

[Prima parte > Trattato su Dio](#)

Trattato sulla Trinità delle Persone: I, 27-43

A - Presenza di più processioni in Dio [I, 27](#)

B - Relazioni di origine in Dio [I, 28](#)

C - Le Persone divine (I, 29-43)

1° *considerate per se stesse* (I, 29-38)

a) le Persone divine in generale (I, 29-32)

(1) il significato del termine *persona* [I, 29](#)

(2) il numero delle persone [I, 30](#)

(3) modi di esprimere unità e pluralità in Dio [I, 31](#)

(4) la nostra conoscenza delle Persone divine [I, 32](#)

b) le singole Persone divine (I, 33-38)

(1) la persona del Padre [I, 33](#)

(2) la persona del Figlio (I, 34-35)

come Verbo [I, 34](#)

come Immagine [I, 35](#)

(3) la persona dello Spirito Santo (I, 36-38)

come Spirito [I, 36](#)

come Amore [I, 37](#)

come Dono [I, 38](#)

2° *le Persone divine considerate nei loro rapporti* (I, 39-43)

a) le Persone in rapporto all'essenza divina [I, 39](#)

b) in rapporto alle relazioni o proprietà [I, 40](#)

c) in rapporto agli atti nozionali [I, 41](#)

d) le Persone divine nei loro rapporti reciproci (I, 42-43)

(1) di eguaglianza e di somiglianza [I, 42](#)

(2) rispetto alle missioni divine [I, 43](#)

Parte prima > Trattato sulla Trinità delle Persone
A > Origine o processioni delle Persone divine

Prima parte, Questione 27

Proemio

Dopo aver considerato ciò che riguarda l'unità dell'essenza divina, resta da vedere quello che riguarda la trinità delle Persone. E siccome le Persone divine si distinguono per le loro relazioni d'origine, secondo l'ordine della materia, si tratterà prima **dell'origine o processioni**, poi delle **relazioni di origine**, e in terzo luogo **delle Persone**. Sulla processione si pongono cinque quesiti:

1. Se in Dio vi siano processioni;
2. Se qualcuna di queste processioni si possa dire generazione;
3. Se oltre la generazione vi sia in Dio qualche altra processione;
4. Se quest'altra non possa anch'essa dirsi generazione;
5. Se in Dio vi siano solo due processioni.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che in Dio non vi possa essere alcuna **processione**.

I^a q. 27 a. 1, arg. 1

Infatti: **Processione** significa movimento e precisamente **movimento verso l'esterno**. Ma in Dio non vi è nulla che sia mobile o esterno. Quindi neppure vi è processione.

I^a q. 27 a. 1, arg. 2

Ciò che procede è diverso da quello da cui procede. Ora in Dio non c'è nulla di diverso, ma somma semplicità. Perciò in Dio non c'è alcuna processione.

I^a q. 27 a. 1, arg. 3

Il procedere da altri pare che ripugni al concetto di **primo principio**. Ma, come si è provato più sopra, Dio è il primo principio. Quindi in lui non vi può essere alcuna processione.

I^a q. 27 a. 1. SED CONTRA:

Il Signore dice, **Giovanni, 8, 42** "Io procedo da Dio".

I^a q. 27 a. 1. RESPONDEO:

La Sacra Scrittura, trattando di Dio, usa parole esprimenti **processione**. Questa processione però fu intesa in diversi modi:

A) Alcuni la intesero come **processione degli effetti dalle cause**. E così la intese **Ario**, il quale diceva che **il Figlio procede dal Padre come sua prima creatura**, e **lo Spirito Santo dal Padre e dal Figlio come creatura di entrambi**. - Ma allora né il Figlio sarebbe vero Dio, né lo Spirito Santo. Questo però è in contrasto con ciò che vien detto del Figlio, **1Giovanni, 5, 20**: "affinché siamo nel vero suo Figlio. Questi è il vero Dio". E dello Spirito Santo è detto: **1Corinti, 6, 19**: "Non sapete che il corpo vostro è tempio dello Spirito Santo?". Ora, avere un tempio spetta a Dio solo.

B) Altri invece presero la processione nel senso che le si dà quando si dice che **la causa procede nel suo effetto**, o in quanto lo produce o in quanto gli imprime la propria somiglianza. In questo senso la interpretò **Sabellio**, il quale affermava che **lo stesso Dio Padre è detto Figlio** in quanto prese carne dalla Vergine. E diceva che è **anche Spirito Santo** in quanto santifica e vivifica l'uomo. - Questo senso però è escluso da ciò che il Signore dice di se stesso, **Giovanni, 5, 19**: "**Il Figlio non può far nulla da sé solo**"; e da molte altre espressioni le quali mostrano che il Figlio non è lo stesso che il Padre.

Ora, se si guarda bene, si vede che tanto **l'uno che l'altro presero il termine processione nel senso di moto tendente all'esterno**: quindi né l'uno né l'altro ammise la **processione in Dio stesso**. Essendo però ogni processione la conseguenza di qualche azione, come dall'azione che tende a un oggetto esteriore deriva una processione all'esterno; così dall'azione che resta nell'agente si ha una processione che resta nell'interno stesso dell'agente. E questo si vede molto chiaramente nell'intelletto, la cui azione, cioè **l'intendere, rimane in chi intende**. Difatti, in chiunque intende, per ciò stesso che intende, c'è qualcosa che procede in lui, ed è il concetto (l'idea) della cosa intesa, la quale sgorga dall'attività della mente e dalla nozione della cosa intesa. È questo concetto, o idea, che viene **espresso esternamente con la voce**: e vien detto verbo mentale e ne è segno il verbo orale o parola.

Ora, essendo Dio al di sopra di tutte le cose, ciò che si dice di lui non va inteso per analogia con le creature inferiori, ma con le superiori, cioè con le sostanze intellettuali; e per di più anche le similitudini desunte da esse sono insufficienti a rappresentare le cose divine. Perciò la processione (divina) non va presa nello stesso senso di quella che si verifica nei corpi con moto locale, o con l'azione transitiva di una causa su oggetti esteriori, come quella del fuoco sulla cosa scaldata; ma piuttosto come una emanazione intellettuale, quale è quella del verbo mentale che resta nella mente che lo esprime. E **in questo stesso senso la fede cattolica ammette delle processioni in Dio**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 27 a. 1, ad 1 argumentum

L'argomento ha valore per la processione che è moto locale o conseguenza di azione tendente a materia esterna o ad effetto esteriore: ma non è di questo genere la processione che si ammette in Dio, come si è spiegato.

I^a q. 27 a. 1, ad 2 argumentum

Ciò che procede per processione all'esterno, deve essere diverso dal principio da cui procede. **Ma ciò che procede interiormente per processo intellettuale non occorre che sia diverso:** anzi, quanto più perfettamente procede, tanto più si identifica con ciò da cui procede. Infatti è chiaro che quanto più perfettamente una cosa si intende, tanto più intima resta a chi la **intende e più unificata** (al principio da cui procede). Infatti tanto più una cosa si identifica con l'intelletto, quanto più l'intelletto attualmente la intende. **Perciò siccome l'intendere di Dio è al vertice della (attualità o) perfezione, come si è già detto, necessariamente il verbo divino è una cosa stessa col principio da cui procede, senza ombra di diversità.**

I^a q. 27 a. 1, ad 3 argumentum

Procedere da un principio, **come qualcosa di estraneo e diverso da esso**, ripugna al concetto di primo principio: invece **procedere come qualcosa di intimo e senza alcuna diversità, in maniera intellettuale**, è incluso nel concetto di primo principio. Difatti quando diciamo che l'architetto è principio dell'edificio, nel concetto di questo principio è inclusa l'idea (dell'edificio, cioè) della sua arte: e se l'architetto fosse il primo principio, tale idea sarebbe inclusa nell'idea di primo principio. Ora Dio, che è il primo principio delle cose, sta ad esse come un artefice sta alle sue opere.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nessuna **processione** in Dio si possa dire **generazione**.

I^a q. 27 a. 2, arg. 1

Infatti: **La generazione è una mutazione dal non essere all'essere**, cioè l'opposto della corruzione; **ed il soggetto ad esse comune è la materia**. **Ma niente di tutto questo conviene a Dio**. Quindi nella divinità non vi può essere generazione.

I^a q. 27 a. 2, arg. 2

La processione che c'è in Dio è di ordine intellettuale, come si è spiegato. Ma tale processione in noi non si dice generazione. Quindi neppure in Dio.

I^a q. 27 a. 2, arg. 3

Ogni cosa generata riceve il suo essere dal generante. Dunque l'essere, in ogni cosa generata, è un essere ricevuto. Ma l'essere ricevuto non è di per sé sussistente. Ora, siccome l'essere divino, come si è già dimostrato, è per sé sussistente, **ne segue che nessuna cosa generata ha l'essere divino.** Quindi non si può dire che in Dio ci sia generazione.

I^a q. 27 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto nei **Salmi, 2, 7**: **"Io oggi ti ho generato"**.

I^a q. 27 a. 2. RESPONDEO:

In Dio la processione del verbo si chiama generazione. Per chiarire questo punto si deve notare che la parola **generazione** la usiamo in **due sensi**.

- **Primo, in un senso vago**, e si estende a tutte le **cose generabili e corruttibili**. E così la generazione non è altro che **una mutazione dal non essere all'essere**.

- **Secondo, in senso proprio** (da applicarsi) ai viventi: e così la generazione significa **l'origine di un vivente** da un altro come da principio vivente ad esso congiunto. E questa si dice propriamente nascita. Tuttavia **non ogni vivente si dice generato, ma in senso rigoroso soltanto quello che procede per via di somiglianza**. Perciò i peli o i capelli non hanno natura di cosa generata e di figlio, ma solo ciò che procede per via di somiglianza. E non basta neppure una somiglianza generica, giacché i vermi che nascono dall'uomo non si dicono generati da lui, né suoi figli sebbene vi sia una somiglianza generica: ma si richiede ulteriormente che proceda come **simile nella stessa specie di natura, come l'uomo dall'uomo, il cavallo dal cavallo**.

- Nei viventi dunque che passano dalla potenza all'atto della vita, vi sono tutti e due i suddetti modi di generazione, come negli uomini e negli animali. **Se invece c'è un vivente la cui vita non passa dalla potenza all'atto**, dato che in lui ci sia una processione, essa esclude affatto il primo modo di generazione; ma potrà benissimo avere l'altro modo, quello esclusivo dei viventi.

Ed è in questo modo che in Dio la processione del Verbo è una generazione. Esso infatti procede.

+ **per un'azione intellettuale** che è operazione vitale,

+ e **da un principio congiunto**, [*resta nell'intelletto*] come si è detto:

+ **e secondo una somiglianza** perché il concetto dell'intelletto è (immagine o) somiglianza della cosa intesa, e della stessa natura poiché, come si è dimostrato sopra,

+ **l'intendere e l'essere in Dio sono la stessa cosa**.

Perciò la processione del verbo in Dio si dice generazione, e il verbo che così procede si dice Figlio.

[Giovanni, 1 28: Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il **Figlio unigenito**, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato.

Giovanni, 3, 16: Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo **Figlio unigenito**, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna.

Ebrei, 1, 5: Infatti a quale degli angeli Dio ha mai detto: *Tu sei mio figlio; oggi ti ho generato?*

E ancora: *Io sarò per lui padre ed egli sarà per me figlio?*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 27 a. 2, ad 1 argumentum

Questa prima difficoltà proviene dalla generazione presa nel primo senso, in quanto cioè importa un passaggio dalla potenza all'atto. Ma, come già si è detto, non in tal senso si trova in Dio.

I^a q. 27 a. 2, ad 2 argumentum

In noi l'intendere non è la sostanza dell'intelletto: quindi in noi il verbo che procede per l'operazione intellettiva non è della stessa natura dell'intelletto da cui procede. Perciò (a questo suo procedere) non conviene propriamente e completamente l'idea di generazione. **L'intendere divino, invece, è la stessa sostanza di colui che intende**, come si è dimostrato altrove: perciò il verbo che ne procede, procede come sussistente della stessa natura del suo principio. Per questo esso è detto in senso proprio **generato e Figlio**. Quindi la Scrittura a significare la processione della Sapienza usa termini appartenenti alla generazione dei viventi, cioè le parole **concepimento e parto**: è detto infatti in persona della Sapienza divina **Proverbi, 8, 24: "Non esistevano ancora gli abissi e io ero già concepita; prima dei colli ero partorita"**. (Quando parliamo) del nostro intelletto usiamo anche la parola concezione, ma solo perché nel nostro verbo mentale c'è la somiglianza della cosa intesa, senza però che vi sia l'identità della natura.

I^a q. 27 a. 2, ad 3 argumentum

Non tutto ciò che si può dire avuto in un soggetto si può anche dire ricevuto: altrimenti non si potrebbe dire che le cose create hanno tutta la loro sostanza da Dio, perché non c'è un soggetto ricettivo di tutta la sostanza. Così, dunque **ciò che in Dio è generato ha l'essere dal generante, non però come se quell'essere fosse ricevuto in una materia o soggetto** (perché ciò ripugna all'essere divino essenzialmente sussistente); ma si dice avuto in quanto chi procede ha da altri l'essere divino che ha e **non perché egli sia altra cosa dall'essere divino che, nella sua perfezione contiene ugualmente e il verbo che procede intellettualmente e il principio da cui questo verbo procede**; come contiene, e lo abbiamo già visto, tutto ciò che rientra nella sua perfezione.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che in Dio non ci sia una seconda processione, oltre la generazione del Verbo.

