

INCORPOREI E IMMATERIALI LA NATURA DEGLI ANGELI NELLA *SUMMA THEOLOGIAE* DI TOMMASO D'AQUINO

Ignazio Genovese*

In questo saggio ci proponiamo di rileggere i capisaldi dell'angelologia tommasiana, a partire da due grandi contesti. Quello remoto, costituito dalla comprensione della natura angelica nel mondo medievale (anche in relazione alla filosofia aristotelica¹) – più o meno direttamente noto e richiamato dall'Aquinate². E quello prossimo, ovvero l'analisi dei primi due articoli della *quaestio* 50 della *Prima Pars* della *Summa Theologiae*³. La *quaestio* in esame ci consente, infatti, di cogliere alcuni aspetti fondanti

* Docente di Teologia presso la Pontificia Università Gregoriana, l'Istituto Teologico Leoniano e l'Istituto Superiore di Scienze Religiose "Alberto Trocchi".

¹ Come rileva Bonino: «On peut dès lors se demander quel effet l'avènement de l'aristotélisme dans l'Occident chrétien au XIII^e siècle a produit sur la théologie des anges» (S.-Th. BONINO, «Aristotélisme et angélogie chez Saint Thomas d'Aquin», in *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 113 (2012) 3-36; qui 4). Dello stesso autore, sempre in merito all'angelologia dell'Aquinate, si veda: IDEM, «Provvidenza divina, angelo custode e dignità umana», in *Divus Thomas* 121 (2018) 57-75.

² Per una prima introduzione all'angelologia dell'Aquinate, rinviamo ai seguenti contributi: M. STANZIONE, *Gli angeli in san Tommaso d'Aquino. I domenicani e gli spiriti celesti*, Edizioni Segno, Feletto Umberto – Tavagnacco 2021; T. TYN, *Gli Angeli in san Tommaso d'Aquino. Breve esposizione dell'art. 2 della quaestio 50 della prima parte della Summa Theologiae: Utrum angelus sit compositus ex materia et forma*, Fede & Cultura, Verona 2012; Fr.T. HARKINS, «The embodiment of angels: a debate in mid-thirteenth-century Theology», in *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 78 (2011) 25-58; J.W. PECK, «Angelic Primal Sin. A Test Case for Aquinas' Intellectualism», in *Gregorianum* 95 (2014) 105-126; Gr.T. DOOLAN, «Aquinas on the Demonstrability of Angels», in T. HOFFMANN (cur.), *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Brill, Leiden 2012, 13-44.

³ Questo studio intende presentare l'angelologia dell'Aquinate alla luce delle questioni sopra indicate della *Summa Theologiae* – per il testo latino e la traduzione italiana della *Summa* ci rifaremo a: *Somma di Teologia*, I: *Parte Prima*, Roma 2018 (da qui in avanti abbreviato con *S. Th. I*). La scelta di partire dalla *Summa* e non, ad esempio, dall'opuscolo, incompiuto, *De substantiis separatis* è dettata dalla volontà di leggere l'insegnamento sugli angeli all'interno del più ampio sistema teologico dell'Aquinate. Cfr., in merito alla completezza dell'insegnamento sugli angeli nella *Summa Theologiae*, B. MONDIN, *Storia della metafisica*, II: *Dalla Patristica alla Scolastica*, ESD, Bologna 1998, 592.

dell'angelologia del *Doctor Angelicus*⁴. Ovvero: (1.) l'*an sit* della natura angelica, con particolare riferimento all'incorporeità (*S. Th.* I, q. 50, a. 1); (2.) l'immaterialità, quale tratto costitutivo dell'*in se* angelico (*S. Th.* I, q. 50, a. 2). Chiuderà questo contributo l'individuazione di alcuni criteri ermeneutici della teologia dell'Aquinate, desumibili dall'incorporeità e dall'immaterialità angeliche.

1. L'*an sit* della natura angelica: «*necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas*» (*S. Th.* I, q. 50, a. 1, resp.)

La prima preoccupazione⁵ che sembra animare l'angelologia dell'Aquinate è quella di sostenere, tanto teologicamente quanto filosoficamente, la natura incorporea e immateriale degli angeli. La continuità tra filosofia e teologia⁶, non di sostanziale novità in merito al tema in esame⁷, ci permette di cogliere l'identificazione me-

⁴ L'appellativo di *Doctor Angelicus*, attribuito a Tommaso d'Aquino, rileva «la purezza verginale della vita e l'acume quasi sovrumano dell'ingegno. [...] Ma, se la verginità dei sensi e l'elevatezza della mente sono le due più evidenti doti che assomigliano l'Aquinate agli spiriti celesti, non sono le uniche. L'acume, infatti, dell'ingegno, cui servi di singolare presidio ed aiuto l'illibatezza dei costumi, non avrebbe giustificato in pieno l'appellativo di *Doctor Angelicus*, che i posteri attribuirono a S. Tommaso, se questi, giovandosi della sua immacolata purezza e del suo intelletto aquilino, non avesse tentato di entrare in più intimo contatto col mondo angelico, mettendo la sua alata penna a loro servizio. Fortunatamente così fu» (L. CIAPPI, «*Doctor Angelicus – Pastor Angelicus*», in *Angelicum* 33 (1956) 241-266; qui 241).

⁵ La trattazione sugli angeli, presente nella *Prima Pars* della *Summa Theologiae*, risulta articolata in due parti. Le *quaestiones* 50-64, dedicate all'analisi della creatura angelica quale «creatura pure spirituale, quae in Scriptura sacra angelus nominantur» (*S. Th.* I, q. 50, pr.; ed. it., 859) – creatura distinta tanto dalla realtà puramente corporea, quanto da quella composta di spirito e corpo, qual è l'uomo – e le *quaestiones* 106-114, dedicate alla partecipazione degli angeli al governo divino.

