

Natura e persona in San Tommaso, a proposito della personalità ontologica di Cristo

PARTE PRIMA

LA PERSONALITÀ ONTOLOGICA DI CRISTO NEL “COMMENTO AI QUATTRO LIBRI DELLE SENTENZE”.

Già nel commento alle Sentenze S. Tommaso attribuisce all’Incarnazione e alla persona di Cristo quel ruolo primario e centrale, che riconoscerà loro esplicitamente nella “*Summa contra Gentiles*”^[1]. Lo possiamo arguire dal seguente ordine che egli segue nella trattazione dell’opera: dopo aver parlato nei primi due libri di Dio in se stesso e dell’uscita delle creature da lui, nel terzo Libro comincia ad affrontare le questioni riguardanti il ritorno delle cose al loro creatore come al loro fine, e il libro inizia proprio con la persona di Cristo, perché è lui l’origine e la causa del cammino di redenzione che compie l’uomo per salvarsi, ed è lui che ordina efficacemente le creature al loro creatore. Cristo, soggetto della redenzione-, prima di essere considerato nella sua azione salvifica viene esaminato nella sua natura e persona, che rivelano la propria origine divina e la propria particolare struttura ontologica.

Capitolo I: Le nozioni di “natura” e di “persona”

I) La natura

S. Tommaso spiega cosa intenda esattamente per “*natura*” alla quinta “*distinctio*”, nel secondo articolo della prima questione. Il termine natura,

che etimologicamente deriva da “nascere” e indica la generazione dei viventi, viene poi esteso a significare il principio attivo di ogni movimento naturale. Risalendo poi all’origine della generazione e del movimento, esso è passato a designare la sostanza in generale. La sostanza però può essere intesa in due modi: o come soggetto particolare (questo qualcosa) che può agire ed essere soggetto ad azione, cioè passibile, oppure come essenza di tale soggetto che viene indicata dalla definizione specifica: “...(sostanza) significa due cose...: o il soggetto stesso che è detto questo qualcosa, e non viene, predicato di altro, come questo uomo; in questo senso la sostanza viene espressa con il termine “ipostasi”, e indica la natura in quanto è ciò che può agire e può ricevere... oppure sostanza che indica che cosa è ciò che esiste, vale a dire l’essenza e la quiddità, che viene espressa dalla definizione di ogni cosa, come viene indicata dal nome “usia” anche in questo senso la sostanza viene chiamata natura, come dice Boezio, perché natura è tutto ciò che informa per mezzo della differenza specifica: per cui è l’ultima differenza che completa la definizione”[\[2\]](#).

Quando San Tommaso parla della natura umana di Cristo, usa il termine natura secondo quest’ultimo significato, indica cioè con esso la quiddità del soggetto, la sua essenza specifica (non quella generica), alla quale non è possibile aggiungere altra determinazione, senza cambiarla in un’altra natura. La natura specifica dice infatti solo se stessa, anche se è in rapporto con una natura generica, che è come il suo principio materiale[\[3\]](#).

II) La persona:

Possiamo anche ricavare dal testo delle “Sentenze” soprariportato una prima distinzione tra ipostasi e natura: l’ipostasi è un soggetto, è l’*hoc*

aliquid (questo qualcosa), un **soggetto determinato** capace di agire, mentre la natura è ciò che determina tale soggetto; l'ipostasi è *l'hoc* che agisce, mentre la natura indica che cosa (quid) è ciò che agisce[4].

a) Ma questa distinzione tra natura e ipostasi viene meglio specificata un po' più avanti, dove S. Tommaso cerca di chiarire il concetto di persona. La persona in questo testo viene indicata innanzitutto come un **soggetto sussistente** in una determinata natura:

“La natura...è la quiddità dalla cosa che viene indicata dalla sua definizione, la persona invece è questo qualcosa che sussiste in quella natura”[5].

b) Al carattere della sussistenza ne viene aggiunto però subito un altro: **l'individualità**. E l'individualità, nelle sostanze composte di materia e di forma, la natura la raggiunge per mezzo della materia determinata, che permette di distinguere una persona da un'altra. Per le sostanze incorporee invece, come precisa San Tommaso in questo medesimo articolo, non vi è tra natura e supposito distinzione reale, ma, solo di ragione:

“... nel significato di umanità, ovvero di quiddità o natura, vengono compresi soltanto i principi essenziali dell'uomo, per mezzo dei quali esso è uomo; non vengono compresi invece gli elementi che riguardano le determinazioni della materia, con la quale la natura viene individuata e che è solo contenuta nel significato di Socrate, perché per mezzo di essa Socrate è questo ed è diverso dagli altri”[6].

Nella persona dunque la materia non è qualcosa di indeterminato, di generico e indistinto, e non è neppure la materia determinata solo dalla natura astratta, ma è la materia componente l'individuo, determinata cioè

da dimensioni e quantità ben precise. Così quando parliamo dell'“uomo” in generale non abbiamo ancora una persona, esso indica infatti un composto sostanziale di materia e di forma, ed è quindi più completo del concetto di umanità, che designa solo un'esperienza astratta, mancando però dell'individualità esso non può distinguere ancora “questo” uomo (es. Socrate) dagli altri individui umani ed è privo perciò di un elemento indispensabile senza il quale non si ha “persona”[7]:

“...poiché l'essere indistinto è incompleto, quasi un ente in potenza, così non sussiste l'uomo, ma questo uomo al quale conviene la proprietà di persona”[8].

c) La sussistenza e l'individualità sono dunque due caratteri fondamentali della persona. Ma da questo testo non ci è permesso di sapere se uno di questi due termini indichi il costitutivo formale della persona stessa. San Tommaso si limita a fare una descrizione della persona e sembra non volerla definire; più che indicarla con una singola proprietà la designa con più termini e la descrive come un “**tutto completo**” che comprende ogni elemento della cosa:

“...proprio della persona è che sia sussistente, distinta e comprendente tutto ciò che sta nella cosa”[9].

Per cui anche **la completezza** diventa una proprietà della persona:

“proprio della persona e che comprenda tutto ciò che sta nella cosa”[10].

