Giuseppe Barzaghi

La Somma Teologica
di San Tommaso d'Aquino, in
Compendio

ESD

Teologia

32

Giuseppe Barzaghi

La Somma Teologica
di San Tommaso d'Aquino, in
Compendio

seconda edizione

Edizioni Studio Domenicano

Tutti i libri e le altre attività delle
Edizioni Studio Domenicano possono essere consultati su:
www.edizionistudiodomenicano.it

Tutti i diritti sono riservati

© 2017 - Edizioni Studio Domenicano
www.edizionistudiodomenicano.it
Via dell'Osservanza 72, 40136 Bologna, 051 582034.

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo, compresi i microfilm, le fotocopie e le scannerizzazioni, sono riservati per tutti i Paesi.
Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% del volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22/04/1941, n. 633.
Le riproduzioni diverse da quelle sopra indicate, e cioè le riproduzioni per uso non personale (a titolo esemplificativo: per uso commerciale, economico o professionale) e le riproduzioni che superano il limite del 15% del volume possono avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione scritta rilasciata dall'Editore oppure da AIDRO, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, segreteria@aidro.org
L'elaborazione dei testi, anche se curata con scrupolosa attenzione, non può comportare specifiche responsabilità per eventuali involontari errori o inesattezze.

PRESENTAZIONE

La Somma Teologica di san Tommaso d'Aquino deve essere letta tutta, perché è un monumento di intelligenza e sapienza. Ma non basta: deve essere anche posseduta nella mente, per quanto è possibile. Perché la mente è il luogo delle cose intelligenti e sapienti: fossero anche semplici problemi e interrogativi, perché interrogarsi significa impostare domande efficaci che aprono la mente al sapere. Come si fa? Chi ha tempo per farlo? La risposta-proposta è questo Compendio. La *celebrazione* della Somma Teologica. Un modo utile per farla conoscere e per assimilarla.

La Somma è un ***Saper Ordinare Metodicamente Mentali Architetture***. Ed è Teologica perché consiste nel ***Trovare E Osservare L'Ordine Giusto In Contemplazioni Anagogiche***, cioè collocate *in alto* (è il senso della parola *anagogia*), dal punto di vista di Dio che rivela.

È qualcosa di piacevole, pur nell'impegno, perché questa teologia è, secondo l'espressione classica usata anche da San Tommaso, *Sacra Doctrina*: ***Sapersi Arrendere Criticamente Restando Alti***, cioè accogliere la Rivelazione di Dio con la capacità di una riflessione razionale. Perché ***Dio Ottiene Che Troviamo Riposo Istruendoci Nell'Anima***, ci fa capire contemplando.

Il Compendio si inchina davanti a tutto questo con il suo umile e utile servizio: ***Condensare Organicamente Memorabili Proposizioni E Notificare Deduzioni Indimenticabilmente Originali***.

Con questi acrostici auguro una buona lettura-studio, per la gioia della memoria.

P. GIUSEPPE BARZAGHI OP

Introduzione

Lo **scopo** della Somma Teologica è quello di esporre ai principianti la Sacra Dottrina con chiarezza e brevità:

procedendo in modo ordinato;
evitando ciò che è inutile e ripetitivo.

Il **piano** della Somma si articola in tre parti:

Prima parte (I): considera Dio in se stesso e nelle sue operazioni.

A. L'essenza di Dio
B. La Trinità delle persone
C. La creazione

Seconda parte (II): considera il movimento della creatura razionale verso Dio, cioè la vita morale in due sottoparti.

Prima (I-II): considera, in modo generale, l'uomo come immagine di Dio, in quanto è anch'egli principio delle proprie azioni in forza del libero arbitrio e del dominio che ha su di esse.

A. Il fine ultimo
B. Le azioni umane
C. La grazia

Seconda (II-II): considera in modo speciale le virtù e i vizi, perché i discorsi morali universali sono meno utili, visto che le azioni sono particolari.

A. Le virtù teologali
B. Le virtù cardinali
C. Gli stati di vita

Terza parte (III): considera Cristo che, in quanto uomo, è per noi via per andare a Dio.

A. Il Salvatore in se stesso e nelle sue azioni
B. I suoi sacramenti (Fino alla questione 90,4, incompiuta. Il seguito dell'opera è affidato a un **Supplemento** redatto da un compilatore con il materiale preso dal Commento che San Tommaso fece alle Sentenze di Pietro Lombardo).
C. La vita immortale che egli ci ha meritato e a cui si giunge con la risurrezione.

Parte Prima

La dottrina sacra (I,1)

La dottrina sacra, cioè rivelata:

È necessaria oltre alle discipline filosofiche (I,1,1): perché
– l'uomo è ordinato a Dio come a un fine che supera le capacità della ragione;
– anche ciò che di Dio è razionalmente conoscibile è accessibile a pochi, con fatica ed errori;
– la teologia filosofica è di genere completamente diverso.

È una scienza che procede da principi conosciuti alla luce di una scienza superiore (I,1,2): perché
– si fonda sulla scienza di Dio e dei beati, come la musica si fonda sulla matematica.

È una scienza unica (I,1,3): perché
– l'unità di una scienza dipende dal punto di vista della considerazione e non dalla materia considerata: la dottrina sacra considera ogni cosa dal punto di vista della Rivelazione divina;
– è un'impronta della scienza divina che, una e semplice, abbraccia tutte le cose.

È una scienza insieme speculativa e pratica (I,1,4):
– per il suo punto di vista divino: come Dio con la stessa scienza conosce se stesso e le sue opere;
– ma è più speculativa che pratica, per il primato della conoscenza di Dio.

È superiore alle altre scienze (I,1,5): perché
– supera le scienze speculative per la certezza e la dignità divina della sua materia;
– supera le scienze pratiche per il suo fine più alto: la beatitudine eterna.

È sapienza in modo assoluto (I,1,6): perché
– considera la causa suprema, cioè Dio, secondo la stessa conoscenza che Dio ha di se stesso.

Ha come proprio soggetto Dio (I,1,7): perché
– considera ogni cosa in riferimento a Dio;
– ha come propri principi gli articoli di fede, che riguardano Dio.

Procede con argomenti razionali (I,1,8): perché,
– partendo dagli articoli di fede, procede alla dimostrazione di qualche altra cosa;

– disputa con chi nega qualche articolo di fede ammettendone altri;
– risolve le argomentazioni opposte alla fede.

La sacra Scrittura fa uso di metafore (I,1,9): perché
– è connaturale all'uomo conoscere lo spirituale attraverso le cose corporee;
– aiutano le menti semplici;
– stimolano lo studio e allontanano la derisione degli infedeli.

La sacra Scrittura ha più sensi (I,1,10): perché
– Dio può usare sia le parole che le realtà per significare qualcosa.
– Quando le parole significano le cose, abbiamo il senso letterale o storico.
– Quando le cose significano altre cose, abbiamo il senso spirituale:
  • allegorico: l'antico Testamento significa il nuovo;
  • morale: ciò che si compie in Cristo deve essere da noi compiuto;
  • anagogico: ciò che si compie in Cristo significa la gloria eterna.

Dio secondo la sua essenza (I, 2-13)

L'esistenza di Dio (I,2):

È evidente per sé, ma non per noi (I,2,1): perché
– nella proposizione che dice «Dio esiste» il predicato si identifica con il soggetto; ma noi non vediamo immediatamente questa identità.

È dimostrabile con una prova «quia», cioè come si dimostra l'esistenza della causa dai suoi effetti (I,2,2): perché
– il mondo ha degli aspetti che si presentano come effetti rimandanti a Dio come causa.

È dimostrabile attraverso cinque vie (I,2,3):

La prima, secondo il moto:
– tutto ciò che si muove è mosso da un motore che è altro da ciò che si muove: giacché nulla muove se stesso;
– ma ci deve essere un primo motore non mosso che muove i motori mossi, altrimenti non muoverebbero:
– questo primo motore è da tutti riconosciuto come Dio.

La seconda, secondo la causa efficiente:
– esiste un ordine tra le cause efficienti;
– nulla è causa efficiente di se stesso, ma è causato da altro;
– deve esistere una prima causa incausata, altrimenti le coordinate non sarebbero effettive:
– questa prima causa è da tutti riconosciuta come Dio.
La terza, secondo il contingente e necessario:
– se tutto ciò che esiste potesse non essere, non ci sarebbe mai stato nulla;
– ma c'è qualcosa, perciò non tutto è contingente, ma c'è del necessario;
– il necessario per altro si riduce al necessario per se stesso:
– e questo tutti lo chiamano Dio.
La quarta, secondo i gradi di perfezione:
– il più o meno perfetto nell'essere rinvia al massimamente perfetto nell'essere;
– ciò che è sommo nell'essere è causa di ciò che gli è inferiore:
– tutti chiamano Dio questo sommo nell'essere.
La quinta, secondo il governo delle cose:
– le cose prive di intelligenza agiscono per un fine;
– ma agire per un fine dipende da una intelligenza;
– perciò esiste un'intelligenza superiore che le guida:
– e tutti chiamano questa intelligenza suprema Dio.

La semplicità di Dio (I,3):

Presuppone la sua incorporeità (I,3,1): perché
– un corpo muove solo se è mosso e Dio è motore immobile, cioè atto puro;
– un corpo è in potenza e Dio, come primo assoluto, esclude la potenza;
– un corpo non è la realtà più nobile, giacché se è animato è inferiore all'anima: e Dio è il più nobile.

È implicata dalla non composizione di materia e forma (I,3,2): perché
– la materia è potenzialità;
– la composizione implica partecipazione, mentre Dio è primo.
– Dio è primo agente: agisce per natura, cioè è pura forma.

È implicata dall'identità di Dio con la sua essenza (I,3,3): perché
– ciò che si compone con la propria essenza è materiale.
È implicata dall'identità in Dio di essenza e essere (I,3,4): perché
– se fossero realmente distinti, l'essere sarebbe causato: ma Dio è la causa prima;
– se fossero realmente distinti, l'essenza starebbe all'essere come la potenza all'atto;
– ciò che non è l'essere ma ha l'essere, non è primo ma per partecipazione.
Esclude che Dio rientri in un genere (I,3,5): perché
– sarebbe una specie, che presuppone composizione di genere (potenza) e differenza (atto);
– come puro essere rientrerebbe nell'ente: che non è però genere, giacché include tutto;
– ciò che è in un genere non è il proprio essere;
– perciò Dio non è definibile, giacché la definizione avviene per genere e differenza specifica.
Esclude che in Dio vi siano accidenti (I,3,6): perché
– implicherebbero potenzialità;
– Dio è il suo stesso essere, che non ammette aggiunte;
– sarebbero causati: e Dio è assolutamente primo.
È assoluta (I,3,7): perché
– esclude le composizioni già elencate;
– il composto è posteriore ai suoi componenti: e Dio è assolutamente primo;
– il composto è causato e Dio non lo è;
– il composto implica la potenza: di una parte rispetto all'altra o di tutte rispetto alla totalità;
– in ogni composto c'è qualcosa di non identico: in Dio non c'è nulla di eterogeneo.
Esclude che Dio entri in composizione con gli altri enti (I,3,8): perché
– le parti di un composto non possono essere la prima realtà in assoluto: la materia è potenza e la forma è partecipata.

La perfezione (I,4):

Compete a Dio in sommo grado (I,4,1): perché

– il primo principio agente è attuale al massimo grado e l'attualità è indice di perfezione.

In Dio comprende quella di ogni altra cosa (I,4,2): perché

– la prima causa efficiente contiene in sé eminentemente le perfezioni dei suoi effetti;

– l'Essere per sé sussistente non può mancare di quanto compete all'essere cioè alla perfezione di ogni cosa.

Quella delle creature esprime una somiglianza solo analogica con quella di Dio (I,4,3): perché

– Dio non rientra in alcun genere.

Il bene in generale (I,5):

Si identifica realmente con l'ente e se ne distingue solo concettualmente (I,5,1): perché

– «bene» indica la desiderabilità di una cosa, che è tale in quanto perfetta o in atto, cioè ente;

– «bene» esprime il concetto di appetibilità non espresso dal concetto di ente.

È concettualmente posteriore al concetto di ente (I,5,2): perché

– l'ente è la prima cosa che l'intelletto concepisce.

È proprietà di ogni cosa in quanto è ente (I,5,3): perché

– l'ente dice perfezione e questa dice desiderabilità: cioè bene.

Ha carattere di causa finale (I,5,4): perché

– implica il concetto di desiderabilità, secondo l'ordine del causare;

– ma, nell'ordine del causato, presuppone l'idea di causa efficiente e di causa formale: l'efficiente produce una forma che ha ragione di perfezione o di bene. E il bene viene lodato come bello.

Consiste nel modo, nella specie e nella misura (I,5,5): perché

– la nozione di perfezione implica:

- i prerequisiti della forma, cioè la misura e il modo della sua materia e dell'efficiente;
- la forma stessa secondo la sua specie;
- la tendenza della forma al proprio fine secondo ordine.

Si suddivide in onesto, utile e dilettevole (I,5,6):
– onesto: in quanto desiderato direttamente e come traguardo;
– utile: in quanto desiderato indirettamente o come mezzo;
– dilettevole: in quanto riposo nell'oggetto desiderato ormai raggiunto.

La bontà (I,6):
Conviene a Dio (I,6,1): perché
– Dio contiene le perfezioni di tutte le cose.
In sommo grado compete a Dio (I,6,2): perché
– le perfezioni di tutte le cose sono in lui in modo non univoco, ma analogo: dunque eminentemente.
Conviene a Dio per essenza (I,6,3): perché
– solo Dio è la perfezione per essenza: è il proprio essere, il proprio agire e il fine di tutte le cose.

L'infinità (I,7):
Conviene per essenza a Dio (I,7,1): perché
– la materia limita la forma, ma Dio è immateriale ed è l'Essere stesso sussistente, non limitato da nulla.
Non appartiene per essenza a null'altro (I,7,2): perché
– la materia è infinita solo in potenza: in quanto può ricevere successivamente diverse forme;
– le pure forme create hanno l'essere ricevuto in una natura determinata.
Per estensione, o corporea, attuale non è possibile (I,7,3): perché
– un corpo fisico ha una forma determinata con una quantità determinata dalla sua specie;
– un corpo matematico ha una figura geometrica, che per definizione è dentro i limiti.
Numerica in atto non è possibile (I,7,4): perché
– le specie della molteplicità corrispondono alle specie dei numeri: e un numero è misurato dall'unità;
– ma è possibile in potenza, perché indica la «divisibilità» dell'esteso che, come tale, non è mai realizzata.

La presenza di Dio in tutte le cose (I,8):

Conviene a Dio (I,8,1):

– perché l'Essere per essenza causa l'essere per partecipazione permeandolo intimamente, come il sole causa e conserva la luce nell'aria.

Tocca ogni luogo (I,8,2): perché

– dà al luogo l'essere e la capacità locativa e l'essere a ogni ente localizzato.

È per essenza, presenza e potenza (I,8,3):

– per essenza: perché è la causa universale dell'essere partecipato;

– per presenza: perché nulla sfugge al suo sguardo provvidente;

– per potenza: perché tutte le cose soggiacciono al suo potere.

È proprietà di Dio (I,8,4): perché

– gli compete primariamente, cioè secondo tutto se stesso è in ogni luogo e non per certi aspetti;

– gli compete per sé, cioè assolutamente, non secondo particolari ipotesi. Altrimenti anche un seme, se fosse l'unico corpo, sarebbe ovunque.

L'immutabilità (I,9):

Compete a Dio in modo assoluto (I,9,1): perché

– Dio è atto puro, semplicissimo: non può né guadagnare, né perdere.