⁶ In tal senso, senza voler stabilire concordismi di sorta e senza negare il diverso registro argomentativo della riflessione teologica e di quella filosofica, occorre tuttavia precisare che, in merito al tema in esame, i referenti filosofici hanno avuto un ruolo di primo piano nelle «successive» considerazioni teologiche. Un'indagine, a partire dalla Rivelazione, sulla natura e sul numero delle creature angeliche, presuppone, filosoficamente parlando, l'esistenza di sostanze separate. Così, la trattazione sugli angeli in Tommaso d'Aquino unisce testi biblici a considerazioni filosofico-teologiche provenienti tanto dal mondo antico (ad esempio, Platone e Aristotele), quanto dal mondo a lui coevo (ad esempio, Avicbron, Maimonide). L'angelologia diviene così un banco di prova dell'aristotelismo medievale e dei suoi più importanti esponenti: Tommaso d'Aquino, Avicbron, Maimonide e Averroè. Sull'aristotelismo medievale e la sua relazione con la cultura ebraica, cristiana e musulmana, cfr. M. PANGALLO, «Il posto della metafisica nel sapere umano. Il pensiero di Maimonide e il suo influsso su S. Tommaso d'Aquino», in *Gregorianum* 74 (1993) 331-352.

⁷ A tal proposito, con riferimento all'angelologia patristica, Basil Studer sottolinea: «Tuttavia il confronto del cristianesimo e già prima del giudaismo con l'antichità greco-romana ha senza alcuni dubbio

dievale tra le sostanze separate veicolate dalla filosofia greca (platonica e aristotelica) e la fede biblica negli angeli⁸. In questo quadro, segnato da una profonda contaminazione fra i due piani, una questione appare tuttavia di capitale interesse. Si tratta di *definire* la natura degli angeli. Queste realtà “inter-medie”, di cui Dio si serve per il governo del mondo, vengono in prima istanza qualificate da Tommaso come *incorporee e immateriali* – gli aggettivi latini di riferimento sono *incorporeus*, *-a*, *-um* e *immaterialis*, *-e*. Questi due termini: a.) definiscono *per via negativa* (*non corporeo* – *non materiale*) e b.) ci rinviano a due aspetti speculari, ovvero distinti ma non separabili, del rapporto con la corporeità, la materia e le rispettive determinazioni. Se l’incorporeità è da leggere in relazione ai concetti di quantità ed estensione, l’immaterialità ci rinvia al tema dell’ilemorfismo aristotelico e a un peculiare esercizio della sfera intellettuale.

Delle due, è l’incorporeità ad aprire la trattazione sugli angeli nella *Summa Theologiae*. L’universo creato, come ricorda Tommaso nel prologo alla *quaestio* 50, è composto da *creature puramente spirituali* (angeli), *creature puramente corporee* e *creature composte di anima e corpo* (esseri umani)⁹. Poste queste premesse, l’Aquinata precisa che la trattazione sugli angeli sarà articolata in quattro parti: la *sostanza* (qq. 50-53), l’*intelletto* (qq. 54-58), la *volontà* (qq. 59-60) e, infine, la *creazione* (qq. 61-64) degli angeli. La questione oggetto di questo saggio (la *quaestio* 50), afferisce alla sostanza degli angeli, aperta, nell’articolo 1, dal fondamentale – nel senso di costitutivo (l’*an sit*) – interrogativo: «utrum sit aliqua creatura omnino spiritualis, et penitus incorporea»¹⁰.

Le parole dell’Aquinata tradiscono il punto di partenza della sua argomentazione: un discorso compiuto sugli angeli non può che prendere le mosse dalla loro natura spirituale e incorporea¹¹. Questa premessa, che lo colloca all’interno della più ampia

ampiamente condizionato lo sviluppo della dottrina patristica sugli a. [leggasi *angeli*, ndr], e ciò non solo a livello piuttosto negativo della difesa del patrimonio giudeo-cristiano, ma anche in quello piuttosto positivo della reinterpretazione dei dati tradizionali, in vista sia del pensiero filosofico, sia delle devozioni e delle immaginazioni pagane» (B. STUDER, «Angelo. I. Angelologia», in A. DI BERARDINO (dir.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, I: A-E, Marietti 1820, Genova – Milano 2006², 293).

⁸ Stando a Bonino, san Tommaso «n’hésite pas, à la suite de Maïmonide, à identifier les substances séparées de la philosophie aux anges de la Bible, ce qui n’allait pas de soi à l’époque» (BONINO, «Aristotélisme et angélogie chez Saint Thomas d’Aquin», 6-7).

⁹ «Post haec considerandum est de distinctione corporalis et spiritualis creaturae. Et primo, de creatura pure spirituali, quae in Scriptura sacra angelus nominatur; secundo, de creatura pure corporali; tertio, de creatura composita ex corporali et spirituali, quae est homo» (S. Th. I, q. 50, pr.; ed. it., 859).

¹⁰ S. Th. I, q. 50, pr. (ed. it., 859).

¹¹ Nella professione di fede del Lateranense IV (1215), leggiamo: «Unico principio dell’universo, creatore di tutte le cose visibili e invisibili, spirituali e materiali, che con la sua forza onnipotente fin dal

e dibattuta questione relativa alla natura degli angeli¹², appare una diretta conseguenza del suo aristotelismo e della sua peculiare comprensione del rapporto fra essenza e atto d'essere. L'incorporeità, nella lettera della *Summa Theologiae*, è da ricercare nella *natura (sostanza) intellettuale* degli angeli.

RISPONDO: va detto che bisogna ammettere l'esistenza di alcune creature incorporee [RESPONDEO dicendum quod necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas]. Infatti, ciò che soprattutto Dio ha di mira nelle cose create è il bene, che consiste nel diventare simili a lui. Ora, si considera perfetta la rassomiglianza dell'effetto con la propria causa, secondo ciò per mezzo di cui la causa produce l'effetto, come, per es., il caldo fa diventare caldi. Inoltre, Dio produce la creatura per mezzo dell'intelletto e della volontà, come sopra è stato dimostrato [cfr. *S. Th.* I, q. 14, a. 8 e q. 19, a. 4]. Per conseguenza, la perfezione dell'universo richiede che ci siano delle creature intellettuali. Ora, l'intendere non è un atto del corpo e neppure di qualche potenza del corpo, giacché ogni corpo è delimitato dal *qui* e dall'*ora*. Per conseguenza, affinché l'universo sia perfetto, è necessario ammettere che esiste qualche creatura incorporea¹³.