In effetti questo articolo del “*Sententiarum*” mette in evidenza come la persona sia ciò che di più completo e perfetto esista in natura. Qui però la persona viene considerata soprattutto in rapporto alla natura, mentre più avanti, alla sesta “*distinctio*” di questo terzo libro dell'opera, nel primo

articolo, essa viene vista in se stessa e distinta dall'ipostasi e dagli altri suoi sinonimi. La persona viene così definita: *è un individuo sostanziale*^[11], *distinto dagli altri individui accidentali in virtù della propria sussistenza; ed è di natura razionale, per cui si distingue dall'ipostasi, che indica indistintamente tutti gli individui sostanziali, e dal supposito che è un termine logico di seconda intenzione*^[12]. La persona viene così designata come nella definizione di BOEZIO, cioè come: "*individua substantia rationalis naturae*"; San Tommaso ci sembra che qui concordi pienamente con essa, ma egli però ancora una volta sembra voglia sfuggire da una definizione propriamente detta.

d) Vi è poi un altro elemento caratteristico della persona che non possiamo dimenticare di menzionare, anche se è di difficile interpretazione e se già implicitamente è incluso nella sussistenza. Si tratta dell'**essere** che alcuni ritengono sia il vero costitutivo formale della persona. Ne trattiamo qui a parte perché esso ricopre una notevole importanza per determinare il rapporto intercorrente tra persona e natura nell'unione ipostatica e occorre quindi sapere in che relazione sia l'essere con esse. Pur ammettendo che l'essere sia sempre unito alla persona e abbia un ruolo fondamentale nella sua struttura, noi crediamo però che esso non indichi propriamente ciò che è la persona, bensì ciò a cui la persona è ordinata come al suo termine. Il supposito infatti, come abbiamo già visto, è un soggetto che sussiste in una natura; esso perciò presenta una struttura trinitaria data da soggetto + natura + essere, Ora il supposito dice di suo un rapporto all'essere: è un soggetto che ha l'essere (l'essere sostanziale) per mezzo di una determinata natura; la natura rientra in esso solo come termine medio perché si rapporti all'essere: la natura invece non ha di suo l'essere se non nel soggetto che

essa deve distinguere. A noi interessa per adesso constatare questo: che l'essere appartiene propriamente alla (è proprio) persona e non alla natura:

“...né la natura, né le sue parti propriamente hanno l'essere, se l'essere viene inteso nel modo sopraddetto [cioè come atto dell'ente] e similmente neppure gli accidenti, ma lo ha invece il supposito completo”[\[13\]](#).

Concludendo questa analisi, della nozione di persona, osserviamo che dai testi presi in esame, non risulta che San Tommaso abbia dato di essa una definizione specifica: indica invece i suoi diversi caratteri che concorrono tutti a distinguerla dalla natura, come accade appunto nell'unione ipostatica.

Capitolo II: L'UNIONE IPOSTATICA.

Il dato di fede da cui muove San Tommaso è, come sappiamo, il seguente: in Cristo vi sono due nature perfette, quella divina e quella umana, unite in una sola persona; e la natura umana di Cristo è unita alla persona del Verbo.

All'inizio del terzo Libro del “Sententiarum” l'Aquinate offre una prima spiegazione sul modo in cui avviene l'unione ipostatica. Dopo aver passato in rassegna i vari modi in cui due o più cose possono in natura congiungersi fra loro, egli precisa subito che nessuno di questi modi è applicabile propriamente a Cristo, essi però possono aiutarci a capire in modo rappresentativo come tale unione si sia realizzata.

I) Unione tra la persona del Verbo e la natura umana

San Tommaso considera dapprima[14] l'unione tra la persona divina del Verbo e la natura umana. La natura umana si unisce alla persona divina del Verbo, anzi più propriamente viene assunta da questa, in modo tale però da non mutarla affatto in un'altra persona e senza distruggere la sua unità; essa viene incorporata nella persona di Cristo come l'accidente nella sostanza:

“Le cose che si uniscono a vicenda e non in un terzo elemento sono come l'accidente ed il soggetti, dai quali non deriva una unione a sé stante, di cui il soggetto e l'accidente possano dirsi le parti”.[15]

La natura umana di Cristo è natura di una persona divina, già dotata della propria unità e sussistenza. L'incarnazione ha fatto sì che la persona divina diventasse persona della natura umana, assumesse tutte le proprietà della natura umana senza cessare di essere nello stesso tempo persona divina. L'esempio fatto da San Tommaso della composizione di sostanza e accidente non deve essere riferito a Cristo senza le dovute precisazioni: esso infatti non è che un esempio, perché il ritenere che la natura umana di Cristo sia accidentale per la personalità divina porta a cadere nel monofisismo. San Tommaso dice anche che i due termini della persona di Cristo sono uniti come la natura alla sua persona (lo dice nel corpo di questo medesimo articolo). Per lui tuttavia la natura umana di Cristo presenta degli elementi di somiglianza con l'accidente, in particolare con l'”habitus”, perché viene aggiunto ad un essere già completo e viene commisurato ad esso pur essendo dotato di una propria sostanzialità:

“La natura umana di Cristo ha una certa somiglianza con l'accidente, soprattutto con l'abito, per tre motivi:

In primo luogo perché si aggiunge alla persona divina dopo che questa è già dotata del suo essere completo, come l'abito e

tatti gli altri accidenti.

In secondo, luogo perché è in sé una sostanza, e sta all'altra come il vestito sta all'uomo.

Da ultimo perché viene migliorata dall'unione col Verbo, come il vestito viene fatto secondo la forma di colui che si veste, e non lo trasforma”[16].

Un'analisi attenta dei testi di San Tommaso in questa opera ci può comunque mostrare come già in essa la natura umana non stia al Verbo divino come l'accidente alla sua sostanza, bensì come la natura, alla sua persona, benché qui si tratti di una persona che fa da supposito a due nature.

