ogni quiete.

Perciò altri ammettono il tempo intermedio nel tempo che misura il movimento dipendente dal moto del cielo. Ci sono però moti indipendenti dal moto del cielo, che non sono misurati da esso: i moti degli angeli, p. es., di cui abbiamo parlato nella Prima Parte. Perciò tra due istanti corrispondenti a codesti moti non c'è tempo intermedio. - Ma questo non si può applicare al caso presente. Perché, sebbene questa conversione non abbia di per sé rapporto con il moto dei cieli, segue però la pronunzia delle parole, la quale è misurata necessariamente dal moto dei cieli. Perciò è inevitabile che tra due istanti qualsiasi di questa conversione ci sia un tempo intermedio.

Alcuni allora dicono che l'ultimo istante in cui è presente il pane e il primo istante in cui è presente il corpo di Cristo sono due in riferimento alle due cose misurate, ma sono un medesimo istante in riferimento al tempo misurante: come quando due linee si toccano, i punti da parte delle linee sono due, ma è il medesimo punto rispetto al luogo d'incontro. - Ma qui il caso è diverso. Perché, l'istante e il tempo non sono per i movimenti particolari una misura intrinseca come la linea e il punto per i corpi, ma soltanto estrinseca, come il luogo per i corpi.

Altri quindi dicono che l'istante è identico nella realtà, ma duplice secondo ragione. - Da questo però seguirebbe che simultaneamente esisterebbero nella realtà cose tra loro opposte. Infatti la differenza di ragione non cambia affatto la realtà.

Perciò si deve rispondere che questa conversione avviene, come si è detto, per le parole di Cristo proferite dal sacerdote, in modo che l'ultimo istante della dizione delle parole è il primo istante della presenza del corpo di Cristo nel sacramento, mentre in tutto il tempo precedente c'era la sostanza del pane. Ma in questo tempo non è possibile distinguere il penultimo istante immediatamente precedente all'ultimo; perché il tempo non si compone d'istanti consecutivi, come dimostra Aristotele. E così è precisabile il primo istante della presenza del corpo del Cristo, ma non è precisabile l'ultimo istante in cui è presente la sostanza del pane, bensì è precisabile l'ultimo tempo. Del resto la stessa cosa si riscontra anche nelle trasmutazioni naturali, come insegna

Aristotele.

2. Nelle mutazioni istantanee c'è coincidenza tra il farsi e l'esser fatto: è simultaneo, p. es., venire illuminati ed essere illuminati. Poiché in tali mutazioni si parla di cose fatte in quanto già sono, e di divenire in quanto prima di allora non erano.

3. Questa conversione, come si è detto, avviene nell'ultimo istante del proferimento delle parole: allora infatti è completo il loro significato, il quale ha efficacia nella forma dei sacramenti. Perciò non segue che questa conversione debba essere graduale.

ARTICOLO 8

Se sia vera questa proposizione: "Dal pane si ottiene il corpo di Cristo"

SEMBRA che sia falsa questa proposizione: "Dal pane si ottiene il corpo di Cristo". Infatti:

1. Ogni cosa da cui se ne ottiene un'altra si può dire che diventa l'altra, ma non viceversa: diciamo infatti che dal bianco si ottiene il nero e che il bianco diventa nero; e sebbene diciamo che un uomo diventa nero, non diciamo tuttavia che da un uomo si ottiene il nero, come osserva Aristotele. Se dunque è vero che dal pane si ottiene il corpo di Cristo, sarà vero che il pane diventa il corpo di Cristo. Il che è falso, perché il pane non è il soggetto della conversione, ma ne è piuttosto il termine di partenza. Non è dunque esatto che dal pane si ottenga il corpo di Cristo.

2. Il divenire ha per termine l'essere o l'esser fatto. Ma non è mai vera questa proposizione: "Il pane è il corpo di Cristo", e neppure quest'altra: "Il pane è diventato il corpo di Cristo"; oppure: "Il pane sarà il corpo di Cristo". Non è vera dunque nemmeno questa: "Dal pane si ottiene il corpo di Cristo".

3. Ogni cosa da cui se ne ottiene un'altra, si converte in questa. Ma la proposizione: "Il pane si converte nel corpo di Cristo", è falsa; perché tale conversione è più miracolosa della creazione, per descrivere la quale tuttavia non si dice che il non ente si converte nell'ente. Dunque è falsa anche la proposizione: "Dal pane si ottiene il corpo di Cristo".

4. La cosa da cui se ne ottiene un'altra ha la capacità di diventare quest'ultima. Ma è falso dire: "Il pane può diventare il corpo di Cristo". Dunque è falso anche dire: "Dal pane si ottiene il corpo di Cristo".

IN CONTRARIO: S. Ambrogio afferma: "Quando sopraggiunge la consacrazione, dal pane si ottiene il corpo di Cristo".

RISPONDO: Questa conversione del pane nel corpo di Cristo sotto certi aspetti somiglia alla creazione e alla trasmutazione naturale, e sotto altri differisce da ambedue. Infatti è comune a tutti e tre i fatti la successione dei termini, cioè che una cosa sia dopo l'altra: infatti nella creazione abbiamo l'essere dopo il non essere, in questo sacramento abbiamo il corpo di Cristo dopo la sostanza del pane, e nella mutazione naturale abbiamo il bianco dopo il nero, o il fuoco dopo l'aria; inoltre è comune la non coincidenza di detti termini.

Detta conversione somiglia inoltre alla creazione, perché in entrambe è escluso un soggetto comune ai due termini del trapasso. Il contrario invece si verifica in ogni trasmutazione naturale.

Questa conversione ha poi un'affinità con la trasmutazione naturale su due cose, però in maniere diverse. Primo, per il fatto che in ambedue uno degli estremi si converte nell'altro: il pane nel corpo di Cristo, e l'aria (p. es.) nel fuoco, mentre il non ente non si converte nell'ente. Tuttavia nei due casi il trapasso è ben diverso. Infatti in questo sacramento l'intera sostanza del pane si converte in tutto il corpo di Cristo; mentre nella mutazione naturale la materia di una cosa riceve la forma di un'altra dopo la perdita della forma precedente. - Secondo, si somigliano in questo, che in ambedue i trapassi rimane un dato permanente: il che non può avvenire nella creazione. Però con questa differenza: che mentre nelle trasmutazioni naturali rimane identica la materia o il soggetto, in questo sacramento rimangono identici gli accidenti.

Da ciò si rileva quali siano le differenze di linguaggio da osservarsi in proposito. Poiché infatti in nessuno dei tre processi indicati i termini estremi sono simultanei, in nessuno di essi un estremo si può predicare dell'altro con un verbo di tempo presente che indichi la sostanza; ecco perché non diciamo che "Il non ente è ente", o che "Il pane è il corpo di Cristo", oppure che "L'aria è il fuoco", o che "Il bianco è nero".

Tenendo conto invece che gli estremi si succedono, possiamo nei tre casi usare la proposizione da (ex), per designare la successione. Possiamo così dire con verità e proprietà di linguaggio che "dal non ente si ha l'ente", "dal pane si ha il corpo di Cristo", "dall'aria il fuoco", o "dal bianco il nero".

Ma poiché nella creazione un estremo non si converte nell'altro, parlando della creazione non possiamo usare il termine conversione, e quindi non possiamo dire che "il non ente si converte nell'ente". A codesto termine invece possiamo ricorrere in questo sacramento, come anche nelle trasmutazioni naturali. Ma siccome in questo sacramento si converte tutta una sostanza in tutta un'altra sostanza, tale conversione si chiama propriamente transustanziazione.

Ancora, poiché di questa conversione non esiste un soggetto, tutto ciò che si riscontra nelle conversioni naturali a motivo del soggetto non si può applicare a questa conversione. Innanzi tutto è chiaro che la potenza all'opposto è dovuta al soggetto; ed è in relazione a esso che valgono le frasi: "Il bianco può essere nero", e "L'aria può essere fuoco". Sebbene in questo secondo caso l'espressione non sia così propria come nel primo: infatti il soggetto del bianco in cui c'è la potenza al nero, è tutta la sostanza di codesto soggetto bianco, non essendo il bianco una parte della sostanza; invece il soggetto della forma dell'aria è una parte dell'aria e quindi dire che "l'aria può essere fuoco" è vero in forza della parte, per sineddoche. Al contrario nella transustanziazione come nella creazione, non essendovi alcun soggetto, non si dice che un estremo può essere l'altro, p. es., che "il non ente possa essere l'ente", oppure che "il pane possa essere il corpo di Cristo". - Per la stessa ragione non si può dire propriamente che "dal non ente si ha l'ente", o che "dal pane si ha il corpo di Cristo"; perché questa preposizione da (de) indica una causa consustanziale e tale consustanzialità degli estremi nelle trasmutazioni naturali dipende dalla comunanza del soggetto. - Similmente non è consentito dire che "il pane sarà il corpo di Cristo", o che "il pane diventa il corpo di Cristo"; come non è consentito, rispetto alla creazione dire che "il non ente sarà l'ente", o che "il non ente diventa l'ente", perché questo modo di dire è vero nelle trasmutazioni naturali dipendentemente dal soggetto: quando diciamo, p. es., che "il bianco diventa nero" e che "il bianco sarà nero".

Nondimeno, siccome in questo sacramento, a conversione avvenuta, rimane qualche cosa di immutato, cioè gli accidenti del pane, come si è detto sopra, secondo una certa analogia alcune delle proposizioni esaminate possono essere accettate: cioè che "il pane è il corpo di Cristo", che "il pane sarà il corpo di Cristo", oppure che "dal pane si ottiene il corpo di Cristo", intendendo con il termine pane non la sostanza del pane, ma indeterminatamente ciò che è contenuto sotto le specie del pane, sotto le quali prima era contenuta la sostanza del pane e poi il corpo di Cristo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. La cosa da cui se ne ottiene un'altra, talora indica il soggetto insieme a uno degli estremi della mutazione, come quando si dice di una cosa che "da bianca si fa nera". Talora invece indica solo l'opposto o l'estremo contrario, come quando si dice che "dal mattino si fa giorno". E allora non è consentito di dire che questo diventa quello, cioè che "il mattino diventa il giorno". Altrettanto nel caso nostro: sebbene si dica con proprietà che dal pane si ottiene il corpo di Cristo, tuttavia l'espressione "il pane diviene il corpo di Cristo" non si può usare con proprietà di linguaggio; ma solo secondo una certa analogia, come si è detto.

2. La cosa da cui se ne ottiene un'altra, talora diventerà l'altra in forza del soggetto presupposto. Perciò, siccome in questa conversione sacramentale non c'è un soggetto, non è possibile considerarla alla pari.

3. In questa conversione ci sono delle cose più difficili che nella creazione, nella quale è difficile soltanto questo, che una cosa venga dal nulla: ciò tuttavia rientra nel modo di operare che è proprio della causa prima, la quale non presuppone nient'altro. Invece nella transustanziazione non solo è difficile il fatto che questo tutto si converte in un altro tutto, cosicché non resti nulla del primo, e ciò non rientra nel modo comune di agire di nessuna causa, ma c'è di difficile anche la permanenza degli accidenti dopo la conversione della sostanza, e molte altre cose di cui si parlerà in seguito. Ciò nonostante, il termine conversione si usa per questo sacramento, come abbiamo spiegato, e non per la creazione.

4. La potenza, come si è detto, spetta al soggetto, che manca in questa conversione. Ecco perché non è lecito dire che il pane può essere il corpo del Cristo, poiché questa conversione non si compie in virtù della potenza passiva della creatura, ma solo in virtù della potenza attiva del Creatore.

Pars Tertia Quaestio 076

Questione 76

Questione 76

Il modo in cui Cristo è presente in questo sacramento

Veniamo ora a considerare il modo in cui Cristo è presente in questo sacramento.

In proposito si pongono otto quesiti: 1. Se Cristo sia per intero in questo sacramento; 2. Se Cristo sia tutto intero in ambedue le specie del sacramento; 3. Se Cristo sia per intero in tutte le parti delle specie; 4. Se le dimensioni del corpo di Cristo siano rispettate in questo sacramento; 5. Se il corpo di Cristo sia in questo sacramento localmente; 6. Se il corpo di Cristo venga mosso al muoversi dell'ostia o del calice dopo la consecrazione; 7. Se il corpo di Cristo sia percepibile dagli occhi in questo sacramento; 8. Se il vero corpo di Cristo rimanga in questo sacramento, quando miracolosamente appare sotto le sembianze di bambino o di carne.

ARTICOLO 1

Se tutto Cristo sia contenuto per intero in questo sacramento

SEMBRA che Cristo non sia contenuto per intero in questo sacramento. Infatti:

1. Cristo incomincia a essere in questo sacramento per la conversione del pane e del vino. Ma è evidente che il pane e il vino non possono convertirsi né nella divinità di Cristo, né nella sua anima. Ora, Cristo essendo composto di tre sostanze, cioè di divinità, di anima e di corpo, come sopra abbiamo detto, è chiaro che egli non è presente per intero in questo sacramento.
2. Cristo è in questo sacramento per il nutrimento dei fedeli, che consiste nel cibo e nella bevanda, come si è detto. Ora, il Signore afferma: "La mia carne è veramente cibo e il mio sangue è veramente bevanda". Perciò in questo sacramento ci sono soltanto la carne e il sangue di Cristo. Ma ci sono molte altre parti nel corpo del Cristo: p. es., i nervi, le ossa e altre simili. Dunque Cristo non è contenuto per intero in questo sacramento.
3. Un corpo di maggiore grandezza non può essere contenuto tutto nelle misure di una quantità minore. Ma le misure del pane e del vino consacrato sono molto più piccole delle misure proprie del corpo di Cristo. Dunque non è possibile che Cristo sia contenuto per intero in questo sacramento.

IN CONTRARIO: S. Ambrogio afferma: "In questo sacramento c'è Cristo".

RISPONDO: È necessario riconoscere, secondo la fede cattolica, che tutto il Cristo è presente in questo sacramento. Si noti però che le parti del Cristo possono essere in questo sacramento in due modi: primo, quasi in forza del sacramento; secondo, per concomitanza naturale. In forza del sacramento è presente sotto le specie sacramentali ciò in cui direttamente si converte la preesistente sostanza del pane e del vino, come significano le parole della forma, che qui sono efficaci come negli altri sacramenti, e cioè: "Questo è il mio corpo", "Questo è il mio sangue". Per concomitanza naturale poi è presente in questo sacramento ciò che è realmente congiunto con quanto costituisce il termine della conversione suddetta. Infatti, di due cose unite realmente tra loro, dov'è realmente l'una bisogna che sia anche l'altra: poiché le cose che sono unite realmente vengono separate solo dall'attività dello spirito.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Poiché la conversione del pane e del vino non termina alla divinità o all'anima del Cristo, è logico che la divinità e l'anima di Cristo non possono essere presenti in forza del sacramento, ma per concomitanza naturale. Infatti, non avendo mai la divinità lasciato il corpo che assunse, dovunque si trova il corpo di Cristo, deve esserci anche la sua divinità. Quindi in questo sacramento è necessariamente presente la divinità di Cristo in concomitanza del suo corpo. Ecco perché negli atti del Concilio di Efeso si legge: "Diventiamo partecipi del corpo e del sangue di Cristo, ricevendo non una carne comune, né quella di un uomo santificato e congiunto con il Verbo a titolo di onore, ma una carne veramente vivificante e divenuta propria del Verbo stesso".

L'anima al contrario una volta si separò realmente dal corpo, come si è detto sopra. Perciò, se in quel triduo di morte fosse stato celebrato questo sacramento, l'anima non vi sarebbe stata presente, né in forza del sacramento, né per concomitanza naturale. Ma poiché "il Cristo risorto da morte non muore più", come dice S. Paolo, la sua anima è sempre realmente unita al corpo. E quindi, in questo sacramento, il corpo di Cristo è presente in forza del sacramento, l'anima invece per concomitanza reale.

2. In virtù del sacramento nell'Eucarestia è presente sotto le specie del pane non solo la carne, ma tutto il corpo di Cristo, cioè le ossa, i nervi e le altre parti

consimili. Ciò risulta dalla forma di questo sacramento, nella quale non si dice: "Questa è la mia carne", bensì: "Questo è il mio corpo". Perciò nelle parole del Signore: "La mia carne è veramente cibo", carne sta per il corpo intero, poiché essa secondo gli usi degli uomini è più adatta alla funzione di cibo: infatti comunemente gli uomini si cibano della carne degli animali, e non delle ossa o di altre parti del corpo.

3. Come si è già detto, avvenuta la conversione del pane nel corpo di Cristo o del vino nel sangue, gli accidenti dell'uno e dell'altro rimangono. Da ciò risulta che la conversione non sta nelle dimensioni del pane e del vino che si mutano nelle dimensioni del corpo di Cristo, ma nella conversione da sostanza a sostanza. Cosicché la sostanza del corpo o del sangue di Cristo è presente in questo sacramento in forza del sacramento, non così le dimensioni del suo corpo e del suo sangue. È perciò evidente che il corpo di Cristo è presente in questo sacramento secondo il modo della sostanza e non secondo il modo della quantità. Ora, la totalità propria della sostanza è contenuta indifferentemente in una quantità piccola o in una quantità grande: la natura dell'aria, p. es., è tutta intera in un grande come in un piccolo volume di aria, e la natura dell'uomo è tutta, sia in un uomo grande, che in uno piccolo. Perciò anche in questo sacramento dopo la consacrazione è contenuta tutta la sostanza del corpo e del sangue di Cristo, come prima della consacrazione c'era contenuta la sostanza del pane e del vino.

ARTICOLO 2

Se sotto ognuna delle due specie di questo sacramento sia contenuto tutto il Cristo

SEMBRA che sotto ognuna delle due specie di questo sacramento non sia contenuto tutto il Cristo. Infatti:

1. Questo sacramento è ordinato alla salvezza dei fedeli, non per la virtù delle specie, ma di ciò che è contenuto sotto le specie: poiché le specie esistevano già prima della consacrazione, con la quale inizia la virtù di questo sacramento. Se dunque sotto una specie niente si contiene che non sia contenuto nell'altra, e tutto il Cristo è contenuto in ciascuna di esse, una delle due specie è superflua in questo sacramento.

2. Si è detto che il termine carne abbraccia tutte le altre parti del corpo, cioè le ossa, i nervi e così via. Ma il sangue è una delle parti del corpo umano, come spiega Aristotele. Se dunque il sangue di Cristo è contenuto sotto le specie del pane, alla maniera che sono contenute le altre parti del corpo, non si dovrebbe consacrare separatamente il sangue, come non si consacra separatamente nessun'altra parte del corpo.

3. Quello che già è stato fatto, non può farsi ormai. Ora, il corpo di Cristo è già presente in questo sacramento per la consacrazione del pane. Non può dunque incominciare a esserci una seconda volta per la consacrazione del vino. Quindi sotto le specie del vino non sarà contenuto il corpo di Cristo, e di conseguenza non sarà in esso contenuto tutto il Cristo. Perciò in ognuna delle due specie non è contenuto Cristo nella sua integrità.

IN CONTRARIO: La Glossa a commento delle parole di S. Paolo afferma che "sotto ambedue le specie", cioè del pane e del vino, "si riceve la medesima realtà". È chiaro quindi che in ognuna di esse, Cristo è presente per intero.

RISPONDO: Da quanto abbiamo già detto deriva come tesi certissima che sotto ognuna delle due specie sacramentali è presente tutto il Cristo: però in modi diversi. Infatti sotto le specie del pane il corpo di Cristo è presente in forza del sacramento, il sangue invece per concomitanza naturale, come si è detto sopra riguardo all'anima e alla divinità. Al contrario sotto le specie del vino è presente il sangue di Cristo in forza del sacramento, e il corpo di Cristo per concomitanza naturale, come l'anima e la divinità; questo perché attualmente il sangue di Cristo non è separato dal suo corpo, come lo fu nel tempo della sua passione e morte. Poiché, se allora si fosse celebrato questo sacramento, sotto le specie del pane ci sarebbe stato il corpo di Cristo senza il sangue e sotto le specie del vino il sangue senza il corpo, come voleva la realtà delle cose.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene tutto il Cristo sia presente in ciascuna delle due specie, non vi è presente inutilmente. Primo, perché ciò serve a rappresentare efficacemente la passione di Cristo, nella quale il sangue fu separato dal corpo. Cosicché nella forma stessa della consacrazione del sangue viene ricordata la sua effusione.

Secondo, la cosa è adatta all'uso del sacramento, al fine di poter offrire distintamente ai fedeli il corpo di Cristo come cibo e il sangue come bevanda.

Terzo, ciò si addice anche agli effetti, perché, come abbiamo accennato sopra, "il corpo viene offerto per la salvezza del corpo e il sangue per la salvezza dell'anima".

2. Nella passione di Cristo, della quale l'Eucarestia è il memoriale, le altre parti del corpo non rimasero separate tra loro come il sangue; ma il corpo rimase integro, in conformità alle parole: "Non gli romperete alcun osso". Ecco perché in questo sacramento nessun'altra parte, all'infuori del sangue, viene consacrata separatamente dal corpo.

3. Il corpo di Cristo, come si è detto, non è nelle specie del vino in forza del sacramento, ma solo per concomitanza. Quindi con la consacrazione del vino si renderà presente il corpo di Cristo non direttamente, ma per concomitanza.

ARTICOLO 3

Se Cristo sia per intero in ogni particella delle specie del pane e del vino

SEMBRA che Cristo non sia per intero in ogni particella delle specie del pane e del vino. Infatti:

1. Quelle specie si possono dividere all'infinito. Se dunque Cristo fosse per intero in ogni particella delle specie suddette, sarebbe infinite volte in questo sacramento. Il che è inammissibile: poiché l'infinito ripugna non solo nell'ordine della natura, ma anche in quello della grazia.
2. Il corpo di Cristo, essendo organico, ha le sue parti determinatamente distanziate, perché è della natura di un corpo organico una certa distanza tra le singole parti, come tra un occhio e l'altro, tra un occhio e un orecchio. Ma questo sarebbe impossibile, se in tutte le parti delle specie ci fosse tutto il Cristo, perché allora in ogni singola parte sarebbero presenti tutte le parti, e così dove fosse una parte ci sarebbe anche l'altra. Non è dunque possibile che Cristo per intero sia in tutte le parti dell'ostia, oppure del vino contenuto nel calice.
3. Il corpo di Cristo conserva sempre la sua vera natura di corpo e non si cambia in spirito. Ma è proprio della natura del corpo di essere "una quantità avente posizione", come si esprime Aristotele. Ebbene, la natura della quantità vuole che parti diverse occupino diverse parti dello spazio. È dunque impossibile che tutto il Cristo sia in tutte le parti delle specie.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma: "Ciascuno riceve il Cristo Signore: e nelle singole porzioni egli è tutto senza diminuzione, ma a ciascuno egli si dona intero".

RISPONDO: Poiché, come risulta dalle spiegazioni già date, la sostanza del corpo di Cristo è presente in questo sacramento in forza del sacramento, mentre la quantità con le sue dimensioni è presente per concomitanza, il corpo di Cristo è presente in questo sacramento alla maniera delle sostanze, ossia alla stessa maniera in cui la sostanza è presente sotto le proprie dimensioni, non già come le dimensioni: ossia non alla maniera in cui la quantità estesa di un corpo è nella quantità estesa dello spazio. Ora, è chiaro che la natura di una sostanza è tutta in tutte le parti delle dimensioni che la contengono: in tutte le parti dell'aria, p. es., c'è tutta la natura dell'aria, e in tutte le parti di un pane c'è tutta la natura del pane. E questo, sia nel caso che le dimensioni siano di fatto divise, come quando si divide l'aria o si taglia il pane; sia nel caso che non lo siano, pur essendo divisibili in potenza. È dunque evidente che Cristo è tutto in ciascuna parte delle specie del pane, anche se l'ostia rimane intera: e non soltanto quando si spezza, come dicono alcuni, i quali portano l'esempio dell'immagine riflessa nello specchio, la quale è unica nello specchio intero, mentre rompendo lo specchio in ogni frammento di esso appaiono altrettante immagini. Ma tra i due fatti non c'è tanta somiglianza. Perché la moltiplicazione di tali immagini nello specchio rotto dipende dalle diverse rifrazioni nelle varie parti dello specchio; mentre qui non c'è che una sola consecrazione in forza della quale il corpo di Cristo è presente nel sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il numero segue la divisione. Quindi finché la quantità rimane una in atto, né le sostanze delle varie cose sono ripetutamente dentro le proprie dimensioni, né il corpo di Cristo è più volte dentro le dimensioni del pane. Quindi neppure infinite volte; ma tante volte quante sono le parti in cui si divide.
2. Quella determinata distanza tra le parti di un corpo organico si fonda sull'estensione della sua quantità; ma la natura della sostanza precede anche l'estensione della quantità. Ora, poiché la conversione della sostanza del pane termina direttamente alla sostanza del corpo di Cristo, e quest'ultimo si trova propriamente e direttamente come sostanza in questo sacramento, le distanze suddette tra le parti organiche sono senza dubbio nel vero corpo di Cristo; tale corpo però non riguarda questo sacramento secondo quelle determinazioni spaziali, bensì secondo il modo di essere della propria sostanza, come sopra abbiamo detto.
3. L'argomento parte dalla natura che appartiene al corpo secondo la sua estensione quantitativa. Ma, come noi abbiamo già notato sopra, il corpo di Cristo riguarda questo sacramento non secondo l'estensione o quantità, bensì secondo la sua sostanza.

ARTICOLO 4

Se le dimensioni del corpo di Cristo siano per intero in questo sacramento

SEMBRA che le dimensioni del corpo di Cristo non siano per intero in questo sacramento. Infatti:

1. Sopra abbiamo concluso che il corpo di Cristo è contenuto per intero in tutte le parti dell'ostia consecrata. Ora, nessuna quantità estesa può essere contenuta per intero in un tutto e in ciascuna delle sue parti. È dunque impossibile che tutte le dimensioni del corpo del Cristo siano contenute per intero in questo sacramento.
2. È impossibile, spiega Aristotele, che due quantità estese occupino lo stesso spazio, pur essendo l'una separata e l'altra in un corpo fisico. Ma in questo sacramento rimane la quantità estesa del pane, come appare ai sensi. Dunque in esso non sono presenti le dimensioni del corpo di Cristo.

3. Se due estensioni disuguali si pongono una accanto all'altra, la più grande si estende oltre la più piccola. Ma l'estensione del corpo di Cristo è molto più grande di quella dell'ostia consacrata. Se dunque in questo sacramento fossero presenti le dimensioni del corpo di Cristo insieme a quelle dell'ostia, le prime oltrepasserebbero le dimensioni dell'ostia. E tuttavia quest'ultima include la sostanza del corpo di Cristo. Conseguentemente la sostanza del corpo di Cristo sarà presente in questo sacramento anche fuori delle specie del pane. Il che è inammissibile, poiché la sostanza del corpo di Cristo è presente in questo sacramento solo in forza della consacrazione del pane, come si è detto. Dunque è impossibile che le dimensioni del corpo di Cristo siano per intero in questo sacramento.

IN CONTRARIO: Le dimensioni di un corpo sono nella realtà inseparabili dalla sostanza. Ma in questo sacramento c'è tutta la sostanza del corpo di Cristo, come si è detto sopra. Dunque le dimensioni del corpo del Cristo sono per intero in questo sacramento.

RISPONDO: Quanto appartiene a Cristo può essere presente in questo sacramento, come si è detto sopra, in due modi: primo, in forza del sacramento; secondo, per naturale concomitanza. Ebbene, le dimensioni del corpo di Cristo non sono in questo sacramento in forza del sacramento. Infatti in forza del sacramento è presente nell'Eucarestia ciò a cui termina direttamente la conversione. Ma la conversione sacramentale termina direttamente alla sostanza del corpo di Cristo e non alle sue dimensioni. Ciò risulta con evidenza dal fatto che rimangono le dimensioni (delle specie) dopo la consacrazione, mentre si muta solo la sostanza del pane. - Tuttavia, poiché la sostanza del corpo di Cristo non viene realmente spogliata delle proprie dimensioni né degli altri suoi accidenti, ne segue che in forza della concomitanza naturale sono presenti in questo sacramento tutte le dimensioni del corpo di Cristo e tutti gli altri suoi accidenti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il modo di essere di qualsiasi cosa è determinato da ciò che essa possiede per se e non da ciò che possiede per accidens: un corpo, p. es., è presente nell'occhio per la sua bianchezza e non per la sua dolcezza, sebbene il medesimo corpo possa essere bianco e dolce. Per cui la dolcezza è nell'occhio secondo il modo della bianchezza, e non secondo il modo della dolcezza. Ebbene, poiché in forza del sacramento nell'Eucarestia è presente la sostanza del corpo di Cristo, mentre le sue dimensioni ci sono per concomitanza e quasi per accidens, tali dimensioni sono presenti in questo sacramento non nel modo loro proprio, e cioè integralmente in tutto il corpo e parzialmente nelle singole parti; ma secondo il modo della sostanza, la cui natura è di essere tutta nel tutto e tutta in ciascuna parte.

2. Due dimensioni non possono per natura occupare insieme il medesimo spazio con la presenza dovuta alle dimensioni, secondo il loro modo di essere. Ma in questo sacramento sono presenti secondo il proprio modo, ossia per commisurazione, le dimensioni del pane; non già le dimensioni del corpo di Cristo, che sono presenti secondo il modo della sostanza, come si è spiegato sopra.

3. Le dimensioni del corpo di Cristo non sono in questo sacramento a modo di commisurazione, il quale è proprio della quantità e implica che una quantità più grande sia più estesa di una quantità più piccola; ma ci sono nel modo già spiegato.

ARTICOLO 5

Se il corpo di Cristo sia presente come localizzato in questo sacramento

SEMBRA che il corpo di Cristo sia presente come localizzato in questo sacramento. Infatti:

1. Essere in un luogo in maniera delimitante e circoscrittiva fa parte della localizzazione. Ma il corpo di Cristo sembra che sia in questo sacramento per delimitazione: perché è presente là dove sono le specie del pane e del vino, senza essere in altre parti dell'altare. Sembra inoltre che vi sia presente in maniera circoscrittiva, perché è contenuto talmente entro la superficie dell'ostia consacrata, da non oltrepassarla e da non esserne oltrepassato. Dunque il corpo di Cristo è come localizzato in questo sacramento.

2. Il luogo occupato dalle specie del pane non è vuoto: la natura infatti non soffre il vuoto. In esso però non c'è più la sostanza del pane, come si è detto sopra, ma solo il corpo di Cristo. Dunque il corpo di Cristo riempie quello spazio. Ma ogni cosa che occupa uno spazio, è localizzata in esso. Quindi il corpo di Cristo è localmente in questo sacramento.

3. In questo sacramento, come si è detto, il corpo di Cristo è presente con le sue dimensioni e con tutti i suoi accidenti. Ma la localizzazione è un accidente del corpo: difatti tra le nove specie di accidenti c'è anche l'ubi. Perciò il corpo di Cristo è localizzato in questo sacramento.

IN CONTRARIO: Luogo e locato devono combaciare perfettamente, come spiega Aristotele. Ma il luogo occupato da questo sacramento, è molto più piccolo del corpo di Cristo. Dunque il corpo di Cristo non è presente come localizzato in questo sacramento.

RISPONDO: Il corpo di Cristo, come si è già detto, non è in questo sacramento alla maniera delle quantità estese, ma piuttosto alla maniera delle sostanze. Ora, ogni corpo localizzato è nel luogo alla maniera della quantità estesa, cioè commisurando ad esso le proprie dimensioni. Ne segue perciò che il corpo di Cristo è in questo sacramento non localizzato, ma alla maniera delle sostanze: ossia alla maniera in cui una sostanza può essere contenuta dalle dimensioni. Infatti in questo sacramento la sostanza del corpo di Cristo subentra alla sostanza del pane. E quindi come la sostanza del pane non era

localmente ma sostanzialmente sotto le proprie dimensioni, così la sostanza del corpo di Cristo. Quest'ultima però non fa da soggetto a quelle dimensioni, come lo faceva la sostanza del pane. Perciò il pane era ivi presente localmente in forza delle proprie dimensioni: poiché si riferiva a quello spazio tramite le dimensioni proprie. Invece la sostanza del corpo di Cristo si riferisce a quello spazio per mezzo di dimensioni non proprie: anzi, le dimensioni proprie del corpo di Cristo si riferiscono a quello spazio per mezzo della sostanza. E questo è contro la natura della localizzazione di un corpo. Dunque in nessun modo il corpo di Cristo è localizzato in questo sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il corpo del Cristo non è in questo sacramento in maniera delimitante, perché allora non sarebbe se non sull'altare dove si compie questo sacramento, mentre invece è in cielo secondo le proprie sembianze e in molti altri altari sotto le specie sacramentali. Parimente è chiaro che non è in questo sacramento in maniera circoscrittiva, perché non commisura ad esso la propria quantità, come si è detto. Che poi non oltrepassi la superficie del sacramento e non sia presente in altre parti dell'altare non dipende dalla presenza delimitante o circoscrittiva; ma dipende dal fatto che la sua presenza sacramentale deriva, come si è detto sopra, dalla consacrazione e dalla conversione del pane e del vino.

2. Il luogo dov'è il corpo di Cristo non è vuoto. Tuttavia non è propriamente occupato dalla sostanza del corpo di Cristo, la quale non vi è presente localmente, come si è detto. Ma è occupato dalle specie sacramentali, le quali sono in grado di riempire lo spazio, o in forza della natura delle loro dimensioni, o almeno miracolosamente, come già miracolosamente sussistono a imitazione della sostanza.

3. Gli accidenti del corpo del Cristo, come abbiamo notato, sono in questo sacramento per concomitanza naturale. Perciò in questo sacramento sono presenti gli accidenti che sono intrinseci al corpo di Cristo. Ora, la localizzazione è un accidente relativo allo spazio estrinseco che contiene. Non è perciò necessario che Cristo sia presente come localizzato in questo sacramento.

ARTICOLO 6

Se il corpo di Cristo in questo sacramento sia soggetto al moto

SEMBRA che il corpo di Cristo in questo sacramento sia soggetto al moto. Infatti:

1. "Se noi ci muoviamo, si muove con noi quanto in noi si trova", dice Aristotele. E ciò vale anche per la sostanza spirituale dell'anima. Ma Cristo è presente in questo sacramento, come si è detto. Dunque si muove anch'egli col muoversi del sacramento.

2. La verità deve corrispondere alla figura. Ora, dell'agnello pasquale che era figura in questo sacramento "niente rimaneva per la mattina dopo", come prescriveva la legge. Dunque neppure il corpo di Cristo deve rimanere in questo sacramento, se lo si vuol conservare per il giorno dopo. Quindi non è presente stabilmente in questo sacramento.

3. Se il corpo di Cristo restasse in questo sacramento anche per il giorno dopo, per lo stesso principio resterebbe pure per sempre, perché non si può dire che venga meno con la sparizione delle specie, dato che l'esistenza del corpo di Cristo non dipende da esse. Di fatto però Cristo non rimane per sempre in questo sacramento. Perciò sembra che l'indomani stesso, o poco tempo dopo, cessi di essere in questo sacramento. Quindi Cristo non vi è presente in modo stabile.

IN CONTRARIO: È impossibile che un'identica cosa sia insieme ferma e in moto, perché allora si verificherebbe una contraddizione. Ma il corpo di Cristo in cielo è sottratto alla mutazione. Dunque esso in questo sacramento non è soggetto al moto.

RISPONDO: Quando una cosa ha unità di soggetto e pluralità di aspetti, niente impedisce che sotto un aspetto si muova e sotto un altro rimanga immobile: per un corpo, p. es., altro è essere bianco e altro è essere grande, cosicché può mutare di colore e rimanere invariato nella grandezza. Ora, per Cristo non è la stessa cosa essere in sé ed essere nel sacramento: poiché dicendo che egli è nel sacramento, si indica una sua relazione con questo sacramento. Perciò in rapporto al modo sacramentale di essere, Cristo non si muove localmente per sé, ma solo per accidens. Cristo infatti non è localizzato in questo sacramento, secondo le spiegazioni date; ora, ciò che non è localizzato non si muove per sé, ma solo per il movimento del soggetto che lo contiene.

Similmente, per quanto riguarda l'esistenza sacramentale, (il corpo di Cristo) non subisce di per sé neppure altri tipi di mutazione: p. es., la cessazione dell'esistenza sacramentale. Perché ciò che ha di per sé un'esistenza indefettibile, non può essere causa di defettibilità, ma cessa di essere in una cosa, se questa viene a mancare: Dio, p. es., il cui essere è indefettibile e immortale, cessa di essere in qualche creatura corruttibile, per il fatto che la creatura corruttibile cessa di esistere. Allo stesso modo Cristo, avendo un essere indefettibile e incorruttibile, non può perdere l'esistenza sacramentale, né per corruzione propria, né per una propria dipartita, come sopra abbiamo visto, ma solo per la corruzione delle specie eucaristiche.

È dunque evidente che Cristo in questo sacramento non è di per sé soggetto al moto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'argomento si basa sul moto per accidens, in forza del quale in seguito al nostro moto si muove quanto è in noi. Questo però avviene in modo diverso per le cose che per se stesse possono occupare uno spazio, come i corpi, e per quelle che per se stesse non possono occupare uno spazio, come le forme e le sostanze spirituali. Ebbene, a questo ultimo si può ridurre il moto per accidens accessorio, che attribuiamo a Cristo in questo sacramento, nel quale egli non ha un essere localizzato.

2. Sembra che da tale ragione siano stati sollecitati alcuni che negarono la permanenza di Cristo in questo sacramento per la conservazione fino al giorno successivo. Contro costoro S. Cirillo scrive: "È pazzo chi afferma che la mistica benedizione perde la sua forza santificatrice, se qualcosa ne avanza per il giorno dopo. Non si muta infatti il corpo di Cristo consacrato, ma continua in esso la virtù della benedizione e la grazia vivificante". Del resto tutte le altre consacrazioni perdurano finché rimangono le cose consacrate, e per questo non si ripetono. - Sebbene la figura debba corrispondere alla verità, non può mai adeguarla.

3. Il corpo di Cristo rimane in questo sacramento, non solo fino all'indomani, ma anche oltre, finché durano le specie sacramentali. Quando esse cessano, smette di esistere in esse il corpo di Cristo, non perché dipenda da esse, ma perché viene a mancare il suo legame con quelle specie. Allo stesso modo cioè, in cui Dio cessa di essere Signore di una creatura, quando questa viene a mancare.

ARTICOLO 7

Se il corpo di Cristo nella sua presenza sacramentale possa essere visibile almeno all'occhio glorificato

SEMBRA che il corpo di Cristo nella sua presenza sacramentale possa essere visibile almeno all'occhio glorificato. Infatti:

1. I nostri occhi sono impediti di vedere il corpo di Cristo presente in questo sacramento dalle specie sacramentali che lo ricoprono. Ma nulla può impedire a un occhio glorificato di vedere tutti i corpi come sono. Dunque un occhio glorificato può vedere il corpo di Cristo com'è presente in questo sacramento.

2. I corpi gloriosi dei santi "somigliano al corpo glorioso del Cristo", come dice S. Paolo. Ma Cristo con i suoi occhi vede se stesso com'è nel sacramento. Dunque per la stessa ragione può vederlo qualunque altro occhio glorificato.

3. I santi nella resurrezione saranno "uguali agli angeli", come dice S. Luca. Ma gli angeli vedono il corpo di Cristo com'è in questo sacramento; perché si riscontra che i demoni stessi rispettano e temono questo sacramento. Quindi anche un occhio glorificato potrà vedere quel corpo com'è in questo sacramento.

IN CONTRARIO: L'identica cosa non può apparire simultaneamente diversa alla medesima facoltà. Ma l'occhio glorificato Cristo lo vede sempre com'è nella sua propria specie, in conformità alle parole di Isaia: "Vedranno il re nel suo splendore". Dunque non lo vede com'è sotto la specie di questo sacramento.

RISPONDO: Ci sono due tipi di occhi: gli occhi del corpo, ossia in senso proprio, e gli occhi dell'intelletto, ossia in senso metaforico. Ora, il corpo di Cristo com'è in questo sacramento non può essere visto da nessun occhio corporale. Primo, perché un corpo visibile agisce con i suoi accidenti sul mezzo ambiente. Invece gli accidenti del corpo di Cristo sono in questo sacramento solo indirettamente mediante la sostanza, cosicché gli accidenti del corpo di Cristo non hanno rapporto diretto né con questo sacramento né con i corpi circostanti. Quindi non possono agire sul mezzo ambiente, così da rendersi visibili a un occhio corporale.

Secondo, perché il corpo di Cristo, come si è detto sopra, è in questo sacramento alla maniera della sostanza. Ma la sostanza in quanto tale non è visibile a un occhio corporale, né è conoscibile da altri sensi e neppure dall'immaginazione, ma soltanto dall'intelligenza la quale ha per oggetto "ciò che la cosa è", come si esprime Aristotele. Perciò, propriamente parlando, il corpo di Cristo nella sua presenza sacramentale non è percepibile né dal senso né dall'immaginazione; ma solo dall'intelletto, che viene chiamato l'occhio dello spirito.

Però è percepito diversamente dalle diverse intelligenze. Essendo infatti del tutto soprannaturale la presenza di Cristo in questo sacramento, egli è direttamente visibile all'intelletto soprannaturale, cioè a quello divino, e per conseguenza è visibile all'intelletto beato, e dell'angelo e dell'uomo, che per la partecipazione della luce dell'intelletto divino vede le cose soprannaturali nella visione dell'essenza divina. Ma dall'intelletto dell'uomo viatore (il corpo sacramentale di Cristo) non può essere percepito se non mediante la fede, come tutte le altre cose soprannaturali. Anzi neppure l'intelletto angelico è in grado di percepirlo con i suoi mezzi naturali. Cosicché i demoni non possono vedere intellettualmente Cristo in questo sacramento, se non mediante la fede, alla quale si arrendono non liberamente, ma vinti dall'evidenza dei miracoli, secondo le parole di S. Giacomo: "I demoni credono e tremano".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Ai nostri occhi corporali è impedita dalle specie sacramentali la visione del corpo di Cristo, presente sotto di esse, non solo perché lo ricoprono come un velo materiale; ma perché il corpo di Cristo non si riferisce all'ambiente che circonda questo sacramento per mezzo dei propri accidenti, bensì per mezzo delle specie sacramentali.

2. Gli occhi corporei di Cristo vedono lui stesso nella sua presenza sacramentale, ma non possono vedere il modo stesso di tale presenza, che è oggetto d'intelletto. Non è detto però che possano fare lo stesso altri occhi glorificati; perché gli occhi di Cristo sono essi stessi in questo sacramento: cosa che non è concessa a nessun altro occhio glorioso.

3. L'angelo buono o cattivo non può vedere nulla con l'occhio del corpo, ma solo con l'occhio dell'intelletto. Quindi il confronto non regge, come risulta da quanto si è detto.

ARTICOLO 8

Se quando per miracolo appare in questo sacramento o la carne o un bambino, vi sia veramente presente il corpo di Cristo

SEMBRA che quando per miracolo appare in questo sacramento, o la carne, o un bambino, non vi sia veramente presente il corpo di Cristo. Infatti:

1. Il corpo di Cristo cessa di essere in questo sacramento, quando cessano di esistere le specie sacramentali, come si è detto. Ma quando appare la carne, o un bambino, cessano di esistere le specie sacramentali. Dunque allora non c'è più il corpo di Cristo.

2. Il corpo di Cristo, dovunque sia presente, o c'è con le proprie sembianze, o sotto le specie sacramentali. Ma quando avvengono tali apparizioni, è chiaro che non si tratta della presenza di Cristo nelle proprie sembianze, perché in questo sacramento è presente tutto il Cristo che rimane invariabile nello stato in cui salì al cielo; mentre ciò che appare per miracolo in questo sacramento si presenta a volte come un pezzetto di carne, a volte come un bambino. È chiaro anche che non si tratta della presenza di Cristo sotto le specie sacramentali, che sono le specie del pane e del vino. Dunque è evidente che il corpo di Cristo non è là presente in nessuna maniera.

3. Il corpo di Cristo inizia la sua presenza in questo sacramento con la consacrazione e la conversione, come sopra abbiamo visto. Ma la carne e il sangue che appaiono miracolosamente non sono né consacrati, né si sono convertiti nel vero corpo e sangue di Cristo. Perciò sotto codeste sembianze non è presente il corpo o il sangue di Cristo.

IN CONTRARIO: In tali apparizioni si tributa a ciò che appare lo stesso culto di prima. Ora, questo non avverrebbe, se non vi fosse veramente presente Cristo, cui tributiamo culto di latria. Dunque anche in tali apparizioni Cristo rimane in questo sacramento.

RISPONDO: In due modi si verificano le apparizioni in cui a volte si vede miracolosamente in questo sacramento della carne, o del sangue, o addirittura un bambino. Talora infatti il fenomeno si compie soggettivamente negli spettatori: i loro occhi subiscono tale impressione, come se veramente nella realtà esterna vedessero della carne o del sangue, o un bambino, senza però che si operi alcuna mutazione nel sacramento. Così sembra che avvenga quando ad alcuni appare sotto l'aspetto di carne o di bambino, mentre ad altri si mostra come prima sotto le apparenze del pane; oppure quando a una medesima persona appare per un po' di tempo sotto la specie di carne o di bambino, e poi sotto le specie del pane. Tuttavia questo fenomeno soggettivo non rientra nella categoria delle illusioni come i prestigi dei maghi, perché tale impressione viene prodotta divinamente negli occhi per esprimere una verità, e cioè per manifestare la reale presenza del corpo di Cristo in questo sacramento; ossia come il Cristo medesimo, senza ingannare, apparve ai discepoli che andavano a Emmaus. Dice infatti S. Agostino che "la nostra simulazione, quando vuole essere significativa, non è menzogna, ma è simbolo di verità". Ora, non intervenendo in questo caso nessuna mutazione del sacramento, è evidente che Cristo non cessa di esservi presente al compiersi di dette apparizioni.

Altre volte invece tali apparizioni accadono non solo per l'impressione degli spettatori, ma per una reale esistenza al di fuori di essi del fenomeno che si vede. Ciò è evidente quando l'apparizione si presenta identica a tutti, e dura non per il momento, ma per lungo tempo. In simili casi alcuni dicono che si tratta delle sembianze proprie del corpo di Cristo. Senza contare che certe volte non si vede il Cristo per intero, ma una parte della sua carne; e che non si vede in età giovanile, ma infantile: poiché il corpo glorioso ha la capacità, come si dirà in seguito, di comparire a un occhio non glorificato, sia per intero che in parte, o nelle sue proprie sembianze, o in altra maniera.

Ma questa spiegazione non è accettabile. Primo, perché il corpo di Cristo non può essere visto nelle proprie sembianze che in un luogo soltanto, in cui è contenuto in modo delimitante. Orbene, facendosi egli vedere e adorare in cielo nelle proprie sembianze, non può mostrarsi così in questo sacramento. - Secondo, perché il corpo glorioso che appare quando vuole, scompare anche quando vuole dopo che si è fatto vedere: è scritto così che il Signore "svanì agli occhi dei discepoli". Ma quello che appare sotto l'aspetto di carne in questo sacramento rimane a lungo; anzi, si legge che a volte è stato chiuso e conservato in una pisside per deliberazione di molti vescovi: il che è assurdo pensare di Cristo nelle proprie sembianze.

Dobbiamo perciò concludere che, restando le stesse dimensioni di prima, si compiono miracolosamente delle mutazioni negli altri accidenti, p. es., nella figura, nel colore e in altri simili, così che appaia della carne, o del sangue, oppure un bambino. E questo non è un inganno: perché come si è detto sopra, avviene "per indicare una verità", cioè per dimostrare con queste miracolose apparizioni che in questo sacramento è veramente presente il corpo e il sangue di Cristo. In tal modo è ovvio che, rimanendo le dimensioni, le quali come vedremo sono il fondamento degli altri accidenti, resta veramente in questo sacramento il corpo di Cristo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In codeste apparizioni le specie sacramentali a volte, come abbiamo detto, rimangono in se stesse immutate; a volte invece rimangono immutate

secondo il loro elemento principale.

2. In simili apparizioni non si vedono le sembianze proprie di Cristo, come si è detto; ma delle sembianze miracolosamente prodotte, o negli occhi degli spettatori, o addirittura entro le dimensioni del sacramento.

3. Le dimensioni del pane e del vino consacrate restano invariate, mentre, come abbiamo visto, le variazioni avvengono in esse per miracolo rispetto agli altri accidenti.

Pars Tertia Quaestio 077

Questione 77

Questione 77

La permanenza degli accidenti in questo sacramento

Veniamo ora a trattare della permanenza degli accidenti in questo sacramento.

In proposito discuteremo otto argomenti: 1. Se gli accidenti che rimangono siano senza soggetto; 2. Se la quantità, o estensione sia il soggetto degli altri accidenti; 3. Se questi accidenti possano agire sui corpi esterni; 4. Se possano corrompersi; 5. Se da essi possa generarsi qualche cosa; 6. Se possano nutrire; 7. La frazione del pane consacrato; 8. Se al vino consacrato sia possibile aggiungere altri liquidi.

ARTICOLO 1

Se in questo sacramento gli accidenti rimangano senza soggetto

SEMBRA che in questo sacramento gli accidenti non rimangano senza soggetto. Infatti:

1. In questo sacramento di verità non può esserci nulla di disordinato o di falso. Ora, l'esistenza di accidenti senza soggetto è contro l'ordine che Dio ha posto nella natura. Ed è pure una specie d'inganno: poiché gli accidenti sono i segni indicativi naturali della sostanza. Perciò in questo sacramento non ci sono accidenti senza soggetto.

2. Nemmeno per miracolo può avvenire che a una cosa si tolga la sua definizione o che le si adatti la definizione di un'altra: p. es., che un uomo, rimanendo uomo, sia un animale non ragionevole. Infatti ne seguirebbe la simultaneità di cose contraddittorie: perché, come dice Aristotele "la definizione di una cosa è quello che significa il suo nome". Ebbene, la definizione dell'accidente implica che esso sia in un soggetto, mentre la definizione della sostanza implica che essa sussista in sé senza un soggetto. Dunque per miracolo non può avvenire che in questo sacramento gli accidenti rimangano senza il loro soggetto.

3. L'accidente è individuato dal soggetto. Se dunque gli accidenti rimangono in questo sacramento senza soggetto, non saranno individuali ma universali. Il che è falso, perché allora non sarebbero sensibili ma intelligibili.

4. Gli accidenti in forza della consacrazione di questo sacramento non acquistano alcuna composizione. Ma prima della consacrazione essi non erano composti né di materia e forma, né di natura e supposito. Quindi anche dopo la consacrazione non sono composti in nessuno di questi due modi. Ora però questo è impossibile, perché allora sarebbero più semplici degli angeli, pur essendo cose sensibili. Perciò in questo sacramento gli accidenti non rimangono senza il loro soggetto.

IN CONTRARIO: S. Gregorio afferma che "le specie sacramentali conservano i nomi delle cose esistenti prima, cioè del pane e del vino". Quindi, non restando la sostanza del pane e del vino, tali specie rimangono senza il loro soggetto.

RISPONDO: Gli accidenti del pane e del vino, la cui permanenza in questo sacramento dopo la consacrazione è constatata dai nostri sensi, non hanno il loro soggetto nella sostanza del pane e del vino, la quale, come si è detto sopra, non rimane. E neppure sussistono nella loro forma sostanziale, poiché sparisce; e anche se restasse, "non potrebbe fare da soggetto", come osserva Boezio. È poi evidente che questi accidenti non hanno il loro soggetto nella sostanza del corpo e del sangue di Cristo; perché la sostanza del corpo umano non può rivestirsi in alcun modo di tali accidenti; inoltre non è possibile che il corpo di Cristo glorioso e impassibile subisca dei cambiamenti per rivestirsi di tali accidenti.

Alcuni però sostengono che gli accidenti hanno per loro soggetto l'aria circostante. - Ma anche questo è impossibile. Primo, perché l'aria non è suscettibile di tali accidenti. - Secondo, perché tali accidenti non si trovano dov'è l'aria. Anzi, al muoversi delle sacre specie, l'aria si ritrae. - Terzo, perché "gli accidenti non passano da soggetto a soggetto"; nel senso che un accidente, numericamente identico, non può trovarsi prima in un soggetto e poi in un altro. Perché l'accidente deve la sua individualità al soggetto. Quindi non può accadere che, rimanendo numericamente identico, si trovi prima in un soggetto e poi in un altro. - Quarto, perché l'aria, non spogliandosi dei propri accidenti, avrebbe simultaneamente gli accidenti propri e altrui. - Né si può dire che tale trapasso avvenga miracolosamente per virtù della consacrazione: perché le parole della consacrazione non la significano; e d'altra parte esse non producono se non ciò che significano.

Perciò si deve concludere che in questo sacramento gli accidenti rimangono senza soggetto. E la cosa è possibile per virtù divina. Perché, dipendendo l'effetto dalla causa prima più ancora che dalla causa seconda, Dio, causa prima della sostanza e dell'accidente, con la sua infinita virtù può conservare in

essere l'accidente anche quando sia venuta meno la sostanza, la quale lo conserva in essere in qualità di causa propria; cioè come può produrre senza le cause naturali altri effetti delle cause naturali: come formò, p. es., un corpo umano nel seno della Vergine "senza seme virile".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Niente impedisce che una cosa sia ordinata secondo la legge comune della natura, e che il suo contrario venga ordinato secondo un privilegio speciale di grazia, come è evidente nella risurrezione dei morti e nella illuminazione dei ciechi: del resto anche nelle relazioni umane si concedono a certuni dei privilegi speciali al di fuori della legge comune. E così, sebbene secondo l'ordine comune della natura gli accidenti sussistano in un soggetto, tuttavia per una ragione speciale, secondo l'ordine della grazia, gli accidenti in questo sacramento sussistono senza il loro soggetto, per i motivi già indicati.

2. Poiché l'ente non è un genere, non può l'essere stesso costituire l'essenza della sostanza o dell'accidente. La frase quindi "ente per sé senza soggetto" non è la definizione della sostanza. Né è definizione dell'accidente "ente in un soggetto"; ma piuttosto diremo che alla quiddità o essenza della sostanza "compete di esistere senza un soggetto", e alla quiddità o essenza dell'accidente "compete di esistere in un soggetto". Ora, in questo sacramento non viene concesso agli accidenti di essere senza soggetto in forza della loro essenza, ma per la virtù divina che li sostiene. Quindi non cessano di essere accidenti; perché né si toglie ad essi la loro definizione, né viene sostituita con la definizione della sostanza.

3. Questi accidenti hanno acquistato la loro individualità dalla sostanza del pane e del vino e, dopo che questa si è cambiata nel corpo e nel sangue del Cristo, si conservano per virtù divina nella loro individualità di prima. Rimangono perciò singolari e sensibili.

4. Questi accidenti, come tutti gli altri, finché rimane la sostanza del pane e del vino, non hanno l'essere in proprio, ma lo ha in essi la loro sostanza: la neve, p. es., ha di esser bianca per l'accidente della bianchezza. Dopo la consacrazione invece gli accidenti che rimangono hanno l'essere in proprio. Perciò risultano composti di essere e di ciò che è (o essenza), come si è detto nella Prima Parte a proposito degli angeli. Inoltre essi sono composti di parti quantitative.

ARTICOLO 2

Se in questo sacramento le dimensioni del pane e del vino facciano da soggetto degli altri accidenti

SEMBRA che in questo sacramento le dimensioni del pane e del vino non facciano da soggetto degli altri accidenti. Infatti:

1. "Non si dà accidente di un accidente": perché nessuna forma può fare da soggetto, essendo lo star sotto proprietà della materia. Ma la quantità, o estensione, è uno degli accidenti. Dunque la quantità non può essere il soggetto degli altri accidenti.

2. Come la quantità, anche gli altri accidenti ricevono la loro individuazione dalla sostanza. Se dunque la quantità, o estensione del pane e del vino conserva l'individuazione ricevuta in precedenza, anche gli altri accidenti devono conservare quella che avevano già nella sostanza. Perciò essi non hanno il loro soggetto nella quantità: mentre ogni accidente deve appunto al proprio soggetto la propria individuazione.

3. Tra gli accidenti del pane e del vino che rimangono si riscontrano coi nostri sensi anche la rarità e la densità. Ma queste non possono sussistere nella quantità prescindendo dalla materia: perché raro è ciò che ha poca materia in grandi dimensioni, e denso è ciò che ha molta materia in piccole dimensioni, come spiega Aristotele. Perciò soggetto degli accidenti che rimangono in questo sacramento non può essere la quantità.

4. La quantità separata dal soggetto è la quantità geometrica, la quale non è soggetto di qualità sensibili. Ora, poiché gli accidenti che rimangono in questo sacramento sono sensibili, non possono avere come loro soggetto la quantità, ossia le dimensioni del pane e del vino, che rimangono dopo la consacrazione.

IN CONTRARIO: Le qualità non sono divisibili se non indirettamente, cioè per la divisione del soggetto. Ma le qualità che rimangono in questo sacramento si dividono per la divisione delle sue dimensioni: come i sensi mostrano chiaramente. Dunque le dimensioni sono il soggetto degli accidenti che rimangono in questo sacramento.

RISPONDO: È necessario che gli altri accidenti che rimangono in questo sacramento abbiano come loro soggetto le dimensioni rimaste del pane e del vino. Primo, perché ai nostri sensi risulta esistente in questo sacramento una quantità estesa, dotata di colore e di altri accidenti: e in ciò i sensi non s'ingannano.

Secondo, perché la prima disposizione della materia è la quantità dimensionale; per cui anche Platone dava come prime divisioni della materia la grandezza e la piccolezza. E poiché la materia è il soggetto primordiale, ne segue che tutti gli altri accidenti debbano riferirsi al soggetto mediante le dimensioni, cosicché il primo soggetto del colore è la superficie: tanto che alcuni considerarono le dimensioni quale sostanza dei corpi, come riferisce Aristotele. Ora, siccome, sparito il soggetto, gli accidenti conservano nell'Eucarestia il loro essere di prima, ne segue che tutti gli accidenti restano fondati sopra le dimensioni.

Terzo, perché essendo il soggetto principio d'individuazione degli accidenti, ciò che fa da soggetto agli accidenti dev'essere in qualche modo principio di individuazione. Ora, è proprio dell'individuo di non essere in più soggetti. E ciò può dipendere da due ragioni. Primo, dal fatto che per sua natura una data cosa non è fatta per essere ricevuta in un soggetto: è così che le forme immateriali separate, sussistenti per se stesse, sono individuali per se stesse. Secondo, può dipendere dal fatto che certe forme, sia sostanziali che accidentali, pur essendo fatte per esistere in qualche soggetto, non sono fatte per essere ricevute in più soggetti: è il caso, p. es., di questo bianco che colora questo corpo. Ebbene rispetto alle prime il principio d'individuazione per tutte le forme che le sono inerenti è la materia; perché, dovendo per natura tali forme essere ricevute da un soggetto, quando una di esse viene ricevuta nella materia, la quale non sussiste in altro soggetto, da quel momento codesta forma stessa non può più essere in altri soggetti. Rispetto alle seconde invece, principio d'individuazione è la quantità, ossia le dimensioni. Infatti una forma in tanto è limitata a sussistere in un solo soggetto, in quanto questo è indivisibile in sé e distinto da ogni altro. Ora, la sostanza diventa divisibile in forza della quantità, come osserva Aristotele. Perciò le dimensioni sono il principio d'individuazione per tali forme, nel senso che a parti diverse della materia corrispondono forme distinte numericamente. Cosicché la quantità per se stessa (nelle sue dimensioni) ha una certa individuazione: al punto che possiamo immaginare più linee della identica specie, le quali però differiscono per la loro posizione, posizione che rientra in questo tipo di quantità; la dimensione infatti è "una quantità avente posizione". Ecco perché la capacità ad essere soggetto degli altri accidenti va attribuita più alla quantità che ad altri accidenti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Un accidente non può essere di per sé il soggetto di un altro accidente, perché non ha un proprio essere. Però in quanto un accidente è nella sostanza, si può dire che fa da soggetto a un altro accidente, se l'altro è ricevuto dalla sostanza mediante il primo: e così la superficie può dirsi soggetto del colore. Perciò quando a un accidente viene concesso da Dio di esistere per sé, gli viene anche concesso di essere soggetto di altri accidenti.
2. Gli altri accidenti, anche considerati nella sostanza del pane, venivano individuati tramite la quantità dimensionale, come si è detto. Ed è per questo che la quantità è soggetto degli altri accidenti in questo sacramento, piuttosto che viceversa.
3. Rarità e densità sono qualità che i corpi derivano dall'aver essi dentro le loro dimensioni poca o molta materia: al pari di tutti gli altri accidenti esse derivano dai principii della sostanza. Perciò, come sparendo la sostanza vengono conservati per virtù divina gli altri accidenti; così sparendo la materia si conservano per virtù divina le qualità derivanti dalla materia, cioè la rarità e la densità.
4. La quantità matematica astrae non dalla materia intelligibile, ma dalla materia sensibile, come dice Aristotele. Ora, la materia può dirsi sensibile, perché è rivestita di qualità sensibili. È ovvio quindi che la quantità, che in questo sacramento rimane priva di soggetto, non è la quantità matematica.

ARTICOLO 3

Se le specie che rimangono in questo sacramento possano agire sulle cose esterne

SEMBRA che le specie rimaste in questo sacramento non possano agire sulle cose esterne. Infatti:

1. Aristotele dimostra che le forme esistenti nella materia vengono prodotte da altre forme presenti nella materia, non già da forme separate dalla materia; perché ogni agente agisce sugli enti che sono al suo stesso livello. Ma le specie sacramentali sono specie prive di materia, poiché, come risulta da quanto si è detto, esse rimangono senza soggetto. Dunque non possono agire sulla materia esterna inducendo in essa delle forme.
2. Cessando l'azione dell'agente principale, è inevitabile che cessi l'azione dello strumento: così fermandosi il fabbro, non si muove il martello. Ma tutte le forme accidentali agiscono strumentalmente in virtù della forma sostanziale che è l'agente principale. Perciò, non rimanendo in questo sacramento la forma sostanziale del pane e del vino, come si è detto sopra, le superstiti forme accidentali non possono agire sulla materia esterna.
3. Niente può agire oltre i limiti della propria natura, non potendo l'effetto essere superiore alla causa. Ora, tutte le specie sacramentali sono accidenti. Non possono quindi agire sulla materia esterna, così almeno da cambiarne la forma sostanziale.

IN CONTRARIO: Se non potessero agire sui corpi esterni, non potrebbero essere avvertite dai nostri sensi; perché una cosa si sente in quanto essa modifica i nostri sensi, come dice Aristotele.

RISPONDO: Poiché ogni ente agisce in quanto è in atto, è chiaro che per ogni ente il modo di agire è identico al suo modo di essere. Ora, siccome alle specie sacramentali è dato per virtù divina di rimanere nell'essere che avevano quando sussisteva la sostanza del pane e del vino, è logico che conservino anche il loro modo di agire. Quindi tutte le funzioni, che potevano avere quando era presente la sostanza del pane e del vino, possono essere compiute da esse anche quando la sostanza del pane e del vino si converte nel corpo e nel sangue di Cristo. Perciò non c'è dubbio che esse possono agire sui corpi esterni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le specie sacramentali, sebbene siano forme prive di materia, conservano tuttavia il medesimo essere che avevano nella materia. Perciò in base a questo

loro essere sono simili alle forme esistenti nella materia.

2. L'agire della forma accidentale dipende dall'agire della forma sostanziale, come l'essere dell'accidente dipende dall'essere della sostanza. Quindi come per virtù divina è concesso alle specie sacramentali di poter sussistere senza la sostanza, così è concesso loro di poter agire senza la forma sostanziale per intervento di Dio, da cui, come da primo agente, dipende l'agire di ogni forma e sostanziale e accidentale.

3. La trasmutazione che porta a un'altra forma sostanziale non viene prodotta dalla forma sostanziale direttamente, ma mediante le qualità attive e passive che agiscono in virtù della forma sostanziale. Ora, questa virtù strumentale rimane come prima nelle specie sacramentali per l'intervento di Dio. Ecco perché codeste qualità strumentalmente possono mutare la forma sostanziale: allo stesso modo che un dato essere può agire oltre la propria natura, non per virtù sua, ma per virtù dell'agente principale.

ARTICOLO 4

Se le specie sacramentali possano corrompersi

SEMBRA che le specie sacramentali non possano corrompersi. Infatti:

1. La corruzione avviene per la separazione della forma dalla materia. Ma la forma del pane, come sopra abbiamo spiegato, non resta in questo sacramento. Perciò le specie suddette non possono corrompersi.

2. Una forma non può corrompersi che indirettamente per la corruzione del soggetto: tanto è vero che le forme per sé sussistenti sono incorruttibili, come vediamo nel caso delle sostanze spirituali. Ma le specie sacramentali sono forme prive di soggetto. Dunque non possono corrompersi.

3. Se si corrompono, ciò accadrà o naturalmente o miracolosamente. Ma non può accadere naturalmente, non essendo possibile individuare il soggetto della corruzione che perduri dopo la corruzione. E non può accadere miracolosamente, perché i miracoli compiuti in questo sacramento avvengono in virtù della consacrazione, la quale mira a conservare le specie sacramentali, e una stessa cosa non può essere causa di conservazione e di corruzione. Perciò le specie sacramentali non possono corrompersi in nessuna maniera.

IN CONTRARIO: I nostri sensi avvertono che le ostie consacrate imputridiscono e si corrompono.

RISPONDO: Corruzione è "il passare dall'essere al non essere". Ma le specie sacramentali, abbiamo detto sopra, mantengono lo stesso essere che avevano prima, quando sussisteva la sostanza del pane e del vino. Perciò, come l'essere di tali accidenti poteva corrompersi nella sostanza del pane e del vino, così può corrompersi quando quella sostanza viene a mancare.

Ma prima tali accidenti potevano corrompersi in due modi: direttamente e indirettamente. Direttamente, sia per l'alterarsi delle qualità, che per aumento o diminuzione della quantità: non già per crescita o decrescita come nei corpi animati, non essendo animata la sostanza del pane e del vino, ma per addizione o per divisione; infatti, come nota Aristotele, con la divisione di una dimensione se ne fanno due, e al contrario con l'addizione di due se ne fa una. In tal modo possono evidentemente corrompersi gli accidenti eucaristici dopo la consacrazione, sia perché la quantità del sacramento può essere soggetta a divisione e addizione; sia perché, essendo essa soggetto delle qualità sensibili, come si è detto, può anche essere soggetto delle loro alterazioni, p. es., del colore e del sapore del pane o del vino.

Inoltre le specie del pane e del vino prima della consacrazione potevano corrompersi indirettamente per la corruzione del loro soggetto. E in questa maniera possono corrompersi anche dopo la consacrazione. Sebbene infatti non rimanga il loro soggetto, rimane tuttavia l'essere che tali accidenti avevano nel loro soggetto, un essere proprio e connaturale ad esso. Perciò questo essere può venir corrotto da un agente contrario, come da questo poteva essere corrotta la sostanza del pane e del vino: che pure non si corrompeva se non a seguito dell'alterazione degli accidenti.

