

PADRE TOMAS TYN

TEOLOGIA MORALE 10^a Lezione - 16 dicembre 1986

Siamo giunti al trattato del fine ultimo dell'uomo e della beatitudine. Ebbene la quarta *quaestio*, come abbiamo detto all'inizio quando dividevamo la materia, tratta dell'essenza fisica¹ della beatitudine soggettiva, ossia si tratta di vedere che cosa appartiene alla beatitudine soggettiva, quali sono le sue proprietà, non più ciò che la costituisce²; abbiamo visto invece nella terza *quaestio* come S.Tommaso arriva a definire o meglio a determinare più specificatamente ciò che costituisce la beatitudine dell'uomo, fino a dire che essa è l'atto della visione beatifica, visione di un'essenza che non è essenza creata, non è essenza finita, ma è l'essenza di quell'essere che è solo essere, il cui essere tale coincide con il suo *esse simpliciter*.

Adesso la quarta *quaestio* tratta dell'essenza fisica della beatitudine dell'uomo; vi ricordo ancora questa *distinctio* scolastica tra l'essenza metafisica e fisica. L'essenza metafisica è il costitutivo formale di una realtà. L'essenza fisica è l'insieme di tutte le proprietà fondate su tale costitutivo, compreso ovviamente il costitutivo stesso.

Quindi per esempio nell'uomo, la sua essenza metafisica è la razionalità, cioè la differenza specifica che lo costituisce come uomo. Che cosa invece è l'essenza fisica dell'uomo? E' assieme alla razionalità, anche la libertà, la risibilità³, e tante altre proprietà che l'uomo ha. Tutto quello che si dice per sé dell'uomo, in fondo anche l'animalità, la vita sensitiva e tutto quello che è l'insieme delle proprietà dell'uomo, fa parte dell'essenza fisica.

Adesso qui si tratta di descrivere quasi elencandole le proprietà della beatitudine. Anzitutto S.Tommaso si chiede nella prima *quaestio* in maniera abbastanza significativa se della beatitudine faccia parte la *delectatio*, il diletto, il *gaudium*, la *fruitio*; se ne faccia parte anche il diletto della volontà nel bene posseduto.

Questo se lo chiese non a caso, perchè abbiamo visto come S.Tommaso entrò in netta opposizione con la scuola francescana, tra lui e S.Bonaventura. Queste cose se le dicevano fraternamente. S.Tommaso sentiva molto questa difficoltà. Egli prende posizione a favore della visione; potremmo dire che è una posizione intellettualista.

Egli dice in sostanza che la perfezione ultima dell'uomo, la perfezione che l'uomo avrà per l'eternità presso Dio, la sua beatitudine, è costituita dall'intelligenza; però, detto questo, subito si preoccupa di mettere in evidenza come assieme all'atto dell'intelligenza che è la visione, vi sono tanti altri atti, il primo ed il più significativo dei quali è appunto l'atto del *gaudium*, quel *gaudium* che invece per i cari confratelli francescani costituisce l'essenza metafisica della beatitudine.

Vedete quindi che quello che per S.Tommaso non è l'essenza metafisica, è tuttavia la prima proprietà, che scaturisce dalla visione e che fa parte dell'essenza fisica della beatitudine. Ebbene, questa prima proprietà immediatamente fondata sulla visione è quella del *gaudium*. Anche la volontà ha il suo atto, che è il *gaudium*.

La citazione di S.Agostino, quel grande volontarista, non poteva mancare. Per quanto riguarda l'antropologia S. Tommaso non è d'accordo con il grande Dottore di Ippona; tuttavia qui lo cita a proposito perché si tratta di far vedere come anche la volontà fa parte dell'atto beatifico, dell'insieme della beatitudine.

Ebbene S.Agostino nelle Confessioni usa questa espressione, che S.Tommaso qui rievoca, "la beatitudine è una gioia, che riguarda la Verità". Questo è il carisma dell'Ordine dei predicatori, ossia la *caritas veritatis*. Ebbene aspettiamo come premio celeste il *gaudium de Veritate*. Ora combattiamo le battaglie del Signore. E poi riceveremo il premio come *gaudium de Veritate*.

¹ Vedi nota ...

² Questa è l'essenza metafisica.

³ Qui P.Tomas usa un termine in senso improprio. Ciò che è risibile è ciò attorno a cui si può ridere, è un passivo; invece qui P.Tomas intende riferirsi alla facoltà di ridere, quindi ad un attivo.

Giacchè il carisma dell'Ordine dei Predicatori è il carisma di tutta la Santa Chiesa *sic et simpliciter*, ossia quello di essere una comunità missionaria della Verità, naturalmente ogni buon cristiano in qualche modo ha la *caritas veritatis*, come dice S. Paolo appunto nella Lettera agli Efesini. La carità della verità è la proprietà di ogni anima buona in questa terra.

Questa carità della verità in cielo non sarà solo *caritas veritatis*, continuerà ad essere anche quello, ma sarà soprattutto *gaudium de Veritate*, gioia della Verità pienamente vista. Qui intuiamo *in aenigmate* che cosa è la Verità, mentre in cielo la vedremo faccia a faccia - la PRIMA VERITA' - la Verità di Dio.

Ebbene, S. Tommaso per dirimere la questione e per spiegare come il *gaudium de Veritate* faccia parte solo dell'essenza fisica e non dell'essenza metafisica della beatitudine, fa vedere in quanti modi una cosa si può dire richiesta in vista di un'altra. Quando si dice che una cosa è necessaria ad un'altra, ci sono quattro modi in cui si può dire questo.

La sua tesi in poche parole è questa: il *gaudium de Veritate* - la gioia per la verità - è necessario, è richiesto per la beatitudine. Senza la gioia niente beatitudine. Giovanni di S. Tommaso mi perdoni, perchè egli sostiene che se Dio sospendesse per assurdo la premozione fisica all'atto della gioia, rimarrebbe sempre la visione beatifica; ed è vero; però sarebbe una beatitudine abbastanza mutilata.

S. Tommaso qui dice chiaramente che per la beatitudine si richiede ed è necessaria la gioia; senza gioia non c'è beatitudine appieno. Questo essere richiesto per qualcosa può accadere in quattro modi: anzitutto come una preparazione antecedente, per esempio la disciplina è necessaria per la scienza; evidentemente se uno vuole acquistare la scienza si dà da fare, studia; senza studio niente scienza. La disciplina si richiede per la scienza come una preparazione antecedente, una disposizione antecedente.

Il secondo modo è quello di una perfezione, per esempio l'anima che è perfezione del corpo, si richiede per la vita del corpo. Senza l'anima il corpo non vive; quando l'anima beata se ne andrà dal nostro corpo, in quel momento si canterà su di noi il *De Profundis*; praticamente senza l'anima, niente vita; l'anima è richiesta per la vita del corpo; è richiesta però come perfezione, perchè l'anima è una forma *corporis*, è una forma che dà la vita e che perfeziona il corpo in vista della vita.

Poi come aiuto estrinseco possiamo ricevere l'aiuto degli amici nelle difficoltà. Si può dire che per risolvere le nostre difficoltà, è sempre necessario che ci lasciamo aiutare dagli amici. S. Tommaso al riguardo è molto aristotelico. Vedremo infatti, anche più avanti, quando si chiederà se in cielo c'è bisogno della *societas amicorum*.

Egli dice con Aristotele che l'uomo virtuoso cerca in sostanza di essere il più delicato possibile con gli altri, cerca di farcela da sè finché è possibile. Solo quando non ce la fa più subentra la socialità, che è la socialità di dipendenza, fondata sull'aver bisogno degli altri. Per contro c'è sempre la socialità serena e gradevole, diffusiva di sè, che gode nel vivere, convivere, frequentare l'amico, conversare con l'altro.

Non c'è dubbio comunque che l'uomo, non essendo un angelo ed essendo un essere sociale, in una pluralità di individui nella specie, ha bisogno anche dell'aiuto di altri. Ebbene, si dà il caso che questo aiuto ci sia dato come qualche cosa di estrinseco.

