



Contributo patristico alla questione 93 della *Prima Pars* della *Summa Theologiae* di san Tommaso d'Aquino

Patristic Contribution to Question 93 of the *Prima Pars* of the *Summa Theologiae* of Saint Thomas Aquinas

Margherita Maria Rossi¹

Abstract: The present essay proposes an examination of q. 93 of the *Prima Pars* of the *Summa Theologiae* of St. Thomas Aquinas – which he wrote primarily starting from the doctrine of St. Augustine – in which the theme of the human being created in the image and likeness of God is examined, with the Thomistic deepening of the specific theological lexicon involved. The resulting anthropological vision is affirmed in the famous prologue of the entire *Prima Secundae* that Aquinas sets up by profitably integrating the sources of Aristotle and John Damascene, the latter in turn indebted to the work of Nemesius of Emesa. The relevance of the introduction of the new Greek-patristic sources in the Middle Ages stands out not only in the passage from q. 93 of the *Prima Pars* to the prologue of the *Prima Secundae* – as this essay intends to illustrate – but also in the making of the prologue itself

Keywords: image of God; Alexander of Aphrodisia; Augustine of Hippo; John of Damascus; Nemesius of Emesa; Thomas Aquinas; Willliam of Moerbeke; *per se protestativum*

Il presente saggio propone una disamina della q. 93 della *Prima Pars* della *Summa Theologiae* di san Tommaso d'Aquino² – da lui redatta privilegiatamente a partire dalla dottrina di sant'Agostino – in cui viene esaminato il tema dell'essere umano creato ad immagine e somiglianza di Dio, con l'approfondimento tommasiano del lessico teologico specifico implicato. Il metodo adottato nel presente contributo è analitico-euristico: come momento

¹ Margherita Maria Rossi, Docente Incaricata di Teologia, Pontificia Università San Tommaso d'Aquino in Roma, Italia; e-mail: margherita.rossi@pust.it; ORCID: 0009-0000-4876-1181.

² Nel presente saggio il riferimento alla celebre opera *Summa Theologiae* di san Tommaso d'Aquino segue la abituale abbreviazione: numeri romani per indicare la *Pars*, "q." per indicare la questione, "a." per indicare l'articolo, "c." per indicare il *respondeo*, "s.c." per indicare il *sed contra*, "ob." e "ad" seguiti da numeri arabi per indicare rispettivamente le obiezioni e le risposte ad esse, "prol." per indicare il prologo.

analitico si intende lo studio diretto del testo per evincerne le strutture, i principi, le fonti e le categorie impiegati nell’impianto e nello sviluppo della dottrina; come momento euristico si intende l’interpretazione della portata teoretica e la valutazione dell’originalità e della resa dottrinale complessiva della questione presa in esame. La visione antropologica che ne risulta viene ricondotta al celebre prologo dell’intera *Prima Secundae* che l’Aquinat imposta integrando proficuamente le fonti aristotelica e damasceniana, quest’ultima a sua volta debitrice all’opera nemesiana. La rilevanza dell’introduzione delle nuove fonti greco-patristiche nel Medioevo risalta non solo nel passaggio dalla q. 93 della *Prima Pars* al prologo della *Prima Secundae* – come si cercherà di dimostrare – ma anche nella confezione del prologo stesso.

La q. 93 inaugura la riflessione riguardante l’origine dell’essere umano con ripercussioni teoretiche che si estendono fino alla q. 103, nel contesto della considerazione delle creature quali prodotti dell’atto creativo di Dio, come spiega nel prologo san Tommaso:

Passiamo ora a studiare la creazione dell’uomo. Su tale argomento quattro sono i punti da considerare: primo, la creazione dell’uomo in se stesso; secondo, il termine di questa creazione [q. 93]; terzo, lo stato o la condizione del primo uomo [q. 94]; quarto, il luogo in cui fu posto [q. 102]. Tre sono poi gli aspetti della creazione che vanno esaminati: primo, la creazione dell’uomo quanto all’anima; secondo, quanto al corpo dell’uomo [q. 91]; terzo, quanto alla produzione della donna [q. 92]³.

1. La questione 93 della *Prima Pars*: il fine della creazione dell’essere umano e la sintesi di un dibattito antropologico

Contestualizzata in questa cornice teologica, la q. 93 della *Prima Pars* della *Summa Theologiae* di san Tommaso d’Aquino presenta il problema

³ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 90, prologus: “Post praemissa considerandum est de prima hominis productione. Et circa hoc consideranda sunt quatuor, primo considerandum est de productione ipsius hominis; secundo, de fine productionis; tertio, de statu et conditione hominis primo producti; quarto, de loco eius. Circa productionem autem consideranda sunt tria, primo, de productione hominis quantum ad animam; secundo, quantum ad corpus viri; tertio, quantum ad productionem mulieris”. La traduzione italiana di tutte le citazioni della *Summa Theologiae* del presente saggio è tratta dalla versione: Tommaso d’Aquino, *La Somma Teologica*, v. 1, Bologna 1996.

del fine o termine della creazione dell’essere umano⁴: sarà opportuno seguire tutta l’argomentazione della questione, articolo dopo articolo, al fine di desumere la visione antropologico-morale di san Tommaso.

Nell’a.1, che – ponendo il quesito se nell’essere umano si trovi l’immagine di Dio – costituisce l’*an sit* di tutta la questione, l’autorità è rappresentata dal brano biblico che recita: “Facciamo l’uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza” (Gen 1,26), e il *corpus* pone le premesse per un graduale accostamento a tre concetti fondamentali, a partire dall’autorità di sant’Agostino: *aequalitas*, *imago* e *similitudo*⁵. La convinta dottrina dell’Ipponense asserisce che dove si trova l’immagine si trovi automaticamente la somiglianza, ma dove si trova la somiglianza non è detto che si trovi l’immagine, dal momento che quest’ultima aggiunge alla *ratio* della somiglianza l’essere espresso da quella cosa (mentre nel caso di due enti simili o addirittura uguali l’essere immagine non si applica, in quanto l’uno non è espresso dall’altro). Del resto, nemmeno l’uguaglianza appartiene alla *ratio* dell’immagine, giacché dove si trova l’immagine, non automaticamente si trova l’uguaglianza, come accade per l’immagine riflessa in uno specchio. L’uguaglianza appartiene, invece, alla *ratio* dell’immagine “perfetta”, poiché in essa non manca nulla delle caratteristiche di ciò di cui è immagine. Ora, nell’essere umano si trova una somiglianza con Dio, essendo Egli l’esemplare, ma non secondo l’uguaglianza, giacché l’esemplare sorpassa infinitamente l’esemplato, rendendo più adeguata l’espressione “ad immagine”, perché la particella “ad” meglio esprime la somiglianza con una realtà distante⁶.

⁴ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 93, prologus: “Deinde considerandum est de fine sive termino productionis hominis, prout dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei. Et circa hoc quaeruntur novem. Primo, utrum in homine sit imago Dei. Secundo, utrum imago Dei sit in irrationalibus creaturis. Tertio, utrum imago Dei sit magis in Angelo quam in homine. Quarto, utrum imago Dei sit in omni homine. Quinto, utrum in homine sit imago Dei per comparationem ad essentiam, vel ad personas divinas omnes, aut unam earum. Sexto, utrum imago Dei inveniatur in homine solum secundum mentem. Septimo, utrum imago Dei sit in homine secundum potentias, aut secundum habitus, aut actus. Octavo, utrum per comparationem ad omnia obiecta. Nono, de differentia imaginis et similitudinis”. Interessante l’uso dei vocaboli “finis” e “terminus” che dal punto di vista strettamente lessicale significano anche “limite”, “confine” e potrebbero, dunque, alludere anche alla finitudine e al limite dell’azione dell’essere umano, cfr rispettivamente i lemmi: *Finis* e *Terminus*, in: *Dizionario Latino-Italiano Olivetti online*, accesso 31 gennaio 2025.

⁵ Cfr Augustinus Hipponensis, *De diversis quaestionibuss octoginta tribus*, q. 74.