È proprietà esclusiva di Dio (I,9,2): perché

– la creatura è mutevole sotto due aspetti:

- in quanto creatura, dipende dal Creatore che la pone in essere, ma la può anche ridurre al nulla;
- in quanto finita nel suo ordine, può mutare o sostanzialmente, o accidentalmente, o localmente.

L'eternità (I,10):

È il possesso intero, perfetto e simultaneo di una vita senza termine (I,10,1): perché

– è negazione del tempo, cioè della successione e di un termine iniziale e finale.

Conviene a Dio, cioè Dio è eterno, anzi è la stessa eternità (I,10,2): perché
– è assolutamente immutabile ed è il suo stesso essere.
– Se si usano i tempi dei verbi è perché l'eternità contiene tutti i tempi, non perché egli muti.
È proprietà esclusiva di Dio (I,10,3): perché
– solo Dio è totalmente immutabile.
Differisce dal tempo (I,10,4): perché
– il tempo implica successione continua e l'eternità la esclude.
Differisce dall'evo (I,10,5): perché
– l'evo misura ciò che ha un prima e un poi quanto all'operare per successione discreta ma non quanto all'essere (es. angelo); l'eternità, invece, esclude il prima e poi anche quanto all'operare.
Vi è un solo evo (I,10,6): perché
– come l'unità del tempo deriva dall'unità del primo moto, così l'unità dell'evo è dall'unità del primo eviterno.

L'unità (I,11):
Non aggiunge nulla di reale all'ente, ma la sola negazione della divisione (I,11,1): perché
– ciò che è o è semplice o è composto:
• se è semplice, è indivisibile;
• se è composto, non c'è finché le sue parti sono divise.
Si oppone alla molteplicità (I,11,2): perché
– l'uno che è principio del numero si oppone alla molteplicità numerica, che esso misura;
– l'uno che si identifica con l'ente si oppone alla molteplicità come l'indiviso alla divisione.
Conviene a Dio, così che vi è un solo Dio (I,11,3): perché
– ciò per cui un soggetto è individuale è incomunicabile: Dio è Dio perché è il suo stesso essere.
– Dio è infinita perfezione: un altro Dio si distinguerebbe per una mancanza; e non sarebbe Dio.
– esiste un ordine vicendevole tra le cose: dunque una sola intelligenza ordinatrice.
Conviene in modo sommo a Dio, così che Dio è assolutamente uno (I,11,4): perché
– Dio è lo stesso essere per sé sussistente: indivisibile.

La conoscibilità dell'essenza di Dio (I,12):

È possibile che un intelletto creato conosca Dio nella sua essenza (I,12,1): perché

– la fede ci dice che la beatitudine eterna consiste nel vedere Dio;
– sarebbe vano il desiderio naturale dell'uomo di conoscere la causa suprema delle cose.

L'essenza di Dio è vista dall'intelletto creato senza un'immagine creata (I,12,2): perché

– l'inferiore non fa conoscere il superiore;
– nessuna realtà creata può rappresentare un'essenza che è il suo stesso essere;
– una determinata specie creata non può rappresentare ciò che contiene eminentemente tutto;
– solo la luce della gloria divina può potenziare per somiglianza l'intelletto nella conoscenza della essenza divina.

L'essenza di Dio non può esser vista con gli occhi corporei o con l'immaginazione (I,12,3): perché

– Dio è incorporeo.

Un intelletto creato può vedere l'essenza divina solo se Dio si unisce ad esso per grazia (I,12,4): perché

– solo l'intelletto divino è proporzionato a vedere l'essenza divina, con la quale si identifica.

L'intelletto creato deve essere elevato da una disposizione soprannaturale per vedere Dio (I,12,5): perché

– deve essere connaturalizzato all'essenza divina da un lume creato, per il quale diviene deiforme.

L'intelletto che più intensamente ha questo lume di gloria vede più perfettamente Dio (I,12,6): perché

– è un potenziamento soggettivo dovuto al maggior grado di carità, che dispone per intensità di desiderio ad accogliere più pienamente l'oggetto.

Coloro che vedono Dio per essenza comunque non lo comprendono (I,12,7): perché

– nessun intelletto creato può esaurire la conoscibilità dell'essenza infinita di Dio: la conosce tutta ma non totalmente.

Coloro che vedono Dio per essenza non vedono in lui tutte le cose (I,12,8): perché
– nessun intelletto creato può comprendere totalmente l'essenza divina, in cui sono contenute tutte le cose come nella loro causa;
– ma vedono tutti i generi e le specie delle cose e le loro cause; e tante più cose particolari quanto più perfettamente vedono Dio.

Le cose sono viste in Dio mediante la stessa essenza di Dio e non mediante alcune immagini (I,12,9): perché
– non sono viste in se stesse, ma in Dio.

Le cose viste in Dio sono viste tutte simultaneamente e non successivamente (I,12,10): perché
– non sono viste ciascuna in se stessa, ma tutte nell'unica essenza divina: come le diverse parti di un tutto sono viste per mezzo della sola specie del tutto e non una per una. Esempio: nell'idea di casa sono intese insieme le pareti e il tetto e nell'idea di uomo è inteso animale e razionale.

In questa vita, nessuno può vedere Dio per essenza (I,12,11): perché
– l'oggetto proprio del nostro intelletto, finché l'anima informa la materia corporea, è l'essenza delle cose materiali.

In questa vita, possiamo conoscere Dio con la sola ragione naturale (I,12,12): perché
– ne dimostriamo l'esistenza come causa del mondo (causalità) e riconosciamo che è diverso dal mondo (negazione) e ad esso superiore per perfezione assoluta (eminenza);
– ma non ne vediamo direttamente l'essenza.

Mediante la grazia possediamo una conoscenza di Dio più alta (I,12,13): perché
– il lume della grazia rinvigorisce il lume dell'intelletto;
– l'immaginazione può produrre immagini più espressive.

I nomi di Dio (I,13):

Vengono a lui attribuiti a partire dalle creature (I,13,1): perché
– in questa vita noi lo conosciamo a partire dalle creature;

– le nostre parole sono segni dei concetti che noi formiamo a partire dalle creature.
– perciò significano l'assolutamente semplice ed eterno secondo un modo composto e temporale.

Possono significare l'essenza divina (I,13,2):
– se attribuiti in modo affermativo e assoluto (es. Dio è buono), anche se insufficiente a rappresentarla:
– perché l'essenza divina è la perfezione di tutte le perfezioni;
– non invece se attribuiti in modo negativo o relativo.

Convengono a Dio in due modi (I,13,3):
– in senso proprio e primario, quanto alle cose significate (per es. essere, bontà, vita, sapienza):
  • perché indicano perfezioni possedute eminentemente da Dio;
– in senso improprio, quanto al modo di significare:
  • perché indicano un modo proprio delle creature dalle quali sono tratti (per es. bontà indica una forma e non un sussistente).

Non sono sinonimi (I,13,4): perché
– significano la stessa semplicissima realtà, ma con concetti molteplici e diversi: sinonimi invece sono i nomi che significano una sola cosa con un unico concetto.

Sono attribuiti a Dio e alle creature in modo non univoco (I,13,5): perché
– il contenuto significato non è identico: per es. sapiente, nella creatura indica una qualità aggiunta all'essenza; in Dio indica la stessa essenza.
– Ma neppure in modo equivoco: perché in realtà affermiamo qualcosa che indica Dio partendo dalla creatura.
– Dunque in modo analogo o proporzionale: perché i nomi detti di Dio e delle creature si dicono per il rapporto che le creature hanno con Dio, loro causa eminente.

Si dicono di Dio e delle creature con ordine (I,13,6): perché
– il nome che indica ciò che è principale rientra nella definizione dei secondari (es. sano detto dell'animale rientra nel sano detto del cibo).
– Se si considera l'origine dei nomi e il loro modo di significare: si dicono prima delle creature.

– Se si considera il contenuto significato:
- i nomi metaforici si dicono prima delle creature e poi di Dio;
- i nomi indicanti perfezioni si dicono prima di Dio e poi delle creature.

I nomi indicanti la relazione con le creature (I,13,7):
– Non aggiungono qualcosa di reale in Dio:
- perché la relazione è reale dalla parte della creatura e di ragione dalla parte di Dio.

– Si dicono di Dio secondo il tempo (Creatore e Signore), in quanto significano la relazione alla creatura, secondo il nostro modo di concepire.
– Non si dicono di Dio secondo il tempo, in quanto direttamente (Creatore) o indirettamente (Signore) indicano l'essenza di Dio, che è il suo stesso agire eterno.

Il nome Dio (I,13,8):
– secondo la sua origine, indica Dio secondo la sua operazione di universale provvidenza;
– secondo l'uso, indica Dio secondo la sua natura.

Il nome Dio è incomunicabile (I,13,9):
– secondo il suo significato di natura divina;
– ma secondo la sua estensione è comunicabile: così può indicare gli dei falsi o gli dei per partecipazione (santi).
– Solo un nome che indicasse la natura divina come sussistente sarebbe assolutamente incomunicabile.

Il nome Dio ha dunque valore analogo (I,13,10):
– se applicato a colui che è Dio per natura, a chi lo è per partecipazione e a chi lo è secondo falsa opinione.
– Perché quello per opinione e quello per partecipazione si richiamano, per somiglianza, a quello attribuito per natura.

Il nome «Colui che è» è il nome più proprio di Dio (I,13,11): perché
– non esprime una forma ma l'essere: Dio è lo stesso essere per sé sussistente;
– è più universale e non restrittivo: Dio è assoluto;
– indica l'essere al presente: Dio non conosce né passato, né futuro.

Possiamo formulare proposizioni affermative intorno a Dio (I,13,12): perché
– il soggetto e il predicato di una proposizione sono un'unica cosa ma si distinguono nozionalmente: si rispetta dunque l'assoluta unità e semplicità sostanziale di Dio.

DIO SECONDO LE SUE OPERAZIONI (I,14-26)

La scienza di Dio (I,14):

In Dio vi è scienza allo stato perfetto (I,14,1): perché
– è assolutamente immateriale: l'immaterialità è la radice della conoscenza.

Dio conosce se stesso per mezzo di se stesso (I,14,2): perché
– è atto puro, semplicissimo: non viene perfezionato da una specie diversa dalla sua sostanza, che è poi il suo stesso atto di conoscere.

Dio comprende se stesso (I,14,3): perché
– esaurisce perfettamente la sua conoscibilità: l'assolutamente immateriale è assolutamente conoscibile e assolutamente conoscente.

Il conoscere di Dio è la sua stessa sostanza (I,14,4): perché
– la sua essenza o sostanza è la sua stessa specie intelligibile.

Dio conosce le cose distinte da sé (I,14,5): perché
– la causa efficiente universale precontiene eminentemente nella propria essenza i propri effetti: dunque Dio li conosce conoscendo se stesso.

Dio conosce ogni cosa propriamente e non in modo generale (I,14,6): perché
– le cose partecipano, secondo il proprio modo, della perfezione divina e Dio conosce perfettamente se stesso.

Dio non conosce discorsivamente (I,14,7): perché
– conosce tutte le cose in se stesso: dunque simultaneamente.

La scienza di Dio è causa delle cose (I,14,8): perché
– la scienza di Dio è la sostanza stessa di Dio, che è lo stesso suo agire;
– ma in quanto connessa con la volontà: perché due effetti contrari, alternativi, sono oggetto della medesima scienza.

Dio conosce anche le cose che non sono (I,14,9):
– quelle che furono o saranno: per scienza di visione simultanea, giacché è eterna come la sua sostanza;
– quelle che sono solo possibili, ma non esisteranno mai: per scienza di intelligenza.

Dio conosce il male (I,14,10): perché
– per avere una conoscenza perfetta dei beni deve conoscere anche ciò che può accadere ad alcuni di essi: la privazione che è il male.

Dio conosce i singolari (I,14,11): perché
– conosce tutto nella sua essenza, dalla quale tutte le cose e il tutto di ogni cosa dipende come da principio attivo.

Dio conosce infinite cose (I,14,12): perché
– conosce tutto ciò che è, era, sarà, per scienza di visione; e tutto ciò che è possibile per scienza di intelligenza.

Dio conosce i futuri contingenti (I,14,13): perché
– tutto cade simultaneamente sotto il suo sguardo eterno, con presenza assoluta: che dice necessità dalla parte della scienza, ma non dalla parte di ciò che accade. Si tratta della necessità del presente al presente: se Socrate corre, mentre corre non può non correre, ma non è necessario che corra.

Dio conosce i giudizi e le proposizioni (I,14,14): perché
– conosce completamente la totalità delle cose: ma conosce giudizi e proposizioni con una semplice intuizione della sua essenza e non per giudizio.

Dio ha una scienza invariabile (I,14,15): perché
– è la sua stessa sostanza eterna. Conosce invariabilmente il variabile.

Dio possiede una scienza speculativa (I,14,16):
– di se stesso e di tutte le altre cose anche fattibili, perché egli non è fattibile e vede tutto nella propria essenza: anche ciò che fa e ciò che potrebbe fare, ma non fa.

Le idee (I,15):

In Dio c'è l'idea o forma a immagine della quale il mondo è fatto (I,15,1): perché
– il mondo è creato dall'intelligenza divina e non è per caso;
– ed è la stessa essenza di Dio.

Vi sono più idee (I,15,2): perché
– Dio conoscendo la propria essenza la conosce in se stessa e in quanto è partecipabile dalle creature: dunque come nozione di ogni particolare creatura.
Vi sono distinte idee di ogni cosa (I,15,3):
– sia nell'ordine speculativo: come nozioni;
– sia nell'ordine pratico: come esemplari.

La verità (I,16):
È principalmente nell'intelletto e secondariamente nelle cose (I,16,1): perché
– la conoscenza implica che il conoscibile sia nell'intelletto in modo tale che vi sia adeguazione tra esso e la cosa conosciuta: tutte le cose dipendono dall'intelletto divino e si dicono vere per questo rapporto.
È nell'intelletto secondo il giudizio e non secondo l'intuizione dell'essenza (I,16,2): perché
– il vero implica la conoscenza della conformità dell'intelletto con la cosa conosciuta: il che è realizzato solo con il giudizio, che compone o divide soggetto e predicato.
– Nell'intuizione dell'essenza e nel senso c'è solo materialmente: sono nel vero ma non lo sanno.
Si identifica con l'ente (I,16,3): perché
– è l'ente in quanto conosciuto;
– ma se ne distingue concettualmente, aggiungendo il rapporto con l'intelletto.
Assolutamente parlando è anteriore concettualmente alla bontà (I,16,4): perché
– la conoscenza, che riguarda il vero, precede naturalmente l'appetizione, che riguarda il bene;
– il vero è più immediato rispetto all'ente; il bene è mediato dall'idea di perfezione.
Dio è la somma e prima verità (I,16,5): perché
– Dio è il suo stesso essere e il suo stesso conoscere per identità; ed è la misura di ogni altro ente e di ogni altro intelletto.
C'è una sola verità per la quale tutte le cose sono vere (I,16,6):
– se si considera la verità nelle cose: perché tutte dipendono dalla prima verità che è Dio;

– ma se si considera la pluralità degli intelletti creati: vi sono più verità, cioè tanti giudizi di adeguazione.

La verità eterna è solo quella dell'intelletto divino (I,16,7): perché

– solo l'intelletto divino è eterno.

La verità dell'intelletto divino è immutabile (I,16,8): perché

– solo l'intelletto divino è immutabile.