Entrando nella lettera del testo tommasiano, occorre anzitutto cogliere la diversa (e speculare) valenza dei concetti di *incorporeità* e *immaterialità*. L'articolo 1 della *quaestio* 50 testé richiamato, che apre la trattazione sugli angeli, si presenta come una sorta di *an sit* del tema in esame e ci introduce al concetto di incorporeità. L'aggettivo *incorporeus* (-a, -um) ci rinvia all'*assenza* di corpo, all'essere *corpore carens*¹⁴. Il termine corpo è qui da intendersi, aristotelicamente parlando, come qualcosa di esteso in tutte le dimensioni: «σῶμα γάρ ἐστι τὸ πάντῃ ἔχον διάστασιν»¹⁵. Certo, questa concezione non esaurisce tutte le valenze della corporeità. Lo stesso Aristotele, nel *De anima*, delineando la diversa natura dell'anima e del corpo, ritiene che la differenza

principio del tempo creò dal nulla l'uno e l'altro ordine di creature: quello spirituale e quello materiale, cioè gli angeli e il mondo terrestre [spiritualium et corporalem, angelicam videlicet et mundanam], e poi l'uomo, quasi partecipe dell'uno e dell'altro, composto di anima e corpo» (DH 800). Qui si afferma chiaramente la natura spirituale degli angeli e, in ragione dell'opposizione "spirituale"-«corporale», possiamo dedurre anche l'incorporeità degli stessi.

¹² Per un'ampia e documentata disamina, rinviamo a: A. ARA, «A proposito dell'immaterialità angelica. Una ricognizione sui pronunciamenti magisteriali», in *Vivens homo* 17 (2006) 95-128.

¹³ *S. Th.* I, q. 50, a. 1, resp. (ed. it., 860).

¹⁴ Cfr., in questo senso, la definizione di Ae. FORCELLINI, *Lexicon totius latinitatis*, II, Forni, Patavii 1965, 788.

¹⁵ ARISTOTELES, *Metaphysica*, K, 10, 1066B 32 (ed. it., *Metafisica*, Bompiani, Milano 2009⁸, 524).

tra le due realtà non sia da ricercare nella polarità corporeità-incorporeità (*leggasi* esteso-inesteso), ma «nell'attività motrice attribuita all'anima di contro alla inerzia del corpo»¹⁶, per cui il corpo appare realtà potenziale, vita in potenza. Nell'*humus* aristotelico di Tommaso, per il quale «ogni corpo è delimitato dal *qui* e dall'*ora*»¹⁷, l'incorporeità «esclude la quantità con i suoi effetti (estensione delle parti e loro collocazione spaziale)»¹⁸. Poste queste premesse, è possibile comprendere il prosieguito del *respondeo*. Tommaso, adottando un registro argomentativo meramente filosofico, rileva che la distinzione fra i sensi e l'intelletto presuppone che non esistano solo realtà corporee, accessibili attraverso il senso e l'immaginazione, ma anche delle realtà incorporee, conoscibili solo dall'intelletto. Così, l'Aquinate:

Ora, gli antichi, non conoscendo la facoltà dell'intendere e non distinguendo fra sensi e intelletto, pensarono che nel mondo esistesse solo ciò che può essere appreso tramite il senso e l'immaginazione. E poiché nell'immaginazione ricade solo il corpo, pensarono che nessun ente esiste tranne il corpo, come dice il Filosofo in *Fis.*, IV, 6¹⁹. Da queste considerazioni derivò l'errore dei Sadducei, i quali dicevano che «non esiste lo spirito». – Ma il fatto stesso che l'intelletto è più eccellente del senso dimostra ragionevolmente che ci sono alcune realtà incorporee, che possono essere comprese solo dall'intelletto²⁰.

Questa incorporeità è da Tommaso ulteriormente declinata e qualificata nell'*ad primum* e nell'*ad tertium*. Nell'*ad primum*, nella misura in cui precisa che detta incorporeità si situa sempre su un piano particolare: quello della “medietà”. Collocandosi a metà tra Dio e le creature corporee («*substantiae incorporeae medium sunt inter Deum et creaturas corporeas*»²¹), gli angeli sono “percepiti” in modo diverso, a seconda dell'estremo al quale si raffrontano («*Medium autem comparatum ad unum extremum, videtur alterum extremum; sicut tepidum comparatum calido, videtur frigidum*»²²). Così, se rapportati a Dio, appaiono materiali e corporei, sebbene non siano di natura corporea: «*Et hac ratione dicitur quod angeli, Deo comparati, sunt materiales*

¹⁶ V. FAZIO-ALLMAYER, «Introduzione», in ARISTOTELE, *Dell'anima*, Bari 1927³, 5-36; qui 11.

¹⁷ *S. Th.* I, q. 50, a. 1, resp. (ed. it., 860).

¹⁸ TYN, *Gli Angeli in san Tommaso d'Aquino*, 40.

¹⁹ Il testo richiamato da Tommaso è il seguente: ARISTOTELES, *Physica*, Δ, 6, 213A 29 (ed. it., *Fisica*, Rusconi, Milano 1995, 183: «Essi ritengono che ogni realtà sia corpo [τὸ ὃν ἅπαν εἶναι σῶμα φασίν]»).

²⁰ *S. Th.* I, q. 50, a. 1, resp. (ed. it., 860).

²¹ *S. Th.* I, q. 50, a. 1, ad 1 (ed. it., 861).

²² *S. Th.* I, q. 50, a. 1, ad 1 (ed. it., 861).

et corporei: non quod in eis sit aliquid de natura corporea»²³. Nell'*ad tertium*, l'Aquinate sostiene che se l'essere circoscritti da limiti spaziali è proprio dei corpi, «essere circoscritti da limiti essenziali è comune a ogni creatura tanto corporea quanto spirituale [sed circumscribi terminis essentialibus est commune cuilibet creaturae, tam corporali quam spirituali]»²⁴.

2. L'immaterialità quale *quomodo* della natura angelica: «*omnis substantia intellectualis est omnino immaterialis*» (S. Th. I, q. 50, a. 2, resp.)

Adottando la divisione degli articoli della *quaestio* 50 proposta dal padre Tyn, Tommaso, esaurito l'*an sit* della sostanza angelica (l'esistenza di creature incorporee, di cui all'articolo 1), ne analizzerebbe il *quomodo sit: in se* (l'immaterialità, articolo 2) e *respectu aliorum* (molteplicità, articolo 3, e differenza, articolo 4). Chiude la *quaestio* l'analisi, nell'articolo 5, della natura angelica rispetto alla sua conservazione (*esse secundum suam conservationem*): ovvero, il tema dell'incorruttibilità²⁵.