⁶ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 93, a. 1: “(...) sicut Augustinus dicit (...) ubi est imago, continuo est et similitudo; sed ubi est similitudo, non continuo est

Appaiono dunque abbastanza chiari alcuni assunti: che l'uguaglianza appartiene solo alla *ratio* dell'immagine perfetta; che l'immagine è qualche cosa di più della semplice somiglianza, perché indica che una realtà è espressa da un'altra e la imita; che la somiglianza appartiene alla *ratio* dell'immagine, ma relativamente a qualche aspetto peculiare. Ne segue, dunque, che l'essere umano è fatto “ad” immagine di Dio in quanto imperfetta, come segnalato dalla particella “ad”.

L'a.2 affronta un quesito interessante, ossia se l'immagine di Dio si trovi anche nelle creature irrazionali: nello svolgimento delle argomentazioni san Tommaso utilizza il termine “immagine” – come acutamente osservato dal Gaetano⁷ – non nel significato che ha nel linguaggio comune, ma in quello che possiede nel linguaggio teologico specifico e, poggiando ancora sull'autorità di sant'Agostino, afferma nel s.c. che l'anima intellettiva, proveniente dall'essere ad immagine, conferisce all'essere umano un'eccellenza che lo pone al di sopra degli esseri irrazionali⁸, nei quali non si trova l'immagine di Dio. Il Gaetano preavverte che san Tommaso inserisce a questo punto un sottile sofisma nell'argomentazione⁹, che procede nel seguente modo: non ogni somiglianza, anche se espressa da un altro, possiede sufficientemente la *ratio* dell'immagine (infatti, una somiglianza che fosse solo secondo il genere o secondo un accidente comune, non possiederebbe la *ratio* dell'immagine), ma occorre che tale somiglianza sia data secondo la specie o secondo un accidente specifico. San Tommaso esemplifica efficacemente l'assunto nel seguente

imago. Ex quo patet quod similitudo est de ratione imaginis, et quod imago aliquid addit supra rationem similitudinis, scilicet quod sit ex alio expressum, imago enim dicitur ex eo quod agitur ad imitationem alterius. Unde ovum, quantumcumque sit alteri ovo simile et aequale, quia tamen non est expressum ex illo, non dicitur imago eius. Aequalitas autem non est de ratione imaginis, quia, ut Augustinus ibidem dicit, ubi est imago, non continuo est aequalitas, ut patet in imagine alicuius in speculo relucente. Est tamen de ratione perfectae imaginis, nam in perfecta imagine non deest aliquid imagini, quod insit illi de quo expressa est. Manifestum est autem quod in homine invenitur aliqua Dei similitudo, quae deducitur a Deo sicut ab exemplari, non tamen est similitudo secundum aequalitatem, quia in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum. Et ideo in homine dicitur esse imago Dei, non tame perfecta, sed imperfecta. Et hoc significat Scriptura, cum dict hominem factum ad imaginem Dei, praepositio enim ad accessum quendam significat, qui competit rei distanti”.

⁷ Cfr. Thomas De Vio Caietanus, *Summa Theologiae* [commentaria], ed. Sancti Thomae Aquinatis *Opera Omnia iussu impensaque Leonis XIII*, v. 4, Romae 1891, p. 402.

⁸ Cfr. Augustinus Hipponensis, *De Genesi ad litteram libri duodecim* VI 12.

⁹ Cfr. Thomas De Vio Caietanus, *Summa Theologiae* [commentaria], p. 402.

modo: non si può dire che un verme assomigli all'essere umano solo perché ne condivide il genere (l'essere un organismo vivente), né che un ente assomigli all'essere umano solo perché ne condivide un accidente comune (l'avere lo stesso colore bianco). Al contrario, la somiglianza possiede la *ratio* dell'immagine se ne condivide la specie o un accidente specifico, come ad esempio nel caso dell'immagine del re che si trova nel suo figlio, o l'immagine di un essere umano nella moneta. E questo perché la somiglianza nella specie, secondo la dottrina aristotelica¹⁰, si osserva secondo la differenza più vicina; l'assunto conduce quindi ad affermare che i vari esseri hanno rispetto a Dio una prima somiglianza massimamente generica in quanto esistono, una seconda in quanto vivono e una terza in quanto conoscono; sulle orme di sant'Agostino¹¹, san Tommaso asserisce che non esiste una somiglianza più vicina a Dio che quella della conoscenza, che si trova soltanto nelle creature intellettuali¹².

La menzione delle creature intellettuali fornisce il ponte con l'a.3, che si chiede l'immagine di Dio si trovi maggiormente negli angeli che negli esseri umani: con l'autorità di san Gregorio Magno¹³, san Tommaso afferma nel *corpus* che se il termine “immagine” viene inteso secondo la natura intellettuale, allora la somiglianza è indubbiamente maggiore negli angeli, i quali possiedono una natura intellettuale più perfetta di quella umana (somiglianza *simpliciter*); se invece il termine viene inteso secondo altre caratteristiche secondarie, quali ad esempio la capacità di generare o l'efficacia della vitalità dell'anima (somiglianza *secundum quid*), allora l'immagine di Dio è maggiore negli esseri umani che negli

¹⁰ Cfr. Aristoteles, *Analytica posteriora* II 3-10.

¹¹ Cfr. Augustinus Hipponensis, *De diversis quaestionibuss octoginta tribus*, q. 51.

¹² Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 93, a. 2: “(...) non quaelibet similitudo, etiam si sit expressa ex altero, sufficit ad rationem imaginis. Si enim similitudo sit secundum genus tantum, vel secundum aliquid accidens commune, non propter hoc dicetur aliquid esse ad imaginis alterius, non enim posset dici quod vermis qui oritur ex homine, sit imago hominis propter similitudinem generis; neque iterum potest dici quod, si aliquid fiat album ad similitudinem alterius, quod propter hoc sit ad eius imaginem, quia album est accidens commune pluribus speciebus. Requiritur autem ad rationem imaginis quod sit similitudo secundum speciem, sicut imago regis est in filio suo, vel ad minus secundum aliquid accidens proprium speciei, et praecipue secundum figuram, sicut hominis imago dicitur esse in cupro (...). Assimilantur autem aliqua Deo, primo quidem, et maxime communiter, inquantum sunt; secundo vero, inquantum vivunt; tertio vero, inquantum sapiunt vel intelligunt. (...). Sic ergo patet quod solae intellectuales creaturae, proprie loquendo, sunt ad imaginem Dei”.

¹³ Cfr. Gregorius Magnus, *Homilia* 34, 7.

angeli, presupponendo ovviamente sempre la considerazione della natura intellettuale, giacché la generazione in sé è caratteristica anche degli esseri irrazionali¹⁴.

La disamina tommasiana del significato dell’essere “ad immagine” di Dio prosegue nell’a.4 che pone il quesito circa la presenza dell’immagine di Dio in ogni singolo individuo. A partire dalla citazione scritturistica: “Come ombra è l’uomo che passa” (Sal 38,7)¹⁵, san Tommaso cita la Glossa che articola una triplice distinzione riguardo l’immagine: *imago creationis*, *recreationis* e *similitudinis*, rispettivamente inerente ad ogni essere umano nel desiderio e nella capacità naturale di conoscere e amare Dio (*imago creationis*), ai giusti nella possibilità abituale di conoscere e amare Dio mediante la grazia (*imago recreationis*) e, infine, ai beati nella visione di Dio della patria celeste (*imago similitudinis*)¹⁶. Si tratta di

¹⁴ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 93, a. 3 “(...) de imagine Dei loqui duplciter possumus. Uno modo, quantum ad id in quo primo consideratur ratio imaginis, quod est intellectuale natura. Et sic imago Dei est magis in Angelis quam sit in hominibus, quai intellectualis natura perfectior est in eis (...). Secundo potest considerari imago Dei in homine, quantum ad id in quo secundario consideratur, prout scilicet in homine invenitur quaedam Dei imitatio, inquantum scilicet homo est de homine, sicut Deus de Deo; et inquantum anima hominis est tota in toto corpore eius, et iterum tota in quaelibet parte ipsius, sicut Deus se habet ad mundum. Et secundum haec et similia, magis invenitur Dei imago in homine quam in Angelo. Sed quantum ad hoc non attenditur per se ratio divinae imaginis in homine, nisi praesupposita prima imitatione, quae est secundum intellectualem naturam, alioquin etiam animalia bruta essent ad imaginem Dei. Et ideo, cum quantum ad intellectualem naturam angelus sit magis ad imaginem Dei quam homo, simpliciter concedendum est Angelum magis esse ad imaginem Dei; hominem autem secundum quid”.