1) Sappiamo che il Verbo è già completo e sussistente prima della sua unione con la natura umana. In quanto persona però esso indica in primo luogo una totalità capace di comprendere tutti gli elementi che le confluiscono. Non è contrario alla sua definizione e a questa sua caratteristica affermare che essa fa da supposito alla natura umana di Cristo così come è supposito della natura divina del Verbo. Possiamo anzi dichiarare che in quanto totalità solo la persona è il luogo, per così dire, in cui può realizzarsi il fatto straordinario dell'incarnazione, dell'unione cioè tra due nature:

“É proprio della persona che comprenda tutti gli elementi essenziali e le loro proprietà individuanti; per cui non consegue che, se vi sono due nature e diverse proprietà, vi siano anche persone diverse. Se infatti vi fossero due nature con le loro propri separate, vi sarebbe una totalità da una parte e una dall'altra, in quanto la persona richiede una totalità, ma non vi è

che una totalità, quando queste sono congiunte, perciò vi è una sola persona”[17].

Da notare che qui San Tommaso non dimostra propriamente con la persona che in Cristo vi siano due nature, né lo potrebbe fare: l'unione ipostatica rimane un mistero, un fatto sorprendente e impensabile. Egli, infatti, non afferma che, siccome la persona è una totalità con un numero indefinito di nature e in Cristo vi sono due nature unite assieme, consegue dalle premesse necessariamente che le due nature di Cristo debbano avere una sola totalità. Egli osserva semplicemente, in base alla fede, che si dà il caso eccezionale di due nature unite in una sola totalità, prova che questo non è assurdo per la ragione e conclude che essendovi una sola totalità vi è anche una sola persona; la sua argomentazione gli serve solo a rendere il dato di fede accettabile per la ragione, non a provarlo.

2) Se è vero che in Cristo le due nature sono unite in una sola persona, diverso però è il rapporto che hanno con essa. Mentre infatti la natura divina è unita al suo supposito in modo tale che non possiamo distinguerli tra loro se non con la ragione, né tanto meno separarli, possiamo invece separare la natura umana dal suo supposito. E se la natura divina sussiste da sempre col suo supposito, la natura umana sussiste solo quando viene assunta dal supposito divino, e da questo riceve la proprietà di sussistere.

San Tommaso deve dunque ammettere in primo luogo che si può presupporre la natura al supposito sussistente:

“...benché l'umanità non sia senza l'uomo, tuttavia in ordine di natura essa viene prima dell'uomo perché per mezzo di essa si dice che un esistente è uomo”[18].

Egli può quindi affermare che Cristo assunse la natura umana senza il suo supposito, perché questo non era necessariamente preesistente ad essa:

“L’essenza non sta all’essere come conseguente ad esso, ma come ciò per mezzo del quale l’essere è, così anche la natura. Di conseguenza concedo semplicemente che (Cristo) assunse l’essenza come assunse la natura, benché non assunse il supposito” [\[19\]](#).

Abbiamo così un supposito divino sussistente nella propria natura, che fa da supposito anche alla natura, umana:

“La prima... opinione, che afferma due sussistenze, pone due esseri sostanziali. Similmente la terza opinione, in quanto sostiene che le parti della natura umana ineriscono accidentalmente alla persona divina, pone due esseri, uno sostanziale e l’altro accidentale; la seconda opinione invece, in quanto ammette un solo sussistente, e l’umanità inserita non accidentalmente nella persona divina, deve necessariamente ammettere un solo essere. È impossibile che una cosa abbia due esseri sostanziali, perché l’uno è fondato sopra l’ente” [\[20\]](#).

Unico dunque è il supposito, unica la sussistenza e unico anche l’essere, in quanto anch’esso è proprio della persona divina e non della natura umana la quale solo potenzialmente è capace di ricevere l’actus essendi. È indispensabile attribuire a Cristo un unico essere perché, se ammettessimo un essere per ogni natura, avremmo due nature sussistenti, quindi anche due persone. È questo ciò che San Tommaso afferma sostanzialmente

nell'articolo in cui dimostra che in Cristo vi è un solo essere, quello della persona del Verbo[21].

Noi vorremmo qui notare che questa unità dell'essere in Cristo non ammette in nessun modo l'unione accidentale della natura umana con la sua persona divina, in quanto l'accidente ha un suo essere, anche se dipendente da quello della sostanza, mentre la natura di Cristo ha solo un essere, quello della persona del Verbo. Diciamo questo nonostante che San Tommaso si serva ancora dell'esempio di un accidente per spiegare come la forma umana di Cristo sia priva di un suo essere e sussista nella persona divina[22], e anche se la natura umana di Cristo, come dice San Tommaso, manca di un essere proprio solo perché non è individualizzata in un soggetto umano. Per il resto essa ha tutto ciò che occorre ad una natura per diventare un individuo sussistente, al punto che:

“...supposto che (Cristo) separasse da sé l'uomo, quell'uomo per sé sussisterebbe nella sua natura razionale, e riceverebbe da esso la proprietà di persona”[23].

Dobbiamo dunque ritenere che l'umanità in Cristo, non abbia nulla di meno sostanziale e di meno perfetto di quella degli altri uomini: essa ha l'attitudine a diventare supposito individualizzandosi in un soggetto concreto, soltanto che la sua ipostasi non è un uomo ma il Figlio di Dio.

Possiamo perciò concludere queste considerazioni sull'unità dell'essere in Cristo affermando ancora una volta che la natura umana di Cristo non è unita in modo accidentale alla persona di Cristo, sia perché il suo essere è quello della persona divina e non ha in sé un altro essere distinto, sia perché essa è una natura sostanziale, e benché sia diversa e distinta dalla natura divina del Verbo, già in sé sussistente, è unita ad esso come ogni natura sostanziale al soggetto in cui esiste.