L'articolo 2 della *quaestio* 50, che coincide con il *quomodo sit in se*, ci introduce alla reale novità del pensiero di Tommaso, ovvero il tema dell'immaterialità angelica: «*utrum angelus sit compositus ex materia et forma*»²⁶. L'Angelico, infatti, si spinge qui verso una direzione nuova e, per certi versi, «solitaria»²⁷. All'incorporeità, Tommaso unisce l'affermazione dell'immaterialità degli angeli. Oltre a non essere corporei, gli angeli sfuggono a quella peculiare determinazione, nota come ilemor-

²³ S. Th. I, q. 50, a. 1, ad 1 (ed. it., 861). Questo aspetto era emerso già in epoca patristica. Così Studer: «si è sostenuto che gli a. [leggasi *angeli*, ndr] sono corporei in rapporto a Dio, incorporei invece in rapporto agli uomini» (STUDER, «Angelo, I: Angelologia», cl. 298).

²⁴ S. Th. I, q. 50, a. 1, ad 3 (ed. it., 861).

²⁵ TYN, *Gli Angeli in san Tommaso d'Aquino*, 45.

²⁶ S. Th. I, q. 50, pr. (ed. it., 859).

²⁷ In merito alla questione, con particolare riferimento al periodo in cui visse e operò Tommaso, Ara afferma: «E proprio nel secolo XIII vivono i difensori più decisi dell'idea di un angelo materiale (ma non corporeo), il cui sostrato si può chiamare *materia spiritualis* (con Bonaventura da Bagnoregio e i francescani) o in altro modo, se si preferisce, purché non se ne neghi la esistenza (con Alberto Magno e la gran parte dei Domenicani)» (ARA, «A proposito dell'immaterialità angelica. Una ricognizione sui pronunciamenti magisteriali», 96). La posizione di Bonaventura credo debba essere letta nel più ampio contesto della scuola francescana di Parigi, che «era aperta alla filosofia aristotelica ma fondamentalmente agostiniana [...], ed era caratterizzata da alcune tesi tipiche» (A. DI MAIO, *Piccolo glossario bonaventuriano. Prima introduzione al pensiero e al lessico di Bonaventura da Bagnoregio*, Aracne, Roma 2008, 18), tra queste: «l'ilemorfismo universale (tutte le creature sono composte di forma e materia corporea o, nel caso delle creature spirituali, incorporea)» (*Ibidem*).

fica²⁸, che si realizza come composizione di materia e forma. La materialità, pertanto, è altra cosa rispetto alla mera corporeità ed è, aristotelicamente parlando, definibile in rapporto alla forma. Come rileva Tyn: «La materialità è proprietà della materia che si potrebbe descrivere come il sostrato che riceve la forma o l'atto formale (non l'atto entitativo che è l'atto d'essere). [...] L'immaterialità esclude qualsiasi sostrato ricevente l'atto formale come realmente distinto da esso»²⁹. In termini analoghi Stanzone, sottolineando la peculiarità del pensiero di Tommaso: «Gli angeli non sono solo spirituali ma anche *spiriti puri*. Il loro vero essere è interamente immateriale. Gli angeli sono completamente privi di sostanza, di materia, e di ogni dipendenza dalla materia. In loro non c'è composizione di materia e forma; essi non furono creati per "materializzarsi" in un corpo»³⁰.

Per comprendere la reale novità del pensiero di Tommaso, prima di entrare nella lettera del suo testo, è utile ricorrere a un passaggio del *Commento alle Sentenze* del coevo Bonaventura da Bagnoregio. «Si materia large sumitur extendendo nomen ad omne potentiale constitutum, ipsa substantia angeli composita est ex materia et forma»³¹. Il concetto di materia può essere inteso in vari modi e, pertanto, se assunto in senso lato (*large sumitur*), può essere predicato anche degli angeli. Bonaventura, pur sostenendo l'incorporeità angelica, nega che gli angeli siano immateriali. Il Serafico «riserva l'immaterialità a Dio solo perché immutabile, atto puro, infinito, semplice»³².

Diversa è la posizione di Tommaso, delineata nel *respondeo* dell'articolo 2 della *quaestio* 50. L'Aquinate procede per gradi, enunciando prima la tesi dalla quale intende discostarsi – la composizione in materia e forma degli angeli: «RISPONDO: va detto che alcuni sostengono che gli angeli siano composti di materia e forma. E Avicenna ha

²⁸ Sull'ilemorfismo aristotelico, cfr. E. BERTI, «L'ilemorfismo da Aristotele ad oggi», in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 103 (2011) 173-180. All'inizio dell'articolo, Berti precisa: «Materia e forma non sono "parti" di un composto, benché Aristotele usi spesso, per indicare le realtà costituite da materia e forma, la parola "composto" (*suntheton*) o la parola *sunolon*, che allude ad un intero (*holon*) risultante da un "insieme" (*sun*). Solo la materia propriamente è composta di parti [...]. La forma non è una "parte" del composto, ma è il modo in cui le sue parti sono disposte, l'ordine in cui esse si trovano, e, se il composto in questione è un organo, tale ordine è in funzione di un'attività, cioè è appunto una funzione» (*Ibidem*, 173).

²⁹ TYN, *Gli Angeli in san Tommaso d'Aquino*, 40.

³⁰ STANZIONE, *Gli angeli in san Tommaso d'Aquino*, 18.

³¹ BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In II Sent.*, d.3, p.1, a.1, q.1, resp. (ed. *Sancti Bonaventurae Opera omnia*, II: *In II librum Sententiarum*, Ad Claras Aquas 1885, 90).

³² TYN, *Gli Angeli in san Tommaso d'Aquino*, 42. Per un'ampia e dettagliata ricostruzione del pensiero di Bonaventura in merito all'ilemorfismo angelico, cfr. *Ibidem*, 41-44.

cercato di formulare questa tesi nel libro *La fonte della vita*³³. E, successivamente, argomentando in favore dell'immaterialità degli angeli, adotta due diversi registri espositivi. Nel primo, mostra come (a.) l'ipotesi di materia degli angeli non può essere la stessa dei corpi – «non è possibile che la forma spirituale e quella materiale siano ricevute in una parte di materia, poiché, così, un'unica e identica cosa [una et eadem res numero] sarebbe [insieme] corporea e spirituale»³⁵ – e (a.'), anche ammettendo una distinzione della materia che riceve la forma spirituale da quella che riceve la forma corporea³⁶, la materia rimarrebbe comunque soggetta alla quantità, cosa impossibile da sostenere per gli esseri spirituali: «Così, allora, resta che la materia degli esseri spirituali sia soggetta alla quantità, cosa che non è possibile»³⁷. Nel secondo, evidenzia come la sostanza intellettuale non ha alcuna materia, in quanto l'atto dell'intendere è un'operazione del tutto immateriale.