¹⁵ Il testo della *Vulgata* recita: “Etenim ut imago pertransit homo”: nel campo semantico del termine latino “imago” è presente il significato di “ombra”, cfr. *Imago*, in *Dizionario Latino-Italiano Olivetti online*, in: <https://www.dizionario-latino.com/dizionario-latino-italiano.php?parola=imago> (accesso 13.01.2025).

¹⁶ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 93, a. 4: “(...) secundum hoc est maxime ad imaginem Dei, secundum quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc, quod Deus seipsum intelligit et amat. Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine. Uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum, et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfectae, et haec est imago per conformitatem gratiae. Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte, et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae. Unde (...) Glossa distinguit triplicem imaginem, scilicet

una distinzione gravida di implicazioni teologiche che non mancheranno di guidare la riflessione a lui posteriore.

L'a.5 comincia successivamente a tratteggiare la dottrina relativa alla presenza dell'immagine di Dio nell'essere umano secondo la Trinità delle Persone divine; sulla scia di sant'Ilario, che deduce l'essere ad immagine ovviamente secondo le tre Persone divine in quanto Dio è Trinità¹⁷, san Tommaso chiarisce, sebbene in modo molto sintetico, che la distinzione delle Persone Divine è secondo la relazione di origine conformemente alla natura divina; quindi l'immagine di Dio nell'essere umano sarà tanto nella natura divina quanto nelle Persone e, giacché la relazione di origine è implicita nella natura divina (la natura di Dio si trova una in Tre Persone), l'essere a immagine di Dio implica l'essere a immagine della Trinità¹⁸.

L'a. 6 procede al quesito se l'immagine di Dio si trovi nell'essere umano solo secondo l'anima intellettiva: a partire dalla saldatura di due testi paolini – rispettivamente Ef 4,23-24 e Col 3,10 – san Tommaso argomenta riprendendo la distinzione tra l'accezione comune e quella propria del termine “imago” e annotando che l'immagine propriamente detta appartiene solo agli esseri umani, mentre alle altre creature appartiene secondo l'accezione comune, ossia come vestigio (*vestigium*). Pertanto, nella creatura razionale si darà immagine di Dio quanto alla mente, mentre quanto alle altre componenti si darà solo un'impronta di Dio; ciò perché l'immagine, come detto in precedenza, comporta la somiglianza nella specie, mentre l'impronta comporta la modalità di un effetto che rispetto alla sua causa non raggiunge una somiglianza nella specie. In forza, poi, dell'affermazione fatta in precedenza riguardo la somiglianza secondo la natura divina e secondo le Persone divine, san Tommaso ribadisce che le creature razionali assomigliano alla natura divina imitandola secondo la specie non solo nell'essere e nel vivere, ma anche nel conoscere (mentre le creature irrazionali possiedono impronta dell'intelletto creatore solo

creationis, recreationis et similitudinis. Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus; secunda in iustis tantum; tertia vero solum in beatis”.

¹⁷ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* IV 18-19.

¹⁸ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 93, a. 5: “(...) unde manifestum est quod distinctio divinarum personarum est secundum quod divinae naturae convenit. Unde esser ad imaginem Dei secundum imitationem divinae naturae, non excludit hoc quod est esse ad imaginem dei secundum representationem trium personarum, sed magis unum ad alterum sequitur. Sic igitur dicendum est in homine esse imaginem Dei et quantum ad naturam divinam, et quantum ad Trinitatem personarum, nam et in ipso Deo in tribus personis una existit natura”.

nella loro disposizione naturale). Inoltre, la creatura razionale porta immagine anche delle Persone divine dal momento che presenta un'analogia sia nella produzione del pensiero da parte dell'intelletto, sia nell'amore da parte della volontà (mentre le creature irrazionali portano solo impronta della produzione da parte della causa, segnatamente nell'essere misurate e finite nella specie determinata cui appartengono, nell'ordine che le orienta al bene)¹⁹. In questo articolo, avendo inserito elementi relativi alla sostanza, all'ordine e alla tensione al bene, san Tommaso affronta non solo la singola questione dell'essere ad immagine, ma tratta la visione dell'universo e della sua scaturigine da Dio e finalità in Dio.

L'a. 7 si chiede se l'immagine di Dio nell'essere umano sia secondo l'atto oppure no. Con l'autorità di sant'Agostino²⁰ – che accompagna e in qualche modo struttura l'intera questione – san Tommaso argomenta che se l'immagine è imitazione secondo la specie, essa richiede che vi sia il massimo accostamento a tale rappresentazione e ciò avviene nell'atto

¹⁹ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 93, a. 6 “(...) cum in omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum imaginis (...) in aliis autem creaturis per modum vestigii. Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus sive mens. Unde relinquitur quod nec in ipsa rationali creatura invenitur Dei imago, nisi secundum mentem. In aliis vero partibus, si quas habet rationalis creaturas, invenitur similitudo vestigii; sicut et in ceteris rebus quibus secundum partes huiusmodi assimilatur. Cuius ratio manifeste cognosci potest, si attendatur modus quo reprezentat vestigium, et quo reprezentat imago. Imago enim reprezentat secundum similitudinem speciei, ut dictum est. Vestigium autem reprezentat per modum effectus qui sic reprezentat suam causam, quod tamen ad speciei similitudinem non pertingit, impressiones enim quae ex motu animalium relinquuntur, dicuntur vestigia (...) quantum ad similitudinem divinae naturae pertinet, creaturae rationeales videntur quodammodo ad represtationem speciei pertingere, inquantum imitantur Deum non solum in hoc quod est et vivit, sed etiam in hoc quod intelligit, ut supra dictum est. Aliae vero creaturae non intelligunt; sed apparte in eis quoddam vestigium intellectus producentis, si earum dispositio consideretur (...) Similiter (...) in creatura rationali, in qua invenitur processio verbi secundum intellectum, et processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatae per quandam represtationem speciei. In aliis autem creaturis non invenitur principium verbi, et verbum, et amor; sed apparte in eis quoddam vestigium quod haec inveniantur in causa producente. Nam hoc ipsum quod creatura habet substantiam modificatam et finitam, demonstrat quod sit a quodam principio; species vero eius demonstrat verbum facientis (...) ordo vero demonstrat amorem producentis, quo effectus ordinatur ad bonum (...). Sic igitur in homine invenitur Dei similitudo per modum imaginis secundum mentem; sed secundum alias partes eius, per modum vestigii”.

²⁰ Cfr. Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* XI 2.

del pensiero cui segue l'amore, analogamente alle due processioni intra-trinitarie; tuttavia, si riscontra la presenza dell'immagine creata della Trinità secondariamente sia nelle potenze che negli abiti che dispongono virtualmente agli atti²¹.

All'a.8 spetta il compito di sceverare se l'immagine di Dio nell'esere umano si trovi solo in riferimento a Dio come oggetto di intellezione e di amore, oppure anche in riferimento ad altre realtà. Ancora una volta attraverso l'imprescindibile autorità di sant'Agostino²², che riconosce una primazia del ricordo, della conoscenza e dell'amore di Dio in cui si concreta l'essere ad immagine, san Tommaso procede a spiegare che proprio quelle operazioni rappresentano le Persone divine secondo la specie, sostanziando dunque massimamente l'essere ad immagine di Dio. Che partecipa la conoscenza che Egli ha di se stesso e l'amore che Egli ha di se stesso. Tuttavia – come spiega san Tommaso più oltre – la conoscenza e l'amore di Dio possono essere raggiunti direttamente o immediatamente oppure anche indirettamente e mediamente attraverso la conoscenza e l'amore che l'essere umano ha di sé. Così, l'immagine di Dio nell'essere umano è fatta per condurre a Dio, non in modo assoluto ma ultimativamente²³.