Occorre però ben distinguere questi due modi di corrompersi. Siccome infatti il corpo e il sangue di Cristo succedono in questo sacramento alla sostanza del pane e del vino, qualora intervenga da parte degli accidenti un cambiamento insufficiente a corrompere il pane e il vino, con tale mutazione non cessano di essere nel sacramento il corpo e il sangue di Cristo: sia che il cambiamento avvenga nelle qualità, p. es., mediante una lieve alterazione del colore o del sapore del pane e del vino; sia che avvenga nella quantità, p. es., mediante la divisione delle specie in parti che possono conservare in sé la natura del pane e del vino. - Se invece intervenisse un cambiamento così profondo che avrebbe corrotto la sostanza del pane e del vino, non rimangono il corpo e il sangue di Cristo sotto questo sacramento. E ciò tanto da parte delle qualità, come quando il colore, il sapore e le altre qualità del pane e del vino si guastano in modo tale che la sostanza del pane e del vino non lo sopporta; quanto da parte della quantità, qualora, p. es., il pane, o il vino venisse polverizzato in parti così minute da far scomparire le specie del pane e del vino.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La corruzione propriamente ha il compito di far cessare l'essere che una forma ha nella materia; perciò è necessario che la corruzione separi la forma dalla materia. Se invece tale essere non si trovasse nella materia, e fosse tuttavia identico all'essere che si trova nella materia, potrebbe corrompersi anche

in assenza della materia: ciò appunto avviene in questo sacramento, come risulta da quanto abbiamo detto.

2. Le specie sacramentali, sebbene siano forme senza materia, conservano tuttavia l'essere che prima avevano nella materia.

3. La corruzione delle specie sacramentali non è miracolosa, ma naturale: presupponendo però il miracolo compiutosi nella consacrazione, e cioè che quelle specie sacramentali mantengano senza il soggetto l'essere che prima avevano nel soggetto; allo stesso modo che un cieco guarito in maniera miracolosa ci vede in maniera naturale.

ARTICOLO 5

Se dalle specie sacramentali possa generarsi qualche cosa

SEMBRA che nulla possa generarsi dalle specie sacramentali. Infatti:

1. Ciò che si genera, si genera dalla materia: infatti dal nulla nulla si genera, sebbene dal nulla derivi qualche cosa per creazione. Ma sotto le specie sacramentali non c'è altra materia che quella del corpo di Cristo, che è incorruttibile. Dunque dalle specie sacramentali niente si può generare.

2. Tra cose che non sono dello stesso genere, una non può generarsi dall'altra: dalla bianchezza, p. es., non può prodursi una linea. Ma l'accidente e la sostanza differiscono nel genere. Perciò le specie sacramentali, essendo accidenti, non è possibile che da esse derivi una sostanza.

3. Se da esse si generasse una sostanza corporea, questa non sarebbe senza i suoi accidenti. Se dunque dalle specie sacramentali si generasse una sostanza corporea, dagli accidenti dovrebbero nascere sia la sostanza che gli accidenti, ossia due cose da una: il che è impossibile. È quindi impossibile che dalle specie sacramentali si generi una sostanza corporea.

IN CONTRARIO: Si può vedere con i sensi che dalle specie sacramentali si genera qualche cosa: la cenere, se vengono bruciate; i vermi, se vanno in putrefazione; o la polvere, se vengono tritate.

RISPONDO: Poiché, come dice Aristotele, "la corruzione di una cosa è generazione di un'altra", è inevitabile che dalle specie sacramentali, quando si corrompono, si generi qualche altra cosa. Infatti non si corrompono così da sparire completamente, come se venissero annichilate; ma ad esse succede in modo evidente un'entità sensibile.

In che modo però da esse possa generarsi qualche cosa, è difficile a comprendersi. Infatti è chiaro che dal corpo e dal sangue di Cristo, ivi realmente presenti, non si genera nulla, trattandosi di realtà incorruttibili. Se invece rimanesse in questo sacramento la sostanza o la materia del pane e del vino, sarebbe facile veder generata da esse, come alcuni ritengono, l'entità sensibile successiva. Ciò però è falso per quanto si è detto sopra.

Alcuni perciò hanno asserito che gli elementi generati non provengono dalle specie sacramentali, ma dall'aria circostante. - Ma questo risulta impossibile per molte ragioni. Primo, perché quando si genera una cosa da un'altra, quest'ultima precedentemente appare alterata e corrotta. Ora, nell'aria circostante non si manifesta in precedenza nessuna alterazione e corruzione. Non è da essa perciò che hanno origine i vermi e le ceneri. - Secondo, perché la natura dell'aria non è tale da poter produrre con simili alterazioni codeste cose. - Terzo, perché può accadere che bruci o si corrompa una grande quantità di ostie consacrate: e con l'aria non sarebbe possibile generare altrettanta materia, se non rendendo molto spesso una grande quantità di aria. - Quarto perché in tale trasformazione dovrebbero essere coinvolti anche i corpi solidi circostanti, p. es., il ferro o le pietre (su cui poggia il sacramento), che invece dopo la generazione delle suddette cose risultano invariati. - Perciò questa è un'affermazione insostenibile, perché contraria alle constatazioni dei nostri sensi.

Altri perciò hanno insegnato che nel momento della corruzione delle specie ritornerebbe la sostanza del pane e del vino, e così dalla ritornata sostanza del pane e del vino verrebbero generati le ceneri, i vermi e altre simili cose. Ma anche questa opinione è inaccettabile. Primo, perché se la sostanza del pane e del vino si è convertita nel corpo e nel sangue di Cristo, come si è detto sopra, non può ritornare a esistere se non per la riconversione del corpo e del sangue di Cristo nella sostanza del pane e del vino, il che è impossibile: come non può tornare ad esistere l'aria convertitasi in fuoco, se non per la riconversione del fuoco in aria. Se poi la sostanza del pane e del vino fu annichilata, non può tornare ad esistere, perché ciò che è caduto nel nulla, non può tornare numericamente identico a quello di prima: a meno che non si denomini ritorno della sostanza precedente il fatto che Dio ne crea una nuova al posto della prima. - Secondo, ciò è impossibile, perché non si può assegnare il tempo in cui la sostanza del pane e del vino dovrebbe ritornare. Infatti si è dimostrato sopra che per tutta la durata delle specie del pane e del vino rimane il corpo e il sangue di Cristo, i quali, secondo le spiegazioni già date, non possono esser presenti in questo sacramento assieme alla sostanza del pane e del vino. Cosicché tale sostanza non può ritornare finché durano le specie sacramentali. Parimente tale sostanza non può tornare quando esse spariscono, perché allora la sostanza del pane e del vino verrebbe a trovarsi assurdamente senza i propri accidenti. - A meno che non si affermi che nell'ultimo istante della corruzione delle specie ritorna non la sostanza del pane e del vino, essendo quello l'istante medesimo in cui si presentano le sostanze generate dalle specie, bensì la materia del pane e del vino, che propriamente parlando si dovrebbe dire creata di nuovo piuttosto che ritornata. In questo senso la suddetta opinione sarebbe ancora sostenibile.

Tuttavia, poiché non sembra ragionevole ammettere miracoli in questo sacramento se non in dipendenza della consacrazione, la quale non importa né creazione né ritorno di materia, è meglio asserire che nella consacrazione stessa viene concesso miracolosamente alla quantità, ossia alle dimensioni del pane e del vino, di essere il primo soggetto delle forme successive. Ora, questa è una proprietà della materia. Di conseguenza è concesso alla suddetta

quantità tutto ciò che spetta alla materia. E così quanto potrebbe generarsi dalla materia del pane e del vino se fosse presente, può generarsi dalla suddetta quantità propria del pane e del vino; non per un nuovo miracolo, ma in forza del miracolo già compiuto (nella consacrazione).

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene (nelle sacre specie) non ci sia la materia per generare qualche cosa, c'è tuttavia la quantità, o estensione a far le veci della materia, come si è detto.
2. Le specie sacramentali sono degli accidenti, esse però, secondo le spiegazioni date, hanno le funzioni e le virtù della sostanza.
3. Le dimensioni proprie del pane e del vino conservano la propria natura e ricevono miracolosamente le virtù e le proprietà della sostanza. Ecco perché esse possono trasformarsi in ambedue le cose: in una nuova sostanza e nelle sue dimensioni.

ARTICOLO 6

Se le specie sacramentali possano nutrire

SEMBRA che le specie sacramentali non possano nutrire. Infatti:

1. S. Ambrogio ha scritto: "Non è questo un pane che finisce nel nostro corpo, ma è il pane della vita eterna che alimenta la sostanza della nostra anima". Ora, ogni cosa che nutre, finisce nel nostro corpo. Dunque questo pane non nutre. E lo stesso vale per il vino.
2. "Ci nutrono le cose stesse che ci donano l'essere", dice Aristotele. Ma le specie sacramentali sono accidenti, i quali non possono costituire l'uomo, non essendo l'accidente parte della sostanza. Dunque le specie sacramentali non possono nutrire.
3. Il Filosofo afferma che "l'alimento nutre perché è una sostanza, fa invece crescere perché dotato di quantità". Ma le specie sacramentali non sono sostanza. Dunque non possono nutrire.

IN CONTRARIO: L'Apostolo parlando di questo sacramento scrive: "C'è chi resta con la fame e chi si ubriaca", e la Glossa commenta: "Rimprovera coloro che dopo la celebrazione del sacro mistero e la consacrazione del pane e del vino si riprendevano le proprie offerte, e senza farne parte agli altri le consumavano da soli, così da ubriacarsi perfino". Ora, ciò non sarebbe potuto accadere, se le specie sacramentali non nutrissero. Dunque le specie sacramentali nutrono.

RISPONDO: L'attuale quesito non presenta difficoltà dopo la risposta data a quello precedente. Difatti, come dice Aristotele, in tanto il cibo nutre in quanto si cambia nella sostanza di chi si alimenta. Ma abbiamo già detto che le specie sacramentali possono convertirsi in una sostanza che si genera da esse. Ora, per la stessa ragione per cui possono convertirsi in cenere e in vermi, possono convertirsi nel corpo umano. Quindi è chiaro che nutrono.

L'opinione di alcuni poi, secondo la quale esse non nutrirebbero in senso proprio convertendosi in corpo umano, ma ristorando e sostenendo tramite un influsso sui sensi, come l'odore del cibo può ristorare e l'odore del vino inebriare, risulta falsa alla prova dei sensi. Infatti un simile ristoro non è durevole per l'uomo, il cui corpo ha bisogno di compensare continue perdite. E tuttavia l'uomo potrebbe sostenersi a lungo consumando in grande quantità ostie e vino consacrati.

Similmente non può reggersi l'opinione di chi dice che le specie sacramentali nutrono mediante la forma sostanziale del pane e del vino, la quale rimarrebbe. Sia perché essa non rimane, come sopra abbiamo dimostrato. - Sia perché nutrire non è compito della forma, ma piuttosto della materia, la quale riceve la forma di chi si nutre e perde quella dell'alimento. Aristotele infatti osserva che il cibo è dissimile all'inizio, mentre alla fine è simile.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Dopo la consacrazione si può parlare di pane, in questo sacramento, in due sensi. Primo, indicando come pane le specie del pane che mantengono il nome della sostanza di prima: e in tal senso lo usa S. Gregorio nell'omelia di Pasqua. Secondo, si può chiamare pane lo stesso corpo di Cristo che è mistico pane "disceso dal cielo". Perciò quando S. Ambrogio dice che "questo pane non finisce nel nostro corpo", usa il termine pane nel secondo senso: poiché il corpo di Cristo non si converte nel corpo dell'uomo, ma ristora il suo spirito. Egli perciò non parla di pane nel primo senso.
2. Le specie sacramentali, sebbene non siano tra le parti costitutive del corpo umano, tuttavia si convertono in esse, come si è detto.
3. Le specie sacramentali, pur non essendo sostanza, hanno nondimeno le virtù della sostanza, come sopra abbiamo spiegato.

ARTICOLO 7

Se in questo sacramento le specie sacramentali subiscano la frattura

SEMBRA che in questo sacramento la frazione non possa raggiungere le specie sacramentali. Infatti:

1. Aristotele attribuisce la frangibilità dei corpi alla loro porosità. Ma questa non può attribuirsi alle specie sacramentali. Dunque le specie sacramentali non sono frangibili.
2. La frattura è accompagnata dal suono. Ma le specie sacramentali non producono suono: poiché, come dice il Filosofo, sonoro è un corpo duro avente superficie leggera. Dunque le specie sacramentali non sono soggette a frattura.
3. Frangere sembra identico a masticare. Ora, ciò che qui si mangia è il vero corpo di Cristo, stando alle sue parole: "Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue...". Dunque è il corpo di Cristo che si frange e si mastica. Difatti anche nella professione di Berengario si legge: "Consento con la santa Chiesa Romana, e confesso con il cuore e con le labbra che il pane e il vino presenti sull'altare sono, dopo la consecrazione, il vero corpo e sangue di Cristo, il quale viene toccato dalle mani dei sacerdoti, nonché franto e masticato dai denti dei fedeli". Non è dunque alle specie sacramentali che deve attribuirsi la frazione.

IN CONTRARIO: La frazione avviene con la divisione della quantità. Ma nell'Eucarestia non si divide altra quantità che quella delle specie sacramentali: poiché non si divide né il corpo di Cristo che è immutabile, né la sostanza del pane che sparisce. Dunque si frangono le specie sacramentali.

RISPONDO: Presso gli antichi ci furono in proposito molte opinioni. Alcuni infatti dissero che la frazione non avveniva in questo sacramento secondo la realtà oggettiva, ma solo secondo l'impressione visiva degli astanti. - Questo però non è sostenibile. Perché in questo sacramento di verità i sensi non s'ingannano sugli oggetti di loro competenza: e tra questi c'è la frazione che divide una cosa in più parti, e queste cose rientrano tra i sensibili comuni, come nota Aristotele.

Altri perciò dissero che nell'Eucarestia c'è una vera frazione, senza incidere sulla sostanza. - Ma anche questa opinione contraddice i nostri sensi. Appare infatti in questo sacramento un soggetto quanto, il quale, prima compatto, viene poi diviso in molte parti: e questo quanto è necessariamente il soggetto della frazione.

D'altronde non si può dire che si franga il vero corpo di Cristo. Primo, perché è incorruttibile e impassibile. - Secondo, perché è presente tutto intero in ciascuna parte, come si è detto prima: e ciò è inconciliabile con la sua frazione.

Resta dunque che la frazione, come gli altri accidenti, ha per soggetto le dimensioni quantitative del pane. E come le specie sacramentali sono il sacramento del vero corpo di Cristo, così tale frazione delle specie è il sacramento o simbolo della passione sofferta dal vero corpo di Cristo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nelle specie sacramentali, come rimangono la rarità e la densità, conforme a quanto si è detto sopra, così rimane anche la porosità, e di conseguenza la frangibilità.
2. La durezza segue la densità. Perciò quando le specie sacramentali sono dense, sono anche dure: e con la durezza è naturalmente connessa la sonorità.
3. Ciò che viene mangiato nella propria specie, viene anche franto e masticato nella propria specie. Ma il corpo di Cristo non viene mangiato nella propria specie, bensì sotto le specie sacramentali. Perciò S. Agostino, spiegando le parole evangeliche, "La carne non giova a nulla", scrive: "Esse si riferiscono a coloro che le interpretavano carnalmente. Avevano capito cioè che si trattasse di carne come quella fatta a pezzi in un animale ucciso, o venduta al macello". Quindi non è il corpo vero di Cristo che si frange, se non sotto le specie sacramentali. - Ed è in questo senso che va intesa la professione di Berengario: la frazione e la triturazione dei denti si riferiscono alle specie sacramentali, sotto le quali è presente il corpo di Cristo.

ARTICOLO 8

Se col vino consacrato si possano mescolare altri liquidi

SEMBRA che col vino consacrato non si possano mescolare altri liquidi. Infatti:

1. Il liquido che si mesce, prende le qualità del liquido in cui si mesce. Ma nessun liquido può prendere le qualità delle specie sacramentali, essendo esse accidenti senza sostanza, come si è detto. Dunque nessun liquido può mescolarsi con le specie sacramentali del vino.

2. Se un liquido si mescolasse con quelle specie, necessariamente ne deriverebbe un composto unico. Ora non è possibile comporre un'unica cosa, né con il liquido suddetto che è una sostanza e le specie sacramentali che sono degli accidenti, né combinando codesto liquido con il sangue di Cristo, il quale a motivo della sua incorruttibilità non ammette addizioni o sottrazioni. Perciò nessun liquido può mescolarsi col vino consacrato.

3. Se col vino consacrato si potesse mescolare altro liquido, anch'esso dovrebbe diventare consacrato, come l'acqua che si versa nell'acqua benedetta diventa anch'essa benedetta. Ma il vino consacrato è sangue di Cristo. Quindi anche il liquido aggiunto diventerebbe sangue di Cristo. In tal caso una sostanza diverrebbe sangue di Cristo per una via diversa dalla consacrazione: il che è inammissibile. Dunque nessun liquido può mescolarsi col vino consacrato.

4. Se mescolando due cose una di esse si corrompe totalmente, non si ha più un composto, come osserva Aristotele. Ma l'aggiunta di qualsiasi liquido corrompe la specie sacramentale del vino, cosicché cessa di essere sotto di essa il sangue di Cristo. Sia perché il più e il meno sono differenze che distinguono e differenziano la quantità, come il bianco e il nero distinguono il colore. Sia perché il liquido aggiunto, non trovando ostacolo alcuno, si diffonde per tutte le specie consacrate: così viene a cessare in esse la presenza del sangue di Cristo, il quale non può esservi presente insieme ad altra sostanza. Perciò nessun altro liquido può mescolarsi col vino consacrato.

IN CONTRARIO: I sensi constatano che altri liquidi si possono mescolare col vino dopo la consacrazione, esattamente come prima.

RISPONDO: La soluzione del presente quesito deriva chiaramente da quanto si è già detto. Infatti sopra abbiamo spiegato che le specie, le quali rimangono in questo sacramento, come in virtù della consacrazione acquistano il modo di essere della sostanza, così acquistano di essa anche il modo di agire e di patire: ossia la capacità di fare e di ricevere quanto farebbe o riceverebbe la sostanza, se fosse ivi presente. Ora, è chiaro che se là ci fosse la sostanza del vino, con essa si potrebbe mescolare altro liquido.

L'effetto però di tale aggiunta sarebbe diverso secondo la qualità e la quantità del liquido. Se infatti si aggiungesse in tanta quantità da potersi diffondere in tutto il vino, rimarrebbe tutto mescolato. Ora, ciò che è composto da due cose, non è più né l'una né l'altra delle due, ma tanto l'una che l'altra si converte nel composto che ne risulta. E in questo caso se il liquido aggiunto al vino fosse di altra natura, ne seguirebbe che il vino di prima cesserebbe di esistere. - Se invece il liquido aggiunto al vino fosse della stessa natura, p. es., altro vino, rimarrebbe la natura del vino, ma il vino non rimarrebbe numericamente lo stesso. E lo dimostra la diversità degli accidenti: quando l'uno fosse vino bianco e l'altro rosso.

Se però il liquido aggiunto fosse tanto poco da non potersi diffondere per tutto, il vino non rimarrebbe mescolato in tutto ma solo in una sua parte. Questa evidentemente cambierebbe d'individualità per l'aggiunta di materia estranea. Il tutto però conserverebbe la medesima natura, non solo se quel poco liquido versato fosse vino, ma anche se fosse di altra natura, perché una goccia d'acqua versata in molto vino si cambia in vino, come osserva Aristotele.

Ebbene, negli articoli precedenti si è dimostrato che il corpo e il sangue di Cristo rimangono in questo sacramento finché le specie conservano la propria identità numerica: poiché ad esser consacrato fu questo pane e questo vino determinato. Di conseguenza se si facesse un'aggiunta di liquido qualsiasi in tanta misura da diffondersi in tutto il vino consacrato e da fare miscuglio con esso, sparirebbe l'identità numerica e cesserebbe la presenza del sangue di Cristo. Se invece si aggiungesse un liquido in misura così scarsa da non potersi diffondere per tutto, ma solo per una parte delle specie, la presenza del sangue di Cristo cesserebbe in quella parte e rimarrebbe nelle altre.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Innocenzo III in una Decretale dichiara che "gli accidenti si fondono con il vino aggiunto; perché, se si aggiungesse dell'acqua, essa prenderebbe il sapore del vino. Accade così che gli accidenti mutano soggetto, come accade anche che il soggetto muti accidenti. La natura così cede al miracolo e la virtù divina opera fuori dell'ordine consueto". Questo però non si deve intendere nel senso che i medesimi accidenti passino numericamente dal vino consacrato al vino aggiunto, ma tale mutamento avviene a seguito di un'azione. Infatti gli accidenti del vino che rimangono, conservano le funzioni della sostanza, come si disse: e quindi è con una trasmutazione che raggiungono il liquido aggiunto.

2. Il liquido aggiunto al vino consacrato non si mescola affatto alla sostanza del sangue di Cristo. Si mescola però alle specie sacramentali: tuttavia con tale mescolanza le dette specie si corrompono o in tutto o in parte, in conformità con quanto si disse sulla possibilità che da quelle specie si generi qualche altra cosa. Se si corrompono in tutto, non c'è altro da cercare: perché non ci sarà più che un tutto nuovo uniforme. Se invece si corrompono in parte, ci sarà un'unità di dimensioni e di massa quantitativa, ma non di sostanza, perché una parte di esse sarà priva di soggetto e un'altra legata alla sostanza; come se si formasse un corpo di due metalli: per la quantità sarà un corpo soltanto, ma non sarà un corpo omogeneo rispetto alla natura dei metalli.

3. Come dice Innocenzo III nella Decretale suddetta, "se dopo la consacrazione del vino s'infonde nel calice altro vino, questo non si cambia nel sangue, né si mescola al sangue; ma mescolandosi agli accidenti del vino di prima, circonda d'ogni parte il sangue di Cristo ivi presente, senza mescolarsi con esso". Ciò deve intendersi per il caso in cui l'aggiunta del liquido estraneo non sia tanta da far cessare totalmente la presenza del sangue di Cristo. Allora si dice che lo "circonda d'ogni parte", non perché venga a contatto del sangue di Cristo secondo le dimensioni proprie di lui, ma secondo le dimensioni sacramentali in cui è contenuto. - Diverso è invece il caso dell'acqua benedetta: perché quella benedizione non produce alcun cambiamento nella sostanza dell'acqua, come invece la produce la consacrazione del vino.

4. Alcuni hanno asserito che, per quanto piccola sia l'aggiunta di liquido estraneo, la sostanza del sangue di Cristo cessa di essere sotto tutta la specie. La

ragione è quella riferita dall'argomento. Ma non è una ragione valida. Perché il più e il meno diversificano la quantità estesa non nella sua essenza, ma nelle sue dimensioni.

Inoltre il liquido aggiunto può essere così scarso da non potersi diffondere dovunque, e quindi neppure nelle dimensioni: le quali, come abbiamo già spiegato, sebbene siano prive di soggetto, tuttavia oppongono a un altro liquido tanta resistenza quanta ne opporrebbe la sostanza se fosse presente.

Pars Tertia Quaestio 078

Questione 78

Questione 78

La forma di questo sacramento

Passiamo ora a esaminare la forma di questo sacramento.

In proposito si pongono sei quesiti: 1. Quale sia la forma di questo sacramento; 2. Se la forma della consacrazione del pane sia conveniente. 3. Se lo sia la forma della consacrazione del sangue; 4. L'efficacia di entrambe le forme; 5. La loro veridicità; 6. Il loro confronto reciproco.

ARTICOLO 1

Se la forma di questo sacramento sia la seguente: "Questo è il mio corpo", e: "Questo è il calice del mio sangue"

SEMBRA che la forma di questo sacramento non sia la seguente: "Questo è il mio corpo ", e: "Questo è il calice del mio sangue". Infatti:

1. Appartengono alla forma del sacramento le parole con le quali Cristo consacrò il suo corpo e il suo sangue. Ma Cristo, come dice il Vangelo, prima benedisse il pane che aveva preso in mano, e dopo soltanto disse: "Prendete e mangiate: questo è il mio corpo"; altrettanto fece con il calice. Dunque le suddette parole non sono la forma di questo sacramento.
2. Eusebio di Emesa dice che "l'invisibile sacerdote converte nel suo corpo le visibili creature, dicendo: Prendete e mangiate, questo è il mio corpo". Dunque appartiene alla forma del sacramento tutta la frase. Lo stesso vale per le parole riguardanti il sangue.
3. Nella forma del battesimo si esprime la persona del ministro e la sua azione, dicendo: "Io ti battezzo". Ma nelle suddette parole non c'è allusione alcuna alla persona del ministro né alla sua azione. Dunque non è conveniente la forma di questo sacramento.
4. La forma del sacramento basta da sola a fare il sacramento, cosicché il sacramento del battesimo si può conferire a volte con le sole parole della forma, tralasciando tutte le altre. Se dunque le suddette parole sono la forma di questo sacramento, sarà possibile eventualmente celebrare questo sacramento proferendo queste parole soltanto, omettendo tutte le altre che si dicono nella messa. Ciò tuttavia è falso, perché, se si omettessero le altre, le suddette parole s'intenderebbero come se il sacerdote le pronunziasse in nome proprio, mentre il pane e il vino non si convertono nel corpo e nel sangue del sacerdote. Perciò le parole suddette non sono la forma di questo sacramento.

IN CONTRARIO: S. Ambrogio scrive: "La consacrazione si fa con le parole e le affermazioni del Signore Gesù. Infatti con tutte le altre parole si loda Dio, si supplica per il popolo, per i re, per tutti gli altri. Ma quando compie il venerabile sacramento, il sacerdote non si serve più delle proprie espressioni, bensì delle parole di Cristo. Perciò è la parola di Cristo che compie questo sacramento".

RISPONDO: Questo sacramento differisce dagli altri sacramenti in due cose. Primo, per il fatto che si compie mediante la consacrazione della materia; mentre gli altri sacramenti si compiono mediante l'uso della materia consacrata. - Secondo, per il fatto che negli altri sacramenti la consacrazione della materia consiste solo in una benedizione, per la quale la materia consacrata riceve strumentalmente una virtù spirituale che dal ministro, strumento animato, può passare in strumenti inanimati. Al contrario in questo sacramento la consacrazione della materia consiste in una miracolosa conversione della sostanza, che Dio solo può compiere. Perciò nel fare questo sacramento il ministro non ha altro ufficio che quello di proferire le parole.

E poiché la forma dev'essere adeguata alla realtà, conseguentemente la forma di questo sacramento differisce in due maniere dalle forme degli altri sacramenti. Primo, nel fatto che le forme degli altri sacramenti esprimono l'uso della materia: p. es., battezzare o confermare; mentre la forma di questo sacramento esprime solo la consacrazione della materia, che consiste nella transustanziazione, e cioè con le espressioni: "Questo è il mio corpo", e "Questo è il calice del mio sangue". - Secondo, perché le forme degli altri sacramenti vengono proferite dal ministro in persona propria, sia in atto di fare, come quando si dice: "Io ti battezzo" o "Io ti confermo"; sia in atto di comandare, come quando nel sacramento dell'ordine si dice: "Ricevi il potere..."; sia in atto d'intercedere, come nel sacramento dell'estrema unzione: "Per questa unzione e per la nostra intercessione...". Al contrario la forma di questo sacramento viene proferita in persona di Cristo stesso che parla (direttamente): in modo da far intendere che il ministro nella celebrazione di questo sacramento non fa nient'altro che proferire le parole di Cristo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Ci sono in proposito molte opinioni. Alcuni sostennero che Cristo, avendo potere di eccellenza sui sacramenti, compì questo sacramento senza alcuna forma verbale e dopo pronunziò le parole con le quali gli altri dovevano consacrare. Ciò sembra intendere Innocenzo III quando scrive: "Si può dire senza dubbio che Cristo prima consacrò per virtù divina, e poi espresse la forma con la quale avrebbero consacrato gli altri". - Ma contro questa opinione sta l'esplicita affermazione del Vangelo, in cui si dice che Cristo "benedisse": la quale benedizione fu fatta certamente con delle parole. Perciò la frase riferita di Innocenzo III esprime più un'opinione che una determinazione.

Altri invece sostennero che quella benedizione fu fatta con delle parole che non conosciamo. - Ma nemmeno questo può stare. Perché la benedizione della consacrazione ora si compie ripetendo quanto fu fatto allora. Quindi se allora la consacrazione non avvenne in forza di queste parole, non avverrebbe neppure ora.

Perciò altri affermarono che quella benedizione fu fatta anche allora con le stesse parole con le quali avviene adesso, ma Cristo le pronunziò due volte: prima segretamente per consacrare, poi manifestamente per istruire. - Ma neppure questo è sostenibile. Perché il sacerdote consacra proferendo queste parole, non come dette da Cristo nella benedizione segreta, bensì come pronunziate da lui palesemente. Di conseguenza, non avendo efficacia tali parole se non dall'essere pronunziate da Cristo, è chiaro che anche Cristo deve aver consacrato nel pronunziarle manifestamente.

Altri perciò ritengono che gli Evangelisti nel raccontare non sempre hanno conservato l'ordine cronologico dei fatti, come nota S. Agostino. Cosicché l'ordine cronologico si potrebbe ricostruire nel modo seguente: "Preso il pane, lo benedisse dicendo: "Questo è il mio corpo"; quindi lo spezzò e lo diede ai suoi discepoli". - Ma codesto senso si può ricavare dallo stesso testo evangelico, anche senza apportarvi dei cambiamenti. Perché il gerundio "dicendo" indica la concomitanza delle parole pronunziate con ciò che precede. E tale concomitanza non è necessario intenderla soltanto rispetto all'ultimo atto, quasi che Cristo abbia detto quelle parole nel momento di dare il pane ai suoi discepoli; ma può intendersi rispetto a tutto ciò che precede, così da avere questo senso: "Mentre benediceva e spezzava e dava ai suoi discepoli, disse queste parole: Prendete ecc."

2. Le parole: "Prendete e mangiate" esprimono l'uso della materia consacrata, uso che non è necessario alla validità di questo sacramento, come si è detto sopra. Perciò neanche queste parole sono essenziali alla forma.

Nondimeno, poiché l'uso della materia consacrata contribuisce alla perfezione del sacramento, nel senso in cui l'operazione non è la prima, ma la seconda perfezione di una cosa, tutte le parole indicate concorrono a esprimere integralmente questo sacramento. Ed è in tal senso che Eusebio intese attribuire alle suddette parole l'efficacia sul sacramento, rispetto alla sua prima e seconda perfezione.

3. Nel sacramento del battesimo il ministro compie un atto riguardante l'uso della materia, uso che è essenziale al battesimo stesso; l'uso invece non è mai tale nell'Eucarestia. Perciò il paragone non regge.

4. Alcuni affermarono che questo sacramento non si può celebrare pronunziando le parole in questione e tacendo le altre, quelle particolarmente che sono nel canone della messa. - Ma ciò risulta falso. Sia dal testo sopra citato di S. Ambrogio, sia anche perché il canone della messa non è identico per tutte le chiese e per tutti i tempi, essendo state aggiunte cose diverse da persone diverse.

Si deve dunque ritenere che, se il sacerdote pronunziasse solo le parole suddette con l'intenzione di celebrare questo sacramento, esso varrebbe; perché l'intenzione farebbe intendere codeste parole come proferite in persona di Cristo, anche se ciò non venisse espresso dalle parole precedenti. Nondimeno peccerebbe gravemente il sacerdote che celebrasse così, perché non rispetterebbe il rito della Chiesa. Il che non avviene nel battesimo, che è sacramento di necessità; invece, come nota S. Agostino, alla mancanza della comunione eucaristica può supplire la comunione spirituale.

ARTICOLO 2

Se "Questo è il mio corpo" sia la forma conveniente della consacrazione del pane

SEMBRA che "Questo è il mio corpo" non sia la forma conveniente della consacrazione del pane. Infatti:

1. La forma del sacramento deve esprimere l'effetto del sacramento. Ma l'effetto che si ottiene nella consacrazione del pane è la conversione della sostanza del pane nel corpo di Cristo, conversione che si esprime meglio col termine diviene che col termine è. Quindi nella forma della consacrazione si dovrebbe dire: "Questo diviene il mio corpo".

2. S. Ambrogio scrive: "La parola di Cristo fa questo sacramento. Quale parola di Cristo? Quella che ha fatto ogni cosa: comandò il Signore e furono fatti i cieli e la terra". Dunque anche la forma di questo sacramento sarebbe stata più conveniente col verbo di modo imperativo: "Questo sia il mio corpo".

3. Come il soggetto della proposizione in esame indica ciò che si converte, così il predicato indica dove termina la conversione. Ora, come è determinato ciò in cui la cosa si converte, ossia il corpo del Cristo, così è determinato ciò che si converte: infatti esso non è che il pane. Di conseguenza, come il predicato è espresso con un sostantivo, così si doveva indicare con un sostantivo anche il soggetto, dicendo: "Questo pane è il mio corpo".

4. Ciò in cui termina la conversione, come appartiene a una natura determinata, essendo un corpo, così appartiene a una determinata persona. Dunque per

indicare anche la persona si doveva dire: "Questo è il corpo di Cristo".

5. Nelle parole della forma non si deve mettere nulla che non sia essenziale. Perciò non si può giustificare la congiunzione enim che troviamo in certi libri, la quale non appartiene all'essenza della forma.

IN CONTRARIO: Il Signore usò questa forma nel consacrare, come risulta dal vangelo di S. Matteo.

RISPONDO: Questa è la forma conveniente della consacrazione del pane. Sopra infatti abbiamo visto che tale consacrazione consiste nella conversione della sostanza del pane nel corpo di Cristo. Ora, è necessario che la forma del sacramento significhi ciò che il sacramento produce. Quindi anche la forma della consacrazione del pane deve significare la conversione del pane nel corpo di Cristo, nella quale si riscontrano tre elementi: la conversione, il termine di partenza e il termine di arrivo.

Ebbene, la conversione si può considerare in due modi: nel suo compiersi e nella sua attuazione già avvenuta. Ora, nella forma della consacrazione del pane la conversione non doveva essere indicata nel suo compiersi, ma come attuata. Primo, perché questa conversione non è successiva ma istantanea, come si disse sopra, e nelle mutazioni istantanee il compiersi s'identifica con l'essere compiuto. - Secondo, perché le forme sacramentali servono a indicare l'effetto del sacramento, come le forme dell'arte servono a indicare l'effetto del lavoro. Ma la forma che guida l'arte non è che l'immagine del prodotto rifinito, cui l'artista mira con la sua intenzione: la forma dell'arte p. es., nella mente di un architetto è principalmente la forma della casa costruita, e solo secondariamente la forma della sua costruzione. Perciò anche nella forma della consacrazione del pane deve esprimersi la conversione come attuata, perché ad essa mira l'intenzione.

Ma poiché la conversione stessa viene espressa in questa forma come compiuta, necessariamente gli estremi della conversione bisogna indicarli come sono al momento in cui la conversione si è già realizzata. Ebbene, allora il termine di arrivo ha la natura propria della sua sostanza, mentre il termine di partenza non conserva la sua sostanza, ma solo i suoi accidenti, con i quali si presenta ai sensi e secondo i quali è determinabile dai sensi. È giusto quindi che il termine di partenza venga indicato con il pronome dimostrativo, riferito agli accidenti sensibili che rimangono. Invece il termine di arrivo si esprime con un sostantivo, che indica la natura di ciò in cui la cosa si converte: e questo, come abbiamo notato, è il corpo di Cristo nella sua integrità e non la sola carne. Perciò la forma "Questo è il mio corpo" è convenientissima.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'effetto ultimo di questa consacrazione non è il divenire ma l'essere, come si è detto. E quindi nella forma si deve esprimere di preferenza quest'ultimo.
2. Nella creazione agì la stessa parola di Dio che opera anche in questo sacramento, ma in modo diverso. Infatti qui essa opera sacramentalmente, ossia secondo la forza dell'espressione. Perciò è necessario indicare in questa forma l'ultimo effetto della consacrazione mediante un verbo sostantivo, di modo indicativo e di tempo presente. Nella creazione delle cose invece la parola di Dio operò soltanto come causa efficiente: e l'efficienza deriva dal comando della sua sapienza. Ecco perché nella creazione delle cose la parola di Dio si esprime con un verbo di modo imperativo, p. es.: "Si faccia la luce: e la luce fu".
3. A conversione avvenuta il termine di partenza non conserva la natura della sua sostanza, come la conserva invece il termine di arrivo. E quindi non c'è parità.
4. Con il pronome "mio", che implica l'indicazione della prima persona, cioè di quella che parla, è sufficientemente espressa la persona di Cristo, in nome della quale si proferiscono le parole, come si è detto.
5. La congiunzione "enim" si mette in questa forma secondo l'uso della Chiesa Romana, che deriva dall'Apostolo Pietro. E si fa così per ricollegarsi alle parole precedenti. Essa quindi non appartiene alla forma, come non appartengono ad essa le parole che precedono la forma stessa.

ARTICOLO 3

Se "Questo è il calice del mio sangue ecc." sia la forma conveniente della consacrazione del vino

SEMBRA che la formula "Questo è il calice del mio sangue, del nuovo ed eterno testamento, mistero di fede, che sarà sparso per voi e per molti in remissione dei peccati", non sia la forma conveniente della consacrazione del vino. Infatti:

1. Come il pane si converte nel corpo di Cristo in forza della consacrazione, così il vino si converte nel suo sangue, come risulta da quanto abbiamo detto. Ora, nella forma della consacrazione del pane il corpo di Cristo è in caso retto, senza l'aggiunta di altro. Perciò non è giusto che nella consacrazione del vino il sangue di Cristo sia in caso obliquo, con l'aggiunta del "calice" in caso retto, dicendo: "Questo è il calice del mio sangue".
2. Le parole dette nella consacrazione del pane non sono più efficaci delle parole dette nella consacrazione del vino, essendo le une e le altre parole di Cristo. Ma appena detto: "Questo è il mio corpo", la consacrazione del pane è fatta. Dunque appena detto: "Questo è il calice del mio sangue", è fatta la

consacrazione del vino. Dunque le parole che vengono dopo, non appartengono alla forma: tanto più che esprimono solo certe proprietà di questo sacramento.

3. Il nuovo Testamento sembra consistere in un'ispirazione interiore, come risulta dal fatto che l'Apostolo cita le parole di Geremia: "Contrarrò con la casa d'Israele un patto (o testamento) nuovo, mettendo le mie leggi nelle loro menti". Il sacramento invece si celebra in forma visibile ed esterna. Non è opportuno quindi che nella forma del sacramento si dica: "del nuovo Testamento".

4. Nuovo si dice quanto è ancora prossimo all'inizio della sua esistenza. L'eterno invece non ha inizio nell'esistere. Perciò l'espressione "del nuovo ed eterno" non è a proposito, perché sembra implicare una contraddizione.

5. È necessario allontanare dall'uomo ogni occasione di errore, come raccomanda Isaia: "Togliete dalla via del mio popolo ogni inciampo". Ma taluni errarono pensando che il corpo e il sangue di Cristo siano in questo sacramento misticamente soltanto. Dunque non era opportuno che in questa forma si dicesse: "mistero di fede".

6. Sopra abbiamo detto che, come il battesimo è "il sacramento della fede", così l'Eucarestia è "il sacramento della carità". Perciò in questa forma non "di fede", ma "di carità" si sarebbe dovuto parlare.

7. Questo sacramento, è per intero memoriale della passione del Signore, ciò sia per il corpo che per il sangue, secondo il testo di S. Paolo: "Ogni volta che mangerete di questo pane e berrete di questo calice, voi annunzierete la morte del Signore". Non dovrebbe quindi menzionarsi la passione di Cristo e il suo frutto solo nella forma della consacrazione del sangue e non in quella del corpo, tanto più che il Signore aveva detto: "Questo è il mio corpo che sarà dato per voi".

8. La passione di Cristo, si è detto sopra, di suo è sufficiente per tutti, ma quanto a efficacia giova a molti. Si doveva dunque dire: "sarà sparso per tutti", o "per molti", ma senza aggiungere "per voi".

9. Le parole con le quali si consacra questo sacramento, derivano la loro efficacia dall'istituzione di Cristo. Ma nessun evangelista riferisce che Cristo abbia detto tutte queste parole. Perciò la forma della consacrazione del vino non è conveniente.

IN CONTRARIO: La Chiesa, istruita dagli Apostoli, usa questa forma nella consacrazione del vino.

RISPONDO: Riguardo a questa forma ci sono due opinioni. Alcuni sostennero che è essenziale a questa forma solo la frase: "Questo è il calice del mio sangue", e non le parole successive. - Ma questa opinione non sembra giusta: perché le parole successive sono delle determinazioni del predicato, ossia del sangue di Cristo; e quindi appartengono all'integrità della formula.

Per tale ragione altri con più verità ritengono essenziali alla forma tutte le parole successive fino alla proposizione: "Ogni volta che farete questo...", la quale, riguardando l'uso di questo sacramento, non è essenziale alla forma. È per questo che il sacerdote pronunzia tutte le suddette parole con lo stesso rito e atteggiamento, cioè tenendo il calice tra le mani. Del resto anche in S. Luca le parole successive vengono fraposte alle prime: "Questo calice è il nuovo testamento nel mio sangue".

Si deve dunque ritenere che tutte le suddette parole sono essenziali alla forma: però con le prime, "Questo è il calice del mio sangue", si indica la conversione stessa del vino in sangue, come abbiamo spiegato per la forma del pane; invece con le altre parole si indica la virtù del sangue sparso nella passione, la quale opera in questo sacramento. Ora, la passione è ordinata a tre scopi. Primo e principalmente, a conferire l'eterna eredità, conforme al testo di S. Paolo: "In virtù del suo sangue abbiamo libero accesso al santuario". E ciò viene indicato dall'espressione: "del nuovo ed eterno testamento". - Secondo, tende alla giustizia della grazia che deriva dalla fede, come dice l'Apostolo: "Dio ha prestabilito lui (Gesù) quale mezzo di propiziazione per via della fede nel suo sangue, in modo da essere giusto lui e nello stesso tempo giustificante chi per la fede è di Gesù Cristo". E per indicare questo si aggiunge: "mistero di fede". - Terzo, è ordinata a rimuovere gli ostacoli, ossia i peccati che impediscono di raggiungere le due cose precedenti, secondo le parole di S. Paolo: "Il sangue di Cristo purificherà le nostre coscienze dalle opere morte", cioè dai peccati. E ciò viene espresso dalla frase: "che sarà sparso per voi e per molti altri in remissione dei peccati".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La frase: "Questo è il calice del mio sangue" è figura retorica e si può intendere in due modi. Primo, quale metonimia, poiché il contenente qui sta per il contenuto, in senso seguente: "Questo è il mio sangue contenuto nel calice". Del calice si fa qui menzione, perché il sangue di Cristo viene consacrato in questo sacramento come bevanda dei fedeli: ciò che non è proprio del sangue; era dunque necessario che venisse indicato con il recipiente adatto a questo scopo.

Secondo, si può intendere come metafora, cosicché il calice sarebbe indicato quale figura della passione di Cristo, la quale può inebriare come una coppa, secondo il testo di Geremia: "Mi ha riempito di amarezze, mi ha ubriacato di assenzio"; tanto che il Signore stesso chiamò calice la propria passione: "Passi da me questo calice". E allora il senso sarebbe: "Questo è il calice della mia passione". E di essa si fa menzione nel consacrare il sangue separatamente dal corpo; perché la separazione del sangue dal corpo avvenne con la passione.

2. Poiché, come ora si è detto, il sangue consacrato a parte rappresenta chiaramente la passione di Cristo, l'effetto della passione doveva essere ricordato più nella consacrazione del sangue che nella consacrazione del corpo, soggetto della passione. E ciò viene indicato da quelle parole del Signore: "che sarà dato per voi", come per dire: "che per voi sarà assoggettato alla passione".

3. Il testamento consiste nella disposizione circa un'eredità. Ora, Dio ha disposto di dare agli uomini l'eredità celeste in virtù del sangue di Gesù Cristo, perché, come dice l'Apostolo: "Dove c'è un testamento, occorre che intervenga la morte del testatore". Ebbene, il sangue di Cristo è stato dato agli uomini in due modi. Primo, in modo figurale: e ciò nell'antico Testamento. Perciò l'Apostolo conclude dicendo: "Neppure il primo Testamento fu inaugurato senza sangue", come si rileva dall'Esodo: "Dopo aver letto ogni prescrizione della legge, Mosè asperse l'intero popolo e disse: Questo è il sangue del testamento che il Signore ha concluso con voi".

Secondo, esso fu dato nella realtà: ed è questa la caratteristica del nuovo Testamento. L'Apostolo così ne parla nel passo citato: "Il Cristo è il mediatore del nuovo Testamento, affinché, intervenuta la sua morte, gli eletti ricevano l'eterna eredità che è stata loro promessa". Perciò qui viene ricordato "il sangue del nuovo Testamento", perché questo non è più dato in figura, ma nella realtà, tanto che si aggiunge: "che sarà sparso per voi". - L'ispirazione interiore poi deriva dalla virtù del sangue, in quanto veniamo giustificati dalla passione di Cristo.

4. Questo testamento è nuovo perché nuova è la sua offerta sacramentale. Ed è chiamato eterno, tanto a causa dell'eterno decreto di Dio, quanto a causa dell'eterna eredità di cui in questo testamento si dispone. Inoltre è eterna la persona stessa di Cristo, per il cui sangue è concessa tale disposizione testamentaria.

5. La parola "mistero" è usata qui, non per escludere la realtà, ma per sottolineare il suo occultamento. Perché in questo sacramento il sangue stesso di Cristo è presente in modo occulto; e la sua passione stessa fu occultamente raffigurata nel vecchio Testamento.

6. L'Eucarestia è denominata "sacramento di fede" perché oggetto di fede: che il sangue di Cristo infatti sia realmente presente in questo sacramento si crede solo per fede. Inoltre la passione stessa di Cristo giustifica per mezzo della fede. Il battesimo invece è detto "sacramento della fede" in quanto ne è una professione. - L'Eucarestia è poi "il sacramento della carità" nel senso che la rappresenta e la produce.

7. Il sangue consacrato separatamente dal corpo rappresenta più chiaramente, come si è detto, la passione di Cristo. Ed è per questo che si rammenta la passione di Cristo e il suo frutto nel consacrare il sangue, piuttosto che nel consacrare il corpo.

8. Il sangue della passione di Cristo non ha efficacia soltanto per la parte eletta dei Giudei, per i quali fu offerto il sangue dell'antico Testamento, ma anche per i Gentili; e non solo per i sacerdoti che celebrano questo sacramento o per gli altri che lo ricevono, ma anche per coloro per i quali viene offerto. Ecco perché viene detto espressamente "per voi", Giudei, "e per molti", per i quali viene offerto.

9. Gli evangelisti non intendevano di far conoscere le forme dei sacramenti, che nella Chiesa primitiva bisognava tener nascoste, come osserva Dionigi. Ma intesero tessere la storia di Cristo.

Nondimeno quasi tutte le suddette parole possono raccogliersi da diversi luoghi della Scrittura. Infatti la frase: "Questo è il calice" è in S. Luca e in S. Paolo. In S. Matteo poi si legge: "Questo è il mio sangue del nuovo Testamento, che sarà sparso per molti in remissione dei peccati". - Le aggiunte "eterno" e "mistero di fede" derivano dalla tradizione del Signore, giunta alla Chiesa tramite gli Apostoli, secondo l'attestazione di S. Paolo: "Dal Signore ho ricevuto ciò che ho trasmesso a voi".

ARTICOLO 4

Se nelle parole delle due forme suddette risieda una virtù creata capace di produrre la consacrazione

SEMBRA che nelle parole delle due forme suddette non risieda nessuna virtù creata capace di produrre la consacrazione. Infatti:

1. Il Damasceno afferma: "Solo per virtù dello Spirito Santo avviene la conversione del pane nel corpo di Cristo". Ma la virtù dello Spirito Santo è una virtù increata. Dunque per nessuna virtù creata di tali parole si compie questo sacramento.

2. I miracoli non vengono compiuti per una virtù creata qualsiasi, ma solo per virtù divina, come abbiamo visto nella Prima Parte. Ma la conversione del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo è un'opera non meno miracolosa della creazione, o della formazione del corpo di Cristo nel seno della Vergine: cose che non poterono avvenire per nessuna virtù creata. Perciò neppure questo sacramento viene consacrato per una qualsiasi virtù creata delle parole suddette.

3. Le parole in questione non sono parole semplici, ma composte di frasi e non si pronunziano simultaneamente, ma successivamente. Invece la conversione di cui parliamo, avviene istantaneamente, come si disse sopra: quindi è necessario che si compia per opera di una virtù semplice. Non si compie dunque per virtù di queste parole:

IN CONTRARIO: S. Ambrogio scrive: "Se tanta è la forza della parola del Signore Gesù da far esistere ciò che prima non esisteva, quanto più agirà sulle cose esistenti e le cambierà in altre? Così quello che era pane prima della consacrazione, è ormai corpo di Cristo dopo la consacrazione, perché la parola di Cristo muta la creatura".

RISPONDO: Alcuni affermarono che non c'è nessuna virtù creata, sia nelle parole suddette usate per compiere la transustanziazione, sia negli altri sacramenti per produrre i loro effetti. - Tale opinione, come sopra abbiamo spiegato, è inconciliabile con le affermazioni dei Santi Padri e contraddice alla dignità dei sacramenti della nuova legge. Di conseguenza, essendo questo sacramento più nobile degli altri, come sopra abbiamo visto, è evidente che nelle parole della forma di questo sacramento deve esserci una virtù creata capace di operare la conversione che in esso si compie: virtù però strumentale, analoga a quella degli altri sacramenti, come si disse sopra. Infatti quando queste parole vengono proferite in persona di Cristo, ricevono da lui per sua disposizione una virtù strumentale; come anche le altre sue azioni e parole, secondo le spiegazioni date, hanno strumentalmente una virtù salvifica.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quando si dice che solo per virtù dello Spirito Santo il pane si converte nel corpo di Cristo, non si esclude la virtù strumentale che è nella forma di questo sacramento; come quando si dice che solo il fabbro fa un coltello, non si esclude la virtù del suo martello.

2. I miracoli nessuna creatura li può fare come agente principale; tuttavia li può fare strumentalmente, come il contatto stesso della mano di Cristo guarì il lebbroso. È appunto in tal modo che le sue parole convertono il pane nel suo corpo. Nulla di ciò poté invece avvenire nella concezione del corpo di Cristo al momento della sua formazione, così da concedere a una realtà qualsiasi derivante dal corpo di Cristo una virtù strumentale per la formazione di quel corpo medesimo. Neppure nella creazione c'era un termine di partenza su cui si potesse esercitare l'azione strumentale della creatura. Perciò questi paragoni non reggono.

3. Le suddette parole, con le quali si compie la consacrazione, operano sacramentalmente. Perciò la virtù trasformante contenuta nelle forme di questo sacramento segue il loro significato, che diventa completo con la pronuncia dell'ultima parola. Quindi nell'ultimo istante del proferimento delle parole, queste ricevono la virtù strumentale, in relazione però a tutte le precedenti. Tale virtù è semplice rispetto a ciò che significano: sebbene nelle parole proferite esternamente ci sia una certa composizione.

ARTICOLO 5

Se le suddette proposizioni siano veridiche

SEMBRA che le suddette proposizioni non siano veridiche. Infatti:

1. Nella proposizione: "Questo è il mio corpo", il pronome "questo" indica la sostanza. Ma secondo quanto abbiamo spiegato, nel momento di dire "questo", c'è ancora la sostanza del pane, avvenendo la transustanziazione nell'ultimo istante del proferimento delle parole. Ora, la proposizione: "Il pane è il corpo di Cristo", è falsa. Dunque è falsa anche l'altra: "Questo è il mio corpo".

2. Il pronome "questo" è dimostrativo rispetto ai sensi. Ma le specie sensibili presenti in questo sacramento non sono né il corpo stesso di Cristo né gli accidenti del corpo di Cristo. Perciò non può esser vera la frase: "Questo è il mio corpo".

3. Queste parole, come abbiamo visto sopra, per il loro significato sono causa efficiente della conversione del pane nel corpo di Cristo. Ma la causa efficiente precede l'effetto. Quindi il significato di queste parole precede la conversione del pane nel corpo di Cristo. Prima però della conversione la proposizione: "Questo è il mio corpo" è falsa. Deve quindi giudicarsi falsa in senso assoluto. Lo stesso vale anche della formula: "Questo è il calice del mio sangue, ecc.".

IN CONTRARIO: Queste parole vengono proferite in persona di Cristo, il quale dice di se stesso: "Io sono la verità".

RISPONDO: Ci sono in proposito opinioni diverse. Alcuni pensarono che nella frase: "Questo è il mio corpo" il pronome "questo" fosse dimostrativo grammaticalmente e non efficientemente; perché tutta la proposizione avrebbe valore materiale, venendo proferita come un dato storico, in quanto il sacerdote riferisce che Cristo ha detto: "Questo è il mio corpo".

Ma tale opinione è insostenibile. Perché nel caso le parole non verrebbero applicate alla materia sensibile presente, e allora non si compirebbe il sacramento; scrive infatti S. Agostino: "Si unisce la parola all'elemento e si ha il sacramento". - Inoltre con tale spiegazione non si supera affatto la difficoltà; perché le stesse ragioni valgono per la prima volta che Cristo proferì quelle parole: che certo allora non furono proferite materialmente, ma per attuarne il significato. Perciò è da ritenersi che anche quando vengono dette dal sacerdote, hanno un valore significativo e non soltanto materiale. E non importa che il sacerdote le riferisca come dette da Cristo. Perché per l'infinita virtù di Cristo, come dal contatto della sua carne la virtù di rigenerare raggiunse non solo le acque che lo lambirono, ma tutte le altre dovunque e per tutti i secoli futuri, così per il proferimento di queste parole da parte di Cristo esse riceverebbero la virtù di consacrare, qualunque sia il sacerdote che le pronunzia, allo stesso modo che se a pronunziarle fosse presente Cristo medesimo.

Altri perciò hanno pensato che il pronome "questo" nella proposizione esaminata sia dimostrativo, non rispetto ai sensi, ma rispetto all'intelligenza. Cosicché la frase "Questo è il mio corpo", vorrebbe dire: "Ciò che questo significa è il mio corpo".

Neppure questo però è sostenibile. Perché, producendo i sacramenti quello che significano, non si otterrebbe con tale forma la presenza del corpo di Cristo in questo sacramento secondo la realtà, ma solo come in un segno che lo esprime. E questa è un'eresia, come sopra abbiamo visto.

Altri per conseguenza hanno sostenuto che il pronome "questo" è dimostrativo rispetto ai sensi, ma non nell'istante in cui viene pronunciato, bensì nell'ultimo istante della forma, come quando uno dice: Ora taccio, l'avverbio ora sta a indicare l'istante immediatamente successivo a quello in cui parla, nel senso: Appena dette queste parole, taccio.

Ma neppure questa opinione si regge. Perché secondo tale spiegazione la frase avrebbe questo significato: "Il mio corpo è il mio corpo". In tal caso la formula non compirebbe ciò che significa, perché ciò è vero anche prima di proferire la forma. Neppure questo dunque è il significato della proposizione suddetta.

Perciò si deve procedere diversamente, affermando che questa proposizione, come abbiamo già detto, ha la virtù di compiere la conversione del pane nel corpo di Cristo. Essa quindi sta alle altre proposizioni che hanno virtù soltanto significativa e non operativa, come l'idea dell'intelletto pratico, fattiva delle cose, sta all'idea dell'intelletto speculativo, derivata dalle cose: infatti "le parole sono segni dei concetti", per dirla con Aristotele. Perciò come i concetti dell'intelletto pratico non presuppongono le cose concepite, ma le compiono, così la verità di questa proposizione non presuppone la cosa significata, ma la compie: tale è infatti il rapporto della parola di Dio con le cose che produce. Ora, questa conversione non avviene per fasi successive, ma in modo istantaneo, come si è detto. È vero quindi che la proposizione in esame va intesa in rapporto all'istante conclusivo della locuzione: non si deve però sottintendere nel soggetto quello che è il termine della conversione, così da significare che il corpo di Cristo è il corpo di Cristo; neppure si deve sottintendere nel soggetto ciò che era prima della conversione, ossia il pane: ma si deve intendere nel soggetto ciò che è comune alle due cose, ossia la cosa genericamente contenuta sotto le specie. In realtà le parole della forma non fanno che il corpo di Cristo sia il corpo di Cristo, né che il pane sia il corpo di Cristo, ma che il contenuto di queste specie, il quale prima era pane, sia il corpo di Cristo. A bella posta il Signore non dice: "Questo pane è il mio corpo", come intende la seconda opinione, e neppure: "Questo mio corpo è il mio corpo", come vorrebbe la terza opinione: ma genericamente: "Questo è il mio corpo", senza specificare il soggetto con qualche sostantivo, bensì adoperando come soggetto il solo pronome, che indica la sostanza in genere senza specificazione, cioè senza una forma determinata.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Il pronome "questo" indica la sostanza, ma senza determinarne la natura, come si è detto.

2. Il pronome "questo" non indica gli accidenti, bensì la sostanza contenuta sotto gli accidenti, la quale prima era pane e dopo è il corpo di Cristo: e quest'ultimo, sebbene non si rivesta di tali accidenti, è nondimeno contenuto sotto di essi.

3. Il significato di questa proposizione precede la cosa significata in ordine di natura, come la causa è per natura prima dell'effetto; non la precede però in ordine di tempo, perché questa causa implica simultaneamente il proprio effetto. E tanto basta alla verità della proposizione.

ARTICOLO 6

Se la forma della consacrazione del pane produca il suo effetto prima che termini la forma della consacrazione del vino

SEMBRA che la forma della consacrazione del pane non produca il suo effetto finché non sia terminata la forma della consacrazione del vino. Infatti:

1. Come per la consacrazione del pane comincia a essere presente il corpo di Cristo sotto questo sacramento, così per la consacrazione del vino incomincia a essere presente il sangue. Se dunque le parole della consacrazione del pane avessero il loro effetto prima della consacrazione del vino, succederebbe che in questo sacramento il corpo di Cristo comincerebbe a essere presente privo di sangue. Il che non è ammissibile.

2. Un sacramento non può avere che un unico compimento: nel battesimo p. es., sebbene le immersioni siano tre, tuttavia la prima immersione non ha effetto finché non è a termine la terza. Ora, tutta la celebrazione eucaristica costituisce un unico sacramento, come sopra abbiamo visto. Perciò le parole con le quali si consacra il pane non conseguono il loro effetto, senza le parole sacramentali con cui si consacra il vino.

3. Nella forma stessa della consacrazione del pane si hanno più parole, le prime delle quali non hanno effetto se non quando sia stata detta l'ultima, come si è spiegato. Dunque per lo stesso motivo anche le parole con cui si consacra il corpo di Cristo non hanno effetto, se non quando siano state proferite le altre con cui se ne consacra il sangue.

IN CONTRARIO: Appena dette le parole della consacrazione del pane, l'ostia consacrata si mostra all'adorazione del popolo. Ma ciò non avverrebbe, se non vi fosse presente il corpo di Cristo, perché altrimenti sarebbe un atto d'idolatria. Dunque le parole della consacrazione del pane conseguono il loro effetto prima che siano pronunciate le parole della consacrazione del vino.

RISPONDO: Alcuni dottori antichi ritennero che queste due forme, della consacrazione del pane e del vino, si aspettano a vicenda nell'operare: cioè la prima non raggiungerebbe il suo effetto finché non sia stata proferita la seconda.

Ma questa opinione non è ammissibile, perché, come si è detto, alla verità della proposizione: "Questo è il mio corpo", si richiede per il verbo di tempo presente che la cosa significata sia simultanea alla significazione stessa della frase; altrimenti, se la cosa significata si aspettasse per il futuro, si userebbe un verbo di tempo futuro, non di tempo presente; e non si direbbe: "Questo è il mio corpo", bensì: "Questo sarà il mio corpo". Ora, il significato di questa frase si attua appena termina la pronuncia di tali parole. Occorre dunque che la cosa significata, effetto di questo sacramento, sia subito presente; altrimenti la proposizione non sarebbe vera. - Inoltre tale opinione è contro il rito della Chiesa, la quale subito dopo il proferimento di quelle parole adora il corpo di Cristo.

Si deve dunque ritenere che la prima forma non aspetta la seconda nell'operare, ma produce subito il suo effetto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Dalla ragione esposta nella difficoltà sembra che siano stati ingannati quanti tennero la suddetta opinione. Si deve dunque ricordare che, dopo la consacrazione del pane sono presenti nella specie del pane, sia il corpo di Cristo in forza del sacramento, sia il suo sangue in forza della naturale concomitanza; invece dopo la consacrazione del vino, nelle specie del vino il sangue di Cristo è presente in forza del sacramento, e il corpo di Cristo per naturale concomitanza, cosicché tutto il Cristo è presente sotto l'una e sotto l'altra specie, come si è detto sopra.
2. La completezza di questo sacramento è unica, come abbiamo visto precedentemente, in quanto è costituito di due cose, cioè di cibo e di bevanda, ciascuna delle quali però ha la propria perfezione. Invece le tre immersioni del battesimo sono ordinate a un unico e semplice effetto. Quindi il paragone non regge.
3. Le varie parole che sono nella forma della consacrazione del pane, concorrono a dare il senso a una stessa proposizione; non così le parole delle due forme distinte. Quindi il caso è diverso.

Pars Tertia Quaestio 079

Questione 79

Questione 79

Gli effetti di questo sacramento

Passiamo così a considerare gli effetti di questo sacramento.

Sull'argomento si pongono otto quesiti: 1. Se questo sacramento conferisca la grazia; 2. Se sia effetto di questo sacramento il conseguimento della gloria; 3. Se effetto di questo sacramento sia la remissione del peccato mortale; 4. Se questo sacramento rimetta il peccato veniale; 5. Se rimetta tutta la pena del peccato; 6. Se preservi l'uomo dai peccati futuri; 7. Se possa giovare a persone diverse da quella che lo riceve; 8. Ciò che impedisce l'effetto di questo sacramento.

ARTICOLO 1

Se questo sacramento conferisca la grazia

SEMBRA che questo sacramento non conferisca la grazia. Infatti:

1. Questo sacramento è un cibo spirituale. Ma il cibo si dà solo a chi vive. Ora, poiché la vita soprannaturale viene dalla grazia, questo sacramento compete solo a chi già possiede la grazia. Quindi questo sacramento non conferisce la prima grazia. E neppure ne conferisce l'aumento, perché la crescita spirituale appartiene al sacramento della confermazione, come sopra abbiamo spiegato. Perciò questo sacramento non conferisce affatto la grazia.
2. Questo sacramento si riceve come refezione spirituale. Ma la refezione spirituale è piuttosto esercizio che conseguimento di grazia. Questo sacramento, dunque, non conferisce la grazia.
3. In questo sacramento, come abbiamo notato sopra, "il corpo di Cristo viene offerto per la salvezza del corpo e il sangue per la salvezza dell'anima". Il corpo però non è capace della grazia, a differenza dell'anima, come si è dimostrato nella Seconda Parte. Perciò almeno rispetto al corpo questo sacramento non conferisce la grazia.

IN CONTRARIO: Il Signore dice: "Il pane che io vi darò, è la mia carne per la vita del mondo". Ma la vita spirituale è frutto della grazia. Quindi questo sacramento conferisce la grazia.

RISPONDO: L'effetto di questo sacramento si deve dedurre prima e principalmente da ciò che è contenuto in questo sacramento, ossia da Cristo. Egli, come venendo visibilmente nel mondo portò ad esso la vita, secondo le parole evangeliche: "Grazia e verità sono state donate da Gesù Cristo"; così venendo sacramentalmente nell'uomo produce la vita della grazia, conforme alle parole del Signore: "Chi mangia me, vivrà di me". Cosicché S. Cirillo poteva scrivere: "Il vivificante Verbo di Dio unendosi alla propria carne la rese vivificante. Era dunque conveniente che egli si unisse in qualche modo ai nostri corpi per mezzo della sua santa carne e del suo prezioso sangue, che noi riceviamo in pane e vino nella vivificante comunione".

Secondo, l'effetto di questo sacramento si deduce da ciò che il sacramento rappresenta, ossia dalla passione di Cristo, come sopra abbiamo spiegato. L'effetto cioè che la passione di Cristo produsse nel mondo, questo sacramento lo produce nel singolo uomo. Per cui il Crisostomo commentando il testo evangelico, "Ne uscì subito sangue e acqua", scriveva: "Poiché di là hanno inizio i sacri misteri, quando ti accosti al calice tremendo, accostati come se tu dovessi bere allo stesso costato di Cristo". E il Signore medesimo afferma: "Questo è il mio sangue che per voi sarà sparso per la remissione dei peccati".

Terzo, l'effetto di questo sacramento si rileva dal modo in cui esso viene offerto, cioè sotto forma di cibo e di bevanda. Tutti gli effetti, quindi, che il cibo e la bevanda materiali producono nella vita del corpo, cioè sostentamento, sviluppo, riparazione e gusto, li produce anche questo sacramento nella vita spirituale. Di qui le parole di S. Ambrogio: "Questo è il pane della vita eterna, che sostiene la sostanza dell'anima nostra". E il Crisostomo afferma: "A noi che lo desideriamo egli si offre, perché lo possiamo e palpare e mangiare e abbracciare". Ecco perché il Signore stesso ha affermato: "La mia carne è vero cibo e il mio sangue è vera bevanda".

Quarto, l'effetto di questo sacramento si desume dalle specie sotto le quali ci viene dato. Osserva S. Agostino in proposito: "Il Signore nostro ci affidò il suo corpo e il suo sangue servendosi di sostanze che devono la loro unità a una pluralità di cose: la prima infatti", cioè il pane, "diviene un'unica sostanza da molti grani; la seconda", cioè il vino, "lo diviene dal confluire di molti chicchi di uva". E per questo altrove esclama: "O sacramento di pietà, segno di unità, o vincolo di carità!".

Ora, considerando che Cristo e la sua passione sono causa di grazia, e che la refezione spirituale e la carità non si possono avere senza la grazia, risulta da quanto abbiamo detto che questo sacramento conferisce la grazia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Questo sacramento ha di suo la virtù di conferire la grazia: cosicché nessuno prima di aver ricevuto questo sacramento possiede la grazia, se non dipendentemente da un qualche desiderio di esso, o personale, come nel caso degli adulti, o della Chiesa, come nel caso dei bambini, secondo quello che si è già detto. Si deve quindi all'efficacia della virtù di questo sacramento che con il solo suo desiderio uno possa conseguire la grazia che lo vivifica spiritualmente. Ne segue perciò che, quando si riceve realmente il sacramento stesso, la grazia aumenti e la vita soprannaturale raggiunga la sua perfezione. Diversamente però da quanto avviene nel sacramento della cresima, in cui la grazia aumenta e si perfeziona, per consentirci di resistere contro gli assalti esterni dei nemici di Cristo. Nell'Eucarestia invece aumenta la grazia e si perfeziona la vita soprannaturale, in modo che l'uomo sia perfetto in se stesso mediante l'unione con Dio.

2. Questo sacramento conferisce spiritualmente la grazia assieme alla virtù della carità. Per cui il Damasceno paragona questo sacramento al carbone acceso visto da Isaia: "Come il carbone non è legno soltanto, ma legno unito al fuoco, così anche il pane della comunione non è pane soltanto, ma pane unito alla divinità". Ora, come osserva S. Gregorio, "l'amore di Dio non rimane ozioso, opera bensì grandi cose, se c'è". Perciò con questo sacramento, per quanto dipende dalla sua efficacia, l'abito della grazia e delle virtù non viene soltanto conferito, ma anche posto in attività, conforme alle parole di S. Paolo: "La carità di Cristo ci sospinge". Ecco perché in forza di questo sacramento l'anima spiritualmente si ristora, in quanto rimane deliziata e quasi inebriata dalla dolcezza della bontà divina, secondo l'espressione dei Cantici: "Mangiate, amici; bevete, inebriatevi, carissimi".