3) Vediamo infine come in Cristo vi sia un solo individuo. Avevamo infatti affermato, parlando della persona, che le è propria anche l'individualità. Occorre dunque ammettere che in Cristo vi è un solo individuo come vi è una sola persona. San Tommaso però, commentando un testo del Damasceno dove si afferma che il Figlio di Dio ha assunto la natura umana "in atomo", cioè individuale, ammette anche lui dietro l'autorità di uno dei Padri della Chiesa da lui maggiormente seguiti, che in Cristo vi siano due individui. Egli però precisa subito:

“In Cristo vi sono due individui, tuttavia non sussistenti per se stessi, e lo stesso Cristo è un individuo sussistente, come si è detto” [\[24\]](#).

Troviamo dunque l'individualità sussistente, propria della persona, solo nella persona di Cristo. La natura umana del Verbo invece viene detta individua in quanto natura particolare, che è tale in quanto viene detta assunta da quel particolare soggetto, cioè dal Verbo. Un soggetto infatti non sussiste in una natura universale, ma in una natura particolare. Dobbiamo pensare, che San Tommaso abbia interpretato così il pensiero del Damasceno, anche perché nel corpo dell'articolo viene spiegato che l'individualità non è prerogativa esclusiva della persona [\[25\]](#); ci sembra inoltre che si debba interpretare in questo senso anche la sua risposta alla prima obiezione:

“... Il Damasceno intende dire che (il Figlio di Dio) assunse l'umana natura particolare, non però sussistente” [\[26\]](#).

Decisivo poi mi sembra duello che dice San Tommaso in altri due passi, per comprendere nella prima l'individualità della persona del Verbo,

che individua anche la natura umana, e nel secondo come si debba intendere l'individualità della natura assunta:

I) "...l'umana natura non preesistette prima dell'unione, ma dopo che essa è unita, fu in un individuo, ovverosia nella persona del Verbo" [27].

II) "L'individuo si trova nella sostanza e negli accidenti. Mentre però nella sostanza ha ragione di sussistente, negli accidenti non ce l'ha: e in Cristo si trova nell'uno e nell'altro modo, tuttavia esso si predica di Cristo solo in uno dei due modi. L'umana natura in Cristo è un individuo ma è individuo sussistente: e prendendo l'individuo in questo senso, come viene attribuito a Cristo, (diciamo che) in Cristo vi è soltanto un individuo come vi è anche una persona. Per cui come Cristo non è una persona in quanto uomo, così non è neppure un individuo" [28].

Quest'ultimo testo esprime a mio avviso nel modo più chiaro e completo il pensiero di San Tommaso su quest'argomento, almeno per quanto riguarda il commento alle Sentenze.

Abbiamo così, visto come in questa opera di San Tommaso tutti gli elementi propri della persona (totalità, sussistenza ed essere, individualità) si inseriscano propriamente, anche nella persona di Cristo, pur così complessa nella sua struttura, e siano comuni sia al Verbo divino che a Cristo-uomo. Anche qui non ci è possibile stabilire quale di questi sia il costitutivo specifico della persona. Ognuno di essi distingue in Cristo la persona dalla natura. Sono loro che permettono di affermare l'unità della persona di Cristo, in rapporto alle due nature che coi loro attributi

rimangono in essa distinte.

II) L'unione tra la natura umana e la natura divina

La Relazione esistente tra la natura umana e la natura divina in Cristo è subordinata all'unione della persona divina con l'umanità assunta.

L'umanità infatti è direttamente unita alla persona del Verbo, e solo indirettamente alla sua natura divina: le due nature all'interno del supposito sono congiunte tra di loro solo in quanto inserite nella persona di Cristo. Non si deve quindi pensare a due termini che, unendosi tra di loro e in virtù della propria unione, producano un terzo termine: preesisteva già, come sappiamo, la persona divina del Verbo con la sua natura divina, nella quale si inserisce la natura umana, come un ramo innestato in un tronco che viene così messo assieme agli altri rami[29].

Per spiegare come la natura umana di Cristo sia unita a quella divina dobbiamo considerare il tipo di relazione intercorrente tra loro. Ora San Tommaso distingue in generale due tipi di relazione[30]: il primo comporta un mutamento di ambedue i termini e in questo caso si dice che *la relazione è per entrambi reale*; il secondo invece si ha *quando un termine dipende dall'altro*, e mentre questo rimane invariato, il primo muta. In questo caso la relazione è reale nel termine che muta, mentre è solo di ragione in quello che rimane invariato. L'incarnazione comporta per le due nature di Cristo una relazione di quest'ultimo tipo. L'unione della *natura* umana al Verbo, lascia immutata la natura divina, mentre la natura umana muta in virtù dell'assunzione da parte della persona divina. La relazione perciò è reale per la natura umana, perché viene realmente

trasformata dalla sua elevazione a natura del supposito divino, mentre per la natura divina essa è solo di ragione, perché tale relazione non la muta affatto.

In base a questo tipo di relazione San Tommaso spiega in primo luogo come può la persona divina del Verbo diventare uomo, senza perdere le sue prerogative divine. Se l'incarnazione infatti portasse delle variazioni reali nella natura divina, dovrei ammettere che questa sia soggetta al mutamento e che possa venire coinvolta nel tempo e nella storia come qualsiasi altra creatura. La natura divina invece conserva la propria eternità e immutabilità, e questo è spiegabile solo attribuendole una relazione di ragione con la sua natura umana. Cristo quindi può essere definito creatura solo in ragione della sua natura umana[31].