Infine, l'a.9 chiude la trattazione ponendo il quesito circa la necessità della doppia specificazione (immagine e somiglianza), e si chiede se non fosse sufficiente solo una delle due determinazioni. Citando

²¹ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 93, a. 7: “(...) ad rationem imaginis pertinet aliqualis repraesentatio speciei. Si ergo imago Trinitatis divinae debet accipi in anima, oportet quod secundum illud principaliter attendatur, quod maxime accedit, prout possibile est, ad repraesentandam speciem divinarum personarum (...). Verbum autem in anima nostra sine actuali cogitatione esse non potest (...). Et ideo primo et principalius attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus”.

²² Cfr. Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* XIV 12.

²³ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 93, a. 8: “(...) imago importat similitudinem utcumque pertingentem ad speciem repräsentationem. Unde oportet quod imago divinae Trinitatis attendatur in anima secundum aliquid quod repräsentat divinas personas repräsentatione speciei, sicut est possibile creaturae. (...) Manifestum est autem quod diversitas obiectorum diversificat speciem verbi et amoris, non enim est specie idem in corde hominis verbum conceptum de lapide et de equo, nec idem specie amor. (...) Et sic imago Di attenditur in anima secundum quod fertur, vel nata est ferri in Deum. Fertur autem in aliquid mens dupliciter, uno modo, directe et immediate; alio modo, indirecte et mediate, sicut cum aliquis, videndo imaginem hominis in speculo, dicitur ferri in ipsum hominem”.

sant'Agostino²⁴, san Tommaso risponde che la somiglianza si distingue dall'immagine anzitutto in quanto ha un'estensione maggiore e ciò in forza del fatto che la somiglianza dice riferimento all'unità e l'uno – in quanto trascendentale – è comune ad ogni ente; inoltre, la somiglianza si distingue giacché può essere considerata antecedente in quanto generalmente implicata nell'immagine (che oggi verrebbe designata come somiglianza “ontologica”) o conseguente agli atti buoni in quanto perfettiva dell'essere ad immagine (che oggi verrebbe designata come “assiologica”)²⁵. Ed è proprio in questo senso che, secondo san Tommaso, va preso il testo del Damasceno²⁶. Rilevante, dunque, che l'essere ad immagine di Dio costituisca il fine della produzione dell'essere umano, come titolava la q.93, ma altrettanto fondamentale è che questo fine sia l'acquisizione di quella perfezione che è la somiglianza attraverso la virtù. L'assunto provvede un richiamo alla concezione di ciò che sarà la beatitudine eterna:

²⁴ Cfr. Augustinus Hipponensis, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 51.

²⁵ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 93, a. 9: “(...) similitudo quaedam unitas est. (...) Unde, sicut bonum alicui rei particulari potest comparari ut praeambulum ad ipsam, et ut subsequens, prout designat aliquam perfectionem ipsius; ita etiam est de comparatione similitudinis ad imaginem. Est enim bonum praeambulum ad hominem, secundum quod homo est quoddam particulare bonum, et rursus bonum subsequitur ad hominem, inquantum aliquem hominem specialiter dicimu esse bonum, propter perfectionem virtutis. Et similiter similitudo consideratur ut praeambulum ad imaginem, inquantum est communius quam imago, ut supra dictum est, consideratur etiam ut subsequens ad imaginem, inquantum significat quandam imaginis perfectionem; dicimu enim imaginem alicuius esse similem vel non similem ei cuius est imago, inquantum perfecte vel imperfecte reprezentat ipsum. Sic ergo similitudo potest ab imagine distinguiri dupliciter. Uno modo, prout est praeambula ad ipsam, et in pluribus existens (...). Alio modo potest considerari similitudo, secundum quod significat imaginis expressio nem et perfectionem. Et secundum hoc Damascenus dicit quod id quod est secundum imaginem, intellectuale significat, et arbitrio liberum per se potestativum, quod autem secundum similitudinem, virtutis, secundum quod homini possibile est inesse, similitudinem, et ad idem refertur quod similitudo dicitur ad dilectionem virtutis pertinere, non enim est vitus sine dilectione virtutis”. Sugli aspetti fondativi del tema si veda l'impre scindibile testo della *Summa Theologiae* I, q. 5, a. 1 ad 1.

²⁶ Il Medioevo accese un intenso dibattito attorno alla questione della creazione ad immagine di Dio, con un ventaglio di interpretazioni che tenevano massimamente in conto la dottrina di Giovanni Damasceno (*De fide orthodoxa* II 12). Per un'analisi della problematica e del ruolo della dottrina del Damasceno nell'antropologia di san Tommaso, si veda M.M. Rossi – T. Rossi, *Saggio sull'etica normativa nella Summa Theologiae di San Tommaso d'Aquino*, v. 2: *Il Prologo alla Secunda Pars alla luce del “metodo ambi(m)entale”*, Roma 2019 (recensito da B. Degórski, in “*Angelicum*” 97/1 (2020) p.147-158), soprattutto la Parte III.

la comunione con Dio ancora da intendere nell'ordine dell'operazione, come un altro testo della *Summa Theologiae* chiaramente illustra²⁷, anche attraverso la parentela lessicale dei termini *similitudo* della q.93 e *assimilatio* della q.55, entrambi derivati dalla radice "similis". Ne consegue, dunque, che la somiglianza viene ad essere il modo con il quale la creatura razionale, attraverso la vita virtuosa, compie atti meritori che le guadagnano la beatitudine, o assimilazione a Dio, che consisterà in un'operazione (oltre che in uno stato).

La ricognizione dei nodi tematici centrali che san Tommaso affronta nella q.93 della *Prima Pars* mostra la difficoltà di porgere un tema teoretico della massima rilevanza a frati in formazione, spesso non totalmente equipaggiati. Il fondamento patristico – privilegiatamente agostiniano – dell'esposizione come pure l'uso generoso di esempi mostrano l'intento tommasiano di assolvere al delicato compito che si era prefisso: muovendosi dal piano dell'analisi analitico-testuale verso quello strategico-strutturale si evidenzia un dato molto interessante che è la collocazione del trattato antropologico a cavallo tra la *Prima Pars* e la *Prima Secundae*, in modo che risulti un'implicita enfasi sul criterio della partizione in seno alla *Summa Theologiae*.

La questione antropologica – mai disgiunta da un'indagine gnoseologica – costituiva un oggetto di studio e dibattito molto intensi nei secoli XII e XIII, non solo a motivo della matrice biblica che ne costituiva un ancoraggio irrinunciabile, ma anche a seguito della necessità di strutturare una psicologia dell'atto morale conseguente alle diverse introduzioni delle opere greche – aristoteliche e in parte anche patristiche – nei circuiti intellettuali. San Tommaso è pienamente consapevole di dover comporre un trattato antropologico capace di metabolizzare le nuove fonti e, al tempo stesso, di strutturarsi in un modo noeticamente e pedagogicamente funzionale. Conoscitore profondo ed ermeneuta attento delle istanze patristiche e filosofiche allora introdotte, san

²⁷ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I-II, q. 55, a. 2, ad 3: “(...) cum Dei substantia sit eius actio, summa assimilatio hominis ad Deum est secundum aliquam operationem. Unde (...) felicitas sive beatitudo, per quam homo maxime Deo conformatur, quae est finis humanae vitae, in operatione consistit”. Sulla natura di operazione si veda anche: “(...) unde solius Dei proprium est quod ad beatitudinem non moveatur per aliquam operationem praecedentem. Cum autem beatitudi excedat omnem naturam creatam, nulla pura creatura convenienter beatitudinem consequitur absque motu operationis, per quam tendit in ipsam (...). Homines autem consequuntur ipsam [beatitudinem] multis motibus operationum, qui merita dicuntur” (Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I-II, q. 5, a. 7).

Tommaso sistema la sua trattazione sull’essere umano nel contesto dell’atto creativo di Dio e del prodotto di tale atto che è la strutturale distinzione delle creature. In tale contesto appare subito la singolare natura dell’essere umano che condivide il mondo spirituale e il mondo corporale e delle prerogative che tale natura implica, vale a dire la peculiare capacità di far procedere realtà (gli atti umani) mediante la sua potestà e la sua volontà in quanto “principio”, come magistralmente espresso nel prologo alla *Prima Secundae*²⁸.