Ma, ancor di più, è impossibile che la sostanza intellettuale abbia una materia quale che sia. Infatti, l'operazione di ciascuna cosa è effettuata secondo il modo di essere della sua sostanza. Ora, l'atto dell'intendere è un'operazione completamente immateriale, la qual cosa appare evidente dal suo oggetto, da cui cia-

³³ Il riferimento al *Fons vitae*, del celebre poeta, filosofo e teologo ebreo Avicbron (Ibn-Gabirol, 1020 ca. – 1058 ca.) è d'obbligo. L'Autore, infatti, in quello che si presenta come un dialogo tra un Maestro e un Discepolo, propone una sorta di *ilemorfismo universale*. «L'elemento caratterizzante del pensiero gebiroliano, introdotto fin dal primo dei cinque libri dell'opera, è quello che i filosofi chiamano *ilemorfismo universale*: ogni sostanza diversa da quella divina non è semplice ma composta, e in quanto tale nasce sempre dall'incontro di una materia con una forma, anzi, nella maggior parte dei casi, con una pluralità di forme. Anche le sostanze intelligibili e le più semplici tra le sostanze create sono costituite da materia, per quanto sottile, e forma» (G. D'ONOFRIO, *Storia della teologia*, II: *Età medievale*, Casale Monferrato 2003, 306). Sulla diversa posizione di Avicbron e Tommaso in merito all'immaterialità angelica, cfr. J.I. SARANYANA, «Sobre la inmaterialidad de las sustancias espirituales (Santo Tomás versus Avicbrón)», in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 70 (1978) 63-97 (in particolare, per quanto riguarda *S. Th.* I, q. 50, a. 2, si vedano le pagine 92-95).

³⁴ *S. Th.* I, q. 50, a. 2, resp. (ed. it., 862).

³⁵ *S. Th.* I, q. 50, a. 2, resp. (ed. it., 862).

³⁶ A proposito della valenza del termine materia e delle sue distinzioni, così si esprime Ara: «Per ragioni filosofiche complesse, al giorno d'oggi esso indica ciò che si vede e si tocca, o direttamente o per mezzo di strumenti. Nella tarda antichità e nel Medioevo ciò corrisponde ai quattro elementi sublunari (terra, acqua, aria e fuoco), in greco spesso indicati con l'unico termine *hyle*; tuttavia si è visto che esiste almeno un quinto tipo di materia, l'etere, cui si aggiungono, a rigor di termini, diverse e discusse accezioni di *materia intelligibilis*. A queste il Medioevo aggiunse la materia *spiritualis*» (ARA, «A proposito dell'immaterialità angelica. Una ricognizione sui pronunciamenti magisteriali», 96).

³⁷ *S. Th.* I, q. 50, a. 2, resp. (ed. it., 862).

scun atto riceve la specie e la natura. [...]. Per conseguenza, resta che ogni sostanza intellettuale è completamente immateriale³⁸.

Certo, rimane comunque che «le sostanze angeliche sono al di sopra del nostro intelletto. Perciò, il nostro intelletto non può giungere a conoscerle secondo come sono in se stesse, ma le conosce a suo modo, secondo come conosce le realtà composte»³⁹.

All'affermazione dell'*immaterialità*, Tommaso unisce, nei quattro argomenti seguenti, delle fondamentali osservazioni concernenti il principio di "individuazione" degli angeli. Ne analizziamo alcune, di primario interesse per l'ontologia angelica. In primo luogo (*ad primum*), l'Aquinate chiarisce che se nelle realtà materiali il genere si desume dalla forma («quod determinant ad specialem gradum»⁴⁰), mentre la differenza dalla materia («quod determinatur»⁴¹), non così negli angeli (ovvero, nelle realtà immateriali).

Invece, nelle realtà immateriali non c'è una cosa che determina e un'altra che è determinata [Sed in rebus immaterialibus non est aliud determinans et determinatum], ma ciascuna di esse occupa di per se stessa un determinato grado negli enti. Quindi, in esse, il genere e la differenza non sono desunti l'uno da una cosa e l'altra da un'altra [secundum aliud et aliud], ma da un'unica e identica cosa [secundum unum et idem], che, tuttavia, si distingue secondo il nostro modo di conoscere⁴².

L'osservazione di Tommaso apre a un importante aspetto, che sarà chiarito nell'articolo 4 della medesima questione (la 50), quello relativo al principio di distinzione degli angeli. In assenza di composizione materia-forma, gli angeli sono ciascuno specie a sé stessa⁴³. Così Tommaso: «se gli angeli non sono composti di materia e forma, com'è stato detto sopra, segue che è impossibile che ci siano due angeli di una sola specie»⁴⁴.

³⁸ S. Th. I, q. 50, a. 2, resp. (ed. it., 862-863). Come rileva Stanzone: «giacché le operazioni di una intelligenza pura hanno una fonte completamente immateriale, l'essere, da dove tale operazione inizia, deve essere senza materia» (STANZONE, *Gli angeli in san Tommaso d'Aquino*, 18).

³⁹ S. Th. I, q. 50, a. 2, resp. (ed. it., 863).

⁴⁰ S. Th. I, q. 50, a. 2, ad 1 (ed. it., 863).

⁴¹ S. Th. I, q. 50, a. 2, ad 1 (ed. it., 863).

⁴² S. Th. I, q. 50, a. 2, ad 1 (ed. it., 863).

⁴³ «L'ontologia angelica consiste nella specie, nell'essenza, e la esaurisce in quanto la specie dell'angelo è già determinata e individuale, mentre nelle sostanze corporee la specie si costituisce per un duplice rapporto nei confronti della materia: per determinazione rispetto al genere e per individuazione della specie rispetto al *suppositum* individuale» (TYN, *Gli Angeli in san Tommaso d'Aquino*, 56).

⁴⁴ S. Th. I, q. 50, a. 2, ad 1 (ed. it., 863). A tal proposito, così leggiamo nella *Summa contra Gentiles*, II, 93, n. 2: «è impossibile che esse [sc. le sostanze separate] siano più di una in ciascuna specie» (ed. it., *Somma contro i Gentili*, UTET, Torino 2005, 526).