In secondo luogo possiamo affermare che le due nature rimangono distinte: la loro unione nel supposito non produce infatti un composto sul tipo di quello costituito dalla materia e dalla forma nella sostanza o del genere e la specie nella natura (l'umanità e la divinità in Cristo non stanno tra loro come l'animalità e la razionalità nell'uomo). Le due nature di Cristo rimangono distinte anche se unite nella medesima persona, e sono in relazione tra di loro proprio in quanto sono unite ad essa. Questa distinzione si spiega anche se pensiamo che la natura specifica non può aggiungere a sé un'altra natura senza cessare di essere se stessa; l'unione ipostatica rispetta pienamente questa prerogativa della natura. In questo modo inoltre si spiega come Cristo possa essersi incarnato, e non anche il Padre e lo Spirito Santo; l'incarnazione infatti avviene nella persona, che è propria del Figlio e che lo distingue dalle altre due persone trinitarie, se invece avvenisse nella natura, che è comune ad esse, non si vedrebbe

perché anche il Padre e lo spirito Santo non si debbano dire incarnati[32]. Da notare che non è impossibile per il Padre incarnarsi è nascere come uomo, benché come persona trinitaria sia innascibile: l'assunzione della natura umana gli permetterebbe infatti di essere innascibile come Dio e nato come uomo (anche la sua incarnazione potrebbe essere spiegata con la distinzione delle nature[33]. E lo stesso si potrebbe dire dello Spirito Santo. Dal momento però che è apparso più conveniente che fosse il Figlio ad incarnarsi, è forse insostenibile l'ipotesi di una incarnazione simultanea delle tre persone? San Tommaso risponde così: se si vuole affermare che le tre persone possono assumere la natura umana nell'unità di una sola persona, tale ipotesi è da scartare assolutamente, perché unire ipostaticamente tre persone assumenti e una persona assunta è impossibile anche per Dio, perché implica una contraddizione; se invece si sostiene che le persone assumono la natura umana nella sua unità di natura singolare, bisogna ammettere che questo è possibile "*de potentia assoluta*", cioè in via teorica[34], perché non ripugna alla ragione come non ripugna che le tre persone siano unite in una sola natura divina.[35]

Rispondiamo quindi con San Tommaso che l'incarnazione delle tre persone divine in una sola natura è ammissibile "*de potentia assoluta*", dato che non è irragionevole pensare che tre suppositi siano uniti in una sola natura. Dato però che di fatto si è incarnato solo il Figlio in una sola persona, quella di Cristo, le altre due persone ne sono propriamente escluse e non si può affermare che la natura umana venga assunta dalle tre persone divine, se non in quanto queste sono unite al Figlio. Occorrerebbe qui esaminare più approfonditamente il pensiero di San Tommaso, perché non ci è chiaro il rapporto intercorrente tra natura e

persona all'interno della struttura trinitaria; ma a noi qui interessa solo osservare che in ogni caso la natura umana deve essere assunta dalla persona e non dalla natura, anche nel caso che fossero tre le persone incarnate, perché altrimenti l'unione trasformerebbe la loro divinità in un'altra natura.

PARTE SECONDA

CONFRONTO CON LE ALTRE OPERE DI SAN TOMMASO

Nelle opere successive al “*Sententiarum*” San Tommaso non dà una versione sostanzialmente diversa delle nozioni di natura e persona.

A proposito della natura egli ripete sempre la medesima spiegazione per definirla[36]; essa indica ciò che viene compreso nella definizione specifica della cosa ed esclude dal suo significato gli accidenti e i principi individuanti il supposito.

Anche riguardo alla persona non vi sono sostanziali mutamenti: nel “*Sententiarum*” San Tommaso aveva dato una descrizione molto diffusa della persona, nelle altre opere si attiene maggiormente alla definizione di Boezio, che cita esplicitamente[37], ed usa anche le singole proprietà che abbiamo già messo in evidenza parlando del “*Sententiarum*”.

Quando invece San Tommaso mette in rapporto la persona e le nature nell'unione ipostatica egli dimostra in alcuni punti di aver modificato il suo pensiero o espone in modo diverso quanto aveva detto nelle opere precedenti. Vediamo quindi di individuare le differenze che risultano più evidenti da un confronto dei testi, e di comprenderne, quando è possibile, le motivazioni.

Capitolo I: L'unione tra la persona del Verbo e la natura umana

Nel commento alle Sentenze San Tommaso si era servito dei tipi di unione esistenti in natura per comprendere come deve essere intesa l'unione ipostatica in Cristo. Nella “*Summa Theologiae*” invece egli non usa quasi mai questo metodo e quando parla dei tipi di unione esistenti in natura lo fa per affermare che in Cristo non esistono unioni di questo genere[38]. Ci sembra che questo cambiamento non sia casuale, ma determinato dalla preoccupazione di non lasciare erroneamente intendere che l'unione ipostatica sia di tipo accidentale. San Tommaso infatti mette subito in evidenza, contro le eresie antiche e quelle più vicine a lui nel tempo, che la natura umana non è in alcun modo unita al Verbo in modo accidentale. Afferma esplicitamente che per intendere l'unione ipostatica in modo conforme alla fede cattolica bisogna necessariamente vedere le due nature unite in un soggetto sussistente, e la natura umana unita al Verbo come al proprio supposito.

Così quando egli usa nella “*Summa Theologiae*” l'esempio del vestito per indicare la natura umana di Cristo (nel “*Contra Gentiles*” egli giudica addirittura improprio questo esempio)[39] egli premette che esso non è in alcun modo preso per indicare l'unione accidentale:

“La natura umana in Cristo perciò viene paragonata ad un abito, cioè ad un vestito, non per quanto riguarda l'unione accidentale: ma riguardo a questo, che il Verbo viene visto attraverso la natura umana, come l'uomo viene visto attraverso il vestito. E anche riguardo a questo, che il vestito viene modificato, perché viene ritagliato secondo la figura di colui che lo veste, mentre l'uomo non viene mutato a causa del vestito: e così l'umana

natura assunta dal Verbo viene, nobilitata, mentre il Verbo non cambia[\[40\]](#)”.

Se mettiamo a confronto questo testo della “*Summa Theologiae*” con quello analogo del “*Sententiarum*”, già citato[\[41\]](#), notiamo subito che vi sono delle differenze nei due testi: nell’opera precedente si diceva che la natura umana viene aggiunta alla persona divina già in sé sussistente e completa, e che essa viene unita al Verbo e già dotata di una propria sostanza, nella “*Summa Theologiae*” invece la natura umana viene vista solo a guisa di un abito già indossato dall’uomo ed unito ad esso: è ciò che rende visibile il Verbo divino.