Il radicamento sostanziale dell’essere ad immagine e somiglianza di Dio comporta, dunque, la considerazione della duplice dimensione ontologica ed assiologica: ontologica in riferimento alla natura, e assiologica in riferimento all’esercizio dinamico delle prerogative naturali. Per quanto attiene alla prima dimensione, essa si trova nella *Prima Pars* a partire dalla q.75 fino alla q.97; per quanto attiene alla seconda dimensione, essa costituirà l’amplissimo oggetto della *Secunda Pars* (I-II e II-II), a partire dal celeberrimo prologo, completamente incentrato sulla nozione di *imago Dei* e le sue implicazioni nell’agire libero dell’essere umano. Rimangono scoperte – per così dire – una manciata di questioni alla fine della *Prima Pars* che rivestono un ruolo tematicamente strategico, giacché mostrano come san Tommaso ancorì ultimativamente il trattato antropologico per un verso all’atto creativo di Dio e, per l’altro, alla considerazione della “generazione” delle Persone della Trinità²⁹. San Tommaso, dunque, rispetto a molti dei maestri parigini – canonici, secolari e francescani – scorpora, nella trattazione sull’“immagine di Dio”, due riflessioni fondamentali: quella sulla capacità di generare, riconducibile ad una modalità dell’essere “ad immagine di Dio” ed esclusiva dell’essere umano rispetto alle creature angeliche, e quella sulla signoria dell’essere umano sui propri atti, che i predecessori di san Tommaso avevano per lo più posto in un unico capitolo concettuale.

Accogliendo aspetti cruciali del dibattito antropologico del suo tempo, infatti, san Tommaso considera l’essere umano in quanto capace di generazione³⁰ e, immediatamente a seguire, inserisce in modo tanto netto quanto autorevole il capitolo sul fato e sulla provvidenza³¹, questioni-chiave che godevano della ribalta ogniqualvolta, dagli albori della riflessione filosofica agli albori della Scolastica, si discutesse il tema del modo in cui un Principio di ordine superiore governava tutto l’universo.

²⁸ Cfr. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I-II, prologus.

²⁹ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 44, prologus: “Post considerationem divinarum Personarum, considerandum restat de processione creaturarum a Deo”.

³⁰ Cfr. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 117-119.

³¹ Cfr. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 116.

Pertanto, se alla *Secunda Pars* spetterà – come anticipa il prologo – di illustrare la peculiare prerogativa dell’essere umano consistente nella signoria sui propri atti, alle ultime questioni della *Prima Pars* spetta di fare riferimento alla capacità causativa dell’essere umano nel contesto del discorso sulla conservazione e sul governo divino della realtà³², dove sono collocati alcuni temi al centro del dibattito teologico del suo tempo (gli angeli e la loro natura, i demoni, la condizione edenica dell’essere umano e via dicendo), assai variegati eppure accomunati dal punto di vista epistemico che è proprio la prerogativa causativa delle creature intelligenti, adagiata nella più ampia ordinazione di tutto l’universo a Dio³³. Il governo divino, infatti, si esercita anche mediante le cause seconde, che operano ciascuna secondo il modo proprio della natura specifica, per cui all’angelo competono causalità che non competono all’essere umano e viceversa, come largamente tematizzato da autori precedenti a san Tommaso. L’elemento che chiude la trattazione della *Prima Pars* è proprio la capacità procreativa dell’essere umano, che viene considerata sia quanto all’anima che quanto al corpo, con le debite distinzioni³⁴. La differenza con il formale specifico della trattazione morale quale sarà oggetto della *Secunda Pars*, però, consiste nella causazione degli atti secondo volontà e potestà, benché il riferimento delle ultime questioni della *Prima Pars* alla causazione mediante la generazione introduca fin da ora un elemento di forte dinamismo finalistico, che culminerà con l’orientamento volontario della creatura razionale a Dio, espresso dal prologo alla *Prima Secundae* e presente nella *Secunda Pars*. Pertanto, san Tommaso sembra voler sgomberare il campo della considerazione morale da ogni addentellato dell’essere “ad immagine di Dio” che si ponga sulla linea della comparazione con le altre creature, a differenza di quanto effettuato da molti e illustri maestri del suo tempo, proprio al fine di isolare la trattazione su quel tipo particolare di causalità umana dato dalla principiazione di atti liberi.

In conclusione, l’aggancio tematico del prologo con le questioni che lo precedono e lo seguono evidenzia la decisione tommasiana di scorporare la considerazione della modalità causativa degli esseri umani verso gli atti dalla saldatura con il discorso della creazione dell’essere umano “ad immagine di Dio”; il prologo – che anche sintatticamente si

³² Cfr. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 103-109.

³³ Cfr. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 117.

³⁴ Cfr. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 115-119.

pone come prosieguo di un discorso già avviato³⁵ – può a questo punto dedicarsi a precisare che le prerogative dell’essere “ad immagine di Dio” sintetizzate dal Damasceno sono l’intelligenza, il libero arbitrio e la potestatività per sé³⁶.

2. Il prologo alla *Prima Secundae*: l’uso creativo delle fonti patristiche

Le categorie concettuali filosofiche e teologiche sottese alla trattazione della natura dell’essere umano creato ad immagine e somiglianza di Dio – che dalla q.93 e fino a tutta la parte finale della *Prima Pars* enuclea i momenti salienti – trova continuazione nel già menzionato prologo alla *Prima Secundae*, in cui la trattazione della dimensione dinamica dell’essere ad immagine e somiglianza di Dio si estenderà fino alla trattazione cristologica della *Tertia Pars*.

Nel collocare i diversi capitoli del trattato antropologico quale si trova espresso nelle q.6 e seguenti della *Prima Secundae* (ossia il trattato *de voluntario*), san Tommaso utilizza privilegiatamente le fonti patristiche di Nemesio di Emesa (il famoso “Nyssenus” delle citazioni dei medioevali) e di san Giovanni Damasceno³⁷, di cui assimila la potenza euristica, ma da cui si discosta nell’impostazione strutturale. Nemesio, infatti, perviene a parlare del fato – cui dedica molta attenzione³⁸ – subito dopo aver illustrato la deliberazione e prima di parlare del libero arbitrio e della potestà dell’essere umano, che è causa e principio delle proprie azioni³⁹. San Giovanni Damasceno, più

³⁵ Cfr. T. Rossi, *Saggio sull’etica normativa nella Summa Theologiae di San Tommaso d’Aquino*, v. 1: *Il Prologo alla Secunda Pars come scenografia dello spazio morale*, Roma 2017, p. 26-35.

³⁶ Si noti che il “significatur” del prologo può esprimere di suo, grammaticalmente, tanto una citazione letterale quanto un’interpretazione di essa.

³⁷ Sull’influsso dell’opera di Nemesio di Emesa e del Damasceno in generale sul pensiero di san Tommaso si può vedere E. Dobler, *Zwei syrische Quellen der theologischen Summa des Thomas von Aquin. Nemesios von Emesa und Johannes von Damaskus. Ihr Einfluss auf die anthropologischen Grundlagen der Moraltheologie*, Doktormon 25, Fribourg 2000.

³⁸ Cfr. Nemesius Emesenus, *De natura hominis* 35-38. San Tommaso parlerà del fato, la cui natura egli esaminerà esponendo (*reverenter*) il testo di Boezio, tematizzando la riduzione alla sapienza e alla provvidenza divina: cfr. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 116, a. 1, s.c.