La falsità (I,17):

È nelle cose (I,17,1):

– in rapporto all'intelletto, come la verità;

– consiste nella difformità con l'intelletto dell'artefice.

È nei sensi (I,17,2):

– quando percepiscono il sensibile proprio in modo errato, a causa di una indisposizione del loro organo;

– quando percepiscono un sensibile comune, per la possibilità legata all'evidente improprietà.

È nell'intelletto (I,17,3):

– non nella semplice apprensione dell'essenza, che è sempre obiettiva come quella del senso rispetto al sensibile proprio;

– ma nel giudizio, che compone l'incomponibile o divide l'indivisibile.

È il contrario della verità (I,17,4): perché

– non è semplicemente la negazione della verità, ma l'affermazione del contrario: si dice che una cosa è ciò che non è, o non è ciò che è.

La vita (I,18):

Diciamo propriamente viventi gli enti che si muovono da se stessi (I,18,1):

– sia che si tratti di moto in senso stretto, cioè atto dell'imperfetto, sia che si tratti di atto del perfetto, come l'intendere e il sentire.

Vivo si dice un soggetto che si muove spontaneamente, o è capace di determinarsi all'operare (I,18,2):

– in senso proprio: vita indica in astratto l'essere in tale condizione;

– in senso meno proprio: vita indica le operazioni della vita.

Dio è la vita perfetta ed eterna (I,18,3): perché
– è spontaneo nella propria operazione, giacché con essa si identifica sostanzialmente, senza aggiunte e senza aggiungersi a un soggetto diverso da sé. È intelligenza assoluta, che si identifica con lo stesso oggetto intelligibile.

In Dio tutto è vita (I,18,4): perché
– tutte le cose che Dio fa sono da lui conosciute nella sua stessa essenza, che è il suo essere e il suo vivere.

La volontà di Dio (I,19):

Dio è il suo stesso volere sussistente (I,19,1): perché
– dove c'è intelligenza c'è volontà, che è tendenza al bene conosciuto: in Dio non è tendenza ma apprezzamento o amore del bene.

Dio vuole se stesso come fine e le altre cose come a se stesso ordinate (I,19,2): perché
– tutto ciò che ha un grado di perfezione tende a comunicare ad altro la propria bontà: Dio è la somma perfezione.

Dio non vuole di necessità assoluta le cose distinte da sé (I,19,3): perché
– ciò che vuole di necessità assoluta è la sua stessa bontà assoluta; le altre cose le vuole in ordine a sé, ma senza alcun bisogno. Ma se le vuole (necessità ipotetica) non può non volerle, giacché la sua volontà è immutabile.

Dio agisce per volontà e non per necessità di natura (I,19,4): perché
– ciò che agisce per natura produce un effetto determinato e delimitato: Dio è l'essere infinito e l'intelligenza infinita, non può produrre per spontaneità un effetto infinito in perfezione (un Dio causato non è più Dio), ma effetti limitati, per intenzione volontaria.

La volontà di Dio non può avere una causa (I,19,5): perché,
– come con un unico atto intuitivo conosce le conclusioni nei principi che le causano, così con un unico atto vuole il fine e ciò che ad esso è ordinato. Dunque: la causalità è interna all'atto e non esterna e superiore ad esso, giacché Dio è il suo stesso agire incausato.
– Perciò, Dio vuole che una cosa sia per un'altra, ma non vuole una cosa a causa di un'altra.

La volontà di Dio si compie sempre (I,19,6): perché
– è la causa universale: se un effetto fosse impedito, ciò sarebbe a causa di un'altra causa particolare che come tale dipende da quella universale.

La volontà di Dio è immutabile (I,19,7): perché
– la volontà di Dio è la stessa sostanza divina, immutabile. Con un unico atto immutabile vuole i cambiamenti successivi degli effetti.

La volontà di Dio non rende necessarie le cose volute (I,19,8): perché,
– essendo efficacissima, vuole che alcune cose si producano necessariamente e altre in modo contingente: nulla le sfugge, neppure il modo dell'effetto.

Dio non vuole il male (I,19,9):
– di colpa: perché allontana dal bene divino e Dio non va contro se stesso;
– ma vuole il male di pena: volendo il bene della giustizia;
– vuole il difetto di una natura: mirando al bene dell'intero universo.

Dio possiede il libero arbitrio (I,19,10):
– non rispetto alla propria bontà, che non può non volere: essendo la sua sostanza e il suo volere;
– ma rispetto a ciò che vuole senza necessità: cioè le creature.

I segni della volontà di Dio (I, 19,11):
– non sono la volontà in senso proprio, cioè di beneplacito;
– ma sono metafora del volere di Dio, in quanto ad esso rimandano; così come chiamiamo ira di Dio la punizione, non essendoci in Dio alcuna passione.

Cinque sono i segni della volontà di Dio (I,19,12):
– rispetto al presente: l'operazione del bene (diretto proposito) e la permissione del male (indirettamente);
– rispetto al futuro: il precetto per il bene necessario, il consiglio per il bene migliore e la proibizione del male.

L'amore di Dio (I,20):

In Dio c'è amore (I,20,1): perché
– è il primo atto della volontà in assoluto rispetto al bene e in Dio c'è il volere assoluto.

Dio ama tutte le cose (I,20,2): perché
– tutte le cose esistenti sono effetto della volontà di Dio, cioè dell'amore, che non suppone il bene delle creature, ma lo fa.
Dio non ama in ugual modo tutte le cose (I,20,3): perché
– l'amore di Dio è causa della bontà delle cose, che sono una migliore dell'altra, perché Dio le fa così.
– Ma l'atto con cui ama tutte le cose è immutabile per intensità.
Dio ama di più le cose migliori (I,20,4): perché
– le fa migliori.

La giustizia e la misericordia di Dio (I,21):
In Dio c'è la giustizia distributiva (I,21,1): perché
– l'ordine dell'universo dimostra che chi lo governa dà a ciascuno il suo;
– non quella commutativa: giacché Dio non deve nulla a nessuno, non ricevendo nulla da alcuno.
La giustizia di Dio è verità (I,21,2): perché
– la giustizia di Dio costituisce nelle cose un ordine in conformità alla sapienza divina: che è la verità.
La misericordia conviene in modo principale a Dio (I,21,3):
– in quanto libera dalla miseria;
– non in quanto si rattristi della miseria altrui come propria.
In tutte le opere di Dio ci sono la misericordia e la giustizia (I,21,4):
– La giustizia: perché l'agire di Dio è sempre conforme alla sua sapienza (come dovuto a Dio stesso) e all'ordine proporzionato alla creatura (giustizia distributiva).
– La misericordia: perché è fondamento della giustizia di Dio. Dio dà le mani all'uomo in ragione dell'anima razionale e l'anima razionale perché sia uomo; ma che ci sia l'uomo non ha motivo di proporzione ad alcunché. La creazione dal nulla ha carattere di misericordia.

La provvidenza di Dio (I,22):
In Dio c'è provvidenza (I,22,1): perché
– la provvidenza non è altro che l'ordinamento di tutte le cose al loro fine, esistente nella mente di Dio.

Tutto è soggetto alla divina provvidenza (I,22,2): perché
– la sua intelligenza e la sua causalità si estendono a tutto ciò che è, compresi gli individui.
– E così non esiste il caso, se non per chi ignori l'ordinamento universale.

Dio provvede direttamente a tutte le cose (I,22,3):
– Se si intende la provvidenza in senso stretto, cioè l'ordinamento di tutte le cose nella mente di Dio;
– Se, invece, si intende l'esecuzione di questo piano, cioè il governo delle cose, allora vi sono degli intermediari: governa l'inferiore attraverso il superiore.

Tutto avviene secondo il piano della provvidenza (I,22,4):
– alcune cose in modo necessario e altre in modo contingente;
– perché la causalità divina si estende a tutto, compresi i modi.

La predestinazione (I,23):

È una parte della provvidenza (I,23,1):
– per cui la creatura razionale viene trasportata nella vita eterna, cioè ad un fine che supera le capacità della sua natura.

È nella mente di Dio (I,23,2): perché
– è una parte della provvidenza;
– la sua esecuzione si trova nei predestinati: con la vocazione e la glorificazione, quali suoi effetti.

La riprovazione (I,23,3):
– è la parte della provvidenza relativa a coloro che non raggiungono il fine della vita eterna e quindi non sono predestinati. Dio permette che alcuni cadano nella colpa.

I predestinati sono amati ed eletti da Dio (I,23,4): perché
– la predestinazione presuppone l'amore dei predestinati e la loro elezione, cioè l'essere preferiti rispetto ad altri.

La causa della predestinazione (I,23,5):
– in generale è la stessa bontà divina e non può essere il nostro merito:
– perché tutto ciò che in noi è orientato alla salvezza è effetto della predestinazione: le azioni del libero arbitrio e la stessa preparazione alla grazia sono effetto della predestinazione;

Vanno unte solo le parti del corpo nelle quali risiede la radice dell'infermità spirituale (S.,32,5): perché
– la medicazione fisica va applicata solo alle parti dove sta la radice della malattia.
Comprende l'unzione dei cinque sensi (S.,32,6): perché
– i principi dell'azione peccaminosa sono nella conoscenza, ma la conoscenza comincia dai sensi: l'unzione va fatta sugli organi di questi sensi.
Nei mutilati l'unzione va fatta nelle parti più prossime agli organi dei cinque sensi (S.,32,7): perché
– posseggono radicalmente le facoltà corrispondenti.

La reiterazione dell'estrema unzione (S.,33):
È possibile (S.,33,1): perché
– il suo effetto è temporaneo.
Anche nella stessa malattia (S.,33,2): perché
– si possono dare diversi gradi di intensità di una malattia che conduce al pericolo di morte.

Il sacramento dell'ordine (S.,34-40)

L'ordine in generale (S.,34):
Nella Chiesa ci deve essere un ordine (S.,34,1): perché
– non può mancare alla Chiesa il modo con cui Dio ha strutturato le sue creature: per cui le ultime raggiungono la perfezione mediante quelle intermedie e queste mediante le prime.
È un contrassegno di cui la Chiesa si serve per conferire un potere spirituale all'ordinato (S.,34,2): perché
– come sacramento ha nel «contrassegno» il segno esterno; nel «conferimento di un potere spirituale», invece, l'effetto interno.
L'ordine è un sacramento (S.,34,3): perché
– implica la consacrazione di un uomo mediante segni visibili.
Nella sua forma si esprime il suo esercizio, con l'atto comandato, e la trasmissione del potere (S.,34,4): perché
– è principalmente una trasmissione di potere, che avviene attraverso un comando giacché il simile viene dal consimile.

La materia consiste nel ricevere gli strumenti del potere (S.,34,5): perché
– servono a determinare il potere che viene parzialmente trasmesso da chi lo detiene in pienezza.

Gli effetti del sacramento dell'ordine (S.,35):
La grazia santificante (S.,35,1): perché
– come la grazia è necessaria per ricevere degnamente i sacramenti, così è necessaria per amministrarli degnamente.
Il carattere (S.,35,2): perché
– ogni ordine implica un segno distintivo: e questo è il carattere.
Il carattere dell'ordine presuppone quello battesimale (S.,35,3): perché
– nessuno può riceve un sacramento se non ha la facoltà di riceverlo, che è data dal carattere battesimale.
Ma non presuppone necessariamente quello della confermazione (S.,35,4): perché
– la condizione indispensabile per ricevere i sacramenti è il carattere battesimale; quello della cresima è una disposizione di convenienza.
Il carattere di un ordine non presuppone necessariamente quello degli ordini precedenti (S.,35,5): perché
– il potere inferiore è virtualmente implicito in quello superiore.

Le qualità richieste per ricevere questo ordine (S.,36):
La santità della vita (S.,36,1): perché
– si deve evitare l'audacia di voler essere guide agli altri nelle vie di Dio senza aver raggiunto la perfetta deificazione (Ps. Dionigi).
– Ma non è il mezzo per la validità del sacramento: se viene ordinato un peccatore, l'ordinazione è valida.
Non è necessaria la perfetta istruzione in tutta la Scrittura (S.,36,2): perché
– basta ciò che è richiesto alla funzione del proprio ordine: quanti sono in cura d'anime basta che conoscano la dottrina relativa alla fede e ai costumi.

Non basta l'essere in grazia per essere costituiti in un grado (S.,36,3): perché
– i ministri della Chiesa hanno il compito di distribuire i sacramenti della grazia e non la grazia: e sono tali in forza di un sacramento.

Chi promuove delle persone indegne commette peccato (S.,36,4): perché
– sarebbe infedele al Signore: come è infedele al padrone terreno chi chiama al suo servizio persone incapaci.

Chi è in peccato mortale esercita illecitamente l'ordine ricevuto (S.,36,5): perché
– è peccato compiere le cose sante in modo non santo.

La distinzione degli ordini e delle loro funzioni, e l'impressione del carattere (S.,37):

La pluralità degli ordini fu introdotta nella Chiesa per tre motivi (S.,37,1):
– per far risplendere la sapienza di Dio, che si riflette nella distinzione ordinata delle cose;
– per sostenere la debolezza umana: il che implica il concorso di molti secondo la divisione di uffici;
– perché vi fossero più cooperatori nell'azione di Dio.

Gli ordini sono sette e si rapportano all'Eucaristia (S.,37,2):
– per consacrare il corpo e il sangue di Cristo: *sacerdozio*;
– per cooperare nel sacramento: *diaconato*;
– per preparare i vasi sacri: *suddiaconato*;
– per preparare il pane e il vino: *accolitato*;
– per accogliere o impedire la partecipazione al sacramento: *ostiariato*;
– per preparare con l'istruzione: *lettorato*;
– per agire su chi è impedito dall'ossessione diabolica: *esorcistato*.

Gli ordini si dividono in sacri e non sacri (S.,37,3): perché
– quelli sacri hanno una funzione relativa alle realtà consacrate e sono: sacerdozio, diaconato e suddiaconato.

La funzione principale di ogni ordine è quella più immediatamente ordinata all'Eucaristia (S.,37,4):
– perciò un ordine è superiore all'altro secondo la maggiore o minore connessione con l'Eucaristia.

Il carattere sacerdotale viene impresso con la consegna del calice, precisata dalla formula (S.,37,5): perché
– con esso viene conferito il potere; l'imposizione delle mani dà la grazia di idoneità alle funzioni sacerdotali.

I ministri di questo sacramento (S.,38):
Il vescovo conferisce l'ordine (S.,38,1): perché
– spetta al vescovo attribuire a ciascuno il proprio ministero nel servizio di Dio, come nella vita civile spetta al potere supremo.
Gli eretici e i separati dalla Chiesa conferiscono gli ordini, ma senza grazia (S.,38,2):
– non perché siano inefficaci, ma per il peccato di chi li riceve.

Gli impedimenti a ricevere questo sacramento (S.,39):
Il sesso femminile (S.,39,1): perché
– esprime sudditanza, che è incompatibile con la significazione della potestà d'ordine.
– Ma non significa inferiorità rispetto alla cose dell'anima, che in alcune donne, anzi, si trovano in modo superiore a molti uomini.
I bambini non possono ricevere gli ordini maggiori (S.,39,2): perché
– è richiesto l'uso di ragione per la dignità del sacramento, il voto di castità e l'amministrazione dei sacramenti.
– Ma possono riceverli in virtù del sacramento stesso che infonde una potenza spirituale, senza presupporre particolari atti da parte di colui che lo riceve.
La schiavitù (S.,39,3): perché
– non può votarsi al servizio di Dio chi non ha potere su se stesso; ma se lo avesse, riceverebbe l'ordinazione: la condizione libera non è richiesta per la validità del sacramento, ma per l'esercizio della potestà d'ordine.
L'omicida non può ricevere l'ordinazione (S.,39,4): perché
– è più simile agli uccisori di Cristo che a Cristo; ma non invaliderebbe il sacramento.