Infine qualcosa si richiede come una realtà concomitante, o immediatamente conseguente. Così per esempio il calore segue al fuoco; ebbene il fuoco bene acceso emana calore. Assieme al calore c'è il fuoco; il calore non è il fuoco nella sua essenza metafisica, ma non c'è fuoco senza calore, almeno ordinariamente. Il fuoco non è luce e non è calore, però emana luce e calore, che sono proprietà essenziali del fuoco.

Ordinariamente un fuoco, dopo che è stato acceso, produce queste proprietà ed esse lo accompagnano sempre. Solo per assurdo si potrebbe ammettere il fatto che Dio sottragga la premozione fisica e d'altra parte il buon Dio una volta si è compiaciuto di fare quel miracolo. Così i bravi metafisici tomisti spiegano la vicenda dei giovani nella fornace di fuoco, Daniele e gli altri tre amici Essi dicono che Dio non ha sottratto la premozione fisica di ogni azione del fuoco, in

quanto le fiamme c'erano. Invece ha sottratto la premozione fisica della proprietà di riscaldare, sicchè questi giovani camminavano nella fornace accesa

Ad ogni modo di per sè il fuoco ha la proprietà di illuminare e di riscaldare. Ora è proprio in quest'ultimo modo, ossia come qualcosa di concomitante e di conseguente che il *gaudium de Veritate* accompagna la *visio Veritatis*. Come in qualche modo la volontà scaturisce dall'intelletto come potenza, così l'atto della volontà scaturisce dall'atto dell'intelletto; è impossibile vedere la verità e non goderne.

Quando uno ha la visione chiara, essenziale e quidditativa della verità esercita un atto che non soggiace alla nostra libera scelta; a questo punto siamo impeccabili, non possiamo non esercitare l'atto che ci congiunge con l'ultimo fine anche dalla parte della volontà direttrice e motrice di tutte le facoltà. Quindi in qualche modo non è possibile, sarebbe proprio contro la natura dell'anima umana, se nella visione chiara ed essenziale del bene supremo non ci fosse nella volontà anche la suprema gioia.

Non c'è dubbio che la gioia, per quanto non costituisca la beatitudine, tuttavia segue la visione costitutiva della beatitudine, come una proprietà assolutamente necessaria, proprietà appunto concomitante. Difatti la stessa definizione della *dilectio*, del *gaudium*, della *fruitio*, è il quietarsi della volontà nel bene.

Ora naturalmente la quiete nel bene è possibile solo quando il bene è presente, questo anche nelle piccole gioie di questa terra; quando il bene desiderato ci è presente ecco che ci si trova nella gioia. Quindi naturalmente alla presenza del supremo bene, che si congiunge con la nostra mente tramite l'intelletto, è chiaro che anche la volontà si quietava.

Notate come S.Tommaso sottolinea questo fatto, che non spetta alla volontà rendere presente Dio all'anima; questo è esclusivo dell'intelletto; è l'intelletto che rende presente Dio all'anima, o meglio è Dio che si rende presente all'anima nell'intelletto; però, una volta che Dio si è reso presente all'anima nell'intelletto, da questa presenza scaturisce nella volontà appunto il *gaudium*, che è proprio l'atteggiamento della volontà dinanzi ad un bene perfettamente posseduto.

S.Tommaso spiega nell'*ad tertium* una cosa abbastanza interessante, che ha importanza anche per la vita spirituale. In qualche modo uno potrebbe dire: ma questa *delectatio*, questo diletto, non è forse qualcosa che distrae i santi dalla visione di Dio?

Ebbene, ovviamente non può distrarre e S.Tommaso lo spiega perchè in qualche modo questo *gaudium* non è estrinseco alla beatitudine, ma è proprio nello stesso genere della beatitudine. Invece quando l'uomo nella povera vita di questa terra si dedica all'attività intellettuale e poi percepisce un *gaudium* non intellettuale, si distrae dalla vita intellettuale.

Anche se poi ciò fosse un *gaudium* spirituale, essendo un altro tipo di *gaudium*, la diversità di questo *gaudium*, lo distrae. Se uno per esempio studia e si diletta nello studiare, studia ancora meglio; ma se uno studia e si diletta della musica, si distrae dallo studio, anche se la musica è un bene spirituale..... S.Tommaso dice che nella visione beatifica si dà un *gaudium* perfettamente intellettuale, che ha per oggetto Dio stesso, non di un altro *gaudium*.

Adesso il secondo articolo. S.Tommaso, dopo aver detto che il *gaudium de Veritate* è assolutamente necessario alla beatitudine e che fa parte dell'essenza fisica della beatitudine, subito però si premura di dire che la visione è primaria rispetto al *gaudium*. Questo lo concede ai fratelli francescani. Effettivamente il *gaudium* è una proprietà necessariamente concomitante l'atto di visione, però l'atto di visione è più fondamentale ed è primo, altrimenti non sarebbe neanche l'essenza metafisica ed il costitutivo della beatitudine.

E' il primo e precede strutturalmente, non solo temporalmente, rispetto all'atto del *gaudium*. Però S.Tommaso non si limita a questo, perchè - come S.Tommaso si adopera ad approfondire sempre gli argomenti! - in fondo per lui la questione è già risolta. Infatti, dopo aver detto che la visione è l'essenza metafisica, non c'è dubbio che è la prima proprietà e tutte le altre sono solo aggiunte.

Adesso però si adopera a spiegare più in particolare il perchè. Vi raccomando molto questo *corpus articuli*. Qui infatti egli fa una bellissima analisi del rapporto che esiste tra il bene ed il piacere causato dal bene, il quietarsi nel bene.

Adesso vi leggerò quello che dice Aristotele, come lascia in sospeso la questione e come S.Tommaso si adopera per risolverla. Nell'*Etica a Nicomaco*, Libro X, cap. IV, Aristotele lascia in sospeso questa domanda, non dà una risposta univoca. Dice così: "Lasciamo da parte la questione se desideriamo il vivere per il piacere o il piacere per il vivere".

Voi vedete qual è la questione. Essa si connette ovviamente con la questione della beatitudine, cioè se in qualche modo c'è la gioia per la visione o la visione per la gioia. Se c'è la vita per il piacere o il piacere per la vita. Aristotele dice: "Non lo so; non riesco a venirne a capo."

Queste due realtà sono congiunte l'una con l'altra e non si possono separare, perchè il piacere non nasce senza l'azione ed allo stesso tempo il piacere compie e perfeziona un'azione. Quindi il piacere dipende dall'azione, nasce dall'azione ma nel contempo è un perfezionamento dell'azione stessa. Sembrerebbe che sotto un aspetto l'azione dipenda dal piacere, mentre sotto un altro aspetto che il piacere dipenda dall'azione.

Effettivamente S.Tommaso ha detto che bisognava dirimere la questione. Teologicamente è troppo importante per lasciarla in sospeso; quindi, bisogna vedere qual è l'ordine dei fini, cioè se la visione, l'atto vitale dei beati è per il piacere che è il suo compimento, o viceversa se il piacere è per l'atto, cioè se è finalizzato all'atto della visione.

Ora S.Tommaso dice che la visione dell'intelletto prevale sul diletto della volontà. Non potrebbe essere altrimenti per il nostro caro intellettualista; infatti la visione è l'azione in cui si quietava la volontà, mentre il diletto consiste nello stesso quietarsi della volontà.

Ora, il quietarsi avviene a causa di ciò in cui ci si quietava ed è funzionale ad esso; se voi ci pensate bene, la quiete nel bene dipende dal bene; il bene è più della quiete; il bene fa dipendere da sè la quiete; se non c'è il bene non c'è la quiete; quindi in qualche modo il bene costituisce quasi la quiete; molto importante questo fatto.

Mi meraviglio che Aristotele abbia lasciato in sospeso la questione, perchè anche lui aveva fondatamente gli elementi per dirimerla egregiamente. Notate che qui S.Tommaso non fa altro che esplicitare ciò di cui si tratta. Se voi infatti ci pensate bene, vi accorgete che in sostanza S.Tommaso non fa altro che ribadire il primato dell'oggetto sul soggetto. La quiete dell'appetito è una disposizione del soggetto; però è una disposizione o un atteggiamento del soggetto dipendente da un oggetto. Senza oggetto niente disposizione soggettiva.