³⁹ Cfr. Nemesius Emesenus, *De natura hominis* 39.

sinteticamente, pone in contrapposizione il fato alla libertà e alla signoria sulle proprie azioni, di cui godono le creature razionali⁴⁰, reinterpretando magistralmente le intuizioni aristoteliche sugli atti prudenziali con le prospettive cristiane. Ora, l'influsso di Nemesio e del Damasceno si reperiscono nuovamente dopo l'inaugurazione della *Prima Secundae*, che san Tommaso dedica al *de beatitudine* e che va letto in sinossi con il *de gratia*⁴¹: la trattazione sulla volontarietà degli atti umani, infatti, è un tema centrale della sollecitudine delle suddette fonti patristiche e in san Tommaso essa trova la sua collocazione come modalità tipicamente umana dell'universale attrazione a Dio e come misura del merito per la beatitudine⁴². Pertanto, se nella costruzione del trattato san Tommaso è sicuramente debitore alle dottrine nemesiana e damasceniana, nell'impostazione della sua trattazione egli è del tutto originale e risponde al grande intento dell'economia e dell'ordine che egli voleva come tratto specifico della sua *Summa Theologiae*⁴³.

Il prologo alla *Prima Secundae* cita espressamente la fonte damasceniana, benché vi appaia subito un elemento curioso rispetto al testo originario: l'aggiunta dell'inciso “e per sé potestativo” (“et per se potestativum”) con cui san Tommaso estende la citazione delle prerogative dell'essere umano fatto “ad immagine di Dio” e, perciò, intelligente (“intellectuale”) e dotato di libero arbitrio (“arbitrio liberum”). Il noto testo del prologo, nella sua interezza, si presenta dunque nel seguente modo:

Dal momento che, come afferma il Damasceno, l'essere umano si dice fatto ad immagine di Dio, nel senso che per immagine si intende intellettuale, libero nell'arbitrio e per sé potestativo, dopo aver parlato dell'esemplare, cioè di Dio e di tutte le cose che procedettero dalla divina potestà secondo la sua volontà, resta da considerare la sua immagine, cioè l'essere umano, nel senso che anche egli è principio dei suoi atti, quasi avente libero arbitrio e potestà sulle sue operazioni⁴⁴.

⁴⁰ Cfr. Ioannes Damascenus, *De fide orthodoxa* II 7.

⁴¹ Sull'architettura della *Prima Secundae* si veda T. Rossi, *Saggio sull'etica normativa nella Summa Theologiae di San Tommaso d'Aquino*, v. 3: *Il Prologo alla Secunda Pars e il "motus rationalis creaturae in Deum"*, Roma 2018, p. 15-30.

⁴² Mentre, ad esempio, pone il trattato sulla provvidenza di Dio, a differenza del Damasceno, nella considerazione di quanto riguarda simultaneamente l'intelletto e la volontà di Dio, cui farà seguire il trattato sulla predestinazione: cfr. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 22-23.

⁴³ Cfr. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, prologus.

⁴⁴ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I-II, prologus: “Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale

Considerata la preziosità della pergamena al tempo di san Tommaso e il conseguente uso parco delle parole, il dato dell'aggiunta necessita di una qualche spiegazione⁴⁵. In effetti due sono le piste percorribili: quella di una dipendenza testuale da fonti diverse (eventualmente anche conflate) e quella di un'aggiunta intenzionale da parte di san Tommaso. La traduzione redatta da Burgundio da Pisa, che era quella più diffusa a Parigi, riportava infatti – relativamente alla specifica del Damasceno sulle prerogative da includere nell'essere “ad immagine di Dio” – l'intelligenza e il libero arbitrio (oltre alla spiegazione del significato di “somiglianza”) e non la nozione di “potestà”⁴⁶.

Per quanto attiene alla prima pista, ossia quella della dipendenza testuale da una fonte, si potrebbe ipotizzare un riferimento a due opere distinte della produzione damasceniana giustapposte, come ritiene l'autorevole Commissione Leonina⁴⁷: il *De fide orthodoxa* e – relativamente all'aggiunta “et per se potestativum” – il *De imaginibus*⁴⁸. Tuttavia, la pressoché totale indifferenza dei maestri medievali rispetto al *De imaginibus*, specialmente se comparato alla diffusione del *De fide orthodoxa*⁴⁹,

et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem”.

⁴⁵ Per una disamina approfondita delle ipotesi si può vedere Rossi – Rossi, *Saggio sull'etica normativa nella Summa Theologiae di San Tommaso d'Aquino*, v. 2, p. 437-465.

⁴⁶ Ioannes Damascenus, *De fide orthodoxa* II 26, 2: “Quia vero haec ita se habent, ex visibili et invisibili natura condit hominem, propriis manibus, secundum suam imaginem et similitudinem: ex terra quidem corpus plasmans, animam autem rationalem et intelligibilem per familiarem insufflationem, dans ei quod utique divinam imaginem dicimus. Nam quod quidem «secundum imaginem», intellectuale significat et arbitrio liberum”. La maggior parte dei codici riporta l'aggiunta “per se potestativum”, che non appare nella traduzione di Burgundio da Pisa, ma che appare invece nel testo del prologo.

⁴⁷ Cfr. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I-II, prologus, in: *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia iussu impensaque Leonis XIII*, v. 6, Romae 1891, p. 6.

⁴⁸ Cfr. Ioannes Damascenus, *De imaginibus* 3, 3, 20. Quest'ultima fu redatta dal Damasceno allo scopo di legittimare l'uso dell'icona contro le derive iconoclaste, che all'epoca dilaniavano la Chiesa; in tale opera egli passa in rassegna alle varie valenze del concetto di “immagine” e indaga in quale senso l'essere umano possa dirsi creatura “ad immagine di Dio”, che – specifica nel testo – è “libero e con autorità di comando”: “κατὰ τὸ αὐτεξόνιον καὶ ἀρχικόν λέγει γὰρ ὁ θεός”.

⁴⁹ Uno studio sulla risonanza del Damasceno come omileta in ambiente bizantino in generale è costituito da A. Louth, *St John Damascene: Preacher and Poet*, in: *Preacher and Audience*, ed. M.B. Cunningham – P. Allen, Leiden – Boston – Koln 1998, p. 247-265. Per il pensiero e l'influsso del Damasceno in generale si veda pure:

pare deporre a sfavore della tesi⁵⁰. Volendo mantenere l'ipotesi di lavoro di una coniazione di fonti, parrebbe più plausibile immaginare una giustapposizione tra il *De fide orthodoxa* e il *Dialectica*⁵¹, che ne condivide la definizione di persona umana ed è maggiormente attestata in alcuni autori medioevali⁵²; in alternativa, parrebbe plausibile investigare nella direzione di un intreccio di brani interni al *De fide orthodoxa*, perché più avanti, nel medesimo capitolo, il Damasceno collega la nozione di libero arbitrio ($\alpha\omega\tau\epsilon\zeta\omega\sigma\iota\omega$) con il concetto di “potestas”⁵³.

Tuttavia, l'ipotesi di una dipendenza da fonti non sembra così convincente quanto l'ipotesi di una scelta esplicita da parte di san Tommaso nel modificare il testo originale del Damasceno, verosimilmente per contribuire al dibattito antropologico acceso in quei decenni⁵⁴. Il testo del Damasceno aveva infatti dato vita a molteplici glossature⁵⁵, che creavano

L. Bosch, *Huellas del Damasceno en el Angelico. Una aproximación hermenéutica a la utilización de la teología de San Juan Damasceno en la Summa Theologiae de Santo Tomás de Aquino*, Romae 2011; S. Markov, *Die Metaphysische Synthese des Johannes von Damaskus: Historische Zusammenhänge und Strukturtransformationen*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 118, Boston 2015; J. Meany, *The image of God in man according to the doctrine of Saint John Damascene*, Manila 1954.

⁵⁰ La circostanza è confermata dall'assenza pressoché totale di citazioni del *De imaginibus* nelle altre opere di san Tommaso, come pure negli autori a lui contemporanei.

⁵¹ Il *Dialectica* costituiva, infatti, la prima parte dell'opera di cui *De fide orthodoxa* era la terza.

⁵² Ad esempio Alessandro di Hales, sia pur del tutto sporadicamente o implicitamente; giova sottolineare, inoltre, che il *Dialectica* era stato tradotto dallo stesso Roberto Grossatesta: *Saint John Damascene. De Fide Orthodoxa*, ed. E.M. Buytaert, p. IX.