3. Poiché i sacramenti operano a somiglianza di come significano, facendo una specie di accostamento, si usa dire che nell'Eucarestia "il corpo si offre per la salvezza del corpo e il sangue per la salvezza dell'anima", sebbene tutti e due operino la salvezza di entrambi, essendo Cristo presente nell'uno e nell'altro nella sua integrità, come sopra abbiamo detto. E sebbene il corpo non sia soggetto immediato della grazia, nondimeno l'effetto della grazia dall'anima ridonda sul corpo: perché nella vita presente in virtù di questo sacramento "offriamo le nostre membra a Dio quali armi di giustizia", come dice Paolo; e nella vita futura il nostro corpo parteciperà l'incorruttibilità e la gloria dell'anima.

ARTICOLO 2

Se effetto di questo sacramento sia il conseguimento della gloria

SEMBRA che il conseguimento della gloria non sia effetto di questo sacramento. Infatti:

1. L'effetto deve corrispondere alla causa. Ma questo sacramento spetta ai viatori: e appunto per questo si chiama viatico. Non essendo dunque i viatori ancora capaci di gloria, è chiaro che questo sacramento non ne causa il conseguimento.
2. Posta la causa sufficiente, si ha l'effetto. Molti invece ricevono questo sacramento senza giungere alla gloria, come osserva S. Agostino. Perciò questo sacramento non è la causa del raggiungimento della gloria.
3. Il più non viene dal meno; perché niente agisce oltre i limiti della propria specie. Ora, ricevere Cristo sotto specie non proprie, come avviene in questo sacramento, è meno che goderlo nella sua propria specie come avviene nello stato di gloria. Questo sacramento dunque non può causare il raggiungimento della gloria.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "Se qualcuno mangerà di questo pane, vivrà in eterno". Ma la vita eterna è la vita della gloria. Dunque effetto di questo sacramento è il conseguimento della gloria.

RISPONDO: In questo sacramento si può considerare sia il principio da cui riceve la forza di produrre l'effetto, cioè Cristo medesimo ivi presente e la sua passione ivi rappresentata; sia gli elementi ai quali l'effetto è condizionato, cioè la comunione e le specie sacramentali. Ebbene, sotto ambedue gli aspetti è proprio di questo sacramento causare il raggiungimento della vita eterna. È certo infatti che Cristo ci aprì direttamente l'ingresso alla vita eterna, con la sua passione, secondo l'affermazione di S. Paolo: "È mediatore di un nuovo patto, affinché, avvenuta la sua morte, i chiamati ricevano l'eredità eterna, a loro promessa". Ed è per questo che nella forma di questo sacramento si legge: "Questo è il calice del mio sangue, del nuovo ed eterno testamento".

Altrettanto si dica della refezione di questo cibo spirituale e dell'unità significata dalle specie del pane e del vino: tali effetti si hanno, è vero, al presente, però in maniera imperfetta; perfettamente essi si ottengono nello stato di gloria. Osserva in merito S. Agostino a commento delle parole di Gesù, "La mia carne è vero cibo": "Gli uomini che col mangiare e col bere desiderano di togliersi la fame e la sete, non ci riescono propriamente se non con questo cibo e con questa bevanda, che rende i suoi consumatori immortali e incorruttibili nella società dei Santi, dove sarà pace e unità piena e perfetta".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come la passione di Cristo, in forza della quale opera questo sacramento, pur essendo causa efficiente della nostra gloria, non c'introduce subito nella

gloria, dovendo noi prima "soffrire con Cristo", per poi "essere glorificati con lui", come si esprime S. Paolo; così questo sacramento non c'introduce subito nella gloria, ma ci dà la capacità di arrivarci. Per questo esso si chiama viatico. Ne abbiamo la figura in quanto si legge di Elia, che "mangiò e bevve, e fortificato da quel cibo, camminò per quaranta giorni e per quaranta notti fino al monte di Dio, l'Oreb".

2. Come la passione di Cristo non ha il suo effetto in coloro che non sono debitamente disposti verso di essa, così con questo sacramento non raggiungono la gloria coloro che lo ricevono indegnamente. S. Agostino in proposito, commentando S. Giovanni, afferma: "Altra cosa è il sacramento e altra la virtù del sacramento. Molti prendono dall'altare, e prendendo muoiono. Mangiatelo dunque spiritualmente il pane celeste, portate all'altare l'innocenza". Non c'è dunque da meravigliarsi se coloro che non conservano l'innocenza, non conseguono l'effetto di questo sacramento.

3. È compito del sacramento, il quale agisce strumentalmente, offrirci Cristo sotto specie non proprie. Ma niente impedisce che la causa strumentale produca un effetto ad essa superiore, come sopra abbiamo spiegato.

ARTICOLO 3

Se sia effetto di questo sacramento rimettere i peccati mortali

SEMBRA che effetto di questo sacramento sia rimettere i peccati mortali. Infatti:

1. Si dice in una colletta: "Sia questo sacramento purificazione dei delitti". Ma i delitti sono peccati mortali. Dunque con questo sacramento si tolgono i peccati mortali.

2. Questo sacramento, come il battesimo, agisce in forza della passione di Cristo. Ma con il battesimo si rimettono i peccati mortali, come abbiamo detto sopra. Dunque anche con questo sacramento; tanto più che nella sua forma si dice (a proposito del sangue): "Che sarà sparso per molti in remissione dei peccati".

3. Questo sacramento, come si è detto, conferisce la grazia. Ma la grazia giustifica l'uomo dai peccati mortali, come afferma San Paolo: "Sono giustificati gratuitamente per la grazia di lui". Dunque questo sacramento rimette i peccati mortali.

IN CONTRARIO: L'Apostolo dichiara: "Chi mangia e beve indegnamente (l'Eucarestia), mangia e beve la sua condanna". E la Glossa commenta: "Mangia e beve indegnamente, chi è in peccato, o non lo tratta con riverenza: costui mangia e beve il giudizio, cioè la propria condanna". Dunque chi è in peccato mortale, ricevendo questo sacramento, si aggrava di un altro peccato, piuttosto che conseguire la remissione dei suoi peccati.

RISPONDO: L'efficacia di questo sacramento si può considerare sotto due aspetti. Primo, in se stessa. E allora bisogna affermare che questo sacramento ha l'efficacia di rimettere tutti i peccati per virtù della passione di Cristo, la quale è la fonte e la causa della remissione dei peccati.

Secondo, si può considerare in relazione al soggetto che lo riceve, il quale può avere o no l'impedimento a riceverlo. Ora, chiunque ha coscienza di essere in peccato mortale è impedito dal ricevere l'effetto di questo sacramento, non essendo degno di accostarvisi: sia perché spiritualmente non è in vita, e in tale condizione non deve prendere il cibo spirituale che non spetta se non a chi vive; sia perché non può unirsi a Cristo, come avviene con questo sacramento, finché perdura in lui l'affetto al peccato mortale. Ecco perché, come si legge nel libro De Ecclesiasticis dogmatibus, "l'anima, se è in stato di peccato, peggiora la sua condizione ricevendo l'Eucarestia, invece di purificarsi". Di conseguenza questo sacramento, in chi lo riceve con la consapevolezza di essere in peccato mortale, non produce la remissione del peccato mortale.

Tuttavia esso può produrre la remissione dei peccati in due casi. Primo, in quanto è ricevuto non in atto ma nel desiderio, da parte di colui, p. es., che per la prima volta ottiene la giustificazione dai peccati. - Secondo, quando viene ricevuto da chi è in peccato mortale, senza averne coscienza, e senza nutrire affetto per esso. Può darsi infatti che uno prima non fosse sufficientemente contrito: accostandosi però con devozione e riverenza a questo sacramento ne riceve la grazia della carità, che perfeziona la contrizione e produce la remissione dei peccati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quando preghiamo che questo sacramento ci "purifichi dai delitti", noi intendiamo i peccati di cui non abbiamo coscienza, secondo l'accenno del Salmista: "Mondami, o Signore, dai miei peccati occulti"; oppure chiediamo che si perfezioni in noi la contrizione per la remissione dei peccati; ovvero che ci sia donata la forza di evitarli.

2. Il battesimo è una generazione spirituale, ossia il passaggio spirituale dal non essere all'essere; e viene amministrato in forma di abluzione. Quindi per ambedue i versi chi ha coscienza di peccato mortale non accede indegnamente al battesimo. Nell'Eucarestia invece si riceve Cristo come nutrimento dello spirito, il quale non si può amministrare a chi è morto nei peccati. Perciò il paragone non regge.

3. La grazia è causa efficace per rimettere i peccati mortali, ma non li rimette di fatto se non quando vien data al peccatore la prima volta. Ora, non è così che essa viene data in questo sacramento. Quindi l'argomento non regge.

ARTICOLO 4

Se con questo sacramento si rimettano i peccati veniali

SEMBRA che con questo sacramento non si rimettano i peccati veniali. Infatti:

1. Questo sacramento, come dice S. Agostino, è "il sacramento della carità". Ma i peccati veniali non sono contrari alla carità, come si è spiegato nella Seconda Parte. Poiché dunque i contrari si eliminano a vicenda, i peccati veniali non vengono rimessi da questo sacramento.
2. Se questo sacramento rimettesse i peccati veniali, come ne rimette uno, li rimetterebbe tutti. Ma è impossibile che li rimetta tutti, perché allora potremmo essere frequentemente senza nessun peccato veniale, contro l'affermazione di S. Giovanni: "Se diremo di essere senza peccato, inganniamo noi stessi". Dunque questo sacramento non rimette nessun peccato veniale.
3. I contrari si eliminano a vicenda. Ora, i peccati veniali non proibiscono di ricevere questo sacramento; S. Agostino infatti commentando le parole di S. Giovanni, "Se qualcuno ne mangia, non morrà in eterno", soggiungeva: "Portate l'innocenza all'altare; i peccati, anche se quotidiani, non siano mortiferi". Dunque i peccati veniali non vengono eliminati da questo sacramento.

IN CONTRARIO: Innocenzo III dice che questo sacramento "distrugge il (peccato) veniale e fa evitare il mortale".

RISPONDO: In questo sacramento si possono considerare due cose: il sacramento stesso e il suo effetto. Sotto ambedue gli aspetti è evidente che questo sacramento ha la virtù di rimettere i peccati veniali. Esso infatti in quanto sacramento, viene ricevuto sotto forma di cibo che nutre. Ma il nutrimento del cibo è necessario al corpo, proprio per riparare le quotidiane perdite che avvengono per il calore naturale. Ebbene, anche spiritualmente noi perdiamo ogni giorno qualche cosa per il calore della concupiscenza nei peccati veniali, che diminuiscono il fervore della carità, come abbiamo spiegato nella Seconda Parte. Quindi è compito di questo sacramento rimettere i peccati veniali. Ecco perché S. Ambrogio afferma che questo pane quotidiano si prende "come rimedio delle quotidiane infermità".

L'effetto poi di questo sacramento è la carità, non solo come abito, ma anche come atto, che, eccitato da questo sacramento, elimina i peccati veniali. È chiaro quindi che in virtù di questo sacramento i peccati veniali vengono rimessi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I peccati veniali, sebbene non siano contrari all'abito della carità, sono tuttavia contrari al fervore dei suoi atti, che hanno un incentivo in questo sacramento. E in forza di tale fervore i peccati veniali vengono eliminati.
2. Quel testo non è da intendersi nel senso che l'uomo non possa mai trovarsi senza peccato veniale: ma nel senso che i santi nel corso della vita non possono evitare dei peccati veniali.
3. L'efficacia della carità, che questo sacramento produce, supera quella dei peccati veniali: infatti la carità elimina col suo atto i peccati veniali; questi invece non possono impedire completamente l'atto della carità. Ciò appunto avviene anche in questo sacramento.

ARTICOLO 5

Se questo sacramento rimetta tutta la pena dovuta al peccato

SEMBRA che questo sacramento rimetta tutta la pena dovuta al peccato. Infatti:

1. Con questo sacramento, l'abbiamo già visto sopra, l'uomo riceve in sé l'effetto della passione di Cristo, come con il battesimo. Ma col battesimo l'uomo ottiene la remissione di tutta la pena in forza della passione di Cristo, la quale soddisface pienamente per tutti i peccati, come risulta dai trattati precedenti. Dunque con questo sacramento si ottiene la remissione di tutta la pena dovuta al peccato.
2. Il Papa S. Alessandro (I) ha scritto: "Tra i sacrifici nessuno può essere più grande di quello del corpo e del sangue di Cristo". Ma con i sacrifici dell'antica legge l'uomo soddisfaceva ai suoi peccati, secondo l'attestazione del Levitico: "Se uno avrà peccato, offrirà" (questa o quella cosa) "e gli sarà perdonato". Dunque molto più vale questo sacramento a rimettere qualsiasi pena.
3. Consta che questo sacramento rimette una parte del debito di pena: poiché ad alcuni s'ingiunge per soddisfazione di far celebrare per sé delle messe. Ma

per la ragione stessa per cui si rimette una parte della pena, si possono rimettere anche le altre parti, essendo infinita la virtù di Cristo contenuta in questo sacramento. Dunque questo sacramento rimette tutta la pena.

IN CONTRARIO: Se ciò fosse vero, non si dovrebbe mai imporre altra pena (quando s'impone la messa o la comunione); esattamente come si fa nel battesimo.

RISPONDO: L'Eucarestia è insieme sacrificio e sacramento: ha natura di sacrificio in quanto si offre, e natura di sacramento al contrario in quanto si riceve. Essa perciò ha effetto di sacramento in chi la riceve, ed ha effetto di sacrificio in chi l'offre, o in coloro per i quali viene offerta.

Se dunque si considera come sacramento, l'Eucarestia produce il suo effetto in due modi: primo, direttamente per virtù del sacramento; secondo, quasi per una certa concomitanza, come si è detto a proposito di quanto è contenuto nel sacramento. In virtù del sacramento essa ha direttamente l'effetto per il quale è stata istituita. Ora, l'Eucarestia non è stata istituita al fine di soddisfare, bensì al fine di nutrire spiritualmente per l'unione con Cristo e con le sue membra, ossia come il nutrimento si unisce a chi se ne ciba. Compiendosi però tale unione mediante la carità, per il cui fervore si ha la remissione non solo della colpa ma anche della pena, per una certa concomitanza con l'effetto principale, l'uomo ottiene anche la remissione della pena: non di tutta però, ma in misura della sua devozione e del suo fervore.

In quanto poi è sacrificio, l'Eucarestia ha effetto soddisfattorio. Ma nella soddisfazione pesa più la disposizione dell'offerente che la grandezza della cosa offerta, cosicché il Signore dice che la vedova mettendo due spiccioli "aveva messo più di tutti". Perciò, sebbene questo sacrificio per la grandezza dell'offerta basti alla soddisfazione di ogni pena, tuttavia diviene soddisfattorio per coloro per cui si offre, o per coloro che l'offrono, in misura della loro devozione, non già di tutta la pena loro dovuta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il sacramento del battesimo è direttamente ordinato alla remissione della pena e della colpa; non così l'Eucarestia: perché il battesimo viene conferito all'uomo quasi perché muoia assieme a Cristo; l'Eucarestia invece viene amministrata in quanto uno ha bisogno di nutrirsi e di perfezionarsi per mezzo di Cristo. Perciò il paragone non regge.

2. Gli altri sacrifici e le altre oblazioni, a differenza del sacrificio eucaristico, non producevano la remissione di tutta la pena neppure per la grandezza della cosa offerta; tanto meno la producevano per la devozione del fedele, dalla quale dipende che non venga rimessa per intero neppure nel sacrificio eucaristico.

3. Le limitazioni nel condono della pena, prodotto da questo sacramento, dipende non dall'insufficienza della virtù di Cristo, ma dall'insufficienza della devozione umana.

ARTICOLO 6

Se questo sacramento preservi l'uomo dai peccati futuri

SEMBRA che questo sacramento non preservi l'uomo dai peccati futuri. Infatti:

1. Molti dopo aver degnamente ricevuto questo sacramento, cadono in peccato. Ciò non avverrebbe, se questo sacramento preservasse dai peccati futuri. Dunque non è effetto di questo sacramento preservare dai peccati futuri.

2. L'Eucarestia è "il sacramento della carità", come sopra abbiamo detto. Ma la carità non preserva dai peccati futuri, perché, una volta posseduta, si può perdere col peccato, come abbiamo visto nella Seconda Parte. Dunque neppure questo sacramento preserva l'uomo dal peccato.

3. Fonte del peccato in noi, secondo S. Paolo, è "la legge del peccato presente nelle nostre membra". Ora, la mitigazione del fomite, ossia della legge del peccato, non si pone tra gli effetti di questo sacramento, ma piuttosto del battesimo. Quindi preservare dai peccati futuri non è effetto di questo sacramento.

IN CONTRARIO: Il Signore ha affermato: "Questo è il pane disceso dal cielo, affinché chi ne mangia, non muoia". Ma questo evidentemente non deve intendersi della morte corporale. Deve perciò intendersi nel senso che questo sacramento preserva dalla morte spirituale, causata dal peccato.

RISPONDO: Il peccato è una specie di morte spirituale dell'anima. Quindi ci si preserva dal peccato allo stesso modo in cui si preserva il corpo dalla morte. Ora, tale preservazione si compie in due modi. Primo, rafforzando l'organismo umano interiormente contro gli agenti interni della corruzione: si preserva cioè dalla morte con il cibo e con le medicine. Secondo, difendendolo dai pericoli esterni: preservandolo cioè con le armi che proteggono il corpo.

Ebbene questo sacramento preserva dal peccato nell'uno e nell'altro modo. Primo, perché unendo l'uomo a Cristo mediante la grazia, ne rafforza la vita dello spirito come cibo e come medicina spirituali, in conformità alle parole dei Salmi: "Il pane corrobora il cuore dell'uomo". E S. Agostino esclama: "Accostati sicuro: è pane, non veleno".

Secondo, in quanto rappresenta la passione di Cristo, per la quale sono stati vinti i demoni: infatti l'Eucarestia respinge ogni assalto diabolico. Di qui le parole del Crisostomo: "Come leoni spiranti fiamme, torniamo da quella mensa, resi terribili per il demonio".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'effetto di questo sacramento viene ricevuto dall'uomo secondo la condizione umana: è così che l'influsso di ogni causa agente viene ricevuto dalla materia secondo le condizioni della materia. Ora, l'uomo viatore è in tale condizione che il suo libero arbitrio può piegarsi al bene e al male. Perciò questo sacramento, sebbene abbia di per sé la forza di preservare dal peccato, tuttavia non toglie all'uomo la possibilità di peccare.
2. Anche la carità di suo preserva l'uomo dal peccato, secondo l'affermazione di S. Paolo: "L'amore del prossimo non può far del male". Ma la mutabilità del libero arbitrio fa sì che uno possa peccare dopo essere stato in possesso della carità, come dopo aver ricevuto questo sacramento.
3. Questo sacramento, sebbene non sia direttamente destinato a diminuire il fomite, tuttavia lo diminuisce di riflesso in quanto accresce la carità: perché, come dice S. Agostino, "l'aumento della carità fa diminuire la concupiscenza". Direttamente invece conferma la volontà dell'uomo nel bene. E anche così preserva l'uomo dal peccato.

ARTICOLO 7

Se questo sacramento giovi solo a chi lo riceve

SEMBRA che questo sacramento giovi soltanto a chi lo riceve. Infatti:

1. Questo sacramento è dello stesso genere degli altri sacramenti, essendo nel numero di essi. Ma gli altri sacramenti non giovano se non a coloro che li ricevono: l'effetto del battesimo, p. es., lo riceve solo chi viene battezzato. Perciò anche questo sacramento non può giovare ad altri che a colui che lo riceve.
2. Effetto di questo sacramento è il conseguimento della grazia e della gloria, e la remissione della colpa, almeno veniale. Se dunque questo sacramento producesse l'effetto anche in chi non lo riceve, potrebbe accadere che uno raggiungesse la grazia, la gloria e la remissione della colpa, senza alcuna partecipazione propria né attiva né passiva, ma solo perché altri offrono o ricevono questo sacramento.
3. Accrescendo la causa viene ad accrescersi anche l'effetto. Se dunque questo sacramento giovasse anche a coloro che non lo ricevono, ne seguirebbe che gioverebbe loro di più consacrando e sumendo più ostie in una messa: cosa che non è nella prassi della Chiesa, cioè la molteplicità delle comunioni per la salvezza di qualcuno. Perciò questo sacramento non giova se non a chi lo riceve.

IN CONTRARIO: Nella celebrazione di questo sacramento si prega per molti altri. Ora, ciò sarebbe inutile, se questo sacramento agli altri non potesse giovare. Dunque l'Eucarestia non giova soltanto a chi la riceve.

RISPONDO: L'Eucarestia, si è detto sopra, non è soltanto sacramento, ma è anche sacrificio. Questo sacramento infatti, in quanto rappresenta la passione di Cristo, nella quale egli, secondo l'espressione di S. Paolo, "offrì se stesso come vittima a Dio", ha natura di sacrificio; in quanto invece per mezzo di esso viene data l'invisibile grazia sotto visibili apparenze, ha natura di sacramento. A coloro quindi che la ricevono l'Eucarestia giova e come sacramento e come sacrificio, perché viene offerta per quanti si comunicano; infatti nel canone della messa si legge: "Tutti noi che partecipando a questo altare riceveremo il santo corpo e il sangue del Figlio tuo, siamo ripieni di ogni benedizione e grazia celeste". Agli altri invece che non si comunicano giova come sacrificio, in quanto viene offerto per la loro salvezza, cosicché nel canone si legge: "Ricordati, Signore, dei tuoi servi e delle tue serve, per i quali ti offriamo, o che ti offrono questo sacrificio di lode per sé e per tutti i loro cari, per la redenzione delle loro anime, per la speranza della loro salvezza e della loro incolumità". Codeste due maniere di giovare sono ricordate dal Signore con quelle parole: "Che per voi", cioè i comunicandi, "e per molti", gli altri, "sarà sparso in remissione dei peccati".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Questo sacramento a differenza degli altri è anche sacrificio. Quindi il paragone non regge.
2. Come la passione di Cristo, sebbene sia in grado di giovare a tutti per la remissione della colpa e il conseguimento della grazia e della gloria, tuttavia non produce l'effetto se non in coloro che si uniscono alla passione di Cristo mediante la fede e la carità; così anche questo sacrificio, che è il memoriale della passione del Signore, non ha effetto se non in coloro che si uniscono a questo sacramento mediante la fede e la carità. Ecco perché S. Agostino domanda: "Chi mai offrirà il corpo di Cristo se non per le membra di Cristo?". Cosicché nel canone della messa non si prega per coloro che sono fuori

della Chiesa. Tuttavia il sacramento può giovare anche ad essi, di più o di meno secondo la loro devozione.

3. La comunione riguarda il sacramento, l'oblazione il sacrificio. Perciò dalla comunione del corpo di Cristo per parte di uno o di molti non viene agli altri alcun giovamento. Parimente, per il fatto che un sacerdote consacra più ostie in una medesima messa, non viene accresciuto l'effetto di questo sacramento, perché non si tratta che di un solo sacrificio; e in molte ostie consacrate non c'è più efficacia che in una sola, essendo in tutte e in ciascuna lo stesso Cristo per intero. Perciò sumendo nella stessa messa più ostie consacrate, non si partecipa in più larga misura l'effetto del sacramento. - Invece in più messe si moltiplica l'oblazione del sacrificio. E quindi si moltiplica l'effetto del sacrificio e del sacramento.

ARTICOLO 8

Se il peccato veniale impedisca l'effetto di questo sacramento

SEMBRA che il peccato veniale non impedisca l'effetto di questo sacramento. Infatti:

1. Nel commentare le parole di Gesù, "I vostri padri mangiarono la manna", S. Agostino raccomanda: "Mangiate spiritualmente il pane celeste; portate l'innocenza all'altare; i vostri peccati, anche se quotidiani, non siano mortiferi". Da ciò risulta che i peccati quotidiani, o veniali, non escludono dalla refezione spirituale. Ma coloro che mangiano spiritualmente, ricevono l'effetto di questo sacramento. Dunque i peccati veniali non impediscono l'effetto di questo sacramento.

2. Questo sacramento non è meno efficace del battesimo. Ma l'effetto del battesimo, si è detto sopra, viene impedito solo dalla finzione, in cui non rientrano i peccati veniali; perché, come dice la Sapienza, "lo Spirito Santo rifugge da chi inganna", invece egli non si allontana per i peccati veniali. Dunque i peccati veniali non impediscono neppure l'effetto di questo sacramento.

3. Ciò che una causa è capace di eliminare, non può mai impedirne l'effetto. Ma i peccati veniali sono eliminati da questo sacramento. Dunque non impediscono il suo effetto.

IN CONTRARIO: Il Damasceno scrive: "Il fuoco del nostro desiderio accendendosi alla fiamma", del sacramento, "brucerà i nostri peccati e illuminerà i nostri cuori; perché partecipando del fuoco divino ardiamo e ci divinizziamo". Ma il fuoco del nostro desiderio o del nostro amore viene impedito dai peccati veniali, che ostacolano il fervore della carità, come abbiamo visto nella Seconda Parte. Dunque i peccati veniali impediscono l'effetto di questo sacramento.

RISPONDO: I peccati veniali si possono considerare sotto due aspetti: come passati e come compiuti al presente. Dal primo punto di vista i peccati veniali in nessun modo impediscono l'effetto di questo sacramento. Può capitare così che uno, dopo aver commesso molti peccati veniali, si accosti devotamente a questo sacramento e ne consegua appieno l'effetto.

Dal secondo punto di vista invece i peccati veniali impediscono l'effetto di questo sacramento, non in tutto, ma in parte. Si è detto infatti che l'effetto di questo sacramento non è soltanto la conquista della grazia abituale o della carità, ma anche un immediato ristoro di dolcezza spirituale. Ora, questa viene certamente impedita, se uno accede all'Eucarestia con lo spirito distratto dai peccati veniali. Non resta invece impedito l'aumento della grazia abituale, o della carità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Chi si accosta a questo sacramento con il peccato veniale in atto, compie spiritualmente una refezione abituale, ma non attuale. Quindi riceve l'effetto abituale di questo sacramento, ma non l'effetto attuale.

2. Il battesimo non è ordinato a un effetto attuale, cioè al fervore della carità, come l'Eucarestia. Infatti il battesimo è la rigenerazione spirituale che dona la prima perfezione, che consiste in un abito, o forma; mentre l'Eucarestia è un cibo spirituale fatto per produrre un gusto immediato.

3. L'argomento vale per i peccati veniali passati, i quali vengono appunto cancellati da questo sacramento.

Pars Tertia Quaestio 080

Questione 80

Questione 80

L'uso o consumazione di questo sacramento

Dobbiamo ora considerare l'uso o consumazione di questo sacramento. Primo, in genere; secondo, l'uso che ne fece Cristo direttamente.

Sul primo argomento si pongono dodici quesiti: 1. Se ci siano due modi di ricevere l'Eucarestia, cioè sacramentale e spirituale; 2. Se l'uomo soltanto possa cibarsene spiritualmente; 3. Se soltanto l'uomo in grazia possa cibarsene sacramentalmente; 4. Se peccchi il peccatore che la riceve sacramentalmente; 5. La gravità di questo peccato; 6. Se il peccatore che si accosta a questo sacramento debba essere respinto; 7. Se la polluzione notturna impedisca all'uomo di accedere a questo sacramento; 8. Se l'Eucarestia debba essere ricevuta solo a digiuno; 9. Se si debba accordare a chi non ha l'uso di ragione; 10. Se si debba ricevere quotidianamente; 11. Se sia lecito astenersene del tutto; 12. Se sia lecito ricevere il corpo senza il sangue.

ARTICOLO 1

Se si debbano distinguere due modi di ricevere il corpo di Cristo, cioè quello spirituale e quello sacramentale

SEMBRA che non si debbano distinguere due modi di ricevere il corpo di Cristo, cioè sacramentale e spirituale. Infatti:

1. Come il battesimo, secondo le parole evangeliche, "Se uno non rinasce dall'acqua e dallo Spirito Santo...", è una rigenerazione spirituale; così l'Eucarestia è un cibo spirituale; tanto è vero che il Signore riferendosi alla promessa di questo sacramento affermava: "Le parole che vi ho rivolto, sono spirito e vita". Ma per il battesimo non si distingue un duplice modo di riceverlo, sacramentale e spirituale. Dunque tale distinzione non va fatta neppure per l'Eucarestia.

2. Non devono contrapporsi tra loro due cose, di cui l'una è ordinata all'altra: perché la prima viene specificata dalla seconda. Ora, la comunione sacramentale è ordinata alla comunione spirituale, come a suo fine. Perciò la comunione sacramentale non va distinta da quella spirituale.

3. Non devono contrapporsi tra loro cose che sono inseparabili. Ebbene, nessuno può comunicarsi spiritualmente senza comunicarsi anche sacramentalmente; altrimenti anche gli antichi patriarchi avrebbero mangiato spiritualmente questo sacramento. Inoltre la refezione sacramentale sarebbe inutile, se quella spirituale si potesse avere senza di essa. Dunque non è giusto distinguere due refezioni: quella sacramentale e quella spirituale.

IN CONTRARIO: Spiegando le parole di S. Paolo, "Chi mangia e beve indegnamente, ecc.", la Glossa afferma: "Precisiamo che ci sono due modi di mangiare: uno sacramentale e l'altro spirituale".

RISPONDO: Nel cibarsi di questo sacramento si devono considerare due cose: il sacramento stesso e il suo effetto; di ambedue abbiamo già parlato sopra. Il modo perfetto di ricevere l'Eucarestia è quello di chi riceve il sacramento così da riceverne l'effetto. Capita però a volte, come si è già detto, che uno sia impedito dal ricevere l'effetto di questo sacramento: e allora la comunione eucaristica è imperfetta. Perciò, come quanto è perfetto si contrappone a ciò che è imperfetto, così la pura refezione sacramentale in cui si riceve solo il sacramento, senza il suo effetto, si contrappone alla refezione spirituale per cui si riceve l'effetto di questo sacramento, effetto che consiste nell'unire l'uomo a Cristo per mezzo della fede e della carità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Tale distinzione si applica anche al battesimo e agli altri sacramenti, perché alcuni ricevono il sacramento soltanto, altri invece il sacramento con il suo effetto. C'è tuttavia questa differenza, che compendosi gli altri sacramenti nell'uso della materia, in essi ricevere il sacramento equivale a compiere il sacramento; l'Eucarestia invece si compie consacrando la materia, e quindi il suo uso sacramentale e spirituale è posteriore al sacramento. Inoltre, nel battesimo e negli altri sacramenti che imprimono il carattere, coloro che ricevono il sacramento, ricevono sempre un effetto spirituale, ossia il carattere; non così nell'Eucarestia. Ecco perché la distinzione tra il modo sacramentale e quello spirituale di ricevere il sacramento si usa di più per l'Eucarestia che per il battesimo.

2. La refezione sacramentale che giunge ad essere spirituale non si contrappone a questa, ma è inclusa in essa. Invece si contrappone alla refezione spirituale quella comunione sacramentale che non raggiunge il suo effetto: come si contrappone alla cosa perfetta quell'essere imperfetto che non raggiunge la perfezione della specie.

3. L'effetto di un sacramento, come si è detto sopra, può essere ottenuto da uno che riceve il sacramento col desiderio, senza riceverlo di fatto. Perciò come alcuni ricevono il battesimo di desiderio, per la brama del battesimo prima di essere battezzati con l'acqua, così alcuni si cibano spiritualmente dell'Eucarestia prima di riceverla sacramentalmente. Questo però può avvenire in due modi. Primo, per il desiderio di ricevere il sacramento stesso: e in tal modo si battezzano e si comunicano spiritualmente e non sacramentalmente quelli che adesso desiderano di ricevere questi sacramenti dopo la loro istituzione. Secondo, per il desiderio di riceverne la figura: l'Apostolo dice appunto in tal senso che gli antichi Patriarchi "furono battezzati nella nube e nel mare", e che "mangiarono il cibo spirituale e bevvero la bevanda spirituale". - Tuttavia non è inutile la comunione sacramentale; perché questa produce l'effetto del sacramento più perfettamente del solo desiderio, come sopra abbiamo notato a proposito del battesimo.

ARTICOLO 2

Se l'uomo soltanto, oppure anche gli angeli, possano ricevere spiritualmente questo sacramento

SEMBRA che non l'uomo soltanto, ma anche gli angeli possano ricevere spiritualmente questo sacramento. Infatti:

1. Commentando le parole del Salmista: "L'uomo mangiò il pane degli angeli", la Glossa spiega: "Ossia il corpo di Cristo, che è il vero cibo degli angeli". Ma ciò sarebbe falso, se gli angeli non si cibassero spiritualmente di Cristo. Dunque gli angeli si cibano spiritualmente di Cristo.
2. S. Agostino così spiega un passo di S. Giovanni: "Con questo cibo e con questa bevanda vuole indicare la società del suo corpo e delle sue membra, che è la Chiesa dei predestinati". Ma a questa società non appartengono solo gli uomini, bensì anche gli angeli. Dunque anche gli angeli santi si cibano spiritualmente dell'Eucarestia.
3. S. Agostino scrive: "Di Cristo dobbiamo cibarci spiritualmente, avendo detto egli stesso: Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue, rimane in me e io in lui". Ora, questo è vero non solo degli uomini, ma anche degli angeli santi, perché per la carità Cristo è in loro ed essi in Cristo. Dunque cibarsi spiritualmente non è solo degli uomini, ma anche degli angeli.

IN CONTRARIO: S. Agostino raccomanda: "Mangiate il pane dell'altare spiritualmente; portate l'innocenza all'altare". Ma non è degli angeli accostarsi all'altare per ricevere qualche cosa da esso. Dunque non appartiene agli angeli comunicarsi spiritualmente.

RISPONDO: Nell'Eucarestia è presente Cristo stesso, non già nel suo stato naturale, ma sotto le specie sacramentali. Perciò ci si può cibare spiritualmente di lui in due modi. Primo, fruendo di Cristo nel suo stato naturale. Ed è così che si nutrono spiritualmente di Cristo gli angeli, unendosi a lui con il godimento della carità perfetta e con la visione manifesta (ed è questo il pane che ci attende nella patria): non già con la fede che ci unisce a lui qui sulla terra.

Secondo, ci si può cibare spiritualmente di Cristo in quanto è presente sotto le specie di questo sacramento: cioè credendo in Cristo e desiderando di ricevere questo sacramento. E ciò non è soltanto nutrirsi spiritualmente di Cristo, ma è anche nutrirsi spiritualmente del sacramento dell'Eucarestia. E questo va escluso per gli angeli. Agli angeli quindi, sebbene si cibino spiritualmente di Cristo, non spetta ricevere spiritualmente questo sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il cibarsi di Cristo in questo sacramento ha per fine la fruizione di lui nella patria, di cui già godono gli angeli. Ora, poiché le cose destinate a un fine, sono subordinate al fine stesso, ne segue che la comunione di Cristo con la quale lo riceviamo sotto il sacramento in qualche modo è subordinata alla comunione con la quale godono di lui gli angeli in patria. Ecco perché si dice che l'uomo mangia "il pane degli angeli"; perché Cristo appartiene prima e principalmente agli angeli, che godono di lui com'è nel suo stato naturale; e secondariamente appartiene agli uomini che lo ricevono nel sacramento.
2. Alla società del corpo mistico appartengono gli uomini mediante la fede, e gli angeli mediante la visione immediata. Ora, i sacramenti si addicono alla fede, che offre la verità "di riflesso e nel mistero". Perciò, parlando con proprietà, non agli angeli ma agli uomini spetta cibarsi spiritualmente di questo sacramento.
3. Cristo è presente negli uomini durante la vita terrena per mezzo della fede; mentre negli angeli beati è presente per manifesta visione. Perciò il paragone, come si è spiegato, non regge.

ARTICOLO 3

Se solo il giusto riceva Cristo sacramentalmente

SEMBRA che nessuno possa ricevere sacramentalmente Cristo all'infuori dell'uomo giusto. Infatti:

1. Dice S. Agostino: "Perché tu prepari i denti e lo stomaco? Abbi fede, e allora avrai già mangiato. Credere in lui: ecco cos'è mangiare il pane vivo". Ma

chi è in stato di peccato, non crede in lui, perché non ha la fede formata cui spetta credere in Dio (in Deum), come abbiamo visto nella Seconda Parte. Il peccatore dunque non è in grado di mangiare questo sacramento che è "il pane vivo".

2. Questo sacramento si dice più di ogni altro "il sacramento della carità", come abbiamo già spiegato. Ma alla maniera che gli infedeli mancano di fede, così tutti i peccatori mancano di carità. Ora, non sembra che gli infedeli possano ricevere sacramentalmente l'Eucarestia; poiché nella sua forma questo sacramento è chiamato "mistero di fede". Dunque per lo stesso motivo nessun peccatore può sumere sacramentalmente il corpo di Cristo.

3. Il peccatore è più abominevole a Dio della creatura priva di ragione, cosicché nei Salmi si riferiscono a lui quelle parole: "L'uomo, non avendo compreso la propria dignità, si abbassa al livello dei giumenti irragionevoli e diviene simile ad essi". Ma gli animali bruti, p. es., un topo o un cane, non possono ricevere questo sacramento, come non possono ricevere il sacramento del battesimo. Dunque per la stessa ragione neppure i peccatori ricevono questo sacramento.

IN CONTRARIO: S. Agostino commentando le parole evangeliche, "Affinché chi ne mangia non muoia", osserva: "Molti sumono dall'altare, e sumendo muoiono; cosicché l'Apostolo afferma che mangiano e bevono la propria condanna". Ora, per questa refezione non muoiono se non i peccatori. Dunque sacramentalmente ricevono il corpo di Cristo anche i peccatori, e non i giusti soltanto.

RISPONDO: Sulla presente questione errarono alcuni antichi dicendo che il corpo di Cristo dai peccatori non viene ricevuto neppure sacramentalmente, ma che esso, appena viene a contatto delle labbra del peccatore, subito cessa di essere presente sotto le specie sacramentali. - Ma questa è un'opinione erronea. Menoma infatti la verità di questo sacramento, la quale esige, come si disse sopra, che per tutta la durata delle specie il corpo di Cristo non cessi di essere presente sotto di esse. Ora, le specie rimangono, come abbiamo visto, fin tanto che sono adatte per la sostanza del pane, se fosse ivi presente. Ma, è evidente che la sostanza del pane, ricevuta da un peccatore, non cessa subito di essere, bensì dura fino a che per il calore naturale non venga digerita. Perciò altrettanto perdura il corpo di Cristo sotto le specie sacramentali ricevute da un peccatore. Quindi si deve concludere che il peccatore, e non soltanto il giusto, può ricevere sacramentalmente il corpo di Cristo.

SOLUZIONI DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Quelle e altre affermazioni consimili vanno intese della comunione spirituale che non è possibile ai peccatori. E quindi da una falsa interpretazione di tali parole sembra essere nato l'errore precedentemente esposto, per non aver saputo distinguere tra sunsione corporale e sunsione spirituale.

2. Anche un infedele, se riceve le specie sacramentali, riceve il corpo di Cristo nel sacramento. Quindi riceve Cristo sacramentalmente, se questo avverbio sacramentalmente si riferisce a ciò di cui si ciba. Se invece lo riferiamo a colui che si ciba, allora parlando con proprietà egli non mangia sacramentalmente, perché ciò che riceve non lo usa come sacramento, ma solo come cibo materiale. A meno che ipoteticamente l'infedele non intenda ricevere proprio ciò che la Chiesa distribuisce, pur non avendo la vera fede, o riguardo agli altri articoli, o a questo stesso sacramento.

3. Anche nell'ipotesi che un topo o un cane mangi un'ostia consacrata, la sostanza del corpo di Cristo non cessa di essere sotto le specie finché quelle specie rimangono, ossia nelle condizioni adatte per la sostanza del pane; come resterebbe, se l'ostia fosse gettata nel fango. E questo non può menomare la dignità di Cristo, che volle essere crocifisso dai peccatori, senza compromettere per questo la propria dignità; tanto più che il topo o il cane vengono a contatto con il corpo di Cristo non nel suo stato naturale, ma solo secondo le specie sacramentali.

Alcuni al contrario hanno sostenuto che appena il sacramento viene toccato da un topo o da un cane, cessa la presenza del corpo di Cristo. Ma è un'opinione, che, come abbiamo già notato, compromette la verità di questo sacramento.

Tuttavia non si può dire che un animale brutto sume sacramentalmente il corpo di Cristo, essendo incapace per natura di usarne come sacramento. Perciò lo mangia non sacramentalmente, ma casualmente, cioè come lo mangerebbe chi prendesse un'ostia consacrata senza sapere che è consacrata. E poiché ciò che accade accidentalmente non si classifica in alcun genere, ne segue che questo modo di sumere il corpo di Cristo non si considera come un terzo modo tra il modo sacramentale e il modo spirituale.

ARTICOLO 4

Se il peccatore che riceve il corpo di Cristo sacramentalmente commetta peccato

SEMBRA che il peccatore nel ricevere sacramentalmente il corpo di Cristo non commetta peccato. Infatti:

1. Cristo non ha maggiore dignità sotto le specie sacramentali che sotto la specie propria. Ma i peccatori toccando il corpo di Cristo sotto la specie propria non peccavano, anzi ricevevano il perdono dei peccati, come si legge della donna peccatrice e di altri: "Quanti toccavano l'orlo della sua veste, guarivano". Perciò, i peccatori, ricevendo il sacramento del corpo di Cristo non peccano affatto, ma piuttosto conseguono la salvezza.

2. Questo sacramento è come gli altri una medicina spirituale. Ora, la medicina si dà agli infermi perché guariscano secondo le parole evangeliche: "Non i sani hanno bisogno del medico, ma i malati". Ora, spiritualmente infermi o ammalati sono i peccatori. Essi dunque possono ricevere senza colpa questo sacramento.

3. Questo sacramento, contenendo in sé il Cristo, è tra i massimi beni. Ora, secondo S. Agostino, i massimi beni sono quelli "di cui nessuno può usar male". D'altra parte non si pecca se non usando male di qualche cosa. Perciò nessun peccatore pecca ricevendo questo sacramento.

4. Questo sacramento, come è oggetto del gusto e del tatto, così lo è anche della vista. Se dunque il peccatore peccasse gustando e toccando questo sacramento, dovrebbe peccare anche guardandolo. Ma ciò è falso, perché la Chiesa lo espone alla vista e all'adorazione di tutti. Quindi il peccatore non pecca cibandosi di questo sacramento.

5. Capita a volte che un peccatore non abbia coscienza del suo peccato. E tuttavia non pecca ricevendo il corpo di Cristo, perché altrimenti peccerebbero tutti coloro che si comunicano, esponendosi al pericolo di peccare; poiché l'Apostolo afferma: "Non ho coscienza di alcun mancamento, ma non per questo mi sento giustificato". Non è dunque una colpa per il peccatore ricevere questo sacramento.

IN CONTRARIO: L'Apostolo asserisce: "Mangia e beve la propria condanna, chi mangia e beve indegnamente". E la Glossa spiega: "Mangia e beve indegnamente, chi è in stato di peccato grave o chi lo tratta in modo irriverente". Chi dunque è in peccato mortale, se riceve questo sacramento, merita la dannazione, commettendo un peccato mortale.

RISPONDO: In questo come negli altri sacramenti il rito sacramentale è segno della cosa prodotta dal sacramento. Ora, la cosa prodotta dal sacramento dell'Eucarestia è duplice, come sopra abbiamo detto: la prima, significata e contenuta nel sacramento, è Cristo stesso; la seconda, significata e non contenuta, è il corpo mistico di Cristo, ossia la società dei santi. Chi dunque si accosta all'Eucarestia, per ciò stesso dichiara di essere unito a Cristo e incorporato alle sue membra. Ma questo si attua per mezzo della fede formata, che nessuno ha quando è in peccato mortale. È chiaro dunque che chi riceve l'Eucarestia con il peccato mortale commette una falsità nei riguardi di questo sacramento. Perciò si macchia di sacrilegio come profanatore del sacramento. E quindi pecca mortalmente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Cristo, quando viveva visibilmente tra noi nella sua specie, si lasciava toccare dagli uomini non in segno della loro unione spirituale con lui: è così invece che si offre in questo sacramento. Perciò i peccatori toccandolo nella sua propria specie non commettevano un peccato di falsità contro le cose divine, come lo commettono i peccatori che ricevono questo sacramento.

Inoltre Cristo possedeva allora una carne "simile a quella di peccato": perciò era giusto che si lasciasse toccare dai peccatori. Ma una volta eliminata dalla gloria della risurrezione la somiglianza con la carne di peccato, non volle essere toccato dalla donna, che mancava di fede nei suoi riguardi, dicendole: "Non mi toccare, perché non sono ancora salito al Padre mio", cioè "nel tuo cuore", come spiega S. Agostino. Così i peccatori, che nei riguardi di lui mancano di fede formata, sono esclusi dal contatto di questo sacramento.

2. Non tutte le medicine vanno bene per tutte le malattie. Infatti una medicina che si dà agli sfebbrati come ricostituente, farebbe male se venisse data a coloro che sono febbricitanti. Similmente il battesimo e la penitenza sono come dei purganti che si somministrano per togliere la febbre del peccato. L'Eucarestia è invece un ricostituente che non dev'essere concesso, se non a quanti sono già liberi dal peccato.

3. Per "massimi beni" S. Agostino intende le virtù dell'anima, e di esse "nessuno usa male" nel senso che non possono essere principii di cattivo uso. Tuttavia possono essere oggetto di cattivo uso, com'è evidente in coloro che s'insuperbiscono delle loro virtù. Allo stesso modo anche questo sacramento direttamente non può essere causa di cattivo uso, ma può esserne oggetto. Di qui le parole di S. Agostino: "Il fatto che molti ricevono indegnamente il corpo del Signore ci avverte quanto dobbiamo guardarci dal ricevere male il bene. Ecco qua: il bene diventa un male quando il bene si riceve male; come al contrario per l'Apostolo il male diventò un bene, avendo ricevuto bene il male, ossia avendo pazientemente tollerato il pungolo di Satana".

4. La vista non percepisce il corpo stesso di Cristo, ma solo il suo sacramento, non raggiungendo l'occhio la sostanza del corpo di Cristo, bensì solamente le specie sacramentali, come si disse sopra. Chi invece si comunica, non riceve soltanto le specie sacramentali, ma anche Cristo medesimo che è sotto di esse. Quindi nessuno viene escluso dal vedere il corpo sacramentale di Cristo tra quanti hanno ricevuto il sacramento di Cristo, cioè il battesimo; i non battezzati invece non si devono ammettere neanche a guardare questo sacramento, come insegna Dionigi. Ma alla comunione non si devono ammettere se non coloro che sono uniti a Cristo non solo sacramentalmente, ma anche realmente.

5. Il fatto che uno non abbia coscienza del proprio peccato può accadere in due modi. Primo, colpevolmente: o perché si ignora la legge, per un'ignoranza che non scusa dalla colpa, cosicché uno ritiene che non sia peccato ciò che è peccato, p. es., se un fornicatore non ritenesse peccato mortale la semplice fornicazione; oppure perché è negligente nell'esaminare se stesso, contro l'avvertimento dell'Apostolo: "Esamini ciascuno se stesso prima di mangiare di quel pane e di bere di quel calice". In tali condizioni il peccatore ricevendo il corpo di Cristo pecca, sebbene non abbia coscienza del proprio peccato: perché l'ignoranza stessa è per lui un peccato.

Secondo, senza una colpa personale: quando uno, p. es., si è pentito del peccato, ma non è sufficientemente contrito. In tal caso non pecca ricevendo il corpo di Cristo, perché l'uomo non può sapere con certezza se sia veramente contrito. Basta tuttavia che trovi in sé i segni della contrizione: cioè che "si dolga dei peccati passati" e proponga di "guardarsi dai peccati futuri".

Se poi uno non sa che l'azione commessa è peccato per ignoranza di fatto, la quale ignoranza scusa, accostandosi, p. es., a un'altra donna che credeva fosse la sua, non per questo è da considerarsi peccatore.

Parimente, se uno si è dimenticato affatto del suo peccato, basta a cancellarlo la contrizione generale, come si dirà in seguito. Quindi non è più da considerarsi peccatore.

ARTICOLO 5

Se accostarsi a questo sacramento con la coscienza di peccato sia il più grave di tutti i peccati

SEMBRA. che accostarsi a questo sacramento con la coscienza di peccato sia il più grave di tutti i peccati. Infatti:

1. L'Apostolo afferma: "Chi mangia il pane e beve il calice del Signore indegnamente, è reo del corpo e del sangue del Signore". E la Glossa commenta: "Sarà punito, come se avesse ucciso Cristo". Ma il peccato degli uccisori di Cristo fu il più grave di tutti. Dunque anche accostarsi alla mensa del Signore con la coscienza di peccato, è evidentemente il più grave dei peccati.

2. S. Girolamo scrive: "Tu che all'altare parli con Dio, perché ti confondi con le donne? Dimmi sacerdote, dimmi, o chierico, come ti è possibile baciare il Figlio di Dio con le stesse labbra con le quali hai baciato la figlia di una meretrice? O Giuda, con un bacio tradisci il Figlio dell'uomo!". Cosicché il fornicatore, accostandosi alla mensa di Cristo, pecca al pari di Giuda, il cui peccato fu gravissimo. Eppure molti altri peccati sono più gravi del peccato di fornicazione, specialmente il peccato d'incredulità. Perciò la colpa di qualunque peccatore che si accosta alla mensa di Cristo è il più grave dei peccati.

3. Dinanzi a Dio è più abominevole l'immondezza spirituale di quella corporale. Ora, se uno gettasse il corpo di Cristo nel fango o nel letame, si considererebbe gravissimo il suo peccato. Quindi pecca più gravemente, se lo riceve in stato di peccato che è un'immondezza spirituale. Perciò questo è il più grave dei peccati.

IN CONTRARIO: S. Agostino spiegando le parole di Cristo: "Se non fossi venuto e non avessi parlato loro, essi non sarebbero in peccato", dice che esse devono intendersi del peccato d'incredulità, il quale "include tutti gli altri". Perciò il peccato più grave non è il peccato di cui si parla, ma piuttosto il peccato d'incredulità.

RISPONDO: Come si è detto nella Seconda Parte, in due modi un peccato può essere più grave di un altro: primo di per sé; secondo, per le circostanze. È più grave di per sé secondo la sua natura, che si desume dall'oggetto. Sotto questo aspetto, quanto più grande è ciò contro cui si pecca, tanto più grave è il peccato. E poiché la divinità di Cristo è superiore alla sua umanità e l'umanità stessa è superiore ai sacramenti della sua umanità, i peccati più gravi sono quelli che si commettono direttamente contro la divinità, come i peccati d'incredulità e di bestemmia. Al secondo posto per gravità vengono i peccati che si commettono contro l'umanità di Cristo, tanto che si legge: "Chi pecca contro il Figlio dell'uomo, otterrà il perdono; ma chi pecca contro lo Spirito Santo, non otterrà il perdono né in questo secolo né in quello futuro". Al terzo posto ci sono i peccati che si commettono contro i sacramenti, i quali si ricollegano all'umanità di Cristo. Dopo di essi vengono gli altri peccati contro le semplici creature.

Per le circostanze poi un peccato è più grave di un altro in rapporto al soggetto che lo commette: un peccato d'ignoranza o di debolezza, p. es., è più leggero di un peccato di disprezzo e di piena consapevolezza, e così si dica delle altre circostanze. Sotto questo secondo aspetto il peccato di cui parliamo in alcuni può essere più grave: p. es., in coloro che per disprezzo si accostano a questo sacramento con la coscienza di peccato; in altri invece esso è meno grave: p. es., in coloro che ricevono questo sacramento con la coscienza di peccato per paura di passare da peccatori.

Perciò è evidente che questo peccato è per natura sua più grave di molti altri peccati, ma non è il più grave di tutti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il peccato di coloro che ricevono indegnamente questo sacramento viene paragonato al peccato degli uccisori di Cristo per una certa somiglianza, perché entrambi sono commessi contro il corpo di Cristo, ma non per la sua gravità. Infatti il peccato degli uccisori di Cristo fu molto più grave. Primo, perché esso fu contro il corpo di Cristo nella sua specie propria, mentre questo è contro il corpo di Cristo nelle specie sacramentali. Secondo, perché quel delitto fu commesso con l'intenzione di far del male a Cristo; non così invece questo peccato.

2. Il fornicatore che riceve il corpo di Cristo viene paragonato a Giuda che bacia il Cristo, per la somiglianza dei due peccati, perché l'uno e l'altro offendono Cristo mediante il segno dell'amore; ma non per la loro gravità, come abbiamo notato sopra. Tale rapporto di somiglianza negli altri peccatori non è meno marcato che nei lussuriosi, perché anche con gli altri peccati mortali si agisce contro la carità di Cristo, della quale è simbolo questo sacramento, e tanto maggiormente quanto più gravi sono i peccati. Tuttavia sotto un certo aspetto il peccato di lussuria è quello che più di ogni altro rende l'uomo indisposto a ricevere l'Eucarestia, poiché da codesto peccato più che da ogni altro lo spirito viene assoggettato alla carne, e così viene impedito il fervore della carità che è richiesto in questo sacramento.

Nondimeno è più grave l'impedimento della carità stessa che l'impedimento del suo fervore. Di conseguenza il peccato d'incredulità che separa radicalmente l'uomo dall'unità della Chiesa, parlando in senso assoluto, indisponde l'uomo più di ogni altro peccato a ricevere l'Eucarestia, che è il sacramento di tale unità, come si è detto. Quindi un incredulo pecca più gravemente ricevendo questo sacramento che un credente peccatore, e più gravemente oltraggia Cristo presente in questo sacramento, specialmente se non crede alla sua reale presenza; perché, per quanto dipende da lui, sminuisce la santità di questo sacramento e la virtù di Cristo che opera in esso: ciò equivale a disprezzare il sacramento in se stesso. Il fedele invece, che si comunica

cosciente di essere in peccato, non profana questo sacramento in se stesso, ma ne profana l'uso, ricevendolo indegnamente. Ecco perché l'Apostolo, dando la ragione di questo peccato, dice: "Non distinguendo il corpo del Signore", cioè "non facendo differenza tra esso e gli altri cibi"; e ciò lo fa massimamente chi non crede alla presenza di Cristo in questo sacramento.

3. Chi gettasse questo sacramento nel fango peccerebbe molto più gravemente di chi si accostasse ad esso cosciente di essere in peccato mortale. Primo, perché farebbe ciò con l'intenzione di oltraggiare questo sacramento: intenzione che è estranea al peccatore il quale riceve indegnamente il corpo di Cristo.

Secondo, perché l'uomo peccatore è capace della grazia e quindi più di ogni creatura priva di ragione è adatto a ricevere questo sacramento. Perciò userebbe nel peggior modo questo sacramento chi lo gettasse in pasto ai cani, o lo buttasce nel fango perché fosse calpestato.

ARTICOLO 6

Se il sacerdote debba rifiutare il corpo di Cristo quando lo chiede un peccatore

SEMBRA che il sacerdote debba rifiutare il corpo di Cristo quando lo chiede un peccatore. Infatti:

1. Non si può violare un precetto di Cristo per evitare lo scandalo o l'infamia di qualcuno. Ma il Signore ha comandato: "Non date le cose sante ai cani". Ora, questo avviene specialmente quando si amministra questo sacramento ai peccatori. Neppure quindi per evitare lo scandalo o l'infamia di qualcuno, si deve dare questo sacramento, se lo chiede un peccatore.

2. Di due mali si deve scegliere il minore. Ma è minor male l'infamia di un peccatore, o la sostituzione con un'ostia non consacrata che il peccato mortale che egli commetterebbe ricevendo il corpo di Cristo. Perciò si deve preferire, o che il peccatore, quando chiede il corpo di Cristo, subisca l'infamia, o che riceva un'ostia non consacrata.

3. Il corpo di Cristo viene dato talvolta per scoprire coloro che sono sospettati di un delitto. In proposito nei canoni si legge: "Accade spesso che nei monasteri maschili si compiano dei furti. Stabiliamo perciò che, dovendosi i monaci stessi scagionare da tali imputazioni, venga celebrata una messa dall'abate o da un altro dei monaci presenti, e al termine della messa tutti ricevano la comunione con queste parole: Il corpo di Cristo sia oggi per te una verifica". E poco più sotto: "Se a un vescovo o a un sacerdote viene imputato un maleficio, deve celebrare una messa per ogni imputazione e comunicarsi, dimostrandosi così innocente di qualunque addebito". Ora, non è bene che i peccatori occulti siano scoperti; perché, come dice S. Agostino, se perdono il pudore, pecceranno più sfacciatamente. Dunque ai peccatori occulti non si deve dare il corpo di Cristo, anche se lo chiedono.

IN CONTRARIO: Commentando le parole del salmista: "Mangiarono e adorarono tutti i pingui della terra", S. Agostino osserva: "Il dispensatore non escluda dalla mensa del Signore i pingui della terra", ossia i peccatori.

RISPONDO: Riguardo ai peccatori bisogna distinguere. Alcuni sono occulti; altri manifesti o per l'evidenza dei fatti, come i pubblici usurai e i rapinatori; oppure per la sentenza di un tribunale ecclesiastico o civile. Ebbene, ai peccatori manifesti non si deve dare la santa comunione, neanche se la chiedono. Scrive in proposito S. Cipriano: "Per la tua gentilezza hai creduto di dovermi chiedere il parere sugli istrioni e su quello stregone che, stabilitosi in mezzo a voi, continua ancora nel suo vergognoso mestiere: se a costoro si debba dare la comunione come agli altri cristiani. Credo che disdica e alla maestà divina e alla disciplina evangelica lasciar contaminare la santità e l'onore della Chiesa da contagi così turpi e infami".

Invece se i peccatori non sono notori ma occulti, non si può negare la santa comunione quando la chiedono. Perché, essendo ogni cristiano ammesso alla mensa del Signore per il fatto che è battezzato, non gli si può togliere il suo diritto se non per una ragione manifesta. Per questo, commentando le parole di S. Paolo, "Se uno tra voi, chiamandosi fratello, ecc.", S. Agostino afferma: "Noi non possiamo escludere nessuno dalla comunione, se non nel caso che abbia spontaneamente confessato la sua colpa, o sia stato processato e condannato da un tribunale ecclesiastico o civile".

Nondimeno il sacerdote che è al corrente della colpa, può ammonire privatamente il peccatore occulto, oppure avvertire genericamente tutti in pubblico di non accostarsi alla mensa del Signore prima di essersi pentiti dei propri peccati e riconciliati con la Chiesa. Poiché dopo il pentimento e la riconciliazione, non si può negare la comunione neppure ai peccatori pubblici, specialmente in punto di morte. Tanto che in un Concilio di Cartagine si legge: "Agli uomini di teatro, agli istrioni e alle altre persone della stessa risma, come agli apostati, quando si convertono a Dio, non si neghi la riconciliazione".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È proibito dare le cose sante "ai cani", ossia ai peccatori notori. Ma le colpe occulte non si possono punire pubblicamente, bensì rimetterle al giudizio di Dio.

2. Sebbene per un peccatore occulto sia peggio peccare mortalmente ricevendo il corpo di Cristo che essere infamato, tuttavia per il sacerdote che lo amministra è peggio peccare mortalmente infamando ingiustamente un peccatore occulto, che permettergli di peccare mortalmente; perché nessuno deve commettere un peccato mortale per evitare la colpa di un altro. Perciò S. Agostino ha scritto: "È una compensazione pericolosissima commettere noi qualche cosa di male allo scopo che un altro non faccia un male più grave". Il peccatore occulto però da parte sua è tenuto a preferire l'infamia alla

comunione sacrilega.

Tuttavia in nessun caso si deve dare un'ostia non consacrata al posto di un'ostia consacrata, perché ciò facendo il sacerdote si renderebbe colpevole per parte sua dell'idolatria, commessa da quanti crederebbero consacrata quell'ostia, cioè o dai presenti, o dallo stesso comunicando: infatti, come dice S. Agostino, "nessuno mangi la carne di Cristo senza prima adorarla". In proposito nei Canoni si legge: "Quantunque peccati gravemente accostandosi senza rispetto all'Eucarestia chi per coscienza di crimine sa di essere indegno, tuttavia peccerebbe più gravemente chi ingannandolo osasse simulare il sacramento".

3. Quei decreti sono stati abrogati dai Romani Pontefici. Infatti il Papa Stefano dice: "I sacri canoni non consentono di estorcere a nessuno la confessione con la prova del ferro infuocato o dell'acqua bollente. Perché i pubblici delitti vengono demandati al giudizio della nostra autorità per spontanea confessione o per certa testimonianza; invece i delitti occulti e ignoti si devono lasciare a colui che solo conosce i cuori degli uomini". Le stesse norme si trovano ripetute nei Canoni. Infatti in tutte queste prove si ha una tentazione di Dio, e quindi non si possono fare senza peccato. Più grave poi sarebbe se in questo sacramento, istituito come mezzo di salvezza, qualcuno dovesse incorrere una sentenza di morte. Perciò il corpo di Cristo non si deve dare assolutamente a nessuno che sia sospettato di delitto come mezzo d'inquisizione.

ARTICOLO 7

Se la polluzione notturna possa impedire di ricevere il corpo di Cristo

SEMBRA che la polluzione notturna non possa mai impedire di ricevere il corpo di Cristo. Infatti:

1. A nessuno è proibita la comunione del corpo di Cristo se non per un peccato. Ma la polluzione notturna avviene senza peccato; infatti S. Agostino spiega: "Dalla fantasia stessa che serve il pensiero di chi parla, quando nella visione di chi sogna opera così da non lasciare differenza tra la copula carnale sognata e quella vera, la carne viene eccitata e a tale eccitazione segue ciò che suole seguire; ed è talmente senza peccato, come senza peccato sarebbe da svegli quel dato discorso, anche se per parlare bisogna pur pensare a una data cosa". Dunque la polluzione notturna non impedisce all'uomo di ricevere questo sacramento.

2. S. Gregorio Magno scrive: "Se qualcuno usa della propria moglie non per desiderio di piacere, ma solo per la procreazione dei figli, deve essere lasciato alla sua coscienza giudicare se è degno di entrare in chiesa o di partecipare al mistero del corpo del Signore; poiché noi non dobbiamo proibirlo a colui che posto nel fuoco non riesce a non bruciare". Da qui risulta che la stessa polluzione avuta da svegli, se avviene senza peccato, non proibisce all'uomo di ricevere il corpo di Cristo. Molto meno quindi lo proibisce la polluzione notturna capitata nel sonno.

3. La polluzione notturna compromette soltanto la pulizia del corpo. Ma tutte le altre impurità corporali, che impedivano secondo la legge mosaica l'ingresso nel tempio, quali l'impurità della puerpera, o della donna mestrata o soggetta a flusso di sangue, non impediscono nella legge nuova la comunione eucaristica, come scrisse S. Gregorio a S. Agostino vescovo degli Angli. Dunque neppure la polluzione notturna impedisce all'uomo la comunione eucaristica.

4. Il peccato veniale non proibisce all'uomo la comunione eucaristica, anzi non la proibisce neanche il peccato mortale dopo la penitenza. Ora, anche ammesso che la polluzione notturna sia derivata da una colpa precedente o di crapula o di turpi pensieri, questo peccato il più delle volte è veniale: e se eventualmente fosse mortale, la mattina uno può pentirsi e confessarsi. Quindi non deve essergli proibito di ricevere questo sacramento.

5. È più grave il peccato di omicidio che quello di fornicazione. Ma se uno di notte sogna di commettere un omicidio o un furto o qualsiasi altro peccato, non per questo gli è proibito di accostarsi alla Eucarestia. Tanto meno quindi deve proibirglielo la fornicazione sognata con il seguito della polluzione.

IN CONTRARIO: Si legge nella Scrittura: "È immondo fino alla sera l'uomo che abbia avuto emissione di sperma". Ma agli immondi non è libero l'accesso ai sacramenti. Perciò la polluzione notturna impedisce l'accesso a questo che è il massimo dei sacramenti.

RISPONDO: Riguardo alla polluzione notturna vanno considerate due cose: l'una che impedisce necessariamente all'uomo di ricevere l'Eucarestia; l'altra che glielo impedisce non necessariamente, ma solo per una ragione di convenienza.

Necessariamente impedisce all'uomo di ricevere questo sacramento solo il peccato mortale. Ora, la polluzione notturna, sebbene considerata in se stessa non possa essere peccato mortale, tuttavia, in dipendenza della causa da cui proviene, può essere connessa con un peccato mortale. Deve quindi ponderarsi la causa della polluzione notturna. Talora essa proviene da una causa estrinseca spirituale, cioè da suggestione diabolica: i demoni, come si è detto nella Prima Parte, possono movimentare i fantasmi e al comparire di questi talvolta segue la polluzione. Altre volte invece la polluzione proviene da cause intrinseche spirituali, ossia dai pensieri precedenti. E finalmente talora essa proviene da cause intrinseche corporali, cioè da sovrabbondanza di seme, da debolezza di natura, o da eccesso di cibo o di bevande. Ciascuna di queste tre cause può esser senza peccato, o con peccato veniale, o con peccato mortale. Se è senza peccato, o solo con peccato veniale, non impedisce necessariamente la comunione eucaristica, cioè nel senso che comunicandosi l'uomo si renda "reo del corpo e del sangue del Signore". Se invece implica un peccato mortale, l'impedisce necessariamente.

La suggestione diabolica infatti proviene talora dalla negligenza nel disporsi alla devozione, e questa negligenza può essere peccato veniale o mortale. - A

volte invece proviene solo dalla nequizia dei demoni, desiderosi di distogliere l'uomo dall'uso di questo sacramento. Si legge appunto nelle *Collationes Patrum* che soffrendo un monaco la polluzione sempre in coincidenza con le feste nelle quali c'era da comunicarsi, i monaci più anziani, appurato che egli non aveva alcuna responsabilità nella cosa, decisero che per questo non si ritraesse dalla comunione, e così cessò la suggestione diabolica.

Allo stesso modo anche i precedenti pensieri lascivi possono essere del tutto senza peccato: p. es., quando uno deve pensare a certe cose per necessità di insegnamento o di discussione. Se ciò si fa senza concupiscenza e compiacimento, non saranno pensieri immondi ma onesti, nonostante che possano provocare la polluzione, come risulta dal testo di S. Agostino citato sopra. - Talora invece quei pensieri sono accompagnati dalla concupiscenza e dal compiacimento: e allora, se c'è il consenso, sono peccato mortale, e se manca il consenso, sono peccato veniale.

Così anche le cause corporali a volte sono senza peccato: p. es., quando la cosa proviene da debolezza di natura, per cui alcuni subiscono la polluzione anche da svegli senza peccato; oppure quando dipende da sovrabbondanza di seme: come infatti capita un sovrappiù di sangue senza peccato, così può capitare un sovrappiù di seme, che secondo Aristotele deriva dal sangue superfluo. - Altre volte codeste cause implicano un peccato: p. es., quando la cosa dipende da un eccesso nel mangiare e nel bere. E anche questo può essere peccato veniale o mortale: sebbene il peccato mortale si commetta più frequentemente nei pensieri lascivi, per la facilità del consenso, che nell'uso dei cibi e delle bevande. Ecco perché S. Gregorio, scrivendo a S. Agostino vescovo degli Angli, dice che ci si deve astenere dalla comunione quando la polluzione proviene da turpi pensieri, non già quando proviene da abbondanza di cibi e di bevande, specialmente quando uno ne ha bisogno.