Queste differenze sono forse dovute al fatto che qui San Tommaso parla dell’unione ipostatica in se stessa[\[42\]](#), mentre nel “*Sententiarum*” esamina tale esempio dopo che ha considerato separatamente la persona assunta e la natura assunta[\[43\]](#)? In ogni caso qui si ricava l’impressione che egli con questo esempio voglia mettere in evidenza come la natura umana formi un “tuttuno” con la persona del Verbo, piuttosto che considerarla come separata da esso. Questa accentuazione dell’unità in Cristo la si nota anche in alcuni caratteri propri della persona messi in rapporto con la natura umana. Gli elementi propri della persona vengono presentati come unici in Cristo: lo si può vedere in particolare a proposito dell’essere e dell’individualità, dove si dice che in Cristo vi è un solo essere e un solo individuo, quelli cioè della persona divina che fa da supposito anche alla natura umana.

I) Cristo ha un solo essere

L'essere in Cristo merita un discorso a parte, perché San Tommaso, su questo argomento più che in altri, sembra aver mutato opinione.

Esaminando il “*Sententiarum*” avevamo notato quanto fosse importante affermare che in Cristo vi è un solo essere, perché anche in base a ciò si poteva distinguere l'unione ipostatica da una comune unione accidentale[44]. Nel “De unione Verbi Incarnati” questa affermazione non sembrava più molto sicura: in essa infatti San Tommaso prima distingue la sostanza dall'accidente e attribuisce a loro un diverso modo di essere:

“L'essere è attribuito propriamente e realmente al supposito sussistente, gli accidenti infatti e le forme non sussistenti si dicono esistere in quanto qualche cosa sussiste a loro... E bisogna considerare che vi sono delle forme da cui derivano degli esistenti non “simpliciter” ma “secundum quid”, come tutte le forme accidentali. Vi sono alcune forme invece con le quali un soggetto sussistente ha l'essere “simpliciter”, perché costituiscono l'essere sostanziale di una cosa sussistente”[45].

In correlazione a questa distinzione tra sostanza e accidente egli analizza poi la persona di Cristo, seguendo una distinzione del tutto simile alla precedente:

“(Cristo) ha un essere “simpliciter” in virtù dell'unico essere eterno del suo eterno supposito. Ma vi è un altro essere di questo supposito, non in quanto eterno, ma in quanto fatto uomo nel tempo; questo essere benché non sia accidentale, perché l'uomo non si predica accidentalmente del Figlio di Dio; ... tuttavia non è l'essere principale del suo supposito, ma un essere secondario”[46].

San Tommaso dunque ammette in Cristo oltre all'essere "*simpliciter*" del supposito eterno, un altro essere "*secundarium*", così come nella forma sostanziale distingue due tipi di essere: uno "*simpliciter*" e un altro, quello accidentale, che chiama "*secundum quid*". In questo modo però ci sembra assai difficile fare una netta distinzione tra l'essere "*secundum quid*" della forma accidentale e l'essere "*secundarium*" della natura umana; benché S. Tommaso neghi che siano la stessa cosa. Come pure è difficile ammettere che in Cristo ci sia un unico essere, sebbene vi sia un solo essere per sé (tale dovrebbe essere quello che egli chiama essere "*simpliciter*"). Perciò quando qui S. Tommaso afferma che in Cristo vi è un solo essere, vuole intendere probabilmente che in lui vi è un solo essere per sé, e che l'altro essere "*secundarium*", collegato alla sua natura umana, è di altro tipo e non conta:

“...l'essere dell'umana natura non è l'essere della divina. Tuttavia non si può affermare così semplicemente che in Cristo vi sono due esseri, perché il supposito eterno non è in pari modo in relazione con l'uno e l'altro essere” [47].

Quello però che a noi fa difficoltà è che S. Tommaso sembra attribuire l'essere alla natura, mentre di suo la natura è solo ciò con cui il supposito ha l'essere. E' quello che egli sembra sostenere in un altro punto di quest'opera:

“...l'essere è sia della persona sussistente, sia della natura nella quale la persona sussiste; la persona ha in un certo senso l'essere secondo la sua natura. L'essere quindi della persona del Verbo incarnato è unico dal punto di vista della persona

sussistente, ma non dal punto di vista della natura” [48].

Basandoci su quanto S. Tommaso afferma qui è difficile davvero distinguere l’unione accidentale da quella della natura umana di Cristo.

In ogni caso nella “*Summa Theologiae*” S. Tommaso imposta il problema diversamente: non lo considera più infatti alla luce del rapporto sostanza - accidente, ma in base a come il supposito e la natura sono in relazione con l’essere. Supposito e natura infatti sono ordinati diversamente all’essere, ma possono appropriarsi il medesimo essere, perché qui la natura non ha un suo essere: il supposito è ciò che ha l’essere mentre la natura è ciò mediante il quale il supposito esiste di esistenza propria; supposito e natura si riferiscono quindi al medesimo essere con funzioni diverse: l’uno di soggetto, l’altra di mezzo o condizione mediante il quale il soggetto esiste:

“L’essere riguarda sia l’ipostasi che la natura: l’ipostasi in quanto è ciò che ha l’essere; la natura invece in quanto è ciò mediante il quale una cosa ha l’essere; la natura infatti ha un significato analogo alla forma, che è detta ente per il fatto che mediante essa una cosa esiste...” [49].

S. Tommaso quindi fa un’affermazione importante, con la quale ci sembra che superi la posizione del “De unione Verbi Incarnati” e presenti l’unità dell’essere in Cristo nella forma più chiara e convincente. Egli constata che vi sono delle forme o nature che sono al di fuori dell’essere personale sussistente, e sono gli accidenti. Per costoro si dà un essere “*secundum quid*”, distinto dall’essere “*simpliciter*” del sussistente. Invece tutto quello che entra propriamente a costituire la persona, non può avere un essere diverso da quello del supposito, ma è solo un mezzo di

sussistenza per esso. Poiché dunque la natura umana entra a far parte propriamente della persona divina, non può avere un essere diverso dal suo; unico è dunque il suo essere come unico è il supposito, anche se questo sussiste in due nature.

