

## Parte prima > Trattato sulla Trinità delle Persone >

### Modi di esprimere l'unità e la pluralità in Dio

#### Prima parte, Questione 31

##### Proemio

Consideriamo ora, dopo quanto si è detto, i modi di esprimere l'unità e la pluralità in Dio. E su tale argomento si pongono quattro quesiti;

1. Sul nome stesso di Trinità.

2. Se si possa dire: il Figlio è un altro rispetto al Padre;

3. Se a un termine essenziale si possa aggiungere una voce restrittiva [p. es. solo] che esclude altri;

4. Se tale aggiunta si possa fare ai termini personali.

#### **ARTICOLO 1:**

**VIDETUR** che in Dio non ci sia trinità.

##### I<sup>a</sup> q. 31 a. 1, arg. 1

Infatti: **Ogni nome in Dio significa essenza o relazione.**

- **ma il termine trinità non significa l'essenza** perché altrimenti si potrebbe predicare delle singole persone;

- **e non significa neppure le relazioni:** perché non è un termine relativo. Dunque il termine trinità non si deve usare parlando di Dio.

##### I<sup>a</sup> q. 31 a. 1, arg. 2

Il termine **trinità**, significando una moltitudine, è un **nome collettivo**. Ora, nessun nome simile si addice a Dio; perché l'unità espressa dai nomi collettivi è **minima**, mentre in Dio c'è **l'unità massima**. Quindi il termine trinità non deve usarsi parlando di Dio.

##### I<sup>a</sup> q. 31 a. 1, arg. 3

Tutto ciò che è trino è triplice. Ma in Dio non si dà triplicità; perché questa è una specie di **disuguaglianza**. Perciò non c'è neppure trinità.

##### I<sup>a</sup> q. 31 a. 1, arg. 4

Tutto ciò che è in Dio partecipa dell'unità dell'essenza divina, essendo Dio la sua stessa essenza. Se dunque in Dio ci fosse trinità, questa dovrebbe essere nell'unità stessa della essenza divina. E così vi sarebbero in Dio tre unità essenziali: il che è eretico.

### I<sup>a</sup> q. 31 a. 1, arg. 5

In tutto ciò che si dice di Dio il concreto si può predicare dell'astratto: la deità è Dio, la paternità è il Padre. Ma la trinità non si può dire trina: perché allora in Dio ci sarebbero nove entità reali; e questo è falso. Dunque parlando di Dio non si deve usare il termine trinità.

### I<sup>a</sup> q. 30 a. 1. SED CONTRA:

Dice **S. Atanasio**, che «si deve venerare l'unità nella trinità e la trinità nell'unità».

### I<sup>a</sup> q. 30 a. 1. RESPONDEO:

Il termine **trinità** in Dio significa un determinato **numero di persone**. Perciò come si ammette la pluralità delle persone, così si deve ammettere la loro trinità; perché ciò che la **pluralità** indica in modo indeterminato, [lo stesso, ma] in modo determinato, lo significa **trinità**.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

#### I<sup>a</sup> q. 31 a. 1, ad 1 argumentum

Il termine trinità secondo la sua **etimologia** pare che significhi davvero **l'unità di essenza delle tre persone**, giacché trinità suona come **trium unitas** [*unità di tre*] Però, secondo il significato proprio della parola, esprime piuttosto il numero delle persone di un'unica essenza. E per questo non possiamo dire che il Padre sia trinità, perché non è tre persone. Non significa però le **relazioni stesse delle persone**, ma piuttosto **il numero delle persone** così riferite l'una all'altra. Da ciò deriva che trinità, in forza del suo significato, non appartiene al genere dei termini relativi.

#### I<sup>a</sup> q. 31 a. 1, ad 2 argumentum

Il nome collettivo include nel suo significato due elementi cioè la **pluralità dei soggetti**, e una **certa unità di un ordine** qualsiasi; infatti popolo è una moltitudine di uomini compresi sotto un certo ordine. Ora quanto al primo elemento il termine trinità rientra nei nomi collettivi: quanto al secondo ne differisce, perché nella trinità divina non c'è solo **unità di ordine**, ma anche **unità di essenza**.

#### I<sup>a</sup> q. 31 a. 1, ad 3 argumentum

Trinità è **nome assoluto**: perché significa il numero ternario delle persone. **Triplicità** invece significa un **rapporto di disuguaglianza**: perché, come si ricava dall'Aritmetica di Boezio, è una delle specie di disuguaglianza. Perciò in Dio non c'è triplicità ma trinità.

*[triplicità=presenza o intervento di tre elementi o parti. Formato di tre elementi, di tre parti, anche disuguali]*

### I<sup>a</sup> q. 31 a. 1, ad 4 argumentum

Nella trinità divina c'è il numero e ci sono le persone numerate. Quando dunque diciamo trinità nell'unità, non poniamo il numero nell'unità dell'essenza, quasi che questa sia tre volte una, ma poniamo le persone numerate nell'unità della natura, come quando diciamo che i soggetti di una natura sono in quella natura. Viceversa parliamo di unità nella trinità, come di una data natura nei suoi soggetti.

*[In un triangolo ponendo tre angoli non si moltiplica il triangolo per tre]*

### I<sup>a</sup> q. 31 a. 1, ad 5 argumentum

L'espressione la trinità è trina, in ragione del numero che vi è implicito indica che tale numero si moltiplica per se stesso, dato che trino include già la molteplicità delle cose a cui si applica. Perciò non si può dire che la trinità è trina: perché, se la trinità fosse trina, ne verrebbe che vi sarebbero tre suppositi in ciascuno dei quali si troverebbe la trinità; come dall'espressione, Dio è trino, ne segue che tre sono i suppositi della deità.

## ARTICOLO 2:

**VIDETUR** che il Figlio non sia **altro** rispetto al Padre.

### I<sup>a</sup> q. 31 a. 2, arg. 1

Infatti: **Altro** è termine relativo indicante **diversità di sostanza**. Se dunque il Figlio è un altro rispetto al Padre, sembra che sia diverso dal Padre; ma ciò è contrario a **S. Agostino** il quale afferma che con l'espressione tre persone «non vogliamo intendere alcuna diversità».

### I<sup>a</sup> q. 31 a. 2, arg. 2

Tutti quelli che si distinguono per essere tra loro altri e altri, differiscono in qualche cosa. Se dunque il **Figlio** è un altro rispetto al Padre, ne segue che è **differente dal Padre**. Ora, questo è contrario a quanto dice **S. Ambrogio**: «il Padre e il Figlio sono una stessa cosa nella deità, e non c'è tra loro differenza di sostanza né alcun'altra diversità».

### I<sup>a</sup> q. 31 a. 2, arg. 3

**Alieno** [estraneo] deriva dal latino alius [altro]. Ma il Figlio non è alieno rispetto al Padre: infatti **S. Ilario** afferma che nelle persone divine «non c'è nulla di diverso, nulla di alieno, nulla di separabile». Perciò il Figlio non è un altro rispetto al Padre.

### I<sup>a</sup> q. 31 a. 2, arg. 4

**Alius [altro]** e **aliud [altra cosa]** hanno lo stesso significato e differiscono solo per il genere diverso. Se dunque il Figlio è un altro rispetto al Padre, pare che sia anche un'altra cosa rispetto al Padre.

### I<sup>a</sup> q. 31 a. 2. SED CONTRA:

**Alius [altro]** e **aliud [altra cosa]** hanno lo stesso significato e differiscono solo per il genere diverso. Se dunque il Figlio è un altro rispetto al Padre, pare che sia anche un'altra cosa rispetto al Padre.

### I<sup>a</sup> q. 31 a. 2. RESPONDEO:

Siccome, al dire di **S. Girolamo**, col parlare impreciso si finisce col cadere nell'eresia, parlando della SS. Trinità bisogna procedere **con cautela e modestia**: perché, secondo **S. Agostino**, «in nessun altro soggetto l'errore è più pericoloso, né la ricerca più faticosa, né più fruttuosa la scoperta». Quando trattiamo della Trinità dobbiamo evitare, stando nel giusto mezzo, due opposti errori: quello di **Ario**, che ammetteva con la **trinità delle persone anche una trinità di nature**; e quello di **Sabellio** che ammetteva **l'unità di natura oltre l'unità di persona**.

- Per sfuggire all'errore di **Ario** dobbiamo evitare, parlando di Dio,

+ i termini **diversità** e **differenza** per non compromettere **l'unità dell'essenza**; possiamo invece usare il termine **distinzione**, data l'opposizione relativa [delle persone]. Per cui, se in qualche testo autentico della Scrittura ci imbattiamo nelle parole **diversità** e **differenza** applicate alle persone divine, le dobbiamo intendere come significanti **distinzione**.

+ Per non ledere la **semplicità dell'essenza divina** sono da evitare i termini **separazione** e **divisione**, propria di un tutto suddiviso in parti.

+ Per non compromettere **l'uguaglianza** è da evitare la parola **disparità**.

+ E infine per non sopprimere la **somiglianza** si devono evitare i termini **alieno** e **discrepante**.

**S. Ambrogio** infatti dice che nel Padre e nel Figlio «vi è un'unica divinità senza discrepanza». E **S. Ilario**, come si è riferito, afferma che in Dio «non c'è nulla di alieno e niente di separabile».

- Per non cadere poi nell'errore di **Sabellio** dobbiamo evitare

+ il termine **singularità** al fine di non negare la **comunicabilità dell'essenza divina**; tant'è vero che, secondo **S. Ilario**, «è sacrilegio dire che il Padre e il figlio è un Dio singolare [isolato]».

+ Dobbiamo anche evitare il termine **unico** per non escludere il **numero delle persone**: onde **Ilario** afferma che «da Dio si esclude il concetto di singularità e unicità». Possiamo tuttavia dire unico Figlio: perché in Dio non ci sono più Figli; non possiamo però dire unico Dio; perché la deità è comune a più [persone].

+ Schiviamo anche l'aggettivo **confuso** per non togliere **l'ordine di natura tra le persone**: cosicché **S. Ambrogio** può affermare: «**Né ciò che è uno può essere confuso, né molteplice ciò che non ammette differenza**».

+ Si deve anche evitare il termine **solitario**, per non distruggere **la società delle tre persone**. Per questo Ilario dice: «**Dobbiamo confessare che Dio non è solitario né diverso**».