In conclusione dunque si deve tener conto della causa della polluzione, per giudicare se la polluzione notturna impedisca necessariamente la comunione eucaristica.

Per una ragione di convenienza poi la polluzione notturna impedisce l'accesso al sacramento eucaristico per due cose. La prima, che sempre l'accompagna, è una certa sozzura fisica, e per rispetto al sacramento non è conveniente accostarsi con essa all'altare; tanto è vero che quegli stessi che vogliono toccare qualche cosa di sacro, si lavano le mani; a meno che tale impurità non sia perpetua o diuturna, come la lebbra, l'emorragia, o cose simili. - L'altra cosa è la distrazione mentale che segue la polluzione notturna, specie quando questa è accompagnata da immaginazioni oscene.

Tuttavia questo impedimento imposto dalla convenienza è da posporre a ragioni di necessità: p. es., "quando", come dice San Gregorio, "la ricorrenza di una festa lo esige, o lo richiede un ministero sacerdotale, in mancanza di un altro sacerdote".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. A rigore a nessuno è proibita la comunione eucaristica, se non a causa del peccato mortale; ma uno può essere impedito dall'accostarsi per altre ragioni, come abbiamo detto, secondo un certo motivo di convenienza.
2. La copula coniugale, quando è senza peccato, ossia quando si compie per la generazione della prole o per rendere il debito, non impedisce la comunione eucaristica se non nella misura in cui la impedisce, come si è detto, la polluzione notturna avvenuta senza peccato, ossia per la sozzura del corpo e per la distrazione della mente. In relazione a questo S. Girolamo scrive: "Se i pani della proposizione non potevano essere mangiati da coloro che avevano avuto contatto con la moglie, quanto meno è lecito a coloro che poco prima si sono stretti nell'amplesso coniugale violare o toccare il pane disceso dal cielo! Non è che noi condanniamo le nozze, ma non dobbiamo darci a opere carnali nel tempo in cui ci disponiamo a mangiare le carni dell'Agnello". Tuttavia, poiché questo è dettato da motivi di convenienza e non di necessità, S. Gregorio insegna che costoro "vanno lasciati al loro criterio personale". - "Se invece non predomina l'amore della procreazione, bensì il piacere", come si esprime ivi stesso S. Gregorio, allora si deve proibire di accedere a questo sacramento.
3. Nell'antico Testamento, come nota S. Gregorio nella lettera a S. Agostino vescovo degli Angli sopra citata, alcune impurità avevano un significato simbolico, che il popolo della nuova legge interpreta in senso spirituale. Quindi tali impurità corporali, se sono perpetue o diuturne, non impediscono l'accesso a questo sacramento di salvezza come impedivano l'accesso ai sacramenti prefigurativi. Se cessano presto, come la polluzione notturna, impediscono per una certa convenienza la comunione eucaristica nel giorno in cui la polluzione è avvenuta. Si legge infatti nel Deuteronomio: "Se vi sarà qualcuno tra voi che sia divenuto immondo la notte nel sonno, esca dagli alloggiamenti e non vi ritorni la sera prima di essersi lavato con acqua".
4. Con la contrizione e la confessione, sebbene si tolga il reato della colpa, tuttavia non si toglie l'impurità corporale e la distrazione mentale che accompagna la polluzione.
5. Il sogno di un omicidio non comporta impurità corporale né tanta distrazione della mente quanta ne produce la fornicazione sognata, data l'intensità del piacere. Nondimeno un sogno di omicidio, se proviene da una causa peccaminosa, specialmente mortale, impedisce di ricevere l'Eucarestia in ragione della sua causa.

ARTICOLO 8

Se il cibo e la bevanda presi in precedenza impediscano la comunione eucaristica

SEMBRA che il cibo e la bevanda presi in precedenza non impediscano la comunione eucaristica. Infatti:

1. Questo sacramento fu istituito dal Signore nella Cena. Ma il Signore distribuì ai suoi discepoli questo sacramento dopo che ebbe cenato, come risulta da S. Luca e da S. Paolo. Dunque anche noi dobbiamo prendere questo sacramento dopo aver consumato altri cibi.

2. Dice l'Apostolo: "Radunandovi per mangiare", il corpo del Signore, "aspettatevi gli uni gli altri, e se uno ha fame, mangi a casa sua". Da ciò risulta che dopo aver mangiato a casa uno può mangiare in chiesa il corpo di Cristo.

3. In un Concilio di Cartagine è prescritto: "Il sacramento dell'altare si celebri solo a digiuno, eccetto il solo giorno anniversario in cui si commemora la Cena del Signore". Dunque almeno quel giorno si può ricevere il corpo di Cristo dopo altri cibi.

4. Prendere dell'acqua o una medicina, o altro cibo o liquido in minima quantità, o deglutire i resti del cibo rimasti in bocca, non viola il digiuno ecclesiastico né la sobrietà richiesta dalla riverenza verso questo sacramento. Perciò le cose suddette non impediscono la comunione eucaristica.

5. Alcuni mangiano o bevono a notte fonda, e forse dopo una notte insonne la mattina ricevono i sacri misteri, senza aver ancora ben digerito. Quindi si salverebbe meglio la sobrietà, se la mattina uno mangiasse un poco, e poi verso le tre pomeridiane ricevesse questo sacramento; perché talvolta ci sarebbe anche maggiore distanza di tempo. Il cibo quindi preso in tal modo non può impedire la comunione eucaristica.

6. Non minor riverenza si deve a questo sacramento dopo la comunione di quella che gli si deve prima. Ma dopo la comunione è lecito prendere cibi e bevande. Dunque anche prima.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma: "Piacque allo Spirito Santo che, a onore di tanto sacramento, il corpo del Signore entrasse nella bocca dei cristiani prima di ogni altro cibo".

RISPONDO: Una cosa può impedire di ricevere questo sacramento per due motivi diversi. Primo, per la sua stessa natura: e di tal genere è il peccato mortale che contraddice al significato di questo sacramento, come sopra abbiamo visto.

Secondo, per la proibizione della Chiesa. E questa vieta la comunione eucaristica dopo che uno ha mangiato o bevuto, per tre ragioni. Primo, "per il rispetto verso questo sacramento", come si esprime S. Agostino: ordinando che esso entri nella bocca dell'uomo prima che questa venga contaminata da ogni cibo e bevanda. - Secondo, per insegnare che Cristo, il quale è la realtà contenuta in questo sacramento, e la sua carità devono impiantarsi nei nostri cuori prima di ogni altra cosa, conforme alle parole evangeliche: "Cercate prima di tutto il regno di Dio". - Terzo, per il pericolo di vomito e di ubriachezza, che a volte capita perché gli uomini si cibano senza moderazione secondo l'osservazione dell'Apostolo: "C'è chi patisce la fame, e c'è invece chi è ubriaco".

Da questa regola generale tuttavia sono esentati gli infermi, ai quali si deve dare la comunione anche subito dopo che hanno mangiato, quando sono in pericolo, affinché non abbiano a morire senza la comunione: poiché "la necessità non ha legge". Di qui la prescrizione dei Canonisti: "Il sacerdote comunichi subito l'infermo, perché non muoia senza comunione".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Rispondiamo con S. Agostino: "Per il fatto che il Signore diede l'Eucarestia dopo la cena, non per questo i fedeli devono radunarsi a ricevere questo sacramento dopo aver pranzato o cenato, né devono mescolare l'Eucarestia alle loro mense, come facevano coloro che l'Apostolo rimprovera e condanna. Il Salvatore infatti per far risaltare con evidenza maggiore l'altezza di quel mistero, lo volle imprimere per ultimo profondamente nei cuori e nella memoria dei discepoli. Per questo però non prescrisse che lo si dovesse ricevere nello stesso ordine, lasciando tale compito agli Apostoli, per opera dei quali voleva che si organizzassero le Chiese".

2. Il testo di S. Paolo è così spiegato dalla Glossa: "Se uno ha fame e per impazienza non vuole aspettare gli altri, mangi a casa i propri alimenti, cioè si nutra di pane terreno, e si astenga dal ricevere l'Eucarestia".

3. Quella norma si riferisce alla consuetudine che un tempo si osservava in qualche luogo, nella commemorazione della Cena del Signore, di ricevere in quel giorno il corpo di Cristo dopo aver mangiato. Ma ora questa consuetudine è abrogata. Poiché, come nota S. Agostino, "è seguito dal mondo intero quest'uso", cioè di ricevere il corpo di Cristo a digiuno.

4. Come si disse nella Seconda Parte, il digiuno è di due specie. Il primo è il digiuno naturale, che importa l'esclusione di qualunque cosa presa come cibo o bevanda. E tale digiuno è richiesto per questo sacramento secondo le ragioni addotte. Perciò né dopo aver preso dell'acqua né dopo altro cibo, bevanda o medicina, per piccola che ne sia la quantità, è lecito ricevere questo sacramento. E non conta che la cosa nutra o non nutra, né che si prenda da sola o con altro: basta che si prenda a modo di cibo o di bevanda. - Tuttavia i resti del cibo che rimangono in bocca, se fortuitamente s'inghiottiscono, non impediscono la comunione; perché non s'ingeriscono a modo di cibo, ma a modo di saliva. Lo stesso si dica dell'acqua o del vino che restano in bocca dopo essersela lavata, se la loro quantità non è notevole, ma si confonde con la saliva, com'è inevitabile.

L'altro è il digiuno ecclesiastico, istituito quale mortificazione della carne. Tale digiuno non viene rotto dalle cose suddette, perché esse non nutrono in maniera rilevante, ma si prendono piuttosto per aiutare la digestione.

5. Quando si dice che "questo sacramento deve entrare nella bocca del cristiano prima degli altri cibi", non s'intende in senso assoluto rispetto a tutto il tempo, altrimenti chi avesse mangiato o bevuto una volta non potrebbe più prendere questo sacramento. Ma deve intendersi rispetto allo stesso giorno. E sebbene a proposito dell'inizio del giorno ci siano modi diversi di determinarlo: dal mezzogiorno, dal tramonto, dalla mezzanotte, o dalla levata del sole, tuttavia la Chiesa seguendo l'uso dei Romani lo fa partire dalla mezzanotte. Perciò se dopo la mezzanotte uno ha preso qualche cosa a modo di cibo o di bevanda, non può nello stesso giorno ricevere l'Eucarestia; può farlo invece, se ha mangiato o bevuto prima di mezzanotte.

Rispetto alla legge suddetta non importa che uno, dopo aver mangiato o bevuto, abbia dormito o digerito. Tuttavia la veglia notturna e l'indigestione incidono sul turbamento dell'anima: e se il turbamento spirituale è grave, uno è reso inadatto alla comunione eucaristica.

6. La massima devozione si richiede nel momento di ricevere l'Eucarestia, perché allora si ottiene l'effetto del sacramento. Ora, questa devozione è più ostacolata da quanto precede la comunione che da quanto la segue. Ecco perché fu stabilito che gli uomini digiunino prima della comunione piuttosto che dopo. Tuttavia dev'esserci un po' d'intervallo tra la comunione e la consumazione di altri cibi. Nella messa infatti dopo la comunione si recita una preghiera di ringraziamento; e privatamente anche coloro che si sono comunicati dicono altre orazioni.

Secondo i canoni antichi però era stato prescritto dal Papa Clemente: "Se la porzione del Signore si prende la mattina, i ministri che l'hanno ricevuta, digiunino fino all'ora sesta; se l'hanno ricevuta all'ora terza o quarta, digiunino fino al vespero". Anticamente però era più rara la celebrazione della messa, e si faceva con maggiore preparazione. Ora invece, dovendosi più frequentemente celebrare i sacri misteri, non si può comodamente osservare la stessa disciplina di prima. Conseguentemente essa è stata abrogata dalla consuetudine contraria.

ARTICOLO 9

Se a coloro che non hanno l'uso di ragione, si debba amministrare questo sacramento

SEMBRA che coloro i quali non hanno l'uso di ragione non debbano ricevere questo sacramento. Infatti:

1. A questo sacramento ci si deve accostare con devozione e dopo aver esaminato se stessi, secondo le parole dell' Apostolo: "Esamini ognuno se stesso e così mangi di quel pane e beva di quel calice". Ma ciò non è possibile a chi manca dell'uso di ragione. Dunque a costoro non si deve amministrare questo sacramento.

2. Tra coloro che non hanno l'uso di ragione ci sono anche gli ossessi, chiamati energumeni. Ma questi, secondo Dionigi, sono esclusi perfino dal guardare il sacramento. Perciò l'Eucarestia va negata a quelli che son privi dell'uso di ragione.

3. Tra coloro che mancano dell'uso di ragione si devono contare specialmente i bambini innocenti. Ma ai bambini non si dà questo sacramento. Molto meno quindi si può dare agli altri.

IN CONTRARIO: Negli atti del Concilio d'Orange si legge: "Ai dementi si deve dare tutto ciò che riguarda la pietà". Perciò si deve loro accordare l'Eucarestia che è "il sacramento della pietà".

RISPONDO: Si può essere privi dell'uso di ragione in due maniere. Primo, per il fatto che si possiede un debole uso di ragione: allo stesso modo che diciamo privo di vista chi ci vede poco. A costoro, per il fatto che possono concepire una qualche devozione verso l'Eucarestia, non deve negarsi questo sacramento.

Secondo, per non avere affatto l'uso di ragione. Costoro però, o non l'hanno mai avuto fin dalla nascita: e a questi non deve amministrarsi l'Eucarestia, perché in essi non ci fu mai alcuna devozione verso questo sacramento; oppure non sempre furono privi dell'uso di ragione. Ebbene, se costoro prima, quando erano in sé, avevano dato segno di devozione a questo sacramento, lo si deve loro concedere in punto di morte, purché non ci sia pericolo di vomito o di sputo. In proposito negli atti del IV Concilio di Cartagine, riferito dal Decreto (di Graziano) si legge: "Colui che da infermo chiede la penitenza, se per caso, mentre il sacerdote da lui invitato è in arrivo, vinto dal male perde i sensi e la ragione, dietro testimonianza di quanti lo hanno udito, riceva il perdono, e, se la morte sembra imminente, venga riconciliato con l'imposizione delle mani e gli si versi in bocca l'Eucarestia".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Tra le persone prive dell'uso di ragione alcune possono avere verso l'Eucarestia una devozione attuale, altre possono averla avuta in passato.

2. Dionigi parla degli energumeni non ancora battezzati, cioè di quelli nei quali non è stata ancora infranta la forza del demonio, vigente in loro per il peccato originale. Ma per i battezzati, che sono posseduti corporalmente dagli spiriti immondi, vale la regola data per gli altri deficienti. In merito Cassiano osserva: "Noi non ricordiamo che dai nostri predecessori sia mai stata interdetta la santa comunione a costoro", cioè a quelli che sono tormentati

dagli spiriti immondi.

3. I bambini nati da poco si trovano nella stessa condizione dei dementi che non hanno mai avuto l'uso di ragione. Quindi a costoro non si devono dare i santi misteri, sebbene alcuni Greci facciano il contrario, per il fatto che Dionigi raccomanda di dare la comunione ai battezzati, non avvertendo che Dionigi parla in quel testo del battesimo degli adulti. I bambini però per tale rifiuto non subiscono per la loro vita il danno minacciato da quelle parole del Signore: "Se non mangerete la carne del Figlio dell'uomo e non berrete il suo sangue, non avrete in voi la vita"; perché, conforme a quanto scrive S. Agostino, "ciascun fedele diventa partecipe" spiritualmente "del corpo e del sangue del Signore, quando col battesimo diventa membro del corpo di Cristo".

Però quando i bambini incominciano ad avere un certo uso di ragione, da poter concepire devozione verso questo sacramento, allora si può conferire ad essi l'Eucarestia.

ARTICOLO 10

Se sia lecito ricevere ogni giorno questo sacramento

SEMBRA che non sia lecito ricevere ogni giorno questo sacramento. Infatti:

1. Questo sacramento, rappresenta la passione del Signore, come il battesimo. Ora, non è lecito battezzarsi più volte, ma una volta sola; perché, come dice S. Pietro, "Cristo è morto una sola volta per i nostri peccati". Dunque non è lecito ricevere tutti i giorni questo sacramento.

2. La verità deve corrispondere alla figura. Ma l'agnello pasquale, che fu la principale figura di questo sacramento, come si è detto sopra, non si mangiava se non una volta all'anno. E la Chiesa stessa celebra la passione di Cristo, di cui questo sacramento è il memoriale, una volta l'anno. Dunque non è lecito ricevere ogni giorno questo sacramento, bensì una volta l'anno.

3. Questo sacramento, che contiene Cristo nella sua integrità, merita la massima riverenza. Ma si deve appunto alla riverenza che uno si astenga da questo sacramento: ed è per questo che viene lodato il Centurione il quale disse: "Signore, io non sono degno che tu entri nella mia casa"; così pure Pietro per la sua esclamazione: "Signore, allontanati da me, perché sono un peccatore". Non è quindi lodevole che uno riceva ogni giorno questo sacramento.

4. Se ricevere frequentemente l'Eucarestia fosse cosa lodevole, tanto più sarebbe lodevole quanto più la comunione fosse frequente. Ora, la frequenza sarebbe maggiore, se l'uomo ricevesse questo sacramento più volte al giorno. Quindi dovrebbe essere lodevole comunicarsi più volte al giorno. Questo però non è ammesso dalla consuetudine della Chiesa. Perciò non è lodevole che uno si comunichi ogni giorno.

5. La Chiesa con le sue leggi intende provvedere al bene dei suoi fedeli. Ma per legge ecclesiastica i fedeli sono tenuti a comunicarsi soltanto una volta all'anno, come si legge nei Canonici: "Ogni fedele dell'uno e dell'altro sesso riceva riverentemente almeno a Pasqua il sacramento dell'Eucarestia, a meno che dietro consiglio del proprio sacerdote, per qualche ragionevole causa, non giudichi di doversene astenere per un certo tempo". Non è dunque lodevole ricevere ogni giorno questo sacramento.

IN CONTRARIO: S. Agostino dice: "Questo è il pane quotidiano: ricevilo ogni giorno, perché ogni giorno ti giovi".

RISPONDO: Circa l'uso di questo sacramento possiamo considerare due cose. La prima da parte del sacramento stesso, la cui virtù è salutare per gli uomini. E sotto quest'aspetto è utile riceverlo quotidianamente, perché ogni giorno se ne riceva il frutto. Di qui le parole di S. Ambrogio: "Se il sangue di Cristo ogni volta che si effonde, si effonde a remissione dei peccati, io che pecco continuamente devo riceverlo sempre, sempre devo prendere la medicina".

In secondo luogo possiamo considerare la cosa da parte di chi si comunica, il quale è tenuto ad accostarsi a questo sacramento con grande devozione e riverenza. Perciò se uno ogni giorno si trova preparato, è cosa lodevole che lo faccia ogni giorno. Per cui S. Agostino dopo aver detto, "Ricevilo ogni giorno, perché ogni giorno ti giovi", soggiunge: "Vivi così da meritare di riceverlo ogni giorno". Tuttavia, poiché spesso in un gran numero di persone molti ostacoli impediscono la necessaria devozione, per indisposizioni del corpo e dell'anima, non sarebbe utile a tutti accostarsi ogni giorno a questo sacramento, ma è utile che ciascuno ci si accosti tutte le volte che si sente preparato a riceverlo. Ecco perché nel De Ecclesiasticis Dogmatibus si legge: "Ricevere la comunione eucaristica ogni giorno è cosa che né lodo né biasimo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Con il sacramento del battesimo l'uomo viene configurato alla morte di Cristo, ricevendone il carattere: quindi, come Cristo "è morto una sola volta", così solo una volta l'uomo dev'essere battezzato. Con l'Eucarestia invece l'uomo non riceve il carattere di Cristo, ma Cristo stesso, la cui virtù dura in eterno, secondo l'espressione dell'Apostolo: "Con una sola offerta ha condotto alla perfezione per sempre i santificati". Ora, avendo l'uomo quotidianamente bisogno della virtù salvifica di Cristo, può lodevolmente ricevere ogni giorno questo sacramento.

Inoltre, deve soprattutto considerarsi che il battesimo è una rigenerazione spirituale. Quindi l'uomo come nasce fisicamente una sola volta, così una sola volta deve rinascere spiritualmente mediante il battesimo, come nota S. Agostino commentando le parole di Nicodemo: "Come può un uomo rinascere quando è vecchio?". Al contrario l'Eucarestia è cibo spirituale: quindi come si prende ogni giorno il cibo materiale, così è cosa lodevole ricevere ogni giorno questo sacramento. Ecco perché il Signore insegna a chiedere: "Dacci oggi il nostro pane quotidiano". E S. Agostino spiega: "Se ogni giorno lo ricevi" questo sacramento, "ogni giorno è oggi per te, ogni giorno per te risorge Cristo: l'oggi è appunto il giorno in cui il Cristo risorge".

2. L'agnello pasquale fu la principale figura dell'Eucarestia quanto alla passione di Cristo, rappresentata da questo sacramento. Perciò esso veniva consumato una sola volta all'anno, perché "Cristo è morto una volta soltanto". Per questo anche la Chiesa una sola volta all'anno celebra il ricordo della passione di Cristo. Nell'Eucarestia però il memoriale della passione di Cristo viene dato a noi sotto forma di cibo, il quale si prende ogni giorno. Perciò sotto quest'aspetto l'Eucarestia è raffigurata dalla manna, la quale veniva data al popolo nel deserto ogni giorno.

3. La riverenza verso questo sacramento è un timore temperato dall'amore: si chiama appunto timore filiale il timore riverenziale verso Dio, come si disse nella Seconda Parte. Infatti dall'amore nasce il desiderio di riceverlo, dal timore viene l'umiltà del rispetto. Perciò entrambe le cose possono esprimere la riverenza verso questo sacramento: sia la comunione quotidiana che l'astensione temporanea. Ecco perché S. Agostino diceva: "Se qualcuno osserva che non si deve ogni giorno ricevere l'Eucarestia e un altro sostiene il contrario, faccia ciascuno ciò che secondo la propria coscienza crede piamente suo dovere. Infatti Zaccheo e il Centurione non litigarono tra loro, pur avendo l'uno accolto gioiosamente il Signore e l'altro protestato: "Non sono degno che tu entri nella mia casa", onorando tutti e due il Signore, sebbene in modi diversi". Tuttavia l'amore e la speranza, sentimenti ai quali la Scrittura c'invita continuamente, sono da preferirsi al timore; cosicché avendo Pietro esclamato: "Signore, allontanati da me, perché sono un peccatore", Gesù replicò: "Non temere".

4. Il fatto che il Signore dica: "Dacci oggi il nostro pane quotidiano" esclude che ci si possa comunicare più volte al giorno; cosicché almeno l'unica comunione giornaliera possa rappresentare l'unicità della passione di Cristo.

5. Secondo le loro diverse condizioni le Chiese emanarono leggi diverse a questo riguardo. Infatti nella Chiesa primitiva, quando ferveva una grande devozione di fede cristiana, fu stabilito che i fedeli si comunicassero ogni giorno. Perciò il Papa S. Anacleto dice: "Fatta la consacrazione, tutti si comunichino, se non vogliono trovarsi fuori della Chiesa: così infatti vollero gli Apostoli e così osserva la Chiesa Romana". In seguito invece, essendo diminuito il fervore, il Papa S. Fabiano concesse che "tutti si comunicassero, se non più di frequente, almeno tre volte all'anno: a Pasqua, a Pentecoste e a Natale". Anche il Papa S. Sotero comanda la comunione "in Coena Domini", come si legge nel Decreto. Successivamente però, "per il crescere del male e il raffreddamento in molti della carità", Innocenzo III stabilì che i fedeli si comunicassero "almeno una volta l'anno", cioè "a Pasqua". - Tuttavia nel libro *De Ecclesiasticis Dogmatibus* si consiglia "di comunicarsi tutte le domeniche".

ARTICOLO 11

Se sia lecito astenersi del tutto dalla comunione

SEMBRA che sia lecito astenersi del tutto dalla comunione. Infatti:

1. Viene lodato il Centurione perché protestò: "Signore, io non sono degno che tu entri nella mia casa". E a lui corrisponde chi stima di doversi astenere dalla comunione, come si è detto sopra. Ora, poiché non si legge che Cristo sia poi entrato nella casa del centurione, è lecito astenersi dalla comunione per tutto il tempo della vita.

2. A ciascuno è lecito astenersi dalle cose che non sono necessarie alla salvezza. Ma questo sacramento non è necessario alla salvezza, come si è detto sopra. Dunque è lecito cessare completamente di riceverlo.

3. I peccatori non son tenuti a comunicarsi; tanto che il Papa Fabiano, dopo aver detto: "Tutti si comunichino tre volte all'anno", soggiunge: "a meno che uno non sia impedito da gravi delitti". Ma se quelli che non sono in peccato, son tenuti a comunicarsi, i peccatori vengono a trovarsi in condizioni migliori dei giusti: il che è inammissibile. Perciò anche ai giusti è lecito fare a meno della comunione.

IN CONTRARIO: Il Signore afferma: "Se non mangerete la carne del Figlio dell'uomo e non berrete il suo sangue, non avrete in voi la vita".

RISPONDO: Come sopra abbiamo visto, due sono le maniere di ricevere questo sacramento: spiritualmente e sacramentalmente. Ora, è chiaro che tutti sono tenuti a comunicarsi almeno spiritualmente; perché ciò, secondo le spiegazioni date, significa incorporarsi a Cristo. La comunione spirituale però include il desiderio di ricevere questo sacramento, come si è già osservato. Perciò senza il desiderio di ricevere questo sacramento per l'uomo non ci può essere salvezza. Ma un desiderio sarebbe vano, se non venisse appagato quando l'opportunità lo consente. Di conseguenza è chiaro che l'uomo è tenuto a ricevere questo sacramento non solo per la legge della Chiesa, ma anche per il precetto del Signore: "Fate questo in memoria di me". La legge della Chiesa non fa che determinare i tempi in cui si deve eseguire il precetto di Cristo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. "È vera umiltà" dice S. Gregorio "quella che non si ostina a respingere ciò che utilmente viene comandato". Non sarebbe quindi umiltà lodevole, se uno

contro il precetto di Cristo e della Chiesa si astenesse del tutto dalla comunione. Al centurione invece non era stato comandato di ricevere Cristo in casa sua.

2. L'Eucarestia non è necessaria alla salvezza come il battesimo per i bambini, i quali possono salvarsi senza di essa, ma non senza il sacramento del battesimo. Ma per gli adulti sono strettamente necessari l'uno e l'altro sacramento.

3. I peccatori soffrono un gran danno dall'essere esclusi da questo sacramento e quindi non sono per questo dei privilegiati. Quelli però che persistono nella colpa, non sono scusati dalla trasgressione del precetto della comunione, tuttavia sono scusati i penitenti che, come dice Innocenzo III "se ne astengono secondo il consiglio del sacerdote".

ARTICOLO 12

Se sia lecito sumere il corpo di Cristo senza il sangue

SEMBRA che non sia lecito sumere il corpo di Cristo senza il sangue. Infatti:

1. Il Papa Gelasio dichiara: "Sappiamo che alcuni, ricevuta soltanto la porzione del sacro corpo, si astengono dal calice del sangue consacrato. Costoro quindi, guidati senza dubbio da chi sa quale superstizione, o ricevano per intero i sacramenti o se ne astengano per intero". Non è dunque permesso di ricevere il corpo di Cristo senza il suo sangue.

2. Alla integrità di questo sacramento concorre, come abbiamo visto sopra, tanto la consumazione del corpo quanto quella del sangue. Se dunque si riceve il corpo senza il sangue, il sacramento rimane incompleto. Il che equivale a un sacrilegio. Infatti il Papa Gelasio soggiunge: "La divisione di un solo e identico mistero non può farsi senza un grande sacrilegio".

3. Questo sacramento, l'abbiamo già detto sopra, si celebra in memoria della passione del Signore, e si riceve per la salvezza dell'anima. Ma la passione di Cristo è espressa meglio dal sangue che dal corpo; inoltre il sangue viene offerto per la salvezza dell'anima, come abbiamo notato. Piuttosto quindi che astenersi dal ricevere il sangue, ci si dovrebbe astenere dal ricevere il corpo. Perciò coloro che si accostano a questo sacramento non devono mai prendere il corpo senza il sangue di Cristo.

IN CONTRARIO: È uso di molte chiese offrire al popolo che si comunica il corpo di Cristo, senza il sangue.

RISPONDO: Sull'uso di questo sacramento si possono considerare due cose: una da parte del sacramento stesso, l'altra da parte di coloro che lo ricevono. Da parte del sacramento stesso conviene che si riceva sia il corpo che il sangue: perché l'integrità del sacramento li implica entrambi. Perciò il sacerdote, avendo il compito di consacrare e di consumare nella sua integrità questo sacramento, non deve mai sumere il corpo di Cristo senza il sangue.

Da parte invece di coloro che si comunicano occorre somma riverenza e cautela, perché non accada nulla che offenda un così grande mistero. Ciò potrebbe verificarsi specialmente nella distribuzione del sangue, perché, prendendolo senza le debite precauzioni, potrebbe facilmente versarsi. E poiché nel popolo cristiano, che è andato moltiplicandosi, ci sono e vecchi e giovani e bambini, alcuni dei quali non sono tanto accorti da usare le necessarie cautele nel ricevere questo sacramento, prudentemente in alcune chiese si usa di non dare al popolo il sangue, ma di farlo consumare dal sacerdote soltanto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Il Papa Gelasio in quel testo si riferisce ai sacerdoti, i quali, come consacrano tutto il sacramento, così devono consumarlo nella sua integrità. Infatti, come si legge in un Concilio di Toledo, "che sacrificio sarebbe quello a cui non partecipasse nemmeno il sacrificante stesso?".

2. Il compimento di questo sacramento non si ha nella comunione dei fedeli, ma nella consacrazione della materia. Perciò non si toglie nulla alla perfezione di questo sacramento, se il popolo riceve il corpo senza il sangue, purché il sacerdote consacrante riceva l'uno e l'altro.

3. La rappresentazione della passione del Signore si ha nella consacrazione stessa di questo sacramento, nella quale non si può mai consacrare il corpo senza il sangue. Il popolo invece può ricevere il corpo senza il sangue, senza che ne derivi nessun inconveniente. Perché il sacerdote offre e consuma il sangue a nome di tutti; inoltre perché, come abbiamo spiegato, in ciascuna delle due specie Cristo è contenuto per intero.

Pars Tertia Quaestio 081

Questione 81

Questione 81

L'uso che Cristo fece di questo sacramento nell'istituirlo

Dobbiamo ora esaminare l'uso che Cristo fece di questo sacramento nell'istituirlo.

In proposito si pongono quattro quesiti: 1. Se Cristo abbia sunto lui stesso il suo corpo e il suo sangue; 2. Se li abbia dati a Giuda; 3. Se abbia sunto o ministrato un corpo passibile o impassibile; 4. Come sarebbe stato presente Cristo in questo sacramento, se fosse stato conservato o consacrato nel triduo della sua morte.

ARTICOLO 1

Se Cristo abbia sunto il corpo e il sangue suo proprio

(Oggi si ritiene che Gesù non si sia comunicato quando ha istituito l'Eucarestia).

SEMBRA che Cristo non abbia sunto il corpo e il sangue suo proprio. Infatti:

1. Delle azioni e delle parole di Cristo non si deve asserire ciò che non è attestato dall'autorità della S. Scrittura. Ma negli Evangelii non è detto che Cristo abbia mangiato il proprio corpo, o bevuto il proprio sangue. Ciò dunque non si deve asserire.
2. Nessuna cosa può essere in se stessa se non nel senso che una sua parte è in un'altra, come dice Aristotele. Ora, ciò che si mangia e si beve, è nel soggetto che mangia e beve. Perciò Cristo, essendo presente nella sua integrità in entrambe le specie sacramentali, è impossibile che egli stesso abbia sunto questo sacramento.
3. La recezione di questo sacramento è di due specie: spirituale e sacramentale. Ma a Cristo non si addiceva quella spirituale, perché egli nulla poteva ricevere dai sacramenti. Quindi non gli si addiceva neppure quella sacramentale, poiché essa senza la comunione spirituale è imperfetta, come sopra abbiamo visto. Dunque in nessun modo Cristo fece uso di questo sacramento.

IN CONTRARIO: S. Girolamo ha scritto: "Il Signore Gesù è insieme convitato e convito, commensale e vivanda".

RISPONDO: Alcuni hanno sostenuto che Cristo nella Cena diede il suo corpo e il suo sangue ai discepoli, senza sumerli egli stesso. Ma questo non sembra plausibile. Perché Cristo per primo osservò i riti che istituì come obbligatori per gli altri: così egli stesso volle essere battezzato prima d'imporre agli altri il battesimo, secondo le parole degli Atti: "Cominciò Gesù a fare e poi a insegnare". Perciò egli per primo dovette sumere il corpo e sangue propri, per poi darli ai suoi discepoli. È quanto la Glossa dice commentando quel passo di Rut, "Avendo mangiato e bevuto, ecc.", "Cristo mangiò e bevve nella Cena, quando diede ai discepoli il sacramento del suo corpo e del suo sangue. Cosicché, "avendo i servi partecipato della sua carne e del suo sangue, anch'egli volle parteciparne".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nei Vangeli si legge che Cristo "prese il pane e il calice". Ciò non significa che li abbia presi soltanto in mano, come dicono alcuni, ma che li prese nello stesso modo in cui li fece prendere agli altri. Perciò, avendo detto ai discepoli: "Prendete e mangiate", e poi: "Prendete e bevete", si deve intendere che il Signore stesso prendendoli abbia mangiato e bevuto. Di qui i versi spesso ripetuti: "Siede alla Cena; intorno ha la schiera dei dodici; tiene se stesso in mano; cibo è di sé lui stesso".
2. Cristo, come si disse sopra, per il modo in cui è presente in questo sacramento, si riferisce allo spazio non secondo le proprie dimensioni, ma secondo le dimensioni delle specie sacramentali, cosicché dovunque sono quelle specie là egli è presente. E poiché quelle specie potevano stare nelle mani e nella bocca di Cristo, Cristo stesso poté essere tutto intero nelle proprie mani e nella propria bocca. Ciò non sarebbe potuto avvenire secondo il rapporto con lo spazio delle dimensioni proprie.
3. Effetto dell'Eucarestia, come si disse sopra, non è solo l'aumento della grazia abituale, ma anche il gusto immediato della dolcezza spirituale. Ora,

Cristo, sebbene non abbia ricevuto dalla percezione di questo sacramento una crescita di grazia, ebbe tuttavia un godimento spirituale nell'istituzione di questo nuovo sacramento, tanto da dire: "Ho desiderato ardentemente di mangiare questa Pasqua con voi". S. Eusebio riferisce questo passo al mistero del nuovo Testamento che egli stava per dare ai suoi discepoli. Perciò Cristo si comunicò spiritualmente e anche sacramentalmente, prendendo il proprio corpo sotto il sacramento che volle e istituì come sacramento del suo corpo. In modo però diverso da come si comunicano sacramentalmente e spiritualmente gli altri, perché questi ricevono un aumento di grazia, e perché hanno bisogno dei segni sacramentali per mettersi a contatto con la verità.

ARTICOLO 2

Se Cristo abbia dato il proprio corpo a Giuda

(Oggi si ritiene che Giuda non abbia ricevuto l'Eucarestia quando Gesù l'ha istituita).

SEMBRA che Cristo non abbia dato il proprio corpo anche a Giuda. Infatti:

1. Come si legge in Matteo, dopo che il Signore ebbe dato ai discepoli il suo corpo e il suo sangue, disse loro: "D'ora in poi non berrò più di questo frutto della vite fino al giorno in cui lo berrò nuovo con voi nel regno del Padre mio". Da queste parole risulta che quelli cui aveva dato il suo corpo e sangue avrebbero poi bevuto di nuovo con lui. Ma Giuda non bevve più con lui. Dunque Giuda non ricevette con gli altri discepoli il corpo e il sangue di Cristo.

(Queste parole non sono state pronunciate dopo l'istituzione dell'Eucarestia, ma alla prima delle quattro coppe rituali).

2. Il Signore metteva in pratica quello che comandava; conforme alle parole degli Atti: "Cominciò Gesù a fare e poi a insegnare". Ora, egli comandò: "Non date ai cani le cose sante". Conoscendo dunque che Giuda era in peccato, non gli può aver offerto il suo corpo e il suo sangue.

3. Si legge che Cristo porse a Giuda personalmente "del pane intinto". Se dunque gli diede il proprio corpo, glielo diede allora con quel boccone, tanto più che Giovanni dice: "Appena Giuda ebbe preso il boccone, Satana entrò in lui"; e S. Agostino commenta: "Qui ci viene insegnato quanto dobbiamo guardarci dal ricevere malamente il bene. Se infatti si rimprovera chi non distingue il corpo del Signore dagli altri cibi, come non sarà condannato chi fingendosi amico si accosta da nemico alla sua mensa?". Ora, con il boccone di pane inzuppato Giuda non prese il corpo di Cristo, come nota S. Agostino commentando le parole di S. Giovanni, "intinto un pezzetto di pane, lo diede a Giuda di Simone Iscariota": "Giuda non ricevette da solo allora il corpo di Cristo, come credono alcuni, leggendo senza attenzione". Dunque Giuda non ricevette il corpo di Cristo.

IN CONTRARIO: Il Crisostomo afferma: "Giuda, pur partecipando ai misteri, non si convertì. E così il suo delitto è per ogni verso più enorme: sia perché si accostò ai misteri con quel cattivo proposito, sia perché dopo averli ricevuti non divenne migliore, né per il timore, né per la gratitudine né per l'onore".

RISPONDO: S. Ilario sostiene che Cristo non diede a Giuda il suo corpo e il suo sangue. E ciò sarebbe stato conveniente, considerata la malizia di Giuda. Ma poiché Cristo doveva essere per noi esempio di giustizia, non si addiceva al suo magistero separare dalla comunione degli altri Giuda peccatore occulto, senza un'accusa e una prova evidente, per non dare così l'esempio ai superiori ecclesiastici di fare lo stesso; e per evitare che Giuda, dall'exasperazione prendesse da ciò occasione di peccare. Dobbiamo quindi affermare che Giuda assieme agli altri discepoli ricevette il corpo e il sangue del Signore, come ritengono Dionigi e S. Agostino.

(Giuda era già uscito quando l'Eucarestia è stata istituita, "E allora, dopo quel boccone satana entrò in lui, Gesù quindi gli disse: "Quello che devi fare fallo al più presto". Nessuno dei commensali capì perché gli aveva detto questo; alcuni infatti pensavano che, tenendo Giuda la cassa, Gesù gli avesse detto: "Compra quello che ci occorre per la festa", oppure che dovesse dare qualche cosa ai poveri. Preso il boccone, egli subito uscì" (Gv 13,27-30)).

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La ragione è quella usata da S. Ilario, per dimostrare che Giuda non ricevette il corpo di Cristo. Ma non è una ragione cogente. Perché Cristo si rivolge ai discepoli, dal collegio dei quali Giuda si separò, senza che Cristo lo avesse escluso. Perciò Cristo, per quanto dipendeva da lui, era disposto a bere il vino nel regno di Dio anche con Giuda; ma Giuda stesso rifiutò questo convito.

2. La malizia di Giuda era nota a Cristo come Dio, ma non gli era nota nel modo umano. Quindi Cristo non respinse Giuda dalla comunione, per dare l'esempio agli altri sacerdoti, perché non respingessero i peccatori occulti.

3. Certamente Giuda col pane intinto non ricevette il corpo di Cristo, ma semplice pane. "Forse però quell'atingolo sul pane indica", dice S. Agostino "la finzione di Giuda: alcune cose infatti si tingono per camuffarle. Se invece l'atingolo significa qui qualche cosa di buono", cioè la dolcezza della bontà divina, perché il pane è reso più sapido dall'atingolo, "giustamente la dannazione colpì chi fu ingrato a quel beneficio". A causa di tale ingratitudine "il bene divenne male per Giuda", come accade a coloro che ricevono indegnamente il corpo di Cristo.

Inoltre a detta di S. Agostino "si deve ritenere che il Signore prima distribuì a tutti i suoi discepoli il sacramento del suo corpo e del suo sangue, Giuda compreso, secondo il racconto di Luca. E poi avvenne quanto racconta Giovanni, che cioè il Signore mostrò chi era il traditore porgendogli un boccone di

pane intinto".

ARTICOLO 3

Se Cristo abbia consumato e offerto ai discepoli il proprio corpo in stato d'impassibilità

SEMBRA che Cristo abbia consumato e offerto ai discepoli il suo corpo in stato d'impassibilità. Infatti:

1. Commentando le parole di S. Matteo "si trasfigurò dinanzi a loro", la Glossa afferma: "Ai discepoli nella Cena diede quel corpo che aveva per natura, non mortale però né passibile". E, commentando un passo del Levitico, dice: "La croce, forte più di tutte le cose, rese la carne di Cristo atta ad essere mangiata, mentre prima della passione sembrava non commestibile". Ora, Cristo diede il suo corpo come atto a essere mangiato. Quindi lo diede quale esso fu dopo la passione, ossia impassibile e immortale.
2. Ogni corpo passibile soffre se viene pressato e masticato. Se dunque il corpo di Cristo fosse stato passibile, avrebbe sofferto nell'essere pressato e masticato dai discepoli.
3. Le parole sacramentali, ora che le proferisce il sacerdote in nome di Cristo, non sono più efficaci di quando furono pronunziate da Cristo stesso. Ma ora in virtù delle parole sacramentali il corpo di Cristo sull'altare viene consacrato impassibile e immortale. Dunque tanto più allora.

IN CONTRARIO: Come dice Innocenzo III, "(Cristo) diede ai suoi discepoli il suo corpo, quale egli allora lo possedeva". Ma allora possedeva un corpo passibile e mortale. Dunque diede ai suoi discepoli il suo corpo passibile e mortale.

RISPONDO: Ugo di S. Vittore sostenne che Cristo prima della passione in circostanze diverse assunse le quattro doti del corpo glorificato: la sottilità nella nascita, quando uscì dall'utero della Vergine lasciandolo intatto; l'agilità quando camminò a piedi asciutti sul lago; la luminosità nella trasfigurazione; l'impassibilità nella Cena, quando diede il suo corpo in cibo ai discepoli. E così avrebbe dato ai suoi discepoli il proprio corpo in stato d'impassibilità e di immortalità.

Ma checché si dica delle altre doti, di cui abbiamo già parlato in precedenza, non si può tuttavia accettare ciò che si asserisce rispetto all'impassibilità. Infatti era certamente il vero e identico corpo di Cristo quello che vedevano allora i discepoli nella sua specie e quello che veniva ricevuto sotto le specie del sacramento. Ora, esso non era impassibile nella specie propria in cui lo vedevano, ché anzi era pronto alla passione. Quindi nemmeno il corpo di Cristo sotto la specie del sacramento era impassibile.

Tuttavia quel corpo, che in se stesso era passibile, si trovava in modo impassibile sotto le specie sacramentali: come vi si trovava in modo invisibile, pur essendo in se stesso visibile. Infatti come la visione richiede il contatto tra l'oggetto visibile e il mezzo interposto, così la passione richiede il contatto tra il corpo passibile e le cose che agiscono su di esso. Ora, il corpo di Cristo, secondo il modo in cui è presente nel sacramento, e di cui abbiamo parlato sopra, non è in relazione con l'ambiente circostante mediante le proprie dimensioni, con le quali i corpi si toccano tra loro, ma mediante le dimensioni delle specie del pane e del vino. Di conseguenza a patire e a esser viste sono le specie, non già il corpo stesso di Cristo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Si dice che Cristo nella Cena diede il suo corpo non mortale e passibile, nel senso che non lo diede in modo fisico e cruento. - La croce poi rese la carne di Cristo atta a essere mangiata, perché questo sacramento aveva il compito di rappresentare la passione di Cristo.
2. L'argomento varrebbe se il corpo di Cristo, che allora era passibile, così fosse stato presente nell'Eucarestia in modo passibile.
3. Gli accidenti del corpo di Cristo, come si disse sopra, sono presenti in questo sacramento per naturale concomitanza, non già in forza del sacramento, il quale rende presente la sostanza del corpo di Cristo. Perciò la virtù delle parole sacramentali ha il compito di produrre e rendere presente nel sacramento il corpo di Cristo, con tutti gli accidenti che (in quel momento) realmente possiede.

ARTICOLO 4

Se Cristo sarebbe morto nell'Eucarestia, qualora al momento della sua morte questa fosse stata conservata in una pisside, o consacrata da un Apostolo

SEMBRA che Cristo in questo sacramento, qualora al momento della sua morte fosse stato conservato in una pisside, o consacrato da un Apostolo, non sarebbe morto. Infatti:

1. La morte di Cristo avvenne mediante la sua passione. Ma Cristo era anche allora in questo sacramento in modo impassibile. Dunque non avrebbe potuto morire in questo sacramento.

2. Nella morte di Cristo il suo sangue fu separato dal corpo. Ma in questo sacramento è presente insieme il corpo e il sangue di Cristo. Dunque Cristo in questo sacramento non sarebbe morto.

3. La morte avviene per separazione dell'anima dal corpo. Ma in questo sacramento è presente tanto il corpo quanto l'anima di Cristo. Dunque in questo sacramento Cristo non poteva morire.

IN CONTRARIO: Nel sacramento ci sarebbe stato lo stesso Cristo che era sulla croce. Ma sulla croce egli allora moriva. Dunque sarebbe morto anche nel sacramento.

RISPONDO: Sia in questo sacramento che nella propria specie il corpo di Cristo è identico nella sostanza, ma non è identico nel modo: infatti nella propria specie esso viene a contatto con i corpi circostanti mediante le proprie dimensioni, il che non avviene come si è visto sopra, nell'Eucarestia. Quindi tutto ciò che è vero di Cristo quanto alla sua sostanza, gli può essere attribuito e nella propria specie e nella presenza eucaristica: p. es. vivere, morire, soffrire, essere animato o inanimato e cose simili. Tutto ciò che al contrario è vero di lui per i suoi rapporti con i corpi esterni, gli può essere attribuito se si considera nella propria specie, non già nella sua presenza eucaristica: si esclude quindi che possa essere deriso, coperto di sputi, crocifisso, flagellato e cose simili. Sono perciò giustificati quei versi: "Nella pisside giunge il dolor sofferto, ma non gli attribuire quello inferto".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La passione, come abbiamo notato implica l'atto di un agente estrinseco. Perciò Cristo, nella sua presenza sacramentale non poteva subirla. Invece poteva morire.

2. In forza della consacrazione, sotto le specie del pane, come si è detto sopra, è presente il corpo di Cristo, e sotto le specie del vino è presente il sangue. Adesso però, non essendo il sangue di Cristo separato dal suo corpo, sotto le specie del pane è presente per reale concomitanza anche il sangue di Cristo insieme al corpo; e sotto le specie del vino è presente anche il corpo insieme al sangue. Se invece al tempo della passione di Cristo, quando il suo sangue fu realmente separato dal suo corpo, fosse stato consacrato questo sacramento, sotto le specie del pane sarebbe stato presente soltanto il corpo e sotto le specie del vino soltanto il sangue.

3. L'anima di Cristo, come si disse sopra, è presente in questo sacramento per naturale concomitanza, perché non è separata dal corpo; ma essa non è presente in forza della consacrazione. Perciò, se questo sacramento fosse stato consacrato o conservato nel tempo in cui l'anima era realmente separata dal corpo, in questo sacramento non sarebbe stata presente l'anima di Cristo: non per difetto di virtù nelle parole sacramentali, ma per la diversa condizione della realtà.

Pars Tertia Quaestio 082

Questione 82

Questione 82

Il ministro di questo sacramento

Veniamo ora a discutere sul ministro di questo sacramento.

In proposito si pongono dieci quesiti: 1. Se sia riservato al sacerdote consacrare questo sacramento; 2. Se più sacerdoti possano consacrare insieme la stessa ostia; 3. Se la distribuzione di questo sacramento spetti solo al sacerdote; 4. Se il sacerdote consacrante possa astenersi dalla comunione; 5. Se sia lecito al sacerdote astenersi completamente dal celebrare; 6. Se un sacerdote in peccato possa celebrare questo sacramento; 7. Se la messa di un sacerdote cattivo valga meno della messa di un sacerdote buono; 8. Se gli eretici, gli scismatici o gli scomunicati possano consacrare questo sacramento; 9. Se possano farlo i degradati; 10. Se chi riceve la comunione da costoro commette peccato.

ARTICOLO 1

Se la consacrazione di questo sacramento sia riservata al sacerdote

SEMBRA che la consacrazione di questo sacramento non sia riservata al sacerdote. Infatti:

1. Questo sacramento, come si è detto sopra, viene consacrato in virtù delle parole che ne costituiscono la forma. Ma queste parole rimangono le stesse, sia che le dica un sacerdote, sia che le dica chiunque altro. Perciò non il solo sacerdote, ma chiunque altro può consacrare questo sacramento.
2. Il sacerdote fa questo sacramento in nome di Cristo. Ma un laico santo è unito a Cristo per mezzo della carità, quindi anche un laico può fare questo sacramento. Il Crisostomo infatti afferma che "ogni santo è sacerdote".
3. L'Eucarestia, come sopra abbiamo visto, è ordinata alla salvezza degli uomini alla pari del battesimo. Ma, secondo le spiegazioni date, un laico può battezzare. Dunque non è proprio del sacerdote consacrare questo sacramento.
4. Questo sacramento si compie nella consacrazione della materia. Ma consacrare le altre materie, cioè il crisma, l'olio santo e l'olio benedetto, è competenza esclusiva dei vescovi, sebbene queste consacrazioni non siano di tanta dignità, quanto la consacrazione dell'Eucarestia, dove è presente Cristo nella sua integrità. Dunque non è proprio del sacerdote, ma solo del vescovo, consacrare questo sacramento.

IN CONTRARIO: In un'epistola riferita dal Decreto (di Graziano) S. Isidoro scrive: "Spetta ai presbiteri consacrare il sacramento del corpo e del sangue del Signore sull'altare di Dio".

RISPONDO: La dignità di questo sacramento è così grande, come già abbiamo notato, che esso non si può compiere se non in persona di Cristo. Chi compie però qualche cosa in nome di un altro, bisogna che abbia ricevuto il potere da lui. Ora, come al battezzato viene concesso da Cristo il potere di ricevere l'Eucarestia, così al sacerdote viene conferito nell'ordinazione il potere di consacrare questo sacramento in persona di Cristo: infatti con l'ordinazione uno viene posto nella classe di quelli ai quali il Signore disse: "Fate questo in memoria di me". Dunque è proprio dei sacerdoti consacrare questo sacramento..

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La virtù sacramentale risiede in più elementi e non in uno soltanto: la virtù del battesimo, p. es., sta nelle parole e nell'acqua. Perciò anche la virtù di consacrare non risiede soltanto nelle parole, ma anche nel potere conferito al sacerdote nella sua consacrazione o ordinazione, quando gli vien detto dal vescovo: "Ricevi il potere di offrire nella Chiesa il sacrificio tanto per i vivi quanto per i morti". Infatti la virtù strumentale risiede nei molteplici strumenti per mezzo dei quali agisce l'agente principale.
2. Un laico giusto è unito a Cristo spiritualmente per mezzo della fede e della carità, ma non per mezzo del potere sacramentale. Possiede perciò il sacerdozio spirituale per offrire le ostie spirituali di cui parlano, sia il Salmista: "È sacrificio dinanzi a Dio un cuore contrito"; sia S. Paolo: "Offrite i vostri corpi come ostia vivente". Ecco perché S. Pietro attribuisce a tutti "un sacerdozio santo per offrire vittime spirituali".

3. La partecipazione a questo sacramento, e l'abbiamo già notato sopra, non è di tanta necessità come ricevere il battesimo. Quindi sebbene in caso di necessità un laico possa battezzare, non è però in grado di consacrare questo sacramento.

4. Il vescovo riceve il potere di agire in persona di Cristo sul suo corpo mistico, ossia sulla Chiesa: potere che non viene dato al sacerdote nella sua consacrazione, sebbene gli possa essere delegato dal vescovo. Perciò le cose che non riguardano il governo del corpo mistico, non sono riservate al vescovo: e tra l'altro la consacrazione di questo sacramento. È competenza invece del vescovo dare non solo ai fedeli, ma anche ai sacerdoti le cose necessarie all'esercizio del loro ufficio. E, poiché la benedizione del crisma, dell'olio santo, dell'olio degli infermi e delle altre cose che si consacrano, cioè dell'altare, della chiesa, delle vesti e dei vasi sacri conferisce una certa idoneità per la celebrazione dei sacramenti che competono all'ufficio dei sacerdoti, tali consacrazioni sono riservate al vescovo quale principe di tutto l'ordine ecclesiastico.

ARTICOLO 2

Se più sacerdoti possano consacrare una medesima ostia

SEMBRA che più sacerdoti non possano consacrare una medesima ostia. Infatti:

1. Abbiamo già detto che più individui non possono battezzare una medesima persona. Ora, il potere di un sacerdote che consacra non è minore di quello di chi battezza. Dunque più sacerdoti non possono nemmeno consacrare insieme una stessa ostia.

2. Ciò che può essere compiuto da uno solo, è superfluo farlo compiere da molti. Ma nei sacramenti non ci dev'essere nulla di superfluo. Bastando dunque uno solo a consacrare un'ostia, è chiaro che non possono consacrarla in molti.

3. Questo sacramento è, come dice S. Agostino, "sacramento di unità". Ma la pluralità è contraria all'unità. Non è quindi conveniente per questo sacramento che più sacerdoti consacrino una medesima ostia.

IN CONTRARIO: Secondo la consuetudine di alcune chiese i sacerdoti, quando vengono ordinati, concelebrano con il vescovo ordinante.

RISPONDO: Come sopra abbiamo detto, quando il sacerdote viene ordinato, viene inserito nella classe di coloro che dal Signore nella cena riceverono il potere di consacrare. Perciò secondo la consuetudine di alcune chiese, come gli Apostoli cenarono con Cristo che cenava, così i neo-ordinati concelebrano con il vescovo ordinante. Nel qual caso la medesima ostia non viene consacrata più volte; perché, come dice Innocenzo III, tutti allora devono avere l'intenzione di consacrare nel medesimo istante.

(Prima del Concilio Vaticano II si concelebrava solo in occasione dell'ordinazione sacerdotale o episcopale).

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Non si legge che Cristo battezzasse insieme con gli Apostoli, quando impose a loro l'ufficio di battezzare. Perciò il paragone non regge.

2. Se ciascun sacerdote agisse per virtù propria, gli altri celebranti sarebbero superflui, avendo ciascuno la facoltà di celebrare. Ma poiché il sacerdote non consacra che in persona di Cristo, ed essi pur essendo in molti non sono che "una cosa sola in Cristo", poco importa che questo sacramento venga consacrato da uno o da molti, purché si rispetti il rito della Chiesa.

3. L'Eucarestia è il sacramento dell'unità della Chiesa, la quale risulta dal fatto che molti sono "una sola cosa in Cristo".

ARTICOLO 3

Se la distribuzione di questo sacramento spetti solo al sacerdote

("Ministro ordinario della sacra comunione è il Vescovo, il presbitero e il diacono. Ministro straordinario della sacra comunione è l'accollito o anche un altro fedele incaricato a norma del can. 230, § 3 (Ove le necessità della Chiesa lo suggeriscano, in mancanza di ministri, anche i laici, pur senza essere lettori o accoliti, possono supplire alcuni dei loro uffici, cioè esercitare il ministero della parola, presiedere alle preghiere liturgiche, amministrare il battesimo e distribuire la sacra Comunione, secondo le disposizioni del diritto)" (Codice di Diritto Canonico, can. 910)).

SEMBRA che la distribuzione di questo sacramento non spetti solo al sacerdote. Infatti:

1. Il sangue di Cristo non appartiene a questo sacramento meno del corpo. Ma il sangue di Cristo viene dispensato dai diaconi, tanto che S. Lorenzo disse a

S. Sisto: "Prova se hai scelto un buon ministro, cui affidasti la distribuzione del sangue del Signore". Dunque anche la distribuzione del corpo del Signore non appartiene ai sacerdoti soltanto.

2. I sacerdoti sono costituiti ministri dei sacramenti. Ora, questo sacramento si compie nella consecrazione della materia, non già nell'uso, cui si riferisce la sua distribuzione. Dunque distribuire il corpo del Signore non spetta al sacerdote.

3. Questo sacramento, scrive Dionigi, ha "virtù perfettiva" come la cresima. Ma cresimare i battezzati non spetta al sacerdote, bensì al vescovo. Dunque anche dispensare questo sacramento tocca al vescovo e non al sacerdote.

IN CONTRARIO: Nei canoni si legge: "È giunto a nostra conoscenza che alcuni presbiteri consegnano a un laico o a una donna il corpo del Signore perché lo portino agli infermi. Il sinodo perciò proibisce che si continui tale abuso: il sacerdote comunichi da sé gli infermi".

RISPONDO: La distribuzione del corpo del Signore appartiene al sacerdote per tre ragioni. Primo, perché, come si è detto, egli consacra in persona di Cristo. Ora, Cristo, come consacrò da sé il proprio corpo, così da sé lo distribuì agli altri. Quindi come al sacerdote appartiene la consecrazione del corpo di Cristo, così appartiene a lui distribuirlo.

Secondo, perché il sacerdote è costituito intermediario tra Dio e il popolo. Perciò come spetta a lui offrire a Dio i doni del popolo, così tocca a lui dare al popolo i doni santi di Dio.

Terzo, perché per rispetto verso questo sacramento esso non viene toccato da nessuna cosa che non sia consecrata: e quindi sono consecrati il corporale, il calice e così pure le mani del sacerdote per poter toccare questo sacramento. A nessun altro quindi è permesso toccarlo fuori di un caso di necessità: se, p. es., stesse per cadere a terra, o in altre contingenze simili.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Al diacono, come prossimo all'ordine sacerdotale, spettano alcuni compiti di tale ufficio, ossia la facoltà di dispensare il sangue: però non quella di dispensare il corpo, se non in caso di necessità dietro comando del vescovo o del sacerdote. Primo, perché il sangue di Cristo è contenuto nel calice. Quindi non è a contatto con chi lo distribuisce, come invece il corpo di Cristo. - Secondo, perché il sangue significa la redenzione che deriva al popolo da Cristo: tanto che al sangue viene mescolata dell'acqua per indicare il popolo. Ora, poiché i diaconi stanno tra il sacerdote e il popolo, ai diaconi si addice più la distribuzione del sangue che la distribuzione del corpo.

2. All'identica persona spetta dispensare e consecrare l'Eucarestia per la ragione che abbiamo detto.

3. Come il diacono partecipa un poco della virtù "illuminativa" del sacerdote in quanto dispensa il sangue, così il sacerdote partecipa "del governo perfettivo" del vescovo, in quanto dispensa l'Eucarestia che perfeziona l'uomo in se stesso unendolo a Cristo. Invece gli altri perfezionamenti che dispongono l'uomo in rapporto al prossimo sono riservati al vescovo.

ARTICOLO 4

Se il sacerdote consacrante sia tenuto a comunicarsi

SEMBRA che il sacerdote consacrante non sia tenuto a comunicarsi. Infatti:

1. Nelle altre consecrazioni chi consacra la materia, non ne usa: il vescovo, p. es., che consacra il crisma, non si unge con esso. Ma l'Eucarestia consiste nella consecrazione della materia. Dunque il sacerdote che consacra questo sacramento non ha l'obbligo di usarne, ma può lecitamente astenersi dalla comunione.

2. Negli altri sacramenti il ministro non dà il sacramento a se stesso: infatti nessuno può battezzare se stesso, come si disse sopra. Ora, come c'è una disciplina per il conferimento del battesimo, così dev'esserci anche per l'Eucarestia. Dunque il sacerdote che consacra questo sacramento non deve sumerlo da se stesso.

3. Accade qualche volta per miracolo che il corpo di Cristo si mostri sull'altare sotto forma di carne e il sangue sotto forma di sangue. Ora, queste son cose che ripugnano come cibo e bevanda: e per questo, come si è detto sopra, vengono offerte sotto altra specie per non suscitare orrore in chi le riceve. Dunque il sacerdote consacrante non sempre è tenuto a sumere questo sacramento.

IN CONTRARIO: In un Concilio di Toledo, riferito dai Canoni, si legge: "In modo assoluto si deve osservare che il sacrificante, quante volte immola il corpo e il sangue del Signore nostro Gesù Cristo sull'altare, tante volte partecipi di quel corpo e di quel sangue".

RISPONDO: L'Eucarestia, come si è detto sopra, non è soltanto sacramento, ma è anche sacrificio. Ora, chiunque offre un sacrificio, deve farsene partecipe. Perché il sacrificio offerto esternamente è il segno del sacrificio interiore, con il quale uno offre se stesso a Dio, come nota S. Agostino. Partecipando quindi al sacrificio uno mostra che il sacrificio lo impegna interiormente.

Inoltre anche dispensando al popolo il sacrificio, il sacerdote mostra di essere dispensatore delle cose divine. Ma di queste egli stesso per primo deve farsi partecipe, come insegna Dionigi. Quindi egli stesso deve comunicarsi prima di comunicare gli altri. Di qui le altre parole di Dionigi: "Che sacrificio sarebbe quello di cui non si facesse partecipe nemmeno lo stesso sacrificante?".

Ma questi in tanto se ne fa partecipe, in quanto si comunica, secondo il passo dell'Apostolo: "Quelli che mangiano le vittime, non sono forse partecipi dell'altare?". Perciò è necessario che il sacerdote ogni volta che consacra, riceva questo sacramento nella sua integrità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La consacrazione del crisma e di qualunque altra materia non è un sacrificio, come lo è la consacrazione dell'Eucarestia. Quindi il paragone non regge.
2. Il sacramento del battesimo si compie nell'uso stesso della materia. Nessuno perciò può battezzare se stesso, perché in un sacramento non può la medesima persona essere agente e paziente. Anche nella Eucarestia infatti il sacerdote non consacra se stesso, ma il pane e il vino, e in questa consacrazione si compie appunto il sacramento. La comunione invece è successiva al sacramento stesso. Perciò il paragone non regge.
3. Se il corpo di Cristo si mostra miracolosamente sull'altare sotto forma di carne, e il suo sangue sotto forma di sangue, non si deve sumere. Osserva infatti S. Girolamo: "Di quest'ostia che mirabilmente si consacra in commemorazione di Cristo possiamo mangiare, ma di quella che il Cristo offrì sull'altare della Croce nelle sembianze proprie a nessuno è lecito mangiare". E così facendo il sacerdote non trasgredisce alcuna norma, perché le cose miracolose non hanno legge. - Tuttavia il sacerdote dovrebbe provvedere a consacrare di nuovo il corpo e il sangue del Signore e a comunicarsi con essi.

ARTICOLO 5

Se un sacerdote in peccato sia in grado di consacrare l'Eucarestia

SEMBRA che un sacerdote in peccato non sia in grado di consacrare l'Eucarestia. Infatti:

1. S. Girolamo scrive: "I sacerdoti che amministrano l'Eucarestia e distribuiscono ai fedeli il sangue del Signore, agiscono empivamente contro la legge di Cristo, se credono che a consacrare l'Eucarestia siano le parole del celebrante e non la vita; ovvero che sia necessaria la preghiera solenne e non i meriti del sacerdote. Di costoro è detto: Il sacerdote che abbia una qualunque macchia non si accosti a offrire sacrifici al Signore". Ma il sacerdote in peccato, essendo macchiato, non ha né vita né meriti convenienti per questo sacramento. Dunque il sacerdote in peccato non ha il potere di consacrare l'Eucarestia.
2. Il Damasceno afferma, che "il pane e il vino per l'intervento dello Spirito Santo si convertono soprannaturalmente nel corpo e nel sangue del Signore". Ma il Papa Gelasio si domanda: "Come potrà intervenire lo Spirito celeste, invocato per la consacrazione del divin sacramento, se il sacerdote che ne implora la presenza, si rivela pieno di atti peccaminosi?". Perciò l'Eucarestia non può essere consacrata da un cattivo sacerdote.
3. Questo sacramento viene consacrato dalla benedizione del sacerdote. Ma la benedizione di un sacerdote peccatore non ha l'efficacia di consacrare questo sacramento, poiché sta scritto: "Maledirò le vostre benedizioni". E Dionigi afferma: "È totalmente decaduto dall'ordine sacerdotale, chi non è illuminato: e davvero temerario mi sembra costui a stendere la mano ai compiti sacerdotali; l'osar proferire sui misteri divini con formule cristiane immonde infamie, perché non posso chiamarle orazioni".

IN CONTRARIO: S. Agostino ha scritto: "Nella Chiesa cattolica riguardo al mistero del corpo e del sangue del Signore un buon sacerdote non fa niente di più di un sacerdote cattivo: perché il mistero si compie non secondo i meriti del consacrante, ma per la parola del Creatore e per la virtù dello Spirito Santo".

RISPONDO: Il sacerdote, come abbiamo visto sopra, consacra questo sacramento non per virtù propria, ma quale ministro di Cristo. Ora, uno non cessa di essere ministro di Cristo per il fatto che è cattivo; perché il Signore possiede ministri o servi buoni e cattivi. Nel Vangelo infatti il Signore si domanda "Qual è mai quel servo fedele e prudente, ecc.?", e poi aggiunge: "Se quel servo cattivo dice dentro di sé, ecc.". E l'Apostolo scrive: "Ci considerino come ministri di Cristo"; e tuttavia dice più sotto: "Non ho coscienza di alcun mancamento, ma non per questo mi sento giustificato". Egli dunque era certo di essere ministro di Cristo, sebbene non fosse certo di essere giusto. Uno può dunque essere ministro di Cristo, senza essere giusto. E ciò mette in risalto l'eccellenza di Cristo, perché a lui come a vero Dio servono non solo le cose buone, ma anche quelle cattive, che la sua provvidenza indirizza alla propria gloria. È chiaro dunque che i sacerdoti, anche se non sono buoni, ma peccatori, sono in grado di consacrare l'Eucarestia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Girolamo con le parole citate rinfaccia l'errore di quei sacerdoti che credevano di poter consacrare degnamente l'Eucarestia, per il solo fatto di essere sacerdoti, anche se peccatori. S. Girolamo li rimprovera, perché era proibito di accedere all'altare a chi fosse macchiato. Ma ciò non toglie che, se essi vi accedevano, fosse valido il loro sacrificio.

2. Prima di quelle parole il Papa Gelasio aveva scritto: "La santa religione che segue la disciplina cattolica, esige tanta riverenza che nessuno deve osare di venire ad essa, se non con pura coscienza". Da questo appare evidente che egli intendeva distogliere il sacerdote peccatore dall'accedere a questo sacramento. Perciò le parole seguenti: "Come potrà intervenire lo Spirito celeste...?", sono da intendersi nel senso che lo Spirito interviene comunque non per merito del sacerdote, ma per la virtù di Cristo, le cui parole vengono proferite dal sacerdote.

3. Come una stessa azione può essere cattiva in quanto è fatta con cattiva intenzione dal servo e buona in quanto è fatta con buona intenzione dal padrone; così la consacrazione fatta da un sacerdote in peccato, in quanto viene fatta da lui indegnamente, è degna di maledizione, e va considerata quindi un'infamia o una bestemmia e non un'orazione; ma in quanto è proferita in persona di Cristo è santa ed efficace. Per questo è detto espressamente: "Maledirò le benedizioni vostre".