I^a q. 27 a. 3, arg. 1

Infatti: Per la stessa ragione per cui si ammette questa (seconda), se ne dovrebbe poi ammettere una terza, e poi una quarta e così si andrebbe all'infinito: cosa inammissibile. Bisogna quindi fermarsi alla prima, in modo che in Dio non ci sia che un'unica processione

I^a q. 27 a. 3, arg. 2

Per ogni natura non c'è che un solo modo di venir comunicata. E questo perché le operazioni hanno la loro unità e diversità dal termine. Ora, la processione che c'è in Dio è per comunicare la **natura divina**. E siccome questa è **una sola**, come già si è detto, una sola deve essere la processione in Dio.

I^a q. 27 a. 3, arg. 3

Se in Dio ci fosse un'altra processione, diversa da quella del verbo, non potrebbe essere che quella dell'**amore**, la quale risulta dall'operazione della **volontà**. Ma questa processione non può essere diversa da quella intellettuale dell'intelletto; perché in Dio **la volontà non differisce dall'intelletto**, come si è già dimostrato. Perciò in Dio non c'è altra processione che quella del verbo.

I^a q. 27 a. 3. SED CONTRA:

Lo Spirito Santo procede dal Padre, come è detto nel Vangelo. Ora, Egli è diverso dal Figlio, secondo quello che sta scritto, **Giovanni, 14, 16**: "Io pregherò il Padre ed egli vi manderà un altro Consolatore". Quindi in Dio c'è un'altra processione oltre quella del verbo.

I^a q. 27 a. 3. RESPONDEO:

In Dio, ci sono due processioni: quella del Verbo e un'altra. A chiarimento di ciò si tenga presente che in Dio c'è soltanto la processione per azione immanente, e non quella che tende a un termine estrinseco. Ora, una tale azione nella natura intellettuale appartiene e all'intelletto e alla volontà. Secondo l'azione dell'**intelletto** si ha la processione del **Verbo**. Secondo poi l'operazione della **volontà** si trova in noi un'altra processione; cioè quella dell'**amore**, per la quale l'amato si trova nell'amante, a quel modo che per la concezione del verbo la cosa espressa o intesa è in chi la intende. Quindi, oltre la processione del verbo, si pone in Dio un'altra processione, quella dell'amore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 27 a. 3, ad 1 argumentum

Non c'è bisogno di giungere all'infinito nel numero delle processioni divine. Infatti in una **natura intellettuale** le processioni immanenti si arrestano a quella della **volontà**.

I^a q. 27 a. 3, ad 2 argumentum

Contrariamente a quanto avviene nelle altre creature, tutto quello che avviene in Dio è Dio, [q.3, aa.3,4] come abbiamo già detto. Perciò per ogni processione immanente, in Dio si comunica la natura; ciò che non avviene negli altri esseri.

I^a q. 27 a. 3, ad 3 argumentum

Sebbene in Dio la volontà non differisca dall'intelletto, tuttavia **la volontà e l'intelletto richiedono che le loro processioni abbiano tra loro un ordine.** Infatti non si dà processione d'amore se non in rapporto a quella del verbo (mentale): **ché la volontà non può amare se non ciò che è appreso dall'intelletto.** A quel modo dunque che abbiamo un ordine del verbo rispetto al principio da cui procede, quantunque in Dio l'intelletto e il verbo mentale siano essenzialmente la stessa cosa, così, sebbene in Dio siano la stessa cosa volontà e intelletto, siccome l'amore non può procedere se non dal verbo mentale, la processione dell'amore (anche) in Dio ha una distinzione di ordine da quella del verbo.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la processione dell'amore in Dio sia una **generazione.**

I^a q. 27 a. 4, arg. 1

Infatti: Ciò che nei viventi procede in somiglianza di natura, procede come generato e nato. **Ma in Dio ciò che procede come amore, procede in somiglianza di natura; perché altrimenti sarebbe di natura diversa da Dio,** e si avrebbe una processione all'esterno. Quindi in Dio ciò che procede come amore, procede come generato e nato.

I^a q. 27 a. 4, arg. 2

La somiglianza appartiene all'amore non meno che al verbo, onde è detto: "ogni animale ama il suo simile". **Se dunque, a motivo della somiglianza, conviene al verbo che procede** di essere generato e di nascere, **pare che debba convenire anche all'amore** che procede di essere generato.

I^a q. 27 a. 4, arg. 3

Non può dirsi contenuto in un **genere** ciò che non è contenuto in qualcuna delle sue **specie.** Perciò se in Dio vi è una processione di amore, è necessario che **oltre questo nome generico (di processione),** essa ne abbia anche un altro speciale. **Ma di nomi appartenenti a processione non c'è altro che quello di generazione.** Perciò sembra che in Dio anche questa processione dell'amore sia generazione.

I^a q. 27 a. 4. SED CONTRA:

Se fosse così, lo Spirito Santo che **procede come amore,** procederebbe **come generato.** **Ma ciò è contrario a quanto è detto nel Simbolo Atanasiano: "Lo Spirito Santo è dal Padre e dal Figlio, non come fatto, né creato, né generato, ma come procedente".**

I^a q. 27 a. 4. RESPONDEO:

La processione dell'amore in Dio non si può chiamare generazione. A chiarimento di ciò è da notare che tra l'intelletto e la volontà c'è questa differenza, che **l'intelletto passa all'atto in quanto l'oggetto inteso è in esso per la sua somiglianza** (o rappresentazione): invece la volontà **passa all'atto** non perché ci sia in essa una rappresentazione della cosa voluta, ma perché ha in sé una certa inclinazione verso la cosa voluta. **Perciò la processione propria dell'intelletto è per somiglianza**: e si può chiamare **generazione**, perché il produrre un proprio simile è caratteristico della generazione. Invece la processione della volontà non è secondo una somiglianza, ma piuttosto per un impulso o spinta verso qualcosa. Per questo, **ciò che in Dio procede come amore, non procede come generato o figlio, ma piuttosto come spirito**: nome, questo, con cui si indica un **moto vitale e una spinta**; poiché si dice che uno è **spinto dall'amore** a fare qualche cosa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 27 a. 4, ad 1 argumentum

Tutto ciò che è in Dio è **una stessa cosa con la natura divina**. Perciò la vera ragione per cui si distingue una processione dall'altra non si può desumere da questa unità: ma si deve ricavare dall'**ordine che c'è tra loro**. E tale ordine si ricava dalla natura dell'**intelletto** e della **volontà**. Perciò dall'indole di queste facoltà tutt'e due le processioni in Dio traggono il nome che ne esprime la natura speciale. **Ed è per questo che chi procede come amore, sebbene riceva la natura divina, tuttavia non si dice nato**.

I^a q. 27 a. 4, ad 2 argumentum

Si deve dire che la **somiglianza** appartiene al **verbo** e all'**amore** in modo diverso. Al verbo, in quanto esso è un'**immagine**, una riproduzione della cosa intesa, come il generato lo è del generante: **all'amore** invece appartiene non in quanto esso è l'immagine (della cosa amata), ma **perché la somiglianza porta ad amare**. Perciò non segue che l'amore sia generato: ma solo che il generato è il principio dell'amore.

I^a q. 27 a. 4, ad 3 argumentum

Dio, come si è detto sopra, non lo possiamo nominare che dalle creature. Ora, siccome nelle creature la natura non si comunica che mediante la generazione, tra le **processioni divine** ha nome proprio e speciale soltanto la generazione. Quindi la processione che non è generazione rimane senza nome particolare. Si può però chiamare **spirazione**, perché processione dello spirito.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che in Dio vi siano **più di due processioni**.

I^a q. 27 a. 5, arg. 1

Infatti: Come si attribuisce a Dio la scienza e la volontà, così gli si attribuisce anche la potenza. Se dunque da parte dell'intelletto e della volontà si hanno in lui due processioni, pare che ce ne debba essere una terza da parte della **potenza**.

I^a q. 27 a. 5, arg. 2

Sembra che alla bontà in modo particolare convenga di essere principio di processioni, dato che il bene tende a diffondere se stesso. Perciò si direbbe che in Dio vi debba essere qualche processione anche secondo la **bontà**.

I^a q. 27 a. 5, arg. 3

La fecondità è maggiore in Dio che in noi. Ma in noi non c'è una sola processione concettuale, bensì molte; perché da un verbo ne sgorga un altro, e da un amore ne nasce un altro. Perciò in Dio vi devono essere più di due processioni.

I^a q. 27 a. 5. SED CONTRA:

In Dio non vi sono che due procedenti, cioè il Figlio e lo Spirito Santo. Quindi non vi sono che due processioni. (?)

I^a q. 27 a. 5. RESPONDEO:

In Dio non vi possono essere processioni che secondo azioni immanenti. Ora, in una **natura intellettuale** e divina queste non sono che due sole, cioè **l'intendere e il volere**. Il sentire, che pare anch'esso un'azione immanente, è estraneo alla natura (puramente) intellettuale; e non è del tutto fuori del genere delle azioni transeunti, perché si compie mediante l'azione del sensibile sul senso. Resta dunque che in Dio non vi possono essere altre processioni che quella **del verbo e dell'amore**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 27 a. 5, ad 1 argumentum

La potenza è il principio dell'azione che si esercita **su di un altro soggetto**: quindi da essa proviene **l'azione transeunte**. Per questo dall'attributo della potenza non si ha una processione di persona divina, ma soltanto **la derivazione delle creature**.

I^a q. 27 a. 5, ad 2 argumentum

Come dice **Boezio**, **il bene appartiene all'essenza e non all'operazione**, se non forse come oggetto della volontà. E siccome **le processioni divine devono essere desunte dalle operazioni**, quindi dalla bontà e da altri attributi non si hanno altre processioni oltre quelle del verbo e dell'amore, in quanto Dio intende ed ama la sua essenza, la sua verità e la sua bontà.

I^a q. 27 a. 5, ad 3 argumentum

Come si è già detto Dio **con un semplicissimo atto intende e vuole ogni cosa**. Quindi in lui non vi può essere verbo da verbo, né amore da amore, ma c'è **un solo verbo e un solo amore perfettissimi**. E in ciò si manifesta la sua perfetta fecondità.

B) Parte prima > Trattato sulla Trinità delle Persone > Le relazioni divine

Prima parte, Questione 28

Proemio

Passiamo ora a considerare **le relazioni divine**.

A questo proposito si pongono quattro quesiti:

1. Se in Dio vi siano relazioni reali;
2. Se tali relazioni siano la stessa essenza divina o qualche cosa di aggiunto esternamente;
3. Se in Dio vi possono essere più relazioni tra loro realmente distinte;
4. Quale sia il numero di queste relazioni.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che in Dio non vi siano **relazioni reali**.

I^a q. 28 a. 1, arg. 1

Infatti: **Boezio** dice: «quando le nostre categorie si riferiscono a Dio, quelle che gli si possono riferire si mutano nella categoria di sostanza; ma in nessun modo gli possiamo attribuire la relazione». Ma tutto ciò che è realmente in Dio possiamo a lui attribuirlo. Perciò in lui non c'è realmente nessuna relazione.

I^a q. 28 a. 1, arg. 2

Boezio asserisce nello stesso libro che «nella SS. Trinità la relazione del Padre al Figlio, e quella di ambedue allo Spirito Santo, è **come quella di una identica cosa a se stessa**». Ma questa è solo una relazione di ragione: perché ogni relazione reale richiede due termini reali. Perciò le relazioni che si pongono in Dio non sono reali ma di sola ragione.

I^a q. 28 a. 1, arg. 3

La **relazione di paternità** è una relazione di principio. Ma l'espressione *Dio è principio delle creature*, **non implica una relazione reale, ma solo di ragione**. Perciò neppure la paternità è una relazione reale. Lo stesso si deve dire delle altre relazioni che si attribuiscono a Dio.

I^a q. 28 a. 1, arg. 4

La generazione in Dio avviene come processione del verbo mentale. Ma **le relazioni che derivano dalle operazioni intellettuali sono relazioni di ragione**. Perciò in Dio paternità e filiazione, che sono desunte dalla generazione, sono soltanto relazioni di ragione.

I^a q. 28 a. 1. SED CONTRA:

Il Padre non è detto tale se non per la paternità, e il Figlio per la filiazione. **Se dunque la paternità e la filiazione non sono realmente in Dio, ne segue che egli non è realmente né Padre né Figlio**, ma soltanto secondo il nostro modo di concepire: e questa è l'eresia di Sabellio ¹.

I^a q. 28 a. 1. RESPONDEO:

Vi sono in Dio alcune **relazioni reali** ². Per mettere questo in chiaro si deve notare che solo nella **categoria di relazione** si trovano **alcune specie che non sono reali ma soltanto di ragione**. E ciò non avviene nelle altre categorie; perché queste altre, come la **quantità** e la **qualità**, prese anche secondo la loro ragione differenziale, **significano qualcosa di inerente al soggetto**. Invece **la relazione**, presa secondo il suo concetto essenziale, **importa solo un ordine a qualche altra cosa**. E tale ordine qualche volta è nella stessa natura delle cose; come quando queste per natura sono tra loro ordinate e tendono l'una all'altra. Queste relazioni sono necessariamente reali. Così nei **gravi** c'è l'inclinazione e la tendenza al basso, al centro della **terra**; e perciò c'è in loro un ordine, una relazione a questo centro. Lo stesso avviene in altre cose simili. Invece, **talvolta, il rapporto, espresso dai termini relativi, si trova soltanto nella ragione che conosce** e confronta un termine con l'altro: **e allora si ha una relazione soltanto di ragione** ³; come quando questa mette in rapporto l'**uomo** con l'**animale**, quale specie al genere.

Ora, quando un soggetto procede da un principio di **uguale natura**, tutti e due, cioè chi procede e il principio da cui procede, necessariamente convengono nello stesso ordine, e perciò **le relazioni che li uniscono sono di necessità relazioni reali**. **Essendo dunque le processioni divine in identità di natura, come fu detto [q.27, a.3, ad 2], anche le relazioni che ne seguono sono necessariamente relazioni reali** ⁴.