L'illegittimità dei natali (S.,39,5): perché
– è contro il decoro personale; ma si può dare dispensa.
Le menomazioni fisiche gravi (S.,39,6): perché
– impediscono il ministero o macchiano il decoro.

Le cose connesse con il sacramento dell'ordine (S.,40):
La rasura e la tonsura (S.,40,1): perché
– si addice al simbolismo: la corona è segno di regalità e di perfezione (circolare).
La tonsura, cioè il taglio inferiore dei capelli, non è un ordine (S.,40,2): perché
– non imprime un carattere, ma è un preambolo agli ordini.
Con essa ci si deputa al culto divino e non implica la rinunzia ai patrimoni o beni temporali (S.,40,3): perché
– tra le due cose non c'è incompatibilità.
Sopra l'ordine del sacerdozio c'è il potere episcopale (S.,40,4): perché
– rispetto alla funzione di legare e di sciogliere il sacerdote è soggetto a una giurisdizione di carattere umano, alla cui supervisione presiede il vescovo.
L'episcopato è un ordine relativamente al corpo mistico di Cristo (S.,40,5): perché
– il vescovo ha un ufficio relativo a certe funzioni sacre secondo atti gerarchici.
– Ma non è un ordine in senso sacramentale, perché questo è il sacerdozio rispetto al quale il vescovo non ha un potere superiore.
Il potere del Papa supera il potere episcopale (S.,40,6): perché
– la Chiesa è un unico corpo e per mantenere tale unità occorre un potere universale rispetto a quello particolare delle singole Chiese.
Le vesti dei ministri sono convenientemente istituite (S.,40,7): perché
– rappresentano simbolicamente le doti in essi richieste per trattare le cose di Dio.

IL MATRIMONIO (S.,41-68)

Il matrimonio quale compito naturale (S.,41):

Il matrimonio, come legame stabile tra l'uomo e la donna, è naturale (S.,41,1): perché

– ad esso la ragione naturale inclina:
  - per garantire l'educazione della prole, che ha bisogno di genitori ben noti e determinati;
  - per garantire l'aiuto reciproco di coniugi nella vita di famiglia.

Il matrimonio non è di precetto (S.,41,2): perché

– è necessario alla perfezione della società e non dell'individuo: e per la perfezione della società occorrono due cose che sono in qualche modo ostacolo l'una all'altra, cioè la vita contemplativa e la procreazione. Nessuno è tenuto a tutto.

L'atto matrimoniale non è peccato (S,41,3): perché

– è naturale l'inclinazione alla procreazione, che assicura la conservazione della specie.

L'atto matrimoniale, per chi è in grazia, è meritorio o peccaminoso (S.,41,4): perché

– un atto deliberato non può essere indifferente: è meritorio se si è mossi dalla virtù di giustizia (rendere il debito coniugale), o dalla virtù di religione (generare figli da consacrare al culto di Dio).

Il matrimonio come sacramento (S.,42):

Il matrimonio è un sacramento (S.,42,1): perché

– è segno di una cosa sacra:
  - il *sacramentum tantum* sono gli atti esterni compiuti;
  - la *res et sacramentum* è l'obbligo reciproco dell'uomo e della donna;
  - la *res tantum* è il suo effetto, cioè la grazia.

In quanto rappresenta l'unione di Cristo con la Chiesa è sacramento della nuova legge (S.,42,2): perché

– venne istituito nella nuova legge.

– Ma in quanto ordinato alla procreazione appartiene all'ordine naturale e in quanto garantisce l'aiuto reciproco tra i coniugi appartiene all'ordine civile.

Il matrimonio cristiano conferisce la grazia in ordine ai compiti propri del matrimonio (S.,42,3): perché
– Dio, conferendo la facoltà di avere rapporti coniugali per la procreazione, dà anche la grazia perché ciò sia fatto in modo conveniente.

Per l'integrità del matrimonio non è richiesta l'unione sessuale (S.,42,4): perché
– la perfezione prima o sostanziale non la esige; mentre la perfezione seconda o operativa, come esercizio della facoltà, la comprende integralmente.

Gli sponsali o fidanzamento (S.,43):

Sono una promessa di futuro matrimonio (S.,43,1): perché
– il consenso all'unione coniugale, espresso con verbi al futuro, non è il matrimonio, ma la sua promessa.

L'età indispensabile per gli sponsali è di sette anni (S.,43,2): perché
– a questa età l'uomo ha l'uso di ragione e può capire, aiutato da altri: può dunque formulare promesse, anche se non può impegnarsi ancora per un legame perpetuo.

Possono essere sciolti (S.,43,3): perché
– con l'entrata in religione o con le nozze contratte con un'altra persona, essi vengono sciolti per legge.

La natura del matrimonio (S.,44):

È un'unione (S.,44,1): perché
– in esso l'uomo e la donna sono uniti in ordine all'unico fine della procreazione, educazione della prole e alla vita domestica. L'unione dei corpi è conseguenza di questa unione.

Il nome «matrimonio» viene dall'effetto dell'unione (S.,44,2): perché
– la donna si sposa per essere *madre*.
– Mentre il nome *connubio* indica l'essenza dell'unione e il nome *nozze* indica la causa cioè lo sposalizio.

È l'unione maritale tra persone legittime fatta per una consuetudine indissolubile di vita (S.,44,3): perché
– ciò indica la sua essenza: l'unione tra persone legittime, qualificata dal compito del marito, e dotata del valore della indissolubilità.

Il consenso matrimoniale (S.,45):

È la causa efficiente del matrimonio (S.,45,1): perché

– le stipulazioni di ordine materiale vengono fatte col mutuo consenso.

Deve essere espresso oralmente (S.,45,2): perché

– questa espressione sta al matrimonio come il lavacro esterno al battesimo.

Il consenso esterno in forma di promessa non produce il matrimonio (S.,45,3): perché

– i verbi al futuro non significano ciò che si sta facendo, mentre le formule sacramentali, producono ciò che significano.

Il consenso verbale senza consenso interiore non causa il matrimonio (S.,45,4): perché

– il consenso verbale esterno è come l'abluzione nel battesimo: senza l'intenzione interiore, non è battesimo.

Ma basta il consenso verbale al presente dato in segreto tra i contraenti (S.,45,5): perché

– questo è essenziale; gli altri elementi appartengono alla solennità: se mancano si commette peccato, ma il matrimonio è valido. E comunque, in caso di giusto motivo, si è scusati.

Il consenso seguito dal giuramento o dall'atto coniugale (S.,46):

Il giuramento aggiunto al consenso espresso al futuro non causa il matrimonio (S.,46,1): perché

– le parole del consenso devono essere al presente (cf. S.,46,2).

L'atto coniugale non produce matrimonio se manca il consenso interiore (S.,46,3): perché

– neppure le parole esterne lo causerebbero se mancasse il consenso interiore.

– Ma ordinariamente lo si giudica come segno del consenso coniugale dopo il fidanzamento, a meno che non risultino segni di inganno o di frode.

Il consenso coatto e condizionato (S.,47):

Nel consenso ci può essere una violenza «mista», che produce necessità condizionata (S.,47,1): perché

– la volontà non subisce una violenza pura come un corpo, ma può essere condizionata dal timore: per es. gettare la merce in mare per evitare il naufragio è volontario solo nelle circostanze.

Il timore può smuovere un uomo risoluto (S.,47,2): perché

– egli si lascia muovere per evitare ciò che teme: ma si rivolge a un male minore per evitare il male maggiore, non viceversa.

Solo il consenso coatto rende nullo il matrimonio (S.,47,3): perché

– il timore, che può smuovere l'uomo risoluto, elimina la perpetuità del contratto: cosa invece richiesta dal matrimonio.

E lo rende nullo anche dalla parte del contraente che usa violenza (S.,47,4): perché

– ciò che impedisce il matrimonio nell'uno lo impedisce anche nell'altro.

Il consenso condizionato produce il matrimonio (S.,47,5):

– purché si riferisca a una cosa presente e non contraria ai beni del matrimonio, oppure futura ma necessaria, cioè che avverrà sicuramente.

– Se invece si tratta di cose future contingenti, equivalente a una semplice promessa.

Il padre non può costringere i figli per obbedienza a contrarre matrimonio (S.,47,6): perché

– non può costringere per obbedienza i figli, liberi, a una specie di schiavitù perpetua.

L'oggetto del consenso (S.,48):

Non è direttamente il rapporto sessuale (S.,48,1): perché

– l'oggetto è il matrimonio, che è quell'unione del marito e della moglie che dà la facoltà di avere il rapporto sessuale: questo dunque rientra nell'oggetto implicitamente.

Il matrimonio è valido anche se contratto per un motivo disonesto (S.,48,2): perché

– il fine essenziale è la procreazione e l'esclusione della fornicazione; il resto è accidentale e non ha la capacità di

mutarne l'essenza. Saranno cattivi i contraenti, non il matrimonio.

I beni del matrimonio (S.,49):

Il matrimonio deve essere giustificato da certi beni ad esso connessi essenzialmente (S.,49,1): perché

– con l'unione tra l'uomo e la donna la ragione subisce un danno, giacché viene sommersa dalla forza del piacere nell'atto sessuale e dalla preoccupazione per i beni temporali.

I beni che giustificano il matrimonio sono: la fedeltà, la prole e il sacramento (S.,49,2): perché

– il bene della *prole* rappresenta il suo fine naturale e il bene della *fedeltà* è l'onestà legata all'atto con il quale ci si unisce solo con il proprio coniuge; il bene sacramento dice la bontà del matrimonio derivante dall'essere anche *sacramento* della Chiesa e dunque la sua *indissolubilità*.

Il sacramento è il bene principale (S.,49,3): perché

– è tale quanto all'eccellenza, in ragione della grazia che conferisce; e anche quanto all'essenza, giacché l'indissolubilità è costitutiva, mentre la prole e la fedeltà appartengono all'uso.

– Ma se si considerano la prole e la fedeltà non in se stesse ma come l'intenzione della prole e l'obbligo della fedeltà, allora sono essi i beni principali: se nel consenso c'è qualcosa di incompatibile con essi, il matrimonio non c'è.

Questi beni giustificano pienamente l'atto del matrimonio così da non essere peccaminoso (S.,49,4): perché

– la prole e la fedeltà indicano la misura della virtù, mentre il sacramento indica la santità, esprimendo l'indissolubile unione di Cristo con la Chiesa.

L'atto matrimoniale non può essere giustificato senza i beni del matrimonio (S.,49,5): perché

– gli sposi si uniscono senza peccato solo se intendono procreare o rendere il debito coniugale (fedeltà); altrimenti l'atto sarà sempre peccato, almeno veniale.

Cercare il piacere dell'atto matrimoniale non è sempre cattivo (S.,49,6): perché

– il piacere legato a un atto buono è buono: a meno che l'atto non sia preso nella sua integrità, cioè trasgredendo la legge del matrimonio.

Gli impedimenti matrimoniali in generale (S.,50):

Gli impedimenti che sono in contrasto con i beni essenziali invalidano il matrimonio (S.,50,unico): perché

– ne tolgono la natura per difetto nel contratto (errore e violenza), o per difetto nei contraenti (impotenza, schiavitù, ordine sacro, voti, vincolo, disparità di culto, consanguineità, affinità, pubblica decenza, crimine).

L'impedimento dell'errore (S.,51):

È impedimento al matrimonio (S.,51,1): perché

– toglie il consenso che è un atto volontario, che presuppone l'atto dell'intelletto secondo il vero.

Ma solo se si tratta di errore di persona e di condizione (S.,51,2): perché

– le due persone contraenti e il mutuo dominio reciproco sono essenziali al matrimonio: non è possibile sostituire la persona e uno schiavo non può disporre del proprio corpo, e perciò non può trasferirlo ad altra persona.

L'impedimento della condizione servile (S.,52):

È impedimento al matrimonio, se è ignorata (S.,52,1): perché

– esclude la capacità di rendere il debito all'altro: il che è costitutivo del contratto matrimoniale.

– Ma se è conosciuta non è impedimento.

Uno schiavo però può contrarre matrimonio senza o anche contro il consenso del padrone (S.,52,2): perché

– il diritto positivo non può pregiudicare quanto appartiene al diritto naturale.

Chi è sposato può vendersi come schiavo dopo il matrimonio (S.,52,3): perché

– il marito è soggetto alla moglie solo per quanto concerne l'atto sessuale, rispetto al quale non reca pregiudizio la condizione servile.

I figli non debbono seguire la condizione del padre (S.,52,4): perché

– ricevendo il corpo dalla madre, debbono seguirne anche la condizione, che si riferisce al corpo quanto a libertà o schiavitù: il seme ricevuto dalla donna segue la condizione della donna, giacché quanto è ricevuto è ricevuto alla maniera del ricevente.

L'impedimento dei voti e degli ordini (S.,53):

I voti semplici non dirimono il matrimonio contratto successivamente (S.,53,1): perché

– sono una semplice promessa e non un contratto definitivo, come lo è invece il matrimonio.

I voti solenni dirimono il matrimonio già contratto (S.,53,2): perché

– offrono a Dio il corpo in perpetua continenza, dunque impediscono che lo si dia a una donna: e dirimono anche il matrimonio già contratto.

L'ordine sacro maggiore è un impedimento matrimoniale (S.,53,3): perché

– nella Chiesa Occidentale l'ordine implica il voto implicito di castità, che impedisce il matrimonio e il suo uso. A meno che non lo si sia ricevuto all'insaputa e contro la volontà della moglie: non può infatti pregiudicare i diritti della moglie.

Il matrimonio non impedisce di ricevere gli ordini sacri (S.,53,4): perché

– lo sposato riceve comunque il carattere, pur contro la volontà della moglie, anche se gli è proibito esercitarlo. Ma se lo riceve col consenso della moglie o dopo la sua morte, riceve anche la possibilità dell'esercizio.

– Ma il vincolo dell'ordine scioglie il vincolo matrimoniale dalla parte dell'ordinato e non dalla parte della moglie: l'ordinato è tenuto a renderle il debito, mentre lui non può esigerlo e la moglie non è tenuta a renderlo.

L'impedimento della consanguineità (S.,54):

Vincolo contratto tra discendenti dal medesimo capostipite mediante la generazione carnale (S.,54,1):

– Il vincolo dice quasi il *genere*; le persone discendenti dal medesimo capostipite sono il *soggetto*; la generazione carnale è il *principio* di questo legame.

La consanguineità si divide in discendente, ascendente e collaterale (S.,54,2):

– *Discendente*: va dalla causa all'effetto (dal padre al figlio); *ascendente*: va dall'effetto alla causa (dal figlio al padre); *collaterale*: è la parentela per derivazione da un unico capostipite.

– I gradi presenti in una stessa linea dipendono dal grado di vicinanza con la causa.

Impedisce il matrimonio per legge (S.,54,3):

– Naturale: tra padre e figlia e tra madre e figlio, perché comprometterebbe la sottomissione.
– Divina: tra ogni consanguineo, perché verrebbe alimentata, anziché sedata, la concupiscenza.
– Positiva: perché comprometterebbe l'espansione dell'amicizia.

La Chiesa fissa al quarto grado di consanguineità il vincolo che impedisce il matrimonio (S.,54,4): perché

– gli uomini sono soliti vivere fino alla quarta generazione, oltre la quale comincia a cancellarsi il ricordo;
– oltre quel grado comincia il senso di estraneità.