ARTICOLO 6

Se la messa di un sacerdote cattivo valga meno di quella di un sacerdote buono

SEMBRA che la messa di un sacerdote cattivo non valga meno di quella di un sacerdote buono. Infatti:

1. S. Gregorio esclama: "Oh in quale grande illusione cadono coloro, che reputano i divini e occulti misteri poter essere da alcuni santificati di più: mentre li santifica l'unico e identico Spirito Santo operando occultamente e invisibilmente". Ma questi occulti misteri vengono celebrati nella messa. Dunque la messa di un sacerdote cattivo non vale meno della messa di un sacerdote buono.

2. Come il battesimo viene conferito dal ministro per la virtù di Cristo che battezza, così anche l'Eucarestia, che viene consacrata in persona di Cristo. Ma da un ministro più buono non viene dato un battesimo migliore, come si disse sopra. Dunque neppure è migliore la messa che è celebrata da un sacerdote più santo.

3. I meriti dei sacerdoti come si distinguono in buoni e migliori, così si distinguono in buoni e cattivi. Se dunque è migliore la messa di un sacerdote più buono, ne segue che è cattiva la messa di un sacerdote cattivo. Ora, questo non è ammissibile, perché la malizia del ministro non può ridondare sui misteri di Cristo, come insegna S. Agostino. Dunque neppure può essere migliore la messa di un sacerdote più santo.

IN CONTRARIO: Nei Canoni si legge: "Quanto più degni sono i sacerdoti, tanto più facilmente vengono esauditi nelle necessità per cui pregano".

RISPONDO: Nella messa si devono considerare due cose: il sacramento stesso, che è la cosa principale; e le preghiere che nella messa si fanno per i vivi e per i morti. Ebbene, quanto al sacramento la messa di un sacerdote cattivo non vale meno di quella di uno buono: perché in un caso e nell'altro viene consacrato il medesimo sacramento.

Le preghiere stesse poi che si fanno nella messa, si possono considerare sotto due aspetti. Primo, in quanto hanno efficacia dalla devozione del sacerdote che prega. E allora non c'è dubbio che la messa di un sacerdote migliore è più fruttuosa. - Secondo, in quanto le preghiere vengono proferite dal sacerdote nella messa a nome di tutta la Chiesa, della quale il sacerdote è ministro. E questo ministero rimane anche nei peccatori, come si è detto sopra a proposito del suo ministero rispetto a Cristo. Perciò sotto questo riguardo del sacerdote peccatore sono fruttuose non solo le preghiere della messa, ma anche tutte le altre che egli recita negli uffici ecclesiastici in cui agisce in nome della Chiesa. Invece non sono fruttuose le sue preghiere private, secondo le parole dei Proverbi: "Chi storce gli orecchi per non udire la legge, sarà esecrabile perfino la sua preghiera".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Gregorio nel testo citato si riferisce alla santità del divin sacramento.

2. Nel sacramento del battesimo non si fanno preghiere solenni per tutti i fedeli, come nella messa. Quindi il paragone in questo non regge. Regge invece quanto all'effetto del sacramento.

3. La virtù dello Spirito Santo, che mediante l'unione della carità rende intercomunicanti i beni delle membra di Cristo, fa sì che il bene privato, presente nella messa di un buon sacerdote, giovi anche agli altri. Invece il male privato di una persona non può nuocere ad altri, se questi, come spiega S. Agostino, in qualche modo non vi consentono.

ARTICOLO 7

Se gli eretici, gli scismatici e gli scomunicati siano in grado di consacrare

SEMBRA che gli eretici, gli scismatici e gli scomunicati non siano in grado di consacrare. Infatti:

1. S. Agostino scrive che "fuori della Chiesa cattolica non c'è posto per un vero sacrificio". E il Papa S. Leone in una frase ripetuta dal Decreto afferma: "Altrove, (ossia "fuori della Chiesa, che è il corpo di Cristo") né buono è il sacerdozio né vero è il sacrificio". Ma gli eretici, gli scismatici e gli scomunicati sono separati dalla Chiesa. Dunque non sono in grado di fare un vero sacrificio.
2. Il Papa Innocenzo dice: "Quanto agli Ariani e ad altri eretici del genere, pur accogliendo i loro laici in caso di pentimento, non ci sembra che si debbano accogliere i loro chierici nella dignità del sacerdozio, o di altro ministero, perché ad essi noi riconosciamo solo il battesimo". Ma nessuno può consacrare l'Eucarestia, se non ha la dignità del sacerdozio. Quindi gli eretici e gli altri cristiani del genere non possono consacrare l'Eucarestia.
3. Chi è fuori della Chiesa, non può fare nulla in nome di tutta la Chiesa. Ma il sacerdote che consacra l'Eucarestia, agisce in nome di tutta la Chiesa: come risulta dal fatto che tutte le preghiere sono da lui presentate a nome di essa. Perciò coloro che sono fuori della Chiesa, ossia gli eretici, gli scismatici e gli scomunicati, non possono consacrare l'Eucarestia.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma: "In loro", cioè negli eretici, scismatici e scomunicati, "come il battesimo, così l'ordinazione è rimasta integra". Ma in forza dell'ordinazione il sacerdote può consacrare l'Eucarestia. Dunque gli eretici, gli scismatici, e gli scomunicati, rimanendo intatta in essi l'ordinazione, possono consacrare l'Eucarestia.

RISPONDO: Alcuni hanno asserito che gli eretici, gli scismatici e gli scomunicati, essendo fuori della Chiesa, non sono in grado di consacrare il sacramento eucaristico.

Ma in ciò s'ingannano. Perché, come osserva S. Agostino, "altro è non avere una cosa, altro è averla abusivamente", così pure "altro è non dare e altro è dare malamente". Coloro dunque che facendo parte della Chiesa ricevettero il potere di consacrare l'Eucarestia con l'ordinazione sacerdotale, ne hanno validamente la facoltà, ma non la esercitano lecitamente, se in seguito si sono separati dalla Chiesa con l'eresia, lo scisma, o la scomunica. Coloro invece che vengono ordinati in tale stato di separazione, il potere sacerdotale né lo ricevono lecitamente, né lecitamente lo esercitano. Che però gli uni e gli altri lo possiedano validamente risulta dal fatto, notato anche da S. Agostino, che quando ritornano all'unità della Chiesa, non sono di nuovo ordinati, ma vengono accolti nell'ordine che hanno. E poiché la consacrazione dell'Eucarestia è un atto connesso col potere di ordine, coloro che sono separati dalla Chiesa per eresia, scisma, o scomunica, possono validamente consacrare l'Eucarestia, la quale, sebbene da essi consacrata, contiene il vero corpo e sangue di Cristo; però non consacrano lecitamente, ma commettono peccato. Quindi non ricevono il frutto del sacrificio, che è il sacrificio spirituale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I testi citati e altri simili vanno intesi nel senso che fuori della Chiesa il sacrificio non viene offerto lecitamente. Quindi fuori della Chiesa non ci può essere il sacrificio spirituale, che è il vero sacrificio quanto al frutto, sebbene ci sia il sacrificio vero quanto alla validità del sacramento; allo stesso modo in cui sopra si disse che il peccatore riceve il corpo di Cristo sacramentalmente, ma non spiritualmente.
2. Gli eretici e gli scismatici sono autorizzati a conferire soltanto il battesimo, perché possono lecitamente battezzare in caso di necessità. In nessun caso invece possono lecitamente consacrare l'Eucarestia, o conferire gli altri sacramenti.
3. Nelle preghiere della messa il sacerdote parla in nome della Chiesa a cui è unito. Ma nel consacrare l'Eucarestia parla in nome di Cristo, di cui fa allora le veci per il potere di ordine. Il sacerdote quindi, separato dall'unità della Chiesa, non avendo perduto il potere di ordine, consacra validamente il corpo e il sangue di Cristo: ma, essendo separato dall'unità della Chiesa, le sue preghiere non hanno efficacia.

ARTICOLO 8

Se un sacerdote degradato sia in grado di compiere questo sacramento

SEMBRA che un sacerdote degradato non sia in grado di compiere questo sacramento. Infatti:

1. Nessuno compie questo sacramento se non perché ha il potere di consacrare. Ma un canone afferma, che "il degradato non ha il potere di consacrare, sebbene abbia quello di battezzare". Dunque il sacerdote degradato non ha il potere di consacrare l'Eucarestia.
2. Chi dà una cosa, la può anche togliere. Ma il vescovo con l'ordinazione dà al sacerdote il potere di consacrare. Dunque gliela può anche togliere degradandolo.
3. Il sacerdote con la degradazione perde, o il potere di consacrare, o solo l'esercizio di esso. Ma non ne perde solo l'esercizio; perché allora il degradato

non perderebbe nulla di più dello scomunicato, al quale viene proibito di esercitarlo. Dunque perde il potere di consacrare. E quindi non è in grado di compiere questo sacramento.

IN CONTRARIO: S. Agostino prova che gli "apostati" dalla fede "non perdono il battesimo", per il fatto che "quando ritornano pentiti, esso non viene reiterato, e ciò sta a indicare che esso è ritenuto indelebile". Ma anche il sacerdote degradato, se si riconcilia, non va ordinato di nuovo. Quindi non ha perduto il potere di consacrare. Dunque un sacerdote degradato è in grado di consacrare questo sacramento.

RISPONDO: Il potere di consacrare l'Eucarestia appartiene al carattere dell'ordine sacerdotale. Ma il carattere, essendo dato con una consacrazione, è sempre indelebile, come abbiamo visto, così come è perpetua, indelebile e irripetibile la consacrazione di qualsiasi cosa. È chiaro quindi che il potere di consacrare non si perde con la degradazione. Scrive infatti S. Agostino: "L'uno e l'altro", cioè il battesimo e l'ordine, "sono sacramenti e vengono conferiti all'uomo mediante una consacrazione: la prima quando si battezza, la seconda quando si ordina. Perciò di nessuno dei due ai cattolici è lecita la ripetizione". È evidente quindi che un sacerdote degradato ha la capacità di consacrare questo sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quel canone non si esprime in tono di asserzione, ma d'inquisizione, come si può desumere dal contesto.

2. Il vescovo non dà il potere dell'ordine sacerdotale per virtù propria, ma strumentalmente quale ministro di Dio; e l'effetto di Dio non può essere cancellato dall'uomo, conforme alle parole: "Ciò che Dio congiunse, l'uomo non separi". Quindi il vescovo non può togliere questo potere: come chi battezza non può togliere il carattere battesimale.

3. La scomunica è una pena medicinale. Perciò agli scomunicati non viene tolto l'uso del potere sacerdotale in perpetuo, ma temporaneamente a scopo di correzione. Ai degradati invece ciò viene inflitto in perpetuo come una condanna definitiva.

ARTICOLO 9

Se sia lecito ricevere la comunione da sacerdoti eretici, scomunicati, o peccatori, e ascoltare la loro messa

SEMBRA che si possa lecitamente ricevere la comunione da sacerdoti eretici, scomunicati o peccatori, e ascoltare la loro messa. Infatti:

1. "Nessuno", scrive S. Agostino, "rifiuti i sacramenti di Dio né in un buon sacerdote né in uno cattivo". Ora, i sacerdoti, anche se sono peccatori, eretici o scismatici, compiono un vero sacramento. Dunque non si deve rifiutare di ricevere la comunione da loro né di ascoltare la loro messa.

2. Il corpo vero di Cristo è figura del suo corpo mistico, come si è visto sopra. Ma i suddetti sacerdoti consacrano il vero corpo di Cristo. Dunque quelli che appartengono al corpo mistico, possono partecipare al loro sacrificio.

3. Molti peccati sono più gravi della fornicazione. Ma non è proibito ascoltare la messa di sacerdoti colpevoli di altri peccati. Dunque non dev'essere proibito neanche di ascoltare la messa di sacerdoti fornicatori.

IN CONTRARIO: Un canone stabilisce: "Nessuno ascolti la messa di un sacerdote che risulti con certezza colpevole di concubinato". - E S. Gregorio racconta che "un perfido genitore mandò a un suo figlio un vescovo ariano, perché dalle sue sacrileghe mani ricevesse la comunione eucaristica; ma il figlio, devoto a Dio, respinse il vescovo ariano come si meritava".

RISPONDO: I sacerdoti che siano eretici o scismatici o scomunicati o anche peccatori, sebbene, come si è detto sopra, abbiano il potere di consacrare l'Eucarestia, tuttavia lo esercitano illecitamente e peccano esercitandolo. Ora, chiunque comunica con un altro nel peccato, ne viene a condividere la colpa, cosicché S. Giovanni parlando dell'eretico afferma: "Chi lo saluta partecipa alle sue opere malvagie". Quindi non è lecito ricevere la comunione dai suddetti sacerdoti né ascoltare la loro messa.

Tra codeste categorie però c'è qualche differenza. Infatti gli eretici, gli scismatici e gli scomunicati vengono privati dell'esercizio dei loro poteri da una sentenza della Chiesa. E quindi pecca chiunque ascolti la loro messa o riceva da essi i sacramenti. - Invece non tutti i peccatori vengono privati dell'esercizio dei loro poteri da una sentenza della Chiesa. Sebbene dunque siano sospesi per sentenza divina di fronte alla propria coscienza, tuttavia non lo sono per sentenza ecclesiastica di fronte agli altri. Perciò fino alla sentenza della Chiesa è lecito ricevere la comunione da essi e ascoltare la loro messa. S. Agostino così commenta in proposito l'espressione di S. Paolo, "Insieme a costui non dovete neppure mangiare": "Così dicendo egli proibiva a tutti di giudicare gli altri per arbitrario sospetto, o per indebita usurpazione di giudizio; ma ordinava che si giudicasse in base alla legge di Dio, e secondo la disciplina della Chiesa, o mediante la confessione spontanea, oppure mediante l'accusa e la discussione".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Rifuggendo dall'ascoltare la messa di tali sacerdoti o dal ricevere la comunione dalle loro mani, non rifuggiamo dai sacramenti di Dio, ma piuttosto li rispettiamo: cosicché l'ostia consacrata da tali sacerdoti si deve adorare, e se viene conservata può essere lecitamente consumata da un sacerdote legittimo. Rifuggiamo però dalla colpa che si commette da parte di chi l'amministra indegnamente.

2. L'unità del corpo mistico è frutto della comunione del vero corpo di Cristo. Ora, quelli che si comunicano o l'amministrano indegnamente perdono codesto frutto, come si è detto sopra. Perciò quelli che sono nell'unità della Chiesa non devono riceverlo da costoro.

3. Quantunque la fornicazione non sia più grave degli altri peccati, tuttavia gli uomini sono ad essa più proclivi per la concupiscenza della carne. Per questo la Chiesa proibisce in modo particolare tale peccato ai sacerdoti, vietando di ascoltare la messa di un sacerdote concubinario. - Ma ciò deve intendersi del concubinario riconosciuto come tale, o "per una sentenza" di regolare condanna, o "in seguito a una confessione resa in giudizio", oppure quando "il peccato non può celarsi in nessun modo".

ARTICOLO 10

Se sia lecito a un sacerdote astenersi completamente dal consacrare l'Eucarestia

SEMBRA che sia lecito a un sacerdote astenersi completamente dal consacrare l'Eucarestia. Infatti:

1. È ufficio del sacerdote sia consacrare l'Eucarestia che battezzare e amministrare gli altri sacramenti. Ma il sacerdote non è tenuto ad amministrare gli altri sacramenti, se non è in cura d'anime. Dunque, se non è in cura d'anime, non è tenuto neppure a consacrare l'Eucarestia.

2. Nessuno è tenuto a fare ciò che non gli è lecito; altrimenti uno si troverebbe in condizioni di perplessità. Ma a dei sacerdoti peccatori o scomunicati non è lecito consacrare l'Eucarestia, come si è detto sopra. Dunque costoro non sono tenuti a celebrare. Quindi non son tenuti neppure gli altri: altrimenti quelli riceverebbero un vantaggio dalla loro colpa.

3. La dignità sacerdotale non si perde col sopraggiungere di un'infermità; dice infatti il Papa Gelasio: "Come le leggi ecclesiastiche interdicono il sacerdozio a chi è fisicamente menomato, così se qualcuno vi sia stato elevato e poi rimanga mutilato, non può perdere quello che aveva ricevuto nel tempo in cui era integro". Ora, capita talvolta che gli ordinati nel sacerdozio incorrano in alcuni difetti che impediscono loro di celebrare: p. es., la lebbra, il mal caduco, o altre simili malattie. Dunque i sacerdoti non sono tenuti a celebrare.

IN CONTRARIO: S. Ambrogio osserva: "È grave che alla sua mensa non veniamo con cuore mondo e con mani innocenti; ma sarebbe anche più grave se non celebrassimo neppure il sacrificio, temendo di peccare".

RISPONDO: Alcuni hanno affermato che il sacerdote può lecitamente astenersi del tutto dal celebrare, a meno che non sia tenuto a celebrare per il popolo a lui affidato e ad amministrare i sacramenti.

Ma tale opinione non è ragionevole. Perché tutti sono obbligati a usare della grazia loro concessa, quando l'opportunità lo richiede, secondo la raccomandazione dell'Apostolo: "Vi esortiamo a non ricevere invano la grazia di Dio". Ora, l'opportunità di offrire il sacrificio non va considerata solo in rapporto ai fedeli cristiani, ai quali si devono amministrare i sacramenti, ma principalmente in rapporto a Dio, cui si offre il sacrificio con la consacrazione di questo sacramento. Il sacerdote quindi, anche se non ha cura di anime, non può astenersi del tutto dal celebrare: ma è tenuto a farlo almeno nelle feste principali e specialmente in quei giorni in cui i fedeli hanno l'abitudine di comunicarsi. Ecco perché la Scrittura lamenta, che alcuni sacerdoti "non si dedicavano più agli uffici dell'altare, disprezzando il tempio e trascurando i sacrifici".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Gli altri sacramenti si compiono mentre si amministrano ai fedeli. E quindi gli altri sacramenti non è tenuto ad amministrarli se non chi assume la cura dei fedeli. L'Eucarestia invece si compie nella consacrazione, in cui si offre il sacrificio a Dio: e a ciò il sacerdote è obbligato in forza dell'ordine sacro un tempo ricevuto.

2. Un sacerdote peccatore, se è stato privato dell'esercizio dell'ordine o per sempre o per un dato tempo da una sentenza ecclesiastica, è reso incapace di offrire il sacrificio, e quindi l'obbligo viene a cessare. Ma ciò non si risolve in un vantaggio bensì in una privazione di frutti spirituali. - Se uno invece non è stato privato della facoltà di celebrare, non viene liberato dall'obbligo suddetto. Né tuttavia cade in perplessità: perché può pentirsi del suo peccato e celebrare.

3. Un'invalidità o una malattia successiva all'ordinazione sacerdotale, non toglie l'ordine, ma ne impedisce l'esercizio quanto alla consacrazione dell'Eucarestia. A volte per l'impossibilità fisica di consacrare: per la perdita, mettiamo, degli occhi, delle dita o dell'uso della lingua. - A volte per ragioni di pericolo: in chi, p. es., soffre di mal caduco o di qualunque altra alienazione mentale. - A volte per la ripugnanza: un lebbroso, p. es. non deve celebrare pubblicamente. Può tuttavia celebrare la messa privatamente: a meno che la lebbra sia tanto avanzata da renderlo per corrosione delle membra incapace di celebrare.

Pars Tertia Quaestio 083

Questione 83

Questione 83

Il rito di questo sacramento

Veniamo finalmente a considerare il rito di questo sacramento.

Su questo tema esamineremo sei argomenti: 1. Se nella celebrazione di questo sacramento ci sia l'immolazione di Cristo; 2. Il tempo della celebrazione; 3. Il luogo e le altre cose che si riferiscono all'apparato di questa celebrazione; 4. Le parole che accompagnano la celebrazione di questo mistero; 5. Le cerimonie che si compiono nella celebrazione di questo mistero; 6. I difetti che possono capitare nella celebrazione di questo sacramento.

ARTICOLO 1

Se nella celebrazione di questo sacramento Cristo venga immolato

SEMBRA che nella celebrazione di questo sacramento Cristo non venga immolato. Infatti:

1. L'Apostolo afferma che "Cristo con una sola oblazione ha reso perfetti per sempre coloro che vengono santificati". Ora, quell'oblazione fu la sua immolazione. Dunque Cristo non s'immola nella celebrazione di questo sacramento.
2. L'immolazione di Cristo si compì sulla croce, dove "egli diede se stesso per noi quale oblazione e sacrificio a Dio in soave odore", come dice S. Paolo. Ma nella celebrazione di questo mistero Cristo non viene crocifisso. Dunque non viene neppure immolato.
3. Come dice S. Agostino, nell'immolazione di Cristo identico è il sacerdote e la vittima. Ma nella celebrazione di questo sacramento il sacerdote e la vittima non sono la stessa persona. Dunque la celebrazione di questo sacramento non è un'immolazione di Cristo.

IN CONTRARIO: S. Agostino scrive: "Una volta per sempre Cristo immolò se stesso direttamente e tuttavia egli s'immola ogni giorno nel sacramento".

RISPONDO: La celebrazione di questo sacramento può essere considerata un'immolazione di Cristo per due motivi. Primo, perché, come osserva S. Agostino, "le immagini delle cose si è soliti chiamarle con il nome delle cose stesse: guardando, p. es., un quadro o una parete dipinta diciamo: Quello è Cicerone, quello è Sallustio". Ora, la celebrazione di questo sacramento, come si disse sopra, è un'immagine rappresentativa della passione di Cristo che è una vera immolazione. Di qui le parole di S. Ambrogio: "In Cristo la vittima si offrì una volta sola, valida per l'eterna salvezza. Noi dunque che cosa facciamo? Non offriamo forse il sacrificio ogni giorno, quale commemorazione della sua morte?".

Secondo, per i suoi legami con gli effetti della passione; cioè in quanto mediante questo sacramento diveniamo partecipi del frutto della passione del Signore. In tal senso così si esprime un'orazione segreta domenicale: "Ogni volta che si celebra la commemorazione di questa vittima, si compie l'opera della nostra redenzione".

Perciò in base al primo motivo si può dire che Cristo s'immolava anche nelle figure dell'Antico Testamento; e in tal senso nell'Apocalisse si legge: "I nomi dei quali sono scritti nel libro di vita dell'Agnello, il quale è stato ucciso fin dall'origine del mondo". Per il secondo motivo invece l'immolazione di Cristo è propria della celebrazione di questo sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come dice S. Ambrogio, "unica è la vittima", offerta da Cristo e da noi, "e non molte, essendosi il Cristo immolato un'unica volta; ma il sacrificio attuale è l'immagine del suo sacrificio. Come infatti è un solo corpo quello che si offre dovunque e non molti corpi, così unico è anche il sacrificio".
2. Come la celebrazione di questo sacramento è l'immagine rappresentativa della passione di Cristo, così l'altare è l'immagine della sua croce, sulla quale Cristo s'immolò fisicamente.
3. Per la stessa ragione anche il sacerdote è immagine di Cristo, in persona e in virtù del quale, come abbiamo già notato, pronunzia le parole della consacrazione. Cioché in qualche modo abbiamo l'identità tra il sacerdote e la vittima.

ARTICOLO 2

Se sia stato opportunamente stabilito il tempo della celebrazione di questo mistero

SEMBRA che il tempo della celebrazione di questo mistero non sia stato opportunamente stabilito. Infatti:

1. Questo sacramento rappresenta la passione del Signore, come si è detto. Ma la commemorazione della passione del Signore si fa nella Chiesa una volta sola all'anno; scrive infatti S. Agostino: "Forse che Cristo viene ucciso tante volte quante volte si celebra la Pasqua? Ma il ricordo annuale rappresenta ciò che avvenne una volta, e ci commuove come se vedessimo il Signore pendere dalla croce". Dunque questo sacramento non si deve celebrare che una volta all'anno.
2. La passione di Cristo viene commemorata dalla Chiesa il venerdì santo e non nella festa di Natale. Essendo dunque l'Eucarestia commemorativa della passione del Signore, non è opportuno che il giorno del Natale si celebri tre volte questo sacramento, e che il venerdì Santo invece si ometta del tutto.
3. Nella celebrazione di questo sacramento la Chiesa deve imitare la sua istituzione fatta da Cristo. Ma Cristo consacrò questo sacramento nelle ore serali. Dunque questo sacramento va celebrato di sera.
4. Il Papa S. Leone scrive a Dioscoro, vescovo di Alessandria, che è permesso celebrare la messa "nella prima parte del giorno". Ma il giorno incomincia dalla mezzanotte, come abbiamo notato sopra. Dunque si può celebrare anche subito dopo la mezzanotte.
5. In un'orazione segreta domenicale si dice: "Concedici Signore, di frequentare questi misteri". Ma la frequenza sarà maggiore, se il sacerdote celebra più volte al giorno. Dunque non dovrebbe essere proibito ai sacerdoti di celebrare più volte al giorno.

IN CONTRARIO: Abbiamo la consuetudine seguita dalla Chiesa secondo le leggi canoniche.

RISPONDO: Nella celebrazione di questo mistero si deve tener conto, sia della rappresentazione della passione del Signore, sia della partecipazione dei suoi frutti. Sotto ambedue gli aspetti fu bene che si stabilisse il tempo conveniente alla celebrazione di questo sacramento. Ora, poiché del frutto della passione del Signore abbiamo bisogno ogni giorno per i nostri quotidiani difetti, nella Chiesa ogni giorno ordinariamente si offre questo sacramento. Cosicché il Signore stesso c'insegnò a chiedere: "Dacci oggi il nostro pane quotidiano"; parole che S. Agostino così commenta: "Se il pane deve essere quotidiano, perché lo ricevi dopo un anno, come sono soliti fare i Greci in Oriente? Ricevilo quotidianamente, perché quotidianamente ti giovi". - E poiché la passione del Signore si compì dall'ora terza all'ora nona, d'ordinario la celebrazione solenne di questo sacramento la Chiesa la compie nelle suddette ore del giorno.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In questo sacramento la passione di Cristo viene ricordata in quanto i suoi effetti si applicano ai fedeli. Invece nella settimana di passione essa viene commemorata solo in quanto la passione stessa si compì direttamente nel nostro Capo. Ora, questo avvenne una sola volta, mentre i fedeli ricevono il frutto della passione del Signore ogni giorno. Ecco perché la commemorazione unica si fa una volta l'anno; mentre questo sacramento si celebra ogni giorno, sia per i suoi frutti che per il ricordo continuo.
2. È giusto che alla presenza della realtà cessi la figura. Ora, l'Eucarestia è figura e immagine della passione del Signore, come sopra abbiamo visto. Perciò nel giorno in cui si ricorda la passione stessa del Signore come si svolse realmente, non va celebrata la consacrazione di questo sacramento. Tuttavia, affinché la Chiesa nemmeno in quel giorno rimanga senza il frutto della passione applicato a noi per mezzo di questo sacramento, il corpo di Cristo consacrato il giorno precedente si conserva per la comunione del venerdì. Non però il sangue, per evitare il pericolo di versarlo; e poi perché il sangue è in modo più speciale immagine della passione del Signore, come si disse sopra. E non è vero quanto asseriscono alcuni, che quando la particola del corpo viene a contatto col vino, il vino si converta in sangue. Ciò infatti non può avvenire che mediante la consacrazione compiuta con la debita formula.

Nel giorno di Natale poi vengono celebrate più messe per la triplice nascita di Cristo. Una è quella eterna: che per noi rimane occulta. Ecco perché una messa viene cantata di notte e nel suo introito si legge: "Il Signore mi disse: Tu sei il mio figlio: oggi ti ho generato". - La seconda nascita è temporale, ma spirituale: ed è quella in cui Cristo, come si esprime S. Pietro, "nasce quale stella del mattino nei nostri cuori". Per questo una messa si canta all'aurora, e nel suo introito si dice: "La luce splenderà oggi sopra di noi". - La terza nascita di Cristo è quella temporale e corporea, in cui egli uscì visibile per noi dal seno verginale rivestito di carne. Per questo si canta una terza messa in pieno giorno, e nel suo introito si legge: "Per noi è nato un bambino". - Però si potrebbe anche dire, invertendo l'ordine, che la nascita eterna è per se stessa nella piena luce; e per questo la nascita eterna forma l'oggetto del Vangelo alla terza messa. Secondo poi la nascita corporale il Signore propriamente nacque di notte, per indicare che veniva a rischiarare le tenebre della nostra miseria: e per questo nella messa della notte si legge il Vangelo della nascita corporale di Cristo.

Anche in altri giorni, in cui occorrono diversi benefici divini, o da ricordare, o da chiedere, si celebrano più messe nello stesso giorno: p. es., una per la festa, un'altra per il digiuno, oppure per i morti.

3. Cristo, come si disse, volle dare da ultimo ai suoi discepoli questo sacramento, perché s'imprimesse più profondamente nei loro cuori. Ecco perché consacrò questo sacramento dopo la cena e alla fine della giornata per darlo ai suoi discepoli. Noi invece lo celebriamo nell'ora della passione del Signore: cioè nei giorni di festa all'ora di terza quando fu crocifisso per bocca dei Giudei, come dice S. Marco, e quando lo Spirito Santo discese sui discepoli: nei giorni ordinari all'ora di sesta, quando fu crocifisso dalle mani dei soldati, come si legge in S. Giovanni; e nei giorni di digiuno all'ora di nona quando "gridando a gran voce rese lo spirito", come dice S. Matteo.

Tuttavia si può celebrare anche più tardi, specialmente quando ci sono da fare le ordinazioni e soprattutto il Sabato Santo, sia per la lunghezza dell'ufficio, sia perché gli ordini sacri appartengono alla domenica, come dice il Decreto. Però per qualche necessità, a norma dei canoni, si possono sempre celebrare le messe anche "nella prima parte del giorno".

4. Ordinariamente la messa va celebrata di giorno e non di notte, perché in questo sacramento è presente Cristo medesimo, il quale ha detto: "Bisogna che io compia le opere di colui che mi ha mandato, finché è giorno. Poi viene la notte, quando nessuno può operare. Mentre sono nel mondo, io sono la luce del mondo". L'inizio del giorno però non deve computarsi dalla mezzanotte né dalla levata del sole, cioè da quando la sfera dell'astro compare sulla terra; ma da quando comincia l'aurora. Perché allora in certo senso il sole può dirsi sorto, in quanto appare la luce dei suoi raggi. E parlando in tal senso S. Marco afferma che le donne andarono al sepolcro "essendo sorto già il sole"; mentre invece secondo S. Giovanni esse andarono al sepolcro "quando ancora c'erano le tenebre"; è appunto così che S. Agostino risolve l'apparente contraddizione nel De Consensu Evangelistarum.

Eccezionalmente però si celebra la messa nella notte di Natale, perché il Signore nacque di notte, come spiega il Decreto. - Così pure il Sabato santo si celebra la messa all'inizio della notte, perché il Signore risorse di notte, cioè "quando era ancora buio", prima dell'apparire manifesto del sole.

5. Nei Canoni si legge la seguente disposizione del Papa Alessandro II: "Basta una sola messa al giorno, perché Cristo morendo una sola volta redense tutto il mondo; ed è ben felice chi è in grado di celebrare una volta in modo degno. Alcuni tuttavia ne celebrano una per i defunti e un'altra del giorno, se è necessario. Coloro poi che per denaro o per compiacere ai secolari osano in un medesimo giorno celebrare più messe, penso che non sfuggano alla dannazione". E Innocenzo III dice che "eccetto il giorno della Natività del Signore, se non interviene un motivo di necessità, il sacerdote deve contentarsi di celebrare una sola messa al giorno".

ARTICOLO 3

Se occorra celebrare questo sacramento al coperto e con vasi sacri

SEMBRA che non occorra celebrare questo sacramento al coperto e con vasi sacri. Infatti:

1. Questo sacramento rappresenta la passione del Signore. Ma il Cristo non morì al coperto, bensì fuori della porta della città, come dice l'Apostolo: "Gesù per santificare con il suo sangue il popolo, soffrì fuori della porta". Dunque questo sacramento non si deve celebrare al coperto, ma piuttosto all'aperto.

2. Nella celebrazione di questo sacramento la Chiesa deve imitare la condotta di Cristo e degli Apostoli. Ma la casa in cui per la prima volta istituì Cristo questo sacramento non era consacrata, essendo una comune sala da pranzo, preparata da un capofamiglia, come si legge in S. Luca. E negli Atti si legge, che "gli Apostoli erano assidui al tempio, e spezzando il pane nelle loro case se ne cibavano con allegrezza". Perciò neppure adesso occorre che siano consacrati gli edifici dove si celebra questo sacramento.

3. Niente d'inutile deve farsi nella Chiesa che è governata dallo Spirito Santo. Ma è inutile fare la consacrazione di una chiesa, di un altare o di cose simili inanimate, che sono incapaci di ricevere la grazia o la virtù spirituale. Tali consacrazioni dunque non hanno ragion d'essere nella Chiesa.

4. Soltanto le opere divine devono commemorarsi con solennità, secondo l'espressione del Salmista: "Esulterò per le opere delle tue mani". Ma la chiesa e l'altare ricevono la consacrazione per opera di un uomo: così pure il calice, i ministri, ecc. Ora, queste ultime consacrazioni non vengono commemorate con solennità dalla Chiesa. Perciò non deve commemorarsi solennemente neppure la consacrazione di una chiesa o di un altare.

5. La realtà deve corrispondere alla figura. Ma nel vecchio Testamento, che simboleggiava il nuovo, l'altare non si faceva di pietre tagliate, a norma dell'Esodo: "Mi farete un altare di terra; non lo farai di pietre levigate". Anzi altrove nell'Esodo si prescrive di fare "un altare in legno di setim", ricoperto "di bronzo", oppure "di oro". Non è opportuna dunque la prescrizione della Chiesa che gli altari siano soltanto di pietra.

6. Il calice con la patena rappresenta il sepolcro di Cristo. Ma questo "era scavato nel sasso", come dicono gli Evangelisti. Perciò il calice dovrebbe essere di pietra e non soltanto di argento, d'oro, o di stagno.

7. Come l'oro è la materia più preziosa per i vasi, così la seta è la stoffa più preziosa per gli indumenti. Quindi come il calice si fa con l'oro, così le tovaglie dell'altare dovrebbero essere di seta e non semplicemente di lino.

8. L'amministrazione e la regolamentazione dei sacramenti è di competenza dei ministri della Chiesa, come l'amministrazione delle cose temporali sottostà

alle norme dei principi secolari. Di qui le parole dell'Apostolo: "Ci considerino come ministri di Cristo e come amministratori dei misteri di Dio". Ora, nell'amministrazione delle cose temporali quello che si fa contro gli statuti dei principi è invalido. Dunque, ammesso che le prescrizioni ricordate siano convenientemente imposte dai superiori ecclesiastici, non si può celebrare validamente, senza la loro osservanza. E allora ne segue che le parole di Cristo non sono sufficienti a consacrare questo sacramento: il che è inammissibile. È evidente quindi che le prescrizioni stabilite circa la celebrazione di questo sacramento sono inopportune.

IN CONTRARIO: Le norme stabilite dalla Chiesa risalgono a Cristo stesso, il quale ha detto: "Dovunque due o tre persone sono riunite nel mio nome, là io sono in mezzo a loro".

RISPONDO: Le cose che accompagnano la celebrazione eucaristica possono avere due scopi: il primo è quello di rappresentare quanto avvenne nella passione del Signore; l'altro è un motivo di rispetto verso questo sacramento, nel quale Cristo è presente secondo verità e non solo in figura. Di conseguenza anche le consacrazioni delle cose che si adoperano per questo sacramento, si fanno tanto per il rispetto dovuto al sacramento, quanto per rappresentare l'effetto di santità proveniente dalla passione di Cristo; secondo le parole dell'Apostolo: "Gesù per santificare il popolo con il suo sangue, ecc."

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Regolarmente questo sacramento deve celebrarsi dentro un edificio, che sta a significare la Chiesa, conforme alle parole di S. Paolo: "Sappi come regolarti nella casa di Dio, che è la Chiesa del Dio vivente". Perché "fuori della Chiesa non c'è posto per il vero sacrificio", come osserva S. Agostino. E poiché la Chiesa non doveva restringersi ai confini della nazione giudaica, ma doveva stabilirsi in tutto il mondo, conseguentemente la passione di Cristo non si svolse dentro la città di Gerusalemme, ma all'aperto, cosicché tutto il mondo facesse da casa alla passione di Cristo.

Tuttavia, come è previsto nel Decreto, "è concesso a coloro che sono in viaggio, se manca la chiesa, di celebrare la messa all'aperto o sotto una tenda, purché si abbia la pietra consacrata e l'altra sacra suppellettile occorrente".

2. Poiché l'edificio in cui si celebra questo sacramento sta a significare la Chiesa, e si chiama chiesa, è giusto che venga consacrato: sia per rappresentare la santità conseguita dalla Chiesa per i meriti della passione di Cristo; sia per significare la santità richiesta in coloro che devono ricevere questo sacramento. - L'altare poi significa il Cristo medesimo, di cui l'Apostolo dice: "Per lui offriamo a Dio un sacrificio di lode". Quindi la consacrazione dell'altare indica la santità di Cristo, di cui si legge: "L'essere santo che nascerà da te, sarà chiamato figlio di Dio". Perciò il Decreto prescrive: "Gli altari siano consacrati non solo con l'unzione del crisma, ma anche con la benedizione sacerdotale".

Regolarmente quindi, a norma dei Canonici, non è lecito celebrare questo sacramento se non dentro edifici consacrati: "Nessun sacerdote osi celebrare la messa fuori dei luoghi consacrati dal vescovo". E per lo stesso motivo, poiché i pagani e gli altri infedeli non appartengono alla Chiesa, nel medesimo Decreto si legge: "Non è lecito consacrare una chiesa nella quale si seppelliscano cadaveri d'infedeli; se essa si presta a essere consacrata, si riadatti allo scopo, dopo aver tolto i cadaveri e raschiate le pareti di muro o di legno. Se la chiesa è stata prima consacrata e poi adibita a cimitero, si può in essa celebrare, purché fossero fedeli coloro che vi sono stati sepolti".

Tuttavia in caso di necessità questo sacramento può celebrarsi anche in edifici non consacrati o violati: però con il consenso del vescovo: "Ordiniamo che la messa non si celebri dovunque, ma in luoghi consacrati dal vescovo o da lui consentiti". Sempre però si celebri sull'altare portatile consacrato, a norma dei Canonici: "Concediamo, se le chiese sono state incendiate, di celebrare la messa nelle cappelle su una tavola consacrata". Perché, essendo la santità di Cristo fonte di tutta la santità della Chiesa, in caso di bisogno basta alla celebrazione di questo sacramento l'altare consacrato. Questa è la ragione per cui non si consacra mai una chiesa, senza consacrarne l'altare: invece qualche volta, anche senza consacrare la chiesa, si consacra l'altare con le reliquie dei santi, "la cui vita è nascosta con Cristo in Dio". Si legge perciò nel Decreto: "Ordiniamo che gli altari dove non risulti sepolto nessun corpo né reliquia di martiri, possibilmente siano abbattuti dai vescovi del luogo".

3. Chiesa, altare e altre cose inanimate ricevono la consacrazione, non perché capaci di ricevere la grazia, ma perché con la consacrazione acquistano una virtù spirituale che le rende atte al culto divino: così infatti esse ispirano agli uomini una certa devozione, in modo che siano meglio disposti alle cose di Dio, se ciò non è impedito da irriverenza. A tal proposito nella Scrittura si legge: "In quel luogo c'è veramente la virtù di Dio; poiché colui che abita nei cieli visita e protegge quel luogo".

È per questo che le suddette cose prima della consacrazione vengono purificate ed esorcizzate, per sottrarle alla virtù del demonio. Per la stessa ragione vengono riconciliate le chiese, "che siano state macchiate con spargimento di sangue o di sperma umano": perché il peccato ivi commesso rivela un influsso demoniaco. Anche nel Decreto si legge in proposito: "Dovunque troviate chiese di ariani, consacratele senza indugio come chiese cattoliche, con le preghiere sacre e i riti prescritti".

Ecco perché alcuni ritengono con ragione che in una chiesa consacrata si ottiene la remissione dei peccati veniali, come con l'aspersione dell'acqua benedetta; citando le parole del Salmista: "Hai benedetto Signore, la tua terra; hai rimesso l'iniquità del tuo popolo".

Per la virtù che la consacrazione conferisce alla chiesa, tale consacrazione non si può ripetere. Di qui la prescrizione del Concilio Niceno: "Non si deve rinnovare la consacrazione delle chiese consacrate a Dio, se non nel caso che siano state bruciate, oppure macchiate da spargimento di sangue o di sperma umano; perché, come non si deve mai ribattezzare un bambino battezzato già nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, così non si può

riconsacrare un luogo dedicato a Dio, se non nei casi sopra elencati; purché chi lo consacrò avesse la fede nella santa Trinità". Altrimenti sì, perché coloro che sono fuori della Chiesa non possono consacrare. Anzi nel medesimo codice si legge: "Le chiese e gli altari dubbiamente consacrati, si consacrino".

Per il fatto che la consacrazione conferisce una virtù spirituale a queste cose, nello stesso Decreto si stabilisce: "Il legname di una chiesa consacrata non si usi per altri scopi, ma solo per un'altra chiesa, oppure sia bruciato o destinato a vantaggio dei frati di un monastero; mai però può essere adibito a usi profani". E ancora: "Le tovaglie dell'altare, la cattedra, il candelabro e il velo, quando siano consunti dal tempo, si brucino e le loro ceneri si gettino nel battistero, oppure si seppelliscano nelle pareti o in fosse sotto il pavimento, perché non siano profanate dai piedi di coloro che entrano in chiesa".

4. Poiché la consacrazione dell'altare significa la santità di Cristo, e la consacrazione dell'edificio significa la santità di tutta la Chiesa, è conveniente ricordare con solennità la consacrazione di una chiesa o di un altare. Inoltre la solennità della dedicazione dura otto giorni, per indicare la beata resurrezione di Cristo e dei membri della Chiesa. Né la consacrazione di una chiesa o di un altare è opera dell'uomo soltanto, in quanto implica una virtù soprannaturale. Il Decreto perciò prescrive: "Si celebri ogni anno solennemente la festa della dedicazione della chiesa. Che poi la dedicazione debba durare otto giorni si trova nel III Libro dei Re, nel racconto della dedicazione del tempio", cioè al cap. 8, 66.

5. Nei Canoni si legge: "Gli altari non si consacrino col crisma, se non sono di pietra". E ciò prima di tutto lo richiede il simbolismo dell'Eucarestia: sia perché l'altare significa il Cristo, e S. Paolo afferma: "La pietra era il Cristo"; sia perché il corpo di Cristo fu sepolto in un sepolcro di pietra. Lo richiede poi anche l'uso universale del sacramento: infatti la pietra è solida e facile a trovarsi dovunque. Questo non era necessario nell'antica legge, perché allora l'altare era in un luogo soltanto. - L'antica prescrizione poi di fare l'altare di terra o di pietre non levigate aveva lo scopo d'impedire l'idolatria.

6. Nel medesimo Decreto si legge: "I sacerdoti anticamente si servivano di calici non d'oro, ma di legno. Poi il Papa Zefirino prescrisse di celebrare la messa con patene di vetro; in seguito Urbano fece fare tutto d'argento". In seguito fu stabilito che il calice del Signore con la patena sia fatto tutto d'oro o d'argento, o che per lo meno il calice sia di stagno. Non sia però di bronzo né di oricalco; perché sotto l'azione del vino arrugginisce, e provoca il vomito. Nessuno poi osi cantare la messa con calice di legno o di vetro; perché il legno è poroso e rimarrebbe in esso il sangue consacrato; mentre il vetro è fragile e potrebbe rompersi. Lo stesso vale per la pietra. Perciò per rispetto verso il sacramento fu stabilito che il calice sia fatto della materia suddetta.

7. La Chiesa, quando si è potuto fare senza pericolo, ha prescritto nei riguardi dell'Eucarestia ciò che meglio rappresenta la passione di Cristo. Ora, per il corpo che si pone sul corporale non si corre tanto pericolo quanto per il sangue contenuto nel calice. Quindi, pur escludendo il calice di pietra, il corporale è bene che sia di lino, che è il panno in cui fu involto il corpo di Cristo. Di qui le parole del Papa Silvestro, riferite dal Decreto: "Per consiglio di tutti stabiliamo che nessuno osi celebrare il sacrificio dell'altare con panni di seta o colorati, ma celebri con panni di puro lino benedetti dal vescovo, come il corpo di Cristo fu sepolto in una candida sindone di lino". - Inoltre il panno di lino è indicato anche per la sua bianchezza a significare la purità di coscienza; e per il molto lavoro necessario a prepararlo sta a significare la passione di Cristo.

8. L'amministrazione dei sacramenti è di competenza dei ministri della Chiesa, ma la loro consacrazione viene da Dio stesso. Perciò i ministri della Chiesa non possono disporre niente circa la forma della consacrazione; ma possono disporre circa l'uso del sacramento e il modo di celebrarlo. Se un sacerdote quindi proferisce le parole della consacrazione sulla debita materia con l'intenzione di consacrare, facendo a meno di tutto il resto, cioè dell'edificio sacro, dell'altare, del calice e del corporale consacrati e delle altre suppellettili prescritte dalla Chiesa, consacra senza dubbio realmente il corpo di Cristo, ma pecca gravemente non rispettando il rito della Chiesa.

ARTICOLO 4

Se siano adatte le formule verbali che accompagnano questo sacramento

SEMBRA che non siano adatte le formule verbali che accompagnano la celebrazione di questo sacramento. Infatti:

1. Questo sacramento, come osserva S. Ambrogio, viene consacrato con le parole di Cristo. Dunque in esso non devono proferirsi altre parole all'infuori di quelle di Cristo.

2. Le parole e le azioni di Cristo noi le conosciamo dal Vangelo. Ora, alcune espressioni che si dicono nella celebrazione di questo sacramento, non si trovano nei Vangeli. Infatti non vi si legge che Cristo consacrando questo sacramento abbia alzato gli occhi al cielo; così pure nei Vangeli è detto: "Prendete e mangiate", ma non c'è "tutti"; mentre nella celebrazione di questo sacramento si legge: "Alzati gli occhi al cielo", e successivamente: "Prendete e mangiatene tutti". Dunque codeste parole non sono al loro posto nella celebrazione di questo sacramento.

3. Tutti gli altri sacramenti sono destinati anch'essi alla salvezza di tutti i fedeli. Ma nella celebrazione degli altri sacramenti non si fa una preghiera comune per la salvezza di tutti i fedeli vivi e defunti. Dunque non è giusto che si faccia in questo sacramento.

4. Il battesimo è in modo speciale "sacramento della fede". Quindi quanto riguarda l'istruzione nella fede, ossia l'insegnamento degli Apostoli e del Vangelo, va impartito in preparazione al battesimo piuttosto che durante la celebrazione dell'Eucarestia.

5. La devozione dei fedeli si richiede in ogni sacramento. Essa quindi non si deve stimolare più in questo che negli altri sacramenti con le lodi divine e con le esortazioni, dicendo, p. es.: "Innalziamo i nostri cuori".

6. Ministro di questo sacramento è il sacerdote, come si è spiegato. Quindi ciò che vien detto nella celebrazione di questo sacramento, dovrebbe essere proferito tutto dal sacerdote: non già parte dai ministri, e parte dal coro.

7. Questo sacramento viene compiuto con efficacia infallibile dalla virtù divina. Perciò è inutile che il sacerdote ne chieda il compimento con quelle parole: "La quale oblazione tu, o Dio, ecc."

8. Il sacrificio della nuova legge è molto superiore a quelli degli antichi Patriarchi. Dunque non è ragionevole che il sacerdote chieda che questo sacrificio sia accetto come il sacrificio di Abele, di Abramo e di Melchisedec.

9. Il corpo di Cristo come non diviene presente in questo sacramento, secondo le spiegazioni date, mediante una mutazione di luogo, così neppure cessa di esservi presente con un moto locale. Perciò non ha senso quella preghiera del sacerdote: "Comanda che per le mani del tuo angelo santo questi doni siano portati sul tuo altare del cielo".

IN CONTRARIO: Si legge nel Decreto: "Giacomo, fratello del Signore secondo la carne, e Basilio vescovo di Cesarea redassero la celebrazione della messa". Attesa la loro autorità, è evidente l'opportunità di ciascuna formula verbale usata in questo sacramento.

RISPONDO: Nell'Eucarestia si compendia tutto il mistero della nostra salvezza: perciò essa si celebra con maggiore solennità degli altri sacramenti. E, poiché sta scritto: "Bada ai tuoi passi nell'avviarti alla casa del Signore", e: "Prima della preghiera disponi l'anima tua", nella celebrazione di questo mistero innanzi tutto si premette una preparazione che disponga a compiere degnamente gli atti successivi. Primo atto di tale preparazione è la lode divina che si esprime nell'introito, conforme alle parole del Salmo: "Il sacrificio di lode mi onora, e questa è la via per cui gli mostrerò la salvezza di Dio". E il più delle volte il brano si prende dai Salmi, o almeno si canta intercalato con un salmo, perché, come osserva Dionigi, "i Salmi comprendono sotto forma di lode tutto quello che è contenuto nella Sacra Scrittura". - Il secondo atto rammenta la miseria della vita presente, invocando la misericordia divina, col dire tre volte "Kyrie eleison" per la persona del Padre; tre volte "Christe eleison" per la persona del Figlio; e ancora tre volte "Kyrie eleison" per la persona dello Spirito Santo: e ciò contro la triplice miseria dell'ignoranza, della colpa e della pena; oppure per significare che tutte le Persone sono immanenti l'una nell'altra. - Il terzo atto ricorda la gloria celeste, alla quale siamo destinati dopo l'attuale miseria, dicendo il "Gloria a Dio nell'alto dei cieli". E si canta nelle festività in cui si commemora la gloria celeste, mentre viene omesso negli uffici penitenziali che commemorano le nostre miserie. - Il quarto atto contiene l'orazione che il sacerdote fa per il popolo, affinché i fedeli siano degni di così grandi misteri.

In secondo luogo, sempre a scopo preparatorio, segue l'istruzione del popolo fedele, essendo questo sacramento "un mistero di fede", come si disse sopra. Tale istruzione viene fatta inizialmente con l'insegnamento dei Profeti e degli Apostoli, che viene letto in chiesa dai lettori e dai suddiaconi. Dopo questa lettura viene cantato dal coro il graduale, che sta a significare il progresso nella virtù, e l'alleluia, che significa l'esultanza spirituale; oppure negli uffici penitenziali si canta il tratto, che significa il gemito spirituale. Infatti sono questi i frutti che deve produrre nel popolo l'insegnamento suddetto. - In modo perfetto però il popolo viene istruito mediante l'insegnamento di Cristo contenuto nel Vangelo: esso viene letto dai ministri più alti, cioè dai diaconi. Dopo la lettura del Vangelo, poiché a Cristo crediamo come alla verità divina, secondo le parole: "Se io dico la verità, perché non mi volete credere?", si canta il Simbolo della fede, con il quale il popolo mostra l'assenso della sua fede alla dottrina di Cristo. Il simbolo però si canta nelle feste alle quali esso in qualche modo si richiama cioè nelle feste di Cristo, della Beata Vergine e degli Apostoli che fondarono la nostra fede e in feste simili.

Preparato e istruito così il popolo, si passa alla celebrazione del mistero. Esso viene offerto come sacrificio e viene consacrato e consumato come sacramento; infatti prima c'è l'oblazione; secondo, la consacrazione della materia oblata; terzo, la sua consumazione. Nell'oblazione ci sono due momenti: la lode da parte del popolo nel canto dell'offertorio, per indicare la gioia degli offerenti, e l'orazione da parte del sacerdote che prega perché l'oblazione del popolo sia accetta a Dio. Questi infatti furono i sentimenti espressi da David: "Con semplicità di cuore e con gioia io ti ho offerto tutte queste cose, e ho visto il popolo qui radunato offrirti i suoi doni con grande letizia"; e pregava dicendo: "Signore Dio, mantieni sempre in essi questa disposizione d'animo". In relazione poi alla consacrazione, che si compie per virtù soprannaturale, prima viene eccitato il popolo alla devozione con il prefazio: per questo lo si invita ad "avere il cuore in alto al Signore". Quindi al termine del prefazio il popolo loda devotamente, sia la divinità di Cristo dicendo con gli angeli: "Santo, Santo, Santo", sia la sua umanità dicendo con i fanciulli: "Benedetto colui che viene (nel nome del Signore)". - Quindi il sacerdote segretamente ricorda innanzi tutto coloro per i quali viene offerto questo sacrificio, cioè la Chiesa universale, "coloro che sono costituiti in autorità" e in modo speciale le persone "che offrono o per le quali viene offerto il sacrificio". - Poi "commemora i santi", dei quali implora il patrocinio sulle persone già ricordate sopra dicendo: "In comunione con tutta la Chiesa ricordiamo...". Finalmente conclude la sua preghiera con le parole: "Accettà questa oblazione...", chiedendo che essa sia salutare per coloro per i quali viene offerta.

Il sacerdote passa quindi alla consacrazione stessa. E chiede prima di tutto che la consacrazione raggiunga il suo effetto, dicendo: "La quale oblazione, tu, Dio, ecc.". - Secondo, compie la consacrazione con le parole del Salvatore: "Il quale il giorno prima, ecc.". - Terzo, scusa la sua presunzione, dichiarando di aver obbedito al precetto di Cristo: "Per questo ricordando noi, ecc.". - Quarto, supplica che il sacrificio compiuto sia accetto a Dio: "Degnati di riguardare propizio, ecc.". - Quinto, invoca gli effetti di questo sacrificio e sacramento: prima per quelli stessi che lo ricevono, dicendo: "Supplichevoli ti preghiamo ecc."; poi per i morti che non lo possono più ricevere: "Ricordati pure, o Signore, ecc."; infine per gli stessi sacerdoti offerenti: "Anche a noi peccatori, ecc."

Si passa così alla consumazione del sacramento. E innanzi tutto si dispone il popolo alla comunione. Primo, con la preghiera comune di tutto il popolo che è la Preghiera Domenicale, in cui chiediamo che "ci venga dato il nostro pane quotidiano", e anche con una preghiera privata che il sacerdote recita da solo per il popolo, dicendo: "Liberaci, o Signore ecc.". - Secondo, si dispone il popolo mediante la pace, che viene data invocando l'"Agnello di Dio": l'Eucarestia è infatti il sacramento dell'unità e della pace, come sopra abbiamo visto. Invece nelle messe dei defunti, nelle quali il sacrificio non si offre per la pace presente ma per il riposo dei morti, la pace si omette.

Poi segue la consumazione del sacramento: prima il sacerdote comunica se stesso e poi gli altri, perché, come dice Dionigi, chi dà agli altri le cose divine, ne deve prima essere partecipe egli stesso.

Da ultimo tutta la celebrazione della messa termina con il ringraziamento: il popolo esulta per aver ricevuto il mistero, e tale è il significato del canto dopo la comunione; e il sacerdote celebrante rende grazie mediante l'orazione: ciò a imitazione di Cristo, il quale dopo aver celebrato la Cena con i discepoli "cantò l'inno", come narra il Vangelo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La consacrazione vien fatta con le sole parole di Cristo. Le altre invece è stato necessario aggiungerle per preparare il popolo alla comunione, come abbiamo spiegato.

2. Come nota S. Giovanni, molte sono le cose fatte e dette da Cristo che gli Evangelisti non hanno riferito. Tra queste l'aver il Signore nella Cena alzato gli occhi al cielo: cosa che la Chiesa ricevette dalla tradizione apostolica. Sembra logico del resto che se egli alzò gli occhi al Padre alla resurrezione di Lazzaro e nella preghiera che fece per i suoi discepoli, molto più l'abbia fatto nell'istituire questo sacramento, trattandosi di una cosa più importante.

Dire poi manducate al posto di comedite non cambia il senso. La scelta della locuzione non ha importanza: dato specialmente che quelle parole non fanno parte della forma, come si è detto sopra.

L'aggiunta del termine tutti è implicito nelle parole evangeliche, anche se non è espressa; poiché Cristo aveva detto: "Se non mangerete la carne del Figlio dell'uomo, non avrete in voi la vita".

3. L'Eucarestia è il sacramento della perfetta unità della Chiesa. quindi particolarmente in questo sacramento più che negli altri si deve rammentare tutto ciò che si riferisce alla salvezza della Chiesa intera.

4. Esistono due tipi di istruzione. La prima è quella che si dà ai novellini, cioè ai catecumeni. E tale istruzione s'impartisce in occasione del battesimo.

La seconda è l'istruzione che si dà al popolo fedele, che prende parte al mistero eucaristico. E questa si fa nella celebrazione stessa del sacramento. - Tuttavia da questa non si escludono i catecumeni e gli infedeli. Di qui le parole del Decreto: "Il vescovo non proibisca a nessuno l'ingresso in chiesa e l'ascolto della parola di Dio, anche se pagano, eretico, o giudeo, fino a tutta la messa dei catecumeni", in cui appunto si ha l'istruzione nella fede.

5. La devozione in questo sacramento si richiede più profonda che negli altri sacramenti, essendo qui presente Cristo nella sua integrità. Deve essere anche più estesa, perché in questo sacramento è necessaria la devozione di tutto il popolo per il quale si offre il sacrificio, e non soltanto quella di coloro che ricevono il sacramento, come, negli altri sacramenti. Per questo, come dice S. Cipriano, "il sacerdote con il prefazio prepara l'animo dei fratelli, dicendo: "Innalziamo i nostri cuori", affinché con la risposta: "Sono rivolti al Signore" il popolo ricordi di non dovere pensare altro che a Dio".

6. In questo sacramento come abbiamo notato sopra, si rammentano cose che interessano la Chiesa intera. Perciò alcune vengono dette dal coro: e son quelle che riguardano il popolo. Di esse alcune sono dette dal coro soltanto: cioè quelle che s'ispirano a tutto il popolo. - Altre sono continuate dal popolo dietro l'intonazione del sacerdote che rappresenta Dio: per indicare che tali verità vennero al popolo dalla rivelazione divina, come la fede e la gloria celeste. Ecco perché è il sacerdote a iniziare il simbolo della fede e il "Gloria a Dio nell'alto dei cieli". - Altre invece sono dette dai ministri, come la dottrina del nuovo e del vecchio Testamento: per indicare che questa dottrina è stata annunziata ai popoli per mezzo di ministri mandati da Dio.

Altre parole poi le dice da solo il sacerdote, quelle cioè che si riferiscono all'ufficio proprio del sacerdote di "offrire doni e preci per il popolo", come si esprime l'Apostolo. Di esse però alcune le dice a voce alta: cioè quelle che riguardano insieme il sacerdote e il popolo, come le orazioni comuni. - Altre parti invece riguardano il sacerdote soltanto: p. es., l'oblazione e la consacrazione. Quindi le formule che si riferiscono a questi riti vengono recitate dal sacerdote a bassa voce. - Tuttavia in ambedue i casi il sacerdote richiama l'attenzione del popolo dicendo: "Il Signore sia con voi", e ne attende il consenso espresso con l'Amen; Ecco perché alle parti segrete egli premette: "Il Signore sia con voi", e soggiunge: "per tutti i secoli dei secoli". - Oppure si può pensare che certe cose sono dette segretamente dal sacerdote per ricordare che durante la passione i discepoli professarono la loro fede in Cristo soltanto di nascosto.

7. L'efficacia delle parole sacramentali può essere impedita dall'intenzione del sacerdote. - Tuttavia non è inutile chiedere a Dio ciò che egli compirà con assoluta certezza: è così, p. es., che Cristo chiese la propria glorificazione.

Tuttavia nella preghiera in discussione il sacerdote non chiede che la consacrazione si compia, ma che essa sia fruttuosa per noi: chiede infatti espressamente "che per noi diventi corpo e sangue". Lo stesso significato hanno le parole antecedenti: "Degnati di rendere questa oblazione benedetta", cioè, secondo S. Agostino, "tale da meritarcì la benedizione" della grazia; "ascritta così da essere per essa scritti in cielo; ratificata così da essere considerati quali membra di Cristo; ragionevole così da essere per essa liberati dalla sensualità bestiale; accettevole, così da riuscire graditi all'unigenito Figlio di Dio, noi che facciamo orrore a noi stessi".

8. Sebbene questo sacramento sia preferibile per se stesso a tutti gli antichi sacrifici, nondimeno i sacrifici degli antichi furono accettissimi a Dio per la loro devozione. Perciò il sacerdote chiede che questo sacrificio venga accettato da Dio per la devozione degli offerenti, così come furono da lui accettati quei sacrifici.

9. Il sacerdote non chiede che siano portate in cielo le specie sacramentali, né il corpo vero di Cristo, il quale non cessa mai di essere lassù. Ma chiede ciò per il corpo mistico, simboleggiato da questo sacramento: ossia che l'angelo assistente ai divini misteri offra a Dio le preghiere del sacerdote e del popolo, secondo le parole dell' Apocalisse: "Salì il fumo degli aromi per le orazioni dei santi dalla mano dell'angelo al cospetto di Dio". - "Altare celeste di Dio" viene qui denominata o la Chiesa stessa trionfante, nella quale chiediamo di essere trasferiti; o Dio stesso, di cui imploriamo la partecipazione. Di codesto altare sta scritto nell'Esodo: "Non salirai per gradini al mio altare", ossia: "Non ammetterai gradi nella Trinità".

Oppure per l'angelo qui s'intende Cristo medesimo che è "l'Angelo del gran consiglio", il quale congiunge il suo corpo mistico a Dio Padre e alla Chiesa trionfante.

Per questo il sacrificio eucaristico prende il nome di messa. Perché per mezzo di un angelo il sacerdote manda preghiere a Dio, come il popolo le manda per mezzo del sacerdote. Oppure perché Cristo è l'ostia a noi mandata (missa). Per cui alla fine della messa il diacono nei giorni festivi licenzia il popolo dicendo: "Andate, la messa è finita", ossia è stata trasmessa a Dio l'ostia mediante l'angelo, perché sia accolta a Dio.

ARTICOLO 5

Se siano convenienti le cerimonie che si fanno nella celebrazione di questo sacramento

SEMBRA che non siano convenienti le cerimonie che si fanno nella celebrazione di questo sacramento. Infatti:

1. Questo sacramento appartiene al nuovo Testamento, com'è chiaro dalla stessa sua forma. Ora, nel nuovo Testamento non sono da osservarsi le cerimonie del vecchio Testamento. Esse prescrivevano al sacerdote e ai ministri di lavarsi con acqua quando si accingevano a compiere un sacrificio; infatti nell'Esodo si legge: "Aronne e i suoi figli si laveranno le mani e i piedi quando staranno per accostarsi all'altare". Non è dunque conveniente che il sacerdote si lavi le mani durante la messa.
2. Il Signore ordinò pure che il sacerdote "bruciasse incenso di soave odore" sull'altare posto dinanzi al propiziatorio. Anche questa era una cerimonia del vecchio Testamento. Perciò non è opportuno che il sacerdote nella messa faccia l'incensazione.
3. Le cerimonie che si fanno nei sacramenti della Chiesa non sono da ripetersi. Dunque non è ragionevole che il sacerdote ripeta tante volte i segni di croce su questo sacramento.
4. L'Apostolo afferma: "Senza alcun dubbio è l'inferiore a ricevere la benedizione dal superiore". Ma Cristo, che dopo la consacrazione è presente in questo sacramento, è molto superiore al sacerdote. Perciò non è giusto che il sacerdote dopo la consacrazione benedica questo sacramento con dei segni di croce.
5. Nei sacramenti della Chiesa non si deve far nulla che possa sembrare ridicolo. Ora, i gesti che si fanno nella messa, cioè che il sacerdote stenda le braccia, congiunga le mani, accosti le dita, inchini il corpo sembrano ridicoli. Quindi codeste cose non vanno fatte in questo sacramento.
6. Sembra pure ridicolo che il sacerdote si volti tanto spesso al popolo e che tanto spesso lo saluti. Perciò anche questo non deve farsi nella celebrazione di questo sacramento.
7. L'Apostolo considera sconveniente che il Cristo venga diviso. Ora, dopo la consacrazione Cristo è presente in questo sacramento. Non è dunque conveniente che l'ostia venga spezzata dal sacerdote.
8. Le cose che si fanno in questo sacramento rappresentano la passione di Cristo. Ma nella passione il corpo di Cristo fu aperto nei luoghi delle cinque piaghe. Dunque il corpo di Cristo dovrebbe essere spezzato in cinque parti invece che in tre.
9. In questo sacramento il corpo di Cristo viene consacrato tutto intero separato dal sangue. Non è dunque conveniente che una parte di esso venga mescolata col sangue.
10. In questo sacramento come il corpo di Cristo viene dato in cibo, così il suo sangue viene dato in bevanda. Ma nella celebrazione della messa dopo la comunione del corpo di Cristo non si ammette altro cibo corporeo. Perciò non è conveniente che il sacerdote dopo aver suto il sangue di Cristo prenda del vino non consacrato.
11. La realtà deve corrispondere alla figura. Ma a riguardo dell'agnello pasquale, che era una figura di questo sacramento, si comandava che "non

rimanesse nulla per la mattina seguente". Dunque non è giusto che si conservino delle ostie consacrate, invece di consumarle subito.

12. Il sacerdote parla (sempre) al plurale dicendo: "Il Signore sia con voi", oppure "Rendiamo grazie a Dio". Ma non è opportuno usare il plurale per una persona sola, specialmente se si tratta di un inferiore. Dunque non è opportuno che il sacerdote celebri la messa alla presenza di un solo inserviente.

E così sembra che alcuni riti non siano opportuni nella celebrazione di questo sacramento.

IN CONTRARIO: Sta la consuetudine della Chiesa, la quale non può errare, essendo guidata dallo Spirito Santo.

RISPONDO: Come abbiamo già notato, nei sacramenti due sono le forme per esprimere ciò che significano: la parola e il rito. Ora, nella celebrazione dell'Eucarestia le parole, o esprimono cose che riguardano la passione di Cristo, la quale viene rappresentata in questo sacramento; oppure hanno un riferimento al corpo mistico, che in questo sacramento viene simboleggiato; altre poi si riferiscono all'uso dell'Eucarestia, il quale dev'essere accompagnato da devozione e rispetto. Perciò nella celebrazione di questo mistero i riti stessi hanno lo scopo di rappresentare la passione di Cristo; oppure hanno quello di indicare le disposizioni del corpo mistico; mentre altre mirano a eccitare la devozione e la riverenza nell'uso di questo sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'abluzione delle mani si fa nella celebrazione della messa per rispetto verso il sacramento. E questo per due motivi. Primo, perché non siamo soliti toccare certe cose preziose, se non dopo esserci lavate le mani. Sarebbe perciò sconveniente che uno si accostasse a un così grande sacramento con mani sporche, anche solo fisicamente.

Secondo, per il significato di codesto rito. Perché, come osserva Dionigi, l'abluzione delle estremità significa la mondezza anche dai peccati più piccoli, nel senso delle parole evangeliche: "Chi si è già lavato, ha bisogno di lavarsi soltanto i piedi". E tale mondezza si richiede in chi si accosta all'Eucarestia. Anche la confessione che si fa prima dell'introito della messa ha questo medesimo significato. E uguale significato aveva l'abluzione dei sacerdoti nell'antica legge, come nota Dionigi.

La Chiesa però non mantiene questo rito come una cerimonia prescritta dall'antica legge, bensì come una cerimonia istituita dalla Chiesa, come cosa opportuna per se stessa. Ecco perché essa non viene osservata come allora. Infatti si omette l'abluzione dei piedi e si fa la sola abluzione delle mani, che è più facile ed è sufficiente a significare la mondezza perfetta. Essendo infatti la mano "l'organo degli organi", come la chiama Aristotele, tutte le azioni vengono attribuite alle mani. Tanto che nei Salmi si legge: "Laverò le mie mani nell'innocenza".