Ora il termine **alius [altro], usato al maschile**, non importa che la distinzione del soggetto; perciò possiamo benissimo dire che il Figlio è un altro rispetto al Padre: perché è un altro soggetto della natura divina, come è un'altra persona e un'altra ipostasi.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> q. 31 a. 2, ad 1 argumentum

**Altro**, poiché suona come un nome individuale, sta a indicare un soggetto: perciò a giustificare l'uso basta la **distinzione di sostanza** presa nel significato di ipostasi o persona. **La diversità** invece richiede la distinzione di sostanza presa nel senso di essenza [o natura]. Perciò non possiamo dire che il Figlio è diverso dal Padre, quantunque sia un altro rispetto al Padre.

### I<sup>a</sup> q. 31 a. 2, ad 2 argumentum

La **differenza** importa una distinzione di forma. Ora, in Dio c'è solo una forma, come è chiaro dalle parole di **S. Paolo, Filippesi, 2, 6** [che, parlando del Figlio, dice]: «**il quale, sussistendo nella forma di Dio...**». Perciò l'aggettivo differente propriamente non può convenire a Dio, come risulta dal testo riportato [nell'argomento]. - **Tuttavia il Damasceno**, parlando delle cose divine, usa il termine differenza, in quanto le proprietà relative si possono indicare come forme [differenti]: e perciò afferma che **le ipostasi non differiscono tra di loro per la sostanza ma per delle proprietà determinate**. Però [in questo caso] **differenza** è presa nel senso di **distinzione**, come si è spiegato.

### I<sup>a</sup> q. 31 a. 2, ad 3 argumentum

**Alieno** è ciò che è **estraneo e dissimile**. Ma non è incluso tale significato nella voce altro; perciò diciamo che il Figlio è un altro rispetto al Padre, sebbene non si possa affermare che sia alieno.

### I<sup>a</sup> q. 31 a. 2, ad 4 argumentum

Il neutro è un genere indeterminato, invece il maschile, come pure il femminile, è determinato. Per questo giustamente si usa il **neutro** per indicare l'essenza che è comune, e il **maschile** o il femminile per indicare un **soggetto determinato di quella natura**. Per questo, anche parlando dell'uomo, se si chiede, chi è questo?, si risponde, Socrate che è nome di un supposito; se invece si domanda, che cosa è questo?, si risponde, un animale ragionevole e mortale.

Siccome in Dio la distinzione riguarda le persone e non l'essenza, perciò diciamo che il **Padre è alius [altro] rispetto al Figlio, ma non aliud [cioè altra cosa]**: e all'opposto diciamo che **essi sono unum [una stessa cosa] ma non unus [un solo soggetto]**.

## ARTICOLO 3:

**VIDETUR** Che in Dio ai termini essenziali non si possa aggiungere la voce restrittiva solo.

### I<sup>a</sup> q. 31 a. 3, arg. 1

Infatti: Secondo il **Filosofo**, solo è «chi non è con altri». Ma Dio è con gli Angeli e con le anime sante; perciò non possiamo dire che Dio è solo.

### I<sup>a</sup> q. 31 a. 3, arg. 2

Tutto ciò che in Dio si aggiunge a un termine essenziale, si può attribuire tanto alle singole persone che a tutte e tre insieme: difatti, siccome con verità si può dire che Dio è sapiente, così possiamo dire; il Padre è Dio sapiente e la SS. Trinità è Dio sapiente. Ora, **S. Agostino** afferma: «va presa in considerazione la sentenza la quale dice che il Padre non è il solo vero Dio». **Dunque non si può dire Dio solo.**

### I<sup>a</sup> q. 31 a. 3, arg. 3

Se la voce solo si aggiunge ad un termine essenziale, ciò si fa in rapporto ad un predicato o personale o essenziale. Ora, non [si può aggiungere] rispetto ad un predicato personale: infatti la proposizione, **Dio solo è Padre**, è falsa, perché anche l'uomo è padre. E neppure rispetto ad un predicato essenziale. Perché se fosse vera la proposizione, **Dio solo crea**, sarebbe vera anche quest'altra, il Padre solo crea, perché tutto ciò che si può dire di Dio si può dire anche del Padre. Ma quest'ultima proposizione è falsa perché anche il Figlio è creatore. **Dunque, parlando di Dio, la voce solo non si può aggiungere ad un termine essenziale.**

### I<sup>a</sup> q. 31 a. 3. SED CONTRA:

**S. Paolo, 1Timoteo, 1, 17** dice: «Al re dei secoli, al solo immortale e invisibile Iddio [onore e gloria per i secoli dei secoli]».

### I<sup>a</sup> q. 31 a. 3. RESPONDEO:

La voce solo si può prendere come categorematica e come sincategorematica. Si dice

- **categorematica** quella parola che **in modo assoluto afferma di un soggetto il suo significato**: p. es., bianco è così affermato dell'uomo nell'espressione l'uomo è bianco. Se dunque la voce solo si prende in questo senso, in Dio non si può assolutamente aggiungere a nessun termine: perché ne affermerebbe **la solitudine in senso assoluto**, e così Dio sarebbe solitario; il che è contro quanto abbiamo già spiegato. – Si dice

- **sincategorematica** quella voce che **regola il rapporto del predicato col soggetto**, come tutto o nessuno. Così è per la voce solo: perché **esclude ogni altro soggetto dalla partecipazione di quel predicato**. Come quando si dice, solo Socrate scrive, non si vuole intendere che Socrate sia solitario, ma che nessuno gli è compagno nello scrivere;

quantunque si trovi in compagnia di molti. E nulla impedisce di aggiungere ad un termine essenziale in Dio la voce solo presa in questo senso, in quanto si esclude ogni altra cosa che non sia Dio dalla partecipazione di un predicato; come nell'espressione solo Dio è eterno, perché nient'altro all'infuori di Dio è eterno.

*[categorematico agg– Nella logica formale, di termine che di per sé (cioè preso isolatamente) significa qualcosa (un individuo, una proprietà, una relazione, ecc.), in contrapposto al termine sincategorematico, che non ha di per sé un significato suo proprio ma lo acquista solo in unione ad altri termini (categorematici); appartengono al primo gruppo sostantivi, verbi, aggettivi, al secondo pronomi, avverbî, preposizioni, congiunzioni]*

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> q. 31 a. 3, ad 1 argumentum

Sebbene gli angeli e le anime sante siano sempre con Dio, tuttavia senza la pluralità delle persone Dio sarebbe solo, cioè solitario. **La solitudine infatti non è esclusa dalla presenza di soggetti di diversa natura:** tant'è vero che si usa dire che uno è solo nel giardino, sebbene vi siano molte piante e molti animali. E nello stesso modo, nonostante la presenza degli angeli e degli uomini, si potrebbe affermare che Dio è solo, se nella natura divina non ci fossero più persone. Perciò la compagnia degli angeli o delle anime non esclude da Dio la solitudine presa in senso assoluto; e molto meno la solitudine in senso relativo, cioè in rapporto ad un predicato.

### I<sup>a</sup> q. 31 a. 3, ad 2 argumentum

Propriamente parlando, l'**aggettivo solo** non si riferisce al predicato, perché questo si applica come una forma; mentre [solo] si riferisce al **soggetto**, in quanto esclude altri soggetti da quello a cui è applicato. **Invece l'avverbio soltanto**, essendo semplicemente restrittivo, può stare unito tanto col soggetto che col predicato. Infatti possiamo dire: soltanto Socrate corre, cioè nessun altro [corre]; ed anche: Socrate corre soltanto, cioè non fa nient'altro. Perciò, volendo parlare con proprietà, non si può dire: il Padre è il solo Dio, oppure: la Trinità è il solo Dio, a meno che non si voglia sottintendere un'aggiunta nel predicato, p. es.: la Trinità è il Dio che è il solo Dio. **È** in tal modo potrebbe essere vera anche la proposizione: il Padre è quel Dio il quale solo è Dio, se il pronome relativo [il quale] si riferisce al predicato [Dio] e non al soggetto [Padre]. E **quando S. Agostino afferma che non il Padre, ma la SS. Trinità è il solo Dio**, parla da espositore, come se dicesse: Il testo: «al re dei secoli, al solo invisibile Dio» non si deve intendere della persona del Padre ma di tutta la Trinità.

### I<sup>a</sup> q. 31 a. 3, ad 3 argumentum

In ambedue i modi l'aggettivo solo si può aggiungere ad un termine essenziale.

- Infatti la proposizione, **solo Dio è Padre, ha due significati.** Poiché Padre può indicare la **persona del Padre**; e allora la proposizione è vera, giacché l'uomo non è quella persona.

- Oppure può indicare soltanto la **relazione**, allora sì la proposizione è falsa, perché la relazione di paternità si trova, sebbene non in senso univoco, anche in altri soggetti.

- Così pure è vera anche quest'altra proposizione, **solo Dio crea**; ma non ne viene la conclusione: dunque solo il Padre. Poiché, come dicono i dialettici, la voce restrittiva coarta il termine a cui si applica ma non in modo che si possano sostituire ad esso i soggetti particolari [contenuti sotto quel termine universale]. Difatti dall'affermazione: solo l'uomo è animale razionale mortale, non si può concludere: dunque solo Socrate.

#### **ARTICOLO 4:**

**VIDETUR** che una **voce restrittiva** si possa unire a un **termine** personale anche se il predicato è comune

##### **I<sup>a</sup> q. 31 a. 4, arg. 1**

Infatti: Il Signore parlando al Padre dice, **Giovanni, 17, 3**: «affinché conoscano te, solo vero Dio». **Perciò il solo Padre è vero Dio.**

##### **I<sup>a</sup> q. 31 a. 4, arg. 2**

È detto nel Vangelo, **Matteo, 11, 27**: «Nessuno conosce il Figlio fuorché il Padre», il che è come dire: solo il Padre conosce il Figlio. Ma conoscere il Figlio è una proprietà comune [a tutte le divinità]. **Dunque vale la conclusione precedente.**

##### **I<sup>a</sup> q. 31 a. 4, arg. 3**

La voce restrittiva non rigetta quanto è racchiuso nel concetto stesso del termine a cui si unisce: tanto è vero che non ne esclude né la parte né l'universale. Difatti se dico: solo Socrate è bianco, non si può concludere: dunque la sua mano non è bianca; oppure: dunque l'uomo non è bianco. Ora, una persona è inclusa nel concetto dell'altra, il Padre, p. es., nel concetto del Figlio e viceversa. Quindi per il fatto che si dice: il solo Padre è Dio, non si esclude il Figlio o lo Spirito Santo. E così sembra che questo modo di esprimersi sia legittimo.