E non è la disposizione soggettiva che fa dipendere da sè l'oggetto; non si può dire: io sono calmo, quindi ho il bene in virtù della mia quiete. E' una quiete precaria quella che è indotta dal soggetto; al contrario la vera autentica quiete è quella che scaturisce nel soggetto dall'oggetto in cui ci si quietava.

Solo che S.Tommaso non si accontenta nemmeno di questo; riprende quello che abbiamo visto già prima ed insiste molto su questo fatto. Ribadisce la volontà in quanto è la facoltà del fine. Essa non può esercitare quell'azione che è il fine⁴, è sempre verso il fine, ma non è il fine. La volontà proprio perchè è funzionante al fine, non può far sì che un suo atto sia il fine ultimo, bisogna che ci sia al di là della volontà un altro atto in cui la volontà si quietava.

Proviamo a dire così. Voi avete quest'ordine: l'oggetto, che è appunto la beatitudine oggettiva, cioè Dio increato. In questo oggetto, che è anche il fine ultimo, il sommo bene, prima c'è l'intelletto che lo raggiunge con la visione e poi la volontà che si quietava nell'oggetto tramite l'intelletto che lo possiede. Cioè l'intelletto aderisce all'oggetto; mentre la volontà aderisce all'oggetto tramite l'intelletto che vi aderisce.

Proviamo a ridirlo in altro modo. C'è l'intelletto che si impossessa dell'oggetto divino; o meglio, è Dio che si rende visibile all'intelletto, si congiunge con l'intelletto creato. Quindi è l'intelletto la prima facoltà che esercita l'atto della beatitudine. A questo atto primo della

⁴ L'azione in cui consiste il fine non può essere lo stesso atto della volontà, perché la volontà ha per oggetto il fine e non se stessa. Queste cose P.Tomas le ha già dette e tornerà a ripeterle nelle righe successive.

beatitudine, si aggiunge un secondo atto soggettivo, che è l'atto della volontà, però sempre mediato dall'intelletto.

Non è la volontà che esercita l'ultimo atto soggettivo. C'è una duplice dipendenza della volontà. La volontà non solo dipende dall'oggetto. La volontà non ha solo quella dipendenza dall'oggetto, che è comune a ogni disposizione o potenza soggettiva. Ma la volontà dipende anche da quella facoltà che primariamente esercita l'atto soggettivo della beatitudine, che è la facoltà intellettiva.

E ciò per il motivo che S.Tommaso ha tanto spiegato, cioè che, siccome la volontà è in vista del fine, proprio per questo il suo atto non può essere fine; bisogna anche che *ex parte subiecti* ci sia un'altra facoltà che eserciti ultimamente e soggettivamente l'atto della beatitudine, ed a questo atto si aggancia la *quies voluntatis*, la quiete dell'appetito.

Oggi c'è tutta un'ondata di "tommasianismo", che si sforza ad ogni costo di vedere in qualche modo in S.Tommaso un volontarista. E invece non lo è per nulla! Si vede ad ogni piè sospinto che non lo è! Lo è forse relativamente ad alcuni aspetti molto ristretti, ma non è il caso di forzare troppo quei brani; vi citai già alcuni luoghi.

Per esempio per quanto riguarda la vicenda di questa terra, è chiaro che la disposizione volitiva al fine prevale sulla disposizione intellettiva; su questa terra è meglio amare Dio che conoscerlo. Ma in Paradiso, dove la situazione è definitiva, è meglio conoscerlo che amarlo. Naturalmente poi simultaneamente si conosce e si ama, come dice S.Tommaso riprendendo appieno, nella definitiva situazione dell'uomo, la dottrina aristotelica sulla finalizzazione delle virtù morali alle virtù intellettuali.

Quello che Aristotele diceva sulla beatitudine imperfetta, S.Tommaso ovviamente lo applica alla beatitudine perfetta. Così poi c'è una precisazione, S.Tommaso dice il diletto,

Un'obiezione piuttosto forte è quella che Aristotele stesso si fa nel brano citato. Aristotele dice che in qualche modo il piacere dipende dall'azione, però anche l'azione trova il suo ultimo compimento nel piacere. Quindi sembrerebbe che il piacere sia più perfetto dell'azione stessa, che la gioia perfezioni la stessa visione.

Ora, S.Tommaso dice che la perfezione del gaudio non entra nello stesso genere della beatitudine, non entra nel costitutivo della beatitudine, ma vi si aggiunge come una proprietà necessariamente connessa. Come la capacità di ridere dell'uomo perfeziona la razionalità, ma non aggiunge nulla alla razionalità stessa, bensì è una conseguenza della razionalità dell'uomo.

L'articolo terzo formula un'interessante domanda, che si può prestare a molti equivoci, perchè lì S.Tommaso introduce egli stesso il termine *comprehensio* e si sforza di chiarire la questione, ma bisogna tener sempre presente questa cosa, perchè, nel contesto del trattato della beatitudine, per *comprehensio* si possono intendere due cose.

La *comprehensio* può significare anzitutto la visione comprensiva⁵ ed è fuori questione che qui non si tratta di questo tipo di comprensione, perchè nessun'anima creata, nemmeno quella di Cristo, ha la visione comprensiva di Dio. Solo Dio ha la visione comprensiva di Sé. Tutte le anime, anche quella di Cristo Signore, non il Verbo, la quale compie ovviamente l'atto beatifico più intenso, contempla la Trinità con un atto finito, vede tutta la Trinità ma non La vede totalmente.

Similmente avviene per i beati. Ciascuno contempla tutto Dio, ma non totalmente. Non contempla tutte le differenze dell'essere, non contempla tutta questa infinità attuale delle differenze, delle idee contenute *in mente Dei*.

Invece qui, in questo contesto, per *comprehensio* si intende quel comprendere che è in qualche modo un afferrare. L'afferrare Dio, il possedere Dio, è il possesso di Dio dalla parte dell'atto della visione, il che S.Tommaso poi lo chiarirà nelle risposte. Non è un atto distinto da quello della visione e del *gaudium*. Sia l'intelletto che la volontà, ciascuno a suo modo, tramite la visione e la gioia possiedono Dio.

⁵ Nel linguaggio scolastico la "visione comprensiva" è una visione che comprende totalmente ed esaurientemente l'oggetto. Ora, trattandosi in questo caso di un oggetto infinito, qual è Dio, è evidente che questa visione comprensiva può averla soltanto un intelletto dalla capacità infinita, qual è l'intelletto divino.

Il comprendere non è un altro atto aggiunto alla visione e alla gioia, ma è un qualche cosa che risulta quasi una relazione si potrebbe dire reale dalla parte dell'intelletto e della volontà rispetto a Dio, di ragione da parte di Dio rispetto all'intelletto ed alla volontà, cioè una relazione di possesso: noi possediamo Dio e Dio è posseduto da noi.

Solo che mentre con questo possesso tutto cambia in noi, in Dio non cambia nulla. La comprensione da parte dell'intelletto e della volontà rispetto a Dio effettivamente ci deve essere nella beatitudine, cioè il comprendere fa parte dell'essenza fisica della beatitudine. O meglio l'afferrare Dio non è un comprenderlo nel senso di vedere totalmente l'essenza Una e Trina di Dio, ma è un comprenderlo semplicemente nel senso di averlo presente o di afferrarlo.

Anche questo *corpus articuli* è un gioiello nel suo genere. S.Tommaso si adopera per far vedere che c'è una struttura psicologica dell'anima nei riguardi del bene, dell'ultimo bene su questa terra, che poi cambierà nella patria celeste. Fa una specie di analogia tra quello che c'è ora e quello che ci sarà poi; tra questa e l'altra vita.

Egli dice che l'uomo è ordinato al fine sia tramite l'intelletto che tramite la volontà. Tramite l'intelletto in questa vita abbiamo una conoscenza imperfetta del fine ultimo, una conoscenza imperfetta sia naturale-filosofica, sia poi soprannaturale per fede. Anche la fede è imperfetta. Per essa si vede *in aenigmate*, quindi si tratta di una conoscenza imperfetta in questa vita.