[1) Sabellio, eretico del III secolo, insegnò che Dio è una indivisibile monade, ma si sviluppa e si manifesta al mondo in tre maschere: nella creazione come Padre, nella redenzione come figlio, nella santificazione come Spirito Santo: La lotta contro i saveriani fu sostenuta da Dionigi d'Alessandria (248-265). Furono ripetutamente condannati dalla chiesa]

[2) E' dottrina di fede definita contro Sabellio: "Dio è veramente Padre, Figlio, Spirito Santo, in modo che il Padre non sia il Figlio, ma sia realmente da lui distinto". Ora non si può dire che le tre persone si distinguono realmente per la loro natura, come affermavano gli Ariani, o per altre perfezioni assolute, poiché, per riguardo all'essere assoluto, in Dio

tutto è una sola cosa. Quindi è necessario che le tre persone si distinguano a vicenda in forza di proprietà relative, come accennano i nomi relativi di Padre e di Figlio usati dalla Scrittura. Questa nozione di relazione fu gradatamente elaborata dai Padri massimamente da Sant'Agostino nel suo celebre De Trinitate, ove dimostra che le persone divine sono relazioni senza tuttavia essere entità accidentali della natura divina; le persone infatti esprimono un ordine vicendevole' (ad invicem), e ciò non in forza dell'essere sostanziale (secundum substantiam), ma per l'essere relativo (secundum relativum), il quale però non è accidente. Tale dottrina circa le relazioni di Dio fu poi definita dal Concilio di Toledo del 675. Più tardi, nel 1439, il concilio di Firenze, rifacendosi alle anteriori definizioni, formulava il seguente famoso principio dogmatico, rimasto come la chiave di tutto il De Trinitate: in Dio è tutto una cosa sola ove non lo impedisce l'opposta mutua relazione.]

[3) La relazione quanto all'essere, reale o meno, segue le condizioni del suo fondamento: se questo è reale, la relazione è reale; se viceversa esso risulta da un nostro modo di pensare, allora la relazione non è reale ma di ragione.]

[4) In breve: in Dio ci sono relazioni reali perché in lui c'è realmente chi dà e chi riceve l'identica natura divina; ossia la natura divina c'è come realmente data e realmente ricevuta, rimanendo intatta la sua unità.]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 28 a. 1, ad 1 argumentum

Si dice che la relazione, secondo la sua natura di relazione, non si può affatto attribuire a Dio; perché non si desume la natura propria di tale categoria dal soggetto in cui si trova, ma dal riferimento all'altro [termine della relazione]. Con questo però Boezio non ha voluto escludere da Dio le relazioni, ma affermare che esse, secondo la loro propria natura, non si predicano in quanto inerenti a un soggetto, ma piuttosto in quanto si riferiscono all'altro termine.

I^a q. 28 a. 1, ad 2 argumentum

La relazione indicata dall'espressione *identica cosa* è una relazione di sola ragione, se [la cosa] si prende come del tutto identica: perché una tale relazione non può consistere che in un certo rapporto di una cosa con se stessa, presa sotto due considerazioni diverse, stabilito dalla mente. Ma non è affatto così quando si dice che due cose numericamente distinte, sono identiche di genere o di specie. Perciò Boezio paragona le relazioni che sono in Dio a quella di identità, non in tutto, ma solo in questo, che con tali relazioni la sostanza [divina] non acquista diversità, come avviene nella relazione di identità.

I^a q. 28 a. 1, ad 3 argumentum

Siccome le creature procedono da Dio secondo una diversità di natura, Dio si trova fuori di tutto l'ordine delle creature; e il rapporto che egli ha alle creature non proviene dalla sua natura, poiché egli non le produce per necessità intrinseca, ma per azione libera del suo intelletto e della sua volontà, come si è detto [q.14, a.8; q.19, .4]. Perciò in Dio non c'è una relazione reale alle creature. Ma nelle creature c'è una relazione reale a Dio: essendo

contenute sotto l'ordine divino, e dipendendo nella loro natura da Dio. **Le processioni divine invece sono secondo l'unità di natura.** Quindi il paragone non regge.

[Condizione indispensabile perché due relazioni siano reali e che siano dello stesso ordine dovendo il relativo dipendere dal suo correlativo]

I^a q. 28 a. 1, ad 4 argumentum

Le relazioni che sorgono nelle cose dalle sole operazioni della mente, sono relazioni soltanto di ragione, **perché poste dalla mente stessa nelle cose intese.** Invece le relazioni che seguono le operazioni della mente e intercorrono tra il verbo mentale e il principio da cui procede, non sono soltanto di ragione ma reali; **perché l'intelletto o ragione è qualcosa di reale che ha rapporto reale a ciò che procede mentalmente, come le cose corporali hanno relazione reale a ciò che procede materialmente [da esse].** E in questo senso la paternità e la filiazione sono realmente in Dio.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nessuna **processione** in Dio si possa dire **generazione.**

I^a q. 28 a. 2, arg. 1

Infatti: **S. Agostino** dice: «Non tutto quello che si predica di Dio sta a indicare la sostanza, giacché alcune cose si dicono di lui **in ordine ad altro**, come si dice Padre **in ordine al Figlio**; ma queste [due espressioni] non stanno a indicare la di lui sostanza». **Perciò la relazione non è l'essenza divina.**

I^a q. 28 a. 2, arg. 2

Lo stesso **S. Agostino** asserisce: «**Nelle cose che sono denominate da una relazione, oltre questa, c'è in loro qualcos'altro, come nell'uomo-padrone e nell'uomo-servo**». Se dunque in Dio ci sono delle relazioni, bisogna che in lui, oltre la relazione, ci sia anche qualche altra cosa. Ma quest'altra cosa non può essere che l'essenza. Quindi questa è altra cosa che le relazioni.

I^a q. 28 a. 2, arg. 3

L'essere di ogni cosa relativa è quello di riferirsi ad altro, **come dice Aristotele.** Se dunque la relazione fosse identica all'essenza, ne seguirebbe che l'essere dell'essenza divina sarebbe una semplice relazione; e questo **ripugna alla perfezione dell'essere divino che è massimamente assoluto e sussistente,** come si è già detto. Perciò la relazione non è l'essenza divina.

I^a q. 28 a. 2. SED CONTRA:

Tutto ciò che non è l'essenza divina è creatura. Ora, la **relazione** si attribuisce a Dio come **cosa reale**. Se dunque essa non si identifica con l'essenza divina, è qualcosa di creato: e come tale non meritevole di adorazione latreutica; **contro quanto si canta nel Prefazio: «Si adori nelle Persone la proprietà e l'uguaglianza nella maestà»**.

[Tommaso suppone il noto assioma: 'l'ex orandi', 'l'ex credendi', ossia le formule liturgiche sono norma della fede. Il prefazio citato è quello per la festa della Santissima Trinità, approvato da Papa Pelagio II (578-590)]

*[La **proprietà** di cui si parla sono le **relazioni divine** che costituiscono le persone e le distinguono l'una dall'altra, come sarà detto alla questione 40.*

*- E' di fede che vi siano in Dio tre persone in una sola natura e quindi che le tre relazioni si identifichino con l'essenza divina come si legge nella professione di fede elaborata dai padri del **Concilio di Reims** (1148) contro Gilberto Porrettano: "Crediamo non esservi in Dio cosa alcuna o relazione o proprietà... che non siano Dio stesso".*

*- Il **IV Concilio Lateranense** (1215) a sua volta condannava l'unità di aggregazione propugnata dall'abate Gioacchino da Fiore, il quale aveva protestato contro Pietro lombardo che ammetteva tre persone e una comune essenza col pericolo, egli diceva, di fare di quest'ultima una quarta persona.*

- Parimenti fu rigettata la proposizione di maestro Eckart (1327): "In Dio non vi può essere distinzione alcuna, e neppure si può pensarla"]

I^a q. 28 a. 2. **RESPONDEO:**

È risaputo che **Gilberto Porrettano** errò su questo argomento ma poi ritrattò il suo errore nel Concilio di Reims. **Diceva infatti che le relazioni in Dio sono assistenti, ossia apposte dall'esterno.**¹

Per chiarire questo punto è necessario badare che in ognuno dei **nove generi di accidente** [la qualità, la quantità, la relazione, il dove, il quando, lo stare, l'avere, l'agire, il subire] si devono distinguere due elementi:

- **il primo è l'essere che conviene a ognuno di tali generi in quanto accidenti.** E questo, comune a tutti [e nove], **è l'essere nel soggetto**, giacché l'essere dell'accidente è appunto l'essere in [un soggetto];

- **L'altro elemento a cui si deve badare è ciò che forma la ragione propria di ciascun genere** e ne è l'elemento distinguente. Negli altri generi diversi dalla relazione, come nella quantità e nella qualità, anche questo elemento distinguente si prende in rapporto al soggetto: giacché la quantità è misura della sostanza e la qualità è una disposizione della sostanza.

+ **Invece l'elemento distinguente della relazione non si prende per rapporto al soggetto in cui si trova, ma a qualche cosa di esterno.** Se dunque anche nelle creature consideriamo le relazioni secondo ciò che loro compete di proprio, cioè come relazioni, si trova che sono **assistenti**, non intrinsecamente apposte; perché allora significano il **rapporto che**, in certo qual modo, **parte dalla stessa cosa che viene riferita, per tendere verso un'altra.**

+ Se invece le stesse relazioni si considerano come **accidenti**, prese così, sono inerenti al soggetto ed hanno in esso un essere accidentale.

Ma Gilberto Porretano considerò le relazioni solo nel primo modo.

Ora, tutto ciò che nelle creature ha un essere accidentale, trasferito a Dio ne acquista uno sostanziale; giacché in Dio non c'è nulla di accidentale, ma tutto ciò che è in lui **è la sua stessa essenza**. Così dunque la relazione che esiste realmente in Dio, da quel lato che nelle creature ha un essere accidentale, in Dio ha quello sostanziale della divina essenza, affatto identico ad essa. Invece dal lato specifico di relazione non indica nessun ordine all'essenza, ma piuttosto al suo correlativo. E così è chiaro che la relazione esistente realmente in Dio è realmente la stessa cosa che l'essenza; e non ne è distinta se non per una differenza concettuale, in quanto nella relazione è incluso l'ordine al termine correlativo; ordine che non è incluso nel concetto di essenza. E **dunque evidente che in Dio l'essere della relazione non è diverso da quello dell'essenza, ma è la stessa e identica cosa.**

[¹Gilberto pensava che in Dio le relazioni fossero presenti come delle relazioni di ragione. Tale relazione, infatti, non ha realtà alcuna nell'oggetto conosciuto, ma gli rimane estrinseca come il semplice suo 'corriferirsi' al reale riferirsi della mente che da esso dipende. Così sarebbero le relazioni divine: semplici entità logiche, analoghe a quelle di soggetto, di predicato, di genere, di specie... Di conseguenza le relazioni in Dio sarebbero fuori delle persone, quasi un loro anello di congiunzione. Queste si denominerebbero soltanto dalle relazioni estrinseche: la prima persona dalla relazione di paternità che intercorre tra essa e la seconda persona; questa poi dalla filiazione che la mette in rapporto con la prima.]

*["In Dio nulla ha significato accidentale, perché in Lui non vi è accidente, e tuttavia non tutto ciò che di Lui si predica, si predica secondo la sostanza. Nelle cose create e mutevoli, ciò che non si predica in senso sostanziale, non può venir predicato che in senso accidentale. In esse è accidente tutto ciò che può scomparire o diminuire: le dimensioni, le qualità e le relazioni, come le amicizie, parentele, servitù (...) lo spazio e il tempo, l'azione e la passione. Ma in Dio nulla si predica in senso accidentale, perché in Lui nulla vi è di mutevole; e tuttavia non tutto ciò che si predica, si predica in senso sostanziale. Infatti si parla a volte di Dio secondo la relazione: così il **Padre** dice relazione al Figlio e il **Figlio** dice relazione al Padre, e questa relazione non è accidente (...) In conclusione sebbene non sia la stessa cosa essere Padre ed essere Figlio, tuttavia la sostanza non è diversa, perché **questi appellativi non appartengono all'ordine della sostanza, ma della relazione; relazione che non è un accidente, perché non è mutevole**"¹. 1 Agostino, *De Trinitate*, V, 2, 3; V, 5, 6.]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 28 a. 2, ad 1 argumentum

S. Agostino con quelle parole non vuol dire che la **paternità, o altra relazione** non sia identica nel suo essere all'essenza divina; ma soltanto che **non si predica come sostanza**, cioè come esistente nel soggetto cui si attribuisce, **bensì in quanto si riferisce ad un altro termine**. - E per questo si dice che in Dio non ci sono che due predicamenti. Perché gli altri importano un ordine al soggetto di cui si predicano, tanto secondo il loro essere quanto secondo la loro ragione specifica: nulla però di quanto è in Dio, data la sua somma semplicità, può avere altro rapporto col soggetto in cui si trova che quello di identità.

I^a q. 28 a. 2, ad 2 argumentum

Nelle creature che sono denominate da una relazione, non c'è soltanto questa relazione, ma anche qualcos'altro di assoluto: lo stesso, sebbene in modo differente, avviene in Dio. Nelle creature infatti ciò che è significato dal nome relativo è tutt'altra cosa; **in Dio invece è la stessa e identica cosa, cioè la sostanza divina, la quale però non è perfettamente espressa dal nome relativo, siccome quella che non è limitata al significato di tal nome**. Si è detto infatti, parlando dei nomi divini, che in Dio vi è assai più di quanto si possa esprimere con qualsiasi nome. Perciò non segue che in Dio, oltre le relazioni, vi sia in realtà qualche altra cosa; ma c'è soltanto **se si considera la natura propria dei nomi**.