##### **I<sup>a</sup> q. 31 a. 4, arg. 4**

Inoltre la Chiesa canta: «Tu solo altissimo, Gesù Cristo».

##### **I<sup>a</sup> q. 31 a. 4. SED CONTRA:**

La proposizione, il solo Padre è Dio, si può spiegare in due maniere, cioè: il Padre è Dio, oppure: nessun altro fuorché il Padre è Dio. Ma questa seconda è falsa: perché il Figlio, che pure è Dio, è distinto dal Padre. Perciò anche la proposizione, il solo Padre è Dio, è falsa. Lo stesso si dica di altre proposizioni simili.

##### **I<sup>a</sup> q. 31 a. 4. RESPONDEO:**

L'espressione, **il solo Padre è Dio**, può essere intesa in più modi:

- Se l'aggettivo solo afferma la **solitudine del Padre**, la proposizione è falsa, perché allora tale aggettivo si prende in senso **categorematico**.

- Se invece si prende in senso **sincategorematico** si può di nuovo intendere in vari modi.

+**[?]** Se [solo] esclude altri dalla partecipazione della forma del soggetto, allora [la proposizione, solo il Padre è Dio] è vera; così da risultarne questo significato; **colui col quale nessun altro è Padre, è Dio**. E così la spiega **S. Agostino** quando afferma; «**Diciamo solo il Padre non perché sia separato dal Figlio o dallo Spirito Santo, ma perché, dicendo così, vogliamo intendere che essi insieme con lui non sono il Padre**». **Ma nel modo comune di parlare non si vuol dare questo senso**, a meno che non si sottintenda qualche cosa, come se si dicesse; quegli, che solo è detto Padre, è Dio.

+ Ma nel suo vero significato [l'aggettivo solo] **esclude altri dal partecipare al [medesimo] predicato**. E presa così, **la proposizione è falsa** se esclude altro al maschile [alium]: è vera se esclude altro al neutro [aliud]; perché il Figlio è un altro rispetto al Padre, ma non altra cosa, Lo stesso dicasi dello Spirito Santo.

**Ma, come fu detto, siccome l'aggettivo solo propriamente riguarda il soggetto, esso tende più ad escludere alius che aliud. Perciò un tal modo di dire non si deve generalizzare, ma piamente spiegare se si trova in qualche testo autentico della Scrittura.**

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> q. 31 a. 4, ad 1 argumentum

- L'espressione, **te solo vero Dio**, non si intende del solo Padre, ma di tutta la Trinità, come spiega S. Agostino.

- Oppure se si intende della persona del Padre, non si escludono le altre persone, data l'unità dell'essenza, in quanto quel **solo esclude**, come fu detto, **solamente altro [in senso neutro, cioè altra cosa]**.

### I<sup>a</sup> q. 31 a. 4, ad 2 argumentum

E altrettanto si dica a proposito della seconda difficoltà, infatti, **data l'unità dell'essenza, quando qualcosa di essenziale si dice del Padre, non si esclude il Figlio, né lo Spirito Santo**. - Però si deve badare che nel testo riferito il termine nessuno, contrariamente a quanto potrebbe far credere la parola, non equivale a nessun uomo (perché in tal caso non ci sarebbe motivo di eccettuare la persona del Padre): ma secondo l'uso ordinario della lingua si prende in senso distributivo per qualunque natura razionale.

### I<sup>a</sup> q. 31 a. 4, ad 3 argumentum

Una voce restrittiva non esclude le varie cose che rientrano nel concetto del termine a cui si unisce, **purché esse, come le parti e l'universale, non differiscano di soggetto**. Invece il Figlio e il Padre sono due soggetti differenti: quindi il paragone non regge.

I<sup>a</sup> q. 31 a. 4, ad 3 argumentum

**Non si dice in modo assoluto** che solo il Figlio è altissimo, ma che è «**il solo altissimo con lo Spirito Santo, nella gloria del Padre**».

## Parte prima > Trattato sulla Trinità delle Persone >

### La nostra conoscenza delle Persone divine

Prima parte, Questione 32

Proemio

Logicamente passiamo ora a trattare della cognizione che possiamo avere delle divine Persone. E a questo riguardo si pongono quattro quesiti:

1. Se con la ragione naturale si possano conoscere le Persone divine;
2. Se si debbano attribuire alle Persone divine delle nozioni;
3. Sul numero di queste nozioni;
4. Se circa le nozioni si possano avere opinioni differenti.

#### **ARTICOLO 1:**

**VIDETUR** che **con la sola ragione naturale** si possa conoscere la Trinità delle Persone divine.

I<sup>a</sup> q. 32 a. 1, arg. 1

Infatti: **I filosofi non giunsero alla cognizione di Dio che con la sola ragione naturale: ora, risulta che essi hanno detto molte cose sulla Trinità delle Persone:**

- Infatti **Aristotele** afferma: "Con questo numero", cioè col tre, "ci industriamo di magnificare il Dio uno, superiore a tutte le perfezioni delle cose create".

- E **S. Agostino** riferisce: "Ed io lessi costà", cioè nei libri dei Platonici, "non con le stesse parole, ma in sostanza le stesse cose, convalidate da molte e diverse ragioni, che in principio

era il Verbo e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio", e altre simili cose egli seguiva a narrare: e con tali parole si indica esattamente la pluralità delle Persone divine.

- Anche la **Glossa** (spiegando il fatto) che i maghi del faraone fallirono al terzo segno (aggiunge): cioè mancarono della cognizione della terza Persona, ossia dello Spirito Santo; dunque ne conobbero almeno due.

- Anche **Trismegisto** disse: "la monade generò la monade e rifletté in se stessa il suo calore": con le quali parole si viene a indicare la generazione del Figlio e la processione dello Spirito Santo. Dunque con la sola ragione si possono conoscere le Persone divine.

*[Mitico autore della Letteratura ermetica della tarda età ellenistica. Per letteratura ermetica si intende un gruppo di scritti di argomento filosofico-religioso che circolarono nel mondo greco-romano nei primi secoli d.C. Questi scritti facevano riferimento a una cosmogonia incentrata sulla creazione dell'uomo e sulle condizioni della sua liberazione spirituale attraverso la conoscenza.]*

### I<sup>a</sup> q. 32 a. 1, arg. 2

Afferma **Riccardo di S. Vittore**: "Ritengo per indubitato che qualsiasi verità si possa provare non solo con argomenti probabili ma anche con ragioni apodittiche".

- Per tale motivo alcuni vollero provare anche la **Trinità delle Persone** appellandosi **all'infinita bontà di Dio** che (soltanto) nella processione delle Persone divine si comunica in modo infinito.

- Altri invece riuscirono a provarla rifacendosi al principio che "senza la compagnia di altri non può essere veramente giocondo il possesso di un bene qualsiasi".

- Ed anche S. Agostino spiega la Trinità delle Persone con la processione del verbo e dell'amore nella nostra anima: ed è la via che anche noi abbiamo seguito.

Perciò la Trinità delle Persone si può conoscere con la sola ragione naturale.

### I<sup>a</sup> q. 32 a. 1, arg. 3

**Sarebbe inutile rivelare all'uomo quello che non si può conoscere con la ragione umana.** Ma non si può dire che la divina rivelazione del mistero della Trinità sia inutile. Dunque la Trinità delle Persone divine può essere conosciuta dalla ragione umana.

### I<sup>a</sup> q. 32 a. 1. SED CONTRA:

Dice **S. Ilario**: "Non pensi l'uomo di poter penetrare con la sua intelligenza il mistero della (eterna) generazione". **E S. Ambrogio**: "È impossibile capire il mistero della generazione (divina): la mente vien meno, la voce tace". Ma, come abbiamo dimostrato, è appunto dall'origine per generazione e processione che si distinguono le Persone divine. Perciò si conclude che la Trinità delle Persone non si può conoscere con la ragione, dal momento che l'uomo non è in grado di conoscere e di raggiungere con la sua intelligenza se non ciò che offre la possibilità di una dimostrazione apodittica.

## I<sup>a</sup> q. 30 a. 1. RESPONDEO:

È impossibile giungere alla cognizione della Trinità delle Persone divine con la sola ragione naturale. Si è infatti dimostrato più sopra che l'uomo con la sola ragione non può giungere alla cognizione di Dio, se non per mezzo delle creature. Ora, queste conducono a Dio come gli effetti alle loro cause. Quindi con la ragione naturale si può conoscere di Dio soltanto quei dati che necessariamente conseguono dall'essere egli principio di tutte le cose; e su questo criterio ci siamo basati nel trattato su Dio. Ora, la virtù creatrice è comune a tutta la Trinità: quindi appartiene all'unità dell'essenza e non alla pluralità delle Persone. Perciò con la ragione naturale si può conoscere solo quanto fa parte dell'essenza e non ciò che appartiene alla pluralità delle Persone.

Quelli poi, che tentano di dimostrare la Trinità delle Persone con la ragione naturale, compromettono la fede in due modi:

- **Primo, ne compromettono la dignità**, poiché la fede ha per oggetto cose affatto invisibili, che superano la capacità della ragione umana. L'Apostolo infatti afferma (Ebrei, 11, 1) che "la fede è di cose che non si vedono". E altrove (1Corinti, 2, 6): "Di sapienza parliamo sì tra uomini perfetti, ma è sapienza non di questo secolo, né dei principi di questo secolo; parliamo della sapienza di Dio in mistero, la sapienza nascosta".

- **Secondo, ne compromettono l'efficacia nell'attrarre altri alla fede**. Infatti, se per indurre a credere si portano delle ragioni che non sono cogenti, ci si espone alla derisione di coloro che non credono: poiché costoro penseranno che noi ci appoggiamo su tali argomenti per credere.

Per tale motivo tutto ciò che è di fede si deve provare soltanto con i testi (della Scrittura) per coloro che la riconoscono. Per gli altri basta **difendere la non absurdità di quello che la fede insegna**. Perciò Dionigi ammonisce: "Se qualcuno non cede all'autorità della parola di Dio, è del tutto estraneo e lontano dalla nostra filosofia. Se invece ammette la verità della parola", cioè di quella divina, "è con noi, giacché noi pure ci serviamo di tale regola".