Invece la disposizione volitiva avviene ancora in due modi: in un modo che astraie dalla presenza o dall'assenza del fine, ed è l'amore della volontà; per cui noi amiamo anche il fine ultimo. Per nostra fortuna possiamo amare Dio. Questo amore di Dio nella vita presente è l'aspetto più forte della congiunzione dell'anima con Dio. Vedete dunque il primato della carità su tutte le altre virtù. E' per mezzo dell'amore il primo movimento della volontà ad un bene.

Il secondo aspetto volitivo è quello che non astraie più, ma è attento alla differenza tra la presenza e l'assenza del bene. Si tratta di un rapporto reale tra l'amante e l'amato, il quale può essere triplice:

1. l'oggetto amato è presente al soggetto che lo ama. In tal caso il bene amato o posseduto non si cerca più. C'è il *gaudium*, la *quies*, l'appetito che si quietava nel bene posseduto.

2. Se l'oggetto non è presente, ma non è possibile conseguirlo, si ha la *desperatio*, la disperazione. Il soggetto dispera di poter conseguire il suo bene. Sa che questo è il suo bene, lo desidera, lo ama, però sa di non poterlo raggiungere ed allora ad un certo punto desiste.

3. Poi, se l'oggetto, anche se assente, è tuttavia conseguibile, seppure con notevoli difficoltà, avete l'atteggiamento della speranza. Si spera ciò che è conseguibile seppure con grandi difficoltà, vincendo notevoli ostacoli.

Queste sono le disposizioni che si verificano su questa terra. Ora, che cosa ci sarà poi nella beatitudine perfetta? Anzitutto la conoscenza imperfetta della fede diventerà la conoscenza perfetta della visione. Come dice S.Paolo, non ci sarà nè fede, nè speranza, ma soltanto la carità.

In fondo questo articolo di S.Tommaso commenta quello che dice S.Paolo riguardo alle virtù teologali. Si tratta del carattere transitorio della fede e della speranza e del carattere eterno della carità. La perfetta conoscenza, la visione del fine subentrerà alla conoscenza imperfetta della fede. Ci sarà allora la presenza, che qui si chiama *comprehensio*, cioè l'afferrare Dio si sostituirà alla speranza.

I santi non sperano in Dio, ma lo possiedono; questo possesso è l'adempimento della speranza; quello che è la speranza su questa terra è la *comprehensio* in cielo⁶. All'amore che rimane anche in cielo si aggiunge il *gaudium*, quella gioia che allora sarà perfetta e soprattutto imperitura, non potrà più essere tolta.

Quello che dice Gesù a proposito della gioia che vuole che in noi sia piena, ebbene la pienezza di questa gioia *de Veritate* c'è solo in cielo, e nessuno ce la potrà più togliere. Queste sono le proprietà della beatitudine. Quanto all'intelletto c'è la visione; quanto a ciò che è la speranza su

⁶ Forse sarebbe meglio dire così: "Alla speranza su questa terra corrisponde la *comprehensio* in cielo. P.Tomas intende dire che la *comprehensio* svolge il ruolo della speranza su questa terra.

questa terra, non c'è più speranza, ma comprensione; quanto poi all'amore, esso continua ad esserci, ma è completato dal *gaudium*, dalla gioia.

Proseguiamo con l'art. 4, il quale si domanda se si richieda per la beatitudine la rettitudine della volontà. Ebbene la rettitudine è richiesta in due modi, sia antecedentemente che conseguentemente. Antecedentemente, perchè bisogna già in questa vita disporre l'anima al possesso di Dio. Non è possibile che una forma sia partecipata da un soggetto indisposto.

Vedete ancora come S.Tommaso con questa ampiezza di vedute applica una legge in fondo banale ma tanto reale, la applica alle cose più eccelse, come la partecipazione alla divina natura. Dice che come è impossibile che una natura indisposta si sottoponga ad una forma, così è impossibile che una anima non disposta dal punto di vista della volontà, si impossessi di Dio. Un'anima indisposta non può possedere questa forma soprannaturalmente partecipata. Vale sempre, se volete, la legge della causalità materiale. In sostanza è necessario che il soggetto, per ricevere in sè la forma, sia disposto in vista dalla forma.

Poi vedremo nella quinta ad ultima questione che S.Tommaso dice che questa disposizione ultima potrebbe essere prodotta da Dio in un solo attimo. Sotto un certo aspetto Dio ha agito così con S.Paolo, in vista della gloria. Poi S.Paolo se l'è meritata con tanti altri atti; però riguardo alla conversione non c'è stata una lenta disposizione dell'anima per convertirsi a Dio, ma è stato fulminato immediatamente.

In qualche nodo si potrebbe dire che Iddio è in grado di disporre subito la materia e di introdurre la forma nella materia già disposta. Dato che la legna bagnata non brucia, bisogna in qualche modo prima disseccare il materiale combustibile e poi si accende anche quello che prima era bagnato.

Avviene che se uno ha già del fuoco, il fuoco prima di impossessarsi della legna bagnata, introduce la disposizione, toglie l'acqua e poi accende la legna. Ebbene, è però necessario che la legna diventi prima combustibile, altrimenti non brucia. Similmente un'anima peccatrice non può entrare in possesso di Dio, perchè è indisposta, non ha la disposizione a ricevere in sè la forma soprannaturale.

Poi evidentemente si richiede in concomitanza quella rettitudine, che è appunto l'impeccabilità dei santi. Essi non sono solo santi in cielo, con un'assoluta rettitudine di volontà, ma non possono più perdere questa rettitudine. Questo scaturisce dalla visione essenziale di Dio. Una volta che Dio è essenzialmente visto, non è possibile che la volontà non ordini tutti i suoi affetti, tutte le sue mozioni al fine ultimo chiaramente visto.

Anche qui sulla terra non è possibile che non cerchiamo la beatitudine in genere, come già vi dissi. Infatti ciascuno vuole essere beato; non c'è pessimista che possa dire sinceramente: io non voglio essere beato. Semmai il pessimista piange proprio perchè non è beato. Di per sè la sua stessa tristezza è la manifestazione che il cuore dell'uomo tende alla beatitudine.

Quindi come noi quaggiù sulla terra non possiamo non ordinare tutti i nostri atti, anche quelli che in fondo sono peccaminosi, alla ricerca della beatitudine, così in cielo i santi non potranno non ordinare i loro atti, tutti gli atti della volontà, non più alla beatitudine in genere, ma alla beatitudine concretamente identificata con l'oggetto beatificante che è Dio. Ora è evidente che una volontà, ordinata a Dio, è una volontà ordinata *simpliciter*, in assoluto. E' chiaro, al riguardo, che la rettitudine della volontà scaturisce dalla visione.

Per la beatitudine perfetta non si richiede il corpo. Questa è una *vexata quaestio*, in quanto anche persone eminenti⁷ dicono che c'è la morte e poi subito la risurrezione. Notate bene che a proposito di questa questione un altro grande prelado, come Giovanni XXII, che ha beatificato e canonizzato S.Tommaso, sosteneva una dottrina errata⁸, ma poi ha dovuto ritrattare. Si tratta di una eresia, perchè la Chiesa con insegnamento dogmatico definito ci dice che l'anima separata, l'anima

⁷ Per esempio K.Rahner.

⁸ Questo Pontefice, come dottore privato, sosteneva che la visione beatifica avviene alla fine del mondo con la risurrezione dei corpi.

immortale continua a sussistere ed è in grado di contemplare Dio e di fatto lo contempla. Poi vi leggerò alcuni testi a questo riguardo.

Ci sono altri negatori dell'immortalità dell'anima, e ciò è poi una forma di materialismo in sostanza. Si tratta dei Testimoni di Geova. Essi dicono in sostanza che c'è la morte e poi la risurrezione, dopo... poi c'è il leone che si sdraia accanto al bue.

In attesa di questo, l'anima nella sua immortalità, cioè nella sua spiritualità, contempla già Dio. Non è una invenzione dei Greci, è la realtà dell'essere umano! Egli è creato ad immagine di Dio, per cui ha in sé questa dimensione spirituale.

Quanto alla beatitudine imperfetta di questa vita non c'è dubbio che c'è bisogno del corpo, sia per la *conversio ad phantasmata*⁹, sia per le opere della vita attiva, che svolgiamo con il corpo. Abbiamo bisogno del corpo, meglio se robusto. Non c'è dubbio che per la beatitudine sia contemplativa che attiva in questa vita si richiede il corpo.