L'impedimento dell'affinità (S.,55):

L'affinità non si ha per generazione carnale ma per l'unione destinata alla generazione (S.,55,1): perché

– la persona che viene a unirsi per l'atto coniugale non diventa partecipe della stessa radice, ma si aggiunge come dall'esterno.

Rimane finché rimangono le persone che la contrassero, anche con la morte della persona per cui fu contratta (S.,55,2): perché

– risulta dal fatto storico in cui si istituì l'unione e non dall'unione attuale: ciò che è avvenuto non può mai cessare di essere avvenuto.

Può derivare anche da un rapporto sessuale illecito (S.,55,3): perché

– il rapporto sessuale è sufficiente per costituire l'affinità.

Il fidanzamento non produce l'affinità ma la giustizia di pubblica onestà (S.,55,4): perché

– per una certa convenienza è un impedimento al matrimonio.

Ma l'affinità non è causa di affinità (S.,55,5): perché

– la donna che sposa un mio consanguineo non diventa mia consanguinea, ma una affine di «seconda categoria» e così via.

L'affinità antecedente impedisce il matrimonio e dirime il matrimonio contratto (S.,55,6): perché
– è pari alla consanguineità; ma se è successiva non lo dirime.
L'affinità non ha dei gradi per se stessa, ma mediante la consanguineità (S.,55,7):
– perciò, quanti sono i gradi di consanguineità che mi separano dal marito, altrettanti sono i gradi di affinità che mi separano da sua moglie.
Il grado di affinità deve corrispondere sempre a quello della consanguineità (S.,55,8): perché
– è desunto da quello; ma è più facile ottenerne la dispensa nei suoi gradi più remoti, perché è un vincolo minore.
Il matrimonio contratto con consanguinei o affini esige sempre la dichiarazione di nullità (S.,55,9): perché
– quel rapporto è un peccato mortale.
Il matrimonio viene denunciato quando per l'ignoranza di un impedimento viene ritenuto legittimo (S.,55,10): perché
– si può denunciare anche un fatto.
Occorre la testimonianza (S.,55,11): perché
– ciò è richiesto in ogni causa.

L'impedimento della parentela spirituale (S.,56):
La parentela spirituale può impedire il matrimonio (S.,56,1): perché
– è un vincolo per generazione sacramentale.
È opinione più comune che si contragga con il battesimo e la cresima (S.,56,2): perché
– quella battesimale assomiglia alla nascita intrauterina; quella della cresima assomiglia alla nascita fuori del seno materno.
Si contrae parentela spirituale tra battezzato e padrino o madrina del battesimo (S.,56,3): perché
– fanno le veci di Dio che genera, con il sacramento, alla vita spirituale.
La parentela spirituale del marito si comunica alla moglie (S.,56,4): perché
– i beni spirituali sono più comunicabili di quelli corporali.

Ci sono tre tipi di parentela spirituale che sono impedimenti dirimenti del matrimonio (S.,56,5):
– *paternità spirituale*: tra il padrino e il suo figlioccio;
– *compaternità*: tra il padrino e i genitori del battezzato;
– *fraternità spirituale*: tra figlioccio e figli carnali del suo padrino.

La parentela legale causata dall'adozione (S.,57):
Definizione (S.,57,1):
– assunzione legale di una persona in qualità di figlio, di nipote o di bisnipote.
È un impedimento al matrimonio (S.,57,2): perché
– la legge di Dio esclude il matrimonio specialmente tra quelle persone che devono abitare insieme.
Ci sono tre tipi di parentela legale (S.,57,3):
– tra padre, il figlio adottivo e i suoi figli e nipoti: è impedimento dirimente;
– tra figlio adottivo e naturale: con l'emancipazione del figlio adottivo è permesso il matrimonio;
– tra padre adottante e la moglie del figlio adottivo, o tra il figlio adottivo e la moglie dell'adottante: è sempre impedimento dirimente.

Gli impedimenti dell'impotenza, del maleficio, della follia, dell'incesto e dell'età (S.,58):
L'impotenza all'unione sessuale (S.,58,1): perché
– i coniugi si obbligano reciprocamente con contratto a rendersi il debito coniugale: è inammissibile che si impegni con contratto chi è incapace di rendere il debito.
Il maleficio (S.,58,2): perché
– può determinare un'impotenza o perpetua o temporanea. Quella temporanea, però, non dirime.
La follia (S.,58,3): perché
– non può esserci consenso dove non c'è uso di ragione; a meno che non si contragga matrimonio nei momenti di lucidità, ma non è conveniente vista l'impossibilità di educare i figli.
L'incesto con la sorella della propria moglie (S.,58,4): perché
– contrae affinità con sua moglie.

Il difetto di età (S.,58,5): perché
– occorre l'età della discrezione per poter contrarre un patto: dodici anni per la donna e quattordici per l'uomo. Ma può essere che si raggiunga la discrezione anche prima, nel qual caso il matrimonio sarebbe valido.

L'impedimento della disparità di culto (S.,59):

Un cristiano non può contrarre matrimonio con un infedele (S.,59,1): perché
– risulterebbe impedita l'educazione religiosa della prole.

Anche quello tra infedeli è comunque un vero matrimonio (S.,59,2): perché
– anche in esso c'è il compito naturale della procreazione ed educazione della prole; tuttavia manca la perfezione della grazia che viene dal sacramento.

Con la conversione di uno dei coniugi il matrimonio non si scioglie (S.,59,3): perché
– è un vero matrimonio anche quello tra infedeli.

Un convertito può ripudiare la propria moglie non convertita anche se disposta a convivere (S.,59,4): perché
– con il battesimo viene rigenerato e dunque liberato dall'obbligo del debito coniugale e di convivere (ma può continuare a farlo). Tuttavia non può contrarre nuove nozze.

Il neofita che ripudia la moglie non credente ne può prendere un'altra (S.,59,5):
– per non essere sollecitato ad abbandonare la fede, se essa rifiuta di sentir parlare di Cristo e bestemmia.

Il matrimonio può essere rotto dall'adulterio e dal rifiuto della fede, dopo che è stato ratificato (S.,59,6):
– ma solo quanto ai doveri dei coniugi e non quanto al vincolo.

L'uxoricidio (S.,60):

In nessun caso è lecito al marito uccidere la moglie di propria autorità (S.,60,1): perché
– non è giudice della propria moglie.

È impedimento al matrimonio, ma non dirime quello contratto (S.,60,2): perché
– si può dare dispensa ecclesiastica; eccetto il caso in cui si uccida ai fini dell'adulterio.

L'impedimento matrimoniale dei voti solenni (S.,61):

Col matrimonio consumato un coniuge non può fare voto di castità a Dio senza consenso dell'altro (S.,61,1): perché
– nessuno può offrine a Dio ciò che appartiene ad altri.

Prima di consumare il matrimonio è possibile prendere i voti senza consenso del coniuge (S.,61,2): perché
– è solo un vincolo spirituale che si scioglie con la morte spirituale, cioè l'ingresso nella vita religiosa, come il vincolo carnale (matrimonio consumato) si scioglie con la morte del coniuge.

E, in questa evenienza, la donna può risposarsi con chi vuole (S.,61,3): perché
– il vincolo non sussiste più.

L'impedimento dell'adulterio che può sopravvenire dopo la consumazione del matrimonio (S.,62):

Il marito può rimandare la moglie adultera (S.,62,1): perché
– è concesso dal Signore (cf. *Mt* 5,32; 19,9) come castigo per chi manca di fedeltà; ma si eccettua il caso in cui essa non sia colpevole, oppure entrambi i coniugi siano parimenti colpevoli.

Ma il marito non è obbligato a rimandare la propria moglie adultera (S.,62,2): perché
– il pentimento toglie il castigo.
– Ma se non c'è pentimento, è tenuto per non sembrare consenziente.

Però se la rimanda non può farlo di proprio arbitrio (S.,62,3): perché
– il divorzio dalla coabitazione dipende dal giudizio della Chiesa.
– Ma di proprio arbitrio può rifiutare il debito del letto coniugale.

In una causa di divorzio i due coniugi vanno giudicati alla pari (S.,62,4): perché
– le stesse cose sono lecite e illecite per entrambi.

Dopo la separazione non è lecito risposarsi (S.,62,5): perché
– il vincolo rimane fino alla morte del coniuge.

Dopo la separazione è comunque possibile la riconciliazione, supposto l'emendamento (S.,62,6): perché
– la sentenza della Chiesa dà la facoltà della separazione, ma non la impone.

Le seconde nozze (S.,63):
Sono lecite, anche le terze e le successive (S.,63,1): perché
– il vincolo coniugale dura fino alla morte del coniuge.
Anche il matrimonio successivo è sacramento (S.,63,2): perché
– anche in questo caso si riscontrano gli elementi essenziali.

I problemi annessi al matrimonio: il debito coniugale (S.,64):
Il debito coniugale è tale per necessità di precetto (S.,64,1): perché
– il matrimonio è principalmente compito naturale.
Il marito è tenuto al debito anche quando la moglie non lo chiede apertamente (S.,64,2): perché
– deve prestare attenzione anche ai minimi segni di desiderio della moglie, che potrebbe tacere solo per vergogna.
Il marito e la moglie sono alla pari nell'atto matrimoniale (S.,64,3): perché
– proporzionalmente si equivalgono.
Senza il mutuo consenso marito e moglie non possono emettere voti incompatibili con il debito (S.,64,4): perché
– i beni dovuti agli altri non sottostanno alla nostra disposizione volontaria.
Non è lecito chiedere il debito coniugale nei tempi sacri di maggior attenzione spirituale (S.,64,5): perché
– l'atto matrimoniale, pur non essendo peccaminoso, attenua la ragione con il piacere sessuale.
Ma non si peccherebbe mortalmente qualora lo si richiedesse in quei tempi (S.,64,6): perché
– questa circostanza non aggrava.
E c'è comunque l'obbligo di rendere il debito anche in giorno festivo (S.,64,7): perché
– non si deve mai dare occasione di peccato al coniuge.

La poligamia (S.,65):

Avere più mogli è contro la legge naturale (S.,65,1): perché

– tutto ciò che rende un'azione inadatta al fine inteso dalla natura è contrario alla legge naturale: la poligamia non esclude il bene della prole, a cui l'uomo è ordinato come animale. Ma ostacola gravemente il bene della fedeltà, a cui è ordinato come uomo, non potendo un solo uomo soddisfare più desideri di più mogli; e rende impossibile il bene del sacramento, a cui è ordinato come cristiano, perché uno è Cristo e una è la Chiesa.

Un tempo fu lecita (S.,65,2): perché

– non è contro i precetti primari della legge naturale, ma contro quelli secondari: Dio poté dispensare i Patriarchi, in forza di un'ispirazione interiore, giacché occorreva moltiplicare la prole.

Avere una concubina è contro la legge naturale (S.,65,3): perché

– l'esclusione della prole è contro il fine primario; e anche la procreazione e l'educazione della prole implicano comunque quella stabilità di vita che è il matrimonio.

Unirsi a una concubina è peccato mortale (S.,65,4): perché

– la fornicazione è peccato mortale.

In nessun tempo fu mai lecito il concubinato, neppure per dispensa (S.,65,5): perché

– è contro il bene della prole.

La bigamia e l'irregolarità che ne deriva per ricevere gli ordini sacri (S.,66):

La bigamia, cioè avere due mogli anche successive, provoca irregolarità per ricevere gli ordini sacri (S.,66,1): perché

– se uno non è stato sposato che una sola volta, ha reso imperfetta l'immagine dell'unico rapporto di Cristo e della sua Chiesa nel suo matrimonio.

Si contrae irregolarità nell'avere successivamente più mogli legittime, o simultaneamente una legittima e l'altra no (S.,66,2): perché

– anche se il secondo caso non è sacramento, ne ha tuttavia la parvenza.

C'è irregolarità anche sposando una donna non vergine (S.,66,3): perché
– ciò corrompe il simbolismo dell'unità di Cristo e della Chiesa: indivisione di Cristo (non più mogli) e indivisione della Chiesa (verginità della donna).

La bigamia non è eliminata dal battesimo (S.,66,4): perché
– il battesimo toglie i peccati, ma non scioglie il matrimonio, né le sue irregolarità.

Il Papa può dispensare totalmente un bigamo (S.,66,5): perché
– l'irregolarità annessa alla bigamia non è di diritto naturale, ma positivo.

Il libello di ripudio (S.,67):

L'indissolubilità del matrimonio è di diritto naturale (S.,67,1): perché
– nell'intenzione della natura il matrimonio è ordinato all'educazione dei figli per tutta la vita: i figli sono eredi dei propri genitori.

È possibile una dispensa divina (S.,67,2): perché
– l'indissolubilità è di diritto secondario, visto che è ordinata al bene della prole, solo per la provvista dei beni necessari all'esistenza: l'appropriazione di questi beni non è intenzione primaria della natura, visto che per essa tutto è di tutti.

Sotto la legge mosaica il libello era permesso, ma ciò non scusava dal peccato (S.,67,3): perché
– era concesso per impedire un male maggiore (liti continue) e non per un bene migliore.

Ma la donna ripudiata, che passava ad altre nozze, commetteva peccato (S.,67,4): perché
– il primo matrimonio non era sciolto.

E al marito non era concesso di riprendere la moglie ripudiata (S.,67,5): perché
– non ripudiasse con facilità.

La causa del ripudio era l'odio e tutte le sue cause (S.,67,6): perché
– l'odio è sempre causato; ma la ragione è che porterebbe all'uxoricidio, per evitare il quale si concedeva il libello.

Sul libello venivano scritti i motivi generici del ripudio (S.,67,7): perché
– forse non si voleva infierire, oppure consentiva un momento di ripensamento.

I figli illegittimi (S.,68):
Sono quelli che nascono fuori di un vero matrimonio (S.,68,1): perché
– nascono da fornicazione: e sono naturali ma non legittimi;
– nascono da adulterio o da stupro: e sono non naturali e non legittimi.
Subiscono due danni (S.,68,2):
– l'esclusione da uffici che implicano onorabilità e l'esclusione dall'eredità paterna.
– Ma per legge naturale i genitori sono tenuti a provvederli del necessario e i vescovi devono vigilare e costringerli a questo.
Un figlio illegittimo può essere legittimato (S.,68,3): perché
– l'autorità può togliere quei danni.

LE REALTÀ ULTIME, CIOÈ LA RESURREZIONE (S.,69-99)

La dimora delle anime dopo la morte (S.,69):
Dopo la morte sono assegnate alle anime speciali dimore (S.,69,1): perché
– anche se non sono più forme né motori di corpi determinati, si trovano in qualche modo localizzate, giacché Dio governa le realtà corporee mediante le sostanze spirituali, dislocate secondo i gradi di nobiltà dei luoghi.
Appena libera dal corpo, l'anima sprofonda all'inferno o vola in cielo, o subisce una purificazione (S.,69,2): perché
– tende al luogo del premio o del castigo come i corpi tendono al proprio luogo.
Le anime possono lasciare temporaneamente il paradiso o l'inferno per apparire agli uomini (S.,69,3): perché
– ciò può risultare opportuno secondo l'ordine della divina provvidenza.
– Ma non possono abbandonarli del tutto per un'altra dimora.

Il «seno di Abramo» e il limbo, dopo la venuta di Cristo, sono assolutamente diversi (S.,69,4): perché

– non sono essenzialmente la stessa cosa, ma solo accidentalmente: il «seno di Abramo» dice lo stato di pace, che dopo Cristo implica la visione beatifica; mentre il limbo dice l'assenza della perfezione di questo stato.