I^a q. 28 a. 2, ad 3 argumentum

Se la perfezione divina non contenesse nulla di più di quanto è significato dal nome relativo, **il suo essere sarebbe imperfetto perché consisterebbe nella semplice relazione**; a quel modo che non sarebbe sussistente se non contenesse nulla di più di quanto vien significato col nome di **sapienza**. Ma essendo la perfezione dell'essenza divina maggiore di quanto possa esprimersi a parole, non ne segue che se un nome relativo, o un altro qualunque, non significa qualcosa di perfetto, l'essenza divina sia imperfetta perché, come si è detto, essa racchiude in se stessa ogni genere di perfezione.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che le relazioni esistenti in Dio non siano distinte realmente tra loro.

[Se le relazioni si identificano realmente con l'essenza divina e non ne differiscono che concettualmente, sembrerebbe che non dovessero distinguersi tra di loro se non concettualmente. Ci si trova a prima vista di fronte a un problema: o si pone una distinzione reale tra l'essenza e le relazioni e allora si cade nell'Arianesimo; oppure si ammette una semplice distinzione di ragione negando che le relazioni si distinguono realmente tra di loro, e siamo con Sabellio. La soluzione cattolica, data dal presente articolo, appartiene alla fede.]

I^a q. 28 a. 3, arg. 1

Infatti: **Più cose identiche ad una medesima cosa sono identiche tra loro. Ma ogni relazione esistente in Dio è realmente la stessa cosa con la sostanza divina. Dunque coteste relazioni non si distinguono realmente tra loro.**

I^a q. 27 a. 3, arg. 2

La **paternità** e la **filiazione** si distinguono dall'essenza divina solo per il proprio concetto espresso dai nomi, come si distinguono la **bontà** e la **potenza**. Ma la bontà e la potenza in Dio non sono realmente distinte per questa distinzione concettuale. Perciò neppure la paternità e la filiazione sono distinte.

I^a q. 28 a. 3, arg. 3

In Dio non c'è distinzione reale se non per l'origine. Ma una relazione non scaturisce dall'altra. Perciò le relazioni non sono distinte realmente tra loro.

I^a q. 28 a. 3. SED CONTRA:

Dice **Boezio**, «in Dio la sostanza mantiene l'unità, mentre la relazione moltiplica la trinità». Se dunque le relazioni non si distinguono realmente, in Dio non si avrà una **trinità reale**, ma solo **di ragione**; e questo è l'errore di Sabellio.

I^a q. 28 a. 3. RESPONDEO:

Per ciò stesso che ad un soggetto si attribuisce qualcosa, gli si deve anche attribuire tutto quello che è incluso in tale concetto; così a chiunque si attribuisce l'umanità, si deve anche attribuire la razionalità. Ora, nel concetto di relazione è incluso il rapporto di una cosa ad un'altra relativamente opposta. In Dio, essendovi delle **relazioni reali**, come si è detto, ci deve anche essere una reale **opposizione**. E tale opposizione include nel suo concetto la distinzione. Perciò in Dio vi deve essere una **distinzione reale**, non già in quello che c'è in lui di **assoluto**, cioè nell'essenza, che è somma unità e semplicità; ma in ciò che è **relativo**.

*[L'opposizione **relativa** non va confusa con le altre specie di opposizione (**contraddittoria, privativa e contraria**) [q.11]. Ognuna di queste, infatti, implica due condizioni: la reale distinzione dei termini e la mutua ripugnanza. Nell'opposizione relativa viceversa i termini, per quanto distinti non si eliminano a vicenda, ma dicono ordine l'uno all'altro, come per esempio padre e figlio. Pertanto l'opposizione relativa può definirsi: **la posizione antitetica di due termini che si richiamano a vicenda, senza mai arrivare a fondersi assieme, ma neanche a escludersi, piuttosto a presupporli.**]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 28 a. 3, ad 1 argumentum

L'assioma **aristotelico**, se due cose sono identiche ad una terza sono identiche anche tra loro, vale per quelle cose che sono identiche tanto nella **realtà** quanto nel **concetto**, come, p. es., abito e vestito: non vale invece per quelle che sono diverse per il concetto. Per cui lo stesso Filosofo dice che, sebbene l'azione si identifichi col moto, e così pure la passione, non ne segue però che l'azione sia identica alla passione: perché nell'azione è incluso un riferimento del moto al principio da cui proviene, mentre nella passione è incluso [il riferimento] al soggetto nel quale il moto è ricevuto. Allo stesso modo, sebbene la **paternità** sia **realmente** identica all'**essenza divina**, e così pure la **filiazione**, tuttavia queste due cose **nei loro concetti includono rapporti opposti**. Perciò sono distinte l'una dall'altra.

Azione = Moto (dal sogg.)

Passione = Moto (all'ogg.)

Azione ≠ Passione

I^a q. 28 a. 3, ad 2 argumentum

La **potenza e la bontà** non includono nel loro concetto alcuna opposizione: **perciò il paragone non regge.**

I^a q. 28 a. 3, ad 3 argumentum

Sebbene, propriamente parlando, **le relazioni non nascano o procedano l'una dall'altra [in Dio],** tuttavia sorgono dagli opposti termini della [stessa] processione di una cosa dall'altra.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che in Dio non vi siano soltanto **quattro relazioni reali**, cioè la **paternità**, la **filiazione**, la **spirazione** e la **processione**.

I^a q. 28 a. 4, arg. 1

Infatti: **Si deve tener conto in Dio anche delle relazioni esistenti tra l'intelletto e la cosa intesa, e tra la volontà e l'oggetto voluto:** relazioni, queste, che paiono anch'esse reali, ne sono comprese tra le precedenti. Perciò in Dio non ci sono solo quelle .

I^a q. 28 a. 4, arg. 2

Le relazioni reali in Dio sorgono dalla processione intellettuale del verbo. Ma secondo **Avicenna le relazioni mentali si moltiplicano all'infinito.** Quindi in Dio c'è un numero infinito di relazioni.

I^a q. 28 a. 4, arg. 3

Come si è detto sopra, in Dio da tutta l'eternità ci sono **le idee [archetipe],** le quali, come pure si è detto, si distinguono tra loro solo per il diverso ordine alle creature. Perciò in Dio c'è un numero molto maggiore di relazioni che non le quattro suddette.

I^a q. 28 a. 4, arg. 4

L'uguaglianza, la somiglianza e l'identità sono anch'esse relazioni, ed esistono in Dio da tutta l'eternità. Quindi da tutta l'eternità ci sono in Dio più relazioni che le [quattro] suddette.

I^a q. 28 a. 4. SED CONTRA:

Sembra invece che ce ne siano di meno di quelle quattro perché, **come dice Aristotele,** «è la stessa la strada da Atene a Tebe e da Tebe ad Atene». **Per la medesima ragione pare che sia la stessa relazione quella del padre al figlio, detta paternità, e quella del figlio al padre, detta filiazione.** E così non sono quattro le relazioni in Dio.

I^a q. 28 a. 4. RESPONDEO:

Secondo il **Filosofo** ogni relazione si fonda o sulla **quantità**, come il doppio, la metà, ecc.; oppure sopra l'**azione** e la **passione**, come quella che c'è tra chi fa e ciò che è fatto tra padre e figlio, tra padrone e servo e simili. Ma non essendovi in Dio quantità, (giacché **egli**, come dice **S. Agostino**, è «grande ma non in estensione») ne segue che ogni relazione reale che c'è in lui non può avere altro fondamento che l'azione, e non già quella da cui procede qualcosa al di fuori di lui; poiché come si è detto prima, [a.1, ad 3; q.13, a.7] le relazioni di Dio alle creature non sono realmente in lui. Quindi non possono esserci relazioni reali in Dio che per quelle azioni in virtù delle quali si hanno processioni non al di fuori ma dentro Dio stesso.

Ora, come si è detto, [q.27, a.5] queste **processioni** sono soltanto **due**:

- una per l'**azione** dell'**intelletto**, ed è la processione del **verbo**; l'altra per l'azione della **volontà**, ed è la processione dell'**amore**.

- Ad ognuna di queste processioni poi corrispondono **due relazioni opposte**: una del **precedente** dal suo **principio**, e l'altra del principio stesso.

- Ora, la **processione del verbo** si chiama **generazione**, nel significato rigoroso con cui si attribuisce agli esseri viventi. Nei viventi di vita perfetta **la relazione** che conviene al principio di generazione si dice **paternità**, e la relazione di chi procede per generazione dal principio si dice **filiazione**.

- Invece **la processione dell'amore**, come si è detto [q.27, a.4], non ha nome proprio: e quindi neppure hanno nome proprio **le relazioni** che ne seguono. Ma si chiama **spirazione** la **relazione** del principio di questa processione; e [si chiama] **processione** la relazione del **precedente**; benché questi due nomi appartengano alle processioni od origini, anziché alle relazioni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 28 a. 4, ad 1 argumentum

Negli esseri in cui l'intelletto e il suo oggetto, la volontà e ciò che è voluto, sono cose diverse, la relazione della cognizione all'oggetto e del volere alla cosa voluta è reale. Non così però in Dio nel quale è **assolutamente la stessa cosa l'intelletto e l'oggetto, la volontà e la cosa voluta**, perché egli intendendo se medesimo intende tutte le cose; e lo stesso vale per la volontà e la cosa voluta. Perciò in Dio queste relazioni non sono reali, come non è reale la relazione di una cosa a se stessa. Tuttavia è reale la relazione al **verbo**: poiché il verbo va **inteso come il termine che procede dall'azione intelligibile e non come la cosa intesa**. Infatti quando intendiamo, p. es., una pietra, si dice verbo l'idea che di essa si forma l'intelletto.

[Soggetto/Intelletto >> Azione intellegibile sull' >> Oggetto/se stesso >> Idea/Verbo]

I^a q. 28 a. 4, ad 2 argumentum

In noi le relazioni di ordine intellettuale possono moltiplicarsi all'infinito, perché l'uomo con un atto intende la pietra e con un altro intende di averla intesa; e così all'infinito si

moltiplicano gli atti dell'intendere, e conseguentemente le relazioni intese. **Questo però non ha luogo in Dio che tutto intende con un unico atto.**

I^a q. 28 a. 4, ad 3 argumentum

Le relazioni delle idee alle cose esistono in quanto oggetto della cognizione di Dio. Perciò dalla loro pluralità non segue che **in Dio ci siano più relazioni**, ma solo che **egli conosce più relazioni.**

I^a q. 28 a. 4, ad 4 argumentum

Le relazioni di uguaglianza e di somiglianza in Dio non sono relazioni reali, ma soltanto di ragione, come verrà spiegato in seguito.

I^a q. 28 a. 4, ad 5 argumentum

La strada da un luogo ad un altro e viceversa è bensì la stessa; però **i rapporti sono diversi.** Perciò da tale identità [della strada] non si può concludere che sia la stessa anche la relazione di padre a figlio e di figlio a padre. Si potrebbe giungere a quella conclusione [se si trattasse] di una realtà assoluta, frapposta tra loro.

C) Parte prima > Trattato sulla Trinità delle Persone > Le persone divine

a) le Persone divine in generale (I, 29-32)

(1) il significato del termine *persona*

Prima parte - Questione 29

Proemio

Premesso quanto era necessario sapere sulle **processioni** e sulle **relazioni**, dobbiamo affrontare lo studio delle Persone.

I) In primo luogo le considereremo **in se stesse**,

II) quindi **nei loro rapporti**.

Ora, le **Persone in se stesse** bisogna considerarle innanzi tutto:

- **in generale**,

- e poi [bisognerà trattare] delle **singole Persone**.

E nella considerazione **generale** delle Persone ci sembra che rientrino questi quattro temi:

primo, il significato del nome persona;

secondo, il numero delle Persone;

terzo, le conseguenze del numero delle Persone, e cioè,

+ *opposizione*,

+ *diversità*,

+ *somiglianza e simili*;

quarto, la nostra conoscenza delle Persone divine.

Sul primo tema (il significato del nome persona) si pongono quattro quesiti:

1. Come si definisca la persona;

2. Quali rapporti essa abbia con l'essenza, con la sussistenza e con l'ipostasi;

3. Se il termine persona si possa attribuire a Dio;

4. Che cosa significhi attribuito a Dio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la definizione della persona data da **Boezio**, cioè «**la persona è una sostanza individuale di natura razionale**», non sia accettabile.

I^a q. 29 a. 1, arg. 1

Infatti: **Gli esseri singolari non si definiscono. Ora, persona significa un essere singolare.**
Dunque è fuor di luogo definire la persona.

I^a q. 29 a. 1, arg. 2

La “Sostanza” che fa parte della definizione di persona o sta per sostanza prima o per sostanza seconda: **se sta per la sostanza prima è superflua l'aggiunta di individua**: essendo appunto la sostanza prima quella individua. Se invece sta per la sostanza seconda, è falsa l'aggiunta [di individua] per l'opposizione che c'è tra il sostantivo e l'aggettivo; essendo appunto sostanze seconde i generi e le specie. È dunque una definizione non indovinata.

I^a q. 29 a. 1, arg. 3

Nella definizione di cosa **[sostanza]** reale non si devono mettere nomi di **[seconda]** intenzione. Perché non sarebbe bene dire che l'uomo è una **[la]** specie di animale, essendo uomo nome di cosa **[sostanza]**, e specie nome di **[seconda]** intenzione. Perciò, siccome persona è nome di cosa **[sostanza]** (giacché significa una sostanza di natura ragionevole), nella sua definizione male a proposito si usa il termine **individuo**, che è **nome di [seconda] intenzione**.