Per quanto riguarda la *conversio ad phantasmata* S. Tommaso spiega in base ad essa la fatica dello studio, domandandosi: come è possibile che lo studio sia una fatica? Di per sé dovrebbe essere solo gioia. Ma dice che è fatica per questa *conversio ad phantasmata*¹⁰.

In cielo la contemplazione delle sostanze separate non sarà più fatica. Invece su questa terra bisogna sudare per questa ardua disciplina dello studio. Questo per quanto riguarda la beatitudine nella vita presente. Invece, per quanto riguarda la beatitudine perfetta, S. Tommaso denuncia prima di tutto l'opinione errata, secondo la quale le anime dei santi non arrivano alla beatitudine perfetta prima del giudizio universale in cui poi riprenderanno il corpo.

C'è anche questa tesi e cioè che subito dopo la morte c'è la risurrezione; non c'è una durata, una esistenza intermedia, quell'esistenza che è misurata dall'eviternità. Secondo questa tesi tra tempo ed eternità non c'è nulla di intermedio, non c'è l'eviternità¹¹.

Notate che S. Tommaso conosceva bene la tesi della visione beatifica alla fine del mondo, perché appunto ai suoi tempi alcuni incominciavano a sostenerla. Giovanni XXII non era solo; era già preparato il terreno.

S. Tommaso prova a confutare la tesi con due argomenti: uno tratto dalla Sacra Scrittura, e qui penso che gli esegeti mi scomuniceranno, ma io la penso come S. Tommaso. Egli cita a questo riguardo la Seconda Lettera ai Corinzi, cap. 5, vv. 6-8, dove S. Paolo dice che finché abitiamo nel corpo siamo in esilio lontano dal Signore.

II PARTE

Mi è stata fatta una domanda molto interessante. Non vorrei essere frainteso, ed è quindi meglio che mi spieghi nuovamente, perché sennò rischierei di dire eresie. Mi è stata fatta questa domanda: "Ma Gesù forse non ha la visione comprensiva di Dio come il Padre e lo Spirito Santo?".

Risposta: Sì, ha anche quella; però l'ha in virtù della sua divinità, in virtù della natura divina, in virtù del suo essere Verbo, il Verbo dell'Eterno Padre. Però in Cristo c'è anche una natura umana individuale, distinta dalla natura divina, ipostaticamente unite nell'unità della Persona, mistero ineffabile dell'unione sostanziale, ipostatica, personale, non nel senso del *prosopon* di nestoriana memoria, ma in senso proprio di *hypostasis*¹².

⁹ Espressione della psicologia tomistica per indicare il fatto che quando noi formuliamo un concetto, abbiamo bisogno nello stesso tempo di far riferimento ad un'immagine o ad un esempio, che ci rendano intellegibile l'oggetto del concetto.

¹⁰ Infatti questo volgersi della mente verso le immagini per rappresentare in esse i concetti, non è sempre un lavoro facile e richiede una certa fatica.

¹¹ Per "esistenza intermedia" s'intende quella durata, detta eviternità, che inizia con la cessazione del tempo della vita presente, ossia con la morte, e termina con la Parusia.

¹² Tanto *prosopon* che *hypostasis* significano "persona", con la differenza che in Nestorio il mistero di Cristo comporta due persone, mentre nella visione ortodossa abbiamo un'unica Persona divina (*hypostasis*).

Nell'ipostasi del Verbo sussiste la natura umana priva di una sua ipostasi. Quindi in Cristo ci sono due nature, una, divina, infinita e increata ed una umana, finita e creata. Questa natura umana è una natura completa. Pensate all'errore di Apollinare di Laodicea, che dice che l'anima di Cristo è lo Spirito Santo.

No, l'anima di Cristo è un'anima umana. Il Verbo è il Verbo; invece l'anima umana è anima umana. Quindi in Cristo, come ci sono due volontà, così in Lui ci sono pure due intelligenze: l'intelligenza divina increata, che gli spetta in virtù della natura divina e questa vede comprensivamente l'essenza di Dio, che è quella del Padre e dello Spirito. Pensate a questo proposito alla condanna del monotelismo¹³.

Infatti le Tre Divine Persone sono consustanziali. L'anima umana, invece, essendo finita, è in grado di essere rivestita di una vita soprannaturale, non per essenza ma solo per partecipazione, anche se per una partecipazione ben più grande di quella che possiamo avere noi. E' sempre però partecipazione accidentale creata e finita.

Da quel lato la scienza beatifica di Cristo, che il Signore aveva sin dall'origine della sua esistenza, questa scienza beata è pur essa limitata, anche se al di sopra della visione beata di ogni altro santo, non solo riguardo alla sua intensità, ma anche riguardo a quella che chiamerei la sua fontalità, perchè è la fonte di tutte le visioni beatifiche. Al riguardo S.Paolo dice che come in Adamo tutti hanno peccato, così in Cristo tutti ridiventano beati, perché hanno l'accesso alla beatitudine. Mi riferivo quindi alla scienza beata dell'anima umana creata di Cristo, e questa scienza è anch'essa finita e perciò non può essere comprensiva di tutta l'essenza di Dio.

Adesso vediamo questo famoso brano della Seconda Lettera ai Corinti - la traduzione della CEI è meno fedele di quella della Vulgata, rispetto al testo greco -. Dice S.Paolo: "Finchè abitiamo nel corpo siamo in esilio lontani dal Signore, e ciò perchè camminiamo nella fede e non ancora nella visione".

Nel corpo¹⁴ quindi abbiamo la fede; fuori dal corpo abbiamo la visione. La Vulgata prosegue così: "Facciamoci coraggio ed abbiamo buona speranza di uscire dal corpo". Ciò equivale a: "camminiamo lontano da", "abbiamo la volontà di essere fuori dal corpo" e "camminare lontani dal corpo". Il greco è stupendo, e la Vulgata ha azzeccato in pieno: "essere fuori di casa rispetto al corpo, per essere presso il Signore".

Mi pare quindi che non ci sia dubbio che S.Tommaso abbia ragione, nonostante che l'esegesi moderna forse abbia scoperto qualche trucco per aggirare l'ostacolo. Ma mi pare che S.Tommaso in qualche modo dica bene esprimendo senza forzare S.Paolo, quello che egli voleva dire e cioè che in questa vita, dove non abbiamo il corpo spirituale che sarà poi quello della risurrezione, ma un corpo animale, per usare sempre i termini paolini, un corpo animale appesantito dal gravame dei sensi, noi siamo lontani dal Signore; perciò abbiamo il desiderio di essere lontani dal corpo per essere presso il Signore.

S.Paolo sembra implicitamente ammettere una situazione intermedia tra questo staccarsi dell'anima dal corpo, ed il riprenderlo nella gloriosa risurrezione. E dice che in qualche modo questa anima esule dal corpo vede il Signore, gode il Signore. Questo è l'argomento scritturistico, ripeto non sono specialista, ma il testo greco mi sembra che sia abbastanza eloquente, e la Vulgata lo traduce discretamente bene.

Poi invece, per quanto riguarda l'argomento di ragione, non mi pare ci siano dei dubbi. Il corpo presente¹⁵ è chiaramente un ostacolo alla visione essenziale di Dio; non possiamo vedere Dio per essenza nel corpo. Tramite il *phantasma*¹⁶ Dio non si vede. Siccome nella vita presente abbiamo bisogno di ricorrere al *phantasma*, la visione di Dio non è un qualcosa della vita presente.

¹³ IL monotelismo è un'eresia che sostiene l'esistenza in Cristo di un'unica volontà, la volontà divina. La parola viene dal greco *monos*=uno e *telos*=volontà.

¹⁴ Qui P.Tomas usa l'espressione paolina "corpo", che, in questo contesto, significa la condizione del corpo mortale.

¹⁵ Si intende il corpo mortale, non in quanto corpo, ma in quanto mortale.

¹⁶ Vedi nota precedente. Immagine sensibile.