2. Anche l'incensazione la usiamo non come cerimonia prescritta dalla legge antica, ma come rito della Chiesa. E quindi non la usiamo allo stesso modo in cui era stabilita nell'antica legge.

Essa ha due scopi. Primo, serve al rispetto verso il sacramento: serve cioè a eliminare con un buon odore gli eventuali cattivi odori che provocassero nel luogo sgradevole impressione.

Secondo, serve a rappresentare l'effetto della grazia, della quale, come di buon odore, Cristo era pieno, in conformità alle parole bibliche: "Ecco, l'odore del mio figlio è come l'odore di un campo fiorito"; odore che dal Cristo arriva ai fedeli per l'ufficio dei ministri, come afferma S. Paolo: "L'odore della sua conoscenza sparge in ogni luogo per mezzo di noi". Per questo, dopo che è stato incensato da ogni parte l'altare che è simbolo di Cristo, vengono incensati per ordine tutti i presenti.

3. Il sacerdote nella celebrazione della messa fa i segni di croce per indicare la passione di Cristo che terminò con la croce. Ora, la passione di Cristo si compì quasi per gradi successivi. Prima infatti ci fu la consegna di Cristo; e fu fatta da Dio, da Giuda e dai Giudei. Ciò viene indicato dai segni di croce alle parole: "Questi doni, queste offerte, questi santi e immacolati sacrifici".

Secondo, ci fu la vendita del Cristo. Egli fu venduto ai sacerdoti, agli scribi e ai farisei. A significare ciò si ripete per tre volte il segno di croce alle parole: "Benedetta, ascritta, ratificata". Oppure questi tre segni stanno a indicare il prezzo di tale vendita, ossia i trenta denari. - Si aggiungono poi due segni di croce alle parole: "Perché diventi per noi corpo e sangue, ecc.", per indicare Giuda il traditore e Cristo tradito.

Terzo, ci fu la predizione della passione di Cristo fatta nella Cena. A indicarla si fanno per la terza volta due segni di croce: uno alla consecrazione del corpo, l'altro alla consecrazione del sangue, quando nei due casi si dice: "Benedisse".

Quarto, si giunse al compimento della passione stessa. E qui, per rappresentare le cinque piaghe di Cristo, c'è un gruppo di cinque segni di croce alle parole: "Ostia pura, ostia santa, ostia immacolata, pane santo di vita eterna e calice di perenne salvezza".

Quinto, si rappresenta la distensione del corpo di Gesù sulla croce, l'effusione del sangue e il frutto della passione con tre segni di croce alle parole: "(quanti riceveremo) il corpo e il sangue, veniamo ricolmi d'ogni benedizione, ecc.".

Sesto, vengono rappresentate le tre orazioni che Gesù fece sulla croce. La prima per i persecutori, dicendo: "Padre, perdona loro"; la seconda per la propria liberazione dalla morte: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?"; la terza per conseguire la gloria, con l'invocazione: "Padre, nelle tue mani rimetto il mio spirito". E per esprimere tutto questo si fanno tre segni di croce alle parole: "santifichi, vivifichi, benedici, ecc."

Settimo, vengono ricordate le tre ore che Cristo rimase sulla croce, cioè dall'ora sesta all'ora nona. E a indicare ciò si fa di nuovo un triplice segno di croce alle parole: "Da lui, con lui e per lui".

Ottavo, si ricorda la separazione della sua anima dal corpo con le due successive croci tracciate fuori dal calice.

Nono, si commemora la risurrezione avvenuta nel terzo giorno per mezzo dei tre segni di croce alle parole: "La pace del Signore sia sempre con voi".

Più brevemente però si può dire che, dipendendo la consacrazione di questo sacramento, il gradimento di questo sacrificio e il suo frutto dalla virtù della croce di Cristo, ogni volta che si accenna a una di queste cose, il sacerdote traccia qualche segno di croce.

4. Il sacerdote dopo la consacrazione non fa i segni di croce per benedire e per consacrare, ma solo per ricordare la virtù della croce e le circostanze della passione di Cristo, come risulta da quanto abbiamo già detto.

5. I gesti che il sacerdote fa nella messa non sono gesti ridicoli, avendo un significato simbolico. Infatti il sacerdote, che dopo la consacrazione stende le braccia, vuole indicare le braccia di Cristo distese sulla croce.

Quando poi alza le mani per pregare vuol significare che la sua orazione in favore del popolo è diretta a Dio, secondo la raccomandazione di Geremia: "Alziamo con le mani i nostri cuori a Dio verso il cielo". E l'Esodo racconta: "Finché Mosè teneva le mani alzate, Israele vinceva".

Il fatto poi che il sacerdote talvolta congiunge le mani e s'inchina pregando supplichevolmente e umilmente, designa l'umiltà e l'obbedienza con le quali Cristo accettò la passione.

Il sacerdote finalmente tiene congiunte le dita, cioè il pollice e l'indice con i quali ha toccato il corpo consacrato di Cristo, dopo la consacrazione, perché, se dei frammenti ci fossero rimasti attaccati, non vadano dispersi. Ciò rientra nel rispetto dovuto al sacramento.

6. Il sacerdote si rivolge verso il popolo cinque volte, per ricordare che il Signore nel giorno della risurrezione apparve cinque volte, come dicemmo sopra trattando della risurrezione di Cristo.

Saluta il popolo invece sette volte, cioè le cinque in cui si volta e altre due in cui non si volta, ossia prima del prefazio, quando dice: "Il Signore sia con voi", e quando dice: "La pace del Signore sia sempre con voi", per indicare i sette doni dello Spirito Santo. - Invece il vescovo quando celebra nelle festività nel primo saluto dice, come disse il Signore dopo la risurrezione: "La pace sia con voi", perché principalmente il vescovo ne rappresenta la persona.

7. La frazione dell'ostia significa tre cose: primo, le ferite inferte nella passione al corpo di Cristo; secondo, la distinzione del corpo mistico nei diversi stati; terzo, la distribuzione delle grazie derivate dalla passione di Cristo, come scrive Dionigi. Perciò tale frazione non implica nessuna divisione in Cristo.

8. "Il corpo del Signore", secondo le parole del Papa Sergio, riferite dal Decreto, "può trovarsi in tre condizioni". "La porzione dell'ostia messa nel calice significa il corpo del Signore già risorto", ossia Cristo stesso, la santa Vergine e altri santi che siano già eventualmente nella gloria con il loro corpo. "La porzione che viene mangiata rappresenta quanti peregrinano ancora sulla terra"; poiché questi sono uniti mediante il sacramento, e vengono tribolati dalle sofferenze come il pane mangiato viene tritato dai denti. "La porzione che rimane sull'altare fino alla fine della messa significa il corpo di Cristo che giace nel sepolcro; perché fino alla fine del mondo i corpi dei santi staranno nei sepolcri"; mentre le loro anime sono in purgatorio o in cielo. Oggi però quest'ultimo rito di serbare una porzione dell'ostia fino alla fine della messa, non si osserva più. Tuttavia il simbolismo delle tre porzioni rimane. Alcuni lo hanno espresso metricamente: "In parti si divide l'ostia; intinta nel sangue evoca i pieni di gloria, asciutta i viventi, serbata i sepolti".

Altri invece spiegano che la parte immessa nel calice significa coloro che vivono in questo mondo; la parte serbata fuori del calice indica quanti hanno conseguito la pienezza della beatitudine con il corpo e con l'anima; la parte mangiata indica tutti gli altri.

9. Il calice può avere due significati. Primo, può indicare la passione che è rappresentata in questo sacramento. E allora la porzione dell'ostia messa dentro il calice indica coloro che sono ancora partecipi delle sofferenze di Cristo.

Secondo, può anche indicare il possesso della beatitudine, che pure è simboleggiata da questo sacramento. E allora la porzione messa nel calice rappresenta coloro che con il corpo sono già nella pienezza della beatitudine.

È da notare che la parte lasciata cadere nel calice non si può distribuire al popolo per la comunione in mancanza di altra ostia, perché Cristo non porse il pane intinto se non a quel traditore di Giuda.

10. Il vino essendo liquido, è detergente. È per questo che viene sunto dopo la comunione eucaristica per l'abluzione della bocca, perché non vi rimangano frammenti, come esige il rispetto dovuto al sacramento. Di qui la prescrizione dei canoni: "Il sacerdote, dopo aver prese entrambe le specie eucaristiche deve sempre lavarsi la bocca col vino, eccetto il caso in cui nello stesso giorno debba dire un'altra messa, perché bere il vino dell'abluzione impedirebbe la seconda celebrazione". - Per il medesimo motivo si lava con il vino le dita con le quali ha toccato il corpo di Cristo.

11. La realtà deve corrispondere alla figura, ma non in tutto: nel caso cioè non si deve conservare per il giorno dopo una parte dell'ostia consacrata che è servita alla comunione del sacerdote, dei ministri o anche del popolo. Di qui la disposizione del Papa Clemente riferita dal Decreto (di Graziano): "La materia del sacrificio sia corrispondente al bisogno del popolo. Se ne avanza, non si serbi al domani, ma con timore e tremore sia consumata dai chierici".

Nondimeno, poiché questo sacramento a differenza dell'agnello pasquale deve riceversi quotidianamente, è necessario serbare per gli infermi altre ostie consacrate. Quindi lo stesso Decreto ordina: "Il sacerdote abbia sempre pronta l'Eucarestia; cosicché, quando qualcuno si ammala, lo possa comunicare subito, e impedire così che muoia senza comunione".

12. Alla celebrazione solenne della messa devono prendere parte più persone. A ciò si riferisce la disposizione del Papa Sotero riportata dal Decreto: "È stato pure stabilito che nessun sacerdote osi celebrare la messa se non alla presenza di due persone che vi assistano e rispondano; perché dicendo egli al plurale: "Il Signore sia con voi", e nella parte segreta, "Pregate, fratelli", è evidentemente opportuno che il suo saluto abbia una risposta". E nello stesso Decreto si legge la norma che il vescovo per maggiore solennità celebri la messa alla presenza di molti.

Tuttavia nelle messe private basta avere un inserviente che rappresenta tutto il popolo cattolico, e che risponde in plurale al sacerdote in nome di esso.

ARTICOLO 6

Se si possa rimediare ai difetti occorrenti nella celebrazione eucaristica, osservando le prescrizioni della Chiesa

SEMBRA che non si possa rimediare ai difetti occorrenti nella celebrazione di questo sacramento, osservando le prescrizioni della Chiesa. Infatti:

1. Talvolta accade che il sacerdote celebrante prima o dopo la consacrazione muoia, impazzisca o venga colto da qualche malore, per cui non possa ricevere il sacramento e condurre a termine la messa. Dunque non è possibile stare alla prescrizione della Chiesa, che ordina al sacerdote consacrante di comunicarsi del proprio sacrificio.
2. Talvolta accade che il sacerdote prima o dopo la consacrazione si ricordi di aver mangiato o bevuto qualche cosa, oppure di essere in peccato mortale, o di essere incorso in una scomunica, di cui prima non si ricordava. È inevitabile dunque che chi si trova in tale situazione pecchi mortalmente, perché agirà comunque contro le prescrizioni ecclesiastiche, tanto se si comunica, quanto se non si comunica.
3. Talvolta capita che una mosca o un ragno o un animale velenoso cada nel calice dopo la consacrazione; oppure il sacerdote viene a sapere che nel calice è stato versato del veleno da un malintenzionato per ucciderlo. In tal caso se si comunica, pecca mortalmente, o perché si uccide, o perché tenta Dio. Similmente se non si comunica, pecca contravvenendo alla prescrizione della Chiesa. Quindi viene a trovarsi in una situazione di perplessità, ed è costretto a peccare. E ciò è inammissibile.
4. Talvolta accade che per negligenza del ministro l'acqua non sia stata versata, o addirittura neppure il vino, quando finalmente il sacerdote se ne accorge. Anche allora dunque egli rimane perplesso: tanto se sume il corpo senza il sangue, facendo un sacrificio imperfetto; quanto, se non sume né il corpo né il sangue.
5. Può accadere che il sacerdote non si ricordi di aver pronunziato le parole della consacrazione, oppure le altre parole prescritte nella celebrazione di questo sacramento. In tal caso dunque egli pecca, sia ripetendo sulla medesima materia le parole che forse ha già detto, sia comunicandosi con pane e vino non consacrati, come se fossero consacrati.
6. Talvolta succede che per il freddo l'ostia cada di mano al sacerdote nel calice, o prima o dopo la frazione, In tal caso dunque il sacerdote non potrà attenersi al rito della Chiesa riguardante la frazione dell'ostia, o la norma di metterne dentro il calice solo una terza parte.
7. Talvolta succede che per negligenza del sacerdote si versi il sangue di Cristo; oppure che il sacerdote vomiti il sacramento dopo la comunione, ovvero che le ostie consacrate si serbino così a lungo da putrefarsi; o addirittura che siano rose dai topi, o vadano comunque in rovina. In simili casi non è possibile tributare a questo sacramento la debita riverenza secondo le prescrizioni della Chiesa. Quindi non sembra che sia possibile rimediare sufficientemente a tali difetti o pericoli, stando alle prescrizioni della Chiesa.

IN CONTRARIO: La Chiesa, come Dio, "non prescrive nulla d'impossibile".

RISPONDO: Ai pericoli o difetti possibili nei riguardi di questo sacramento si può ovviare in due modi. Primo, col prevenirli, perché non accadano. Secondo, provvedendo dopo che sono accaduti: cioè correggendo il difetto con il rimedio opportuno, o almeno con l'espiazione da parte di chi si è reso colpevole di negligenza circa questo sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Se il sacerdote viene colpito dalla morte o da una grave malattia prima della consacrazione del corpo o del sangue del Signore, non è necessario che un altro lo supplisca.

Se invece la cosa accade dopo che la consacrazione ha già avuto inizio, p. es., quando è già stato consacrato il corpo e non ancora il sangue, o dopo la consacrazione di ambedue, la celebrazione della messa dev'essere terminata da un altro. Perciò, nei Canoni di un Concilio di Toledo si legge: "Stabiliamo essere necessario che durante la celebrazione delle messe alla consacrazione dei santi misteri, accadendo un fatto di malattia tale da impedire ai sacerdoti di terminare il mistero iniziato, si lasci libertà al vescovo o ad altro sacerdote di completare la consacrazione incominciata. Poiché i misteri iniziati non si possono portare a termine se non con la benedizione del sacerdote che li ha iniziati, o di chi li ha proseguiti: essi infatti non possono essere compiuti, se non siano completi secondo l'ordine stabilito. Poiché tutti siamo una sola cosa in Cristo, nessun impedimento costituisce la diversità di persone dove l'identità della fede garantisce l'efficacia dello stesso effetto. Si badi perché la norma richiesta dalla infermità della natura non si cambi in un peccato di presunzione. Nessun ministro o sacerdote senza un male patente osi in alcun modo lasciare incompiuti i misteri iniziati. Se qualcuno temerariamente oserà di farlo, sarà colpito da sentenza di scomunica".

2. Nelle difficoltà dobbiamo attenerci sempre al pericolo minore. Ora, riguardo a questo sacramento il pericolo più grave è costituito dall'incompletezza del sacramento; perché questo è un enorme sacrilegio. Di minor entità sono invece i difetti da parte di chi lo riceve. Perciò il sacerdote, se iniziata la consacrazione si ricorda di aver mangiato o bevuto qualche cosa, deve ugualmente portare a termine il sacrificio e sumere il sacramento. - Così pure se si ricorda di aver commesso un peccato, deve pentirsene con il proposito di confessarsi e di riparare: e allora non riceve il sacramento indegnamente, ma con frutto. - Lo stesso vale, se si rammenta di essere stato colpito da una scomunica. Deve fare il proposito di chiederne l'assoluzione: e così dall'invisibile Pontefice Gesù Cristo sarà assolto in ordine al compimento dei divini misteri.

Se invece si ricordasse di tali cose prima della consacrazione, stimerei cosa più sicura, specialmente in caso di violazione di digiuno e di scomunica, interrompere la celebrazione iniziata della messa, eccetto quando ci fosse da temere un grave scandalo.

3. Se una mosca o un ragno cade nel calice prima della consacrazione, oppure se il sacerdote si accorge che c'è stato messo del veleno, deve gettar via tutto; e, purificato il calice, porre di nuovo altro vino da consacrare. - Se invece ciò accade dopo la consacrazione, l'insetto dev'essere preso con cautela, lavato diligentemente e bruciato, gettando poi le ceneri e l'acqua dell'abluzione nel sacrario.

Se invece avverte la presenza del veleno, il sacerdote non deve berlo né darlo ad altri, affinché il calice di vita non si cambi in morte; ma lo deve riporre in un vaso adatto. Poi, perché il sacramento non rimanga incompleto, deve versare nel calice altro vino, e, ricominciando dalla consacrazione del sangue, portare a termine il sacrificio.

4. Se il sacerdote prima della consacrazione del sangue e dopo la consacrazione del corpo si accorge che nel calice non c'è vino o non c'è acqua, deve subito metterne e consacrare. - Se invece si accorge della mancanza dell'acqua dopo le parole della consacrazione, deve andare avanti, perché l'aggiunta dell'acqua non è necessaria alla validità del sacramento, come si è detto sopra. Chi però è colpevole del fatto, dev'essere punito. In nessun modo però deve aggiungersi dell'acqua al vino già consacrato: perché ne seguirebbe, e si è visto, la parziale corruzione del sacramento.

Se però dopo le parole della consacrazione il sacerdote si accorge che nel calice non c'è stato messo il vino, se l'avverte prima della comunione del corpo, deve, buttando via l'acqua eventualmente infusa nel calice, mettere nel calice vino con acqua e ricominciare dalle parole della consacrazione del sangue. - Se invece l'avverte dopo la comunione del corpo, deve prendere un'altra ostia e consacrarla insieme col sangue. Dico questo perché, se pronunziasse soltanto le parole della consacrazione del sangue, non verrebbe osservato il debito ordine nella consacrazione: ora, come nota il citato Concilio di Toledo, "i sacrifici non possono dirsi compiuti, se non siano completi secondo l'ordine stabilito". Incominciare poi dalla consacrazione del sangue e ripetere tutto il resto di seguito non avrebbe senso in mancanza dell'ostia consacrata, perché nelle parole da dire e nelle cose da fare occorre riferirsi non solo al sangue, ma anche al corpo. Finalmente egli deve comunicarsi di nuovo con la seconda ostia consacrata e con il sangue, anche se avesse bevuta l'acqua eventualmente presente nel calice: perché la norma relativa alla completezza del sacramento è più grave, come si è detto sopra, della norma che prescrive il digiuno per la comunione sacramentale.

5. Il sacerdote, anche se non ricorda di aver detto tutto quello che doveva dire, non deve per questo turbarsi. Perché, chi dice molte cose, non tutto può ricordare, ma solo ciò che nel parlare avverte come già detto; è così infatti che una cosa detta diventa oggetto di memoria. Perché se uno pensa attentamente alle parole che pronunzia, ma non pensa alla pronunzia, dopo non ricorda bene se l'ha detto. Infatti una cosa diviene oggetto di memoria in quanto è appresa come passata, secondo la spiegazione che dà Aristotele.

Se tuttavia sembra probabile al sacerdote di aver omesso qualche cosa che non sia indispensabile al sacramento, penso che per questo non debba ricominciare da capo cambiando l'ordine del sacrificio, ma che debba proseguire. - Se invece è certo di aver omesso qualche cosa di essenziale, ossia la forma della consacrazione, essendo questa necessaria al sacramento quanto la materia, si deve fare come si è visto a proposito del difetto della materia: si

deve cioè riprendere dalla forma della consacrazione, e ripetere per ordine tutto il resto, per non cambiare l'ordine del sacrificio.

6. La frazione dell'ostia consacrata e l'immissione di una sua parte nel calice si riferisce al corpo mistico: così come l'aggiunta dell'acqua sta a significare il popolo. Perciò l'omissione di queste cose non rende incompleto il sacrificio, così da doversi ripetere qualche cosa nella celebrazione di questo sacramento.

7. Come si legge nel Decreto, che riferisce un testo del Papa S. Pio I "se per negligenza delle gocce di sangue cadono sul pavimento di legno a contatto con la terra, si lambiscano con la lingua e si raschi il pavimento. Se manca il tavolato si raschi la terra, si bruci e si depositi la cenere sotto l'altare. Il sacerdote poi faccia penitenza per quaranta giorni. - Se poi il calice si è versato sull'altare, il ministro sorbisca le gocce. E faccia penitenza per tre giorni. - Se il sangue si è versato sulle tovaglie dell'altare ed è passato fino alla seconda, faccia penitenza per quattro giorni. Se fino alla terza, faccia penitenza per nove giorni. Se fino alla quarta tovaglia, faccia penitenza per venti giorni. Le tovaglie poi in cui il sangue si è versato, siano lavate per tre volte dal ministro tenendo sotto il calice, e l'acqua di questa abluzione si raccolga e sia riposta presso l'altare". Codesta acqua potrebbe anche essere bevuta dal ministro, se non ci fosse pericolo che venisse vomitata. Alcuni inoltre tagliano la parte delle tovaglie dove si è versato il sangue e la bruciano, riponendo le ceneri sotto l'altare, o nel sacrario.

Nello stesso Decreto sono poi riportate le norme di un penitenziale di S. Beda: "Se uno per ubriachezza o intemperanza vomita l'Eucarestia, faccia quaranta giorni di penitenza; i chierici, i monaci e i sacerdoti ne facciano sessanta; il vescovo novanta. Se uno però la vomita per malattia, faccia sette giorni di penitenza".

Il medesimo Decreto riporta poi le prescrizioni di un Concilio di Orléans: "Chi non ha conservato a dovere il sacramento, cosicché in chiesa un topo o un altro animale lo mangia, faccia quaranta giorni di penitenza. - Chi perde l'Eucarestia in chiesa o ne fa cadere una parte che non si trovi più, faccia trenta giorni di penitenza". - La stessa penitenza merita il sacerdote, per la cui trascuratezza si putrefanno le ostie consacrate.

Nei suddetti giorni di penitenza il penitente deve digiunare e astenersi dalla comunione. Tuttavia, tenendo conto delle circostanze riguardanti il fatto e le persone, può aggravarsi o diminuirsi la penitenza suddetta.

Comunque però si abbia cura di conservare rispettosamente, o di consumare le specie eucaristiche ogni volta che si trovino integre; perché sotto le specie, finché esse durano, rimane presente il corpo di Cristo, come si disse sopra. Le cose dove le specie vengono a trovarsi si brucino, se ciò può farsi senza difficoltà e si riponga la cenere nel sacrario; come abbiamo detto sopra a proposito della raschiatura del pavimento di legno.

Pars Tertia Quaestio 084

Questione 84

Questione 84

Il sacramento della penitenza

Veniamo ora a parlare del sacramento della penitenza. Primo, della penitenza in se stessa; secondo, dei suoi effetti; terzo, delle sue parti; quarto, di coloro che ricevono questo sacramento; quinto, del potere di coloro che lo amministrano; sesto, del rito solenne di questo sacramento.

Sul primo argomento dobbiamo esaminare due cose: primo, la penitenza in quanto sacramento; secondo, la penitenza in quanto virtù.

Sulla prima di esse si pongono dieci quesiti: 1. Se la penitenza sia un sacramento; 2. Quale ne sia la materia; 3. Quale la forma; 4. Se in questo sacramento sia strettamente richiesta l'imposizione delle mani; 5. Se questo sacramento sia indispensabile per la salvezza; 6. Quale relazione abbia con gli altri sacramenti; 7. La sua istituzione; 8. Quanto debba durare la penitenza; 9. Se debba essere continua; 10. Se possa reiterarsi.

ARTICOLO 1

Se la penitenza sia un sacramento

SEMBRA che la penitenza non sia un sacramento. Infatti:

1. S. Gregorio, come riferisce anche il Decreto (di Graziano), afferma: "Sacramenti sono il battesimo, la cresima, il corpo e il sangue di Cristo; e questi sono denominati sacramenti perché in essi sotto il velo di cose materiali la virtù divina opera segretamente la nostra salvezza". Ma questo non si riscontra nella penitenza: poiché non vengono adoperate in essa cose corporee sotto le quali la virtù divina compie l'opera della salvezza. Dunque la penitenza non è un sacramento.

2. I sacramenti della Chiesa vengono distribuiti dai ministri di Cristo, come accennano le parole di S. Paolo: "Noi ci si deve considerare come ministri di Cristo e come dispensatori dei misteri di Dio". Ora, la penitenza non viene impartita dai ministri di Cristo, ma viene ispirata interiormente da Dio, secondo le parole di Geremia: "Dopo che tu mi hai convertito, ho fatto penitenza". Perciò la penitenza non è un sacramento.

3. Nei sacramenti, come sopra abbiamo visto, c'è una cosa che è sacramentum tantum, un'altra che è res et sacramentum, e una terza che è res tantum. Questo invece non si riscontra nella penitenza. Dunque la penitenza non è un sacramento.

IN CONTRARIO: La penitenza, così come il battesimo, viene adoperata per purificare dai peccati. S. Pietro infatti disse a Simon (Mago): "Fa' penitenza di questa tua malvagità". Ma il battesimo è un sacramento. Quindi per lo stesso motivo lo è pure la penitenza.

RISPONDO: Come dice S. Gregorio nel testo citato sopra, "il sacramento consiste in una cerimonia in cui si riceve simbolicamente ciò che va ricevuto santamente". Ora, è chiaro che nella penitenza si compie una cerimonia in modo tale da significare qualche cosa di sacro, sia da parte del peccatore penitente, sia da parte del sacerdote che assolve: poiché il penitente con quanto fa e dice esprime l'idea che il suo cuore si è allontanato dal peccato; e d'altra parte il sacerdote con i gesti e con le parole che indirizza al penitente esprime l'azione di Dio che rimette i peccati. Perciò è evidente che la penitenza come è praticata nella Chiesa è un sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Per cose materiali s'intendono in senso lato anche gli atti esterni sensibili, che stanno a questo sacramento come l'acqua sta al battesimo e il crisma sta alla cresima. Si deve però notare che nei sacramenti, in cui viene conferita una grazia superiore a ogni capacità dell'atto umano, viene adoperata una materia esterna: così nel battesimo in cui si ha la piena remissione dei peccati, sia quanto alla colpa che quanto alla pena; nella cresima, in cui viene conferita la pienezza dello Spirito Santo; e nell'estrema unzione, in cui viene conferita la perfetta guarigione spirituale. E questa grazia proviene dalla virtù di Cristo come da un principio estrinseco. Perciò se in questi sacramenti si riscontrano degli atti umani, essi non sono essenziali al sacramento, ma agiscono in esso come cause dispositive. Invece in quei sacramenti che hanno un effetto corrispondente agli atti umani, gli stessi atti sensibili umani fungono da materia: e ciò avviene nella penitenza come nel matrimonio. Del resto anche nelle medicine corporee ce ne sono alcune che consistono in cose esterne, come impiastri ed elettuari; altre invece, p. es., certi esercizi fisici, consistono in atti dei pazienti medesimi.

2. Nei sacramenti la cui materia è un elemento materiale, è necessario che tale materia venga applicata dal ministro della Chiesa, il quale agisce in nome di

Cristo, per indicare che l'eccellenza della virtù operante nel sacramento proviene da Cristo. Invece nel sacramento della penitenza, come abbiamo già notato, la materia è costituita dagli atti umani i quali provengono da un'ispirazione interiore. Cosicché la materia non viene applicata dal ministro, bensì da Dio che agisce interiormente: il ministro però dà al sacramento la sua struttura completa, assolvendo il penitente.

3. Anche nella penitenza c'è qualche cosa che è sacramentum tantum, ed è l'atto esterno del penitente e del sacerdote che l'assolve. La res et sacramentum è la penitenza interiore del penitente. La res tantum è la remissione dei peccati. La prima di queste tre cose, presa nella sua totalità, è causa della seconda; la prima poi e la seconda insieme sono causa della terza.

ARTICOLO 2

Se i peccati siano la materia propria di questo sacramento

SEMBRA che i peccati non siano la materia propria di questo sacramento: Infatti:

1. Negli altri sacramenti la materia viene santificata mediante la formula, e così santificata produce l'effetto sacramentale. Ora, i peccati non possono essere santificati: perché sono incompatibili con l'effetto del sacramento, che è la grazia la quale rimette i peccati. Dunque i peccati non sono la materia propria di questo sacramento.

2. S. Agostino scrive: "Nessuno può iniziare una nuova vita, se la sua penitenza non si estende a tutta la vita dell'uomo vecchio". Ora, alla vita dell'uomo vecchio appartengono non solo i peccati, ma anche le penalità della vita presente. Perciò non sono i peccati la materia propria della penitenza.

3. Il peccato può essere originale, mortale e veniale. Ma il sacramento della penitenza non è ordinato contro il peccato originale, che viene tolto dal battesimo; e neppure contro quello veniale, che viene rimesso dal battersi il petto, dall'acqua benedetta e da altri sacramentali. Quindi i peccati non sono materia propria della penitenza.

IN CONTRARIO: L'Apostolo scrive: "Essi non fecero penitenza dell'impurità, della fornicazione e della dissolutezza in cui sono vissuti".

RISPONDO: Ci sono due tipi di materia, e cioè la materia prossima e quella remota: materia prossima di una statua, p. es., è il metallo, in quella remota invece si riscontra anche l'acqua. Ora abbiamo già notato che materia prossima di questo sacramento sono gli atti del penitente: i quali hanno per materia i peccati di cui egli si pente, e che confessa e per i quali è pronto a soddisfare. Perciò materia remota della penitenza sono i peccati, non da compiere, ma da detestare e da distruggere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La prima difficoltà si fonda sulla materia prossima del sacramento.

2. La vita mortale dell'uomo vecchio è oggetto della penitenza non nel suo aspetto di pena, ma per la colpa cui essa è connessa.

3. La penitenza in qualche modo ha per oggetto qualsiasi genere di peccati, però non tutti nella stessa misura. Infatti il peccato attuale mortale è oggetto proprio e principale della penitenza: proprio, perché ci pentiamo propriamente di quanto abbiamo commesso per nostra volontà; principale, perché questo sacramento è stato istituito per cancellare il peccato mortale. - Dei peccati veniali poi si ha una penitenza in senso proprio, poiché essi sono stati commessi per volontà nostra: però questo sacramento non è stato istituito principalmente contro questi peccati. - Il peccato originale invece non è oggetto della penitenza né principale, poiché contro di esso non è ordinato questo sacramento, bensì il battesimo; né proprio, perché il peccato originale non fu compiuto per volontà nostra; se non nel senso che viene considerata nostra la volontà di Adamo, conforme alle parole di S. Paolo: "In lui tutti abbiamo peccato". Tuttavia prendendo il termine penitenza per una qualsiasi detestazione del passato, si può parlare di penitenza anche per il peccato originale: ed è in tal senso che parla S. Agostino nel De Poenitentia.

ARTICOLO 3

Se la formula, "Io ti assolvo", sia la forma di questo sacramento

("Insegna, inoltre, il santo Sinodo, che la forma del sacramento della penitenza, nella quale risiede principalmente la sua efficacia, consiste in quelle parole del ministro: Io ti assolvo ecc., alle quali, nell'uso della santa Chiesa, si aggiungono opportunamente alcune preghiere, che tuttavia non appartengono in nessun modo all'essenza della forma e non sono necessarie all'amministrazione del sacramento." (Concilio di Trento, Dottrina de sacramento poenitentiae, cap. 3)).

SEMBRA che forma di questo sacramento non sia la formula, "Io ti assolvo". Infatti:

1. La forma dei sacramenti si desume dall'istituzione di Cristo e dall'uso della Chiesa. Ora non si riscontra nella Scrittura che Cristo abbia istituito questa formula. E neppure risulta dall'uso comune: anzi in certe assoluzioni fatte pubblicamente nella Chiesa, come quelle di Prima e Compieta, e in quella del Giovedì Santo, non si usa la formula indicativa: "Io ti assolvo"; ma quella deprecatoria: "Dio onnipotente abbia misericordia di voi", oppure: "Dio onnipotente ci conceda l'assoluzione". Dunque la formula, "Io ti assolvo", non è la forma di questo sacramento.

2. Il Papa S. Leone (Magno) afferma: "Il perdono di Dio non si può avere che mediante le preghiere del sacerdote". Ma egli parla del perdono di Dio offerto ai penitenti. Quindi la forma di questo sacramento deve essere una formula deprecatoria.

3. Assolvere dai peccati equivale a rimetterli. Ora, come scrive S. Agostino, "soltanto Dio, il quale è in grado di purificare interiormente dal peccato, rimette la colpa". Dunque Dio soltanto può assolvere i peccati. Perciò il sacerdote non deve dire, "Io ti assolvo", come non dice, "Io ti rimetto i peccati".

4. Il Signore come diede ai suoi discepoli il potere di assolvere i peccati, diede loro anche quello di curare le infermità, cioè, come si esprime il Vangelo, "di cacciare i demoni e di curare gli infermi". Ma nel guarire gli infermi gli Apostoli non usavano la formula, "Io ti guarisco", bensì quest'altra: "Ti guarisca il Signore Gesù Cristo". Quindi i sacerdoti, esercitando il potere conferito da Cristo agli Apostoli, devono usare non la formula, "Io ti assolvo", ma la formula, "Cristo ti dia l'assoluzione".

5. Alcuni di coloro che usano la formula discussa la spiegano in questo senso: "Io ti assolvo, cioè ti dichiaro assolto". Ma il sacerdote non è in grado di far questo, senza una rivelazione divina. Infatti nel Vangelo si legge che a Pietro prima delle parole, "Qualunque cosa avrai sciolto sulla terra, ecc.", era stato detto: "Beato sei tu, o Simone figlio di Giona, poiché non la carne o il sangue te lo ha rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli". Perciò sembra una presunzione da parte del sacerdote, cui non è stata fatta una rivelazione, affermare: "Io ti assolvo", anche nel senso indicato di: "ti dichiaro assolto".

IN CONTRARIO: Il Signore come disse ai discepoli, "Andate, insegnate a tutte le genti, battezzandole", così disse a Pietro, "Qualunque cosa scioglierai". Ora il sacerdote, forte di quelle parole di Cristo afferma, "Io ti battezzo". Quindi per la medesima autorità egli in questo sacramento deve affermare, "Io ti assolvo".

RISPONDO: Il perfezionamento in ogni genere di cose va attribuito alla forma. Ora, noi sopra abbiamo già notato che questo sacramento viene completato dagli atti del sacerdote. Cosicché quanto proviene dal penitente, sia che si tratti di parole o di gesti, costituisce la materia di questo sacramento: mentre quanto proviene dal sacerdote ha funzione di forma. E poiché i sacramenti della nuova legge, come abbiamo detto sopra, "producono ciò che significano", è necessario che la forma del sacramento significhi quanto nel sacramento si compie rispetto alla materia sacramentale. Ecco il perché della forma del battesimo, "Io ti battezzo", e di quella della cresima, "Io ti segno col segno della croce e ti confermo col crisma della salvezza", poiché codesti sacramenti consistono nell'uso della materia. Invece nel sacramento dell'Eucarestia, che consiste nella stessa consacrazione della materia, viene espressa la realtà della consacrazione con le parole: "Questo è il mio corpo". Ma il sacramento di cui parliamo, cioè la penitenza, non consiste nella consacrazione di una materia da consacrare, e neppure nell'uso di una materia già sacra, bensì nell'eliminazione della materia, cioè del peccato; poiché i peccati, come abbiamo notato sopra, sono materia della penitenza. Ebbene, tale eliminazione viene indicata dal sacerdote con la formula, "Io ti assolvo" (ossia sciolgo); infatti i peccati sono dei legami, secondo le parole dei Proverbi: "L'empio resterà schiavo delle sue iniquità, e stretto nelle funi dei suoi peccati". Perciò è evidente che forma convenientissima di questo sacramento è la formula: "Io ti assolvo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Questa forma si desume dalle parole stesse dette da Cristo a S. Pietro: "Qualunque cosa scioglierai sulla terra, ecc.". E la Chiesa si serve di tale formula nell'assoluzione sacramentale. Invece le altre assoluzioni date in pubblico non sono sacramentali: ma sono preghiere ordinate alla remissione dei peccati veniali. Perciò nell'assoluzione sacramentale non basterebbe dire, "Dio onnipotente abbia misericordia di te"; oppure, "Dio ti conceda l'assoluzione e la remissione": poiché con codeste parole il sacerdote non indica che l'assoluzione viene accordata, ma chiede che lo sia. - Tuttavia codesta preghiera viene premessa anche all'assoluzione sacramentale, perché l'effetto del sacramento non venga impedito da parte del penitente, i cui atti costituiscono la materia in questo sacramento, a differenza, del battesimo o della cresima.

2. Le parole del Papa S. Leone si riferiscono alla preghiera che precede l'assoluzione. Ma ciò non toglie che i sacerdoti poi assolvano.

3. Dio soltanto assolve e rimette i peccati in forza della sua autorità. I sacerdoti fanno l'una e l'altra cosa in modo ministeriale: cioè in quanto le parole del sacerdote in questo sacramento agiscono strumentalmente, come negli altri sacramenti; poiché è sempre la virtù divina ad agire interiormente in tutti i segni sacramentali, sia che si tratti di cose o di parole, come risulta dalle spiegazioni già date. Ecco perché il Signore espresse l'una e l'altra cosa: a Pietro infatti disse, "Qualunque cosa scioglierai, ecc."; mentre disse ai discepoli, "Coloro ai quali rimetterete i peccati, saranno rimessi". Tuttavia il sacerdote dice, "Io ti assolvo", e non, "Io rimetto i tuoi peccati", perché ciò quadra meglio con le parole dette dal Signore parlando del potere delle chiavi, in forza del quale i sacerdoti assolvono.

Siccome però il sacerdote assolve come ministro, è giusto aggiungere qualche cosa che accenni all'autorità suprema di Dio, così da risultarne la formula: "Io ti assolvo nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo", oppure "in virtù della passione di Cristo", oppure, "con l'autorità di Dio"; così come spiega Dionigi nel De Coelesti Hierarchia. Ma non essendo questo determinato dalle parole di Cristo, come nel battesimo, questa aggiunta è lasciata all'arbitrio del sacerdote.

4. Agli Apostoli non fu conferito il potere di guarire direttamente gli infermi, ma fu loro concesso che gli infermi guarissero mediante la loro preghiera.

Invece nei sacramenti essi ebbero la facoltà di agire come cause strumentali, o ministeriali. Ecco perché il loro atto va espresso nelle forme sacramentali piuttosto che nelle guarigioni miracolose. - In queste però non sempre si ricorreva a formule deprecatorie, ma talora si usavano anche quelle indicative e imperative; come si legge negli Atti, là dove S. Pietro disse allo storpio: "Quello che ho, te lo do. Nel nome di Gesù Cristo alzati e cammina".

5. L'interpretazione della formula, "Io ti assolvo" nel senso di: "ti dichiaro assolto", è vera solo parzialmente, ma non perfettamente. Poiché i sacramenti della nuova legge non solo significano, ma "compiono ciò che significano". Quindi come nel battezzare il sacerdote esprime con le parole e con il rito che uno è purificato interiormente, non solo perché lo significa, ma anche perché lo compie; così quando dice, "Io ti assolvo" esprime l'assoluzione del penitente non solo perché la significa, ma perché la compie. - E d'altra parte egli si esprime senza incertezze. Poiché come gli altri sacramenti della nuova legge hanno di suo un effetto sicuro per la virtù della passione di Cristo, sebbene questo possa esser impedito dalle disposizioni di chi li riceve, così avviene anche in questo sacramento. Di qui le parole di S. Agostino: "Una volta che l'adulterio commesso è stato espiato, la riconciliazione degli sposi non è più né vergognosa né difficile, quando grazie alle chiavi del regno dei cieli non c'è da dubitare della remissione dei peccati". Perciò neppure il sacerdote ha bisogno di una rivelazione speciale: ma basta la rivelazione della fede fatta a tutti, in cui si parla della remissione dei peccati. A Pietro fu fatta appunto, come si legge, questa rivelazione della fede.

Perciò il senso più esatto della formula, "Io ti assolvo" sarebbe, "io t'impartisco il sacramento dell'assoluzione".

ARTICOLO 4

Se per questo sacramento si richieda l'imposizione delle mani

SEMBRA che per questo sacramento si richieda l'imposizione delle mani del sacerdote. Infatti:

1. Nel Vangelo si legge: "Imporranno le mani agli infermi, ed essi guariranno". Ora, gli infermi spirituali sono i peccatori, che vengono guariti da questo sacramento. Perciò in questo sacramento si richiede l'imposizione delle mani.
2. Nel sacramento della penitenza l'uomo recupera lo Spirito Santo perduto; dice infatti il Salmista parlando come penitente: "Rendimi la gioia della tua salvezza, e confortami con lo Spirito di potenza". Ma lo Spirito Santo vien dato con l'imposizione delle mani; poiché negli Atti si legge che gli Apostoli "imponavano le mani su di loro, ed essi ricevevano lo Spirito Santo"; e il Vangelo riferisce che "al Signore furono presentati i bambini, perché imponesse loro le mani". Quindi in questo sacramento è indispensabile l'imposizione delle mani.
3. In questo sacramento le parole del sacerdote non sono più efficaci che negli altri sacramenti. Ora, in essi le parole del ministro non bastano, se non sono accompagnate da un atto: nel battesimo, p. es., quando il sacerdote dice, "Io ti battezzo", si richiede anche un'abluzione materiale. Perciò anche nel dire, "Io ti assolvo", è indispensabile che il sacerdote compia un atto circa il penitente, imponendogli le mani.

IN CONTRARIO: Quando il Signore disse a S. Pietro: "Qualunque cosa scioglierai sulla terra, sarà sciolta, ecc.", non fece nessun accenno all'imposizione delle mani. E neppure quando disse a tutti gli Apostoli: "A coloro cui rimetterete i peccati, saranno rimessi". Dunque in questo sacramento non si richiede l'imposizione delle mani.

RISPONDO: L'imposizione delle mani si usa nei sacramenti della Chiesa per indicare qualche effusione copiosa della grazia su colui al quale s'impongono le mani, come per un prolungamento di quella che deve trovarsi in abbondanza nei ministri. Ecco perché l'imposizione delle mani si fa nel sacramento della cresima, in cui si conferisce la pienezza dello Spirito Santo, e nel sacramento dell'ordine, in cui ai sacri ministri viene conferita un'eccellenza di poteri. Di qui le parole di S. Paolo a Timoteo: "Ravviva la grazia di Dio che è in te per l'imposizione delle mie mani". Ora, il sacramento della penitenza non è ordinato a conseguire un'eccellenza di grazia, ma alla remissione dei peccati. Perciò in questo sacramento non si richiede l'imposizione delle mani, come non si richiede nel battesimo, in cui la remissione dei peccati è anche più completa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'imposizione delle mani sui malati non era un rito sacramentale, ma era ordinata al compimento dei miracoli: cosicché il contatto delle mani da parte di uomini santi eliminava anche le infermità corporali. È in tal senso che nel Vangelo si legge, aver il Signore "curato gli infermi imponendo loro le mani", e mondato il lebbroso col suo contatto.
2. Non qualsiasi conferimento dello Spirito Santo richiede l'imposizione delle mani; poiché lo si riceve anche nel battesimo, e tuttavia in esso non si usa l'imposizione delle mani. Ma l'imposizione delle mani è richiesta per ricevere lo Spirito Santo con pienezza: il che avviene nella cresima.
3. Nei sacramenti che si compiono mediante l'uso della materia, chi li amministra deve esercitare un atto materiale su colui che li riceve: e così avviene nel battesimo, nella cresima e nell'estrema unzione. Ma questo sacramento non consiste nell'uso di una materia applicata dall'esterno, poiché qui fungono da materia gli atti del penitente. Quindi come nell'Eucarestia il sacerdote compie il sacramento con la sola pronunzia delle parole sulla materia, così le sole parole del sacerdote che assolve rivolte al penitente compiono il sacramento dell'assoluzione. Se poi si richiedesse un atto corporale da parte del sacerdote, sarebbe più richiesto il segno di croce, che si usa anche nell'Eucarestia, piuttosto che l'imposizione delle mani, per indicare che i peccati vengono rimessi col sangue della croce di Cristo. E tuttavia tale rito non è indispensabile per questo sacramento, come non lo è per l'Eucarestia.

ARTICOLO 5

Se questo sacramento sia indispensabile per la salvezza

SEMBRA che questo sacramento non sia indispensabile per la salvezza. Infatti:

1. A commento di quelle parole del Salmista, "Coloro che seminano tra le lacrime, ecc.", la Glossa raccomanda: "Non essere triste, se hai la buona volontà che fa mietere la pace". Ora, la tristezza è un elemento della penitenza, secondo le parole di S. Paolo: "La tristezza secondo Dio produce per la salvezza una penitenza durevole". Dunque per salvarsi basta la buona volontà, senza la penitenza.
2. Nei Proverbi si legge: "Tutti i peccati sono ricoperti dalla carità"; "I peccati vengono cancellati dalla misericordia e dalla fede". Ma questo sacramento ha il solo scopo di cancellare i peccati. Quindi avendo la carità, la fede e la misericordia, chiunque può conseguire la salvezza, anche senza il sacramento della penitenza.
3. I sacramenti della Chiesa hanno origine dall'istituzione di Cristo. Ora, nel Vangelo si legge che Cristo assolse la donna adultera, senza penitenza. Perciò è evidente che la penitenza non è indispensabile alla salvezza.

IN CONTRARIO: Il Signore ha affermato: "Se non farete penitenza perirete tutti allo stesso modo".

RISPONDO: Una cosa può essere necessaria alla salvezza in due modi: primo, in modo assoluto; secondo, in date circostanze. È necessario in modo assoluto ciò di cui nessuno può fare a meno per raggiungere la salvezza: tali sono appunto la grazia di Cristo e il sacramento del battesimo, mediante il quale si rinasce in Cristo. Invece il sacramento della penitenza è necessario in certe circostanze: è necessario cioè non a tutti, ma a coloro che sono in peccato; poiché nei Paralipomeni si legge: "Tu, o Signore dei giusti, non hai preteso la penitenza da Abramo, da Isacco e da Giacobbe, i quali non peccarono contro di te".

Ora, come dice S. Giacomo, "il peccato una volta commesso genera la morte". Quindi per la salvezza del peccatore è indispensabile che il peccato venga cancellato. E questo non si può fare senza il sacramento della penitenza, in cui opera la virtù della passione di Cristo mediante l'assoluzione del sacerdote unita agli atti del penitente, il quale coopera con la grazia a distruggere il peccato: poiché, come dice S. Agostino, "chi ha creato te senza di te, non ti giustificherà senza di te". Perciò è evidente che il sacramento della penitenza è indispensabile alla salvezza dopo il peccato: come lo è la medicazione per il corpo, dopo che uno è incorso in una malattia pericolosa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quel testo sembra riferirsi a coloro la cui buona volontà non è stata interrotta dal peccato: costoro certo non hanno motivo di tristezza. Ma dal momento che la buona volontà viene compromessa dal peccato, non può essere restaurata senza tristezza, poiché uno deve dolersi del peccato commesso: e questo rientra nella penitenza.
2. Per il fatto che uno incorre nel peccato, la carità, la fede e la misericordia non possono liberarlo dalla colpa senza la penitenza. La carità infatti richiede che uno si addolori per l'offesa arrecata all'amico, e che cerchi di riconciliarsi con lui. La fede poi richiede che uno cerchi la giustificazione dei peccati mediante la virtù della passione di Cristo, che opera nei sacramenti della Chiesa. Inoltre anche la misericordia ben ordinata richiede che uno provveda con la penitenza alla propria miseria, che a detta dei Proverbi è procurata dal peccato: "Il peccato rende miseri i popoli". Infatti nell'Ecclesiastico si legge: "Abbi misericordia della tua anima facendo ciò che piace a Dio".
3. Si deve al potere di eccellenza che era suo privilegio esclusivo, che Cristo abbia conferito alla donna adultera l'effetto del sacramento della penitenza, che è la remissione dei peccati, senza il sacramento della penitenza: sebbene l'abbia conferito non senza la penitenza interiore, che egli produsse in lei mediante la grazia.

ARTICOLO 6

Se la penitenza sia "la seconda tavola dopo il naufragio"

SEMBRA che la penitenza non sia "la seconda tavola dopo il naufragio". Infatti:

1. La Glossa, nel commentare le parole di Isaia, "come Sodoma hanno proclamato il loro peccato", afferma: "La seconda tavola dopo il peccato è nascondere le proprie colpe". Ma la penitenza non le nasconde, bensì le rivela. Dunque la penitenza non è la seconda tavola.
2. Le fondamenta occupano nell'edificio non il secondo, ma il primo posto. Ora, nell'edificio spirituale la penitenza costituisce le fondamenta, come

accennano le parole di S. Paolo: "Non riprendiamo a gettare le fondamenta della penitenza riscattandoci dalle opere di morte". Essa infatti precede il battesimo, come risulta dalla Scrittura: "Fate penitenza, e ognuno di voi si faccia battezzare". Perciò la penitenza non può considerarsi la seconda tavola.

3. Tutti i sacramenti sono delle tavole, ossia dei rimedi contro il peccato. Ora, la penitenza tra i sacramenti non occupa il secondo posto, ma il quarto, come sopra abbiamo spiegato. Quindi la penitenza non deve dirsi seconda tavola dopo il naufragio.

IN CONTRARIO: S. Girolamo afferma, che "la seconda tavola dopo il naufragio è la penitenza".

RISPONDO: Ciò che è per se precede per natura ciò che è per accidens: la sostanza, p. es., viene prima dell'accidente. Ora, tra i sacramenti alcuni sono ordinati per se alla salvezza dell'uomo: vale a dire il battesimo, che è la rigenerazione spirituale; la cresima, che costituisce la crescita spirituale; e l'Eucarestia che è il nutrimento dello Spirito. La penitenza invece è ordinata alla salvezza dell'uomo quasi per accidens, ossia per una supposizione, cioè supposto il peccato. Se l'uomo infatti non commettesse un peccato attuale, non avrebbe bisogno della penitenza, e tuttavia avrebbe bisogno del battesimo, della cresima e dell'Eucarestia: esattamente come nella vita fisica l'uomo non ha bisogno di medicine, se non perché si ammala; mentre per la vita ha sempre bisogno della generazione, della crescita e del nutrimento. La penitenza quindi occupa il secondo posto rispetto allo stato d'integrità che viene conferito e conservato dai sacramenti suddetti. Ecco perché metaforicamente viene denominata "seconda tavola dopo il naufragio". Infatti il primo rimedio per coloro che traversano il mare è conservarsi nella nave integra: il secondo rimedio, dopo la rovina della nave, sta nell'aggrapparsi a una tavola. Così il primo rimedio nel mare di questa vita sta nel conservare l'integrità: il secondo invece, dopo che uno ha perduto l'integrità col peccato, sta nel ravvedersi mediante la penitenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In due modi si possono nascondere i peccati. Primo, nell'atto di commetterli. Infatti peccare pubblicamente è peggio che peccare di nascosto: sia perché chi pecca pubblicamente mostra di peccare con maggiore disprezzo; sia perché pecca scandalizzando gli altri. Perciò il fatto che uno peccchi di nascosto è già un certo rimedio. Ed in tal senso la Glossa può affermare che "la seconda tavola dopo il naufragio è nascondere i peccati": non perché questo cancelli il peccato come la penitenza; ma perché così il peccato diventa meno grave.

Secondo, uno può nascondere il peccato commesso rifiutandosi di confessarlo. E questo è incompatibile con la penitenza. Ma nascondere il peccato in questo modo non è una seconda tavola, bensì il contrario di essa, poiché nei Proverbi si legge: "Chi nasconde le sue colpe non tornerà sul retto cammino".

2. La penitenza non può dirsi fondamento dell'edificio spirituale in modo assoluto, cioè nella sua prima costruzione: ma ne è il fondamento nella ricostruzione, che si compie dopo la distruzione del peccato; infatti la penitenza è la prima cosa indispensabile per coloro che tornano a Dio. Tuttavia in quel testo l'Apostolo parla del fondamento della dottrina spirituale. - La penitenza poi che precede il battesimo non è la penitenza sacramentale.

3. I primi tre sacramenti costituiscono la nave nella sua integrità, ossia lo stato d'integrità: ma proprio rispetto a tale stato la penitenza si denomina seconda tavola.

ARTICOLO 7

Se era giusto che questo sacramento venisse istituito nella nuova legge

SEMBRA non sia giusto che questo sacramento venisse istituito nella nuova legge. Infatti:

1. Le cose di legge naturale non hanno bisogno di istituzione. Ora, pentirsi del male fatto è di legge naturale: infatti non è possibile che si ami il bene, senza dolersi del suo contrario. Dunque non era giusto che la penitenza venisse istituita nella nuova legge.

2. Quanto già esisteva nella legge antica non era da istituirsi. Ma la penitenza esisteva anche nella legge antica; così infatti il Signore si lamentò con Geremia: "Non c'è nessuno che si muova a penitenza del suo peccato, dicendo: Che cosa ho fatto?". Perciò la penitenza non doveva essere istituita nella nuova legge.

3. La penitenza è successiva al battesimo: poiché, come abbiamo visto sopra, è "la seconda tavola". Invece risulta che il Signore la istituì prima del battesimo, infatti all'inizio della sua predicazione S. Matteo riferisce quelle sue parole: "Fate penitenza, perché il regno dei cieli è vicino". Quindi l'istituzione di questo sacramento nella nuova legge non avvenne in maniera conveniente.

4. I sacramenti della nuova legge devono la loro istituzione a Cristo, dal quale ricevono, come abbiamo spiegato, la loro virtù. Ma non sembra che Cristo abbia istituito questo sacramento: poiché egli non se ne servì come fece invece con altri sacramenti. Dunque non era conveniente che questo sacramento fosse istituito nella nuova legge.

IN CONTRARIO: Il Signore ha affermato: "Il Cristo doveva patire e risorgere dai morti il terzo giorno, e nel suo nome dovrà essere predicata la penitenza e la remissione dei peccati presso tutte le genti".

RISPONDO: Come abbiamo già spiegato, in questo sacramento la materia è costituita dagli atti del penitente; invece l'atto del sacerdote, che agisce quale ministro di Cristo, si presenta come l'elemento formale e perfettivo del sacramento. Ora, anche negli altri sacramenti la materia preesiste in forza della natura, come nel caso dell'acqua, oppure è dovuta all'arte, come nel caso del pane; ma perché codesta materia serva per il sacramento, si richiede l'istituzione che la determini. Ora, la forma del sacramento, come la sua efficacia, dipende totalmente dall'istituzione di Cristo, dovendo i sacramenti la loro efficacia alla sua passione. La materia quindi preesiste nell'ordine di natura, poiché l'uomo è spinto dalla sua ragione naturale a pentirsi del male commesso; ma che si faccia penitenza in un dato modo, si deve all'istituzione divina. Ecco perché il Signore all'inizio della sua predicazione esortava gli uomini non solo a pentirsi, ma "a fare penitenza", per indicare gli atti determinati richiesti per questo sacramento. Invece determinò il compito dei ministri, là dove disse a S. Pietro: "A te darò le chiavi del regno dei cieli, ecc.". L'efficacia poi di questo sacramento e la sorgente della sua virtù le dichiarò dopo la resurrezione, quando disse che "doveva essere predicata nel suo nome la penitenza e la remissione dei peccati presso tutte le genti", dopo aver parlato della passione e della resurrezione: infatti questo sacramento deve la sua capacità di rimettere i peccati alla virtù del nome di Gesù Cristo che è morto e risuscitato. È perciò evidente che questo sacramento doveva essere istituito nella nuova legge.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È di legge naturale che uno faccia penitenza del male commesso, addolorandosi di averlo fatto, cercandone un rimedio e mostrando qualche segno del proprio dolore: come si legge dei Niniviti. In questi però ci fu qualche cosa in più per la fede concepita con la predicazione di Giona; essi cioè agirono con la speranza di ottenere il perdono di Dio, secondo le parole riferite dalla Scrittura: "Chi sa che Dio non muti parere e ci perdoni, trattenendo il suo furore e non facendoci perire?". Però, come le altre cose di legge naturale ricevettero determinazioni con l'istituzione della legge divina, e l'abbiamo visto nella Seconda Parte, così avvenne anche per la penitenza.

2. Le cose di legge naturale ricevono determinazioni diverse dall'antica e dalla nuova legge, proporzionate all'imperfezione dell'antica e alla perfezione della nuova. Anche la penitenza quindi ricevette certe determinazioni nella legge antica. Quanto al dolore ci fu il comando a renderlo più interno che esterno, secondo le parole di Gioele: "Lacerate il vostro cuore e non le vostre vesti". Quanto poi al rimedio del pentimento fu prescritto che in qualche modo confessassero i loro peccati ai ministri di Dio, almeno in generale. Di qui le parole del Signore nel Levitico: "Se uno avrà peccato per ignoranza... offrirà al sacerdote di fra il gregge un ariete senza macchia, d'un valore proporzionato al suo peccato; il sacerdote pregherà per lui che agì nell'ignoranza, e gli verrà perdonato". Cosicché per il fatto che uno compiva un'oblazione per il suo peccato, in qualche modo confessava al sacerdote la propria colpa. Ecco perché leggiamo nei Proverbi: "Chi nasconde le sue colpe non camminerà sul retto sentiero; chi invece le confesserà e le abbandonerà, otterrà misericordia".

Però ancora non era stato istituito il potere delle chiavi, che deriva dalla passione di Cristo. Quindi neppure era stato istituito che uno dovesse dolersi del suo peccato col proposito di sottoporsi con la confessione e la soddisfazione alle chiavi della Chiesa, con la speranza di ottenere il perdono per la virtù della passione di Cristo.

3. A ben considerare le cose, vediamo che quanto il Signore disse sulla necessità del battesimo precedette quanto disse sulla necessità della penitenza. Infatti le sue parole a Nicodemo sul battesimo precedettero l'incarcerazione di S. Giovanni (Battista), poiché l'evangelista più sotto nota che costui battezzava: invece quanto disse sulla penitenza si riferisce al tempo che seguì l'incarcerazione di Giovanni. - Tuttavia, anche se Cristo avesse esortato prima alla penitenza che al battesimo, ciò si dovrebbe al fatto che anche prima del battesimo si richiede una certa penitenza; ciò si rileva dalle parole di S. Pietro: "Fate penitenza, e ciascuno di voi si faccia battezzare".

4. Cristo non fece uso del battesimo da lui istituito, ma fu battezzato col battesimo di Giovanni, come sopra abbiamo visto. E neppure se ne servì attivamente nel suo ministero; poiché, come dice il Vangelo, non lui battezzava, "ma i suoi discepoli"; sebbene si possa credere, seguendo S. Agostino, che egli abbia battezzato i suoi discepoli.

L'uso invece di questo sacramento in nessun modo si addiceva a Cristo; non poteva usarne direttamente, non avendo di che pentirsi, essendo senza peccato; e neppure aveva bisogno di ricorrervi per gli altri, perché per mostrare la sua misericordia e la sua virtù egli accordava il perdono, senza servirsi del sacramento, come sopra abbiamo visto.

Al contrario lui stesso si cibò dell'Eucarestia, e l'amministrò agli altri. Sia per mostrare l'eccellenza di questo sacramento, sia perché quest'ultimo è il memoriale della sua passione, in cui Cristo è sacerdote e vittima.

ARTICOLO 8

Se la penitenza debba durare fino al termine della vita

SEMBRA che la penitenza non debba durare fino al termine della vita. Infatti:

1. La penitenza è ordinata alla cancellazione del peccato. Ma il penitente consegue subito la remissione dei peccati; poiché sta scritto: "Se l'empio farà penitenza di tutti i peccati commessi, vivrà e non morirà". Dunque non è necessario prolungare la penitenza.

2. Far penitenza si addice allo stato dei principianti. Ma da codesto stato si deve progredire a quello dei proficienti, e quindi a quello dei perfetti. Perciò l'uomo non deve far penitenza fino al termine della vita.

3. Come negli altri sacramenti, anche in questo si devono osservare le norme della Chiesa. Ora, secondo i canoni il tempo della penitenza è determinato: nel senso cioè che chi ha commesso questo o quel peccato faccia quei dati anni di penitenza. Quindi la penitenza non va estesa fino al termine della vita.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma: "Che ci resta da fare, se non piangere in questa vita? Se infatti cessasse il dolore, verrebbe a cessare la penitenza. E se la penitenza cessa, che ci rimane del perdono?".

RISPONDO: Esistono due tipi di penitenza: l'interna e l'esterna. La penitenza interiore consiste nel dolersi per il peccato commesso. E codesta penitenza deve durare fino al termine della vita. Uno cioè deve aver sempre il dispiacere di aver peccato: se infatti ne provasse piacere, per ciò stesso commetterebbe peccato, e perderebbe il frutto del perdono. Ora, il dispiacere causa dolore in colui che è capace di provarlo, quale è appunto l'uomo in questa vita. - I santi invece dopo questa vita sono incapaci di addolorarsi. Cosicché essi avranno dispiacere dei peccati commessi, ma senza dolore; secondo le parole di Isaia: "Le tribolazioni passate saranno dimenticate".

La penitenza esterna invece mostra i segni esterni del dolore, fa confessare oralmente i propri peccati al sacerdote che deve assolvere, e ne accetta la soddisfazione secondo il di lui arbitrio. E tale penitenza non è necessario che duri fino al termine della vita, ma fino a un dato tempo determinato secondo la gravità della colpa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La vera penitenza non solo elimina le colpe passate, ma preserva dai peccati futuri. Perciò sebbene l'uomo nel primo istante di vera penitenza ottenga la remissione di tutti i peccati passati, si richiede da lui che perseveri nella penitenza, per non ricadere in peccato.

2. Praticare la penitenza interna accompagnata da quella esterna appartiene allo stato dei principianti, cioè di coloro che recentemente si sono convertiti dal peccato. Ma la penitenza interiore permane anche nei proficienti e nei perfetti; conforme alle parole del Salmista: "Ha disposto le ascensioni del suo cuore nella valle delle lacrime". Ecco perché S. Paolo diceva: "Non son degno di essere chiamato Apostolo, perché ho perseguitato la Chiesa di Dio".

3. Quelle determinazioni di tempo vengono fissate ai penitenti solo per gli atti esterni di penitenza.

ARTICOLO 9

Se la penitenza debba essere continua

SEMBRA che la penitenza non debba essere continua. Infatti:

1. In Geremia si legge: "Cessino la tua voce dal pianto e gli occhi tuoi dal lacrimare". Ma ciò è impossibile se la penitenza è continua, consistendo essa nel pianto e nelle lacrime. Dunque la penitenza non può avere continuità.

2. L'uomo deve godere di ogni opera buona, secondo l'esortazione del Salmo: "Servite il Signore nella gioia". Ma far penitenza è un'opera buona. Quindi si deve godere di essa. Però, come spiega Aristotele, "uno non può insieme addolorarsi e godere". Perciò è impossibile che il penitente si addolori dei peccati commessi, come esige la nozione di penitenza.

3. L'Apostolo esorta i Corinzi a "consolare" il penitente, "perché non abbia ad essere sopraffatto da troppo dolore". Ora, la consolazione scaccia la tristezza, o dolore, che è nella natura della penitenza. Dunque la penitenza non può essere continua.

IN CONTRARIO: S. Agostino ammonisce: "Nella penitenza ci sia la continuità del dolore".

RISPONDO: Due sono le maniere di far penitenza: attuale ed abituale. In maniera attuale certo è impossibile che l'uomo faccia penitenza di continuo; poiché l'atto del penitente, sia interno che esterno, deve necessariamente essere interrotto almeno dal sonno e dalle altre necessità corporali.

L'altra maniera di far penitenza è quella abituale. E in tal senso la penitenza deve essere continua: sia perché uno non deve mai fare un atto contrario alla penitenza, togliendo così l'abituale sua disposizione di penitente; sia perché deve sempre persistere nel proposito di rammaricarsi dei peccati commessi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il pianto e le lacrime sono atti esterni di penitenza i quali non solo non devono essere continui, ma neppure devono durare fino al termine della vita, come sopra abbiamo visto. Ecco perché di proposito in quel testo si dice continuando, che "è una ricompensa della tua opera". Ora, la ricompensa dell'opera del penitente è la piena remissione dei peccati, sia per la colpa che per la pena: ma dopo aver raggiunto codesta remissione non è necessario che uno insista nella penitenza esterna. Ciò non esclude però la continuità di quella penitenza di cui abbiamo parlato.

2. Del dolore e della gioia possiamo parlare in due significati diversi. Primo, in quanto sono passioni dell'appetito sensitivo. E in tal senso non possono mai trovarsi insieme: poiché sono del tutto incompatibili, tanto da parte dell'oggetto, quando riguardano la stessa cosa; quanto da parte dei moti del cuore: poiché la gioia è accompagnata dalla dilatazione del cuore, la tristezza invece dal suo restringimento. Ed è in tal senso che parla il Filosofo nel testo citato.

Secondo, possiamo parlare della gioia e del dolore in quanto si limitano al semplice atto della volontà, cui qualche cosa piace o dispiace. E in questo senso non si può riscontrare altra contrarietà che quella relativa all'oggetto, cioè in rapporto alla stessa cosa e sotto il medesimo aspetto. Ebbene da questo lato non è possibile la coesistenza della gioia e del dolore: poiché la stessa cosa sotto il medesimo aspetto non può contemporaneamente piacere e dispiacere. Se invece gioia e dolore così considerati non riguardano la stessa cosa e sotto il medesimo aspetto, ma cose diverse, o la stessa però sotto aspetti diversi, allora non c'è incompatibilità tra gioia e dolore. Quindi niente impedisce che uno insieme goda e si addolori: se vediamo, p. es., che una persona onesta viene perseguitata, proviamo piacere della sua onestà e dispiacere della sua tribolazione. Ebbene, allo stesso modo uno può provar dispiacere di aver peccato, e insieme rallegrarsi di codesto dispiacere cui si accompagna la speranza del perdono, cosicché il dolore diventa oggetto di gioia. Di qui l'esortazione di S. Agostino: "Il penitente sempre si dolga, e goda del suo dolore". - Tuttavia anche se la tristezza o dolore in nessun modo fosse compatibile con la gioia, quest'ultima eliminerebbe la continuità della penitenza ma non di quella abituale, bensì di quella attuale.

3. La virtù, come spiega il Filosofo, ha il compito di tenere il giusto mezzo nelle passioni. Ora, la tristezza, che nell'appetito sensitivo accompagna il dispiacere della volontà, è una passione. Quindi va moderata secondo la virtù: cosicché il suo eccesso è un vizio, perché porta alla disperazione. A questo appunto accenna l'Apostolo in quel testo, con le parole: "perché non abbia ad essere sopraffatto da troppo dolore". Perciò la consolazione di cui parla l'Apostolo modera la tristezza, o dolore, ma non l'elimina totalmente.

ARTICOLO 10

Se il sacramento della penitenza si possa ricevere più volte

SEMBRA che il sacramento della penitenza non si possa ricevere più volte. Infatti:

1. L'Apostolo afferma: "Quelli i quali furono una volta illuminati, gustarono il dono celeste e divennero partecipi dello Spirito Santo, qualora cadano è impossibile ricondurli a penitenza". Ora, quanti han fatto penitenza furono illuminati, e ricevettero il dono dello Spirito Santo. Dunque chiunque pecca dopo la penitenza non può pentirsi una seconda volta.