Il limbo non è l'inferno dei dannati (S.,69,5): perché

– nell'inferno c'è la pena eterna del senso, mentre nel limbo dei Patriarchi non c'era ed era temporaneo.

Il limbo dei bambini è diverso da quello dei Patriarchi (S.,69,6): perché

– quello dei bambini è privo della luce della fede e della grazia, e di quella speranza di beatitudine che avevano i Patriarchi.

È necessario distinguere queste dimore in base allo stato delle anime (S.,69,7):

– Se possono ricevere la retribuzione finale, vanno in paradiso per il merito, all'inferno per il demerito personale, al limbo dei bambini per il solo demerito del peccato originale.

– Se c'è un impedimento alla retribuzione finale, vanno o in purgatorio per la colpa veniale personale, oppure erano chiuse nel limbo dei Patriarchi, per il peccato originale prima della venuta di Cristo.

Le proprietà dell'anima separata dal corpo e la pena inflittale dal fuoco materiale (S.,70):

Le potenze sensitive rimangono solo in radice nell'anima separata (S.,70,1): perché

– per la sua stessa essenza, l'anima è capace di infondere queste potenze legate agli organi corporei appena si riunisce al corpo.

Nell'anima non rimangono gli atti delle potenze sensitive (S.,70,2): perché

– sono operazioni del composto umano e non della sola anima. Per cui amore, tristezza e gioia si trovano in essa ma come atti della volontà e non della sensibilità, così come esistono in Dio.

L'anima separata può essere tormentata dal fuoco materiale (S.,70,3): perché
– può trovarsi in un luogo, nel modo in cui le cose incorporee si trovano in un luogo (cf. I,52), così che il fuoco, strumento della giustizia divina, la possa tormentare impedendole libertà di azione.

I suffragi per i morti (S.,71):

I suffragi fatti da uno possono giovare a un altro (S.,71,1): perché
– la preghiera può meritare la prima grazia altrui e le buone azioni meritorie, secondo l'intenzione di chi le compie e la comunione dei santi, possono riflettersi su altri per completare la soddisfazione: l'opera di chi è tutt'uno con me è in qualche modo mia.

I morti possono essere aiutati per la diminuzione della pena, ma non per il cambiamento di stato (S.,71,2):
– sempre in forza dell'unione di carità e per l'intenzione.

Ai morti giovano i suffragi anche dei peccatori (S.,71,3): perché
– il sacrificio dell'altare vale per se stesso, indipendentemente dalla santità del sacerdote;
– il peccatore non merita, ma può fungere da strumento esecutivo dell'intenzione di un altro che è in grazia.

I suffragi fatti per i morti giovano anche ai vivi (S.,71,4): perché
– sono anche opere meritorie della vita eterna: chi le compie soddisfa per un altro, ma se agisce in carità merita per se stesso.

Non possono giovare ai dannati dell'inferno (S.,71,5): perché
– subiscono una condanna assoluta.

Ma giovano alle anime del purgatorio (S.,71,6): perché
– si è detto che le opere di uno possono valere al fine di soddisfare per altri.

Non valgono invece per i bambini del limbo (S.,71,7): perché
– le opere dei vivi non possono cambiare lo stato dei trapassati: quei bambini non hanno la grazia.

E non sono ovviamente pertinenti ai beati del cielo (S.,71,8): perché
– non hanno bisogno di aiuto.

Il sacrificio dell'Altare, le preghiere della Chiesa e le elemosine sono i suffragi principali (S.,71,9): perché
– sono effetto della carità (Eucaristia e elemosine) e dell'intenzione dell'offerente (preghiere).

Le indulgenze concesse dalla Chiesa possono giovare indirettamente anche ai defunti (S.,71,10): perché
– la Chiesa può applicare come crede i meriti comuni: il che viene indicato dalla forma di concessione.

Le esequie funebri giovano ai vivi e ai morti (S.,71,11): perché
– il *monumento* (da *memoria*) alimenta la fede dei vivi nella risurrezione e stimola la preghiera, a vantaggio dei morti.

I suffragi per un defunto giovano unicamente alla sua anima (S.,71,12): perché
– sono ordinati alla soddisfazione della pena secondo l'intenzione dell'offerente: saldare i debiti per uno non significa saldarli per un altro.

I suffragi come opere di soddisfazione valgono più per il singolo che in comune (S.,71,13): perché
– sono legate all'intenzione dell'offerente.
– Ma quelli legati alla carità ridondano comunemente su tutte le anime purganti.

I suffragi particolari insieme a quelli comuni valgono di più di quelli semplicemente comuni (S.,71,14): perché
– si aggiunge l'intenzione speciale.

Le preghiere dei santi che sono in cielo (S.,72):

I santi del cielo conoscono i desideri, le preghiere e le devozioni dei fedeli imploranti (S.,72,1): perché
– li vedono nel Verbo di Dio come ciò che è indispensabile alla loro perfetta beatitudine: ridonda infatti a loro gloria il soccorrere i bisognosi in vista della salvezza.

Dobbiamo rivolgerci ai santi affinché preghino per noi (S.,72,2): perché
– come i doni di Dio ci vengono attraverso i santi, così dobbiamo rivolgerci a loro per impetrarli: questo ordine è disposto dalla divina provvidenza.

Le preghiere dei santi rivolte a Dio sono sempre esaudite (S.,72,3): perché
– non voglio altro che ciò che Dio vuole e hanno meritato in vita di essere esauditi dopo la morte.
– Ma, quando interpretano le nostre richieste, vi potrebbero essere degli impedimenti dovuti alle nostre indisposizioni.

I segni precorritori del giudizio finale (S.,73):

La venuta di Cristo giudice è preceduta da molti segni, anche se li ignoriamo (S.,73,1): perché
– Cristo apparirà nella sua gloria, ma i segni descritti nei Vangeli si riferiscono probabilmente alla fine di Gerusalemme.

Il sole, la luna e gli astri potranno oscurarsi per un miracolo (S.,73,2): perché
– non è possibile una simultanea eclissi naturale di sole e di luna.

E le potenze celesti saranno sconvolte (S.,73,3): perché
– tutti gli angeli si meraviglieranno per ciò che avverrà di nuovo nel mondo e cesseranno dalle loro attività.

Il fuoco della conflagrazione finale (S.,74):

Il mondo dovrà essere purificato (S.,74,1): perché
– fu fatto per l'uomo: se l'uomo verrà glorificato anche il mondo dovrà essere adattato.

E sarà purificato con il fuoco (S.,74,2): perché
– è l'elemento più nobile;
– non si amalgama ai corpi estranei;
– la sfera del fuoco è lontana dalla terra;
– è efficace nel purificare e arriva a dividere fino alle parti più sottili.

Il fuoco della purificazione è uno dei quattro elementi (S.,74,3):
– ma la conflagrazione non avrà cause naturali ma sarà dovuta all'azione speciale di Dio, come il diluvio.

I corpi celesti non saranno purificati con il fuoco, ma per semplice cessazione del loro moto (S.,74,4): perché
– nulla in essi indica indisposizione alla gloria se non il moto.

Ma il fuoco non distruggerà gli altri elementi (S.,74,5): perché
– non è pensabile che la purificazione finale tolga le perfezioni specifiche.

Tuttavia li purificherà (S.,74,6):
– toglierà cioè la loro corruttibilità e le macchie che sono conseguenza del peccato dell'uomo.

La conflagrazione finale precederà il giudizio (S.,74,7): perché
– è una preparazione al rinnovamento generale; ma l'effetto secondario, che è il convogliamento di tutti i cattivi nell'inferno, sarà dopo il giudizio.

L'effetto del fuoco purificatore sugli uomini sarà duplice (S.,74,8):
– l'effetto naturale ridurrà in cenere i corpi sia dei buoni, sia dei cattivi;
– l'effetto della giustizia divina renderà indolore l'incenerimento dei buoni e doloroso quello dei cattivi.

Quel fuoco travolgerà i reprobi (S.,74,9): perché
– tutto ciò che è vile e sudicio sarà rinchiuso con i reprobi nell'inferno, mentre ciò che è nobile e bello sarà nelle sfere superiori a gloria dei buoni.

La risurrezione (S.,75):

Occorre ammettere la resurrezione futura (S.,75,1): perché
– l'uomo è chiamato alla beatitudine anche con il proprio corpo (giacché l'anima è parte del composto) ma non può essere beato in questa vita.

Sarà universale (S.,75,2): perché
– nessun'anima potrà essere separata definitivamente dal corpo. Risorgeranno anche coloro che sono morti nel seno materno, perché raggiungeranno la perfezione della natura per conformità a quella che Cristo ha assunto.

È un fatto naturale e insieme miracoloso (S.,75,3): perché
– il principio attivo è l'azione di Dio, che supera la capacità della natura; ma l'esito è naturale, perché tale è l'unione dell'anima e del corpo.

La causa della nostra risurrezione (S.,76):

È la risurrezione di Cristo (S.,76,1): perché

– Cristo, secondo la natura umana, è mediatore tra Dio e gli uomini. Perciò la sua risurrezione è causa strumentale.

Il suono della tromba [cf. 1 Ts 4,16] è la stessa voce di Cristo (S.,76,2): perché

– simboleggia il suo comando.

Anche gli angeli coopereranno (S.,76,3): perché

– per tutte le sue opere relative ai corpi, Dio si serve del ministero degli angeli, i quali raccoglieranno le ceneri e le predisporranno per la ricostituzione del corpo umano. Dio infonderà l'anima, glorificandola e glorificando conseguentemente il corpo dei salvati.

Il tempo e il modo della risurrezione (S.,77):

Essa avverrà per tutti alla fine del mondo (S.,77,1): perché

– solo allora cesserà il moto dei cieli che determina la corruzione: e così si avrà l'immortalità.

Ma il suo tempo è nascosto (S.,77,2): perché

– non è possibile determinarlo con la ragione naturale e anche la rivelazione non lo indica: così tutti, in ogni tempo, siamo in attesa di Cristo che viene.

Comunque avverrà probabilmente al crepuscolo (S.,77,3): perché

– anche Cristo è risorto a quell'ora (cf. *Mt* 28,1).

E sarà istantanea (S.,77,4): perché

– l'agire di Dio è istantaneo.

Il punto di partenza della risurrezione (S.,78):

Molto probabilmente sarà la morte (S.,78,1): perché

– la morte è il debito del peccato originale;

– non può risorgere se non ciò che è caduto;

– il ritorno all'immortalità è mediante morte: come ciò che è guasto non si rinnova se non mediante la sua distruzione;

– con il cessare del moto dei cieli (che è come il battito del cuore in un corpo vivo) tutto ciò che vive morirà.

Tutti risorgeranno dalle ceneri, cioè i resti del corpo dopo la decomposizione (S.,78,2): perché

– i corpi devono essere trasformati (cf. *Fil* 3,21) e per trasformarsi occorre decomporsi.

Le ceneri non hanno una inclinazione naturale all'anima che si riunirà ad esse (S.,78,3): perché
– gli elementi sono tra loro omogenei.
– Ma per disposizione divina esse hanno una relazione all'anima a cui si ricongiungeranno.

L'identità dei risorti (S.,79):

L'anima riprenderà lo stesso corpo di prima (S.,79,1): perché
– altrimenti non si tratterebbe di risurrezione ma di assunzione di un altro corpo, incorrendo nell'errore di concepire l'anima come un motore e non come forma sostanziale, o il corpo come un vestito.

L'uomo che risorge è numericamente lo stesso (S.,79,2): perché
– se risorgesse un altro al suo posto, la sua creazione per il raggiungimento della beatitudine con l'anima e con il corpo sarebbe stata inutile;
– l'essere del corpo è lo stesso essere dell'anima razionale che è forma sussistente e immortale: con la risurrezione il corpo viene a partecipare di nuovo tale essere, così nell'uomo non c'è mai stata un'interruzione sostanziale e dunque è numericamente lo stesso uomo di prima.

La ceneri non debbono necessariamente ritornare nelle medesime parti che si dissolsero in esse (S.,79,3): perché
– la diversa dislocazione delle parti di una determinata materia non produce una diversità numerica; può produrla solo la diversità della materia stessa.

L'integrità dei corpi risorti (S.,80):

Tutte le membra attualmente esistenti nel corpo dovranno essere ricostituite nella resurrezione (S.,80,1): perché
– l'anima sta al corpo come l'arte all'artefatto: contiene originariamente e implicitamente tutte le parti che il corpo manifesta; come l'opera d'arte non sarebbe perfetta se non le estrinsecasse tutte, così il corpo non sarebbe perfettamente proporzionato all'anima.
– Anche se alcune operazioni non verranno eseguite, tuttavia gli organi ad esse preposti ne manifesteranno la capacità.

Anche i capelli e le unghie (S.,80,2): perché
– l'anima sta al corpo animato come l'arte al manufatto, e alle sue parti come ai suoi strumenti, cioè all'organismo: vi sono strumenti principali o esecutivi (es. cuore, fegato, mani, piedi), ma anche conservativi (es. capelli e unghie).

Risorgeranno anche gli umori del corpo (S.,80,3): perché
– anch'essi appartengono alla integrità del corpo umano.
– Ma solo gli umori che appartengono alla perfezione dell'individuo compiuto (es. sangue), ma non quelli che sono rifiuti (es. urina, sudore), o ordinati alla specie (es. seme e latte), oppure finalizzati al costituirsi delle membra.

Tutto ciò che nel corpo è appartenuto alla verità della natura umana risorgerà (S.,80,4): perché
– altrimenti non si avrebbe più un corpo umano perfetto: c'è successione materiale nel ricambio delle cellule, ma la caratteristica specifica è sempre la stessa, come una città è sempre la stessa mantenendo gli stessi uffici, pur cambiando materialmente gli ufficiali.

Non risorgerà tutto quanto fu materialmente nelle membra umane, ma solo specificamente (S.,80,5) perché
– tutto quanto è stato materialmente in un uomo dall'inizio della sua vita esorbita dalla quantità richiesta dalla specie.

La qualità dei corpi risorti (S.,81):

Tutti risorgeranno nello stato dell'età giovanile (S.,81,1): perché
– è lo stato della perfezione piena: già matura, ma non ancora in declino.

E ciascuno con la propria statura (S.,81,2): perché
– appartiene alla perfezione individuale; ma ciò che è in eccesso o in difetto verrà eliminato o supplito dalla potenza di Dio.

La diversità di sesso sarà mantenuta (S.,81,3): perché
– appartiene alla perfezione della specie.

Non vi saranno più però le funzioni della vita animale: nutrizione e generazione (S.,81,4): perché
– sono funzionali alla prima perfezione e non all'ultima, cioè la beatitudine ormai raggiunta.

Le condizioni dei beati dopo la risurrezione (S.,82):

I loro corpi saranno impassibili (S.,82,1): perché

– il corpo sarà perfettamente soggetto all'anima razionale e questa a Dio.

– Ma le cicatrici dei santi martiri resteranno come un onore e non come una deformità.

L'impassibilità non sarà uguale in tutti (S.,82,2): perché

– dipende dal dominio dell'anima sul corpo, che sarà maggiore quanto più alto sarà il grado di fruizione di Dio.

Ma l'impassibilità non toglie la sensazione (S.,82,3): perché

– altrimenti la vita corporea dei santi dopo la risurrezione sarebbe più simile al sonno che alla veglia.

– Ma la sensazione non sarà per trasmutazione fisica (come per es. la mano si scalda per contatto con una cosa calda), bensì spirituale (come per es. la vista vede la bianchezza senza diventare bianca).