II) Cristo ha una sola individualità

Nel “*Sententiarum*” si affermava che in Cristo vi è un solo individuo, quello della persona divina, mentre la natura umana in sé ha un’individualità del tipo di quella degli accidenti[50]. Nelle altre opere la posizione di S. Tommaso rimane identica?

Abbiamo trovato nel “*Contra Gentiles*” un passo che tratta indirettamente di questo problema, e in cui sembra ,.escludersi che la natura umana possa essere “individuo” prima di venire assunta dal Verbo divino:

“Se (la natura umana prima di essere unita al Verbo) preesistesse, dal momento che essa non potrebbe preesistere se non in un individuo, sarebbe stato necessario che vi fosse stato un individuo di quella natura umana che fosse preesistito all’unione. Ma l’individuo della natura umana è l’ipostasi e la persona; occorrerebbe quindi affermare che la natura umana prima di essere assunta dal Verbo sia preesistita in una ipostasi o persona (diversa da quella del Verbo)[51]”.

Da questo testo appare chiaramente che la natura secondo S. Tommaso è propriamente individua soltanto nell’ipostasi o persona. Il fatto

che in nessun altro punto del “*Contra Gentiles*” vengano fatte specificazioni di altro genere potrebbe confermare questa opinione. Ma nella “*Summa Theologiae*”, dove S. Tommaso riprende questo problema in modo esplicito, egli torna ad assumere la stessa posizione presa nel “*Sententiarum*”. Ribadisce infatti che la natura umana non è stata assunta in nessun altro individuo al di fuori della persona del Figlio di Dio[52], e in questo si accorda anche con quanto ha detto nel “*Contra Gentiles*”. D’altra parte però egli deve ammettere che anche la natura umana assunta ha una certa individualità, altrimenti ogni uomo sarebbe stato assunto dal Verbo nella natura comune; e per spiegare questo tipo di individualità egli deve ricorrere ancora all’esempio dell’individualità accidentale[53]. Non vediamo d’altra parte come in questo caso potrebbe spiegarlo diversamente.

Capitolo II: L’Unione tra la Natura umana e la Natura Divina

Nella “*Summa Theologiae*” S. Tommaso non spiega l’unione delle due nature nel Verbo in modo sostanzialmente diversa da quello usato nel “*Sententiarum*”: anche qui egli ripete la distinzione fondamentale tra relazione reale e relazione di ragione[54], e riafferma che l’unione esistente tra le due nature è molto meno stretta di quella che le tiene unite nella persona del Verbo[55].

Originale invece è la spiegazione che S. Tommaso dà dell’unione ipostatica nel “*Contra Gentiles*”; Noi l’abbiamo in parte presentata nell’introduzione[56], perché contiene in modo sintetico ed esauriente il dato di fede su questo argomento. Ma essa spiega anche, e più chiaramente forse di ogni altro testo, in che misura le due nature sono unite o distinte

tra loro; e quale sia la funzione principale dei concetti di natura e persona nel lavoro di chiarificazione del mistero che la teologia è chiamata a svolgere. Le soluzioni e gli approfondimenti che troviamo nelle altre opere, riguardo a questo argomento, ci sembra che siano degli ulteriori sviluppi che presuppongono logicamente i principi ed il discorso che vengono qui proposti.

Ma vediamo ora quello che dice questo testo del “*Contra Gentiles*”:

“Poiché infatti la Sacra Scrittura attribuisce indistintamente ciò che è di Dio ad un uomo particolare, e ciò che è di quell’uomo lo attribuisce a Dio?... Occorre di conseguenza che uno solo è il medesimo sia colui al quale vengono riferite entrambi (le nature).

Poiché però non si possono attribuire proprietà opposte alla medesima cosa considerata secondo il medesimo aspetto, e d’altra parte gli attributi divini e umani che si predicano di Cristo sono opposti, in quanto si può dire di lui che ha sofferto e che non è sorretto alla sofferenza, che è morto e che è immortale e così via, occorre dunque concludere che le proprietà divine di Cristo sono distinte da quelle umane.

Perciò non si possono fare distinzioni nel soggetto che è all’origine di entrambi le proprietà e che unico mentre invece ciò che serve a distinguere queste proprietà, deve essere tenuto distinto. Ora le proprietà naturali vengono attribuite a ciascun soggetto in base alla sua natura... Se dunque le proprietà divine e umane di Cristo sono distinte tra di loro, bisogna affermare che

in Cristo vi sono due nature distinte e non confuse. Il soggetto sostanziale invece da cui derivano le proprietà naturali, è il supposito e l'ipostasi di quella natura. E poiché è unico e indistinto il soggetto delle proprietà che vengono attribuite a Cristo, occorre anche affermare che in Cristo vi è una sola ipostasi e un solo supposito sia per la natura umana che per quella divina. Così essendo quell'uomo supposito non solo della natura umana, ma anche di quella divina, le proprietà divine possono essergli attribuite in modo proprio, e inversamente le proprietà umane possono essere riferite al Verbo di Dio in quanto esso è supposito della natura umana" [57].

Le nozioni di natura e di ipostasi vengono qui introdotte, in quanto permettono di comprendere i termini del mistero e servono ad esprimere convenientemente il fenomeno di un soggetto che ha proprietà divine ed umane contemporaneamente. Anche qui però non si deve pensare che queste categorie umane siano sufficiente a spiegare tutto, o a dimostrare addirittura l'affermazione che in Cristo vi è Dio e vi è un uomo, essa al contrario viene sempre già presupposta come vera. Le nozioni di natura e di supposito, in questo testo come altrove, aiutano solo ad accettare il mistero e a vederne meglio i diversi aspetti: qui dimostrano di essere strumenti validi ed efficaci per esprimerlo, gli unici capaci di farlo adeguatamente. È meno facile, partendo di qui, trarre le conseguenze inerenti all'unione ipostatica: desumere ciò che appartiene alla persona di Cristo e ciò che riguarda la sua natura, studiare i loro rapporti e interpretare in base a ciò anche l'opera della salvezza. Ed è meno facile ancora risalire al

mistero trinitario e cercare di penetrarne il significato; i termini di natura e di persona si rivelano sempre più difficilmente interpretabili e insufficienti a cogliere l'oggetto che vogliono esprimere, solo molto analogicamente possono farlo.