⁵³ Ioannes Damascenus, *De fide orthodoxa* 26, 5: “Fecit autem eum natura impeccabilem et arbitrio liberum. (...) sed non in natura peccare habentem, in electione vero magis; scilicet, potestatem habentem manere et proficere in bono”. Per un'indagine accurata della genealogia tra i codici si può vedere *ibidem* e la ricostruzione in: Rossi – Rossi, *Saggio sull'etica normativa nella Summa Theologiae di San Tommaso d'Aquino*, v. 2, p. 437-440.

⁵⁴ Si tratta di un dibattito ancora largamente sommerso, si veda: Dobler, *Zwei syrische Quellen der theologischen Summa des Thomas von Aquin*; J. De Ghellinck, *Les œuvres de Jean de Damas en Occident au XIIe siècle*, “Revue des Questions Historiques” 45 (1910) p. 157-160; R. Saccenti, *Un nuovo lessico morale medievale. Il contributo di Burgundio da Pisa*, Flumen sapientiae 1, Canterano 2016.

⁵⁵ Secondo l'editore critico, i manoscritti B, M, N, tesero a integrare nel testo glosse, ripetizioni e persino riassunti, prodotti successivamente. Cfr. *Saint John Damascene De Fide Orthodoxa*, ed. E.M. Buytaert, p. XXXIII-XXXIV; altri manoscritti invece, pure di area francese, mantengono il testo puro e le glosse al margine: cfr. *Saint John Damascene De Fide Orthodoxa*, ed. E.M. Buytaert, p. XXXI-XXXII.

a loro volta un reticolo di posizioni interlocutorie e di risposte. Autori quali Pietro Lombardo, Guglielmo di Auxerre, Giovanni de la Rochelle e Filippo il Cancelliere – che avevano messo in risalto la nozione di *potestas* e che avevano utilizzato i termini “potestativus” in funzione aggettivata e “potestativum” in funzione sostantivata – costituivano interlocutori che san Tommaso aveva studiato e ascoltato molto bene e di cui aveva osservato la responsabilità di fare luce sulla problematica⁵⁶.

Un’interessante circostanza storica corrobora l’ipotesi dell’aggiunta intenzionale: la coincidenza del soggiorno di san Tommaso a Orvieto con quello del confratello Guglielmo di Moerbeke, cui san Tommaso soleva rivolgersi per la rinomata competenza linguistica di quest’ultimo, che avrebbe potuto fornirgli consulenze e suggerimenti per una resa più precisa dei termini greci, soprattutto di un testo così cruciale per il dibattito teologico quale era quello del Damasceno⁵⁷. Proprio Guglielmo di Moerbeke aveva ultimato in quel periodo la revisione della traduzione del *De fide orthodoxa* di Roberto Grossatesta e si stava dedicando alla traduzione del *De fato* di Alessandro di Afrodisia⁵⁸, che utilizzava nel suo scritto il termine “αὐτεξούσιον” riferito alla libertà umana⁵⁹. La circostanza faceva di Guglielmo di Moerbeke, dunque, la persona più competente e disponibile cui chiedere il senso esatto di

⁵⁶ Illuminante a tale riguardo è il testo in cui san Tommaso sintetizza mirabilmente il dibattito, con acume teoretico e lessicale: “Et ideo alterius rationis est actus voluntatis secundum quod fertur in aliquid secundum se volitum, ut sanitas quod a Damasceno vocatur thelisis, idest simplex voluntas, et a magisteri vocatur voluntas ut natura, et alterius rationis est actus voluntatis secundum quod fertur in aliquid quod est volitum solum ex ordine ad alterum, sicut est sumptio medicinae, quem quidem voluntatis actum Damascenus vocat bulesim, id est conciliativum voluntatem, a magistris autem vocatur voluntas ut ratio” (Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* III, q. 18 a. 3).

⁵⁷ Le traduzioni attribuite a Guglielmo di Moerbeke, secondo l’editore critico, riguardano i seguenti autori: Alessandro di Afrodisia Ammonio, Archimede, Aristotele, Eutocio, Erone di Alessandria, Filopono, Galeno, Ippocrate, Proclo, Simplicio, Temistio e Tolomeo: cfr. *Alexandre d’Aphrodise, De fato ad Imperatores, version de Guillame de Moerbeke*, ed. P. Thillet, Paris 1963, p. 28-36.

⁵⁸ Filosofo peripatetico del II-III secolo d.C., considerato il più erudito commentatore di Aristotele (di cui tradusse molte opere e approfondì il pensiero), ebbe influsso su molti pensatori e commentatori successivi: cfr. S. Lilla, *Alessandro di Afrodisia*, in: *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, v. 1, ed. A. Di Berardino, Genova – Milano 2006, c. 199-202.

⁵⁹ Per una disamina testuale comparativa delle scelte traduttive di Guglielmo di Moerbeke e delle loro implicazioni dottrinali si può vedere Rossi – Rossi, *Saggio sull’etica normativa nella Summa Theologiae di San Tommaso d’Aquino*, v. 2, p. 450-465.

un termine assolutamente strategico⁶⁰, in un momento in cui san Tommaso esplorava la metodologia ottimale per accostare il tema moral-teologico⁶¹. Il dato decisivo in grado di spiegare l'aggiunta intenzionale della formula “et per se potestativum” di san Tommaso viene reperito nell’adozione di una delle tre opzioni traduttive del confratello allorquando quest’ultimo intende rendere nel modo più letterale possibile il termine greco “αὐτεξούσιον”⁶² e, fedele all’etimo linguistico, fornisce quale possibile opzione traduttiva, la dicitura: termine “proprie potestatis” in funzione aggettivale⁶³.

⁶⁰ Uno dei campi di battaglia più acceso della teoresi greca è proprio quello che contrappone la visione del fato, che era molta precisa e articolata, alla visione della virtù, che rappresentava, invece, lo spazio della libertà e della causalità umana: cfr. C.M. Bowra, *L’esperienza greca*, Il Portolano 15, Milano 1961, p. 103-123. Sul dibattito circa la provvidenza e il caso, Magris molto chiaramente annota: “(...) il conflitto nel mondo greco fra un’ontologia «chiusa» (dove l’essere è un tutto già da sempre compiuto) e un’ontologia «aperta» (con molteplici e indipendenti fattori del divenire) si gioca all’interno del dibattito filosofico ellenistico fondamentalmente sul ruolo da attribuire al principio di causalità, ed è questa la sua specificità rispetto al modo in cui l’idea del «destino» si presentava non solo in omero e nei Tragici ma anche nei pensatori più antichi come Pitagora, Eraclito o Parmenide, dove la nozione di causa è del tutto assente. (...) il problema diventava poi quello del conflitto tra destino universale e libertà particolare, fra l’esteriore e l’interiore, fra Dio e l’uomo o fra la natura e lo spirito, e in particolare finiva per incentrarsi sulla legittimità o meno di ritagliare all’interno di un mondo condizionato da rapporti causali necessari uno spazio vuoto tale da poter essere gestito da soggetti autonomi” (*Sul destino*, ed. A. Magris, Firenze 1995, p. 39-40).

⁶¹ Il dibattito medievale, infatti, rispondeva secoli dopo a tante istanze del pensiero greco che a loro volta avevano rappresentato, anche nell’incontro con il Cristianesimo, fuochi di posizioni e controposizioni teoretiche. Prova ne è non solo la già menzionata collocazione delle questioni sulla provvidenza nell’ultima parte della *Prima Pars*, ma anche l’interesse di Guglielmo di Moerbeke per questi autori greci. Alessandro di Afrodisia aveva criticato le posizioni stoiche che negavano la libertà umana, ma anche Nemesio di Emesa nel suo *De natura hominis* citava argomentazioni analoghe che attribuiva al trattato sul destino di Filopatore, corroborando l’ipotesi degli studiosi secondo cui quest’ultimo possa essere stato una fonte di Alessandro di Afrodisia e che le stesse argomentazioni fossero diffuse da più di una fonte stoica.

⁶² Cfr. Alexander Aphrodisiensis, *De fato* 19, 189B. Il macro-contesto del riferimento è costituito dall’illustrazione dell’inanità della deliberazione se gli esseri umani non fossero liberi di compiere azioni che sono padroni di fare o di non fare.