Tutti i sensi eserciteranno le loro funzioni (S.,82,4): perché

– nei beati la natura umana sarà al massimo della sua perfezione, che implica l'attività: e più un senso è perfetto e minore è la trasmutazione con cui è capace di percepire il proprio oggetto (es. più si restringe l'angolo di visuale, più acuta è la vista e minore la sua trasmutazione).

La sottigliezza dei corpi beati (S.,83):

È una loro proprietà (S.,83,1): perché

– la sottigliezza è la capacità di penetrazione (es. intelligenza sottile): il corpo glorioso è perfettamente sottomesso all'anima, cioè allo spirito, e alla sua efficacia.

Non consentirà a un corpo glorioso di coesistere localmente con un corpo non glorioso (S.,82,2): perché

– la sottigliezza non toglie ai corpi l'estensione che li localizza.

Solo per miracolo è possibile che due corpi occupino il medesimo luogo (S.,83,3): perché

– è assurdo che uno stesso corpo sia simultaneamente in due luoghi diversi: sarebbe diviso da se stesso e dunque disintegrato (l'individuo è indiviso in sé); non è assurdo che due corpi siano in uno stesso luogo: l'esser diviso da altro è solo una conseguenza sospendibile per miracolo.

Anche due corpi gloriosi non possono occupare insieme il medesimo luogo (S.,83,4): perché
– il corpo glorioso ha le stesse proprietà del corpo come tale. Per miracolo è possibile, ma non è conveniente che un corpo glorioso ostacoli un altro corpo glorioso.

Un corpo glorioso occuperà sempre un luogo pari alla propria grandezza (S.,83,5): perché
– la riduzione delle parti del corpo per il suo ridimensionamento ripugna alla buona disposizione del corpo glorioso.

Per sua natura un corpo glorioso è palpabile (S.,83,6): perché
– è tangibile e oppone resistenza, così da non potere essere attraversato.
– Ma per virtù soprannaturale gli è data facoltà di rendersi impalpabile ai corpi non gloriosi.

L'agilità dei corpi risorti dei beati (S.,84):

I corpi gloriosi saranno dotati di agilità (S.,84,1): perché
– la perfetta ridondanza e il dominio perfetto dell'anima glorificata sul corpo costituiscono due doti nel corpo: rispetto all'anima come forma il corpo è sottile, rispetto all'anima come motore il corpo è agile, cioè agisce senza sforzo.

E faranno uso della loro agilità (S.,84,2): perché
– «correranno senza affannarsi, cammineranno senza stancarsi» (*Is* 40,31); «come scintille nella stoppia correranno qua e là» (*Sap* 3,7).

Il loro moto non sarà istantaneo (S.,84,3): perché
– devono attraversare gli spazi intermedi: il che implica il tempo, anche se impercettibile per la sua brevità.

Lo splendore del corpo dei beati (S.,85):

I corpi gloriosi saranno splendenti (S.,85,1): perché
– la gloria dell'anima si rifletterà nel corpo, così che dal corpo glorioso si conoscerà la gloria dell'anima, allo stesso modo in cui attraverso il vetro si conosce il colore del corpo contenuto in un vaso di vetro.

E il loro splendore sarà visibile anche agli occhi non glorificati (S.,85,2): perché
– la luminosità è per sua natura visibile, così come la vista per sua natura coglie la luminosità.

Resterà in potere dell'anima glorificata far sì che il suo corpo sia visibile o invisibile (S.,85,3): perché
– il corpo glorioso obbedisce assolutamente all'anima glorificata.

Le condizioni dei corpi dei dannati dopo la risurrezione (S.,86):

Non risorgeranno con le loro deformità (S.,86,1): perché
– saranno anch'essi integri per volere del Creatore: verranno eliminati i difetti e le deturpazioni dovute alla corruzione, non invece i difetti dovuti alla natura del corpo umano: pesantezza, passibilità ecc.

Saranno anch'essi incorruttibili (S.,86,2): perché
– verrà tolta la causa della corruttibilità: verrà a cessare infatti il moto dei cieli.
– Ma i corpi dei beati saranno preservati da corruzione anche per il fatto che verrà impedita la causa intrinseca della corruttibilità, cioè le qualità contrarie.

Non saranno invece impassibili (S.,86,3):
– non nel senso che patiranno alterazione fisica, ma nel senso che avvertiranno la passione psichica o intenzionale, in base alla quale vengono attivati i sensi: subiranno la pena del senso, mentre i beati ne saranno preservati, perché non riceveranno nulla in modo afflittivo.
– Anche il fuoco li affliggerà senza consumarli perché sarà ricevuto in essi in modo intenzionale e non fisico, come il colore è ricevuto nella pupilla dell'occhio.

La conoscenza che nel giudizio avranno i risuscitati rispetto ai meriti e ai demeriti (S.,87):

Tutti conosceranno i propri peccati (S.,87,1): perché
– le coscienze dei singoli saranno come dei libri in cui sono descritte le cose compiute.

Tutti conosceranno ciò che passa nella coscienza altrui (S.,87,2): perché
– nel giudizio finale la giustizia divina deve apparire evidente a tutti.

E tale conoscenza sarà per una semplice intuizione (S.,87,3): perché
– i beati vedranno tutto nell'essenza divina; i dannati, invece, per virtù divina vedranno tutto in un tempo brevissimo.

Il giudizio universale e il tempo e il luogo in cui esso avverrà (S.,88):

È necessario un giudizio universale (S.,88,1): perché
– come persona singolare, l'uomo viene giudicato individualmente, subito dopo la morte;
– come parte di un tutto, l'uomo viene giudicato alla fine del mondo: quando verranno separati i buoni dai cattivi.

Avverrà mentalmente e non oralmente (S.,88,2): perché
– altrimenti occorrerebbe un tempo incalcolabile.

Il tempo in cui avverrà è conosciuto solo da Dio (S.,88,3): perché
– il mondo non finirà per una causa creata, così come ebbe inizio immediatamente da Dio.

Probabilmente avverrà nella valle di Giosafat (S.,88,4): perché
– è dominata dal monte degli Ulivi, dal quale Cristo ascese al cielo: così si vedrà che è lo stesso «colui che ascese e colui che discese» (*Ef* 4,10).

I giudicanti e i giudicati nel giudizio universale (S.,89):

I perfetti giudicheranno con Cristo (S.,89,1):
– proclameranno la sentenza emessa da Cristo.

La facoltà di giudicare è premio per la povertà volontaria (S.,89,2): perché
– disprezzando tutte le cose del mondo si dedica totalmente a Cristo;
– all'umiltà corrisponde il merito dell'esaltazione;
– dispone al modo del giudizio per assimilazione a Cristo: abbandonata ogni cosa per seguire Cristo (cf. *Mt* 19,27 s.).

Agli angeli non spetta il compito di giudicare (S.,89,3): perché
– non sono conformi al giudice a cui è demandato il giudizio, cioè Cristo secondo la natura umana.

È plausibile che i demoni saranno gli esecutori della sentenza sui dannati (S.,89,4): perché
– peccando gli uomini si sono assoggettati al demonio.
Tutti gli uomini dovranno comparire nel giudizio (S.,89,5): perché
– tutti devono vedere l'esaltazione di Cristo dopo l'umiliazione della passione.
Anche i buoni verranno giudicati (S.,89,6): perché
– così verranno retribuiti con il premio. Ci sarà l'esame solo nel caso della mescolanza di bene e di male nel merito.
Anche i cattivi verranno giudicati (S.,89,7): perché
– così verranno retribuiti con il castigo: gli infedeli senza esame, mentre i fedeli con esame per il fatto che la fede, anche senza il merito della carità, ha in sé qualcosa di lodevole.
Gli angeli non rientrano nel giudizio (S.,89,8): perché
– riguarda solo gli uomini.

L'aspetto del giudice nel giudizio (S.,90):
Cristo presiederà al giudizio sotto l'aspetto della sua natura umana (S.,90,1): perché
– da essa si ottiene di essere ammessi al Regno mediante il beneficio della redenzione.
Nel suo aspetto glorioso (S.,90,2): perché
– nella soddisfazione fece le veci degli uomini presso il Padre; nel giudizio farà le veci del Padre presso gli uomini.
I reprobi non possono vedere la divinità senza godimento (S.,90,3): perché
– Dio è la stessa bontà sussistente che per se stessa è fonte di godimento; i reprobi non vedranno la divinità di Cristo, ma la riconosceranno per indizi evidentissimi.

Le condizioni del mondo e dei risuscitati dopo il giudizio (S.,91):
Il mondo sarà rinnovato (S.,91,1): perché
– anche gli occhi godano di una gioia proporzionata alla visione beatifica dell'intelletto: sarà così concesso di vedere la divinità nei suoi effetti corporali.

Il moto dei cieli cesserà per disposizione della volontà divina (S.,91,2): perché
– con la glorificazione dell'uomo, non occorrerà più il moto del cielo che influisce sulla generazione, l'alimentazione e le condizioni climatiche.

I corpi celesti saranno perfezionati nello splendore (S.,91,3): perché
– la bellezza dei corpi celesti sta nella loro luminosità.

Tutti gli elementi saranno rivestiti di un certo splendore con gradi diversi di intensità (S.,91,4): perché
– nel rinnovamento finale l'inferiore sarà perfezionato in ciò che ha in comune con quello superiore (gli uomini «saranno come gli angeli nel cielo», *Mt* 22,30): così i corpi inferiori comunicano con quelli celesti mediante la luce e la diafania (la terra sarà diafana come il vetro, l'acqua come il cristallo, l'aria come il cielo e il fuoco come gli astri del cielo).

Non rimarranno le piante e gli animali (S.,91,5): perché
– sono ordinati all'incorruttibilità solo i corpi celesti, gli elementi e l'uomo, che non sono totalmente corruttibili: animali e piante invece sono totalmente corruttibili.

La visione dell'essenza divina da parte dei beati (S.,92):

Il nostro intelletto giungerà a vedere l'essenza divina (S.,92,1): perché
– l'ultima perfezione consiste nel ricongiungimento con il proprio principio. E un certo esempio dell'unione beata con cui lo spirito si unirà a Dio è l'unione tra il corpo e l'anima.

I santi, dopo la risurrezione, non vedranno Dio con gli occhi del corpo (S.,92,2): perché
– Dio non può essere visto per sé con la vista, né sentito con gli altri sensi: se l'insensibile fosse colto dal senso il senso non sarebbe più tale.
– Ma l'occhio glorificato potrà vedere l'essenza divina indirettamente: cioè la percepirà nella gloria dei corpi (e non a partire da essi), come nella locuzione si percepisce la vita.

Tutti i santi conosceranno tutte le cose che Dio conosce con la sua scienza di visione (S.,92,3): perché
– si vedrà lo stato definitivo delle cose.

La beatitudine dei santi e le loro dimore (S.,93):

La beatitudine dei santi dopo la risurrezione sarà più grande di prima (S.,93,1): perché
– non sarà solo nell'anima ma anche nel corpo;
– l'anima sarà più intensamente rivolta a Dio non desiderando più ricongiungersi al corpo ormai riacquistato.

I diversi gradi di beatitudine si chiamano «dimore» (S.,93,2): perché
– dimora indica il diverso modo di abitare un'unica casa, che è la beatitudine eterna.

E le dimore si distinguono secondo i diversi gradi di carità (S.,93,3): perché
– a un grado di carità corrisponde una maggiore o minore intensità della visione beatifica.

L'atteggiamento dei santi verso i dannati (S.,94):

I beati vedono perfettamente la pena dei reprobi (S.,94,1): perché
– ciò contribuisce all'apprezzamento della loro beatitudine: i contrari si illuminano a vicenda.

E non avranno alcuna compassione per i dannati (S.,94,2): perché
– non avranno passioni, né potranno volere la liberazione e l'allontanamento di un male giusto.

Ma si rallegreranno per le pene dei dannati (S.,94,3): perché
– considereranno direttamente le pene, l'ordine della giustizia divina e la propria liberazione.

Le doti dei beati (S.,95):

Sono i doni che Dio fa ai beati appena introdotti nella gloria (S.,95,1): perché
– sono un ornamento perpetuo dell'anima e del corpo sufficienti alla vita e duraturi nell'eterna beatitudine: nel matrimonio spirituale i doni concessi alla sposa mistica, che è la Chiesa nei suoi membri, sono dello sposo (Cristo) in quanto sua gloria, ma sono della sposa come ornamenti.

Non si identificano con la beatitudine (S.,95,2): perché
– sono ordinate alla beatitudine come abiti ordinati alla perfetta operazione beata.

A Cristo non si addicono le doti (S.,95,3): perché
– non si può dare una dote nell'unione della natura umana con quella divina nella persona del Verbo: tuttavia quelle qualità gli spettano in modo eccellente.

Anche gli angeli non hanno propriamente delle doti (S.,95,4): perché
– l'aspetto di sposa non si addice ad essi come invece agli uomini: non hanno la conformità con la natura umana di Cristo sposo.

Le doti dell'anima sono tre: la visione, l'affetto e la fruizione (S.,95,5): perché
– sono le condizioni della perfetta operazione beatifica:
- la *visione*: è l'abito che esercita l'atto del vedere;
- l'*affetto*: è l'abito che dà la conformità con l'oggetto;
- la *fruizione*: è l'abito dell'unione con l'oggetto.

Le aureole (S.,96):

L'aureola è distinta dalla corona aurea (S.,96,1): perché
– la corona aurea è il premio essenziale, cioè la beatitudine; l'aureola è un'aggiunta: una certa gioia per le opere compiute che hanno un aspetto di vittoria eccellente nel combattimento.

Ed è distinta anche dai frutti (S.,96,2): perché
– l'aureola è il godimento delle opere di perfezione; mentre il frutto è il godimento della disposizione che si ha nell'operante in ragione del grado di spiritualità raggiunto (chi il trenta, chi il sessanta chi il cento: cf. *Mt* 13,3 ss.).

Il frutto è dovuto solo alla virtù della continenza (S.,96,3): perché
– è un premio dovuto al passaggio dalla vita carnale a quella spirituale.

Alle tre parti della continenza corrispondono tre frutti (S.,96,4):
– alla continenza *coniugale* corrisponde il trenta per uno;
– alla continenza *vedovile* corrisponde il sessanta per uno;
– alla continenza *perpetua* corrisponde il cento per uno.

Alla verginità volontaria è dovuta l'aureola (S.,96,5): perché
– è una forma speciale di vittoria.

Ai martiri è dovuta l'aureola (S.,96,6): perché
– vincono la passione della morte e dei supplizi a motivo di Cristo.
Ai dottori è dovuta l'aureola (S.,96,7): perché
– ottengono la vittoria sul demonio attraverso la predicazione e l'insegnamento.
A Cristo non compete l'aureola (S.,96,8): perché
– in lui c'è la vittoria perfetta e non qualcosa di partecipato significato dal diminutivo.
Neppure agli angeli compete l'aureola (S.,96,9): perché
– ciò che per gli uomini è perfezione eccezionale nel merito è uno stato comune per gli angeli.
L'aureola è nell'anima e non nel corpo (S.,96,10): perché
– è una gioia; ma per ridondanza rifulge anche nel corpo.
Tre sono i tipi di aureola: della verginità, dei martiri e dei predicatori (S.,96,11): perché
– indicano tre tipi di vittoria.
Assolutamente parlando l'aureola dei martiri è la più nobile (S.,96,12): perché
– indica il combattimento più duro.
L'aureola può avere diversi gradi di intensità (S.,96,13): perché
– dipende dall'intensità del merito nell'operazione (giacché il merito secondo la radice dell'operazione intensifica la corona aurea): così si possono dare diversità d'intensità anche tra la corona aurea e l'aureola.