*[Dicesi **intenzione** il portarsi della mente all'oggetto conosciuto (**tendere-in**). Sicché il primo luogo dicesi 'intenzione' l'atto della mente che conosce; però conseguentemente è pure una '**intentio**' l'oggetto conosciuto. Codesta intentio obiettiva è di due sorta: oggetto di conoscenza possono essere le **qualità reali** della cosa conosciuta, e allora l'**intenzione** dicesi **prima**; oppure sono semplici **qualità logiche**, che convengono all'oggetto solo in quanto conosciuto, per esempio: genere, specie, tipo, razza... e allora l'**intenzione** dicesi **secunda**. Così pure **individuo**, preso in senso logico, è l'ultimo dei gradi dell'universalità: sostanza, corpo, vivente, animale, uomo, individuo; preso così può considerarsi come un oggetto di seconda intenzione. In sintesi è una cattiva definizione perché definisce cose reali o di prima intenzione con ciò che è oggetto di seconda intenzione.]*

I^a q. 29 a. 1, arg. 4

La natura, come dice **Aristotele**, «è principio di moto e di quiete nel soggetto in cui si trova non accidentalmente ma per se stessa». Ma la persona si trova anche in cose affatto immobili, p. es., in Dio e negli angeli. Perciò nella definizione di persona non si doveva mettere **natura**, ma piuttosto **essenza**.

I^a q. 29 a. 1, arg. 5

L'anima separata è una sostanza individua di natura razionale. E tuttavia non è persona. Perciò la persona è stata male definita da Boezio.

I^a q. 29 a. 1. RESPONDEO:

Sebbene l'universale e il particolare si trovino in tutti i generi [o predicamenti], tuttavia l'individuo si ha specialmente nel predicamento di sostanza. Infatti la sostanza si individua di per se stessa, mentre l'accidente è individuato dal suo soggetto che è la sostanza: la bianchezza infatti è questa qui [e non altra], perché è in questo soggetto. Quindi **gli individui sostanziali**, a preferenza degli altri, hanno un **nome proprio**, e si dicono **ipostasi** o **sostanze prime**.

L'individuo particolare poi si trova in un modo ancora più perfetto nelle **sostanze ragionevoli** che hanno il dominio dei propri atti che si muovono da se stesse e non già spinte

dall'esterno come gli altri esseri: e le azioni si verificano proprio nella realtà particolare. **Perciò, tra tutte le altre sostanze, gli individui di natura ragionevole hanno un nome speciale. E questo nome è *persona*.** Nella suddetta definizione dunque ci si mette *sostanza individua*, per significare il singolare nel genere di sostanza: e vi si aggiunge *di natura razionale*, per indicare il singolare di *sostanza ragionevole*.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 29 a. 1, ad 1 argumentum

Sebbene non si possa definire questo o quel **singolare determinato**, si può però benissimo definire **lo stato di singolarità**: e così **Aristotele** definisce **la sostanza prima**. E nella stessa maniera **Boezio** definisce **la persona**.

I^a q. 29 a. 1, ad 2 argumentum

Secondo alcuni, la *sostanza* posta nella definizione di persona sta per la *sostanza prima* che è *l'ipostasi*. **Né tuttavia è superflua l'aggiunta di *individua***, perché col **nome di ipostasi** o di sostanza prima si vuole **escludere lo stato di universalità e la condizione di parte** (giacché l'uomo in genere non lo diciamo un'ipostasi, e neppure diciamo che lo sia una mano, essendone essa una parte): **con l'aggiunta poi di *individua* si esclude dalla persona la ragione di assumibile**; poiché la natura umana in Cristo non è persona, essendo assunta da più nobile soggetto, cioè dal Verbo di Dio.

Però è meglio dire che *sostanza* è **presa in generale**, come **ancora divisibile in prima e seconda**: e quindi **con l'aggiunta di *individua*** si viene a indicare la **sostanza prima**.

[Sostanza prima (individua) = ipostasi = persona]

I^a q. 29 a. 1, ad 3 argumentum

Siccome le differenze sostanziali non ci sono note o non hanno nome, qualche volta siamo costretti ad usare in loro vece **differenze accidentali**, come quando si dice che il fuoco è un corpo semplice caldo e secco: perché gli accidenti propri sono gli effetti e la manifestazione delle forme sostanziali. **Allo stesso modo si possono usare i nomi di [seconda] intenzione** per definire le cose, in quanto essi fanno le veci dei **nomi mancanti**. Ed è per questo che il **termine di individuo** si pone **nella definizione di persona**, per indicare cioè il modo di esistere che conviene alle sostanze particolari.

I^a q. 29 a. 1, ad 4 argumentum

Come dice il Filosofo, il nome di **natura** in origine fu usato per indicare la **generazione dei viventi che si dice nascita**. E siccome questa generazione procede da un principio intrinseco, fu esteso tale nome a indicare il principio intrinseco di qualsiasi moto. E così Aristotele definisce la natura. E siccome questo principio può essere formale o materiale, **comunemente tanto la forma che la materia si dicono natura**. Essendo poi la forma il principio perfetto dell'essenza di qualsiasi cosa, questa essenza, espressa dalla definizione, è detta comunemente anch'essa natura. E in questo senso è qui usata. **Onde Boezio dice che**

«la natura è la differenza specifica costitutiva di ciascuna cosa»: infatti la differenza specifica è quella che completa la definizione e si desume dalla forma propria della cosa. Perciò era più conveniente che nella definizione di persona, la quale è un singolare di genere determinato, si usasse il nome di natura anziché quello di essenza, perché questo nome è desunto dall'essere che è un fatto tanto comune.

I^a q. 29 a. 1, ad 5 argumentum

L'anima è soltanto una parte dell'uomo: e come tale, anche separata, ritiene la capacità di riunirsi [al corpo], e non può esser detta una sostanza individua come l'ipostasi o la sostanza prima; e così è della mano, e di qualsiasi altra parte dell'uomo. Perciò non le conviene né la definizione né il nome di persona.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che persona sia la stessa cosa che ipostasi, sussistenza ed essenza.

I^a q. 29 a. 2, arg. 1

Infatti: **Boezio** dice che «i Greci chiamarono ipostasi la sostanza individua di natura ragionevole». Ora, per noi, anche il termine persona ha questo significato. Quindi la persona è lo stesso che l'ipostasi.

I^a q. 29 a. 2, arg. 2

Come diciamo che in Dio ci sono **tre Persone**, così diciamo che ci sono **tre sussistenze**: ora, non sarebbe così se persona e sussistenza non significassero la stessa cosa. Quindi persona e sussistenza significano la stessa cosa.

I^a q. 29 a. 2, arg. 3

Boezio dice che **ousia**, equivalente ad **essenza**, significa il composto di **materia e forma**. Ora, ciò che è composto di materia e forma è l'individuo [del genere] sostanza, che è detto ipostasi o persona. Quindi sembra che tutti quei nomi significhino la stessa cosa.

I^a q. 29 a. 2. SED CONTRA:

Boezio afferma; «i generi e le specie sussistono soltanto, mentre gli individui non soltanto sussistono, ma anche sottostanno [in funzione di supposito]». Ora, da sussistere si dicono sussistenze, e da sottostare sostanze o ipostasi. Perciò, siccome essere ipostasi o persona non conviene ai generi e alle specie, ipostasi e persona non sono la stessa cosa che la sussistenza.

Inoltre **Boezio** dice che l'**ipostasi** è la **materia**, e la **ousiôsis**, cioè la **sussistenza**, la **forma**. Ora, né la materia né la forma si possono dire persona. La persona perciò differisce da ipostasi e da sussistenza.

I^a q. 29 a. 2. RESPONDEO:

Secondo il **Filosofo**, il termine **sostanza** si può prendere in **due sensi**.

- **Primo**, si dice **sostanza** la **quiddità** di una cosa espressa dalla definizione, difatti diciamo che la definizione esprime la sostanza delle cose: e questa sostanza, che i Greci dicono **ousia**, noi possiamo chiamarla **essenza**.

- **Secondo**, si dice sostanza il soggetto o supposito che sussiste nel genere [o predicamento] di **sostanza**. E prendendola in generale si può indicare con un nome che ne esprime la funzione logica e allora si chiama soggetto o supposito.

Si designa anche con tre nomi che esprimono la realtà [concreta], e cioè **res naturae**, **sussistenza** e **ipostasi**, secondo tre diversi aspetti della sostanza presa in quest'ultimo senso. Cioè, in quanto esiste in se stessa e non in un altro [soggetto] si dice **sussistenza**: infatti diciamo sussistenti quelle cose che sussistono in sé e non in altri. In quanto fa da supposito ad una natura presa nella sua universalità, si chiama **res naturae**; in tal senso quest'uomo è **res naturae** della natura umana. In quanto fa da supposito agli accidenti, si dice **ipostasi** o sostanza. Quello poi che questi tre nomi significano universalmente per tutti i generi di sostanze, il termine persona lo significa nel genere delle sostanze ragionevoli.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 29 a. 2, ad 1 argumentum

Per i Greci **ipostasi** secondo il **significato proprio** della parola, indica **l'individuo di qualsiasi sostanza**; ma secondo l'uso, indica solo **l'individuo, di natura ragionevole**, per la ragione della sua eccellenza.

I^a q. 29 a. 2, ad 2 argumentum

Come noi diciamo al plurale che **in Dio vi sono tre Persone e tre sussistenze**, così i Greci dicono che **vi sono tre ipostasi**. Però, siccome di nome di sostanza, che propriamente corrisponde ad ipostasi, per noi è equivoco, perché alcune volte significa l'essenza ed altre volte l'ipostasi, per evitare il pericolo di errore, si è preferito tradurre **ipostasi** col termine **sussistenza** anziché con quello di sostanza.

I^a q. 29 a. 2, ad 3 argumentum

L'essenza propriamente è ciò che viene espresso dalla definizione. **Ora, la definizione comprende i principi specifici, e non quelli individuali**. Perciò nelle cose composte di materia e di forma l'essenza non significa né la sola forma né la sola materia ma il composto di **materia e di forma in universale**, in quanto sono principi della specie. Ma il composto formato da questa materia e da questa forma ha natura di ipostasi e di persona. Infatti **anima, carne e ossa** appartengono alla struttura dell'uomo; ma **quest'anima, questa carne e queste ossa** appartengono alla struttura [propria] di **questo** uomo. Perciò **l'ipostasi e la persona aggiungono all'essenza i principii individuanti**; e nei composti di **materia e di forma non coincidono con l'essenza**, come si è già detto sopra parlando della semplicità divina.

I^a q. 29 a. 2, ad 4 argumentum

Boezio dice che i generi e le specie sussistono in quanto sussistere appartiene ad alcuni individui per il fatto che sono racchiusi come generi o specie nel predicamento di sostanza; non già nel senso che sussistano le specie o i generi, purché non [si parli] secondo l'opinione di Platone, il quale riteneva le specie delle cose come sussistenti, indipendentemente dai singoli. Sottostare [in funzione di supposito] appartiene invece a questi medesimi individui rispetto agli accidenti, che sono fuori delle specie e dei generi.

I^a q. 29 a. 2, ad 5 argumentum

L'individuo composto di materia e di forma ha dalla materia di sottostare agli accidenti onde **Boezio** afferma: «una forma semplice non può essere soggetto». Ma che [un individuo] sussista di per sé, lo ha dalla sua forma, che non sopravviene a cosa già sussistente, ma dà l'essere attuale alla materia, affinché l'individuo possa così sussistere. Per questo dunque attribuisce l'ipostasi alla materia, e l'ousiosis o sussistenza alla forma, perché la materia è principio del sottostare [in funzione di supposito], e la forma è principio del sussistere.

IPOSTASI O SOSTANZE PRIME (per i Greci) >>

- l'individuo di qualsiasi sostanza con nome proprio (senso proprio) (aggiunge all'essenza i principi individuanti)
- sostanza individua di natura ragionevole/persona (nella prassi) (aggiunge all'essenza i principi individuanti) ≠ essenza
- sussistenza (traduzione dal greco preferita a “sostanza”(=essenza o ipostasi) per non cadere in equivoci ≠ essenza
- (Boezio) funzione di supposito

PERSONA >> sostanza individua di natura ragionevole (aggiunge all'essenza i principi individuanti)

SOSTANZA >>

- Definizione - **Essenza** - Quiddità - **Ousia** (principi specifici non individuali >> materia + forma universali)
- Supposito/soggetto nel genere di sostanza
- Res naturae: In quanto fa da supposito ad una natura presa nella sua universalità (quest'uomo)
- **Sussistenza**: in quanto sussiste in se stessa e non in altro soggetto
- Ipostasi: in quanto fa da supposito agli accidenti

SOSTANZA SECONDA >>

- Generi e specie

Tommaso vuole precisare il significato di **persona** in rapporto ai termini di **ipostasi**, **sussistenza** ed **essenza**. E una precisazione è di massima importanza. Si sa quanto le eresie trinitarie e cristologiche si siano prevalse dell'incertezza che regnava sul significato preciso di queste parole. I Greci per esempio non volevano la parola **persona** perché veniva usata per indicare le **maschere** di cui si servivano gli istrioni. I latini a loro volta vedevano di malocchio la parola **ipostasi** perché usata non di rado nel senso di **sostanza**. Però tale incertezza di vocabolario cessò non appena San Basilio e San Gregorio Nazianzeno riuscirono a precisare il significato di **Ousia** e di **Upostasis** conservando al primo vocabolo il significato di **sostanza comune alle tre persone divine** e dando al secondo quello di **persona**. Così spiegata la formula greca tre ipostasi equivaleva a quella Latina **tre persone**. Però tale significato, fissato dai cappadoci nella teologia greca, non fu universalmente riconosciuto prima del VI secolo. Presso i latini poi la formula tre ipostasi non poteva tradursi né retamente a intendersi, quando ancora non esistevano i termini teologici di **subsistentia** e di **suppositum**, poiché nella lingua di Roma **persona designava sempre un assoluto razionale che esiste in sé indipendentemente da ogni altro soggetto umano**. E come tale il vocabolo non poteva usarsi parlando delle tre ipostasi come i Greci senza pericolo di eresia. E qui la perplessità di Agostino nell'introdurre in teologia la formula tre persone.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che, parlando di Dio, non si debba usare il nome di persona.