Nell'*ad tertium* Tommaso precisa che gli angeli, pur essendo privi della determinazione materia-forma, non sono sottratti al binomio atto-potenza – «la relazione forma-materia esprime una delle possibilità del rapporto atto-potenza, ma non le esaurisce tutte»⁴⁵. Stando all'Aquinate: «tolta la materia e supposto che la forma non sussista nella materia, rimane ancora il rapporto della forma all'essere come la potenza all'atto»⁴⁶. Poste queste premesse, occorre tuttavia salvaguardare la distinzione tra gli angeli e Dio, in quanto «solus Deus est actus purus»⁴⁷. A tal fine, Tommaso precisa che nell'angelo è necessario ammettere una distinzione fra *ciò che è*, ovvero la sostanza sussistente, e *l'essere*, per il quale una sostanza esiste. Non così in Dio, nel quale *l'essere* non è distinto dal *ciò che è*⁴⁸. Nell'angelo rinveniamo, dunque, la composizione *quo est-quod est*, o, detta in altro modo, la polarità fra *esse* e *quod est*:

Ed è ciò che alcuni dicono, cioè che l'angelo è composto di *ciò per cui è* e di *ciò che è* [Et hoc est quod a quibusdam dicitur, quod angelus est compositus ex *quo est* et *quod est*]; oppure, di *essere* e di *ciò che è*, come dice Boezio. Infatti, il *ciò che è*, è la stessa sostanza sussistente; invece, *l'essere* è *ciò per cui* una sostanza esiste [nam *quod est* est ipsa forma subsistens; ipsum autem *esse* est *quo substantia est*], come la corsa è *ciò per cui* il corridore corre. Ora, in Dio *l'essere* non è distinto dal *ciò che è*, come sopra è stato dimostrato. Perciò, solo Dio è atto puro [Sed in Deo non est aliud *esse* et *quod est*, ut supra ostensum est. Unde solus Deus est actus purus]⁴⁹.

⁴⁵ TYN, *Gli Angeli in san Tommaso d'Aquino*, 59.

⁴⁶ S. Th. I, q. 50, a. 2, ad 3 (ed. it., 864). A proposito del rapporto fra potenza e atto, delle istanze aristoteliche, degli influssi neoplatonici e della compiuta sintesi fra i due sistemi nella metafisica dell'Aquinate, cfr. W. NORRIS CLARKE, «The Limitation of Act by Potency: Aristotelianism or Neoplatonism», in *The New Scholasticism* 26 (1952) 167-194.

⁴⁷ S. Th. I, q. 50, a. 2, ad 3 (ed. it., 864).

⁴⁸ Cfr. S. Th. I, q. 3, a. 4.

⁴⁹ S. Th. I, q. 50, a. 2, ad 3 (ed. it., 864). A proposito delle distinzioni *esse-id quod est* e *quod est-quo est* e del loro uso nell'opera dell'Aquinate, così Fabro: «Boezio ha “Diversum est esse et id quod est” nella Proposizione II^a e nelle seguenti del *De Hebdomadibus* (P. L. 64, c. 1311 BC); la formula invece “quod est” e “quo est”, che i Medievali comunemente attribuiscono a Boezio, si deve probabilmente a Gilberto Porretano, che la introdusse nel suo *Commento* all'opuscolo boeziano (cf. P. L. 64, c. 1319 CD e 1321 B). Della diversa origine delle due formule ben s'accorse invece San Tommaso che sempre distingue fra “quod est” e “esse” che unicamente ascrive a Boezio, e “quod est” e “quo est” che sempre attribuisce ad altri» (C. FABRO, «La distinzione tra “quod est” e “quo est” nella “Summa de Anima” di Giovanni De La Rochelle», in *Divus Thomas* 41 [1938] 508-522; qui 509, nota 1). Con riferimento all'origine della questione, Fabro rileva: «Il problema di una composizione dell'ente finito, che non coincida con la

Nell'*ad quartum*, Tommaso affronta il rapporto tra infinità e finitezza delle creature immateriali, in relazione a quelle materiali. Il presupposto è che le realtà create, di qualsivoglia natura, sono *naturalmente* finite – «*omnis creatura est finita simpliciter*»⁵⁰. Pur tuttavia, ciò non impedisce che, *secondo un certo aspetto*, si possa predicare delle stesse l'infinità – «*nihil prohibet aliquam creaturam esse secundum quid infinitam*»⁵¹. Ovviamente, questa dialettica tra finitezza e infinità è diversamente declinata nelle realtà materiali rispetto a quelle immateriali. Così l'Angelico:

Ora le creature materiali hanno l'infinità dal lato della materia, ma hanno la finitezza dal lato della forma, che è limitata dalla materia nella quale è ricevuta. Invece, le sostanze immateriali create sono finite secondo il loro essere, ma infinite nella misura in cui le loro forme non sono state ricevute in qualcos'altro [Substantiae autem immateriales creatae sunt finitae secundum suum esse, sed infinitae secundum quod eorum formae non sunt receptae in alio]⁵².

3. L'angelologia di Tommaso: criteri ermeneutici

L'affermazione dell'*incorporeità* angelica, intesa quale *an sit* dell'angelologia, e quella dell'*immaterialità*, posta quale *quomodo* dell'*in se* angelico, ci consentono di individuare alcuni criteri ermeneutici dell'angelologia dell'Aquinate e, più in generale, dell'intera sua riflessione teologica.

a. L'angelologia di Tommaso appare profondamente *radicata nell'universo filosofico*, greco *in primis*, tanto contenutisticamente quanto metodologicamente. Costantemente richiamata come pre-testo dell'intero discorso, la riflessione filosofica sulle sostanze separate, intese quale *trait d'union* tra il mondo sovrasensibile (comunque inteso) e il mondo fenomenico, si presenta come lo sfondo dell'intera argomentazione dell'Angelico⁵³. Il costante richiamo ai sistemi filosofici greci e ai loro principi, e l'evidenza di un "implicito credo" nelle sostanze separate, muove alla "constatazione" *fat-*

composizione ileomorfa, venne a porsi propriamente quando si cercò di determinare la struttura metafisica delle sostanze immateriali (Intelligenze), in quanto si vogliono distinguere, a un tempo, e dall'Atto puro e dalle sostanze materiali» (*Ibidem*, 508).

⁵⁰ S. Th. I, q. 50, a. 2, ad 4 (ed. it., 864).

⁵¹ S. Th. I, q. 50, a. 2, ad 4 (ed. it., 864).

⁵² S. Th. I, q. 50, a. 2, ad 4 (ed. it., 864).