La pena dei dannati (S.,97):
Non sarà solo quella del fuoco (S.,97,1): perché
– con la purificazione ultima del mondo, tutto quanto è ignobile e lurido precipiterà nell'inferno.
Il verme che tormenta i dannati è di ordine spirituale: il rimorso della coscienza (S.,97,2): perché
– non esisteranno più gli animali.
Il pianto dei dannati non sarà materiale emissione di lacrime, ma un certo turbamento interno (S.,97,3): perché
– col cessare del moto del primo mobile cesserà ogni generazione e corruzione, o alterazione.

I dannati saranno immersi nelle tenebre materiali (S.,97,4): perché
– sono afflittive; ma ci sarà anche una certa luce, quanto basta per vedere le cose capaci di tormentare l'anima.
Il fuoco che li tormenterà sarà corporeo (S.,97,5): perché
– sarà la prigione dei loro corpi; ma influirà in modo spirituale (cf. S.,70,3).
Tale fuoco è specificamente identico al nostro fuoco (S.,97,6): perché
– il fuoco è elemento: tuttavia può trovarsi in materie diverse e avere conseguentemente diverse proprietà, per es. non risplende.
Questo fuoco si trova sotto terra (S.,97,7): perché
– questa ipotesi concorda meglio con la Scrittura che parla di inferno.

La volontà e l'intelligenza dei dannati (S.,98):
Ogni volere deliberativo dei dannati è cattivo (S.,98,1): perché
– non vogliono in ordine al fine ultimo del retto volere.
I dannati non si pentono del male commesso (S.,98,2): perché
– resterà in essi l'attaccamento alla malizia del peccato; solo indirettamente si pentiranno, in quanto si rattristeranno anche del castigo che soffrono per esso.
I dannati possono volere con atto retto e deliberato la propria non esistenza (S.,98,3): perché
– per loro è meglio non esistere che esistere miseramente.
I dannati desiderano la dannazione anche di chi non è dannato (S.,98,4): perché
– il loro odio sarà perfetto.
E hanno odio verso Dio (S.,98,5): perché
– lo percepiscono nell'effetto della sua giustizia che è il loro castigo.
Ma non possono demeritare (S.,98,6): perché
– dopo il giudizio finale non si dà più la possibilità del merito e del demerito.
– Può esser che prima del giudizio si possa meritare o demeritare il premio o la pena secondari.

Si serviranno delle nozioni acquisite in questo mondo, ma nella prospettiva del dolore (S.,98,7): perché
– in loro non vi sarà nulla che non sia causa di sofferenza.
Non penseranno a Dio in se stesso (S.,98,8): perché
– tale pensiero è fonte di gioia; ma rispetto ai suoi castighi, che sono ciò che è quasi accidentale nei suoi effetti.
E dopo il giudizio non vedranno la gloria dei beati di cui sono venuti a conoscenza in quel giorno (S.,98,9): perché
– ciò aumenterà la loro sofferenza per essere considerati indegni anche solo di vedere la gloria meritata dai santi.

La misericordia e la giustizia di Dio verso i dannati (S.,99):
Il peccato mortale esclude eternamente dalla società dei santi e condanna alla pena eterna (S.,99,1): perché
– è contrario alla carità che tiene unita la città di Dio e l'atto con cui si commette peccato è eterno: per es. se uno si gettasse volontariamente in una buca così profonda da non poter usciere che con l'aiuto altrui, è come se volesse restarvi per sempre.
La misericordia divina non toglie la pena eterna come pensava Origene (S.,99,2): perché
– il fuoco preparato per il diavolo e per i suoi angeli «è eterno» (*Mt* 25,41).
– apparentemente estendeva la misericordia, in realtà la restringeva: i beati dovrebbero ritornare alle miserie della vita presente.
Anche gli uomini saranno puniti in eterno (S.,99,3): perché
– sono ostinate nel male le anime che muoiono senza la carità.
Neppure la pena dei cristiani verrà abbreviata (S.,99,4): perché
– occorre essere assolti da tutti i peccati per essere immuni dalla pena eterna e non basta la fede.
Chi muore in peccato mortale avrà la pena eterna anche se ha fatto opere di misericordia (S.,99,5): perché
– possono essere compiute senza la carità (cf. *1 Cor* 13,1 ss.).

Appendice I:
Questione sul purgatorio

Dopo questa vita si deve ammettere un purgatorio (A.,I,1): perché
– la contrizione cancella la colpa, ma non sempre viene eliminato del tutto il debito della pena.

Forse il luogo del purgatorio è duplice (A.,I,2):
– il primo è contiguo all'inferno, con lo stesso fuoco, che però purifica invece di tormentare;
– il secondo è accordato per dispensa e si trova in luoghi diversi.

La più piccola pena del purgatorio supera la più grave pena della vita presente (A.,I,3): perché
– per la pena del danno, quanto più si desidera Dio, tanto più la sua assenza è penosa;
– la pena del senso dipende dalla sensibilità, che è nell'anima.

Si tratta comunque di una pena volontaria in senso condizionale (A.,I,4): perché
– è sopportata in vista della beatitudine.

Le anime del purgatorio non saranno tormentate da demoni (A.,I,5): perché
– chi è in purgatorio ha già vinto i demoni morendo senza peccato mortale.

La colpa veniale, per chi muore in grazia, viene rimessa con il fuoco del purgatorio (A.,I,6): perché
– questa pena è in qualche modo volontaria e in virtù della grazia può espiare quella colpa.

La pena del purgatorio purifica dal reato (A.,I,7): perché
– il reato è il debito della pena: subendo la pena si estingue il suo debito.

Alcuni sono puniti più a lungo di altri (A.,I,8): perché
– il loro affetto è stato maggiormente immerso nei peccati veniali: la durata corrisponde alla radicazione della colpa e non alla sua gravità.

APPENDICE II:
QUESTIONE SULLA PENA DEL PECCATO ORIGINALE

La pena unica e propria del peccato originale dopo la morte è la privazione della visione di Dio (A.,II,1): perché

– la colpa originale trasmessa non toglie ciò che è congenito alla natura, ma ciò che le è superiore.

I bambini non battezzati non soffriranno nella loro anima un'afflizione spirituale (A.,II,2): perché

– avranno la conoscenza perfetta di quanto rientra nella conoscenza naturale, sapranno di essere esclusi dalla vita eterna e anche la causa di ciò;
– non ci si affligge per la mancanza di ciò che sorpassa la propria condizione: un saggio, per es., non si affligge di non poter volare come un uccello.

INDICE

PRESENTAZIONE 5

INTRODUZIONE 7

PARTE PRIMA

La dottrina sacra (I,1) 11
Dio secondo la sua essenza (I, 2-13) 12
Dio secondo le sue operazioni (I,14-26) 23
La Trinità (I,27-43) 33
La creazione (I,44-49) 44
Gli angeli (I,50-64) 49
La creazione e la disposizione delle realtà corporee (I,65-74) 58
L'uomo, ente composto di spirito e di corpo (I,75-102) 62
Il governo delle cose (I,103-119) 84

PARTE SECONDA I

Il fine ultimo e la beatitudine dell'uomo (I-II,1-5) 97
Le azioni umane in quanto proprie dell'uomo (I-II, 6-21) 102
Le azioni dell'uomo, cioè comuni con alcuni animali:
le passioni (I-II,22-48) 114
I principi intrinseci degli atti umani (I-II,49-89) 129
Gli abiti (I-II,49-54) 129
Gli abiti buoni (I-II,55-70) 133
I vizi e i peccati (I-II,71-89) 145
I principi estrinseci degli atti umani (I-II,90-114) 160
La legge (I-II,90-108) 160
La grazia (I-II,109-114) 175

PARTE SECONDA II

Le virtù teologali (II-II,1-46) 185
La fede (II-II,1-16) 185
La speranza (II-II,17-22) 196
La carità (II-II,23-46) 200
Le virtù cardinali (II-II,47-170) 217
La prudenza (II-II,47-56) 217
La giustizia (II-II,57-122) 225
La fortezza (II-II,123-140) 263
La temperanza (II-II,141-170) 271
I carismi (II-II,171-178) 287
La vita attiva e la vita contemplativa (II-II,179-182) 292
Gli uffici e gli stati di vita (II-II,183-189) 295

PARTE TERZA

Il Salvatore in se stesso (III,1-26) 305
Ciò che il Salvatore ha fatto e patito (III,27-59) 327
I sacramenti in generale (III,60-65) 351
Il sacramento del battesimo (III,66-71) 357
La cresima o confermazione (III,72) 364
Il sacramento dell'Eucaristia (III,73-83) 365
Il sacramento della penitenza (III,84-90) 377

SUPPLEMENTO

La penitenza - seconda parte (S.,1-28) 383
Il sacramento dell'estrema unzione (S.,29-33) 398
Il sacramento dell'ordine (S.,34-40) 400
Il matrimonio (S.,41-68) 405
Le realtà ultime, cioè la resurrezione (S.,69-99) 420
Appendice I: Questione sul purgatorio 440
Appendice II: Questione sulla pena del peccato originale 441

TEOLOGIA

RUFFINI F., *La "Quaestio de unione Verbi incarnati"*
SALVIOLI M. (ed.), *Tomismo creativo*
BUZI P., *La Chiesa copta. Egitto e Nubia, 2ª ed.*
BERNINI R., *La vita consacrata. Teologia e spiritualità*
CARPIN A., *Indissolubilità del matrimonio. La tradizione della Chiesa antica*
TESTI C. A., *Santi pagani nella Terra di Mezzo di Tolkien*
PIZZORNI R., *Amore e civiltà*
PUCCETTI R., *I veleni della contraccezione*
MAGNANINI P.-MACCAFERRI A., *Analisi grammaticale dell'aramaico biblico*
MILBANK J., *Il fulcro sospeso, Henri de Lubac e il dibattito intorno al soprannaturale*
COGGI R., *Trattato di Mariologia. I misteri della fede in Maria, 2ª ed.*
CHIESA ORTODOSSA RUSSA, *Fondamenti della dottrina sociale*
MONDIN B., *L'uomo secondo il disegno di Dio, 2ª ed.*
BARILE R. (ed.), *Il rosario. Teologia, storia, spiritualità*
PASINI G., *Il monachesimo nella Rus' di Kiev*
PANE R., *La Chiesa armena. Storia, spiritualità, istituzioni*
MONDIN B., *La Trinità mistero d'amore, 2ª ed.*
COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004, 2ª ed.*
DERMINE F. M., *Carismatici, sensitivi e medium, 2ª ed.*
LIVI A., *Filosofia e Teologia*
BARZAGHI G., *La Somma Teologica in Compendio, 2ª ed.*
BOSCHI B., *Due Testamenti, una sola storia*
OLMI A. (ed.), *Il peccato originale tra teologia e scienza*
BOSCHI B., *Genesi. Commento esegetico e teologico*
CARPIN A., *Donna e sacro ministero. La tradizione ecclesiale: anacronismo o fedeltà?*
SPATARU D., *Sacerdoti e diaconesse. La gerarchia ecclesiastica secondo i Padri Cappadoci*
CARPIN A., *Cipriano di Cartagine. Il vescovo nella Chiesa, la Chiesa nel vescovo*
COUSIN H.-LÉMONON J.P., *Le diverse correnti della religione ebraica*
ABADIE P.-COUSIN H.-LÉMONON J.P., *Il monoteismo specificità e originalità della fede ebraica*
COUSIN H.-LÉMONON J.P.-MASSONNET J.-MÉASSON A., *Come gli ebrei leggevano i testi sacri*

ABADIE P.-MASSONNET J., *Il culto nella società giudaica*
COMBY J.-LÉMONON J.P.-MASSONNET J.-RICHARD F., *La civiltà greco-romana e la civiltà giudaica*
LÉMONON J.P.-RICHARD F., *Gli Ebrei e l'Impero Romano ai tempi di Gesù*
COGGI R., *Ripensando Lutero*
CARPIN A., *Angeli e demòni nella sintesi patristica di Isidoro di Siviglia*
CARBONE G. M., *L'uomo immagine e somiglianza di Dio*
CHARAMSA C., *Davvero Dio soffre?*
CARPIN A., *La Redenzione in Origene, sant'Anselmo e san Tommaso*
SUH A., *Le rivelazioni private nella vita della Chiesa*
BARZAGHI G., *Soliloqui sul Divino*
AA. VV., *Approfondimento concettuale della fede e inculturazione*
DA CRISPIERO M., *Teologia della sessualità* (esaurito)
PERINI G., *I Sacramenti: Battesimo Confermazione Eucaristia - II*
PERINI G., *I Sacramenti e la grazia di Cristo Redentore - I*
MATTIOLI V., *La difficile sessualità* (esaurito)
CARPIN A., *L'Eucaristia in Isidoro di Siviglia*
AA. VV., *La coscienza morale e l'evangelizzazione oggi*
GHERARDINI B., *Santa o Peccatrice?* (esaurito)
SEMERARO M., *Il Risorto tra noi* (esaurito)
AA. VV., *Le sètte religiose: una sfida pastorale*
TESTA B. (ed.), *La nuova evangelizzazione dell'Europa nel Magistero di Giovanni Paolo II*
VICARIATO DI ROMA, *Prontuario teologico in preparazione agli Ordini e ai Ministeri*
SPIAZZI R., *Cristianesimo e cultura*
AA. VV., *Il matrimonio e la famiglia*
CAVALCOLI C., *La buona battaglia*
BARILE R., *La fatica di uno scriba*
BIAGI R., *Cristo profeta, sacerdote e re*

Finito di stampare: aprile 2017, SAB Snc, Budrio (BO)
In copertina: Francesco BARBIERI, detto IL GUERCINO, *San Tommaso d'Aquino scrive assistito dagli angeli* (particolare) 1662, Basilica di San Domenico, Bologna.
Foto di copertina: Tarcisio Zanette
Grafica di copertina: Domenico Gamarro

Tutti i nostri libri e le altre attività
delle Edizioni Studio Domenicano
possono essere consultati su:
www. edizionistudiodomenicano.it

Edizioni Studio Domenicano
Via dell'Osservanza 72 - 40136 Bologna - ITALIA
Tel. +39 051582034 - Fax. +39 051331583
acquisti@esd-domenicani.it
www.edizionistudiodomenicano.it

La *Somma Teologica* di san Tommaso d'Aquino non può non essere letta tutta insieme, perché è un monumento coerente di intelligenza e sapienza. Ma non basta: deve essere anche posseduta dalla mente, per quanto è possibile. Perché è la mente il luogo delle cose intelligenti e sapienti. Come si fa? Chi ha il tempo di farlo? La risposta-proposta è questo *Compendio*: la "celebrazione" della *Somma Teologica*. Un modo utile per farla conoscere e assimilare. Il *Compendio* si inchina con il suo umile e utile servizio per: ***C**ondensare **O**rganicamente **M**emorabili **P**roposizioni **E** **N**otificare **D**eduzioni **I**ndimenticabilmente **O**riginali*. Con questo acrostico l'Autore augura una buona lettura-studio, per la gioia della memoria.

Giuseppe Barzaghi o. p., sacerdote domenicano, è nato a Monza il 5 marzo 1958. Dottore in Filosofia (Univ. Cattolica di Milano) e Teologia (Pont. Univ. San Tommaso in Roma). Docente di Teologia fondamentale e dogmatica presso la Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna e di Filosofia teoretica presso lo Studio Filosofico Domenicano di Bologna. Socio corrispondente della Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino. Dirige la scuola di Anagogia.

EDIZIONI STUDIO DOMENICANO

€ 29,00

ISBN 978-88-7094-737-3

9 788870 947373