I^a q. 29 a. 3, arg. 1

Infatti: **Dionigi** scrive: «circa la sopra sostanziale ed occulta divinità non si deve assolutamente aver l'ardire di dire o di pensare se non quello che è contenuto nella parola divina», Ora, sia nel Vecchio che nel Nuovo Testamento non si trova mai usato il termine **persona**. Perciò quando si parla della divinità non si deve usare il nome persona.

I^a q. 29 a. 3, arg. 2

Boezio dice: «Il nome di persona sembra abbia avuto origine da quelle maschere con le quali nelle commedie e tragedie si rappresentavano alcuni personaggi; persona infatti è detta da **personare** [risonare, rimbombare, sonare forte]; perché per la stessa concavità [della maschera] il suono riesce rafforzato. I Greci, queste maschere [o persone] le dicono prósôpa perché, poste in faccia) davanti al viso, nascondono il volto». Ma tutto questo non può convenire a Dio se non in senso metaforico. **Quindi persona, non si può attribuire a Dio se non per metafora.**

I^a q. 29 a. 3, arg. 3

Ogni persona è anche ipostasi. Ma non pare che il nome di ipostasi convenga a Dio: infatti essa, secondo **Boezio**, significa ciò che sta sotto gli accidenti, che in Dio non si danno. Anche **S. Girolamo** dice che nel nome di «ipostasi sta nascosto il veleno sotto il miele». Perciò il nome persona non si deve attribuire a Dio.

I^a q. 29 a. 3, arg. 4

A chi non conviene la definizione, non conviene la cosa definita. Ma la definizione di persona sopra riferita non sembra convenire a Dio, Sia perché la **razionalità** importa una cognizione discorsiva, che a Dio non si confà, come si è detto più sopra, e così Dio non può dirsi di natura ragionevole.

Sia perché Dio non può dirsi una **sostanza individua**: poiché la **materia** è il principio di individuazione, mentre Dio è immateriale;

e non sottostà neppure ad **accidenti** come dovrebbe per potersi dire **sostanza**. Perciò a Dio non può attribuirsi il nome di persona.

I^a q. 29 a. 3. SED CONTRA:

Nel Simbolo di **S. Atanasio** è detto: «Altra è la persona del Padre, altra quella del Figlio, ed altra quella dello Spirito Santo».

I^a q. 29 a. 3. RESPONDEO:

La persona significa quanto di più nobile c'è in tutto l'universo, cioè il sussistente di natura razionale. Per questo, dovendosi attribuire a Dio tutto ciò che importa perfezione, perché nella sua essenza contiene tutte le perfezioni, è conveniente che gli si attribuisca anche il nome di persona. Tuttavia non nel modo che si attribuisce alle creature ma in maniera più eccellente, come si fa con gli altri nomi da noi imposti alle creature ed applicati a Dio; come si è dimostrato sopra parlando dei nomi di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 29 a. 3, ad 1 argumentum

Sebbene nei libri del Vecchio e del Nuovo Testamento non sia applicato a Dio il nome persona tuttavia ciò che è indicato da quel nome vi è affermato di Dio in molte maniere, cioè che egli è **ente** per sé in grado sommo e **perfettissimamente intelligente**.

Se poi, parlando di Dio, non si potessero usare se non quelle parole che sono usate dalla Scrittura, ne verrebbe che nessuno potrebbe parlare di lui in una **lingua diversa** da quella in cui originariamente furono tramandati i libri del Vecchio e del Nuovo Testamento.

Ma la necessità di disputare con gli eretici spinse a trovare **nuovi vocaboli espressivi dell'antica Fede**.

E non c'è motivo di rifuggire da questa novità, poiché non è cosa profana, dal momento che non discorda dal senso della Scrittura: **S. Paolo** vuole che si evitino le novità di voci, ma quelle profane.

I^a q. 29 a. 3, ad 2 argumentum

Quantunque, se si bada alla sua **etimologia** il nome persona non convenga a Dio, tuttavia gli conviene, e in grado sommo, se si considera il suo **significato**. Siccome nelle commedie e nelle tragedie si rappresentavano personaggi famosi, il nome persona fu imposto per significare **soggetti costituiti in dignità**.

Di qui venne **l'uso della Chiesa** di chiamare persone quelli che rivestivano **una carica**. Per questo alcuni definiscono la persona come «un'ipostasi contrassegnata da una qualifica connessa con una dignità».

E siccome è una grande dignità sussistere come soggetto di **natura ragionevole**, perciò, come si è detto, ogni individuo di tale natura fu chiamato persona.

Ma la dignità della natura divina eccede qualsiasi dignità, perciò a Dio massimamente conviene il nome persona.

I^a q. 29 a. 3, ad 3 argumentum

Se si bada all'origine del nome, **ipostasi** non conviene a Dio, non sottostando egli ad alcun **accidente**: però gli conviene quanto al suo significato di **realtà sussistente**. - S. Girolamo poi dice che sotto quel nome sta il veleno, perché prima che fosse pienamente noto ai Latini il suo **significato**, gli eretici con quel nome ingannavano i semplici inducendoli ad ammettere in Dio più essenze, come ammettevano più ipostasi, **dato che il nome di sostanza**, a cui **in greco corrisponde ipostasi**, presso di noi comunemente sta per essenza.

I^a q. 29 a. 3, ad 4 argumentum

Si può dire che Dio è di natura ragionevole in quanto **la ragione, presa in senso generico**, significa **natura intellettuale** e non in quanto implica processo discorsivo.

A Dio poi non può convenire di essere **individuo**, come se il principio della sua individuazione fosse la materia: ma solo **in quanto [individuo] include incomunicabilità**.

Essere poi **sostanza** conviene a Dio in quanto essa dice **esistere per sé**. - Alcuni però affermano che la surriferita definizione di persona, data da Boezio, non è la definizione di persona quale si ammette in Dio. Per questo Riccardo di S. Vittore, volendo correggere questa definizione disse che la persona, in quanto attribuita a Dio, è «l'incomunicabile esistenza della natura divina».

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il termine **persona** non significhi in Dio **relazione** ma **sostanza**.

*[Il termine **persona** che implica allo stesso tempo **sostanzialità** e **incomunicabilità** della natura, in che senso conviene a Dio? Significa qualche cosa di **assoluto**, come nelle creature, oppure qualcosa di **relativo**?]*

I^a q. 29 a. 4, arg. 1

Infatti: **S. Agostino** afferma: «Quando diciamo **persona del Padre** non diciamo altro che **sostanza del Padre**, giacché egli è detto persona in ordine a se stesso e non in ordine al Figlio».

I^a q. 29 a. 4, arg. 2

[Quando si domanda] il quid si ricerca l'essenza. Ma, come dice **S. Agostino** nello stesso libro, quando si dice: «**Sono tre che fanno testimonianza in cielo: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo**» e si chiede: «Tre che cosa?» si risponde: «**Tre persone**». Perciò il termine **persona** significa l'essenza.

I^a q. 29 a. 4, arg. 3

Secondo il Filosofo, il nome significa la definizione della cosa da esso designata: ma la definizione di persona è «**sostanza individua di natura ragionevole**», come si è detto. Perciò il nome **persona** significa la sostanza.

I^a q. 29 a. 4, arg. 4

Sia negli uomini, sia negli angeli la persona non significa relazione, ma qualcosa di assoluto. Se dunque in Dio significasse relazione, **si applicherebbe equivocamente** a Dio, agli angeli e agli uomini.

I^a q. 29 a. 4. SED CONTRA:

Boezio afferma che ogni nome appartenente alle persone significa **relazione**. Ma nessun nome appartiene più alla persona che lo stesso nome di persona, esso perciò significa relazione.

I^a q. 29 a. 4. RESPONDEO:

Circa il significato del nome *persona* applicato a Dio può portare difficoltà il fatto che, contro l'indole dei **nomi assoluti**, si dice al plurale delle tre persone, mentre per altro non è un nome che esprima un rapporto, come lo esprimono i **nomi relativi**.

*[Si dice, per esempio: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono **tre persone**; mentre usando nomi assoluti, non si può dire il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono **tre Dei**, ma Dio solo; non **tre sapienti**, ma un **sapiente**...]*

A) Perciò ad alcuni parve che il nome *persona*, semplicemente in forza della parola, in Dio significasse l'*essenza*, come il nome Dio e il nome *sapiente*; ma poi, in seguito alle difficoltà degli eretici, per decisione di un Concilio (Nicea – 325) fu adattato a prendere il posto dei **relativi** e specialmente se usato al plurale o col partitivo, come quando diciamo tre persone, oppure altra è la persona del Padre, altra quella del Figlio. Nel singolare invece può stare tanto per l'assoluto che per il relativo.

- Però **questa non pare una spiegazione sufficiente**. Perché se in Dio **persona**, in forza del suo significato, non indica che l'*essenza*, dicendo che in Dio sono **tre persone**, invece di rigettare l'accusa degli eretici, si sarebbe loro offerta l'occasione ad un'altra ancora più grave.

[Gli ariani accusavano, infatti, i cattolici di aver corrotto la fede affermando che il Figlio e lo Spirito Santo sono della stessa natura ed essenza del Padre. Se dunque persona si riferisce di per sé all'essenza dicendo che in Dio ci sono tre persone, i cattolici si sarebbero contraddetti ed avrebbero affermato precisamente quanto rinfacciavano loro gli ariani.]

B) Per questo altri sostennero che **persona significa** simultaneamente l'essenza e la relazione. Alcuni di costoro affermarono che **direttamente** significa l'*essenza* e solo in caso obliquo la **relazione**, perché persona si dice, di per sé, una sola; ora, **l'unità si riferisce all'essenza**; il per sé invece indica **in caso obliquo la relazione**: infatti il Padre si concepisce di suo come sussistente, mentre [si concepisce] distinto dal Figlio mediante la relazione.

C) Altri invece affermano il contrario, cioè che significa **direttamente la relazione, e solo indirettamente l'essenza**, perché nella definizione di **persona** la natura vi è posta in caso indiretto; e questi si avvicinarono di più al vero.

Per chiarire dunque la questione bisogna notare che si può concepire un ente [*uomo*] che rientra in un significato meno universale [*razionale*], senza che rientri nel significato più universale [*animale, come razionale*]; così razionale è incluso nel significato di uomo, ma non rientra nel significato di animale. Perciò una cosa è cercare il significato di animale ed altra cosa è cercare il significato di quell'animale che è l'uomo.

Così pure altro è cercare il significato di **persona in generale**, ed altro è cercare il significato di **persona divina**. La persona in generale, come si è detto, significa una sostanza individua di natura ragionevole. L'individuo poi è ciò che è indistinto in se stesso e distinto dagli altri. Perciò la persona, in qualsiasi natura, significa ciò che è distinto in quella natura: così nella natura umana significa questa carne, queste ossa, quest'anima, che sono principio di

individuazione per l'uomo le quali cose *[accidenti]*, pur non facendo parte del significato di persona tuttavia fanno parte di quello di *persona umana*.

Ora, come si è già detto *[q.28, a.3: l'opposizione relativa può definirsi: la posizione antitetica di due termini che si richiamano a vicenda, senza mai arrivare a fondersi assieme, ma neanche a escludersi, piuttosto a presupporsi.]*,

la distinzione in Dio non avviene se non per le **relazioni di origine**, E **tali relazioni in Dio non sono come accidenti** inerenti al soggetto, ma **sono la stessa essenza divina**: perciò esse sono **sussistenti** come sussiste l'essenza divina. A quel modo dunque che la deità è Dio, così la paternità divina è Dio Padre, il quale è persona divina. Perciò la persona divina significa una relazione come sussistente. E **questo equivale a significare la relazione come sostanza**, vale a dire **un'ipostasi sussistente nella natura divina**; benché ciò che sussiste nella natura divina non sia altro che la stessa natura divina.

E stando a queste premesse è vero che il **nome persona** significa **direttamente la relazione** e solo **indirettamente l'essenza**: non però la relazione in quanto relazione, ma in quanto significata come ipostasi. - Parimente significa pure **direttamente l'essenza e indirettamente la relazione**: in quanto l'essenza si identifica con l'*ipostasi*, ma l'ipostasi in Dio viene significata come distinta da una relazione, e quindi la relazione nel suo significato di relazione rientra indirettamente nel concetto di persona.

Per questo si può anche dire che il significato del nome persona non era ben conosciuto prima delle critiche degli eretici: perciò non si usava il termine persona se non come uno degli altri nomi assoluti. Ma dopo, per l'adattabilità del suo significato, il termine persona fu portato a fungere da relativo; sicché questo suo stare per il relativo non l'ebbe solo dall'uso, come voleva la prima opinione, ma l'ebbe in forza del suo significato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 29 a. 4, ad 1 argumentum

Persona appartiene ai nomi assoluti perché **significa la relazione** non come relazione, ma **come sostanza**, ossia ipostasi. E in questo senso S. Agostino dice che **significa l'essenza in quanto in Dio l'essenza è lo stesso che l'ipostasi: perché in Dio il quod est [il soggetto] non differisce dal quo est [dall'essenza o natura]**.