⁵³ Come rileva Doolan, lo studio delle sostanze separate, per l'Aquinate, appartiene di diritto alla metafisica: «According to Thomas Aquinas, it belongs to metaphysics to study separate substances – not as its subject matter, but rather as the principles or causes of its subject, which is *ens commune*, or Being-in-

tuale dell'esistenza degli angeli⁵⁴. Si noti, a tal proposito, la diversa struttura argomentativa dell'*an Deus sit*, che spinge Tommaso, nell'articolo 3 della *quaestio* 3 della *Prima Pars* della *Summa Theologiae*, ad argomentare in favore dell'esistenza di Dio attraverso il ricorso alle cinque vie, e la mera osservazione, nell'*an sit* riservato agli angeli: «necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas»⁵⁵. Questo “debito” con l'universo filosofico, a tratti richiamato, come abbiamo visto, nella *Summa Theologiae*, appare ancor più manifesto nella *Summa contra Gentiles* o nel *De spiritualibus creaturis*⁵⁶.

b. Un secondo, fondamentale, aspetto dell'angelologia dell'Aquinate è rinvenibile nel suo *intellettualismo*. L'immaterialità è, filosoficamente parlando, ancorata al “pieno” esercizio della dimensione intellettuale, costitutiva della natura angelica. Come ricorda Pierre Rousselot, in un celebre saggio dedicato all'*intellettualismo* dell'Aquinate: «Con il termine *intellettualismo* intendo qui una dottrina che pone tutto il valore, tutta l'intensità della vita e l'essenza stessa del bene, identico all'essere, nell'atto dell'intelligenza, così che il resto non può essere buono che per partecipazione»⁵⁷. Questa piena dimensione intellettuale, che emerge nell'immaterialità angelica, trova un suo riflesso anche nel “linguaggio” degli angeli. Per Tommaso, la *locutio interior*, propria dell'universo angelico⁵⁸, diviene una peculiare manifestazione dell'esercizio intellettuale: «parlare a qualcuno significa infatti manifestargli ciò che si concepisce, si pensa o si sente»⁵⁹. Così,

general» (DOOLAN, «Aquinas on the Demonstrability of Angels», 13). Bonino, dal canto suo, così enfatizza la continuità tra il discorso filosofico sulle sostanze separate e l'insegnamento teologico concernente gli angeli: «Sous des noms différents et avec plus ou moins de bonheur, philosophes et théologiens parlent en fait de la même chose. Entre la vraie philosophie et la foi chrétienne, saint Thomas défend qu'il y a non seulement compatibilité, c'est-à-dire non-contradiction, mais aussi une certaine continuité, la philosophie préparant de quelque manière le terrain à la foi. Il y a donc une continuité entre le discours des philosophes sur les substances séparées et l'angéologie des théologiens chrétiens» (BONINO, «Aristotélisme et angéologie chez Saint Thomas d'Aquin», 7).

⁵⁴ Con riferimento, ad esempio, a quanto sostenuto da Scoto o Ockham in merito all'esistenza degli angeli, Doolan afferma: «Thomas exhibits a greater optimism regarding what philosophy can reveal about the angels. His arguments from perfection, moreover, reveal more than his mere conclusion that angels exist. They reveal something of his fundamental views regarding the metaphysical structure of the universe» (DOOLAN, «Aquinas on the Demonstrability of Angels», 43).

⁵⁵ *S. Th.* I, q. 50, a. 1, resp. (ed. it., 860).

⁵⁶ Per un'ampia e dettagliata disamina concernente le prove dell'esistenza degli angeli nella *Summa Theologiae*, nella *Summa contra Gentiles* e nella *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, cfr. DOOLAN, «Aquinas on the Demonstrability of Angels», 15-21.

⁵⁷ P. ROUSSELOT, *L'intellettualismo di san Tommaso*, Vita e Pensiero, Milano 2000, 5.

⁵⁸ Sulla differenza fra *locutio interior*, propria del mondo angelico, e *locutio exterior*, mediata dalla voce, cfr. *S. Th.* I, q. 107, a. 1, ad 2 (ed. it., 1446).

⁵⁹ T. SUAREZ-NANI, «Il linguaggio e la comunicazione degli angeli nel pensiero medievale: la concezione di Tommaso d'Aquino», in *Didaskalia* 47 (2017) 79-97; qui 84.

il concetto della mente di un angelo diventa manifesto a un altro [angelo] a causa del fatto che la volontà del primo ordina al concetto della sua mente di manifestarsi a [quella] dell'altro. Ed è così che un angelo parla a un altro. Infatti, parlare a un altro non consiste se non nel manifestare a un altro il concetto che si ha nella [propria] mente [Nihil est enim aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare]⁶⁰.

Infine, una prova indiretta, *sub contrario*, dell'intellettualismo angelologico di Tommaso ci giunge dalla pur complessa vicenda del peccato (la "caduta") degli angeli⁶¹.

c. Un terzo aspetto che emerge con forza è il "*naturalismo*" con il quale Tommaso affronta il tema dell'immaterialità angelica. La peculiarità del mondo angelico è da ricondurre alla sua immaterialità, intesa *stricto sensu*. Da questo punto di vista, l'Aquinate rifiuta quei tentativi di mediazione, propri anche del suo tempo, che associavano agli angeli una materia di ordine diverso, foss'anche di natura spirituale. Quest'approccio, *mutatis mutandis*, è rinvenibile in alcuni assunti antropologici. Ci riferiamo, nello specifico, a quelli protologici ed escatologici. Da un punto di vista protologico, ad esempio, Tommaso ritiene di non dover prestare il proprio assenso al pensiero di Gregorio di Nissa, che sembra sostenere una sorta di polarità fra la corporeità prelapsaria e quella infralapsaria, tale per cui:

nel Paradiso, il genere umano si è moltiplicato in altro modo, come si sono moltiplicati gli angeli, [cioè] senza accoppiamento e per opera della virtù divina [in Paradiso aliter fuisset multiplicatum genus humanum, sicut multiplicati sunt angeli, absque concubitu, per operationem divinae virtutis]. E dice [*sc.* Gregorio] che Dio, prima del peccato, li fece maschio e femmina, guardando al modo della generazione che ci sarebbe stato dopo il peccato. Ma queste cose non sono dette in modo ragionevole [Sed hoc non dicitur rationabiliter]⁶².

A queste prime osservazioni, di ordine protologico, se ne possono unire delle altre, che congiungono, distinguendo, angeli ed esseri umani, nella tensione che anima protologia ed escatologia:

⁶⁰ *S. Th.* I, q. 107, a. 1, resp. (ed. it., 1446).