Possiamo dunque dire con San Tommaso che [\[58\]](#) la ragione umana non può portare, in base alla sua esperienza, esempi e rappresentazioni tali che riescano ad esprimere sufficientemente la realtà divina, può solo cogliere alcuni aspetti della sua ineffabilità.

[1] S. Tommaso, C.G. L.IV, c.27, n.3635. In questa opera San Tommaso sintetizza anche mirabilmente i termini entro i quali deve essere affrontata la discussione teologica sull'incarnazione alla luce della fede: *“...secondo la Tradizione della Fede Cattolica, occorre affermare che in Cristo vi è una natura divina perfetta e una natura umana pure perfetta, costituita cioè da un'anima e da carne umana; occorre affermare che queste due nature sono unite in Cristo non per sola inabitazione, né in modo accidentale come l'uomo è unito al suo vestito; e neppure semplicemente a guisa di proprietà o di “abito” della persona; ma secondo una ipostasi e un supposito. Solo in questo modo si può salvare ciò che è detto nella Scrittura sull'Incarnazione ... Da ciò consegue anche chiaramente che, benché si sia incarnato il Figlio, non occorre che si siano incarnati il Padre e lo Spirito Santo: perché l'incarnazione non si è realizzata con l'unione nella natura, secondo la quale le tre Persone divine sono riunite, ma secondo l'ipostasi ed il supposito, secondo cui le tre Persone sono distinte. E così, come nella Trinità vi sono più persone sussistenti in una natura, così nel Mistero dell'Incarnazione vi è una persona sussistente in diverse nature”* (C.G. L. IV, c. 39, nn. 3771-3773).

[2] S. Tommaso; *Commentum in quattuor libros Sententiarum, liber III, dist. V, q. 1, a2, sol., ed.* Fiaccadori, Parma, 1857.

[3] *Ibid.* ad 2

[4] Cfr. anche *ibid.* dist. X, q.1, a1, sol. 1.

[5] *Ibid.* dist. V, q1, a3, sol.

[6] *Ibid.*

[7] Vedi però la distinzione tra supposito e natura individua espressa nel Quod 2, q2, a2.

[8] *Ibid.*

[9] *Ibid.*

[10] *Ibid.*

[11] a) non esiste la natura (assenza esistenziale) ma l'individuo (supposito) sostanziale: la I q30, a1.

[12] *Ibid.* dist. VI, q1, a1, sol. I

[13] *Ibid.* dist. IV, q2, a2, sol.

[14] *Ibid.* dist. 1, q1, a1, sol.

[15] *Ibid.*

[16] *Ibid.* dist. VI, q3, a2, ad 1.

[17] Ibid. dist. V, q1, a1, sol. II.

[18] Ibid. q3, a1, ad 4 um

[19] Ibid. ad 3 um

[20] Ibid. dist. VI, q2, a2, sol

[21] Ibid. ad 1 um.

[22] Ibid. ad 1 um

[23] Ibid. dist. V, q3, a3, ad 3 um

[24] Ibid. dist. VI, q1, a1, sol III.

[25] Ibid. sol I.

[26] Ibid. sol III, ad 1 um

[27] Ibid. dist. V, q3, a3, ad 1 um

[28] Ibid. dist. X, q1, a2, sol. II.

[29] Ibid. dist. I, q1, a1,

[30] Ibid. dist. V, q1, a1, sol. I

[31] Ibid.

[32] Questa affermazione però l'abbiamo trovata esplicitamente solo nel passo del Contra Gentiles già citato (L. IV, cap.39, n.3773).

[33] "Commentum ad quattuor libros Sententiarum" op. cit., L. III,d. I, q. II, a.3, ad 2um

[34] Per "potentia assoluta" S. Tommaso intende ciò che non ripugna in sé alla ragione, e che può quindi essere fatto da Dio astrattamente parlando, se però Lui non vuole compiere tale cosa essa non può in alcun modo esistere (cfr. Ibid. sal).

[35] Ibid. q2, a4 sol.

[36] Cfr. "Contra Gentiles" L. IV, c. 41, n. 3788; De unione Verbi Incarnati, a1; Summa Theologiae, III pars, q2, a2.

[37] Cfr. Contra Gentiles" L. IV, c41, n 3789; De unione Verbi Incarnati, a.1, Summa Theologiae, II pars, q2, a2.

[38] S. Tommaso; Summa Theologiae, III pars, ed. Marietti, Torino, q2, a2.

[39] Ibid. q2, a6

- [40] Summa Theologiae, op. cit., III pars, a6 ad 1 um
- [41] Commentum ad quattuor libros Sententiarum, op. cit., d6, q3, a2, ad 1 um
- [42] San Tommaso tratta dell'unione accidentale alla seconda questione, all'inizio della parte cristologica, dove considera appunto l'unione in se stessa.
- [43] Questo argomento viene infatti trattato solo alla VI distinctio
- [44] Cfr. p. 13 del presente lavoro.
- [45] San Tommaso; De Unione Verbi Incarnati; ed. Fiaccadori, Parma, 1856, a4.
- [46] Ibid.
- [47] Ibid. ad 1 um
- [48] Ibid. a.1, ad 10
- [49] Summa Theologiae, op. cit. III pars, q.17, a.2
- [50] Commentum ad quattuor libros Sententiarum, L.III, d.X, q.1, a.2, sol. II
- [51] Contra Gentiles, op. cit., L. IV, c.42, n.3804
- [52] Summa Theologiae, op. cit. III pars, q.2, a.5, ad
- [53] Ibid. a3, ad 3 um
- [54] Ibid. a7
- [55] Ibid. a9
- [56] Cfr. p1 del presente lavoro.
- [57] Contra Gentiles; op. cit. L. IV, c39, n. 3771-3772.
- [58] Commentum ad quattuor libros Sententiarum; L. III, dist. 1, q1, a1.