I^a q. 29 a. 4, ad 2 argumentum

Il quid si riferisce alcune volte alla natura espressa dalla **definizione**, come quando si domanda: Che cosa è l'uomo? e si risponde: Animale ragionevole mortale. Altre volte invece si riferisce al **soggetto**, come quando si domanda: Che cosa nuota nel mare? e si risponde: I pesci. E così a chi chiede: Tre che cosa? si risponde: Tre persone.

I^a q. 29 a. 4, ad 3 argumentum

Nel concetto di sostanza individua, cioè distinta e incomunicabile, è **inclusa, in Dio, la relazione**, come si è detto.

I^a q. 29 a. 4, ad 4 argumentum

Il diverso significato di un termine meno universale non crea l'equivoco nel termine più universale [corrispondente]. Sebbene infatti sia differente la definizione propria, del cavallo e dell'asino, tuttavia il nome animale conviene loro univocamente: perché all'uno e all'altro conviene la definizione comune di animale. Quindi, quantunque nella definizione di Persona divina sia contenuta la relazione, e non in quella di persona angelica o umana, da ciò non segue che il nome di persona [loro attribuito] sia equivoco. Ma non è neppure univoco: poiché, come si è già detto, **nulla si può predicare univocamente di Dio e delle creature.**

Parte prima > Trattato sulla Trinità delle Persone >

La pluralità delle Persone in Dio

Prima parte, Questione 30

Proemio

Ed ora passiamo a trattare della pluralità delle persone. Riguardo a questo si pongono quattro quesiti:

1. Se in Dio vi siano più persone;
2. Quante esse siano;
3. Che cosa significhino in Dio i termini numerici;
4. Sulla comunanza del nome persona.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che in Dio non si debbano ammettere più persone.

I^a q. 30 a. 1, arg. 1

Infatti: **La persona è una sostanza individua di natura ragionevole.** Per cui se in Dio vi sono più persone, vi sono anche più sostanze: il che è un'eresia.

I^a q. 30 a. 1, arg. 2

La pluralità delle proprietà assolute non produce una pluralità di persone, né in Dio, né in noi; molto meno lo potrà fare quella delle relazioni. **Ma in Dio non c'è altra pluralità che quella delle relazioni, come si è dimostrato. Perciò non si può dire che in Dio vi siano più persone.**

I^a q. 30 a. 1, arg. 3

Boezio, parlando di Dio, dice che è veramente uno quello che non ammette in sé alcun numero. **Ma la pluralità dice numero.** Perciò in Dio non vi possono essere più persone.

I^a q. 30 a. 1, arg. 4

Dovunque c'è un numero, si ha un tutto e delle parti. Se dunque in Dio si ha un numero di persone, bisogna ammettere in Dio un tutto e delle parti; ma questo ripugna alla semplicità divina.

I^a q. 30 a. 1. SED CONTRA:

S. Atanasio dice: «**altra è la persona del Padre, altra quella del Figlio ed altra quella dello Spirito Santo**», Perciò il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono più persone.

I^a q. 30 a. 1. RESPONDEO:

Da quanto si è detto sopra si comprende come in Dio vi siano più persone. Si è infatti dimostrato che:

- il nome **persona** in Dio significa la **relazione** come cosa sussistente nella natura divina. [q.29. a.4]

- Ora, si è già stabilito che in Dio ci sono **più relazioni reali**. [q.28, aa., 3, 4]

- Donde segue che nella natura divina vi sono **più** cose [o **soggetti**] sussistenti.

E questo vale a dire che vi sono **più persone**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 30 a. 1, ad 1 argumentum

Nella definizione di **persona** non si pone il termine **sostanza** nel significato di **essenza**, ma nel significato di **supposito**: e ciò risulta dal fatto stesso che vi si aggiunge **individua**. Per indicare la sostanza presa in questo senso i Greci hanno il termine ipostasi: **quindi**, come noi diciamo tre persone, così essi dicono tre ipostasi. Noi però, data l'ambiguità della parola, **non** usiamo dire tre sostanze perché non si intenda tre essenze.

I^a q. 30 a. 1, ad 2 argumentum

In Dio le proprietà assolute, p. es., bontà e sapienza non si contrappongono reciprocamente; quindi non sono neppure tra loro realmente distinte. Perciò, quantunque anche ad esse convenga sussistere, però non sono più cose [o soggetti] sussistenti, cioè non sono più persone. Nelle creature poi, sebbene queste proprietà assolute tra loro si distinguano realmente, come il bianco e il dolce, però non sussistono. **Le proprietà relative in Dio** sussistono e sono tra loro realmente distinte, come si è detto [q.28, a.3; q.29, a.4]. Perciò la pluralità di tali proprietà [relative] in Dio basta per la pluralità delle persone.

I^a q. 30 a. 1, ad 3 argumentum

Da Dio, data la sua **somma unità e semplicità**, resta **esclusa** ogni pluralità di **assoluti**; **non però di relazioni** poiché le relazioni si predicano del **soggetto** a cui si attribuiscono solo in **rapporto ad un altro**; e così non importano composizione nel soggetto a cui si attribuiscono, come spiega **Boezio** nello stesso libro.

I^a q. 30 a. 1, ad 4 argumentum

Il numero è di due specie, e cioè il numero puro e semplice, in astratto, p. es., due, tre, quattro; e il numero delle cose numerate, come due uomini, o due cavalli. Se dunque nelle cose divine il numero si prende in senso assoluto e in astratto, nulla impedisce che in esso ci

sia un tutto e delle parti; ma allora questi non esistono che nel nostro modo di concepire, giacché il numero assoluto non esiste che nella nostra mente, **Se invece si prende il numero concreto delle cose numerate, allora nelle creature si verifica che l'unità è parte di due, e di tre, come, p. es., un uomo è parte di due uomini e due di tre; ma non si verifica in Dio, perché il Padre è grande quanto tutta la Trinità, come si spiegherà in seguito.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che in Dio vi siano **più di tre persone.**

I^a q. 30 a. 2, arg. 1

Infatti: **La pluralità delle persone in Dio, come si è detto, è data dalla pluralità delle proprietà relative. Ma queste, come si è visto, sono quattro, cioè la paternità, la filiazione, la comune spirazione e la processione. Perciò in Dio si hanno quattro persone.**

I^a q. 30 a. 2, arg. 2

In Dio la **natura** non differisce dalla **volontà** più che dall'**intelletto**. Ma in Dio la persona che come amore procede per azione di volontà è diversa da quella che come **figlio** procede per processione naturale [o **generazione**]. **Perciò anche quella, che procede come Verbo per azione intellettuale è diversa da quella che procede come Figlio per generazione. E così si ha di nuovo che in Dio vi sono più di tre persone.**

I^a q. 30 a. 2, arg. 3

Nelle creature quelle che sono superiori alle altre hanno anche un numero maggiore di operazioni intrinseche: l'uomo, p. es., in confronto degli animali ha in più l'intendere e il volere. **Ma Dio è infinitamente superiore alle creature. Quindi in lui si ha non solo la persona che procede per l'operazione della volontà, e quella che procede per azione dell'intelletto, ma [un'infinità di altre che procedono] per infinite altre azioni. Perciò in Dio vi è un numero infinito di persone.**

I^a q. 30 a. 2, arg. 4

Che il Padre si comunichi in modo infinito producendo una persona divina proviene dalla sua infinita bontà. **Ma anche nello Spirito Santo c'è una bontà infinita. Perciò anche lo Spirito Santo produce una persona divina, e questa un'altra, e così all'infinito.**

I^a q. 30 a. 2, arg. 5

Tutto ciò che è compreso sotto un numero determinato, è misurato; il numero infatti è una misura. **Ma le persone divine sono incommensurabili, come risulta da S. Atanasio: «immenso il Padre, immenso il Figlio, immenso lo Spirito Santo». Perciò non sono contenute sotto il numero tre.**

I^a q. 30 a. 2. SED CONTRA:

Dice **S. Giovanni 1, 5-7**: «Sono tre che rendono testimonianza in cielo: il Padre, il Verbo e lo Spirito Santo». E se uno domandasse; «Tre che cosa?» si risponde: «Tre persone», come dice **Agostino**. Perciò in Dio ci sono solo tre persone.

I^a q. 30 a. 2. RESPONDEO:

In Dio, stando a quanto abbiamo detto, si devono ammettere solo tre persone. Si è dimostrato, infatti, [a. 1] che **più persone sono più relazioni sussistenti**, tra loro realmente distinte. Ora, tra le relazioni divine **non si ha la distinzione reale se non in ragione dell'opposizione relativa**. Perciò due relazioni tra loro contrapposte devono appartenere a due persone, e se esse non sono contrapposte appartengono necessariamente alla stessa persona. Perciò la **paternità** e la **filiazione**, essendo tra loro contrapposte, necessariamente appartengono a **due distinte persone**. Quindi la paternità sussistente e la persona del **Padre**, e la filiazione sussistente e la persona del **Figlio**. Le altre due relazioni non si contrappongono né all'una né all'altra [relazione: paternità o filiazione, inoltre], ma soltanto tra loro. Quindi è impossibile che [le due relazioni] appartengano tutte e due alla medesima persona. Perciò è necessario o che una appartenga ad ambedue le suddette persone, oppure che una convenga alla prima e l'altra alla seconda. Però non è possibile che la processione appartenga al Padre e al Figlio o anche a uno solo di loro: perché se la persona che genera e quella che è generata procedessero dalla persona che spira, ne verrebbe che la processione dell'intelletto dovrebbe derivare dalla processione dell'amore; la qual cosa è in contrasto con quanto fu detto sopra [q.27, a.3, ad 3]. Resta dunque che **la spirazione spetta e alla persona del Padre e a quella del Figlio non avendo nessuna opposizione relativa né alla paternità né alla filiazione**. Di conseguenza è necessario che **la processione convenga ad un'altra persona, chiamata Spirito Santo**, che, come si è detto [q.27, a.4], **procede come amore**. In Dio dunque ci sono solo tre persone, cioè il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo.

[Evidentemente questi ragionamenti non intendono dimostrare il mistero che la Chiesa ci propone a credere, cioè l'esistenza di tre persone distinte in un solo e unico Dio perché

*“Matteo è chi spera che nostra ragione
possa trascorrere la infinita via,
che tiene una sostanza in tre persone.
(Purgatorio, III, 34-36)*

Essi servono tuttavia a farci vedere che il mistero della Santissima Trinità non è un assurdo e che i dati della Rivelazione sono fra loro coerenti.]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 30 a. 2, ad 1 argumentum

Sebbene le **relazioni** in Dio siano **quattro**, tuttavia una di esse, cioè la **spirazione**, non è attribuita separatamente alla persona del Padre e a quella del Figlio [come la paternità e la filiazione], ma **conviene a tutte e due insieme**. E così, sebbene sia una relazione, tuttavia non si chiama proprietà perché non conviene ad una persona soltanto, e neppure relazione

personale, cioè costitutiva di persona. Invece **le tre relazioni di paternità, filiazione e processione, si dicono proprietà personali, perché costituiscono le persone**; poiché la paternità è la persona del Padre, la filiazione è la persona del Figlio e la processione è la persona del procedente Spirito Santo.

I^a q. 30 a. 2, ad 2 argumentum

Ciò che **procede intellettualmente** come verbo [mentale], **procede per via di somiglianza, allo stesso modo di ciò che procede per generazione**, e per questo si è detto sopra che la processione del Verbo divino è la stessa generazione naturale. **L'amore invece**, in quanto amore, **non procede come simile al principio da cui procede**, (sebbene in Dio l'amore, in quanto divino, sia coesenziale): **perciò in Dio la processione dell'amore non si dice generazione.**

I^a q. 30 a. 2, ad 3 argumentum

L'uomo, essendo più perfetto degli altri animali, **ha**, in confronto a questi, **un maggior numero di operazioni intrinseche**, solo perché tale perfezione deriva da una **complessità [di elementi]**. Per questo **gli angeli** che sono più perfetti dell'uomo, ma anche più semplici, hanno un **numero minore di operazioni** intrinseche: poiché non c'è in loro né **l'immaginazione**, né **la sensazione** né altra operazione del genere. **In Dio invece realmente non c'è che una sola operazione, che è la sua stessa essenza.** Come poi in lui ci siano due processioni distinte è stato già spiegato *[q.27, aa. 3, 5]*.

I^a q. 30 a. 2, ad 4 argumentum

L'argomento varrebbe se lo Spirito Santo avesse una bontà numericamente distinta da quella del Padre: perché allora sarebbe necessario che per la sua bontà producesse, come il Padre, **un'altra persona divina. Ma una e identica è la bontà del Padre e dello Spirito Santo.** E tra loro non c'è altra distinzione che quella dovuta alle relazioni personali. Perciò quell'unica bontà conviene allo Spirito Santo, come ricevuta, e al Padre come principio da cui viene comunicata. - Questa opposizione poi di relazioni non consente che con la relazione dello Spirito Santo si trovi quella di principio rispetto ad altra persona divina: perché è proprio lui a procedere dalle altre persone che possono essere in Dio.

I^a q. 30 a. 2, ad 5 argumentum

Se si considerano i numeri in astratto, che esistono solo nella mente, [allora è vero che] un numero non indeterminato è misurato dall'unità. **Se invece si considera il numero concreto delle persone divine, non si può affermare che esso sia misurato: perché come si dirà in seguito, la grandezza delle tre persone è sempre la medesima realtà;** difatti una cosa non si misura con se stessa.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che i termini numerici pongano qualche cosa in Dio.

[Nel secolo XIII il quesito era di attualità: Pietro Lombardo aveva affermato che i termini numerici applicati a Dio avevano soltanto un significato negativo. Quindi essi non avrebbero posto niente, ma avrebbero invece negato la divisione o la pluralità. Altri maestri lo avevano contraddetto suscitando lunghe dispute intorno al concetto di unità e di numero. San Tommaso dovette risolvere efficacemente il problema fin dai primi anni del suo insegnamento a Parigi e ritornarvi più volte negli anni successivi.]