2. S. Ambrogio scrive: "Si trovano di quelli che ritengono di poter fare più volte penitenza. Son coloro che nella religione cristiana pretendono darsi ai bagordi. Se infatti essi facessero penitenza davvero, non crederebbero di poterla reiterare; poiché come unico è il battesimo, così unica è la penitenza". Ma il battesimo non si può ripetere. Quindi neppure la penitenza.

3. I miracoli compiuti dal Signore per guarire le infermità del corpo stanno a significare la guarigione delle infermità spirituali, cioè la purificazione dei peccati. Ora, nel Vangelo non si riscontra che il Signore abbia ridato due volte la vista a un cieco, o che abbia mondato due volte lo stesso lebbroso, o risuscitato due volte un morto. Sembra evidente perciò che a nessun peccatore venga concesso due volte il perdono dei peccati.

4. S. Gregorio insegna: "La penitenza consiste nel piangere i peccati commessi, e nel non commettere cose degne di pianto". E. S. Isidoro scrive: "È un derisore e non un penitente colui che torna a compiere ciò di cui si è pentito". Quindi, se uno è pentito davvero non pecca di nuovo. Dunque la penitenza non si può reiterare.

5. La penitenza, come il battesimo deve la sua efficacia alla passione di Cristo. Ma il battesimo non si può ripetere per l'unità della passione e della morte di Cristo. Quindi per lo stesso motivo non si può ripetere la penitenza.

6. S. Gregorio ha scritto: "La facilità del perdono è un incentivo a peccare". Perciò se Dio offrisse spesso il perdono con la penitenza, darebbe egli stesso agli uomini un incentivo a peccare: e quindi mostrerebbe di gradire il peccato. Il che è incompatibile con la sua bontà. Perciò la penitenza non si può ripetere più volte.

IN CONTRARIO: L'uomo viene esortato alla misericordia dall'esempio della misericordia di Dio, secondo le parole evangeliche: "Siate misericordiosi, come è misericordioso il Padre vostro". Ora, il Signore impone ai discepoli tale misericordia da perdonare spesso i fratelli che peccano contro di loro. Infatti a Pietro il quale chiedeva, "Quante volte devo perdonare al mio fratello che pecca contro di me? fino a sette volte?", Gesù rispose: "Non ti dico fino a sette volte, ma fino a settanta volte sette". Perciò anche Dio offre il perdono più volte ai peccatori con la penitenza; tanto più che ci esorta a rivolgere questa preghiera: "Rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori".

RISPONDO: A proposito della penitenza alcuni hanno errato, affermando che l'uomo non può ottenere una seconda volta il perdono dei peccati mediante

la penitenza. Alcuni di costoro, cioè i Novaziani, arrivarono al punto di insegnare che dopo la prima penitenza ottenuta col battesimo, chi pecca non può di nuovo risorgere mediante la penitenza. - Ci furono invece altri eretici, come riferisce S. Agostino, i quali ammettevano l'utilità della penitenza dopo il battesimo, però non più di una volta.

Codesti errori sembra che siano derivati da due motivi. Primo, dal fatto che costoro s'ingannavano sulla natura della vera penitenza. Infatti includendo quest'ultima la carità, senza la quale non c'è remissione di peccati, credevano che la carità una volta avuta non si possa mai perdere; e quindi anche la penitenza, quando è vera, non può mai perdersi col peccato, così da esser necessaria la sua ripetizione. - Ma questo errore è stato già confutato nella Seconda Parte, dove abbiamo dimostrato che la carità posseduta si può perdere per l'instabilità del libero arbitrio; e quindi anche dopo la vera penitenza uno può peccare mortalmente.

Secondo, dal fatto che s'ingannavano nel valutare la gravità del peccato. Pensavano infatti che il peccato commesso dopo il perdono ottenuto fosse così grave da essere impossibile la sua remissione. In ciò s'ingannavano relativamente al peccato, il quale dopo il perdono ottenuto può essere più grave oppure meno grave dei peccati rimessi in precedenza; e più ancora s'ingannavano circa l'infinità della misericordia divina, che è sopra ogni misura, e superiore alla grandezza dei peccati, secondo l'espressione del Salmista: "Abbi misericordia di me, o Dio, secondo la tua grande misericordia; e secondo la moltitudine delle tue misericordie cancella la mia iniquità". Di qui la condanna dell'affermazione di Caino: "La mia colpa è troppo grande, per ottenere perdono". Perciò la misericordia di Dio è offerta ai peccatori senza nessuna limitazione. Cosicché nei Paralipomeni si legge: "Immensa ed insondabile è la misericordia della tua promessa circa i peccati degli uomini". Perciò è evidente che la penitenza può ripetersi più volte.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Poiché presso i Giudei, esistevano delle abluzioni istituite dalla legge, con le quali ripetutamente si purificavano dalle loro impurità, alcuni di essi credevano che ci si potesse purificare più volte anche con l'abluzione del battesimo. Per dissipare questo errore l'Apostolo scrive nella sua lettera agli Ebrei che è impossibile "ricostituire di nuovo a penitenza coloro i quali furono una volta illuminati", mediante il battesimo, il quale è "lavacro di rigenerazione e di rinnovazione nello Spirito Santo", come dice altrove S. Paolo. E ne dà la ragione nel fatto che col battesimo l'uomo muore (e risorge) insieme con Cristo. Ecco perché aggiunge: "crocifiggendo in se stessi di nuovo il Figlio di Dio".
2. S. Ambrogio parla in quel testo della penitenza pubblica o solenne, che la Chiesa non usa ripetere, come vedremo.
3. Come spiega S. Agostino, "il Signore rese la vista a molti ciechi e guarì molti storpi in tempi diversi, per mostrare in questa molteplicità che spesso vengono rimessi anche gli stessi peccati: ecco perché prima guarisce un lebbroso, e in un'altra circostanza rende la vista a un cieco. Guarì insomma tanti ciechi, zoppi e paralitici, perché il peccatore non abbia a disperarsi. E d'altra parte non si legge che abbia guarito qualcuno più di una volta, perché tutti temano di contaminarsi col peccato. Egli si dà l'appellativo di medico, e dice di esser venuto non per i sani, bensì per i malati: ma che medico sarebbe, se non sapesse curare il male più di una volta? Infatti è proprio dei medici curare cento volte chi cento volte si ammala. Ora, egli sarebbe un medico meno capace, se non sapesse fare quello che è possibile agli altri".
4. Far penitenza significa piangere i peccati commessi e non commettere in atto o nell'intenzione cose degne di pianto, però mentre si piangono. Poiché è derisore e non penitente colui che mentre si pente compie ciò di cui si pente: infatti egli si propone di compiere quello che ha fatto, oppure cade attualmente in un peccato del genere stesso, o di altro genere. Ma il fatto che in seguito uno pecca, sia con l'atto che col desiderio, non esclude che la penitenza precedente fosse sincera. Infatti la sincerità di un atto precedente non viene mai esclusa dall'atto contrario successivo: poiché come corre realmente chi poi si siede, così può pentirsi veramente chi dopo ricade in peccato.
5. Il battesimo riceve dalla passione di Cristo la virtù di produrre una rigenerazione spirituale, con la morte spirituale alla vita precedente. Ora, "è stabilito che gli uomini muoiano una volta sola", e che nascano una volta soltanto. Ecco perché l'uomo può essere battezzato una sola volta. Ma la penitenza riceve dalla passione di Cristo la virtù di medicina spirituale, che può essere somministrata più volte.
6. S. Agostino nota, che "a Dio dispiacciono tanto i peccati, per il fatto che è sempre pronto a distruggerli, perché non vada in rovina ciò che ha creato, e non si corrompa quell'essere che ama", dandosi alla disperazione.

Pars Tertia Quaestio 085

Questione 85

Questione 85

La penitenza in quanto è una virtù

Passiamo ora a considerare la penitenza in quanto è una virtù.

In proposito tratteremo sei argomenti: 1. Se la penitenza sia una virtù; 2. Se sia una virtù specificamente distinta; 3. In quale virtù specifica essa debba rientrare; 4. Dove essa risieda; 5. Quale ne sia la causa; 6. Il confronto di essa con le altre virtù.

ARTICOLO 1

Se la penitenza sia una virtù

SEMBRA che la penitenza non sia una virtù. Infatti:

1. La penitenza è uno dei sette sacramenti, come sopra abbiamo spiegato. Ora, nessun altro sacramento è una virtù. Quindi non lo è neppure la penitenza.
2. A detta del Filosofo la verecondia, o pudore, non può dirsi virtù, sia perché è una passione implicante un'alterazione fisiologica; sia perché non è "disposizione di chi è perfetto", in quanto nasce in rapporto ad atti turpi, che non possono trovarsi in un uomo virtuoso. Ma anche la penitenza è una passione accompagnata da un'alterazione fisiologica, cioè dal pianto, secondo le parole di S. Gregorio: "Far penitenza significa piangere i peccati commessi". Inoltre ha per oggetto azioni vergognose, cioè i peccati, che non possono riscontrarsi in un uomo virtuoso. Dunque la penitenza non è una virtù.
3. Il Filosofo afferma che "nessuno è stolto tra le persone virtuose". Ora, invece è da stolti dolersi di ciò che fu commesso in passato, perché il passato non può non essere: e ciò tuttavia appartiene alla penitenza. Perciò la penitenza non è una virtù.

IN CONTRARIO: I precetti della legge hanno per oggetto atti di virtù: poiché, come dice il Filosofo, "il legislatore tende a far virtuosi i cittadini". Ora, nella legge di Dio c'è un precetto che comanda la penitenza: "Fate penitenza, ecc.". Dunque la penitenza è una virtù.

RISPONDO: Come abbiamo già visto, far penitenza significa dolersi di un'azione propria commessa in precedenza. Abbiamo però anche detto che il dolore, o tristezza, si presenta sotto due aspetti. Primo, quale passione dell'appetito sensitivo. E da questo lato la penitenza non è una virtù, ma una passione.

Secondo, quale atto della volontà. E sotto quest'aspetto essa è dovuta a una scelta. Scelta che necessariamente è un atto di virtù, quando è retta: poiché, come insegna Aristotele, la virtù è "un abito elettivo conforme alla retta ragione". Ora, spetta alla retta ragione far sì che uno si addolori di quanto merita dolore. È appunto quello che si riscontra nella penitenza di cui parliamo: infatti il penitente concepisce un dolore ragionevole dei peccati commessi, con l'intenzione di cancellarli. Perciò è evidente che la penitenza di cui parliamo, o è una virtù, oppure è un atto di virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nel sacramento della penitenza, come sopra abbiamo notato, gli atti umani costituiscono la materia; il che non avviene nel battesimo o nella cresima. Perciò, essendo la virtù principio per alcuni di codesti atti, la penitenza, a preferenza del battesimo o della cresima, risulta una virtù, ovvero un atto compiuto sotto l'influsso di essa.
2. La penitenza in quanto passione non è virtù, come sopra abbiamo detto. Ed è così che implica un'alterazione fisiologica. Ma è una virtù in quanto implica, come atto della volontà, una scelta retta.

Ciò può dirsi più della penitenza che del pudore, o verecondia. Poiché quest'ultimo riguarda un'azione turpe attuale, mentre la penitenza riguarda un'azione turpe già passata. Ora, è incompatibile con la perfezione della virtù che uno abbia attualmente un agire turpe di cui il pudore costringe a vergognarsi. Ma non è incompatibile con la virtù il fatto che nel passato uno abbia commesso azioni turpi, di cui deve far penitenza, quando da vizioso diventa virtuoso.

3. Addolorarsi del passato con l'intenzione di voler far sì che non sia avvenuto, sarebbe una stoltezza. Ma il penitente non mira a questo; ché il suo dolore è il dispiacere del passato, con l'intenzione di eliminarne le conseguenze, cioè l'offesa di Dio, e il debito della pena. E questo non è una stoltezza.

ARTICOLO 2

Se la penitenza sia una virtù specificamente distinta

SEMBRA che la penitenza non sia una virtù specificamente distinta. Infatti:

1. Godere del bene fatto e dolersi del male commesso sono atti della stessa natura. Ora, la gioia per il bene compiuto non è una virtù specificamente distinta, ma "un sentimento lodevole che deriva dalla carità", come rileva S. Agostino: cosicché l'Apostolo diceva, che "la carità non gode dell'iniquità, ma si rallegra della verità". Quindi per lo stesso motivo neppure la penitenza, che è il dolore dei peccati commessi, può essere una virtù speciale, ma solo un sentimento che deriva dalla carità.

2. Ogni virtù speciale ha una materia speciale: poiché gli abiti vengono distinti dai loro atti e gli atti dagli oggetti. La penitenza invece non ha una materia speciale: poiché sua materia sono i peccati commessi in qualsiasi campo. Dunque la penitenza non è una virtù speciale.

3. Ogni cosa è eliminata solo dal suo contrario. Ora, la penitenza elimina tutti i peccati. Quindi non è una virtù specificamente distinta.

IN CONTRARIO: Nella legge, come abbiamo notato sopra, vien dato un precetto speciale sulla penitenza.

RISPONDO: Come abbiamo spiegato nella Seconda Parte, la distinzione specifica degli abiti è conforme alle specie dei loro atti: perciò quando si riscontra un atto lodevole, specificamente distinto, va posto anche uno speciale abito di virtù. Ora, è evidente che nella penitenza si riscontra un atto lodevole specificamente distinto, cioè l'impegno a cancellare i peccati commessi in quanto offesa di Dio, che non rientra nella nozione di nessun'altra virtù. Dunque si deve ammettere che la penitenza è una virtù specificamente distinta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Un atto può derivare dalla carità in due maniere. Primo, come atto elicitivo di essa. E tale atto virtuoso non richiede altra virtù oltre la carità: amare il bene, p. es., godere di esso, e addolorarsi del suo contrario. - Secondo, un atto può derivare dalla carità come comandato da essa. E sotto quest'aspetto, poiché essa comanda tutte le virtù ordinandole al proprio fine, un atto che deriva dalla carità può appartenere anche a un'altra virtù. Se quindi nell'atto del penitente si considera il solo dispiacere del peccato commesso, ciò appartiene immediatamente alla carità, come la gioia del bene compiuto. L'intenzione invece di impegnarsi a cancellare il peccato commesso richiede una virtù speciale subordinata alla carità.

2. La penitenza ha realmente una materia generica, in quanto riguarda tutti i peccati: tuttavia li considera sotto un aspetto specifico, cioè in quanto eliminabili mediante l'atto dell'uomo che coopera con Dio alla propria giustificazione.

3. Ogni virtù specificamente distinta elimina l'abito del vizio opposto: cioè come la bianchezza elimina il color nero dal medesimo soggetto. La penitenza però elimina qualsiasi peccato nell'ordine della causalità efficiente, impegnandosi a cancellare il peccato, in quanto può essere rimesso dalla grazia di Dio, mediante la cooperazione dell'uomo. Perciò non ne segue che essa sia una virtù generale.

ARTICOLO 3

Se la virtù della penitenza sia tra le specie della giustizia

SEMBRA che la virtù della penitenza non sia tra le specie della giustizia. Infatti:

1. La giustizia non è una virtù teologale, bensì morale, come abbiamo visto nella Seconda Parte. La penitenza invece sembra essere una virtù teologale, avendo Dio per oggetto: infatti tende a dare soddisfazione a Dio, col quale inoltre riconcilia il peccatore. Dunque la penitenza non è tra le parti della giustizia.

2. Come virtù morale, la giustizia consiste nel giusto mezzo. La penitenza invece non consiste in questo, bensì in un certo eccesso, secondo le parole di Geremia: "Fai il lutto come in morte dell'unigenito, il più amaro cordoglio". Perciò la penitenza non è tra le specie della giustizia.

3. A detta di Aristotele, due sono le specie della giustizia, cioè "la distributiva e la commutativa". Ma in nessuna delle due sembra possa rientrare la penitenza. Quindi la penitenza non è una specie della giustizia.

4. A proposito di quel testo evangelico, "Beati coloro che piangono", la Glossa spiega: "Ecco la prudenza che ci mostra quanto le cose terrestri sono misere, e quanto felici quelle celesti". Ora, piangere è atto della penitenza. Perciò la penitenza rientra più nella prudenza che nella giustizia.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma: "La penitenza è come una vendetta di chi è pentito, sempre pronto a punire in sé quanto si pente di aver commesso". Ma far vendetta appartiene alla giustizia: infatti Cicerone enumera la "vendicativa" tra le parti della giustizia. Dunque la penitenza è tra le specie della giustizia.

RISPONDO: La penitenza, come abbiamo già notato, deve la sua natura di virtù speciale non solo al fatto di pentirsi del male commesso, perché allora basterebbe la carità; ma al fatto che il penitente si pente del peccato commesso in quanto è offesa di Dio col proposito di emendarsi. Ora, l'emenda di un'offesa non si ha con la sola cessazione dell'offesa, ma esige anche un compenso, il quale si riscontra, come il contraccambio, nelle offese verso gli altri: solo che il compenso viene da parte di colui che ha offeso, p. es., mediante la soddisfazione; il contraccambio invece da parte di colui che ha ricevuto l'offesa. Ma l'uno e l'altro sono materia riguardante giustizia: poiché sono entrambi delle commutazioni. Perciò è evidente che la penitenza in quanto virtù è tra le parti della giustizia.

Si deve però ricordare che secondo il Filosofo esistono due tipi di giustizia: quella in senso assoluto e quella secundum quid. La prima è quella esistente tra uguali: ed è giustizia piena perché la giustizia dice uguaglianza. Egli la denomina "giustizia politica", ossia "civile": perché tutti i cittadini sono uguali, essendo come persone libere immediatamente soggette al principe.

Si ha invece una giustizia secundum quid tra coloro che sono sottoposti l'uno all'altro: ossia tra schiavo e padrone, tra figlio e padre, tra moglie e marito. Questa è appunto la giustizia che si riscontra nella penitenza. Infatti il penitente ricorre a Dio col proposito di emendarsi, come lo schiavo al padrone, secondo l'espressione del Salmista: "Come gli occhi dei servi son rivolti alle mani dei loro padroni, così gli occhi nostri al Signore Dio nostro"; oppure come il figlio al padre, secondo le parole evangeliche: "Padre, ho peccato contro il cielo e contro di te"; ovvero come la sposa allo sposo, secondo l'accenno di Geremia: "Tu hai fornicato con molti amanti; ma torna pure a me, dice il Signore".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La giustizia, come Aristotele spiega, "dice relazione ad altri". Ora, colui al quale si riferisce la giustizia non è materia di questa virtù: materia di essa sono piuttosto le cose che vanno distribuite o commutate. Materia quindi della penitenza non è Dio, bensì gli atti umani che offendono o placano Dio: ma Dio è nella condizione di colui al quale la giustizia si riferisce. È perciò evidente che la penitenza non è una virtù teologale, non avendo Dio per materia, ossia per oggetto.
2. Il giusto mezzo consiste nell'uguaglianza tra coloro in cui si riscontra un rapporto di giustizia, come dice Aristotele. Ma tra certe persone non si può riscontrare perfetta uguaglianza, per l'eccellenza di una di esse: ossia, come spiega il Filosofo, tra figlio e padre, o tra l'uomo e Dio. In questi casi l'inferiore deve fare tutto quello che può, senza possibilità di far pari, ma solo confidando nell'accettazione del superiore. E ciò viene indicato dall'eccesso che si attribuisce alla penitenza.
3. Come c'è un contraccambio nei benefici, quando per un beneficio ricevuto uno accorda una grazia, così c'è un contraccambio nelle offese: come quando per l'offesa arrecata, uno è punito contro la sua volontà, il che spetta alla giustizia vendicativa; oppure ricompensa volontariamente il castigo meritato, il che spetta alla penitenza, la quale appartiene al peccatore, mentre la giustizia vendicativa appartiene al giudice. Perciò è evidente che entrambe rientrano nella giustizia commutativa.
4. La penitenza, sebbene direttamente sia tra le specie della giustizia, tuttavia abbraccia in qualche modo tutte le virtù. Poiché in quanto è giustizia verso Dio viene necessariamente a partecipare certi aspetti delle virtù teologali: che hanno Dio per oggetto. Cosicché la penitenza è accompagnata dalla fede nella passione di Cristo, per cui siamo giustificati dal peccato; dalla speranza nel perdono; e dall'odio del peccato che fa parte della carità. - Invece in quanto virtù morale ha una certa partecipazione della prudenza, la quale ha il compito di dirigere tutte le virtù morali. - Ma sotto l'aspetto stesso di giustizia la penitenza non solo ha i compiti della giustizia, bensì anche quelli della temperanza e della forza: poiché quanto produce il piacere ed è oggetto della temperanza, e quanto incute timore e viene regolato dalla forza diventa materia di commutazione ossia di giustizia. E sotto quest'aspetto rientra nella giustizia sia l'astenersi dai piaceri, che è compito della temperanza; sia sopportare le sofferenze, che è compito della forza.

ARTICOLO 4

Se sia la volontà il soggetto proprio della penitenza

SEMBRA che il soggetto proprio della penitenza non sia la volontà. Infatti:

1. La penitenza è una specie di tristezza. Ma la tristezza, al pari della gioia, risiede nel concupiscibile. Dunque la penitenza risiede nel concupiscibile.
2. La penitenza, scrive S. Agostino, "è una forma di vendetta". Ora, la vendetta sembra appartenere all'irascibile; perché l'ira è "brama di vendetta". Quindi la penitenza è nell'irascibile.

3. Il passato è oggetto proprio della memoria, come insegna il Filosofo. Ma la penitenza, stando alle spiegazioni date, ha di mira il passato. Perciò la penitenza risiede nella memoria.

4. Nessuna cosa può agire dove non si trova. Ora, la penitenza esclude il peccato da tutte le facoltà dell'anima. Dunque essa non risiede solo nella volontà, ma in tutte le facoltà dell'anima.

IN CONTRARIO: La penitenza è una specie di sacrificio, secondo le parole del Salmista: "Sacrificio a Dio è uno spirito contrito". Ma l'offerta del sacrificio, sempre a detta del salmista, è un atto di volontà: "Volontariamente ti offrirò sacrifici". Quindi la penitenza risiede nella volontà.

RISPONDO: Due sono i sensi in cui possiamo parlare di penitenza. Primo, in quanto è una passione. E in tal senso essa è tra le specie della tristezza e risiede nel concupiscibile.

Secondo, in quanto è una virtù. E in tal senso, come abbiamo visto, è tra le specie della giustizia. Ora, la giustizia, come abbiamo notato nella Seconda Parte, risiede nell'appetito della ragione, che è la volontà. Perciò è evidente che la penitenza, in quanto è una virtù, risiede nella volontà. E il suo atto proprio è il proposito di emendarsi per Dio di quanto si è commesso contro di lui.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il primo argomento si riferisce alla penitenza in quanto passione.

2. Bramare la vendetta contro qualcuno appartiene all'irascibile. Ma desiderare e compiere vendetta contro se stessi o altri, mossi dalla ragione, appartiene alla volontà.

3. La memoria è la facoltà che conosce il passato, la penitenza invece non appartiene alle facoltà conoscitive, ma a quelle appetitive, che presuppongono la conoscenza. Dunque la penitenza non risiede nella memoria, ma la presuppone.

4. La volontà, come abbiamo visto nella Prima Parte, muove tutte le altre potenze dell'anima. Perciò niente impedisce che la penitenza, avendo sede nella volontà, influisca su ciascuna delle facoltà dell'anima.

ARTICOLO 5

Se la penitenza derivi dal timore

SEMBRA che la penitenza non derivi dal timore. Infatti:

1. La penitenza incomincia col pentimento dei peccati. Ma questo appartiene alla carità, come sopra abbiamo detto. Dunque la penitenza nasce più dall'amore che dal timore.

2. Gli uomini vengono spinti alla penitenza dall'attesa del regno dei cieli, secondo le parole evangeliche: "Fate penitenza, perché il regno dei cieli è vicino". Ora, il regno dei cieli è oggetto della speranza. Quindi la penitenza deriva più dalla speranza che dal timore.

3. Il timore è uno degli atti interni dell'uomo. La penitenza invece sembra non un'opera dovuta all'uomo, ma a Dio, stando alle parole della Scrittura: "Dopo che tu mi hai convertito, ho fatto penitenza". Perciò la penitenza non deriva dal timore.

IN CONTRARIO: In Isaia si legge: "Come la donna incinta vicina a partorire grida nei suoi dolori, così siamo diventati noi", mediante la penitenza; e poco dopo il testo così continua secondo un'altra versione: "Col tuo timore, o Signore, noi abbiamo concepito, abbiamo partorito e abbiamo generato lo spirito di salvezza", cioè di salutare penitenza, come si rileva da ciò che precede. Dunque la penitenza deriva dal timore.

RISPONDO: Della penitenza noi possiamo parlare sotto due punti di vista. Primo in quanto è un abito. E sotto tale aspetto essa viene infusa immediatamente da Dio, "senza di noi" come operanti principali, però non senza di noi quali cooperanti nell'ordine dispositivo mediante certi atti.

Secondo, possiamo parlare della penitenza rispetto agli atti nei quali noi cooperiamo con Dio, il quale opera nella penitenza. Il principio primo di codesti atti è l'operazione di Dio che converte il nostro cuore, secondo la preghiera di Geremia: "Convertiti a te, Signore, e ci convertiremo". - Il secondo atto è un moto di fede. - Il terzo è un moto del timore servile, col quale uno si ritrae dal peccato per il timore dei castighi. - Il quarto atto è un moto di speranza, col quale uno con la speranza di conseguire il perdono concepisce il proposito di emendarsi. - Il quinto è un moto di carità col quale si detesta il peccato per se stesso, e non per i suoi castighi. - Il sesto è un moto del timore filiale, col quale uno volontariamente offre a Dio la propria emenda per rendergli onore.

Da ciò risulta che l'atto della penitenza deriva dal timore servile come dal primo moto affettivo che ad essa ci ordina; deriva invece dal timore filiale come dal suo principio prossimo e immediato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il peccato comincia a dispiacere all'uomo, soprattutto se peccatore, prima per i castighi, oggetto del timore servile, che per l'offesa di Dio o per la nefandezza del peccato, le quali sono oggetto della carità.
2. L'avvento del regno di Dio implica la venuta del re non solo per premiare, ma anche per punire. Di qui le parole di S. Giovanni Battista: "Razza di vipere, chi vi ha insegnato a fuggire l'ira ventura?".
3. Il moto stesso del timore deriva dall'atto di Dio che converte il cuore. Ecco perché nel Deuteronomio si legge: "Chi darà a loro un tale spirito che mi temano?". Quindi per il fatto che la penitenza procede dal timore non si esclude che proceda dall'atto col quale Dio converte il cuore.

ARTICOLO 6

Se la penitenza sia la prima tra le virtù

SEMBRA che la penitenza sia la prima tra le virtù. Infatti:

1. Spiegando le parole evangeliche, "Fate penitenza", la Glossa afferma: "La prima virtù consiste nel punire con la penitenza l'uomo vecchio e nell'odiare i vizi".
2. L'abbandono del termine di partenza sembra debba precedere il raggiungimento del termine di arrivo. Ma tutte le altre virtù sembrano coincidere con questo raggiungimento del termine di arrivo: poiché esse ordinano tutte l'uomo a ben operare. Mentre la penitenza ordina all'abbandono del male. Dunque la penitenza precede tutte le altre virtù.
3. Prima della penitenza nell'anima c'è il peccato. Ora, nessuna virtù può stare nell'anima assieme al peccato. Quindi nessuna virtù può essere prima della penitenza, ma essa è la prima, perché apre la porta alle altre con l'escludere il peccato.

IN CONTRARIO: La penitenza deriva, come abbiamo detto, dalla fede, dalla speranza e dalla carità. Dunque la penitenza non è la prima tra le virtù.

RISPONDO: Tra le virtù non c'è un ordine cronologico rispetto alla loro esistenza come abiti: perché essendo tra loro connesse, come abbiamo spiegato nella Seconda Parte, tutte cominciano ad esistere nell'anima simultaneamente. Ma si dice che l'una precede l'altra in ordine di natura rispetto ai loro atti: cioè in quanto l'atto di una virtù presuppone l'atto di un'altra.

Ebbene, sotto quest'aspetto si deve affermare che certi atti lodevoli anche cronologicamente precedono l'atto e l'abito della penitenza: p. es., l'atto della fede e della speranza informi, e l'atto del timore servile. Invece l'atto e l'abito della carità coincidono cronologicamente con l'atto e con l'abito della penitenza, e con gli abiti delle altre virtù: infatti, come abbiamo già visto nella Seconda Parte, nella giustificazione dell'empio il moto del libero arbitrio verso Dio è simultaneo all'atto di fede informato dalla carità e al moto del libero arbitrio contro il peccato, che è atto della penitenza. Tuttavia di codesti due atti per natura il primo precede il secondo: poiché l'atto della virtù di penitenza si volge contro il peccato sotto la mozione dell'amore di Dio, e quindi è subordinato ad esso. Perciò la penitenza in senso assoluto non è la prima tra le virtù, né in ordine di tempo né in ordine di natura: poiché in ordine di natura la precedono in senso assoluto le virtù teologali.

Tuttavia in un certo senso è la prima tra le virtù in ordine di tempo, per quel suo atto che si presenta come primo nella giustificazione dell'empio. Ma in ordine di natura le altre virtù risultano prima di essa, poiché quanto è per se precede ciò che è per accidens: infatti le altre virtù sono (per se ossia) essenzialmente necessarie al bene dell'uomo, la penitenza invece lo è solo in forza di una supposizione, cioè supposto un peccato precedente; come abbiamo già notato sopra, parlando dell'ordine del sacramento della penitenza rispetto agli altri sacramenti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La Glossa parla del fatto che l'atto della penitenza è primo cronologicamente rispetto agli atti delle altre virtù.
2. Nei moti progressivi l'abbandono del termine di partenza precede cronologicamente il termine di arrivo; e lo precede in ordine di natura, se si considera dal lato del soggetto, ossia secondo l'ordine della causa materiale. Ma secondo l'ordine della causa agente e finale, è prima il raggiungimento del termine di arrivo: poiché è questo che muove l'intenzione dell'agente. E quest'ordine è quello che più interessa quando si tratta degli atti dell'anima, come nota il Filosofo.

3. La penitenza apre la porta alle virtù, scacciando il peccato mediante le virtù della fede e della carità, che per natura la precedono. Ma apre loro la porta in modo da farle entrare insieme con essa: poiché nella giustificazione dell'empio il moto del libero arbitrio verso Dio, e contro il peccato, è simultaneo alla remissione della colpa e all'infusione della grazia, assieme alla quale vengono infuse tutte le virtù, come abbiamo spiegato nella Seconda Parte.

Pars Tertia Quaestio 086

Questione 86

Questione 86

Gli effetti della penitenza. La remissione dei peccati mortali

Passiamo ora a considerare gli effetti della penitenza. Primo quanto alla remissione dei peccati mortali; secondo, quanto alla remissione dei peccati veniali; terzo, quanto alla possibile reviviscenza dei peccati perdonati; quarto, quanto al ricupero delle virtù.

Sul primo argomento si pongono sei quesiti: 1. Se i peccati mortali vengano cancellati dalla penitenza; 2. Se sia possibile cancellarli senza la penitenza; 3. Se possa essere rimesso un peccato, senza la remissione degli altri; 4. Se la penitenza possa togliere la colpa, lasciando l'obbligazione alla pena; 5. Se possano così rimanere le scorie del peccato; 6. Se togliere il peccato sia effetto della penitenza virtù o della penitenza sacramento.

ARTICOLO 1

Se dalla penitenza vengano cancellati tutti i peccati

SEMBRA che non tutti i peccati vengano cancellati dalla penitenza. Infatti:

1. L'Apostolo afferma che Esau "non ottenne il perdono, sebbene lo chiedesse con le lacrime". E la Glossa spiega: "Cioè non ottenne il perdono e la benedizione mediante il pentimento". E di Antioco si legge: "Quello scellerato pregava il Signore dal quale non avrebbe ottenuto misericordia". Dunque non tutti i peccati vengono eliminati dalla penitenza.

2. S. Agostino ha scritto, che "è tanta la sozzura di codesto peccato (cioè che uno dopo aver conosciuto Dio per la grazia di Cristo, arrivi a minacciare la concordia fraterna muovendosi col fuoco dell'invidia contro la grazia medesima), da non poter soffrire l'umiltà della preghiera, anche se è costretto dalla cattiva coscienza a riconoscere il proprio peccato". Perciò non tutti i peccati possono essere cancellati dalla penitenza.

3. Il Signore ha affermato: "A chi avrà parlato contro lo Spirito Santo non sarà perdonato né in questo secolo né in quello futuro". Quindi non tutti i peccati possono essere rimessi con la penitenza.

IN CONTRARIO: In Ezechiele si legge: "Di tutte le iniquità che ha commesso io non ne ricorderò nessuna".

RISPONDO: L'incapacità della penitenza a cancellare un peccato potrebbe dipendere da due cose: primo, dal fatto che uno non è in grado di pentirsi; secondo, dal fatto che la penitenza non è in grado di cancellare il peccato. Per il primo motivo sono incancellabili i peccati dei demoni e dei dannati; poiché il loro affetto è confermato nel male, e quindi ad essi il peccato non può dispiacere in quanto colpa, ma dispiace solo in quanto si traduce nel castigo di cui soffrono. Coticché essi hanno un certo pentimento, però infruttuoso, secondo le parole della Sapienza: "Presi dal pentimento, gemeranno per l'angoscia dell'animo". Perciò tale penitenza non è accompagnata dalla speranza del perdono, ma dalla disperazione.

Ora, non può essere di tal genere il peccato di un uomo viatore, il cui libero arbitrio è flessibile al bene e al male. Affermare quindi che esiste nella vita presente un peccato, di cui sia impossibile pentirsi, è un errore. Primo perché in tal modo si negherebbe il libero arbitrio. - Secondo, perché si farebbe oltraggio alla grazia, la quale è in grado di muovere a penitenza il cuore di qualsiasi peccatore; poiché sta scritto: "Il cuore del re è nelle mani di Dio, che lo volge dovunque egli vuole".

È erroneo inoltre per il secondo motivo, pensare che un peccato non possa essere rimesso dalla vera penitenza. Primo, perché ciò è incompatibile con la misericordia di Dio, di cui sta scritto che "è benigno e misericordioso, molto compassionevole e disposto a perdonare l'iniquità". Infatti Dio in qualche modo verrebbe superato dall'uomo, se l'uomo desiderasse la cancellazione del peccato e Dio non volesse. - Secondo, perché questo verrebbe a menomare la virtù della passione di Cristo, che dà efficacia alla penitenza come agli altri sacramenti; poiché sta scritto: "Egli è propiziazione per i nostri peccati, e non solo per i nostri, ma anche per quelli di tutto il mondo". Si deve dunque affermare in senso assoluto che in questa vita tutti i peccati possono essere cancellati dalla penitenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Esau non si pentì sinceramente. Ciò risulta da quelle sue parole: "Verranno i giorni del funerale di mio padre, e allora ucciderò mio fratello Giacobbe".

Così non fu vera neppure la penitenza di Antioco. Si pentì infatti della sua colpa passata non per l'offesa di Dio, ma per la malattia del corpo di cui soffriva.

2. Le parole di S. Agostino, "È tanta la sozzura di codesto peccato, da non poter soffrire l'umiltà della preghiera", vanno intese nel senso che ciò non è facile: cioè come quando si dice che non può guarire colui che non può guarire facilmente. Tuttavia ciò è sempre possibile per la virtù della divina grazia, che talora, a detta del salmista, "richiama dal profondo del mare".

3. In quel testo "parlare" o "bestemmiare" contro lo Spirito Santo equivale, secondo S. Agostino, all'impenitenza finale: e questa è assolutamente imperdonabile, poiché finita la vita presente non c'è remissione di peccati.

Se invece per bestemmia contro lo Spirito Santo s'intende un peccato di vera malizia, oppure la bestemmia diretta dello Spirito Santo, si dice che tale colpa non viene rimessa, ossia che non lo è facilmente, perché in se stessa non ha attenuanti; oppure perché per codesto peccato si è puniti e in questa vita e in quella futura, come abbiamo già spiegato nella Seconda Parte.

ARTICOLO 2

Se il peccato possa essere rimesso senza penitenza

SEMBRA che il peccato possa essere rimesso senza penitenza. Infatti:

1. Sugli adulti Dio non ha un potere meno grande che sui bambini. Ora, egli rimette i peccati ai bambini senza penitenza. Dunque può rimetterli così anche agli adulti.

2. Dio non ha legato la sua virtù esclusivamente ai sacramenti. Ma la penitenza è un sacramento. Quindi per la virtù di Dio i peccati possono essere rimessi senza penitenza.

3. La misericordia di Dio è superiore a quella degli uomini. Ma l'uomo talora perdona le offese anche a chi non ne è pentito, secondo il comando del Signore medesimo: "Amate i vostri nemici, fate del bene a quelli che vi odiano". Perciò molto più Dio perdona l'offesa agli uomini, senza che ne facciano penitenza.

IN CONTRARIO: Il Signore afferma per bocca di Geremia: "Se quella nazione si sarà pentita delle sue malefatte, anch'io mi ripentirò del male che avevo divisato di farle". E quindi per la ragione dei contrari è evidente che se l'uomo non fa penitenza, Dio non perdona l'offesa.

RISPONDO: È impossibile che un peccato attuale mortale venga rimesso senza penitenza, se parliamo della penitenza virtù. Infatti essendo il peccato un'offesa di Dio, Dio rimette il peccato nel modo in cui perdona l'offesa commessa contro di lui. Ebbene, l'offesa si contrappone direttamente alla grazia: si dice appunto che si resta offesi da un altro per il fatto che si respinge dalla propria grazia. Ora, come abbiamo spiegato nella Seconda Parte, tra la grazia di Dio e la grazia dell'uomo c'è questa differenza, che la grazia dell'uomo non causa, ma presuppone la bontà, vera o apparente, in chi ne è l'oggetto: la grazia di Dio invece causa la bontà in quest'ultimo, perché il buon volere di Dio, implicito nel termine grazia, è causa del bene della creatura. Perciò può capitare che un uomo perdoni l'offesa subita, senza che l'offensore cambi il suo malvolere verso di lui: ma non può capitare che Dio perdoni l'offesa a qualcuno senza mutarne la volontà. Ora, l'offesa del peccato mortale deriva dal fatto che la volontà dell'uomo si è alienata da Dio volgendosi a un bene (temporale) commutabile. Quindi per la remissione dell'offesa di Dio si richiede che la volontà dell'uomo venga mutata così da convertirsi a Dio, detestando la perversione predetta e facendo il proposito di emendarsi. E ciò rientra nella natura della penitenza in quanto virtù. Dunque è impossibile che a uno venga rimesso il peccato senza la penitenza virtù.

Invece il sacramento della penitenza, come abbiamo spiegato sopra, viene compiuto per il ministero del sacerdote che lega ed assolve. Ebbene, Dio può rimettere il peccato senza di esso: e fu così che Cristo perdonò all'adultera, come narra S. Giovanni, e alla peccatrice, come narra S. Luca. Ma ad esse Dio non rimise i peccati senza la virtù della penitenza: poiché, come scrive S. Gregorio, "egli attirò interiormente con la grazia", alla penitenza, "colei che esternamente accolse con la misericordia".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nei bambini non c'è che il peccato originale, che non implica un disordine attuale della volontà, ma un disordine abituale della natura, come abbiamo spiegato nella Seconda Parte. Ecco perché viene loro rimesso il peccato mediante un mutamento non già di atti ma solo di abiti, mediante l'infusione della grazia e delle virtù. Invece all'adulto, in cui si riscontrano peccati attuali, che consistono nel disordine attuale della volontà, nel battesimo stesso non vengono rimessi i peccati, senza un mutamento della volontà: il che avviene con la penitenza.

2. La seconda difficoltà vale per la penitenza in quanto sacramento.

3. La misericordia di Dio è superiore in virtù alla misericordia dell'uomo, per il fatto che muove la volontà dell'uomo al pentimento: mentre la misericordia dell'uomo non può farlo.

ARTICOLO 3

Se la penitenza possa rimettere un peccato, senza rimettere gli altri

SEMBRA che la penitenza possa rimettere un peccato, senza rimettere gli altri. Infatti:

1. In Amos Dio si esprime in questi termini: "Sopra una città ho fatto piovere e sopra un'altra no, in una parte ha piovuto e nella parte dove non ha piovuto vi fu la siccità". E S. Gregorio, spiegando la frase, afferma: "Quando chi odia il prossimo si corregge dagli altri vizi, è come un'identica città che in una parte riceve la pioggia, e nell'altra rimane all'asciutto: poiché ci sono alcuni che la troncano con certi vizi, mentre si ostinano in altri". Dunque è possibile che la penitenza rimetta un peccato, senza rimettere gli altri.

2. S. Ambrogio scrive nel suo commento al salmo, Beati immaculati in via: "La prima consolazione sta nel fatto che Dio non tralascia di usare misericordia; la seconda sta nella punizione, nella quale, anche se manca la fede, la pena serve a soddisfare e a risollevarlo". Dunque uno può essere liberato da un peccato, pur restando nel peccato d'incredulità.

3. Quando più cose non hanno la necessità di stare insieme, si può togliere l'una senza togliere l'altra. Ora, i peccati, come abbiamo spiegato nella Seconda Parte, non sono connessi così da non poter l'uno fare a meno dell'altro. Perciò la penitenza può rimetterne uno senza rimettere gli altri.

4. I peccati sono dei debiti, di cui nel Pater noster chiediamo il condono: "Rimetti a noi i nostri debiti". Ma l'uomo talora rimette un debito senza rimettere gli altri. Quindi anche Dio può rimettere per la penitenza un peccato senza rimettere gli altri.

5. I peccati vengono perdonati agli uomini per l'amore che Dio ha verso di loro, secondo le parole di Geremia: "Ti ho amato con un amore eterno, ed è per questo che ti ho attirato con misericordia". Ora, niente impedisce che Dio ami un uomo per una data cosa restando adirato con lui per un'altra: nel peccatore p. es., egli ama la natura e odia la colpa. Perciò è possibile che per la penitenza Dio rimetta un peccato, senza rimettere gli altri.

IN CONTRARIO: S. Agostino ha scritto: "Ci sono alcuni che si pentono di aver peccato, però non completamente, perché si riservano delle colpe di cui godono, senza notare che il Signore liberò dal demonio uno che era insieme sordo e muto, per insegnarci che noi non saremo affatto guariti se non lo saremo da tutti i peccati".

RISPONDO: È impossibile che con la penitenza venga rimesso un peccato, senza che vengano rimessi anche gli altri. Primo, perché un peccato viene rimesso in quanto l'offesa di Dio viene eliminata dalla grazia: infatti nella Seconda Parte abbiamo spiegato che nessun peccato può essere rimesso senza la grazia. Ma ogni peccato mortale è contrario alla grazia e incompatibile con essa. Quindi è impossibile che un peccato venga rimesso, senza che lo siano anche gli altri.

Secondo, perché il peccato mortale, come abbiamo notato sopra, non può essere rimesso che mediante una vera penitenza, la quale implica l'abbandono del peccato quale offesa di Dio. E questo è un aspetto comune a tutti i peccati mortali. Ma l'identica causa produce il medesimo effetto. Quindi uno non può pentirsi veramente di un peccato, senza pentirsi degli altri. Perché se egli si pente di un peccato in quanto è contro Dio amato sopra ogni cosa, il che è richiesto dalla nozione di vera penitenza, ne segue che egli si pentirà di tutti i peccati. Perciò è impossibile che venga rimesso un peccato, senza la remissione degli altri.

Terzo, perché ciò sarebbe incompatibile con la perfezione della misericordia di Dio, "le cui opere sono perfette", come dice il Deuteronomio. Se dunque egli perdona, perdona totalmente. Di qui le parole di S. Agostino: "Sperare un perdono dimezzato da quel giusto che è la stessa giustizia, è un peccato d'incredulità".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quelle parole di S. Gregorio non si riferiscono alla remissione della colpa, ma alla cessazione dal peccato: poiché capita che uno, il quale è abituato a commettere molti peccati, ne abbandoni uno, senza omettere gli altri. E anche questo si fa con l'aiuto di Dio, aiuto che però non arriva fino alla remissione della colpa.

2. In quel testo di S. Ambrogio "la fede" non è la virtù per cui crediamo in Cristo: poiché, come insegna S. Agostino spiegando le parole di Cristo, "Se non fossi venuto e non avessi parlato loro, non avrebbero contratto il peccato", cioè il peccato d'incredulità: "Questo infatti è il peccato che regge tutti i peccati". Ma "fede" sta qui al posto di coscienza: poiché capita che uno consegua la remissione dei peccati, di cui non ha coscienza, mediante le pene che pazientemente sopporta.

3. Sebbene i peccati non siano commessi in quanto si volgono al bene commutabile, sono però commessi in quanto distolgono dal bene incommutabile.

Aspetto questo che è comune a tutti i peccati mortali. Ma è sotto tale aspetto che essi sono un'offesa, la quale va eliminata dalla penitenza.

4. Il debito di beni esterni, p. es., di danaro, non è incompatibile con l'amicizia, la quale spinge a condonarlo. Ecco perché è possibile condonare un debito senza condonarne un altro. Ma il debito di colpa è incompatibile con l'amicizia. Perciò una colpa, o un'offesa non si può rimettere senza rimettere le altre. Sarebbe addirittura ridicolo che uno anche a un uomo chiedesse il perdono di un'offesa senza chiederlo per le altre.

5. L'amore, col quale Dio ama la natura di un uomo, non è ordinato al bene della gloria, da cui l'uomo viene distolto con qualsiasi peccato mortale. Invece l'amore (soprannaturale) della grazia, da cui deriva la remissione del peccato mortale, ordina l'uomo alla vita eterna, secondo l'espressione paolina: "Grazia di Dio è la vita eterna". Dunque il paragone non regge.

ARTICOLO 4

Se, rimessa la colpa con la penitenza, rimanga un reato, o debito di pena

SEMBRA che rimessa la colpa con la penitenza, non rimanga un reato, o debito di pena. Infatti:

1. Eliminata la causa, si elimina anche l'effetto. Ma la colpa è causa del debito di pena: poiché uno è degno di pena proprio perché ha commesso una colpa. Perciò, eliminata la colpa non può rimanere un debito di pena.

2. Come dice l'Apostolo, il dono di Cristo ha più efficacia del peccato. Ora, l'uomo col peccato incorre simultaneamente la colpa e il debito di pena. Quindi a maggior ragione col dono della grazia vengono rimessi simultaneamente la colpa e il debito di pena.

3. La remissione dei peccati si ottiene nella penitenza per virtù della passione di Cristo, secondo l'affermazione paolina: "Dio lo ha prestabilito quale propiziatore per la fede che noi abbiamo nel suo sangue, per la remissione dei peccati passati". Ma la passione di Cristo basta per soddisfare tutti i peccati, come sopra abbiamo spiegato. Dunque dopo la remissione della colpa non rimane nessun debito di pena.

IN CONTRARIO: Nella Scrittura si legge che avendo Davide penitente detto a Natan, "Ho peccato contro il Signore", Natan gli rispose: "Anche il Signore ha rimesso il tuo peccato: tu non morirai. Tuttavia il figlio che ti è nato morirà"; e questo in pena del peccato precedente, come nota la Scrittura. Perciò, rimessa la colpa, rimane il debito di pena.

RISPONDO: Come abbiamo visto nella Seconda Parte, nel peccato mortale vanno considerate due cose: l'aversione dal bene (eterno) incommutabile, e la conversione (o adesione) disordinata al bene commutabile (o temporale). Per l'aversione quindi dal bene incommutabile il peccato mortale è accompagnato dal debito della pena eterna; perché chi ha peccato contro il bene eterno venga punito per l'eternità. Invece per la disordinata conversione al bene commutabile il peccato mortale è accompagnato dal debito di un'altra pena: poiché il disordine della colpa non viene riassorbito nell'ordine della giustizia che mediante una pena. Infatti è giusto che chi ha concesso alla propria volontà più del dovuto, soffra qualche cosa di contrario alla sua volontà. E così si ottiene l'uguaglianza. Ecco perché si legge nell'Apocalisse: "Quanto si è gloriata e ha sguazzato nei piaceri, tanto datele di tormento e di lutto". Tuttavia, poiché l'adesione al bene commutabile non è infinita, da questo lato il peccato non merita una pena eterna. Cosicché quando capita una conversione disordinata a un bene temporale, senza aversione da Dio, come avviene nei peccati veniali, il peccato non merita una pena eterna, bensì temporale.

Perciò quando mediante la grazia viene rimessa la colpa, finisce l'aversione dell'anima da Dio, poiché con la grazia l'anima si unisce a lui. E quindi viene per ciò stesso eliminato il debito della pena eterna. Può restare però il debito di una pena temporale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La colpa mortale presenta tutti e due questi aspetti: l'aversione da Dio e l'adesione o conversione al bene creato; però, come abbiamo spiegato nella Seconda Parte, l'aversione da Dio è l'elemento formale del peccato, mentre la conversione al bene creato è l'elemento materiale. Eliminato però l'elemento formale di una cosa, questa perde la sua natura specifica: eliminando, p. es., la razionalità si elimina la specie umana. Ecco perché si dice che la colpa mortale viene rimessa, per il fatto che con la grazia viene tolta l'aversione dell'anima da Dio e insieme il reato, o debito della pena eterna. Rimane però l'elemento materiale, cioè l'adesione disordinata al bene creato. E per questo si ha un debito di pena temporale.

2. Come abbiamo visto nella Seconda Parte, è compito della grazia operare nell'uomo giustificando dal peccato, e cooperare con l'uomo nel ben operare. Perciò la remissione della colpa e del debito di pena eterna appartiene alla grazia operante: invece la remissione del debito della pena temporale spetta alla grazia cooperante; cosicché l'uomo sopportando con pazienza le sue pene, mediante l'aiuto della grazia, viene sciolto dal debito della pena temporale. Quindi, come l'effetto della grazia operante precede quello della grazia cooperante, così la remissione della colpa e della pena eterna precede la piena remissione della pena temporale. Entrambi gli effetti derivano perciò dalla grazia: ma il primo dalla sola grazia, mentre il secondo deriva insieme dalla grazia e dal libero arbitrio.

3. La passione di Cristo di suo è sufficiente a eliminare qualsiasi debito di pena non solo eterna, ma anche temporale: e nella misura in cui l'uomo

partecipa la virtù della passione di Cristo, partecipa l'affrancamento dal debito di pena. Ebbene, nel battesimo l'uomo partecipa pienamente la virtù della passione di Cristo, in quanto, mediante l'acqua e lo Spirito Santo, viene a morire al peccato insieme con Cristo, e viene rigenerato in lui a una nuova vita. Perciò nel battesimo l'uomo ottiene la remissione di qualsiasi pena. Nella penitenza invece partecipa la virtù della passione di Cristo secondo la misura dei propri atti, i quali, e l'abbiamo già visto sopra, sono materia della penitenza, come l'acqua lo è del battesimo. Ecco perché il debito di tutta la pena non viene subito rimesso col primo atto della penitenza col quale viene rimessa la colpa, ma solo dopo aver compiuto tutti gli atti della penitenza.

ARTICOLO 5

Se col perdono della colpa mortale vengano eliminate tutte le scorie del peccato

SEMBRA che col perdono del peccato mortale vengano eliminate tutte le scorie di esso. Infatti:

1. S. Agostino afferma: "Il Signore non ha mai guarito nessuno senza liberarlo completamente; guarì quindi per intero quell'uomo in giorno di sabato, perché ne liberò il corpo da ogni infermità e l'anima da ogni infezione". Ma le scorie del peccato rientrano nelle infermità del peccato. Quindi è impossibile che, perdonata la colpa, rimangano le scorie del peccato.
2. Secondo Dionigi, il bene è più efficace del male: perché il male non agisce che in virtù del bene. Ora, col peccato l'uomo contrae simultaneamente tutta l'infezione della colpa. Dunque a maggior ragione con la penitenza egli viene liberato da tutte le scorie del peccato.
3. L'opera di Dio è più efficace dell'opera dell'uomo. Ma con l'esercizio delle (buone) opere dell'uomo le scorie dei peccati opposti vengono eliminate. Molto più dunque esse vengono eliminate con la remissione della colpa che è opera di Dio.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo di S. Marco si legge che il cieco illuminato dal Signore prima ebbe la restituzione di una vista imperfetta, così da dire: "Vedo gli uomini come alberi che camminano"; e in seguito fu guarito perfettamente, "così da vedere con chiarezza ogni cosa". Ora, la guarigione del cieco vuol significare il proscioglimento del peccatore. Perciò dopo la prima remissione della colpa, con cui al peccatore viene restituita la vista spirituale, rimangono in lui alcune scorie del peccato commesso.

RISPONDO: Il peccato mortale con la sua adesione disordinata al bene creato produce nell'anima una certa disposizione; oppure un'abitudine, se l'atto è ripetuto più volte. Ora, la colpa del peccato mortale, come sopra abbiamo detto, viene rimessa in quanto la grazia toglie l'aversione dell'anima da Dio. Ma eliminato quanto si riferisce all'aversione, può rimanere ancora quanto si riferisce alla conversione disordinata: poiché quest'ultima può sussistere anche senza la prima, come abbiamo notato. Perciò niente impedisce che, eliminata la colpa, rimangano le disposizioni causate dagli atti precedenti, le quali sono denominate scorie del peccato. Tuttavia esse rimangono debilitate e affievolite, così da non dominare sull'uomo. Esse non agiscono più come abiti, ma piuttosto come disposizioni: cioè come avviene per il fomite dopo il battesimo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Dio guarisce tutto l'uomo perfettamente: ma talora lo fa subito, come restituì perfetta sanità alla suocera di Pietro, cosicché, come narra S. Luca, "alzatosi si mise a servirlo"; talora invece lo fa gradualmente, cioè come fece col cieco cui rese la vista. Ebbene, anche spiritualmente talora egli cambia con tanta commozione il cuore di un uomo da fargli conseguire all'istante una perfetta guarigione spirituale, non solo con la remissione della colpa, ma con l'eliminazione di tutte le scorie del peccato: come avvenne nel caso della Maddalena. Altre volte invece prima rimette la colpa con la grazia operante, e poi gradualmente elimina le scorie del peccato con la grazia cooperante.
2. Il peccato stesso talora non produce da principio che una debole disposizione, causata appunto da un unico atto; talora invece ne produce una più forte, causata da una molteplicità di atti.
3. Con un solo atto umano non si possono eliminare tutte le scorie del peccato: poiché, come dice Aristotele, "il perverso, ricondotto a pratiche più oneste, ne profitterà di poco per migliorarsi"; però insistendo nell'esercizio arriverà ad esser buono mediante la virtù acquisita. Questo però può farlo con molta maggiore efficacia la grazia di Dio, sia con uno, che con molti atti.

ARTICOLO 6

Se la remissione della colpa sia un effetto della penitenza virtù

SEMBRA che la remissione della colpa non sia effetto della penitenza virtù. Infatti:

1. La penitenza era considerata una virtù in quanto è principio di atti umani. Ma gli atti umani non influiscono sulla remissione della colpa, che è effetto della grazia operante. Dunque la remissione della colpa non è effetto della penitenza virtù.

2. Altre virtù sono più eccellenti della penitenza. Eppure la remissione della colpa non si dice effetto di nessuna di esse. Dunque non può dirsi neppure effetto della penitenza in quanto questa è una virtù.

3. La remissione della colpa non deriva che dalla virtù della passione di Cristo; poiché, come dice S. Paolo, "senza spargimento di sangue non c'è perdono". Ora, la penitenza opera in virtù della passione di Cristo in quanto sacramento, ossia come operano tutti gli altri sacramenti, secondo le spiegazioni date. Perciò la remissione della colpa è effetto della penitenza non in quanto virtù, bensì in quanto sacramento.

IN CONTRARIO: Propriamente è causa di una data cosa quanto è indispensabile perché essa possa esistere: ogni effetto infatti dipende dalla propria causa. Ma la remissione dei peccati, come abbiamo già notato, può derivare da Dio senza il sacramento della penitenza, non già senza la penitenza virtù. E in realtà, anche prima dei sacramenti della nuova legge Dio rimetteva i peccati a chi faceva penitenza. Dunque la remissione della colpa è effetto della penitenza virtù.

RISPONDO: La penitenza è virtù in quanto è principio di certi atti umani. Ora, gli atti umani del penitente costituiscono come la materia nel sacramento della penitenza. Ma ogni sacramento produce il suo effetto non solo in virtù della forma, bensì anche in virtù della materia: poiché entrambe le cose costituiscono un unico sacramento, come sopra abbiamo spiegato. Perciò, come nel battesimo la remissione della colpa non dipende solo dalla virtù della forma, dalla quale l'acqua stessa ottiene la sua virtù; così anche la remissione della colpa è effetto della penitenza, principalmente per il potere delle chiavi esercitato dai ministri, dai quali, secondo le spiegazioni date, deriva ciò che è formale in questo sacramento; secondariamente però deriva anche dall'efficacia degli atti del penitente che rientrano nella virtù della penitenza, sia pure in quanto tali atti sono ordinati in qualche modo alle chiavi della Chiesa. Perciò è evidente che la remissione della colpa è effetto (anche) della penitenza virtù: principalmente però è effetto della penitenza sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come abbiamo spiegato nella Seconda Parte, la giustificazione dell'empio è effetto della grazia operante. Ma in tale opera, come si disse, non rientra solo l'infusione della grazia e la remissione della colpa, bensì anche il moto del libero arbitrio, sia quello verso Dio che è un atto della fede formata, sia quello contro il peccato, che è un atto della virtù di penitenza. Tuttavia questi atti umani sono effetto della grazia operante, prodotti insieme con la remissione della colpa. Quindi la remissione della colpa non si ha senza gli atti della virtù di penitenza, sebbene questi siano effetti della grazia operante.

2. Nella giustificazione dell'empio abbiamo non solo atti di penitenza, ma anche atti di fede, come abbiamo notato sopra. Perciò la remissione della colpa non è solo effetto della virtù della penitenza; ma principalmente della fede e della carità.

3. Gli atti della penitenza virtù sono legati alla passione di Cristo mediante la fede e il potere delle chiavi esistente nella Chiesa. Quindi essi per entrambi i motivi causano la remissione della colpa in virtù della passione di Cristo.

4. In risposta all'argomento in contrario va detto che l'atto della virtù di penitenza deve la sua indispensabilità per la remissione della colpa al fatto che è un effetto inseparabile della grazia, da cui principalmente deriva la remissione della colpa, e che opera in tutti i sacramenti. Perciò da questo non si può concludere, se non che la grazia è causa principale della remissione della colpa più ancora del sacramento della penitenza.

Si noti però che anche nell'antica legge e nella legge di natura esisteva in qualche modo il sacramento della penitenza, come sopra abbiamo accennato.

Pars Tertia Quaestio 087

Questione 87

Questione 87

La remissione dei peccati veniali

Veniamo ora a esaminare la remissione dei peccati veniali.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se il peccato veniale possa essere rimesso senza la penitenza; 2. Se possa essere perdonato senza infusione di grazia; 3. Se i peccati veniali vengano rimessi con l'aspersione dell'acqua benedetta, col battersi il petto, con il Padre nostro, e con altre pratiche del genere; 4. Se un peccato veniale possa essere rimesso restando nell'anima il peccato mortale.

ARTICOLO 1

Se il peccato veniale possa essere rimesso senza la penitenza

SEMBRA che il peccato veniale possa essere rimesso senza la penitenza. Infatti:

1. Come abbiamo notato sopra, la penitenza vera implica non solo che uno si penta del peccato commesso, ma che inoltre proponga di non ricadere nel futuro. Ora, i peccati veniali vengono rimessi senza tale proposito, essendo certo che un uomo non può vivere la vita presente senza peccati veniali. Dunque i peccati veniali possono essere rimessi senza la penitenza.
2. Non c'è penitenza senza dispiacere attuale dei peccati commessi. Ma i peccati veniali possono essere perdonati senza che se ne abbia dispiacere: il che è evidente nel caso di chi viene ucciso per Cristo in tale stato mentre dorme. Costui infatti volerebbe subito in cielo: il che non potrebbe avvenire se restassero i peccati veniali. Dunque i peccati veniali possono essere perdonati senza penitenza.
3. I peccati veniali sono incompatibili col fervore della carità, come abbiamo visto nella Seconda Parte. Ma gli opposti si escludono a vicenda. Quindi col fervore della carità, che può prodursi anche senza il dolore attuale del peccato veniale, si può avere la remissione dei peccati veniali.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma, che "c'è nella Chiesa una penitenza quotidiana per i peccati veniali". Ora, questa sarebbe inutile, se i peccati veniali potessero essere rimessi senza la penitenza.

RISPONDO: Come abbiamo già notato, la remissione della colpa viene compiuta mediante l'unione con Dio, dal quale ogni colpa più o meno separa. Ora, tale separazione è perfetta col peccato mortale, imperfetta con quello veniale: poiché col peccato mortale l'anima viene distolta totalmente da Dio, trattandosi di un atto incompatibile con la carità; mentre col peccato veniale l'affetto dell'uomo viene trattenuto dall'andare verso Dio con prontezza. Perciò sia l'uno che l'altro peccato viene rimesso con la penitenza, poiché in entrambi la volontà umana viene mal disposta da un attaccamento disordinato al bene creato: infatti come il peccato mortale non può essere rimesso finché la volontà aderisce al peccato, così non può esserlo il veniale, perché fino a che rimane la causa rimane l'effetto. Però per la remissione del peccato mortale si richiede una penitenza più perfetta: si richiede cioè che uno detesti attualmente il peccato per quanto è a lui possibile; ossia che usi diligenza nel ricordare i singoli peccati mortali, per detestarli singolarmente. Ciò invece non è richiesto per la remissione dei peccati veniali. Tuttavia non basta il dispiacere abituale, che è implicito nel possesso degli abiti della carità e della penitenza; poiché altrimenti la carità dovrebbe essere incompatibile col peccato veniale, il che invece è evidentemente falso. Si richiede quindi un dispiacere virtuale: che uno, p. es., abbia tale affetto verso Dio e le cose di Dio, da provar dispiacere per tutto ciò che venga a ritardare la sua ascesa verso di lui, e da sentir dolore per aver commesso cose del genere, anche se attualmente non ci pensa. Questo invece non basta per la remissione dei peccati mortali, se non per i peccati dimenticati dopo diligente ricerca.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'uomo in grazia può evitare tutti e singoli i peccati mortali; può evitare anche i singoli peccati veniali, ma non tutti, come risulta da quanto abbiamo detto nella Seconda Parte. La penitenza quindi dei peccati mortali richiede che l'uomo proponga di astenersi da tutti e singoli i peccati mortali. Invece per la penitenza dei veniali basta che proponga di astenersi dai singoli, non già da tutti: perché l'infermità della vita presente non lo comporta. Tuttavia si deve avere il proposito di disporsi a diminuire i peccati veniali: altrimenti ci si espone al pericolo di cadere, abbandonando il desiderio di progredire, ossia di togliere gli ostacoli del progresso spirituale, che sono i peccati veniali.
2. La morte sofferta per Cristo raggiunge, come sopra abbiamo visto, il valore del battesimo. Essa perciò purifica da qualsiasi colpa e mortale e veniale, a meno che non trovi la volontà attaccata attualmente al peccato.

3. Il fervore della carità implica virtualmente il dispiacere dei peccati veniali, come abbiamo notato qui sopra.

ARTICOLO 2

Se per la remissione dei peccati veniali si richieda l'infusione della grazia

SEMBRA che per la remissione dei peccati veniali si richieda l'infusione della grazia. Infatti:

1. Un effetto non può mai prodursi senza la propria causa. Ora, causa propria della remissione dei peccati è la grazia: poiché non è per i nostri meriti che vengono rimessi i peccati, come si rileva da quelle parole di S. Paolo: "Dio, che è ricco di misericordia, per il grande amore che ci portava, pur essendo noi morti per le nostre colpe, ci richiamò a vita in Cristo, per la cui grazia siete stati salvati". Dunque i peccati veniali non vengono rimessi senza l'infusione della grazia.

2. I peccati veniali non vengono rimessi senza penitenza. Ma nella penitenza viene infusa la grazia, come in tutti gli altri sacramenti della nuova legge. Quindi i peccati veniali non vengono rimessi senza l'infusione della grazia.

3. Il peccato veniale infligge all'anima una macchia. Ora, la macchia non viene cancellata che dalla grazia, che è il decoro spirituale dell'anima. Dunque i peccati veniali non vengono rimessi senza un'infusione della grazia.

IN CONTRARIO: Il peccato veniale non toglie dall'anima la grazia, e neppure la diminuisce, come abbiamo spiegato nella Seconda Parte. Quindi, per lo stesso motivo, per la remissione del peccato veniale non si richiede una nuova infusione della grazia.

RISPONDO: Ogni cosa viene eliminata dal suo contrario. Ma il peccato veniale non è contrario né alla grazia né alla carità, limitandosi a ritardarne gli atti, per il fatto che uno si attacca troppo a un bene creato, però senza andare contro Dio, come abbiamo spiegato nella Seconda Parte. Perché quindi tale peccato venga cancellato non si richiede un'infusione della grazia abituale; ma basta un moto della grazia, o della carità perché venga rimosso.

Tuttavia, poiché in coloro che hanno l'uso del libero arbitrio, che poi sono i soli capaci di far peccati veniali, non può mai esserci un'infusione della grazia, senza un moto del libero arbitrio verso Dio e contro il peccato, ogni volta che si ha in essi una nuova infusione della grazia si produce la remissione dei peccati veniali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Anche la remissione dei peccati veniali è effetto della grazia, però mediante il nuovo atto che essa produce: non già con altra grazia abituale infusa nell'anima.

2. Il peccato veniale, come sopra abbiamo notato, non viene mai rimosso senza un qualche atto della penitenza virtù, o esplicito, o implicito. Però può essere rimosso senza la penitenza sacramento, la quale formalmente consiste nell'assoluzione del sacerdote, secondo le spiegazioni date. Perciò non ne segue che per la remissione del peccato veniale si richieda l'infusione della grazia, la quale pur producendosi in ogni sacramento non si produce in ogni atto di virtù.

3. Nel corpo la macchia può prodursi in due modi: primo, mediante la privazione di quanto la bellezza richiede, cioè del debito colore e della debita proporzione delle membra; secondo mediante l'apposizione di cose, quali il fango e la polvere, che appannano la bellezza. Allo stesso modo anche nell'anima la macchia può prodursi, o mediante la privazione del decoro della grazia col peccato mortale, o mediante l'inclinazione disordinata dell'affetto verso un bene temporale. Quindi per togliere la macchia del peccato mortale si richiede l'infusione della grazia; ma per togliere la macchia del peccato veniale basta un atto che, derivando dalla grazia, tolga l'attaccamento disordinato ai beni temporali.

ARTICOLO 3

Se i peccati veniali vengano rimessi dall'aspersione dell'acqua benedetta, dalla benedizione episcopale, e da altre pratiche di questo genere

SEMBRA che i peccati veniali non vengano rimessi dall'aspersione dell'acqua benedetta, dalla benedizione episcopale e da altre pratiche del genere. Infatti:

1. I peccati veniali non vengono rimessi che mediante la penitenza, come sopra abbiamo visto. Ma la penitenza basta da sola a rimettere i peccati veniali. Dunque tali pratiche non hanno nessun influsso in codesta remissione.

2. Ognuna di codeste pratiche si rivolge a un solo peccato veniale come si rivolge a tutti. Quindi se con una di esse ne viene rimesso uno, per lo stesso motivo vengono rimessi tutti. Cioché mediante un solo gesto di battersi il petto, o mediante una sola aspersione con l'acqua benedetta uno verrebbe purificato da tutti i peccati veniali. Il che è inammissibile.