Quindi la visione di Dio si verifica in due stati dell'anima: nello stato di separazione, dove l'anima non conosce più tramite il ricorso ai sensi, ma tramite la sua intellettualità e poi nello stato di risurrezione, dove risorge non più il corpo animale, ma il corpo spirituale, sempre da intendere non nel senso di un corpo fantastico, ma nel senso di un corpo reale, fisico, assoggettato perfettamente all'anima, dove i sensi non fanno più dipendere da sé l'intelletto.

Nella vita presente i sensi fanno dipendere da sé l'intelligenza; nella vita futura quella perfezione intellettuale che l'anima guadagna con il distacco dal corpo, non la perde con la risurrezione; solo si aggiunge un corpo che però non fa più dipendere da sé l'anima.

La corporalità dei risorti è molto diversa dalla corporalità della vita presente. Per questo S.Paolo ha scritto quel brano sulla distinzione tra il corpo animale ed il corpo spirituale. Solo quindi in questi due stati, nello stato di separazione e in quello di congiunzione con il corpo, che non fa più dipendere da sé l'intellettualità dell'anima, solo in questi due stadi è possibile la visione di Dio.

Ci saranno dunque due situazioni in cui vedremo Dio: una temporalmente o eviternamente delimitata, che è la situazione di separazione dell'anima dal corpo; e l'altra che durerà per tutta l'eternità dopo la risurrezione, a partire dall'ultimo Giorno¹⁷. Ebbene, il nostro corpo che risorgerà spirituale, avrà un'anima in grado anch'essa di continuare a contemplare il Volto di Dio.

Questo non lo dice solo S.Tommaso, lo dice la Santa Chiesa. Domanda: a cosa serve la risurrezione del corpo? Risposta: lo vedremo tra poco, perchè S.Tommaso ci dirà molto giustamente che in qualche modo il corpo è il complemento connaturale dell'anima. E' una cosa molto curiosa, l'uomo è fatto di una componente materiale, la materia è necessaria perchè completi l'essere umano.

In qualche modo l'anima dipende dal corpo; ma sotto un altro aspetto l'anima è infinitamente e sproporzionatamente superiore al corpo. Quindi il corpo appartiene all'essenza dell'uomo, non è un *accidens*. S.Tommaso se la prenderà giustamente con i platonici, dicendo che il corpo è necessario per completare l'uomo, ma non è necessario per far sussistere l'anima; l'anima sussiste e conosce indipendentemente dal corpo; però non è completa senza il corpo, nè individua senza il corpo; ma è individuata grazie al rapporto col corpo. Questo completamento è una risposta divina alla verità dell'uomo.

Ci sono poi due tipi di dipendenza: sotto l'aspetto della sussistenza e dell'operazione intellettuale, l'anima è indipendente ed anzi quasi ci guadagna con la morte; sotto l'aspetto invece della completezza e dell'individuazione, l'anima dipende dal corpo e quindi ne consegue il fatto che siamo chiamati non solo alla visione, ma anche alla risurrezione finale.

Adesso vi cito i Santi Padri.

Giovanni XXII e Benedetto XII (Denzinger n.991). La revoca di Giovanni XXII e poi La definizione di Benedetto XII nella Costituzione *Benedictus Deus*, del 20 gennaio 1336 (Denzinger n. 1000).

Adesso vi leggo quello che dice Benedetto XII. Questa è dottrina infallibile, non sono cose sulle quali si può opinare: "Anche prima di riassumere i loro corpi o meglio già prima di riprendersi i corpi e prima del giudizio generale, le anime dopo l'ascensione del Salvatore", perchè prima dell'ascensione si era nel limbo dei Padri, i Padri prima della venuta di Cristo erano nel limbo, solo quando Cristo è disceso nel limbo per poi ascendere al cielo, ha condotto con sé le anime dei giusti, "queste anime sono state, sono e saranno nel Regno dei cieli, e nel Paradiso celeste, con Cristo aggregate al consorzio santo degli Angeli, e dopo la Passione e Morte del nostro Signore Gesù Cristo, hanno visto e vedono l'essenza di Dio, con una visione intuitiva ed anche facciale; senza la mediazione di alcuna creatura", cioè senza concetto intermedio, "dalla parte dell'oggetto", dalla parte del soggetto sì, perchè c'è il *lumen gloriae*, "ma in maniera tale che l'essenza divina si manifesti a lato immediatamente, *nude e aperte*, nello stato di spogliazione, senza velo, con chiarezza ed apertamente. Dio si manifesterà all'intelletto creato come un qualche cosa di intellegibile da esso. E godono della medesima essenza Divina."

¹⁷ Si intende il giorno del Giudizio universale.

Per quanto poi riguarda la controversia, andate a vedere l'insegnamento di Giovanni XXII. La perfezione del corpo è richiesta per la beatitudine: "Voi lo vedrete e gioirà il vostro cuore, le vostre ossa saranno rigogliose come erba fresca" (Is.66). S.Tommaso applica queste parole alla futura risurrezione. Noi moriamo con ossa un tantino distrutte, ma risorgeremo con ossa rigogliose come erba fresca.

Viene in mente anche la visione di Ezechiele, ossia quelle ossa che si rivestono di carne e di pelle e lo spirito che entra in loro. Ora, quanto alla beatitudine imperfetta della vita presente, è ovvio che si richiede la buona disposizione del corpo, sia per la contemplazione che per l'attività. Anche la felicità contemplativa dipende dalla buona disposizione del corpo, e molto di più per la vita attiva.

Quando si è ammalati, non si può fare del bene agli altri esteriormente con altrettanta energia come quando invece si è sani. Quanto alla beatitudine perfetta, i neoplatonici, Porfirio in particolare, affermano che si esige la purificazione intesa come liberazione dal corpo. Il neoplatonico dice: non c'è proprio bisogno del corpo, nè indisposto né disposto; non c'è assolutamente bisogno del corpo.

Difatti Plotino ha sempre rifiutato il Cristianesimo per questo. Secondo lui chi glielo fa fare all'anima riprendersi il corpo? Invece S.Tommaso dice che è naturale all'anima essere unita al suo corpo, né è ammissibile che la perfezione ultima dell'anima escluda la sua perfezione connaturale.

Non dice che l'anima è impedita¹⁸, ma che non la¹⁹ esclude; quindi la risurrezione è qualche cosa di conveniente e però è soprannaturale. Così per la beatitudine perfetta estensivamente dalla parte del soggetto, si richiede la buona disposizione del corpo; in qualche modo il corpo è aggregato all'anima che vede Dio, ma non è che il corpo vedrà Dio, Dio non è oggetto di visione sensibile, però in qualche modo la gioia che c'è nell'anima si riverserà anche nel corpo. S.Tommaso dice che non aumenterà la qualità o l'intensità della visione, ma si completerà solo il soggetto che gode della visione.

Domanda: il corpo sarà solo spirituale? Dio è possibile vederlo solo in due modi: o nell'anima separata, che è già spirituale per se stessa, oppure nel corpo spirituale che non significa affatto corpo astrale o qualche cosa del genere, ma corpo fisico, proprio questo qui, ma corpo non più mortale come il nostro povero corpo che poi marcirà nella bara; sarà un corpo talmente dominato dallo spirito, che non potrà più morire, sarà un corpo che non impedirà più l'atto della conoscenza intellettuale immediata dell'anima²⁰.

Mentre nella vita presente, per imparare la metafisica ho bisogno di convertirmi molte volte al *phantasma*; solo in un corpo spirituale è possibile vedere Dio. Quindi il corpo dei risorti sarà spirituale in questo senso, perfettamente dominato dall'anima. Non bisogna mai pensare ad un corpo astrale, perché sennò saremmo degli gnostici, ma ad un corpo spirituale, perché dominato dallo spirito.

Quindi l'anima non sprofonda di nuovo in questo stato presente di imperfezione, che è quello di portarsi quasi addosso un corpo mortale, e per di più un corpo che gli impedisce la piena conoscenza intellettuale. Da un lato, come dice S.Francesco, bisogna essere grati al nostro fratello asino, voi sapete che chiamava così il suo corpo; diceva che bisogna disciplinarlo, però non troppo, perché ci porti discretamente bene.