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> q. 32 a. 1, ad 1 argumentum

I filosofi non conobbero il mistero della **Trinità** delle divine Persone per quello che ad esse è proprio, cioè la **paternità**, la **filiazione** e la **processione**; secondo le parole dell'Apostolo: "Parliamo di sapienza divina, che nessuno dei principi di questo secolo ha conosciuto", cioè nessuno dei filosofi, come spiega la Glossa. Conobbero tuttavia alcuni attributi essenziali che si appropriano alle varie persone, come la **potenza**, la **sapienza** e la **bontà** che si appropriano (rispettivamente) al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo.

- **Perciò l'espressione di Aristotele**, "ci industriamo di magnificare Dio con quel numero..." non si deve intendere nel senso che egli ponesse il numero tre in Dio; ma **vuole soltanto dire** che gli antichi usavano il tre nei sacrifici e nelle preghiere, per una certa sua perfezione.

- Nei libri dei **Platonici** poi l'espressione, "In principio era il verbo", non sta a indicare il verbo che in Dio è persona generata: ma soltanto **il verbo che è idea astratta (e archetipa**

**della realtà**), secondo la quale tutte le cose furono fatte, e che si attribuisce per appropriazione al Figlio.

- Ma per quanto (i filosofi) abbiano conosciuto gli attributi appropriati alle tre persone, si dice che fallirono al terzo segno, cioè nella cognizione della terza Persona, perché **deviarono dalla bontà** che viene appropriata allo Spirito Santo, mentre, come dice **S. Paolo, Romani, 1, 21**, pur avendo conosciuto Dio, **"non lo glorificarono come Dio"**.

- Oppure perché i Platonici ammettevano un primo essere, che chiamavano padre di tutto l'universo, e dopo di lui un'altra **sostanza a lui soggetta**, che chiamavano mente o intelletto del padre, nella quale c'erano le idee di tutte le cose, come racconta Macrobio: e invece non parlavano affatto di una terza sostanza distinta che potesse in certo qual modo corrispondere allo Spirito Santo. **Ora noi non ammettiamo che il Padre e il Figlio differiscano in tal modo per natura**: ma questo fu l'errore di **Origene** e di **Ario**, che in ciò si lasciarono guidare dai Platonici.

- Quanto poi all'affermazione di **Trismegisto**, che cioè "la monade generò la monade e rifletté in se stessa il suo calore", non è da riferirsi alla generazione del Figlio e alla processione dello Spirito Santo, ma all'origine del mondo, giacché **il Dio uno produsse un universo per l'amore di se medesimo**.

#### I<sup>a</sup> q. 32 a. 1, ad 2 argumentum

Si può portare un argomento per due scopi:

- **Primo**, per provare in modo rigoroso un dato principio: a tale scopo, p. es., nelle scienze naturali si portano argomenti rigorosi per dimostrare che il moto dei cieli ha sempre una velocità uniforme.

- **Secondo**, si può portare un argomento non per dimostrare scientificamente un dato principio, ma soltanto per far vedere come siano legati intimamente al principio, posto (come assioma), gli effetti che ne derivano: così, p. es., in astronomia si ammettono gli eccentrici e gli epicycli perché, accettata questa ipotesi, si può dare ragione delle irregolarità che nel moto dei corpi celesti appaiono ai sensi: tuttavia questo argomento non è apodittico, perché forse (tali irregolarità) potrebbero spiegarsi anche ammettendo un'altra ipotesi.

- Sono del primo genere le ragioni che si portano per provare **l'unità di Dio** ed altre simili verità.

- Invece gli argomenti con i quali si vuole provare **la Trinità** appartengono all'altro genere: perché, supposta la Trinità, quelle ragioni ne mostrano la congruenza; ma non sono sufficienti a provare la Trinità delle Persone. - **E questo si vede benissimo esaminando i singoli argomenti**:

- Infatti, **l'infinita bontà di Dio**, si manifesta anche nella sola produzione delle creature: perché solo una potenza infinita è capace di produrre dal nulla. In realtà perché Dio si comunichi con infinita bontà non è necessario che da lui proceda un infinito, ma che la cosa prodotta partecipi la bontà divina secondo tutta la propria capacità.

- Così quel detto "senza compagnia non è del tutto giocondo il possesso di un bene" è vero quando in una persona non si trova la bontà nella sua perfezione, e quindi ha bisogno della bontà di un altro a sé associato per raggiungerne il pieno godimento.

- La somiglianza poi dell'intelletto nostro con quello divino non prova nulla in modo apodittico, perché l'intelletto non è univoco in Dio e in noi.

- In conseguenza di tutto questo S. Agostino dice che la fede dà la scienza, ma la scienza non dà la fede.

### I<sup>a</sup> q. 32 a. 1, ad 3 argumentum

La cognizione delle Persone divine ci è necessaria per due motivi.

- **Primo**, per avere un giusto concetto della **creazione**. Infatti dicendo che Dio ha fatto le cose mediante il Verbo, si evita l'errore di coloro i quali dicevano che Dio le ha create per necessità di natura. E con l'ammettere in Dio la processione dell'amore, si indica che non ha prodotto le creature per qualche sua indigenza o per qualche causa (a lui) estrinseca; ma solo per amore della sua bontà. Onde Mosè, dopo aver detto che "in principio Dio creò il cielo e la terra", soggiunge: "Disse Dio: Sia fatta la luce", per far conoscere il Verbo. E continua: "Vide Dio che la luce era buona", per mostrare l'approvazione dell'amore divino. E così (sta scritto) per le altre creature.

- **Secondo**, e principalmente, perché si abbia una giusta idea della **redenzione** del genere umano avvenuta con **l'incarnazione del Figlio e l'effusione dello Spirito Santo**.

## ARTICOLO 2:

**VIDETUR** che in Dio non si debbano ammettere delle **nozioni**.

*[Le nozioni sono le caratteristiche che ci manifestano o rendono note le singole persone divine mettendo in rilievo le ragioni discriminanti di ognuna, quali sono la innascibilità, la paternità, la filiazione, la spirazione e la processione.]*

### I<sup>a</sup> q. 32 a. 2, arg. 1

Infatti: **Dionigi** scrive: "Non si deve aver l'ardire di attribuire a Dio nulla all'infuori di ciò che è espresso nella Scrittura". Ma nella Scrittura non si fa cenno delle nozioni. Perciò queste non si devono attribuire a Dio.

### I<sup>a</sup> q. 32 a. 2, arg. 2

Tutto ciò che si attribuisce a Dio appartiene o all'unità dell'essenza o alla trinità delle persone. Ora, le nozioni non appartengono né all'unità dell'essenza né alla trinità delle persone. Infatti non si predicano delle nozioni gli attributi dell'essenza, poiché non si dice che la paternità è sapiente o che crea; e neppure quelli delle persone; poiché non diciamo che la paternità genera o che la filiazione è generata. Perciò le nozioni non si devono attribuire a Dio.

### I<sup>a</sup> q. 32 a. 2, arg. 3

Poiché ciò che è **semplice** si conosce per se stesso, non gli si devono attribuire dei termini astratti (come le nozioni) che sono (soltanto) mezzi per conoscere. Ora le persone divine sono semplicissime. Non si devono dunque ammettere delle nozioni nella divinità.

### I<sup>a</sup> q. 32 a. 2. SED CONTRA:

Dice S. **Giovanni Damasceno**: "**Rileviamo la differenza delle ipostasi**", cioè delle persone, "**dalle tre proprietà di paternità, filiazione e processione**". Perciò in Dio si devono ammettere le proprietà e le nozioni.

### I<sup>a</sup> q. 32 a. 2. RESPONDEO:

**Prevostino**, badando alla semplicità delle persone divine, pensò che a Dio non si dovessero attribuire le **nozioni**, e dove le trovava prendeva l'astratto per il concreto: perché, come usiamo dire, prego la tua benignità, invece di te benigno, **così quando si parla di paternità, in Dio, si intenderebbe Dio Padre.**

*[Guglielmo Prevostino di Cremona fu un celebre dottore della Università di Parigi che fiorì nel primo quarto del secolo XIII. Lasciò molti scritti tra i quali ha un particolare valore la 'Somma contro gli Eretici' e la 'Somma Teologica'. Mori cancelliere di Parigi circa il 1210.]*

Però, **come si è già dimostrato [q.3, a.3, ad 1; q.3, a.1, ad 2], nel parlare di Dio non si pregiudica affatto alla sua semplicità con l'uso dei termini astratti e concreti; perché denominiamo le cose come le conosciamo.** Ora, il nostro intelletto non può giungere alla semplicità divina come va considerata in se stessa: e perciò le cose divine le apprende e le denomina secondo la sua natura, cioè come portano le cose sensibili dalle quali dipende il suo conoscere. In queste per indicare le sole forme usiamo termini astratti: invece per indicare le cose sussistenti usiamo termini concreti. **Perciò, come si è detto, le cose divine, a motivo della loro semplicità, le designiamo con termini astratti: e a motivo della loro sussistenza e completezza, con termini concreti.**

È poi necessario esprimere all'astratto o al concreto non solo i termini essenziali, dicendo deità e Dio, sapienza e sapiente; ma anche quelli personali, dicendo paternità e Padre. **A questo ci obbligano principalmente due motivi:**

- **Primo, le obiezioni degli eretici.** Infatti noi professiamo che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono un Dio solo e **tre Persone**; allora, come alla domanda: "che cos'è che li fa essere un solo Dio?", si risponde che è la **natura o deità**, così si dovette ricorrere ad altri termini astratti con i quali si potesse rispondere in forza di che cosa le persone si distinguono. Tali sono appunto le proprietà o nozioni, espresse all'astratto, come **la paternità e la filiazione.** Per questo in Dio la natura si esprime come quid (o sostanza), la persona invece come quis (o subietto), e la proprietà come quo (ovvero come forma).