3. I peccati veniali importano un debito di pena, anche se temporale: poiché di colui "che sopraedifica legno, fieno e paglia", si dice che "sarà salvo, però quasi attraverso il fuoco". Invece codeste pratiche, da cui si vorrebbe ricavare la remissione dei peccati veniali, non implicano di suo nessuna pena, o soltanto una pena insignificante. Perciò esse non bastano alla piena remissione dei peccati veniali.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma, che per i peccati non gravi "ci battiamo il petto, o diciamo, "Rimetti a noi i nostri debiti"". Dunque è evidente che battersi il petto e recitare il Padre nostro producono la remissione dei peccati veniali. Lo stesso vale per le altre pratiche suddette.

RISPONDO: Per la remissione del peccato veniale, come abbiamo visto sopra, non si richiede una nuova infusione di grazia, ma basta un atto che derivi dalla grazia col quale si detesta esplicitamente, o per lo meno implicitamente il peccato, come quando uno si muove con fervore verso Dio. Perciò una pia pratica può influire sulla remissione dei peccati veniali in tre maniere. Primo, in quanto con essa viene infusa la grazia: poiché, come abbiamo notato sopra, con l'infusione della grazia si cancellano i peccati veniali. In tal modo i peccati veniali vengono rimessi dall'Eucarestia, dall'Estrema unzione e da tutti i sacramenti della nuova legge.

Secondo, in quanto codeste pratiche sono accompagnate da un moto di detestazione dei peccati. Ed è in tal modo appunto che giovano a rimettere i peccati veniali la recita del Confiteor, l'atto di battersi il petto, e la preghiera del Padre nostro: poiché in questa preghiera noi chiediamo: "Rimetti a noi i nostri debiti".

Terzo, in quanto tali pratiche sono legate a un moto di riverenza verso Dio e verso le cose di Dio. E in tal modo influiscono sulla remissione dei peccati la benedizione episcopale, l'aspersione dell'acqua benedetta, una qualsiasi unzione rituale, il pregare in una chiesa consacrata, e altre pratiche del genere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Tutte queste pratiche causano la remissione dei peccati veniali in quanto inclinano l'anima, in maniera implicita o esplicita, a quel moto di penitenza che è la detestazione del peccato.

2. Di suo tutte codeste pratiche giovano a rimettere tutti i peccati veniali. Tuttavia la remissione di certuni può essere impedita dall'attaccamento attuale che l'anima ha verso di essi: del resto si sa che talora le cattive disposizioni impediscono persino l'effetto del battesimo.

3. Le pratiche suddette eliminano i peccati veniali rispetto alla colpa, sia per la virtù di qualche rito santificante, che per influsso della carità che viene eccitata da esse. Non è detto però che ciascuna di esse elimini sempre tutto il debito di pena: cosicché chiunque si trovi a morire senza peccato mortale dopo l'aspersione dell'acqua benedetta debba volare subito in cielo. Ma il reato, o debito di pena viene rimesso dalle pratiche suddette in proporzione del fervore verso Dio, che può derivarne in misura maggiore o minore.

ARTICOLO 4

Se un peccato veniale possa essere rimesso, restando nell'anima il peccato mortale

SEMBRA che un peccato veniale possa essere rimesso, restando nell'anima il peccato mortale. Infatti:

1. A commento di quel passo evangelico: "Chi di voi è senza peccato scagli contro di lei la prima pietra", una Glossa afferma, che "quei tali erano tutti in peccato mortale: infatti i veniali soltanto erano loro rimessi dalle cerimonie rituali". Dunque il peccato veniale può essere rimesso senza che lo sia il mortale.

2. Per la remissione del peccato veniale non si richiede l'infusione della grazia. Questa invece si richiede per la remissione di quello mortale. Perciò si può ottenere la remissione del primo, senza la remissione del secondo.

3. Un peccato veniale è meno affine a un peccato mortale, che a un altro peccato veniale. Eppure una colpa veniale può essere rimessa, come abbiamo notato, senza la remissione di altre colpe veniali. Quindi un peccato veniale può essere rimesso senza la remissione di quello mortale.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "Non uscirai di lì", cioè dal carcere in cui un uomo viene rinchiuso col peccato mortale, "fino a che non avrai saldato l'ultimo spicciolo", che sta a significare il peccato veniale. Dunque il peccato veniale non viene rimesso senza la remissione del mortale.

RISPONDO: Come abbiamo già notato, in nessuno si ha la remissione della colpa, se non in forza della grazia; poiché, come dice l'Apostolo, si deve alla grazia di Dio che a qualcuno Dio "non imputi il peccato"; frase che la Glossa riferisce al peccato veniale. Ora, chi è in peccato mortale è privo della grazia

di Dio. Perciò a lui non può essere rimesso nessun peccato veniale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Per colpe veniali in quel testo s'intendono le irregolarità o impurità che venivano contratte a norma della legge.
2. Sebbene per la remissione del peccato veniale non si richieda una nuova infusione di grazia abituale, si richiede però un atto derivante dalla grazia. E questo non può esserci in chi è soggetto al peccato mortale.
3. Un peccato veniale non esclude mai tutti gli atti dovuti alla grazia, mediante i quali possono essere rimessi gli altri peccati veniali. Invece il peccato mortale esclude del tutto l'abito della grazia, senza il quale non c'è remissione di peccati né mortali né veniali. Perciò il paragone non regge.

Pars Tertia Quaestio 088

Questione 88

Questione 88

Il ritorno dopo la penitenza dei peccati rimessi

Passiamo quindi a considerare il ritorno, dopo la penitenza, dei peccati rimessi.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se i peccati rimessi con la penitenza, assolutamente parlando, ritornino col peccato successivo; 2. Se essi ritornino per l'ingratitude soprattutto in forza di certi peccati; 3. Se ritornino con lo stesso grado di colpevolezza; 4. Se l'ingratitude per cui ritornano sia un peccato speciale.

ARTICOLO 1

Se i peccati rimessi ritornino col peccato successivo

SEMBRA che i peccati rimessi ritornino col peccato successivo. Infatti:

1. S. Agostino afferma: "Che tornino i peccati perdonati quando manca la somma carità lo insegna apertissimamente il Signore nel Vangelo, nella parabola di quel servo al quale il padrone addebitò di nuovo il debito condonato, per non aver egli voluto condonarlo al suo conservo". Ma questa carità fraterna viene eliminata con qualsiasi peccato mortale. Quindi con qualsiasi peccato mortale successivo tornano i peccati rimessi con la penitenza.

2. Nel commentare le parole evangeliche, "tornerò nella mia casa di dove sono uscito", S. Beda scrive: "Questo versetto merita da parte nostra più timore che commento; perché la colpa che credevamo estinta in noi non abbia ad opprimerci per la nostra incuria". Perciò le colpe rimosse con la penitenza possono ritornare.

3. Il Signore così ha detto al profeta Ezechiele: "Se il giusto si sarà allontanato dalla sua giustizia e avrà commesso l'iniquità, non saranno più ricordati tutti i suoi atti di giustizia". Ma tra tutti questi atti ci rientra anche la penitenza precedente: avendo noi già spiegato che la penitenza è parte della giustizia. Quindi quando chi si è pentito pecca di nuovo, non gli viene più contata la penitenza precedente, con la quale aveva conseguito il perdono dei peccati. Dunque tutti quei peccati ritornano.

4. I peccati passati vengono ricoperti dalla grazia, come dice S. Paolo citando le parole del salmista: "Beati coloro le cui iniquità sono rimesse e i cui peccati sono ricoperti". Ma col peccato mortale successivo la grazia sparisce. Dunque i peccati commessi in precedenza rimangono scoperti. Perciò essi ritornano.

IN CONTRARIO: 1. L'Apostolo afferma: "I doni di Dio e la sua vocazione sono senza pentimento". Ora, i peccati di chi ha fatto penitenza sono stati rimessi per un dono di Dio. Dunque per un peccato successivo i peccati rimessi non ritornano, come se Dio si pentisse del perdono accordato.

2. S. Agostino insegna: "Chi abbandona Cristo e finisce questa vita privo della grazia, dove va se non alla perdizione? Però non ricade in ciò che egli era stato rimesso, né si dannerà per il peccato originale".

RISPONDO: Nel peccato mortale si devono distinguere, come abbiamo detto, due aspetti: l'aversione, o allontanamento da Dio, e la conversione, o adesione a un bene creato. Ebbene, tutto ciò che di aversione c'è nel peccato mortale, in se stesso considerato, è comune a tutti i peccati mortali: perché uno viene allontanato da Dio con qualsiasi peccato mortale. Cosicché la macchia, consistente nella privazione della grazia, e il reato della pena eterna sono comuni a tutti i peccati mortali. Di qui la verità di quelle parole di S. Giacomo: "Chi pecca in una cosa è reo di tutte". Ma sotto l'aspetto della conversione i peccati mortali sono tra loro diversi e spesso contrari.

Perciò è evidente che dal lato della conversione il peccato mortale successivo non fa tornare i peccati mortali prima cancellati. Altrimenti ne seguirebbe che uno col peccato di prodigalità riacquisterebbe l'abito dell'avarizia e la disposizione ad esso, che prima era stato cancellato: cosicché una cosa verrebbe causata dal suo contrario, il che è impossibile. - Se consideriamo invece nei peccati mortali solo l'aspetto di aversione, col peccato successivo l'uomo viene privato della grazia e diventa reo della pena eterna come era prima. - Siccome però nel peccato mortale l'aversione acquista in qualche modo la sua gravità in rapporto al diverso tipo di conversione, cosicché l'aversione risulta diversa come diversa è la macchia e il reato della pena eterna secondo che deriva da questo o da quell'atto di peccato mortale, nasce il problema se la macchia e il reato della pena eterna, in quanto furono causati dai peccati già rimessi, tornino per il peccato mortale successivo.

Alcuni quindi ritengono che essi ritornino così in modo assoluto. - Ma questo non è possibile. Perché l'opera di Dio non può essere mai annullata dall'opera dell'uomo. Ora, la remissione dei peccati precedenti è opera della misericordia di Dio. Dunque non può essere annullata dal peccato successivo dell'uomo, conforme a quanto dice S. Paolo: "Che forse la loro incredulità ha reso vana la fedeltà di Dio?".

Altri perciò, ritenendo che i peccati ritornino, dissero che Dio non rimetterebbe i peccati al penitente quando nella sua prescienza egli sa che peccherà di nuovo; limitandosi ad accordargli la presente giustizia. Infatti Dio già sa che costui di codesti peccati dovrà essere punito eternamente, e tuttavia con la sua grazia egli lo rende presentemente giusto. - Però anche questo è insostenibile. Poiché se una causa è posta senza condizione, anche l'effetto sarà incondizionato. Perciò se la remissione dei peccati compiuta dalla grazia e dai sacramenti non fosse incondizionata, ma dipendente da una condizione futura, ne seguirebbe che la grazia e i sacramenti non sono causa efficace della remissione dei peccati. Il che è un errore, recando ingiuria alla grazia di Dio.

Perciò non può essere assolutamente che la macchia e il reato dei peccati precedenti ritornino in quanto causati da codesti atti.

Può capitare invece che un atto peccaminoso successivo contenga virtualmente il reato di un peccato precedente: poiché uno che pecca di nuovo per ciò stesso viene a peccare più gravemente di prima; secondo le parole di S. Paolo: "Con la tua durezza e col tuo cuore impenitente accumuli l'ira per il giorno dell'ira", e cioè per il fatto stesso che "viene disprezzata la bontà di Dio che attende a penitenza"; molto di più viene disprezzata la bontà di Dio se dopo la remissione dei peccati di nuovo si torna a peccare; nella misura appunto in cui è un beneficio più grande rimettere i peccati che sopportare un peccatore. Perciò, col peccato successivo alla penitenza, ritorna in qualche modo il reato dei peccati già rimessi; non in quanto era stato causato da questi, ma in quanto viene causato dall'ultima colpa perpetrata; la quale viene aggravata dai peccati precedenti. Questo non significa che i peccati precedenti ritornano in senso assoluto (simpliciter), ma solo in un certo senso (secundum quid) cioè in quanto sono contenuti virtualmente nel peccato successivo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quel testo di S. Agostino va inteso del ritorno dei peccati quanto al reato (o debito) della pena eterna considerato in assoluto: cioè per il fatto che chi pecca dopo la penitenza incorre nel reato della pena eterna come prima; sebbene non vi incorra per la medesima ragione. Ecco perché S. Agostino nel *De Responsionibus Prosperi*, dopo aver detto che "non ricade nel peccato già rimesso, né si dannava per quello originale", aggiunge: "Tuttavia egli viene colpito da quella stessa morte che gli era dovuta per i peccati rimessi": incorre cioè nella morte eterna, che aveva meritato con i peccati passati.

2. S. Beda con le parole suddette non intende affermare che la colpa già rimessa opprime l'uomo col ritorno del reato precedente: ma con il ripetersi dell'atto peccaminoso.

3. Il peccato successivo fa dimenticare gli atti precedenti di giustizia, in quanto erano meritori della vita eterna, non già in quanto erano un impedimento del peccato. Se uno infatti pecca mortalmente dopo aver restituito ciò che doveva, non ridiventa reo come se non l'avesse restituito. E molto meno viene dimenticata la penitenza già compiuta fino alla remissione delle sue colpe: tanto più che la remissione della colpa è più opera di Dio che opera dell'uomo.

4. La grazia elimina in modo assoluto la macchia e il reato della pena eterna: ricopre invece gli atti passati del peccato, facendo sì che per essi Dio non privi l'uomo della sua grazia e non lo consideri reo di pena eterna. Ma quello che la grazia una volta ha fatto, rimane in perpetuo.

ARTICOLO 2

Se le colpe rimesse ritornino specialmente per l'ingratitude che si riscontra in quattro generi di peccati

SEMBRA che le colpe rimesse non ritornino specialmente per l'ingratitude che si riscontra in quattro generi di peccati, cioè nell'odio tra fratelli, nell'apostasia dalla fede, nel disprezzo della confessione e nel dolersi della penitenza fatta; il che fu espresso nei due versi seguenti: "Fratres odit, apostata fit, spernitque fateri, - Poenituisse piget, pristina culpa redit". Infatti:

1. Tanto più l'ingratitude è grave quanto più grave è il peccato che uno commette contro Dio dopo il beneficio della remissione delle colpe: Ora, ci sono dei peccati più gravi di quelli indicati: p. es., la bestemmia contro Dio, e contro lo Spirito Santo. Perciò le colpe rimesse non ritornano per l'ingratitude commessa secondo i peccati suddetti più che secondo altri peccati.

2. Rabano Mauro afferma: "Dio consegnò il servo iniquo ai manigoldi fino a che non avesse soddisfatto tutto il debito; perché non solo vengono imputati all'uomo i peccati commessi dopo il battesimo, ma anche quello originale, rimesso col battesimo". Ma tra i debiti vengono annoverati anche i peccati veniali, e compresi in quelle parole: "Rimetti a noi i nostri debiti". Perciò anche i veniali ritornano con l'ingratitude. Quindi per lo stesso motivo i peccati rimessi possono tornare con i peccati veniali perdonati in precedenza, e non solo con i peccati suddetti.

3. L'ingratitude è tanto maggiore quanto è più grande il beneficio cui segue il peccato. Ora, è beneficio di Dio la stessa innocenza, per cui evitiamo il peccato. Scrive infatti S. Agostino: "Attribuisco alla tua grazia l'aver io evitato tutti i peccati che non ho commesso". Ma l'innocenza è un dono più grande della remissione di tutti i peccati. Perciò non è meno ingrato verso Dio colui che pecca la prima volta dopo aver conservato l'innocenza, di chi pecca dopo la penitenza. Dunque i peccati perdonati non ritornano in modo speciale per l'ingratitude implicita nei peccati suddetti.

IN CONTRARIO: S. Gregorio scrive: "Risulta dalle parole evangeliche che ci verrà richiesto di nuovo quanto godevamo di aver cancellato con la penitenza, se noi non perdoneremo di cuore le offese ricevute". Quindi i peccati rimessi ritornano per l'ingratitude specialmente a motivo dell'odio fraterno. E lo stesso va detto degli altri peccati ricordati.

RISPONDO: I peccati rimessi con la penitenza si dice che ritornano, come sopra abbiamo spiegato, in quanto il loro reato (o debito di pena) è contenuto virtualmente nel peccato successivo a motivo dell'ingratitude. Primo, per il fatto che quest'ultimo viene commesso contro il beneficio ricevuto. E in tal senso con qualsiasi colpa mortale con cui offende Dio, l'uomo si rende ingrato verso colui che ne aveva rimesso i peccati. E così con qualsiasi peccato successivo ritornano i peccati già rimessi a motivo dell'ingratitude.

Secondo, l'ingratitude può essere commessa non solo contro il beneficio, ma addirittura agendo contro la formalità stessa del beneficio concesso. Ebbene, da parte del benefattore quest'ultima è la condonazione del debito. Perciò agisce contro questa formalità colui che non perdona al fratello che chiede scusa, ma conserva odio. - Da parte invece del penitente, il quale riceve questo beneficio, si riscontrano due moti del libero arbitrio. Il primo è il moto del libero arbitrio verso Dio, che consiste nell'atto della fede formata: e contro di esso agisce l'uomo apostatando dalla fede; il secondo è il moto del libero arbitrio contro il peccato, che è un atto di penitenza. Ora, sopra abbiamo già visto che questa porta a detestare prima di tutto i peccati passati: e contro di essa agisce colui che si ripente del pentimento avuto. In secondo luogo la penitenza porta il penitente a sottomettersi alle chiavi della Chiesa con la confessione, secondo le parole del Salmista: "Io ho detto: Confesserò contro di me la mia ingiustizia al Signore, e tu mi hai perdonato l'empietà del mio peccato". E contro tale effetto agisce colui che trascura di confessarsi come si era proposto.

Ecco perché si dice che specialmente l'ingratitude di tali peccati fa tornare le colpe perdonate in precedenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'effetto di cui si parla viene attribuito in modo speciale a tali colpe non perché sono più gravi delle altre: ma perché più direttamente si oppongono al beneficio della remissione dei peccati.
2. Anche i peccati veniali, come pure quello originale, si può dire che ritornano nel modo indicato sopra, al pari dei peccati mortali: in quanto viene disprezzato il beneficio di Dio che consiste nella loro remissione. Tuttavia col peccato veniale non si incorre nell'ingratitude; perché peccando venialmente l'uomo non agisce contro Dio, ma a prescindere da lui. Perciò in nessun modo i peccati rimessi possono tornare per i peccati veniali.
3. Un beneficio può essere misurato in due maniere. Primo, in base alla grandezza del beneficio stesso. E da questo lato l'innocenza è un beneficio di Dio superiore alla penitenza, che viene denominata "la seconda tavola dopo il naufragio". Secondo il beneficio può essere misurato in rapporto a chi lo riceve, che magari ne è meno degno, e allora è maggiormente gratuito. In tal caso chi lo disprezza è più ingrato. E in tal senso è superiore il beneficio della remissione della colpa, perché offerto a chi ne è del tutto indegno. Di qui deriva che sia maggiore l'ingratitude.

ARTICOLO 3

Se dall'ingratitude del peccato successivo derivi un reato pari a quello dei peccati che erano stati rimessi

SEMBRA che dall'ingratitude del peccato successivo derivi un reato pari a quello dei peccati che erano stati rimessi. Infatti:

1. La grandezza del beneficio si misura qui dalla grandezza del peccato rimesso; e di conseguenza da quest'ultima si misura l'ingratitude con la quale si disprezza questo beneficio. Ma la gravità del reato che ne segue dipende dalla grandezza dell'ingratitude. Dunque dall'ingratitude del peccato successivo deriva un reato pari a quello dei peccati commessi in precedenza.
2. Pecca di più chi offende Dio che chi offende l'uomo. Ora, uno schiavo colpevole che era stato affrancato viene condannato a una schiavitù identica a quella da cui era stato liberato, oppure ad una più grave. Molto più dunque sarà soggetto a un reato di pena pari a quello precedente colui che pecca contro Dio dopo la liberazione dal peccato.
3. Nella parabola evangelica si dice, di colui al quale vennero addebitati di nuovo i peccati per l'ingratitude, che "il padrone lo consegnò ai manigoldi, fino a che non avesse saldato tutto il debito". Ora, questo non sarebbe avvenuto, se dall'ingratitude non derivasse un reato pari a quello di tutti i peccati precedenti. Perciò con l'ingratitude ritorna un reato della stessa gravità.

IN CONTRARIO: Nel Deuteronomio si legge: "Secondo la misura del peccato sarà la misura del castigo". Da ciò risulta che da un peccato piccolo non deriva un grave reato. Ebbene, spesso il peccato mortale successivo è molto minore di tutti i peccati perdonati in precedenza. Dunque dal peccato successivo non deriva un reato pari a quello dei peccati che erano stati rimessi.

RISPONDO: Alcuni hanno affermato che dal peccato successivo, a motivo dell'ingratitude, deriva un reato di pena pari a quello di tutti i peccati che erano stati perdonati, oltre al reato proprio di codesto nuovo peccato. - Ma ciò non segue necessariamente. Poiché abbiamo già spiegato sopra che il reato

dei peccati precedenti non torna col peccato successivo in forza degli atti delle colpe precedenti, ma solo come conseguenza dell'atto peccaminoso successivo. Perciò è indispensabile che la gravità del reato che ritorna sia secondo la gravità del nuovo peccato. Ora, può anche capitare che la gravità di quest'ultimo sia pari alla gravità di tutti i peccati precedenti: ma ciò non è sempre necessario, sia che si parli della gravità specifica, poiché talora il peccato successivo è una semplice fornicazione; mentre quelli precedenti erano magari omicidi, adulteri, o sacrilegi; sia che si parli della gravità derivante dall'ingratitudine implicita in esso. Infatti non è necessario che la misura dell'ingratitudine sia pari alla grandezza del beneficio ricevuto, il quale si misura dalla gravità dei peccati che erano stati rimessi. Capita infatti che rispetto al medesimo beneficio uno sia molto ingrato, o per l'intensità del disprezzo di esso, o per la gravità della colpa commessa contro il benefattore; un altro invece lo sia poco, o perché ha meno disprezzo, o perché agisce meno contro il suo benefattore. La gravità dell'ingratitudine è solo proporzionalmente uguale alla grandezza del beneficio: supposto cioè l'identico disprezzo per il beneficio ricevuto, o l'identica offesa del benefattore, l'ingratitudine è tanto più grave, quanto maggiore è stato il beneficio.

Perciò è evidente che il peccato successivo non sempre implica necessariamente, per l'ingratitudine commessa, un reato pari a quello dei peccati rimessi in precedenza: ma implica proporzionalmente che quanto più numerosi e gravi erano i peccati rimessi, tanto sia maggiore il reato che ritorna con qualsiasi peccato mortale successivo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il beneficio del perdono della colpa riceve la sua grandezza assoluta dalla gravità dei peccati perdonati. Ma il peccato dell'ingratitudine non riceve la sua grandezza assoluta dalla grandezza del beneficio, bensì da quella del disprezzo o dell'offesa, come sopra abbiamo notato. Perciò la pretesa conclusione non segue.
2. Lo schiavo affrancato non viene costretto alla schiavitù di prima per qualsiasi ingratitudine, ma per un'ingratitudine grave.
3. A colui al quale vengono riaddebitati i peccati rimessi, a motivo dell'ingratitudine successiva, viene accollato "tutto il debito" per il fatto che la gravità dei peccati precedenti, come abbiamo spiegato, si riscontra nell'ingratitudine successiva in maniera proporzionale non già assoluta.

ARTICOLO 4

Se l'ingratitudine, a motivo della quale il peccato successivo fa tornare le colpe già perdonate, sia un peccato specificamente distinto

SEMBRA che l'ingratitudine, a motivo della quale il peccato successivo fa tornare le colpe già perdonate, sia un peccato specificamente distinto. Infatti:

1. Il rendimento di grazie, come il Filosofo spiega, rientra "nella legge del contrappasso", che è richiesta dalla giustizia. Ma la giustizia è una virtù specificamente distinta. Quindi l'ingratitudine è un peccato specificamente distinto.
2. Cicerone insegna che la gratitudine è una virtù speciale. Ora, l'ingratitudine si contrappone alla gratitudine. Dunque l'ingratitudine è uno speciale peccato.
3. Uno speciale effetto deriva da una causa speciale. Ma l'ingratitudine ha uno speciale effetto, che è quello di far tornare in qualche modo i peccati rimessi. Perciò l'ingratitudine è un peccato specificamente distinto.

IN CONTRARIO: Ciò che accompagna qualsiasi peccato non può essere un peccato specificamente distinto. Ma con qualsiasi peccato mortale si diventa ingrati verso Dio, come sopra abbiamo spiegato. Dunque l'ingratitudine non è un peccato specificamente distinto.

RISPONDO: L'ingratitudine di chi pecca in certi casi è un peccato specificamente distinto, in certi altri invece non è che una circostanza aggravante comune a tutti i peccati mortali commessi contro Dio. Il peccato infatti riceve la sua specie dall'intenzione di chi pecca: cosicché il Filosofo afferma che "colui il quale commette adulterio per rubare è piuttosto un ladro che un adultero". Perciò se un peccatore commette un peccato per disprezzo verso Dio e verso il beneficio ricevuto, il suo peccato riveste la specie dell'ingratitudine: e allora abbiamo un peccato specificamente distinto. Se uno invece, volendo commettere un peccato, p. es., un omicidio o un adulterio, non desiste per il fatto che esso implica il disprezzo di Dio, allora l'ingratitudine non è un peccato speciale, ma rientra nella specie di un altro peccato quale una sua circostanza. Come dice S. Agostino, non ogni peccato deriva dal disprezzo: e tuttavia in ogni peccato Dio viene disprezzato nei suoi comandamenti. È perciò evidente che l'ingratitudine di chi pecca talora è un peccato specificamente distinto, ma non sempre.

Sono così risolte anche le difficoltà. Infatti le prime tre concludono a ragione che l'ingratitudine di suo è un peccato specificamente distinto. L'ultimo argomento invece conclude che l'ingratitudine, in quanto si riscontra in ogni colpa, non può essere uno speciale peccato.

Pars Tertia Quaestio 089

Questione 89

Questione 89

Il ricupero delle virtù mediante la penitenza

Veniamo ora a considerare il ricupero delle virtù mediante la penitenza.

Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se mediante la penitenza le virtù ci vengano restituite; 2. Se vengano restituite nello stesso grado; 3. Se al penitente venga restituito lo stesso grado di dignità; 4. Se gli atti virtuosi compiuti prima vengano "mortificati" dal peccato; 5. Se le opere "mortificate" dal peccato possano reviviscere con la penitenza; 6. Se le opere morte, cioè compiute senza la carità, possano essere rese vive dalla penitenza.

ARTICOLO 1

Se mediante la penitenza le virtù vengano restituite

SEMBRA che mediante la penitenza le virtù non vengano restituite. Infatti:

1. Le virtù perdute non possono essere restituite se non perché la penitenza è capace di causarle. Ma la penitenza, essendo una virtù, non può essere la causa di tutte le virtù: soprattutto se pensiamo che alcune sono per natura superiori alla penitenza, come sopra abbiamo visto. Dunque esse non vengono restituite dalla penitenza.
2. La penitenza consiste in certi atti del penitente. Ora, le virtù soprannaturali non vengono causate dai nostri atti; infatti S. Agostino afferma che le virtù "Dio le causa in noi senza di noi". Perciò è evidente che le virtù non vengono restaurate dalla penitenza.
3. Chi possiede una virtù opera senza difficoltà e con piacere: cosicché il Filosofo afferma, che "non è giusto colui il quale non gode del suo atto di giustizia". Molti penitenti invece sentono difficoltà nel compiere gli atti virtuosi. Dunque dalla penitenza non vengono restituite le virtù.

IN CONTRARIO: Nella parabola evangelica il padre comanda che il figlio pentito sia rivestito "con la veste più preziosa", che a detta di S. Ambrogio è "la veste della sapienza", la quale è accompagnata da tutte le virtù, secondo le parole della Scrittura: "Essa insegna la temperanza e la giustizia, la prudenza e la forza, delle quali non c'è nulla di più utile in vita per gli uomini". Quindi dalla penitenza vengono restituite tutte le virtù.

RISPONDO: Come sopra abbiamo visto, dalla penitenza vengono rimessi i peccati. Ma la remissione dei peccati non si può avere senza l'infusione della grazia. Quindi mediante la penitenza all'uomo viene infusa la grazia. Ma dalla grazia derivano tutte le virtù infuse, come dall'essenza dell'anima promanano tutte le potenze, secondo le spiegazioni date nella Seconda Parte. Si deve perciò concludere che dalla penitenza vengono restituite tutte le virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La penitenza, come abbiamo già notato, restituisce le virtù in quanto è causa della grazia. Ora, essa è causa della grazia in quanto sacramento: poiché in quanto virtù la penitenza è più effetto che causa della grazia. Perciò non segue che la penitenza in quanto è una virtù sia causa delle altre virtù: ma che essa, come tutti gli abiti delle altre virtù, viene causata dal sacramento.
2. Nel sacramento della penitenza gli atti umani costituiscono la materia: ma il principio formale di questo sacramento sta nel potere delle chiavi. Quindi il potere delle chiavi è la causa efficiente della grazia e delle virtù: sebbene in maniera strumentale. Invece il primo atto del penitente, cioè la contrizione, costituisce come l'ultima disposizione al conseguimento della grazia: gli atti successivi al contrario derivano già dalla grazia e dalle virtù.
3. Come abbiamo già detto, talora dopo il primo atto della penitenza che è la contrizione, rimangono (nell'anima) delle scorie dei peccati, cioè delle disposizioni causate dagli atti peccaminosi precedenti, dalle quali nascono per il penitente certe difficoltà nel compiere gli atti virtuosi: ma per quanto dipende dall'inclinazione della carità e delle altre virtù, il penitente compie con piacere e senza difficoltà gli atti virtuosi. Si tratta cioè di una difficoltà accidentale simile a quella di una persona virtuosa, la quale nel compiere un atto di virtù è disturbata dal sonno o da un'altra indisposizione corporale.

ARTICOLO 2

Se dopo la penitenza l'uomo risorga nello stesso grado di virtù

SEMBRA che dopo la penitenza l'uomo risorga nello stesso grado di virtù. Infatti:

1. L'Apostolo scrive: "Per coloro che amano Dio tutto coopera al bene", e la Glossa, tratta da S. Agostino, spiega che ciò è tanto vero, "che se alcuni di essi escono fuori di strada, Dio fa sì che anche questo giovi al loro bene". Ora, ciò non avverrebbe se uno risorgesse in un grado inferiore di virtù.
2. S. Ambrogio afferma che "la penitenza è quell'ottima cosa, la quale convoglia verso la perfezione tutti i difetti". Ora, questo non avverrebbe se le virtù non fossero recuperate nello stesso grado di prima. Dunque mediante la penitenza si ricupera una virtù dello stesso grado.
3. A proposito di quel testo della Genesi, "Tra sera e mattino si compi un giorno", la Glossa spiega: "La luce vespertina è quella che la caduta ci fa perdere; quella mattutina è quella che si conquista col risorgere". Ma la luce mattutina è superiore a quella vespertina. Quindi si risorge con una grazia o carità superiore a quella perduta. - Ciò sembra concordare con quanto dice l'Apostolo: "Dove abbondò il peccato, ivi sovrabbondò la grazia".

IN CONTRARIO: La carità dei proficienti o dei perfetti è superiore a quella degli incipienti. Ora, capita che uno cada mentre possiede la carità dei proficienti, e risorga con la carità degli incipienti. Dunque l'uomo anche nella virtù risorge sempre in un grado inferiore.

RISPONDO: Il moto del libero arbitrio che si riscontra nella giustificazione del peccatore, è, come abbiamo rilevato sopra, l'ultima disposizione dell'uomo alla grazia: perciò nello stesso istante si ha l'infusione della grazia e il predetto moto del libero arbitrio, come abbiamo visto nella Seconda Parte. E in codesto moto si riscontra un atto della penitenza, secondo le spiegazioni date in precedenza. Ora, è evidente che le forme suscettibili di maggiore o minore intensità sono di un grado maggiore o minore secondo la diversa disposizione del soggetto, come abbiamo spiegato nella Seconda Parte. Perciò, a seconda che il moto del libero arbitrio è nella penitenza più intenso o più debole, il penitente consegue una grazia maggiore o minore.

Ebbene, l'intensità del moto suddetto talora capita che sia proporzionata a una grazia superiore a quella da cui il penitente era decaduto col peccato; talora invece capita che sia uguale; e talora inferiore. Perciò il penitente talora risorge con una grazia superiore a quella precedente; talora con una uguale; e talora con una grazia inferiore. Lo stesso si dica delle virtù che accompagnano la grazia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Non a tutti coloro che amano Dio coopera al bene il fatto di decadere dall'amore di Dio col peccato, com'è evidente nel caso di coloro che cadono e non risorgono più, oppure risorgono per cadere di nuovo: ma solo "per quelli che secondo il piano di Dio son chiamati ad esser santi", cioè per i predestinati; i quali per quanto cadano in definitiva risorgono. Perciò la caduta torna a loro vantaggio, non perché risorgono con una grazia più grande, ma perché risorgono con una grazia più duratura: e questo non da parte della grazia, la quale quanto è maggiore altrettanto è più duratura; ma da parte del soggetto, il quale tanto è più stabile nella grazia, quanto è più cauto e più umile. Ecco perché la Glossa riferita aggiunge che la caduta torna a loro vantaggio, "perché si rialzano più umili, e più prudenti".
2. La penitenza di suo ha la virtù di riparare tutti i difetti alla perfezione, e anzi di promuovere a uno stato superiore: questo però talora viene impedito da parte dell'uomo, che si muove con poco impegno nella ricerca di Dio e nella detestazione del peccato. Anche nel battesimo, del resto, gli adulti conseguono una grazia maggiore o minore a seconda del diverso modo col quale vi si dispongono.
3. La comparazione dell'una e dell'altra grazia alla luce vespertina e a quella mattutina è legata alla somiglianza nell'ordine di successione; poiché alla luce vespertina seguono le tenebre della notte, mentre alla luce mattutina segue la luce del giorno: ma non è legata alla maggiore o minore somiglianza rispetto all'intensità.

Le parole di S. Paolo poi vanno riferite alla grazia la quale supera tutto il cumulo dei peccati dell'uomo. Ma non è vero per tutti, che quanto più uno ha peccato, tanta più grazia riceve rispetto alla quantità della grazia abituale. Tuttavia si ha una grazia sovrabbondante rispetto alla nozione stessa di grazia: poiché per un peccatore più grande il beneficio del perdono è maggiormente gratuito. - Capita tuttavia che talora coloro i quali hanno peccato di più concepiscano maggior dolore: e allora essi conseguono un abito più ricco di grazia e di virtù, com'è evidente nel caso della Maddalena.

4. All'argomento in contrario si deve rispondere che nell'identico uomo la grazia di proficiente è superiore a quella di incipiente: ma in uomini diversi ciò non è necessario. Infatti uno può iniziare da una grazia più grande, che un altro raggiunge nello stato di progresso. S. Gregorio, p. es., nel Dialogo esclama: "Conoscano gli uomini presenti e futuri da quanta perfezione S. Benedetto fanciullo abbia iniziato la grazia della conversione".

ARTICOLO 3

Se la penitenza restituisca un uomo alla dignità precedente

SEMBRA che la penitenza non restituisca l'uomo alla dignità precedente. Infatti:

1. A commento delle parole di Amos, "La vergine d'Israele è caduta", la Glossa spiega: "Il profeta non nega che essa possa risorgere, ma che possa risorgere vergine: perché la pecora una volta smarrita, anche se riportata sulle spalle del Pastore, non ha mai tanta gloria, quanta ne ha quella che non si smarrì". Dunque con la penitenza non si può recuperare la dignità antecedente.

2. S. Girolamo afferma: "Coloro che non hanno custodito la dignità della loro vita divina, si contentino di salvare la loro anima: poiché tornare al grado di prima è cosa difficile". - E il Papa Innocenzo I scrive, che "i canoni di Nicea escludono i penitenti anche dagli uffici più umili dei chierici". Perciò con la penitenza l'uomo non può recuperare la dignità che aveva in precedenza.

3. Prima del peccato uno ha la possibilità di salire a un grado superiore. Ma questo non si concede al penitente dopo il peccato; poiché in Ezechiele si legge: "I leviti che hanno disertato da me non si accosteranno a me per fungere da sacerdoti". Di qui la disposizione del Concilio di Lerida I inserita nei canoni del Decreto: "Coloro che addetti al servizio dell'altare hanno ceduto d'improvviso alla fragilità della carne, e per la misericordia di Dio se ne sono pentiti, riprendano i loro posti nelle funzioni sacre, però non vengano promossi ad uffici superiori". Quindi la penitenza non restituisce l'uomo alla sua dignità precedente.

IN CONTRARIO: Nella medesima distinzione del Decreto (di Graziano) viene riferito il testo seguente di S. Gregorio: "Dopo una degna soddisfazione, crediamo che uno possa riprendere la sua dignità". E nel Concilio di Agde fu decretato: "I chierici contumaci devono essere puniti dai loro vescovi avendo riguardo alla loro dignità; cosicché dopo essere stati corretti dalla penitenza, rientrino in possesso del loro grado e dignità".

RISPONDO: L'uomo col peccato viene a perdere due tipi di dignità: il primo presso Dio, il secondo presso la Chiesa. Presso Dio egli perde una duplice dignità. Una dignità principale, per cui "era computato tra i figli di Dio" mediante la grazia. E questa viene recuperata dalla penitenza. A ciò si accenna nella parabola evangelica del figliol prodigo, allorché dopo il pentimento il padre comanda di restituire "la veste più preziosa, l'anello e i calzari". - Perde poi una dignità secondaria, cioè l'innocenza: di cui nella parabola evangelica ricordata, si gloriava il figlio maggiore con quelle parole: "Ecco io ti servo da tanti anni e non ho mai trasgredito un tuo comando". E questa dignità il penitente non può recuperarla. - Talora però egli ricupera qualche cosa di più grande. Poiché, come scrive S. Gregorio, "coloro i quali considerano le proprie defezioni da Dio, ricompensano con i guadagni successivi le perdite precedenti. Ecco perché di essi si fa più festa in cielo: perché il comandante ama di più nel combattimento quel soldato che, tornato indietro dopo aver tentato la fuga, incalza coraggiosamente il nemico, piuttosto che quello il quale, senza aver mai voltato le spalle al nemico, non compie mai un grande atto di coraggio".

Inoltre col peccato un uomo può perdere la sua dignità presso la Chiesa, rendendosi indegno di esercitare quei compiti che sono inerenti alla dignità ecclesiastica. Ebbene, questa è proibito riacquistarla per vari motivi. Primo, perché alcuni non fanno penitenza. Di qui le parole di S. Isidoro, riferite dal Decreto (di Graziano): "I canoni prescrivono di riabilitare nel loro grado gerarchico coloro che hanno soddisfatto per le loro colpe, e che le hanno confessate. Coloro invece che non si sono emendati dal peccato non devono ottenere né il loro grado né la grazia della comunione ecclesiastica". - Secondo, perché alcuni ne fanno penitenza con poco impegno. Di qui le parole dei Canonici: "Quando nei chierici penitenti non si riscontra né la compunzione dell'umiltà, né l'assiduità nella preghiera, nei digiuni o nelle buone letture, possiamo arguire con quanta negligenza si comporterebbero, se tornassero alle loro dignità precedenti". - Terzo, nel caso che uno abbia commesso un peccato cui è annessa qualche irregolarità. Di qui il canone del Concilio tenuto dal Papa Martino: "Se uno ha sposato una vedova o una donna lasciata da altri, non venga ammesso nel clero. E se vi si è intruso, venga espulso. Lo stesso si faccia qualora dopo il battesimo uno si sia reso responsabile di omicidio, o col fatto, o col comando, o col consiglio, anche se per difesa". In quest'ultimo caso l'esclusione non è dovuta al peccato, ma all'irregolarità. - Quarto, a motivo dello scandalo. Ecco perché nella stessa distinzione del Decreto si leggono le seguenti espressioni di Rabano Mauro: "Coloro che pubblicamente sono stati convinti di spergiuro, di furto, di fornicazione o di altri crimini, vengano degradati a norma dei canoni: poiché è uno scandalo per il popolo di Dio avere sopra di sé siffatte persone. A coloro invece che confessano al sacerdote peccati di codesto genere da loro commessi segretamente, se son disposti a farne penitenza mediante digiuni, elemosine, veglie e preghiere, si deve promettere la speranza del perdono per la misericordia di Dio". Nei Canonici inoltre si legge: "Se i crimini non sono stati provati per una sentenza giudiziaria, e non sono altrimenti notori, all'infuori del caso di omicidio, dopo la penitenza non possono impedire di esercitare gli ordini ricevuti e di riceverli".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La verginità al pari dell'innocenza è irreparabile, rientrando essa nella dignità secondaria che è possibile avere di fronte a Dio.

2. S. Girolamo nelle parole riferite non dice che è impossibile, ma che è difficile che uno dopo il peccato riacquisti il grado di prima: perché questo non viene concesso, come abbiamo visto nell'articolo, se non a chi compie una perfetta penitenza.

Alle prescrizioni dei Canonici che sembrano proibire questa riabilitazione, S. Agostino fa il seguente commento: "La disposizione presa dalla Chiesa di vietare lo stato clericale, di tornare ad esso o di rimanervi dopo aver espiato un crimine con la penitenza, non si deve alla mancanza di fiducia nel perdono, ma al rigore della disciplina. Altrimenti si metterebbe in discussione il potere delle chiavi dato alla Chiesa con quelle parole: "Qualunque cosa scioglierete sulla terra sarà sciolta anche nei cieli". E poco dopo aggiunge: "Infatti anche il santo re David fece penitenza dei suoi delitti; e tuttavia rimase nella sua dignità. E S. Pietro, dopo aver versato amarissime lacrime ed essersi pentito di aver rinnegato il Signore, rimase pur sempre Apostolo. Tuttavia non si deve reputare inutile il rigore degli antichi, i quali, senza togliere nulla alla certezza della salute, aggiunsero qualche cosa a vantaggio dell'umiltà: sapendo essi per esperienza, così io penso, che alcuni fingono delle penitenze per il miraggio degli onori".

3. Le norme ricordate si riferiscono solo a coloro che sono stati assoggettati a una penitenza pubblica, e quindi non possono essere promossi a un grado

superiore. Infatti S. Pietro fu costituito pastore del gregge di Cristo dopo il suo rinnegamento, come narra S. Giovanni. Cosicché il Crisostomo scrive, che "Pietro dopo il rinnegamento e il pentimento mostrò di avere maggiore confidenza con Cristo. Egli infatti, che nell'ultima cena non aveva osato interrogarlo, ma aveva di ciò incaricato Giovanni, dopo aver ricevuto la presidenza sui fratelli, non solo non incarica un altro di interrogarlo su quanto riguardava lui, ma direttamente interroga il Maestro per Giovanni".

ARTICOLO 4

Se gli atti virtuosi compiuti nella carità possano essere "mortificati"

SEMBRA che gli atti virtuosi compiuti nella carità non possano essere "mortificati". Infatti:

1. Ciò che non esiste non può essere mutato. Ma il subire la morte è una mutazione dalla vita alla morte. Poiché dunque gli atti virtuosi dopo essere stati compiuti non esistono più, è chiaro che essi non possono essere "mortificati".
2. Con gli atti virtuosi compiuti nella carità l'uomo merita la vita eterna. Ora, sottrarre la mercede a chi l'ha meritata è un'ingiustizia, che è inconcepibile in Dio. Dunque è impossibile che gli atti virtuosi compiuti nella carità vengano "mortificati" dal peccato che li segue.
3. Ciò che è più potente non può essere distrutto da ciò che è più debole. Ma le opere della carità sono più forti di tutti i peccati: perché, come si dice nei Proverbi, "la carità copre tutti i peccati". Perciò le opere compiute nella carità non possono perire per il peccato mortale successivo.

IN CONTRARIO: In Ezechiele si legge: "Se il giusto avrà traviato dalla sua giustizia, tutte le sue opere giuste non saranno più ricordate".

RISPONDO: Un essere vivo perde con la morte le operazioni della vita: ecco perché si dice metaforicamente che le cose vengono "mortificate", quando se ne impedisce l'effetto o l'operazione. Ora, effetto degli atti virtuosi compiuti nella carità è quello di condurre alla vita eterna. E questo viene impedito dal peccato mortale successivo, il quale toglie la grazia. Ecco perché le opere compiute nella carità si dice che "vengono mortificate" dal peccato mortale successivo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come gli atti peccaminosi passano per il loro atto ma rimangono per il reato, così gli atti compiuti nella carità dopo essere passati per il loro atto rimangono per il merito nel gradimento di Dio. E in questo essi "vengono mortificati": perché l'uomo viene impedito dal conseguire la sua mercede.
2. Si può sottrarre senza ingiustizia la mercede, quando chi l'ha meritata se ne rende indegno con una colpa successiva. Infatti talora uno può perdere giustamente per una colpa persino il premio che aveva già conseguito.
3. Le opere compiute nella carità non vengono "mortificate" per la potenza delle opere del peccato; ma per la libertà del volere che può piegarsi dal bene al male.

ARTICOLO 5

Se le opere "mortificate" dal peccato reviviscano con la penitenza

SEMBRA che le opere "mortificate" dal peccato non reviviscano con la penitenza. Infatti:

1. Come i peccati passati vengono rimessi dalla penitenza che li segue, così le opere compiute nella carità vengono annullate o "mortificate" dal peccato successivo. Ma i peccati rimessi non ritornano mediante la penitenza, come sopra abbiamo dimostrato. Dunque neppure le opere mortificate reviviscono mediante la carità.
2. Le opere si dice che "vengono mortificate" a somiglianza degli animali che muoiono, come sopra abbiamo notato. Ora, l'animale morto non può essere di nuovo vivificato. Quindi neppure le opere "mortificate" possono reviviscere con la penitenza.
3. Le opere compiute nella carità meritano la gloria secondo la misura della grazia e della carità. Ma talora con la penitenza uno risorge con una grazia o carità inferiore a quella di prima. Quindi non può conseguire la gloria secondo i meriti delle opere precedenti. Perciò sembra che le opere "mortificate" dal peccato non reviviscano.

IN CONTRARIO: Spiegando quel testo di Gioele, "Vi restituirò le annate che ha divorato la locusta", la Glossa afferma: "Non permetterò che perisca

l'abbondanza che avete perduto per la perturbazione della vostra anima". Ma tale abbondanza è il merito delle opere buone, che fu perduto per il peccato. Quindi con la penitenza reviviscono le opere meritorie compiute prima del peccato.

RISPONDO: Alcuni hanno affermato che le opere meritorie mortificate dal peccato non reviviscono con la penitenza successiva, partendo dal fatto che codeste opere non rimangono per poter poi essere di nuovo vivificate.

Ma questo non può impedire la loro reviviscenza. Esse infatti hanno il potere di condurre alla vita eterna, nel quale consiste la loro vita, non solo per il fatto che esistono attualmente, ma anche dopo che cessano di esistere, in quanto rimangono nell'accettazione di Dio. E qui esse di suo rimangono anche dopo essere state mortificate dal peccato: perché codeste opere una volta fatte saranno sempre accette a Dio, e i santi ne godranno, secondo le parole dell'Apocalisse: "Tieni ciò che hai, perché altri non prenda la tua corona". Che poi esse non siano efficaci a condurre alla vita eterna colui che le compì, deriva dall'impedimento del peccato successivo, che rese costui indegno di essa. Ma tale impedimento viene tolto dalla penitenza, poiché con essa vengono rimessi i peccati. Perciò ne segue che le opere già "mortificate" recuperano con la penitenza l'efficacia di condurre alla vita eterna colui che le aveva compiute: e ciò significa che reviviscono. Quindi è evidente che le opere mortificate, mediante la penitenza reviviscono.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le opere del peccato dalla penitenza vengono distrutte direttamente: cosicché, per la misericordia di Dio, di esse non rimane né la macchia né il reato. Invece le opere compiute nella carità non vengono distrutte da Dio, nella cui accettazione rimangono: ma solo incontrano un impedimento da parte dell'uomo. Perciò tolto questo impedimento Dio compie da parte sua quello che le opere meritavano.
2. Le opere compiute nella carità non muoiono per se stesse, come abbiamo già notato, ma solo per l'impedimento sorto da parte di chi le aveva compiute. Invece gli animali muoiono per se stessi, perché vengono privati del principio vitale. Perciò il paragone non regge.
3. Colui che mediante la penitenza risorge con una carità minore, conseguirà il premio essenziale secondo la misura della carità in cui si trova a morire: tuttavia avrà una gioia più grande per le opere compiute nel primo periodo vissuto nella carità, che per quelle compiute nel secondo, gioia che rientra nel premio accidentale.

ARTICOLO 6

Se le opere morte siano anch'esse vivificate dalla penitenza successiva

SEMBRA che anche le opere morte, cioè fatte in stato di peccato, siano vivificate dalla successiva penitenza. Infatti:

1. È più difficile che torni in vita quanto ha subito la morte, il che non si verifica mai in natura, piuttosto che venga vivificato ciò che non fu mai vivo: poiché da cose non vive secondo natura vengono generati certi viventi. Ma le opere "mortificate" dal peccato vengono vivificate dalla penitenza, come abbiamo visto nell'articolo precedente. Quindi a maggior ragione vengono così vivificate le opere morte.
2. Eliminata la causa si elimina anche l'effetto. Ora, la causa per cui le opere buone compiute senza la carità non furono vive, fu la mancanza della carità e della grazia. Ma questa mancanza viene a cessare con la penitenza. Dunque con la penitenza le opere morte reviviscono.
3. S. Girolamo scrive: "Quando vedi che uno tra molti mali compie qualche opera buona, non devi credere che Dio sia tanto ingiusto da dimenticare per il molto male quel poco di bene". Ma questo viene ricordato soprattutto quando con la penitenza vengono cancellate le colpe passate. Dunque in seguito alla penitenza Dio ricompensa il bene compiuto in stato di peccato: e cioè gli ridona la vita.

IN CONTRARIO: L'Apostolo scrive: "Quando anche distribuissi tutte le mie sostanze ai poveri, e consegnassi il mio corpo alle fiamme, se non ho la carità non mi giova a nulla". Ora, questo non avverrebbe, se almeno con la penitenza successiva codeste opere potessero essere vivificate. Perciò la penitenza non ridà vita alle opere morte.

RISPONDO: Un'opera si può dire morta in due maniere. Primo, in senso effettivo: cioè perché causa la morte. E in tal senso si dicono morti gli atti peccaminosi, come in quelle parole di S. Paolo: "Il sangue di Cristo purificherà le nostre coscienze dalle opere morte". Perciò questo tipo di opere morte non vengono vivificate dalla penitenza, ma piuttosto cancellate, secondo l'altra espressione paolina: "Non getteremo di nuovo le fondamenta della penitenza dalle opere morte".

Secondo, le opere possono dirsi morte in senso privativo: nel senso cioè che mancano della vita spirituale che deriva dalla carità, mediante la quale l'anima è unita a Dio di cui essa vive come il corpo mediante l'anima. E in questo senso anche la fede priva della carità si dice che è morta, secondo le parole di S. Giacomo: "La fede senza le opere è morta". E in questo senso tutte le opere che son buone nel loro genere, compiute senza la carità, devono dirsi morte: poiché esse non derivano da un principio vitale; come diciamo che dà una voce morta la cetra. Perciò la distinzione tra opere morte e opere vive è fatta in base al principio da cui procedono. Ora, le opere non possono tornare di nuovo a procedere dal loro principio: perché passano e non possono essere ripetute nella loro identità numerica. Quindi è impossibile che le opere morte ridiventino vive mediante la penitenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In natura sia gli esseri morti che quelli mortificati (o sopraffatti dalla morte) mancano del principio vitale. Ma le opere si denominano mortificate non dal principio da cui promanano, bensì da un impedimento estrinseco. Invece si denominano morte in riferimento al loro principio. Perciò il paragone non regge.
2. Le opere buone fatte senza la carità si dicono morte per la mancanza della grazia e della carità quale principio di esse. Ora non può esser loro fornito dalla penitenza successiva di derivare da tale principio. Quindi l'argomento non vale.
3. Dio si ricorda del bene che uno compie in stato di peccato, per ricompensarlo non già nella vita eterna, dovuta solo alle opere vive, cioè fatte nella carità, ma con una ricompensa di ordine temporale. S. Gregorio, p. es., nel commentare la parabola del ricco e del povero Lazzaro, afferma che "se quel ricco non avesse fatto in vita nessun bene, mai più Abramo gli avrebbe detto: "Tu hai ricevuto dei beni nella tua vita"".

Oppure il suddetto ricordo può riferirsi a una certa mitigazione della condanna. Di qui le parole di S. Agostino: "Non possiamo dire che per uno scismatico (martirizzato) sarebbe stato meglio rinnegare Cristo, senza soffrire quel che ha sofferto confessandolo; cosicché le parole di S. Paolo, "Quand'anche consegnassi il mio corpo alle fiamme, se non ho la carità non mi giova a nulla", sono da riferirsi allo scopo di conseguire il regno dei cieli, non già a quello di mitigare il supplizio inflitto nell'ultimo giudizio".

Pars Tertia Quaestio 090

Questione 90

Questione 90

Le parti della penitenza in generale

Passiamo ora a considerare le parti della penitenza. Primo, in generale; secondo, in particolare, le singole parti.

Sul primo tema esamineremo quattro cose: 1. Se la penitenza abbia delle parti; 2. Il loro numero; 3. Quali esse siano; 4. La divisione della penitenza in parti soggettive.

ARTICOLO 1

Se alla penitenza si debbano assegnare delle parti

SEMBRA che alla penitenza non si debbano assegnare delle parti. Infatti:

1. I sacramenti sono dei riti nei quali "la virtù di Dio opera misteriosamente la salvezza". Ma la virtù di Dio è una e semplice. Quindi alla penitenza, che è un sacramento, non si devono assegnare delle parti.
2. La penitenza è virtù e sacramento. Ma in quanto essa è una virtù non può avere delle parti: infatti la virtù è un abito, che è una qualità semplice dell'anima. Lo stesso si dica della penitenza in quanto sacramento: poiché al battesimo e agli altri sacramenti non vengono assegnate delle parti. Perciò alla penitenza in nessun modo vanno assegnate delle parti.
3. Materia della penitenza è il peccato, come sopra abbiamo detto. Ora, nel peccato non si distinguono delle parti. Quindi non vanno distinte neppure nella penitenza.

IN CONTRARIO: Le parti sono gli elementi che concorrono a integrare la perfezione di una cosa. Ora, la perfezione della penitenza viene integrata da più elementi, cioè dalla contrizione, dalla confessione e dalla soddisfazione. Dunque la penitenza ha delle parti.

RISPONDO: Le parti di una cosa sono gli elementi in cui materialmente un tutto si divide: poiché le parti stanno al tutto come la materia alla forma; infatti Aristotele considera le parti nel genere della causa materiale, e il tutto nel genere della causa formale. Perciò dovunque si riscontra dal lato della materia una certa pluralità, là è possibile riscontrare delle parti. Ora, come abbiamo visto sopra, nel sacramento della penitenza gli atti umani costituiscono come la materia. Perciò, siccome alla perfezione della penitenza si richiedono diversi atti umani, cioè la contrizione, la confessione e la soddisfazione, come vedremo nell'articolo seguente, è chiaro che il sacramento della penitenza ha delle parti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I sacramenti sono tutti dotati di semplicità rispetto alla virtù divina che opera in essi. Ma la virtù di Dio, a motivo della sua grandezza, può agire per mezzo di uno strumento unico o molteplice: e in base a questa molteplicità in un dato sacramento si possono riscontrare delle parti.
2. Le parti non vengono assegnate alla penitenza virtù: poiché gli atti umani, che nella penitenza sono molteplici, non sono parti rispetto all'abito delle virtù, bensì effetti di essa. Perciò le parti vengono assegnate alla penitenza in quanto sacramento, nella quale gli atti umani hanno funzione di materia. Negli altri sacramenti invece la materia non è costituita dagli atti umani, bensì da cose esterne: o semplici e uniche, come l'acqua e l'olio; oppure composte, come il crisma. Ecco perché, negli altri sacramenti non si parla di parti.
3. I peccati sono materia remota della penitenza: in quanto sono materia od oggetto degli atti umani, i quali sono materia propria della penitenza sacramento.

ARTICOLO 2

Se sia esatto assegnare, come parti della penitenza, la contrizione, la confessione e la soddisfazione

("Le parti del sacramento della Penitenza sono: la contrizione, la confessione e la soddisfazione del penitente, e l'assoluzione del sacerdote" (Catechismo Maggiore di San Pio X, 681)).

SEMBRA che non sia esatto assegnare, come parti della penitenza, la contrizione, la confessione e la soddisfazione. Infatti:

1. La contrizione si produce nel cuore: e quindi rientra nella penitenza interiore. La confessione invece si ha nella bocca e la soddisfazione nell'opera: cosicché queste due ultime appartengono alla penitenza esteriore. Ora, la penitenza interiore non è un sacramento, lo è invece la sola penitenza esteriore che ricade nel dominio dei sensi. Perciò non sono ben assegnate le parti suddette al sacramento della penitenza.
2. Nei sacramenti della nuova legge viene conferita la grazia, come sopra abbiamo visto. Ma nella soddisfazione non viene conferita nessuna grazia. Dunque la soddisfazione non è parte di questo sacramento.
3. I frutti non si identificano con le parti di una cosa. Ma la soddisfazione è frutto della penitenza, secondo l'esortazione evangelica: "Fate degni frutti di penitenza". Essa quindi non è parte della penitenza.
4. La penitenza è ordinata contro il peccato. Ma il peccato può esser consumato anche solo nel cuore mediante il consenso, come abbiamo visto nella Seconda Parte. Dunque anche la penitenza. Perciò non devono considerarsi parti di essa la confessione della bocca e la soddisfazione delle opere.

IN CONTRARIO: Sembra che le parti della penitenza debbano essere più numerose. Infatti tra le parti dell'uomo non c'è soltanto il corpo, quale materia, ma c'è anche l'anima, quale sua forma. Ora, le tre cose suddette quali atti del penitente hanno funzione di materia; però l'assoluzione del sacerdote ha funzione di forma. Dunque l'assoluzione del sacerdote va considerata come quarta parte della penitenza.

RISPONDO: Ci sono due tipi di parti, come spiega Aristotele: parti essenziali e parti quantitative. Le parti essenziali in natura sono la forma e la materia; in logica sono il genere e la differenza. E in tal senso qualsiasi sacramento si divide nelle sue parti essenziali che sono la materia e la forma: ecco perché sopra abbiamo detto che i sacramenti sono costituiti "di cose e di parole". - Ma poiché la quantità è connessa con la materia, le parti quantitative sono parti della materia. Ed è da questo lato che al sacramento della penitenza, come sopra abbiamo precisato, vengono assegnate in modo speciale delle parti in rapporto agli atti del penitente, i quali formano la materia di questo sacramento.

Sopra però abbiamo notato che il risarcimento di un'offesa vien fatto nella penitenza in modo diverso che nella giustizia vendicativa. In quest'ultima infatti il risarcimento è fatto secondo l'arbitrio di un giudice, e non secondo la volontà dell'offensore o dell'offeso: invece nella penitenza il risarcimento dell'offesa vien fatto secondo la volontà di chi ha peccato e secondo l'arbitrio di Dio, contro il quale si pecca; poiché qui non si cerca la sola reintegrazione della giusta uguaglianza, come nella giustizia vendicativa, ma piuttosto la riconciliazione dell'amicizia, assicurata dal fatto che l'offensore risarcisce secondo la volontà dell'offeso. Perciò da parte del penitente si richiede: primo, la volontà di risarcire, il che si ha con la contrizione; secondo, la sottomissione all'arbitrio del sacerdote il quale fa le veci di Dio, il che avviene nella confessione; terzo, il risarcimento secondo l'arbitrio del ministro di Dio, il che si ha nella soddisfazione. Ecco perché contrizione, confessione e soddisfazione vengono considerate parti della penitenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La contrizione essenzialmente risiede nel cuore, e appartiene alla penitenza interiore; ma virtualmente appartiene alla penitenza esteriore, in quanto implica il proposito di confessarsi e di soddisfare.
2. La soddisfazione conferisce la grazia in quanto è concepita come proposito, e l'aumenta in quanto è posta in esecuzione: analogamente a quel che avviene nel battesimo degli adulti, come sopra abbiamo visto.
3. La soddisfazione è parte della penitenza sacramento, ed è frutto della penitenza virtù.
4. I requisiti del bene, il quale "procede da una causa integra" sono più numerosi dei requisiti del male, il quale "deriva da singoli difetti", come si esprime Dionigi. Quindi sebbene il peccato si compia già nel solo consenso del cuore, per la perfezione della penitenza si richiede e la contrizione del cuore, e la confessione della bocca, e la soddisfazione delle opere.
5. La soluzione dell'argomento in contrario risulta da quanto abbiamo detto (nel rispondo).

ARTICOLO 3

Se i tre atti predetti siano le parti integranti della penitenza

SEMBRA che i tre atti predetti non siano le parti integranti della penitenza. Infatti:

1. La penitenza è ordinata contro il peccato. Ma nel peccato la distinzione tra peccato di pensiero, di parola e d'opera è divisione in parti soggettive e non in parti integranti: poiché il peccato si predica di ciascuna di esse. Dunque anche nella penitenza la contrizione del cuore, la confessione della bocca e la soddisfazione delle opere non sono parti integranti.

2. Nessuna parte integrante contiene in sé le altre parti dell'identica divisione. Ora, la contrizione contiene in sé come proposito la confessione e la soddisfazione. Quindi non si tratta di parti integranti.

3. Le parti integranti concorrono insieme ed ugualmente a costituire il tutto, come i segmenti in una linea. Ma nel caso nostro questo non avviene. Dunque i tre atti suddetti non sono parti integranti della penitenza.

IN CONTRARIO: Integranti si dicono quelle parti che concorrono alla perfezione del tutto nella sua integrità. Ma le cose predette concorrono così a integrare la perfezione della penitenza. Quindi sono parti integranti di essa.

RISPONDO: Alcuni hanno affermato che queste tre cose sono parti soggettive della penitenza. - Ma ciò è impossibile. Perché in ogni singola parte soggettiva si riscontra il valore del tutto e simultaneamente ed ugualmente: tutto il valore di animale, p. es., si salva in qualsiasi specie di animale che suddivide codesto genere. Ma questo nel caso nostro non si riscontra.

Perciò altri hanno detto che si tratta di parti potenziali. Ma anche questo è impossibile. Perché nelle singole parti potenziali il tutto è presente secondo tutta la sua essenza: cioè come l'essenza dell'anima è presente in ciascuna delle sue potenze. Ma questo non fa al caso nostro.

Dunque rimane che i tre atti predetti sono parti integranti della penitenza: e per questo si richiede che il tutto si riscontri non nelle singole parti, né secondo tutta la sua virtù, né secondo tutta la sua essenza, ma in tutte cumulativamente prese.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il peccato, avendo natura di male, può compiersi, come abbiamo notato sopra, anche solo con una delle sue fasi. Ecco perché il peccato che si compie con il cuore soltanto è una specie di peccato. Altra specie è il peccato che si compie con il cuore e con la bocca. Terza specie è il peccato che si compie col cuore e con l'opera. Ma per il peccato in queste ultime forme sono come parti integranti il fatto di esser compiuto con il cuore, e quello di esserlo con la bocca e con l'opera. Ecco perché nella penitenza, che si compie sempre mediante queste tre cose, queste sono parti integranti.

2. Una parte integrante può contenere il tutto, sebbene non attualmente o essenzialmente: le fondamenta, p. es., contengono virtualmente tutto l'edificio. Ed è così che la contrizione contiene virtualmente tutta la penitenza.

3. Le parti integranti hanno tutte un certo ordine tra loro. Ma alcune hanno un ordine solo di posizione: sia che stiano ordinate le une dopo le altre, come nel caso di un esercizio; sia che si tocchino come le parti di un mucchio; sia che si trovino collegate come le parti di una casa; sia che abbiano una continuità tra loro come i segmenti di una linea. Alcune però hanno tra loro anche un ordine dinamico: come avviene tra le parti di un animale, la prima delle quali è il cuore, mentre le altre dipendono reciprocamente secondo un ordine d'influsso dinamico. In terzo luogo esse possono essere ordinate cronologicamente: cioè come le parti del tempo e del moto. Ebbene, le parti della penitenza, non essendo che atti, hanno tra loro un ordine dinamico e cronologico; ma va escluso un ordine di dislocazione, perché non sono localizzabili.

ARTICOLO 4

Se la penitenza sia ben divisa in penitenza prima del battesimo, penitenza dei peccati mortali e penitenza dei peccati veniali

SEMBRA che la penitenza non sia ben divisa in penitenza prima del battesimo, penitenza dei peccati mortali e penitenza dei peccati veniali. Infatti:

1. La penitenza, come sopra abbiamo visto, è "la seconda tavola dopo il naufragio": il battesimo invece è la prima. Perciò quanto precede il battesimo non deve porsi tra le specie della penitenza.

2. Ciò che può distruggere il più, può distruggere anche il meno. Ora, il peccato mortale è più grave di quello veniale. Quindi la penitenza dei mortali s'identifica con quella dei veniali. Perciò non si devono distinguere in proposito due specie di penitenza.

3. Come si pecca venialmente e mortalmente dopo il battesimo, così si pecca allo stesso modo prima del battesimo. Se quindi si distingue la penitenza dei peccati veniali da quella dei peccati mortali dopo il battesimo, la stessa distinzione per lo stesso motivo va fatta prima del battesimo. Dunque non è giusto distinguere queste due specie di penitenza.

IN CONTRARIO: S. Agostino enumera queste tre specie di penitenza.

RISPONDO: Questa divisione riguarda la penitenza virtù. Si deve però notare che ogni virtù agisce secondo le esigenze del tempo e secondo le debite altre circostanze. Cioché la virtù della penitenza attualmente pone il suo atto secondo le esigenze della nuova legge. Ora, la penitenza ha il compito di detestare i peccati passati col proposito di cambiar vita in meglio, il che costituisce come il fine della penitenza. E poiché le azioni morali ricevono la specie dal fine, come abbiamo visto nella Seconda Parte, ne segue che le diverse specie della penitenza si desumono dalle diverse mutazioni intese dal penitente. Ebbene il penitente può aver di mira tre mutazioni. La prima si ha mediante la rigenerazione a una nuova vita. E questa è connessa alla penitenza che precede il battesimo. - La seconda si ha nell'emenda della vita passata già corrotta. E questa è intesa dalla penitenza dei peccati mortali dopo il battesimo. - La terza mutazione si ha con lo sforzo di tendere a una vita più perfetta. E questo appartiene alla penitenza dei peccati veniali, che vengono rimessi, come abbiamo notato sopra, mediante un fervente atto di carità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La penitenza prima del battesimo non è un sacramento, ma è un atto virtuoso che dispone al sacramento del battesimo.
2. La penitenza che cancella i peccati mortali, cancella anche quelli veniali: ma non viceversa. Perciò queste due specie di penitenza si distinguono come ciò che è perfetto si distingue da ciò che è imperfetto.
3. Prima del battesimo non possono esserci dei peccati veniali senza qualche peccato mortale. E poiché il peccato veniale non può essere rimesso, come sopra abbiamo visto, senza la remissione dei mortali, prima del battesimo non è il caso di distinguere la penitenza dei mortali da quella dei peccati veniali.