⁶¹ Si veda, per una prima introduzione al tema: J.W. PECK, «Angelic Primal Sin. A Test Case for Aquinas' Intellectualism», in *Gregorianum* 95 (2014) 105-126.

⁶² *S. Th.* I, q. 92, a. 2, resp. (ed. it., 1380). Per ulteriori approfondimenti, si vedano: F. FLOERI, «Le sens de la division des sexes chez Grégoire de Nysse», in *Revue de Sciences Religieuses* 21 (1953) 105-111; I. GENOVESE, «*Ista enim divisio naturae propter peccatum facta est*. La distinzione sessuale nel Περί φύσεως μερισμοῦ di Giovanni Scoto Eriugena», in *Theologica Leoniana* 10 (2021) 121-137.

Al primo, dunque, bisogna dire che l'uomo, nel Paradiso, sarebbe stato come l'angelo in ragione della sua mente spirituale [Ad primum ergo dicendum quod homo in Paradiso fuisset sicut angelus per spiritualem mentem], pur avendo tuttavia una vita animale quanto al corpo. Ma, dopo la risurrezione, l'uomo sarà simile all'angelo, essendo diventato spirituale sia secondo l'anima sia secondo il corpo. Perciò i due casi non sono simili⁶³.

All'esito di questi testi, possiamo arguire che ogni realtà appartiene a un determinato ordine, e che quell'ordine risponde a un *naturale* rapporto con la dimensione *materiale* o *immateriale*.

d. Dall'immaterialità Tommaso è chiamato a dedurre una peculiare comprensione del principio di *individuazione* angelica. Gli angeli, come abbiamo visto, sono ciascuno specie a sé stessa. La loro distinzione non ha origine dalla materia, ma dalla forma. Pertanto, come ricorda Mondin, «non sono distinti tra loro solo numericamente ma anche specificamente»⁶⁴. Questa distinzione, che sembrerebbe a prima vista così radicale, è, in verità, aperta ad una profonda dialogicità, come emerge nelle questioni già richiamate sul linguaggio degli angeli o, con maggior profondità, nell'attività degli angeli nei confronti dell'uomo⁶⁵, come rileva, fra tutti, la tesi di una custodia individuale nei confronti degli esseri umani. «RISPONDO: va detto che per la custodia di ogni singolo uomo è stato incaricato un singolo angelo»⁶⁶.

e. Un ultimo aspetto, che emerge con forza nei due articoli esaminati in questo saggio, è quello della *prossimità degli angeli a Dio*, che si realizza a due livelli. Il primo, *negativo* o *indiretto*, ci rinvia alla creaturalità degli angeli. La loro prossimità a Dio si concretizza pur sempre nella consapevolezza che gli angeli appartengono all'ordine della creazione – «RISPONDO: va detto che bisogna dire che furono creati da Dio gli angeli e tutto ciò che esiste, tranne Dio. Infatti, solo Dio è il suo stesso essere. Invece,

⁶³ S. Th. I, q. 92, a. 2, ad 1 (ed. it., 1381). A questo testo sembra far eco quanto sostenuto nella *Summa contra Gentiles* (lib. IV, cap. 88, n. 1): «Né si deve credere, come pensarono alcuni, che nei risorti venga a sparire il sesso femminile. Infatti, dovendo la resurrezione riparare i difetti di natura, non potrà essere tolto dal corpo dei resuscitati niente di quanto appartiene alla perfezione della natura. Ora, all'integrità del corpo umano, come appartengono le altre membra, appartengono anche quelle che servono alla generazione, sia nei maschi che nelle femmine. Dunque, sia negli uni che nelle altre risorgeranno anche code membra» (ed. it., *Somma contro i gentili*, 1255).

⁶⁴ MONDIN, *Storia della metafisica*, II: *Dalla Patristica alla Scolastica*, 593.

⁶⁵ Sull'attività degli angeli, anche in riferimento alla custodia degli esseri umani, cfr. MONDIN, *Storia della metafisica*, II: *Dalla Patristica alla Scolastica*, 595-596.

⁶⁶ S. Th. I, q. 113, a. 2, resp. (ed. it., 1504).

in tutti gli altri esseri, l'essenza della cosa si distingue dal suo essere»⁶⁷. E altrove: «Ora, gli angeli sono stati fatti da Dio, com'è stato detto. Dunque, gli angeli, un tempo, non esistevano»⁶⁸. Un secondo, *positivo* o *diretto*, che organizza l'universo in ragione della maggiore o minore prossimità a Dio. E, da questo punto di vista, gli angeli sono quelle realtà che mantengono *la maggiore* prossimità a Dio: «Quelle cose invece che sono supreme fra gli enti creati si avvicinano sommamente alla similitudine divina»⁶⁹.

⁶⁷ *S. Th.* I, q. 61, a. 1, resp. (ed. it., 954).

⁶⁸ *S. Th.* I, q. 61, a. 2, sed contra (ed. it., 955).

⁶⁹ THOMAS AQUINAS, *Compendium Theologiae seu Brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum*, lib. 1, cap. 74 (ed. it., *Compendio di teologia e altri scritti*, UTET, Torino 2016, 94).

ABSTRACT

Il contributo proposto intende analizzare l'incorporeità e l'immaterialità degli angeli nella Summa Theologiae di Tommaso d'Aquino, attraverso una dettagliata analisi dei primi due articoli della quaestio 50 della Prima Pars. L'affermazione dell'incorporeità angelica, intesa quale an sit dell'angelologia, e quella dell'immaterialità, posta quale quomodo dell'in se angelico, ci consentono di individuare alcuni criteri ermeneutici dell'angelologia dell'Aquinate e, più in generale, dell'intera sua riflessione teologica.

* * *

This essay intends to analyze the incorporeality and immateriality of angels in Thomas Aquinas' Summa Theologiae, through a detailed analysis of the first two articles of quaestio 50 of the Prima Pars. The statement of angelic incorporeality, understood as an sit of angelology, and that of immateriality, posed as a quomodo of the angelic in se, allow us to identify some hermeneutic criteria of the angelology of Aquinas and, more in general, of his entire theological reflection.

KEYWORDS

Tommaso d'Aquino / Summa Theologiae / Angeli / Incorporeità / Immaterialità

Thomas Aquinas / Summa Theologiae / Angels / Incorporeality / Immateriality