- **Secondo,** perché in Dio una stessa persona, il Padre, dice relazione a due persone, cioè al Figlio e allo Spirito Santo. Ora, non (può riferirsi a queste due persone) con una sola relazione: perché allora anche il Figlio e lo Spirito Santo si riferirebbero al Padre con una stessa relazione; e così ne seguirebbe che il Figlio e lo Spirito Santo non sono due persone

**distinte**, poiché le sole relazioni distinguono le persone della Trinità. E non si può neppure dire con Prevostino che, come Dio ha riferimento alle creature in un modo solo, mentre le creature si riferiscono a lui in diversi modi, così il Padre con un'unica relazione si riferisce al Figlio e allo Spirito Santo, mentre questi due si riferiscono a lui con due relazioni. Perché non si può dire che due relazioni sono specificamente diverse, se nel termine correlativo corrisponde loro una sola relazione, poiché la relazione consiste essenzialmente nel suo riferirsi all'altro termine: difatti le relazioni di padrone e di padre sono distinte, come sono distinte quelle di servo e di figlio. Ora, tutte le creature si riferiscono a Dio con la stessa specifica relazione, quella cioè di sue creature; invece il Figlio e lo Spirito Santo non si riferiscono al Padre con relazioni di identica natura: e quindi il paragone non regge. Di più, come abbiamo già spiegato, non c'è motivo di ammettere che la relazione di Dio alle creature sia reale: che poi quelle di ragione siano molte non presenta inconvenienti. Invece la relazione del Padre al Figlio e allo Spirito Santo deve essere reale. **Perciò è necessario che alle due relazioni del Figlio e dello Spirito Santo col Padre corrispondano nel Padre due relazioni, una al Figlio e l'altra allo Spirito Santo. Di conseguenza, non essendo che una la persona del Padre, si dovettero indicare separatamente con termini astratti le relazioni, denominate appunto proprietà e nozioni.**

## **SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

### **I<sup>a</sup> q. 32 a. 2, ad 1 argumentum**

**Sebbene delle nozioni non si parli nella Sacra Scrittura, tuttavia vi si nominano le Persone, nelle quali queste nozioni si trovano come l'astratto nel concreto.**

### **I<sup>a</sup> q. 32 a. 2, ad 2 argumentum**

Le nozioni in Dio non stanno a indicare delle realtà concrete, ma (soltanto) delle forme ideali, che servono a far conoscere le Persone; sebbene **queste nozioni o relazioni esistano realmente in Dio**, come abbiamo spiegato. **Perciò** tutto quello che dice ordine a qualche atto essenziale o personale, non si può attribuire alle nozioni: perché il significato particolare di queste ultime non lo comporta. **Cosicché non si può dire che la paternità genera o che crea, e neppure che è sapiente o intelligente. Invece si possono attribuire alle nozioni gli attributi essenziali che non hanno stretto rapporto con un atto, ma escludono soltanto da Dio le condizioni delle creature: così possiamo dire che la paternità è eterna o immensa**, e altre simili affermazioni. Allo stesso modo, data la loro identità reale, i sostantivi personali o essenziali si possono predicare delle nozioni; infatti si può dire: la paternità è Dio, la paternità è il Padre.

### **I<sup>a</sup> q. 32 a. 2, ad 3 argumentum**

**Quantunque le persone divine siano semplicissime, tuttavia, senza pregiudicare a tale loro semplicità, come si è già detto, si possono esprimere in termini astratti le ragioni (o i costitutivi) delle persone.**

## **ARTICOLO 3:**

**VIDETUR** che le **nozioni** non siano **cinque**.

**I<sup>a</sup> q. 32 a. 3, arg. 1**

Infatti: Le **nozioni** proprie delle persone sono le **relazioni** che le distinguono; ma queste sono soltanto quattro. Dunque anche le **nozioni** sono soltanto **quattro**.

**I<sup>a</sup> q. 32 a. 3, arg. 2**

Dio si dice uno perché una è l'essenza, e trino perché sono tre le persone. Se dunque in Dio vi sono cinque nozioni, dovrebbe dirsi **cinquino**; ma questo è inammissibile.

**I<sup>a</sup> q. 32 a. 3, arg. 3**

Se essendo **tre le persone**, le **nozioni** sono **cinque**, è necessario che in qualche persona vi siano due o più nozioni; così nella persona del Padre si ammette l'innascibilità, la paternità e la spirazione comune. Ora, queste tre nozioni **differiscono o realmente o concettualmente**. Se differiscono realmente, allora la persona del Padre è composta di più cose. Se differiscono soltanto concettualmente, allora una si potrà predicare dell'altra, e come diciamo che la bontà di Dio è la sua sapienza, non differendo realmente una dall'altra, così potremmo dire che la spirazione comune è la paternità: ma questo non si può ammettere. Dunque le nozioni non possono essere cinque.

**I<sup>a</sup> q. 32 a. 3. SED CONTRA:**

Pare che siano più (di cinque). Infatti come ammettiamo la nozione di **innascibilità** dal fatto che il Padre non procede da nessuno, così si deve ammettere una sesta nozione per il fatto che dallo Spirito Santo non procede un'altra persona [*non generazione*].

Come è comune al Padre e al Figlio che da essi proceda lo Spirito Santo, così è comune al Figlio e allo Spirito Santo il procedere dal Padre. Perciò, come si ammette una nozione comune al Padre e al Figlio (la spirazione comune), così se ne deve ammettere anche una comune al Figlio e allo Spirito Santo (**la comune processione** [*di Figlio e Spirito*]).

**I<sup>a</sup> q. 32 a. 3. RESPONDEO:**

**Si chiama nozione la ragione formale che serve a conoscere una persona divina.**

Ora, la pluralità delle persone divine dipende dall'**origine**.

Il concetto di origine importa **un principio** (a quo alius) e **un termine** (qui ab alio): e da questi due lati si può conoscere una persona.

- Ora, non si viene a conoscere **la persona del Padre** perché deriva da un altro, ma perché non deriva da nessuno. E da questo lato la sua nozione è **l'innascibilità**. In quanto poi da lui derivano altri, (il Padre) si manifesta in due modi. Perché, in quanto da lui procede il Figlio si rende noto mediante la nozione di **paternità**: e in quanto da lui procede lo Spirito Santo si rende noto mediante la nozione di **spirazione comune**.

- Così pure si viene a conoscere il **Figlio** per il fatto che nascendo deriva da un altro: cioè si rende noto mediante la **filiazione**. E si rende noto allo stesso modo del Padre, cioè mediante la **spirazione comune**, in quanto un altro, cioè lo Spirito Santo, procede da lui.

- Si viene poi a conoscere lo **Spirito Santo** in quanto procede da un altro o da altri: e così ci si rende noto mediante la **processione**. Ma non (si viene a conoscere) per il fatto che altri proceda da lui: perché nessuna persona divina da lui procede.

- Dunque in Dio ci sono **cinque nozioni, cioè l'innascibilità, la paternità, la filiazione, la spirazione comune e la processione.**

Di queste solo **quattro sono relazioni**, perché l'innascibilità è una relazione solo per riduzione, come si dirà in seguito. **Quattro sole sono anche le proprietà**: perché la spirazione comune, per ciò stesso che conviene a due persone, non è una proprietà. **Tre soltanto sono nozioni personali**, cioè costitutive delle persone, vale a dire **paternità, filiazione e processione**: giacché la spirazione comune e l'innascibilità sono nozioni di persone, ma non personali, come meglio si spiegherà in seguito.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> q. 32 a. 3, ad 1 argumentum

Oltre le quattro relazioni bisogna ammettere, come si è spiegato, un'altra nozione (**l'innascibilità**).

### I<sup>a</sup> q. 32 a. 3, ad 2 argumentum

L'essenza divina e le persone divine sono espresse come cose; ma **le nozioni sono come ragioni formali che notificano le persone**. Perciò, sebbene si dica che Dio è uno per l'unità dell'essenza, e trino per la trinità delle persone, **non si può dire cinquino per le cinque nozioni**.

### I<sup>a</sup> q. 32 a. 3, ad 3 argumentum

Siccome soltanto l'opposizione delle relazioni produce pluralità reale in Dio, **più proprietà di una stessa persona non si distinguono realmente perché tra loro non esiste opposizione di relazioni**. Tuttavia non si predicano l'una dell'altra, perché stanno a indicare **formalità diverse della stessa persona**; come anche non diciamo che l'attributo di potenza è l'attributo della scienza, sebbene diciamo che la scienza è la potenza.

### I<sup>a</sup> q. 32 a. 3, ad 4 argumentum

4. Come abbiamo visto, la persona importa dignità, perciò non si può ritenere come nozione dello Spirito Santo il non procedere da lui altra persona. Questo **non conferisce nulla alla sua dignità**, come (all'opposto) mette in evidenza l'autorità del Padre il non essere da altri.

### I<sup>a</sup> q. 32 a. 3, ad 5 argumentum

Il Figlio e lo Spirito Santo non hanno in comune un unico e speciale modo di essere originati dal Padre; come (al contrario) il Padre e il Figlio hanno in comune un modo speciale di produrre lo Spirito Santo. Ora, ciò che è causa di cognizione (di una persona) deve essere qualche cosa di speciale, perciò il paragone non torna.

#### **ARTICOLO 4:**

**VIDETUR** che non siano permesse **opinioni contrastanti circa le nozioni.**

#### **I<sup>a</sup> q. 32 a. 4, arg. 1**

Infatti: S. **Agostino** dice che "in nessun altro caso è tanto pericoloso l'errore" come in **materia di Trinità**, alla quale materia certamente appartengono le nozioni. Ma non si danno opinioni in contrasto senza che si abbia l'errore. Quindi non è lecita la libertà di opinione sulle nozioni.

#### **I<sup>a</sup> q. 32 a. 4, arg. 2**

Mediante le nozioni si conoscono le persone, come abbiamo spiegato. Ma circa le persone non è lecito seguire opinioni contrastanti. Dunque neppure circa le nozioni.

#### **I<sup>a</sup> q. 32 a. 4. SED CONTRA:**

Negli articoli di fede non vi è nulla che riguardi le nozioni. Dunque a proposito di nozioni è lecito pensarla in un modo o in un altro.

#### **I<sup>a</sup> q. 32 a. 4. RESPONDEO:**

Una cosa può appartenere alla fede in due modi:

- **Primo, direttamente:** in qualità di oggetto principale della rivelazione divina, come l'unità e la trinità di Dio, l'incarnazione del Figlio di Dio, e simili. E (naturalmente) è **eresia** sostenere un'opinione sbagliata su tali argomenti: specialmente se vi si unisce la pertinacia.