Bisogna insomma essere grati anche ai nostri sensi, perché la conoscenza astrattiva, per mezzo della *conversio* al *phantasma*, è una grande cosa, ma con questo tipo di disposizione soggettiva non si può vedere Dio. Quindi la piena conoscenza di Dio, conoscenza essenzialmente quidditativa, è possibile solo in un'anima che conosce immediatamente e non tramite i sensi.

Domanda: ... Risposta: E' un corpo di carne proprio come il nostro, però dominato dallo spirito in maniera totale. Si potrebbe dire che in qualche modo ora il nostro spirito è assoggettato al

¹⁸ Di essere beata.

¹⁹ Cioè la beatitudine.

²⁰ Si tratta di una forma di autocoscienza per la quale l'intelletto coglie immediatamente se stesso e l'anima senza passare dall'esperienza sensibile, così come avviene nella conoscenza angelica.

corpo; segue le indisposizioni del corpo. Invece, nella risurrezione sarà il contrario: sarà il corpo a seguire le disposizioni buone dell'anima; ci sarà questo perfetto dominio dell'anima sul corpo, che comporterà appunto l'immortalità e l'impassibilità. E poi nell'atto dell'intelligenza non ci sarà più il ricorso ai sensi. A che cosa allora serviranno i sensi? Adesso noi li adoperiamo per compiere l'astrazione, per meditare, per pensare.....

S.Tommaso dice che effettivamente per la meditazione e per il pensiero i sensi non serviranno più; tuttavia dice anche che i sensi saranno appagati; è una visione molto realistica della risurrezione. Mi pare che vi abbia già detto l'altra volta come S.Tommaso ipotizza questo nel *Supplemento*, che Piperno ha estratte dal *Commento alle Sentenze*, perchè purtroppo S.Tommaso non è riuscito a finire la *Summa*.

Comunque dice nelle *Sentenze* che i beati avranno i loro corpi perfettamente appagati. Pensate: avere le orecchie piene di una celestiale musica, gli occhi pieni di pitture meravigliose, qualche cosa che noi non immaginiamo su questa terra; soprattutto dopo certe brutture di questi ultimi tempi. Pensate che ristoro! Le nostre ossa risorgeranno rigogliose! ... S.Tommaso dice che la città celeste è una città piena di bellezze, non solo spirituali ma si potrebbe dire anche sensibili.

Quanto alla beatitudine imperfetta, per ovvie ragioni il corpo deve essere disposto; e così anche per quanto riguarda la beatitudine perfetta. S.Tommaso dice che non è vero quello che dicono i neoplatonici che l'uomo non abbia bisogno del corpo; ne ha bisogno, però non come un qualcosa da cui l'anima deve dipendere. Questo ci farebbe quasi ricadere nello stato dell'imperfezione attuale, ma ne ha bisogno come di un qualche cosa che completa l'essere umano.

In sostanza si potrebbe dire che mentre ora il corpo non solo ci completa, ma anche aggrava lo spirito, per usare l'espressione biblica, mi pare Siracide, nella vita futura il corpo completerà sempre l'anima, ma non l'aggraverà più in nessun modo. Ora in questo senso è chiaro che si richiede una buona disposizione del corpo sia antecedentemente che conseguentemente.

Adesso passiamo a considerare Giovanni di S.Tommaso. Le proprietà della beatitudine sono innanzi tutto l'impeccabilità. Il santo, vedendo chiaramente Dio, non può più peccare. E poi la sempiternità o perpetuità della beatitudine. La beatitudine non si può più perdere.

Le doti della beatitudine sono tre dalla parte dell'anima e quattro dalla parte del corpo. A tal riguardo c'è un linguaggio bello e un po' mistico, naturalmente metaforico e poetico. Infatti per "doti" si intende uno stato sponsale dell'anima con Dio nella patria del cielo.

I grandi mistici hanno sentito che c'è questo compimento delle nozze spirituali mistiche dell'anima con Dio. Le nozze si compiono in cielo, è l'anima che si unisce in questo casto amore a Dio. Ebbene, si parla di "doti" dell'anima, in modo simile a quello col quale la sposa viene dotata in vista del matrimonio. Le "doti" che si richiedono per questo spozalizio sono come una disposizione abituale dell'anima in vista della sua congiunzione con Dio. Ed allora le "doti" spirituali sono la visione comprensione e il diletto.

Giovanni di S.Tommaso dice anche che questi sono gli stati dell'anima, però in quanto preparano a delle disposizioni abituali si chiamano "doti", perchè dispongono appunto l'anima a questo atto. Il corpo in vista della beatitudine ha queste "doti" nuziali: l'impassibilità (il corpo non potrà più soffrire), quindi ovviamente anche l'immortalità, poi la sottigliezza (la sottomissione perfetta della materia alla forma).

Qui c'è poi tutta la questione della *compenetratio corporum*. S.Tommaso ne fa un'esplicita questione chiedendosi se la *compenetratio corporum* faccia parte della dote della sottigliezza, cioè se Gesù risorto, quando arrivò a porte chiuse nella stanza dove ci sono i discepoli, fece questo miracolosamente o se ciò rientrava come proprietà connaturale alla dote della sottigliezza.

S.Tommaso dice che lo fece miracolosamente. Comunque è solo un'opinione teologica. S.Tommaso può non aver ragione. Lo vedremo nella Patria del Cielo. Quanto a Giovanni di S.Tommaso, dice che se è un miracolo, esso fa leva su questa dote della sottigliezza. Poi c'è l'agilità, ci sono gli spostamenti dei beati, non c'è più la forza di gravità; e poi c'è la chiarezza, la limpidezza del corpo dei beati.

Naturalmente sono cose che sfortunati noi non abbiamo ancora viste. Per la beatitudine non si richiedono dei beni esterni. In questa vita sì, non tanto per la vita contemplativa; infatti essa è povera e modesta, si accontenta di poco, ma bisogna prima vivere per poter filosofare. Quindi anche per la vita contemplativa un minimo di beni esterni ci vuole; ma poi soprattutto in vista della vita attiva. Essi sono necessari per beneficiare soprattutto gli altri, per fare un po' di bene ai nostri stessi familiari, come dice S.Tommaso.

Ma nella patria celeste in nessun modo c'è bisogno dei beni esterni²¹. Questo sia detto per quanto riguarda il sostentamento del corpo, perchè il corpo non avrà più bisogno di mangiare, nè di bere, ecc. La dimora celeste non è una casa costruita da mani d'uomo; non c'è bisogno di aiuto per le operazioni dell'anima, perchè il *lumen gloriae* è più che sufficiente per ogni operazione dell'anima. Quindi in nessun modo è necessario che ci siano dei beni esterni, in sostanza delle ricchezze.

Domanda. E la natura? S.Tommaso per queste cose è abbastanza freddo. Dice che siccome la natura non ha doti spirituali e immortali, non è destinata alla sempiternità²². S.Paolo ha delle espressioni molto misteriose, ispirate da Dio, dove si parla di una certa attesa di tutta la natura, tutta la natura subisce i dolori del parto ed è in attesa della liberazione dei figli di Dio.

C'è in qualche modo in lui questa idea che la natura risorge con l'uomo risorto, però le opinioni teologiche sono per la precisione due. La prima²³ è quella che io non condivido molto, perchè precisamente la natura degli animali, delle piante, ecc., non è una natura suscettibile di sempiternità, e per questo non penso sia l'opinione giusta. Però c'è chi dice che in questa apocatastasi²⁴ ci saranno in qualche modo cose diverse da quelle attuali, però ci saranno gli animali, gli alberi, ecc.

La seconda è quella di S.Tommaso, il quale vede le cose più spiritualmente; egli dice che l'unica creatura che riassume in sé tutte le altre è l'uomo, quindi la corporeità entra nella città celeste solo tramite l'uomo, perchè nell'uomo ci sono tutti i gradi di perfezione corporea. C'è la vita vegetativa, ci sono le facoltà nutritive, ecc., e poi c'è la vita sensitiva, quindi tutti gradi di corporeità.