⁶³ Alexander Aphrodisiensis, *De fato* 19: “Cessarent autem utique ab honoris amore in sermonibus et concedentibus esse quod in nobis liberum et proprie potestatis et dominans electioni oppositorum et actioni [“τὸ ἐφ’ ἡμῖν ἐλεύθερόν τε καὶ αὐτεξούσιον καὶ κύριον τῆς τῶν ἀντικειμένων αἱρέσεώς τε καὶ πράξεως”] in circumstantibus hominibus justus fieri persuasus similiter ydiotis et legislatoribus”. Il testo greco aggiunto in

L’analoga tra il testo di Alessandro di Afrodisia e quello di san Tommaso passa necessariamente, dunque, per la consulenza di Guglielmo di Moerbeke, grazie al quale il termine αὐτεξόσιον del testo damasceniano che in Burgundio da Pisa è reso con “liberus arbitrio”, nel testo di Alessandro di Afrodisia viene reso da Guglielmo di Moerbeke sia con “liberus arbitrio” che con il più preciso “proprie potestatis”; san Tommaso non riporterà, tuttavia, la formula “proprie potestatis” ma darà un’accentuazione ancor più metafisica attraverso il “per se”, che sottolinea l’aspetto dell’azione che procede dalla natura.

L’opportunità senza precedenti costituita dall’acribia di Guglielmo di Moerbeke fu, dunque, tesaurizzata da san Tommaso, anche perché le espressioni di Alessandro di Afrodisia (del tutto integrabili con gli assunti di fede), consentivano di ribadire a un tempo la libertà della volontà di fronte al giudizio della ragione (ossia del libero arbitrio come opposto alla necessità) e l’essenza dell’essere “ad immagine di Dio”, ravvisabile in una “potestas”, e di introdurre la nozione di “principium”, di matrice aristotelica, che san Tommaso pone al centro qualitativo e quantitativo del prologo nell’inedita comparazione analogica tra Esemplare ed immagine.

L’impalcatura concettuale del Damasceno, che resta l’ispirazione privilegiata del testo tommasiano, va del resto ben oltre la citazione del prologo, estendendosi al trattato *de voluntario*⁶⁴, e individua precisi momenti euristici e teoretici che allacciano invisibilmente, ma tenacemente, le questioni 80-83 della *Prima Pars*, sulla facoltà appetitiva nelle creature (soprattutto nell’essere umano), con l’a.1 della q.1 della *Prima Secundae* e con l’a.1 della q.6 della *Prima Secundae* sulla volontarietà degli atti umani⁶⁵. Si tratta di una sequenza che funziona da sutura e cesura insieme tra le diverse formalità di considerazione e che l’autrice non esita a definire “necessaria” per fornire la visione completa della causalità umana nel quadro della considerazione teologica e, a un tempo, per esaltare la preziosità della riflessione antica alla luce dell’intelligibilità somma della divina Sapienza.

parentesi per consentire il confronto è tratto da *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*, ed. I. Bruns, Berolini 1892, p. 189.

⁶⁴ Si veda, in merito, Rossi, *Saggio sull’etica normativa nella Summa Theologiae di San Tommaso d’Aquino*, v. 3, p. 89-123.

⁶⁵ Si veda, in merito, Rossi, *Saggio sull’etica normativa nella Summa Theologiae di San Tommaso d’Aquino*, v. 3, p. 89-123.

Bibliography

Sources

- Alexander Aphrodisiensis, *De fato*, ed. I. Bruns, *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*, Berolini 1892.
- Aristoteles, *Analytica posteriora*, ed. I. Bekker, *Aristotelis Opera*, Berlin – Boston 2011.
- Augustinus Hipponensis, *De diversis quaestionibuss octoginta tribus*, ed. A. Mutzenbecher, CCL 44A, Turnholti 1975.
- Augustinus Hipponensis, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, ed. J. Zycha, CSEL 28, Vindobonae 1894.
- Augustinus Hipponensis, *De Tinitate*, ed. W.J. Mountain – F. Glorie, CCL 50-50A, Turnholti 2001.
- Gregorius Magnus, *Homiliae LX in Evangelia*, ed. R. Etaix, CCL 141, Turnholti 1999.
- Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate*, ed. P. Smulders, CCL 62-62A, Turnholti 1979.
- Ioannes Damascenus, *De fide Orthodoxa*, ed. E.M. Buytaert, *Saint John Damascene. De Fide Orthodoxa*, Text Series 8, Louvain – Paderborn 1955.
- Ioannes Damascenus, *De imaginibus*, ed. V. Fazzo, *Difesa delle immagini sacre. Discorsi apologetici contro coloro che calunniano le sante immagini*, Collana di testi patristici 36, Roma 1983.
- Nemesius Emesenus, *De natura hominis*, ed. M. Morani, *Nemesii Emesen De natura hominis*, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig 1987.
- Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, in: *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia iussu impensaque Leonis XIII*, v. 4-6, Romae 1888-1891, tr. T. Centi, *Tommaso d'Aquino. La Somma Teologica*, Bologna 1996.
- Thomas De Vio Cajetanus, *Summa Theologiae* [commentaria], in: *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia iussu impensaque Leonis XIII*, v. 4, Romae 1891.

Studies

- Alexandre d'Aphrodise, De fato ad Imperatores, version de Guillaume de Moerbeke*, ed. P. Thillet, Paris 1963.
- Bosch L., *Huellas del Damasceno en el Angelico. Una aproximación hermenéutica a la utilización de la teología de San Juan Damasceno en la Summa Theologiae de Santo Tomás de Aquino*, Romae 2011.
- Bowra C.M., *L'esperienza greca*, Il Portolano 15, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 103-123.
- Dobler E., *Zwei syrische Quellen der theologischen Summa des Thomas von Aquin. Nemesios von Emesa und Johannes von Damaskus. Ihr Einfluss auf die anthropologischen Grundlagen der Moraltheologie*, Dokimion 25, Fribourg 2000.
- Eméry G., *Trinity, Church, and the Human Person: Thomistic essays*, Naples 2007.

- Ghellinck De J., *Les oeuvres de Jean de Damas en Occident au XIIe siècle*, “Revue des Questions Historiques” 45 (1910) p. 157-160.
- Girau-Reverter J., “*Homo quodammodo omnia*” según santo Tomás de Aquino, Toledo 1995.
- Krämer K., *Imago Trinitatis: die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Theologie des Thomas von Aquin*, Freiburger Theologische Studien 164, Freiburg 2000.
- Lilla S., *Alessandro di Afrodisia*, in: *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, v. 1, ed. A. Di Berardino, Genova – Milano 2006, c. 199-202.
- Louth A., *St John Damascene: Preacher and Poet*, in: *Preacher and Audience*, ed. M.B. Cunningham – P. Allen, Leiden – Boston – Koln 1998, p. 247-265.
- Markov S., *Die Metaphysische Synthese des Johannes von Damaskus: Historische Zusammenhänge und Strukturtransformationen*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 118, Boston 2015.
- Meany J., *The image of God in man according to the doctrine of Saint John Damascene*, Manila 1954.
- Rossi M.M. – Rossi T., *Saggio sull'etica normativa nella "Summa Theologiae" di San Tommaso d'Aquino*, v. 2: *Il Prologo alla Secunda Pars alla luce del "metodo ambi(m)entale"*, Roma 2019.
- Rossi T., *Saggio sull'etica normativa nella "Summa Theologiae" di San Tommaso d'Aquino*, v. 1: *Il Prologo alla Secunda Pars come scenografia dello spazio morale*, Roma 2017.
- Rossi T., *Saggio sull'etica normativa nella "Summa Theologiae" di San Tommaso d'Aquino*, v. 3: *Il Prologo alla "Secunda Pars" e il "motus rationalis creaturae in Deum"*, Roma 2018.
- Saccenti R., *Un nuovo lessico morale medievale. Il contributo di Burgundio da Pisa*, Flumen sapientiae 1, Canterano 2016.
- Sul destino*, ed. A. Magris, Firenze 1995.