- **Indirettamente** invece appartengono alla fede quelle cose dalla cui negazione deriva qualche conseguenza contraria alla fede; come, p. es., se qualcuno negasse che Samuele fu figlio di Elcana: infatti ne verrebbe che la divina Scrittura contiene degli errori. Perciò su quello che appartiene alla fede in questo secondo modo uno può seguire opinioni erronee, senza pericolo di eresia, quando non è chiarito, o non è stato ancora determinato che da esse segue qualche cosa di contrario alla fede: tanto più se non vi aderisce con pertinacia. Ma se è chiaro, e specialmente se è stato determinato dalla Chiesa, che da tali idee deriva qualche cosa di opposto alla fede, il ritenerle sarebbe eresia. Per questo molte sentenze, che prima non si ritenevano eretiche, ora lo sono, perché adesso si vedono più chiaramente le conseguenze che ne derivano. Perciò si deve concludere che anche **circa le nozioni alcuni, senza pericolo di eresia, hanno potuto seguire opinioni contrastanti**, non avendo essi

l'intenzione di sostenere con ciò nulla di contrario alla fede. Se però qualcuno ne avesse un'opinione sbagliata avvertendo che ne deriva qualche cosa di contrario alla fede, costui cadrebbe nell'eresia.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Con ciò risulta evidente la risposta alle difficoltà.

tema riassuntivo:	
tre delle persone:	$\left\{ \begin{array}{l} \text{Inascibilità} \\ \text{Paternità} \\ \text{Filiazione} \\ \text{Spirazione} \\ \text{Processione} \end{array} \right.$
tre delle persone:	$\left\{ \begin{array}{l} \text{Paternità} \\ \text{Filiazione} \\ \text{Processione} \end{array} \right.$
bilità e paternità ne zione	$\left\{ \begin{array}{l} \text{Padre} \\ \text{Figlio} \\ \text{Spirito San} \end{array} \right.$

## Parte prima > Trattato sulla Trinità delle Persone >

### La persona del Padre

#### Prima parte, Questione 33

##### Proemio

Logicamente passiamo ora a trattare delle singole persone in particolare. E in primo luogo della persona del Padre.

A questo proposito si pongono quattro quesiti:

1. Se il Padre possa denominarsi principio;
2. Se la persona del Padre sia indicata in modo proprio col nome di Padre;
3. Se, parlando di Dio, si usi la parola Padre, più come termine personale che come termine essenziale;
4. Se sia proprio del Padre essere non generato.

#### **ARTICOLO 1:**

**VIDETUR** che il Padre non possa dirsi principio del Figlio o dello Spirito Santo.

##### I<sup>a</sup> q. 33 a. 1, arg. 1

Infatti: Secondo il Filosofo, principio e causa sono la stessa cosa. Ma non diciamo che il Padre è causa del Figlio, Dunque non si deve neppur dire che ne sia principio.

##### I<sup>a</sup> q. 33 a. 1, arg. 2

Principio si dice in rapporto al principiato. Se dunque il Padre è principio del Figlio, ne segue che il Figlio è il principiato, e per conseguenza creato. Ma ciò è falso.

##### I<sup>a</sup> q. 33 a. 1, arg. 3

La denominazione di principio si fonda su una priorità. Ma in Dio, come dice Atanasio, «non c'è né prima né poi». Dunque parlando di Dio non dobbiamo usare il nome di principio.

##### I<sup>a</sup> q. 33 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino afferma che «Il Padre è principio di tutta la divinità».

*[“Divinità” si deve intendere come nome collettivo. Nel testo di Agostino “principio” ha significato nozionale, in quanto designa il Padre quale principio senza principio. La stessa*

*dottrina si trova in **San Gregorio Nazianzeno** il quale chiama il Padre “principio della divinità e della bontà che si trova nel Figlio e nello Spirito Santo”. Così pure in **Sant’Atanasio**, secondo il quale la prima persona della Santissima Trinità è “Fonte della Sapienza” cioè del Figlio; in **San Cirillo Alessandrino**, in **San Giovanni Damasceno** che compendia il pensiero dei padri greci, con queste parole: “So che il Padre è il Sole super essenziale, la Fonte della bontà, l’Abisso dell’essenza, della ragione, della sapienza, della potenza, della luce, della divinità; fonte genitrice e produttrice del bene che si cela nel suo seno”.]*

### **I<sup>a</sup> q. 33 a. 1. RESPONDEO:**

Il termine principio non significa altro che ciò da cui procede qualche cosa: infatti tutto ciò da cui procede qualcosa in qualunque modo, lo diciamo principio, e viceversa. Ora, siccome il Padre è uno da cui altri procedono, ne segue che è principio.

### **SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

#### **I<sup>a</sup> q. 33 a. 1, ad 1 argumentum**

I Greci, parlando di Dio, usano indifferentemente i nomi di causa e di principio. I Dottori latini invece non usano il termine causa ma solo quello di principio. La ragione sta in questo, che principio è più generico di causa, come causa è più generico di elemento. Il primo punto o la prima parte di una cosa si dice suo principio ma non sua causa. Ora, come si è detto [Q.13, A.11], quanto più un nome è generico tanto meglio si presta ad indicare le cose divine, perché i nomi, quanto più sono precisi tanto più accentuano il modo di essere delle creature. Evidentemente il termine causa, implica una diversità di natura e una dipendenza di cosa da cosa; [dipendenza] che non è inclusa nel termine principio. Difatti in ogni genere di causa si trova sempre una distanza in perfezione o virtù tra la causa e quello di cui essa è causa, invece usiamo il termine principio anche dove non e' è questa differenza, ma soltanto un certo ordine. Così diciamo che il punto è il principio della linea o anche che la prima parte della linea è il principio della linea.

*[Il termine “principio”, in senso personale, designa una persona divina da cui l’altra procede. Pertanto conviene ugualmente al Padre e al Figlio: al Padre da cui procede il Figlio, al Figlio da cui, unitamente al Padre, procede lo Spirito Santo. Ma non compete alla terza persona poiché da questa nessun’altra procede. In tal senso l’intese pure il Concilio Fiorentino (1438- 1445) quando definì come dogma di fede che lo Spirito Santo “ha l’essenza e l’essere sussistente dal Padre e dal Figlio e che ab aeterno procede da ambedue come da unico principio e da unica spirazione”. Il Concilio dichiara inoltre che l’espressione usata dai Padri e dai Dottori, cioè che lo “Spirito Santo procede dal Padre mediante il Figlio, per filium”, va intesa nel senso che “il Figlio è, secondo i greci, causa; secondo i latini invece principio sussistente dello Spirito Santo, allo stesso titolo che il Padre.]*

#### **I<sup>a</sup> q. 33 a. 1, ad 2 argumentum**

I Greci usano dire che il Figlio e lo Spirito Santo sono principiati; questo però non è l’uso dei nostri Dottori. Perché, sebbene attribuiamo al Padre una certa autorità perché principio,

però, al fine di evitare ogni occasione di errore, nulla attribuiamo né al Figlio né allo Spirito Santo che possa significare **subordinazione** o **inferiorità**. In questo senso **S. Ilario** scrive: «Il Padre è maggiore per la dignità di donatore, ma il Figlio, al quale il Padre dà il suo stesso essere, non è minore».

### I<sup>a</sup> q. 33 a. 1, ad 3 argumentum

Sebbene principio, quanto alla sua **etimologia**, possa sembrare che si fondi su una priorità, **però non significa priorità, ma origine**. Infatti, come si è spiegato, il senso di una parola non corrisponde sempre alla sua etimologia.

## ARTICOLO 2:

**VIDETUR** che il nome di **Padre** non sia il **nome proprio di una persona divina**.

### I<sup>a</sup> q. 33 a. 2, arg. 1

Infatti: **Padre** è nome che indica **relazione**. La persona invece è una **sostanza individua**. Perciò padre non sta a indicare il nome proprio di una persona.

### I<sup>a</sup> q. 33 a. 2, arg. 2

**Generante** è più generico di **padre**: perché ogni padre è generante, ma non viceversa. Ora, come si è già detto precedentemente, i nomi più comuni e più indeterminati sono meglio appropriati quando parliamo delle cose divine. Perciò per indicare una persona divina sono meglio appropriati i termini di generante e di genitore, che quello di padre.

### I<sup>a</sup> q. 33 a. 2, arg. 3

**Un'espressione metaforica** non può essere nome proprio di nessuno. Ma **nell'uomo** soltanto per metafora il verbo [mentale] viene chiamato parto o prole [della mente]: e per conseguenza soltanto in senso metaforico si chiama padre chi lo produce. Perciò neppure in Dio si può chiamare Padre in senso proprio colui che è principio del Verbo.

### I<sup>a</sup> q. 33 a. 2, arg. 4

Ciò che in senso proprio si attribuisce alla divinità si predica di Dio prima che delle creature. Ma la generazione va attribuita alle creature prima ancora che a Dio; perché **si ha generazione in senso più proprio quando una cosa deriva da un'altra e si distingue da essa non soltanto in forza di una relazione, ma anche per la sostanza**. Perciò il nome di Padre, che si desume dalla generazione, non sembra che possa essere nome proprio di una persona divina.

### I<sup>a</sup> q. 33 a. 2. SED CONTRA:

È detto nei **Salmi, 88, 27**; «Egli mi invocherà: **Padre** mio tu sei».

*[“Padre l’ora è venuta; glorifica tuo figlio” (Giovanni 17,1); “Io ho manifestato il tuo nome...” (Giovanni 17,6): “Io ti rendo lode, o Padre, Signore del cielo e della terra” (Matteo 11,25); “Ogni cosa mi è stata data dal Padre mio.” (Matteo 11,27). Giustamente pertanto San Cirillo Alessandrino esclamava: “Questo nobile appellativo di Padre è il nome che designa ciò che è proprio di Dio.”]*

## I<sup>a</sup> q. 33 a. 2. RESPONDEO:

**Il nome proprio di una persona** significa ciò che la distingue da tutte le altre. Infatti, come rientra nel concetto di uomo l’anima e il corpo, così nel concetto di questo uomo rientra questa data anima e questo corpo, come dice Aristotele; perché in forza di essi quest'uomo si distingue da tutti gli altri. Ora, quello che distingue la persona del Padre da tutte le altre è la **paternità**. Perciò il termine *Padre*, che esprime la paternità, è il **nome proprio della persona del padre**.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> q. 33 a. 2, ad 1 argumentum

**In noi la relazione non è persona sussistente**; perciò nelle creature il nome di padre non significa persona, ma solo relazione della persona. Invece in Dio non è così, come falsamente crederono alcuni: giacché la relazione indicata dal termine Padre è [in questo caso] persona sussistente. Per questo più sopra si è detto [q.29, a.4] che in Dio il termine persona significa la **relazione come un sussistente di natura divina**.