Questo comunque non lo sappiamo, non sappiamo esattamente come saranno le cose. Però direi che in questo S.Tommaso ha abbastanza ragione. Non si richiedono quindi beni esterni. Per la beatitudine non è nemmeno necessaria strettamente parlando la *societas amicorum*; è una beatitudine secondaria e aggiunta. Certo, quanto alla beatitudine imperfetta di questa vita, S.Tommaso riprende in pieno Aristotele; dice che noi abbiamo bisogno degli amici anche perchè dipendiamo da loro. Bisogna che ci lasciamo aiutare, però soprattutto per rallegrarci della loro compagnia, per far loro del bene, per vederli godere assieme a noi e per fare del bene agli altri insieme con gli amici.

Ebbene, è chiaro che tutto questo si richiede per la beatitudine di questa vita. In poche parole anche S.Tommaso è profondamente convinto che una vita senza amicizia è una vita profondamente infelice. La beatitudine di questa vita richiede, quasi come proprietà perfetta, quel coronamento che è la *societas amicorum*.

Però l'Amico celeste, Iddio Onnipotente sostituirà tutti gli amici umani²⁵; se ci fosse in cielo una sola anima che gode della visione di Dio, non sentirebbe nessuna solitudine. Quindi bisogna dire che non entra nell'essenza stessa della beatitudine, neanche fisica, nel senso che non è sua proprietà. Di fatto poi accidentalmente si verifica che ci sono molti beati e che questi beati in Dio entrano in una comunione di amore e quindi godono nel vedere la loro reciproca felicità.

²¹ Padre Tomas parla di beni esterni in quanto necessari a soddisfare i bisogni di questa vita mortale. Ma possiamo ritenere che in cielo siano presenti quei beni che recano gioia alla vita o servono alla comunione umana e con Dio, per esempio come tutte le produzioni delle belle arti o delle più avanzate tecnologie.

²² Per S.Tommaso restano solo i corpi celesti, perché secondo lui sono incorruttibili.

²³ Ossia l'opinione che sostiene la risurrezione dei livelli infraumani della vita.

²⁴ Termine greco reso famoso da Origene, il quale significa "ricomposizione" o "ricostituzione".

²⁵ In Dio c'è tutto, e quindi ci sono virtualmente anche gli amici. Ciò non toglie che la gioia che ci danno gli amici nella comunione dei santi sia distinta dalla gioia che ci dà Dio e sia una partecipazione di questa gioia.

Vedete come questo perfettamente realizza ciò che già adesso si realizza nell'amicizia squisitamente umana, cioè godere nel vedere il bene dell'amico. I beati contempleranno a vicenda la loro beatitudine e si rallegreranno gli uni degli altri. Però questa *societas amicorum* è un bene decisamente secondario.

Con ciò si connette la questione, che ha un certo peso nelle vicende pastorali. In tale questione non bisogna scandalizzare le tenere anime dei fedeli; talvolta bisogna lasciarle un po' in buona fede. Si tratta di una questione veramente drammatica, la quale si chiede: se io fossi salvato e uno dei miei più cari si fosse dannato per tutta l'eternità, io potrei essere ancora felice? Ebbene, S. Tommaso risponde drasticamente di sì.

Però bisogna essere molto teneri e non dirlo così immediatamente. Certamente questo fatto che tutti noi desideriamo vedere i nostri cari, e penso che ci capiterà, è una grande speranza; però, anche se non capitasse, quando pensiamo di dover soffrire come se si trattasse di motivi umani, questo è un antropomorfismo ed è il segno che noi non conosciamo la grandezza di Dio.

Dio infatti è un tale abisso di bene, che alla sua luce ogni tristezza scompare. La tristezza è una cosa finita, creata. Non si deve mai imporre a Dio il criterio dell'uomo, come avverrebbe nel caso di un Dio che si sostituisse all'amicizia umana. In realtà, non è che si sostituisca; ma il fatto è che Dio, per natura sua, è un bene infinito, che appaga pienamente la nostra mente. Quindi bisogna ragionare in teologia soprattutto in chiave dei pensieri di Dio, purificando i nostri pensieri da ogni imperfezione umana.

Quinta questione. Anzitutto S. Tommaso sostiene che l'uomo può conseguire la beatitudine. Egli lo dimostra sia con la Scrittura, sia con la ragione e si fonda ancora sul desiderio naturale di vedere l'essenza di Dio. Egli dice che è necessario che sia possibile il conseguimento della beatitudine eterna, perchè se non il desiderio naturale sarebbe vano.

Cosa che non è possibile. La natura infatti non viene meno nelle cose necessarie. Ciò non dimostra che di fatto dobbiamo essere beati o abbiamo un diritto ad esserlo; però per grazia possiamo ricevere la beatitudine.

Se lo leggete bene questo articolo, non stabilisce il fatto della beatitudine, ma la possibilità del suo conseguimento. Quindi, se la beatitudine fosse impossibile, sarebbe illogico²⁶ rispetto alla natura dell'uomo, rispetto alla natura di facoltà aperte all'Infinito, l'intelletto e la volontà; però non è detto che questo desiderio naturale costituisca un diritto dell'uomo ad avere ciò che è l'oggetto del desiderio stesso.

Perciò bisogna rifarsi alla teologia molto realistica del Padre Bañez e di tanti altri, che distinguono tra il desiderio efficace ed inefficace, dicendo che il desiderio naturale del soprannaturale non è efficace ma inefficace. Non è immediato, ma mediato, perchè bisognoso di un auto soprannaturale. E' inefficace, perchè non basta desiderare, ma bisogna che Dio adempia questo desiderio. Non è immediato, ma mediato perchè non si adempie senza l'aiuto di Dio, non è un qualche cosa che viene da me, ma che viene dall'alto, da Dio.

E' un desiderio condizionato. Infatti, ogni uomo ragionevole si rende conto che per quanto desideri vedere Dio, tuttavia la realizzazione di quel desiderio non è umanamente possibile; è solo divinamente possibile. E' possibile solo per grazia. Quindi la grazia condiziona il suo desiderio, cioè ci fa dire: Voglio vedere Dio, a patto che Dio voglia comunicarsi a me, come visibile da me.

Quindi è un desiderio condizionato, al quale corrisponde non una potenza naturale, ma una potenza obbedienziale. Si tratta di una potenza che è in qualche modo attuabile, non però da un agente naturale, bensì soltanto da una causa efficiente divina, Dio soprannaturalmente agente.

Però si distingue ancora tra la potenza obbedienziale generica e specifica: le pietre hanno una potenza obbedienziale generica rispetto ad essere uomini, perchè Dio deve cambiare la natura della pietra per farla diventare uomo. Invece non c'è bisogno di cambiare l'anima per infondervi la luce divina; però in entrambi i casi, sia il miracolo di produrre da una pietra un uomo, sia di fare da

²⁶ Sarebbe illogico che fosse possibile all'uomo raggiungere la beatitudine.

un uomo dotato di anima un santo, che vede l'essenza di Dio, entrambi queste attuazioni sono soprannaturali e presuppongono solo una potenza obbedienziale, una generica e l'altra specifica.

Un uomo può essere più beato di un altro, non c'è democrazia in cielo! I nostri teologi moderni dicono che S.Tommaso ha delle visioni teocratiche, aristocratiche, ecc. Sono naturalmente tutte storielle anche dal punto di vista storico. Voi sapete infatti che S.Tommaso, per quanto egli stesso provenisse da una famiglia feudale, fa parte tuttavia di un movimento di distacco dal feudalesimo, non c'è nessun dubbio su questo.

Il fatto è che non c'è dubbio che nella Città celeste c'è una differenza non dalla parte dell'Oggetto, perchè tutti vedono lo stesso Dio, tutti lo vedono tutto. Da quel lato c'è uguaglianza perfetta. S.Tommaso si rifà poi al denaro che il padrone della vigna dà a tutti, anche agli operai dell'ultima ora: tutti vedono Dio.

Volendo fare un altro esempio, pensiamo ad uno come il buon ladrone, che riceve la stessa paga²⁷, ossia la visione di Dio. Però certamente ciò avviene a seconda dei meriti acquisiti su questa terra, che solo Dio può vedere. In base a quella disposizione previa, che è tutta dipendente dalla grazia, che interiormente agisce nell'uomo, c'è anche l'intensità del premio celeste.

²⁷ La stessa paga di qualunque altro beato.