I^a q. 30 a. 3, arg. 1

Infatti: **L'unità di Dio è la sua essenza.** Ora, ogni numero è unità ripetuta, Perciò ogni termine numerico in Dio significa l'essenza. Dunque essa pone qualche cosa in lui.

I^a q. 30 a. 3, arg. 2

Ciò che si attribuisce a Dio e alle creature conviene in modo più eminente a Dio che alle creature. Ma i termini numerici pongono qualche cosa nelle creature. Dunque a maggior ragione in Dio.

I^a q. 30 a. 3, arg. 3

Se i termini numerici non pongono nulla in Dio ma si usano soltanto in senso negativo, quasi che con la pluralità si voglia negare l'unità, e con l'unità la pluralità; ne seguirebbe un **circolo vizioso che confonde la mente e non ci accerta di nulla, e questo è inammissibile. Dunque i termini numerici pongono qualcosa in Dio.**

I^a q. 30 a. 3. SED CONTRA:

Dice S. Ilario: «Professare il consorzio» [divino], che equivale a una confessione di pluralità «esclude l'idea dell'isolamento e della solitudine». **E S. Ambrogio** afferma: «Quando diciamo che Dio è uno, l'unità esclude la pluralità degli dèi, ma non pone in Dio alcuna quantità». **Da ciò si vede che questi termini sono usati in senso negativo, non in senso positivo.**

I^a q. 30 a. 3. RESPONDEO:

Il Maestro [delle Sentenze] **Pietro Lombardo** ammette che **i termini numerici non pongono nulla ma soltanto escludono qualche cosa in Dio.** Altri invece dicono il contrario.

Per mettere in chiaro la cosa si osservi che **qualsiasi pluralità è effetto di una divisione. Ora, vi sono due tipi di divisione:**

- **Uno è quello materiale** che si ha dividendo una **quantità** continua: e da questo si genera il numero che è una delle specie in cui si suddivide la quantità. **E un simile numero non si dà che nelle cose materiali dotate di quantità.**

- **L'altra è la divisione formale**, che risulta da forme diverse e opposte: conseguenza di questa divisione è la pluralità, la quale non è limitata ad un genere, ma appartiene ai trascendenti, in quanto **l'ente può essere uno e molteplice.** Nelle cose immateriali si trova soltanto questa pluralità.

*[Nel linguaggio della scolastica, si dicono **trascendentali** diverse proprietà o attributi, che sono al di sopra di tutte le categorie, sorpassando in estensione tutti quanti i generi (transcendunt omne genus), I **Trascendentali sono le proprietà universali dell'essere**. Tommaso d'Aquino (Quaestiones de veritate, q. 1, art. 1) enumera sei concetti trascendentali, **l'ens, e le cinque proprietà che lo caratterizzano in quanto tale** (dette poi, nella filosofia scolastica, **transcendentalia entis**): **res, aliquid, unum, verum, bonum** (poiché res non significa se non l'essere preso assolutamente e aliquid implica l'unum i trascendentali si riducono a tre: **l'unum** (uno: esso è intrinsecamente non contraddittorio), **verum** (vero: Il vero è un trascendentale dell'ente nel senso che ogni ente è intelligibile. Ma ciò può dirsi in due sensi: per affermare che esiste una verità antologica e dall'altro per affermare che esiste una verità logica che è l'adeguazione della nostra mente all'oggetto.) e **bonum** (bene: tutto ciò che è, è anche buono perché è frutto della bontà diffusiva di Dio). Il trascendentale si distingue dall'universale logico, il quale si attribuisce ai suoi inferiori unicamente per quanto essi hanno in comune (per es., «animale» dice qualcosa di comune a «razionale» e a «non razionale», ma niente di ciò che è loro proprio), mentre il t. si attribuisce a tutti i suoi inferiori (specie e individui), non solo in ciò che essi hanno in comune, ma altresì in ciò che hanno di proprio. Quando, per es., si afferma di Socrate che è un ente, vi si includono formalmente, anche se implicitamente, tutte le determinazioni proprie, compresa l'individualità, di Socrate.]*

- Alcuni dunque non badando che alla pluralità che è specie della quantità discreta e vedendo che questa in Dio non c'è, stimarono che i **termini numerali in Dio** non ponessero ma soltanto **escludessero qualche cosa**.

- Altri invece, avendo di mira questa stessa pluralità [quantitativa] affermarono che, come la **scienza si pone in Dio solo secondo la sua natura specifica**, ma non secondo la natura del genere [cui appartiene], **perché in Dio non esistono qualità, allo stesso modo si porrebbe in Dio il numero secondo la natura propria di numero, ma non secondo quella del genere cui appartiene, cioè della quantità.**

- Noi invece diciamo che **i termini numerici, in quanto vengono applicati a Dio**, non derivano dal numero che forma una delle specie della quantità; perché allora si attribuirebbero a Dio solo in senso metaforico, come le altre proprietà dei corpi, quali la larghezza, la lunghezza e simili: **ma derivano dal numero preso come trascendentale. Tale numero sta alle cose cui si attribuisce come l'uno, che si identifica con l'ente, sta all'ente.** Ora, come si è detto sopra parlando dell'unità di Dio, l'unità non aggiunge all'ente altro che la negazione della divisione; poiché uno significa ente **indiviso. Perciò di qualsiasi cosa esso si predichi, significa che quella cosa è indivisa:** come quando si dice che l'uomo è uno, si intende che la sua natura o sostanza è indivisa. Per la stessa ragione, quando si parla di un numero di cose, il numero così indicato significa quelle date cose e la loro rispettiva indivisione. - Invece il numero, che è una delle specie della quantità, indica un determinato accidente che si aggiunge all'ente [numerato]: e così si dica dell'unità che è principio del numero.

In Dio dunque i termini numerali significano le cose cui si attribuiscono e null'altro aggiungono che una negazione come abbiamo spiegato: e in ciò ha ragione il Maestro delle Sentenze. **Così quando diciamo che è una l'essenza, l'unità significa che l'essenza è indivisa;** quando diciamo che è una la persona [l'unità], significa la **persona indivisa;** quando poi diciamo: vi sono **più persone**, si indicano le stesse persone e le loro **rispettive indivisioni;** poiché è proprio del numero essere composto di unità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 30 a. 3, ad 1 argumentum

L'unità, essendo uno dei trascendentali, è un termine più universale che sostanza e relazione: lo stesso si dica della pluralità. Perciò in Dio può indicare e la sostanza e la relazione, secondo che si aggiunge all'una o all'altra. Tuttavia con questi termini [unità e pluralità], stante il loro significato proprio, si aggiunge all'essenza ed alla relazione la negazione della divisione, come si è spiegato.

I^a q. 30 a. 3, ad 2 argumentum

La pluralità che nelle creature aggiunge qualcosa [di accidentale] è quella quantitativa, che non si applica a Dio; ma [a Dio si può applicare] solo quella trascendentale, la quale, alle cose cui si attribuisce, non aggiunge che l'indivisione di ciascuna. E questa è la pluralità che si attribuisce a Dio.

I^a q. 30 a. 3, ad 3 argumentum

L'unità non esclude la pluralità ma la divisione, la quale, concettualmente, è prima dell'unità e della pluralità. E la pluralità, a sua volta, non esclude l'unità, ma la divisione delle cose che la compongono. Di tutto questo si è già trattato parlando della unità di Dio. È da notare però che i testi portati in contrario non provano a sufficienza l'asserto, perché sebbene sia vero che con la pluralità si esclude la solitudine e con l'unità la pluralità degli dèi, non ne segue tuttavia che con quei nomi si significhi solo tale negazione. Infatti dicendo bianco si esclude il nero; tuttavia col termine bianco non si indica soltanto l'esclusione dal nero.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il nome persona non possa essere comune alle tre persone.

I^a q. 30 a. 4, arg. 1

Infatti: Soltanto l'essenza è comune alle tre persone. Ma il nome persona direttamente non significa l'essenza. Dunque non può essere comune a tre soggetti.

I^a q. 30a. 4, arg. 2

Comune è l'opposto di incomunicabile. Ma è essenziale al concetto di persona di essere incomunicabile, come appare dalla surriferita definizione di persona data da Riccardo di S. Vittore. Dunque il nome persona non è comune a tutte e tre.

I^a q. 30 a. 4, arg. 3

Se [persona] è comune a tutte e tre, tale comunanza o è reale o concettuale. Non può essere reale: perché allora le tre persone non sarebbero che una sola. E neppure può essere [soltanto] concettuale: perché in questo caso persona sarebbe un universale, mentre in Dio

non c'è né universale né particolare, né genere, né specie, come si è dimostrato. Perciò il nome persona non può essere comune alle tre persone.

I^a q. 30 a. 4. SED CONTRA:

Dice **S. Agostino**, che, quando si chiedeva; «**Tre che cosa?**», si è risposto; «**Tre persone**», perché ciò che va sotto il nome di persona è ad essi comune.

I^a q. 30 a. 4. RESPONDEO:

Lo stesso modo di parlare dimostra che il nome persona è comune a tutte e tre, difatti diciamo le tre persone come quando diciamo tre uomini affermiamo chiaramente che uomo è comune a tutti e tre. Però è chiaro che non si tratta di una comunanza di ordine reale simile a quella per cui un'unica essenza è comune a tutte e tre; perché ne seguirebbe che come vi è **un'unica essenza** per le tre persone così vi sarebbe **un'unica persona**.

[Un'unica essenza uomo >> tre uomini/persona, distinti realmente dalla materia.

Un'unica essenza dio >> una sola persona mancando la materia individualizzante.]

Circa il genere di questa **comunanza** gli studiosi proposero diverse opinioni:

- Alcuni dissero che è una **comunanza di negazione**; perché nella definizione di persona si usa il termine **incomunicabile**.

- Altri affermarono che è una **comunanza di intenzione [logica]**; perché nella definizione di persona si pone il termine **individuo**, come chi dicesse che tanto al cavallo che al bue è comune la **specie**.

Ambedue queste spiegazioni sono da rigettarsi, perché il **nome persona non esprime negazione né intenzione [logica], ma una realtà**.

Perciò bisogna considerare che **anche parlando dell'uomo il nome persona è nome comune di comunanza concettuale**, non però come il genere e la specie, ma **come individuo indeterminato [un modo di essere]**. Infatti **i nomi dei generi e delle specie**, come **uomo e animale**, sono usati per significare espressamente le **essenze [universali o] comuni**, e non già le **intenzioni [logiche]** di tali nature, intenzioni indicate invece dai **termini genere e specie**. Ma individuo indeterminato come, p. es., un uomo, significa la natura [in genere] con quel modo di essere che conviene ai singolari, cioè come sussistente e distinta da ogni altra; mentre col nome del singolare determinato si indica in particolare ciò che lo distingue: p. es., col nome Socrate [si indicano] questa carne e queste ossa. Con questa differenza però che **un uomo** significa la natura, ossia l'**individuo come natura**, ma col modo di essere che compete ai singolari: invece il nome **persona** non si usa per significare l'individuo come natura, ma per indicare il **sogetto** che sussiste in tale natura **[un modo di essere]**.

[uomo/animale/mammifero >> essenze/natura dell'ente. Universali che hanno l'essere nei singoli soggetti della stessa natura.

Genere/specie >> termini/intenzioni logiche

persona >> modo di essere di un soggetto come individuo indeterminato comune ad altri soggetti (**comunanza concettuale**) di cui l'essenza ha specificato la natura di uomo. Determinazione di significato/universale di sola apparenza, privi di essere.
nome proprio >> soggetto determinato]

Ora, è comune alle tre persone divine, secondo una comunanza concettuale, di sussistere ciascuna nella natura divina distinte l'una dall'altra. Perciò **il nome persona è comune alle tre divine persone secondo una comunanza concettuale.**

[La *persona* è comune al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo non già per una comunanza di **realtà** (essenza), né per comunanza di **ragione** (propria degli universali), bensì comune di quella comunanza che compete ai concetti **indeterminati**, in quanto esprime **il modo di essere incomunicabile** nella natura divina, modo che conviene ugualmente alle tre persone che sarà determinato dalle proprietà nozionali. Con tale distinzione San Tommaso risolve il problema della differenza che passa tra l'universale propriamente detto (genere specie), e l'universale di sola apparenza (l'indeterminato). Il vero universale riguarda più cose e quindi si predica di più soggetti inferiori i quali differiscono per il loro **diverso essere** e nei quali gli universali hanno l'essere. L'universale di sola apparenza invece riguarda e si predica di più inferiori che sono semplici sue determinazioni di significato. Gli inferiori dei veri universali sono le cose esistenti; gli inferiori degli universali apparenti o degli indeterminati non si distinguono dai rispettivi oggetti altro che per un gioco di logica, senza fondamento nella realtà.]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 30 a. 4, ad 1 argumentum

Quell'argomento vale per la comunanza d'ordine reale.

I^a q. 30 a. 4, ad 2 argumentum

Sebbene la **persona** sia incomunicabile, tuttavia **il modo di esistere** incomunicabilmente **può essere comune a più soggetti.**

I^a q. 30 a. 4, ad 3 argumentum

Quantunque questa sia una comunanza d'ordine logico e non di ordine reale, non ne segue però che in Dio abbia luogo l'universale e il particolare, **il genere e la specie:**

- sia perché neppure parlando dell'uomo la comunanza del termine **persona** è comunanza di **genere** o di **specie**;
- sia perché **le persone divine hanno un solo [e medesimo] essere:** mentre il genere e la specie e qualsiasi universale si predicano di più cose differenti nell'essere.