### I<sup>a</sup> q. 33 a. 2, ad 2 argumentum

Ogni cosa, come dice il **Filosofo**, va denominata specialmente da quanto in essa vi è di più perfetto e dal suo fine. Ora, **generazione** indica semplicemente il **divenire: paternità invece significa la generazione già completa**. Perciò Padre è nome più proprio di persona divina, che non generante o genitore.

### I<sup>a</sup> q. 33 a. 2, ad 3 argumentum

Il nostro verbo [mentale] non è un **sussistente di natura umana**: e quindi, propriamente parlando, non si può dire generato o figlio. Invece il Verbo divino è un **sussistente di natura divina**; perciò in senso proprio, e non per metafora, viene chiamato Figlio, e quindi Padre il suo principio.

### I<sup>a</sup> q. 33 a. 2, ad 4 argumentum

I nomi di generazione e di paternità, come tutti gli altri nomi che si attribuiscono a Dio in senso proprio, **vanno riferiti prima a Dio che alle creature**, se si guarda al significato, sebbene non [sia così] se si guarda al loro modo di significare. Perciò l'**Apostolo, Efesini, 3, 14-15**, dice: «Piego le ginocchia davanti al Padre del Signore nostro Gesù Cristo dal quale prende nome ogni paternità in cielo e in terra». È chiaro che la generazione viene specificata dal suo termine, che è la forma [o natura] dell'essere generato. E quanto più questa è vicina alla natura del generante, tanto più vera e perfetta risulta la generazione; come difatti la generazione univoca è più perfetta di quella non univoca: poiché **appartiene al concetto di**

generante produrre un essere di forma [o di natura] simile alla propria. Quindi, anche il fatto che nella generazione divina la forma del generante e del generato è numericamente la stessa, mentre nelle creature non è la stessa di numero, ma solo di specie, dimostra che la generazione e di conseguenza la paternità, si trova prima in Dio che nelle creature. **Per cui il fatto stesso che in Dio la distinzione tra generante e generato è data solo da [una diversità di] relazioni, fa veder meglio quanto sia vera la generazione e la paternità divina.**

*[La paternità, intesa come relazione, si trova non solo in Dio ma anche negli angeli perché chiunque istruisce altri, specie nelle cose divine, si dice 'padre' rispetto ad essi. Tra gli uomini poi si trova e la paternità fisica e la paternità spirituale. La paternità creata però è nient'altro che un'ombra rispetto alla vera paternità che si trova in Dio.]*

### **ARTICOLO 3:**

**VIDETUR** che parlando di Dio non si usi il nome di Padre **primieramente come nome personale.**

#### **I<sup>a</sup> q. 33 a. 3, arg. 1**

Infatti: **Ciò che è comune [termine], nel nostro modo di intendere, antecede quello che è proprio [termine].** Ora, il termine Padre, preso come nome personale, è il nome proprio della persona del Padre; invece preso come nome essenziale è comune a tutta la Trinità, poiché a tutta la Trinità diciamo: Padre nostro *[in riferimento alle creature]*. Dunque **si usa il termine Padre primieramente come nome essenziale e non personale.**

#### **I<sup>a</sup> q. 33 a. 3, arg. 2**

Un termine che si applica per lo stesso motivo a più cose, non si può attribuire primieramente [all'una] e secondariamente [all'altra]. Ora, quando una persona divina è Padre del Figlio allo stesso modo che tutta la Trinità è Padre nostro, ovvero delle creature, le due paternità e filiazioni si fondano sullo stesso motivo; giacché **al dire di S. Basilio il ricevere è comune alle creature e al Figlio.** Dunque, in Dio, il termine Padre non si applica primieramente né come nome essenziale, né come nome personale.

#### **I<sup>a</sup> q. 33 a. 3, arg. 3**

Non si possono confrontare tra loro attributi non fondati sullo stesso motivo. Ora, **il Figlio viene confrontato con le creature per l'unico motivo della filiazione o della generazione,** secondo le parole di S. Paolo: «Egli è l'immagine dell'invisibile Dio, il primogenito di ogni creatura». **Dunque, in Dio, non si può considerare la paternità primariamente come termine personale [Prima persona] piuttosto che come termine essenziale [Trinità];** ma allo stesso modo.

#### **I<sup>a</sup> q. 33 a. 3. SED CONTRA:**

L'eternità precede il tempo. Ora, da tutta l'eternità Dio è **Padre del Figlio**; mentre soltanto dal principio del tempo è **Padre delle creature**. Dunque **la paternità si attribuisce a Dio prima rispetto al Figlio che rispetto alle creature**.

**I<sup>a</sup> q. 33 a. 3. RESPONDEO:**

Un termine si attribuisce primariamente al soggetto che ne esaurisce appieno tutto il significato, prima quindi che ad altri soggetti, i quali ne partecipano in una certa misura; ad essi infatti si applica per la somiglianza [che hanno] con quello in cui si trova in tutto il suo significato, poiché ogni imperfetto deriva da ciò che è perfetto, Per esempio *leone* primariamente si applica all'animale, in cui si trova appieno tutto ciò che è incluso nel concetto di leone, e che quindi in senso proprio si chiama leone; gli uomini invece, nei quali si trovi solo qualche qualità del leone, come l'audacia, la forza e simili, si dicono leoni solo in *sensu metaforico*.

**A)** Ora, come si è detto [q.27, a.2; q.28, a.4], il concetto di paternità e di filiazione si trova perfettamente in Dio Padre e in Dio Figlio: **perché identica ne è la natura e la gloria**.

**B)** La filiazione divina, invece, che si attribuisce alle **creature** non conserva la pienezza del suo significato, non essendo identica la natura del Creatore e delle creature, ma soltanto una tal quale somiglianza. E quanto più è perfetta questa [somiglianza] tanto più s'avvicina al vero concetto di filiazione.

+ Infatti di alcune creature, cioè delle irragionevoli, Dio si dice padre solo per quella **somiglianza che è semplice vestigio**; così, p. es., troviamo nella Scrittura, **Giobbe, 38, 28**: «Chi è mai il padre della pioggia, o chi ha generato le stille della rugiada?».

+ Di altre, cioè delle creature ragionevoli, è padre per quella **somiglianza che è immagine**, **Deuteronomio, 32, 6**: «Non è egli dunque tuo padre che ti possedé, che ti fece, che ti creò?».

+ Di alcuni, che sono chiamati figli adottivi è padre per quella **somiglianza che è la grazia**, in quanto sono ordinati all'eredità della gloria eterna mediante questo dono di grazia, **Romani, 8, 16-17**: «Lo Spirito stesso attesta allo spirito nostro che siamo figli di Dio; e se figli, anche eredi».

+ Di alcuni infine [è Padre] per quella somiglianza che è la gloria [eterna], in quanto possiedono già l'eredità della gloria, **Romani, 5, 2**: «Meniamo vanto nella speranza della gloria dei figliuoli di Dio».

**Così dunque è chiaro che la paternità in Dio si dice primariamente in quanto è relazione di Persona a Persona, e non in quanto indica un rapporto di Dio alle creature.**

**SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

**I<sup>a</sup> q. 33 a. 3, ad 1 argumentum**

Secondo il nostro modo di intendere, i termini comuni assoluti [*uomo*] precedono i termini propri [*Mario*], perché sono inclusi in essi e non viceversa; **infatti pensando alla persona del Padre si pensa [necessariamente] a Dio, ma non viceversa.**

**Ma i termini comuni** che esprimono relazione alle creature **sono posteriori** a quelli propri che indicano una relazione personale [*in Dio*]: perché in Dio **la persona che procede, procede in qualità di principio delle creature.** Infatti come l'idea concepita dall'artefice precede l'opera compiuta, che viene riprodotta a immagine e somiglianza di tale idea, **così il Figlio procede dal Padre prima delle creature, alle quali poi si attribuisce la filiazione, in quanto partecipano della somiglianza del Figlio,** come attesta S. **Paolo, Romani, 8, 29:** «Quelli che ha preconosciuti, li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo».

#### I<sup>a</sup> q. 33 a. 3, ad 2 argumentum

Si può dire che ricevere è comune alle creature e al Figlio **non in senso univoco,** ma per una lontana somiglianza in ragione della quale egli è chiamato «**primogenito delle creature**». Perciò in quel testo S. Paolo, dopo aver detto che alcuni «furono predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo», aggiunge; «si da essere lui primogenito di molti fratelli». **Ma colui che è Figlio di Dio per natura a differenza degli altri ha questo di particolare, cioè di possedere per natura ciò che riceve,** come dice anche **S. Basilio.** E per questo motivo viene denominato **unigenito, Giovanni, 1, 18:** «**L'Unigenito, che è nel seno del Padre, ce lo ha fatto conoscere**».

#### I<sup>a</sup> q. 33 a. 3, ad 3 argumentum

E così è risolta anche la terza difficoltà.

### ARTICOLO 4:

**VIDETUR che non sia una proprietà [esclusiva] del Padre di essere ingenito.**

#### I<sup>a</sup> q. 33 a. 4, arg. 1

Infatti: **Ogni proprietà aggiunge qualche cosa** al soggetto cui appartiene. Ora, essere ingenito [o non generato] non aggiunge ma **esclude soltanto** qualche cosa dal Padre. Dunque non significa una proprietà del Padre.

#### I<sup>a</sup> q. 33 a. 4, arg. 2

**Ingenito si può prendere in senso negativo o privativo.**

- Se si prende **in senso negativo** allora tutto ciò che non è derivato per generazione si può chiamare ingenito. Ora, né lo **Spirito Santo,** né **l'essenza divina** derivano per generazione. Dunque appartiene anche ad essi di essere ingeni: e così non è proprietà [esclusiva] del Padre. - Se invece si prende **in senso privativo,** ne viene che la **persona del Padre** dovrebbe

essere **imperfetta**, perché ogni mancanza significa una imperfezione. Ma questo è inconcepibile.

### I<sup>a</sup> q. 33 a. 4, arg. 3

Il termine **ingenito** attribuito a Dio non significa una relazione, perché non è termine relativo: dunque indica la natura [divina]. E allora ingenito e generato differiscono per natura. Ma il Figlio, che è il generato, non differisce nella natura dal Padre. Perciò il Padre non deve dirsi ingenito.

### I<sup>a</sup> q. 33 a. 4, arg. 4

**Proprietà** è ciò che conviene ad uno solo. Ma essendoci in Dio più di una persona a procedere da altre, pare [?] che nulla impedisca che vi sia più d'una persona a non dipendere da altre. Perciò essere non-generato non è proprietà del Padre.

### I<sup>a</sup> q. 33 a. 4, arg. 5

Il Padre, come è **principio della persona generata**, lo è anche **di quella che procede**. Se dunque, per opposizione alla persona generata si ammette che sia proprietà del Padre di essere **non-generato**; si dovrebbe ammettere che egli abbia anche come proprietà di essere **non-procedente**.

### I<sup>a</sup> q. 33 a. 4. SED CONTRA:

Dice **S. Ilario**: «... è uno da uno», cioè l'Unigenito dall'Ingenito, «... per le rispettive proprietà della innascibilità e dell'origine».

### I<sup>a</sup> q. 33 a. 4. RESPONDEO:

Come nelle cose create abbiamo un **principio primo** ed un **principio secondo**, così nelle Persone divine, **tra le quali però non esiste anteriorità e posteriorità**, c'è il **principio non da altro principio che è il Padre**, e il **principio da altro principio, che è il Figlio**. Nelle cose create, poi, un principio primo ci si manifesta come tale in due modi: primo, per il suo rapporto di priorità rispetto alle cose che da esso derivano; secondo, per il fatto che non deriva da altri. E così il Padre ci si manifesta [come primo principio] in rapporto alle persone che procedono da lui mediante la paternità e la comune spirazione; ci si manifesta poi in quanto è principio non da principio per il fatto che non deriva da altri. E questo appartiene alla proprietà della innascibilità espressa con il termine ingenito.

*[Il principio primo è quello che non ne suppone un altro prima di sé da cui derivi la propria efficacia; il principio secondo invece lo presuppone e ne dipende. Il principio da altro principio può dirsi secondo se con questo termine si esprime soltanto un ordine di origine, senza implicare né posteriorità né inferiorità di sorta.]*

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

## I<sup>a</sup> q. 33 a. 4, ad 1 argumentum

Alcuni dicono che la innascibilità, espressa dal termine ingenito, in quanto è proprietà del Padre, non ha solo un senso negativo; ma implica simultaneamente due cose, cioè che il Padre non è da altri, e che gli altri derivano da lui; oppure implica la sua fecondità universale; o anche la sua pienezza di sorgente. - Però tale spiegazione non sembra giusta. Perché allora la innascibilità non sarebbe una proprietà diversa dalla paternità e dalla spirazione, ma le includerebbe in sé, come un termine più universale include quello particolare: infatti fecondità e pienezza fontale non possono giustificare altro in Dio che principio delle origini. - Perciò, diciamo con **S. Agostino** che **ingenito sta a indicare la negazione della generazione passiva**: infatti egli afferma che «è lo stesso dire ingenito e non figlio». Né da questo si deve concludere che essere ingenito non sia una nozione propria del Padre, perché **le cose semplici e prime si esprimono mediante negazioni**; il punto, p. es., si definisce «ciò che non ha parti».

## I<sup>a</sup> q. 33 a. 4, ad 2 argumentum

- Qualche volta il termine **ingenito** si prende nel significato di **pura negazione**. E in questo senso **S. Girolamo** dice che **lo Spirito Santo è ingenito, cioè non generato**.

- Altre volte invece si prende in **senso privativo, senza però che ciò importi imperfezione** alcuna. La mancanza può infatti verificarsi **in vari modi**.

+ **Primo**, quando il soggetto non ha ciò che altri, ma non esso, possono avere; come quando diciamo che la pietra è morta, perché manca di quella vita, che altre cose naturalmente possiedono.

+ **Secondo**, quando un soggetto non ha ciò che altre cose dello stesso genere possono avere: come quando si dice che la talpa è cieca.

+ **Terzo**, quando un soggetto non ha ciò che lui stesso dovrebbe avere; in tal caso la mancanza include un' **imperfezione**.

Non è però in questo ultimo, senso privativo che ingenito si dice del Padre, ma **nel secondo, in quanto cioè una ipostasi della natura divina non è generata mentre un'altra è generata**.

- Ma **in questo senso ingenito si può dire anche dello Spirito Santo**.

Quindi, perché sia proprio soltanto del Padre, bisogna ulteriormente includere nel termine **ingenito** l'idea che la Persona divina, di cui si dice, è principio di altre persone; e così si viene a negare [implicitamente] che il Padre è principiato come persona divina. Oppure si vuole includere nel termine ingenito l'idea che [il Padre], non solo non sia da altro per generazione, ma in nessun modo. **Ed essere ingenito in questo modo non conviene né allo Spirito Santo, che come persona sussistente deriva da altri per processione, né all'essenza divina di cui si può dire che nel Figlio e nello Spirito Santo deriva da altri, cioè dal Padre**.

## I<sup>a</sup> q. 33 a. 4, ad 3 argumentum

Secondo il Damasceno, **ingenito** qualche volta equivale a increato; e allora è attributo sostanziale [cioè della natura] e distingue la natura increata da quella creata. Altre volte invece significa non derivato per generazione: e allora è attributo relativo [cioè della persona], ma **per riduzione**, alla maniera in cui le negazioni si possono ridurre alle affermazioni corrispondenti; p. es., **non-uomo** si riporta al **genere** di sostanza, e **non-bianco** a quello di qualità. Perciò siccome generato in Dio è termine relativo, così anche ingenito è termine relativo. Da ciò non segue che il Padre essendo **ingenito [non-generato]** si distingua dal Figlio nella natura, ma solo **per la relazione**, cioè si nega al Padre la relazione di Figlio.

#### I<sup>a</sup> q. 33 a. 4, ad 4 argumentum

Come in qualsiasi genere di cose c'è un primo, così nella natura divina c'è un primo principio che non è da altri, e che si dice ingenito. Ammettere pertanto due innascibilità significa ammettere due Dei e due nature divine, Perciò **S. Ilario** afferma: «**Siccome Dio è uno solo, non possono essere due innascibili**». E questo soprattutto perché se fossero due, uno non potrebbe derivare dall'altro: e così non si distinguerebbero per **l'opposizione di relazioni**: dovrebbero quindi distinguersi per **diversità di natura**.

#### I<sup>a</sup> q. 33 a. 4, ad 5 argumentum

La proprietà del Padre di non derivare da altri si indica meglio escludendo da lui la generazione del Figlio che la processione dello Spirito Santo. Sia perché la processione dello Spirito Santo non ha nome particolare, come si è detto; sia perché presuppone naturalmente la generazione del Figlio. Perciò, **escluso che il Padre**, che pure è il principio della generazione, **sia generato**, ne viene di conseguenza che non sia **neppure procedente per la processione propria dello Spirito Santo**: perché lo Spirito Santo non è principio della generazione, procedendo egli dal generato.

## Parte prima > Trattato sulla Trinità delle Persone >

### La persona del Figlio

#### Prima parte, Questione 34

##### Proemio

E passiamo a considerare la persona del Figlio, Ad essa sono dati tre nomi: **Figlio, Verbo e Immagine**. Però il termine Figlio è già chiarito in quello di Padre. Quindi non resta da considerare che i termini di Verbo e di Immagine.

A proposito del Verbo si pongono tre quesiti:

1. Se Verbo in Dio sia nome essenziale o personale;
2. Se sia nome esclusivo del Figlio;
3. Se nel termine Verbo sia incluso anche un rapporto con le creature.

##### **ARTICOLO 1:**

**VIDETUR** che Verbo In Dio non sia nome personale.

##### I<sup>a</sup> q. 34 a. 1, arg. 1

Infatti: I nomi personali, p. es.. Padre o Figlio, si attribuiscono a Dio presi nel loro senso proprio. Ma, come dice **Origene**, Verbo si attribuisce a Dio solo in senso metaforico. Perciò in Dio non è nome personale.

##### I<sup>a</sup> q. 34 a. 1, arg. 2

Secondo **S. Agostino**, «il Verbo è cognizione con amore». E secondo **S. Anselmo**, «per lo Spirito sommo il dire non è che un intuire pensando». Ma **cognizione, pensamento, e intuito** si attribuiscono a Dio come **termini essenziali**. Perciò Verbo non si attribuisce a Dio come termine personale.

##### I<sup>a</sup> q. 34 a. 1, arg. 3

E' proprio del Verbo essere detto. Eppure, come insegna **S. Anselmo** allo stesso modo che **intende il Padre, intende il Figlio e intende lo Spirito Santo; così dice il Padre, dice il Figlio e dice lo Spirito Santo**. E, parimente ciascuno di essi è detto. **Perciò il nome Verbo appartiene all'essenza divina, e non a una persona.**

##### I<sup>a</sup> q. 34 a. 1, arg. 4

Nessuna delle persone divine è fatta. Ma il Verbo divino è qualche cosa di fatto; perché nei **Salmi, 148, 8** sta scritto: «fuoco, grandine, neve, gelo, vento di procella, che fanno il suo [di Dio] Verbo». Dunque verbo non è nome di una Persona divina.

### I<sup>a</sup> q. 34 a. 1. SED CONTRA:

Insegna **S. Agostino**: «Come il Figlio dice relazione al Padre..., così il Verbo dice relazione a colui di cui è il Verbo». Ma Figlio è nome personale, perché relativo. Dunque anche Verbo.

### I<sup>a</sup> q. 34 a. 1. RESPONDEO:

Se il termine Verbo si prende in senso proprio, in Dio è nome personale e in nessun modo essenziale. Per capire questo si deve notare che noi prendiamo il termine verbo in tre sensi propri, un quarto senso è improprio o metaforico.

- Più comunemente, e in modo più ovvio, chiamiamo verbo [cioè **parola**] ciò che si esprime con suoni vocali. Ma questo proviene dal nostro interno per i due elementi che si riscontrano nel verbo esterno, cioè la voce e il suo significato. Infatti, secondo il Filosofo, la voce significa il concetto della mente; ed essa a sua volta nasce dall'immaginazione. Ma suoni vocali che non significano nulla non si possono chiamare parola [verbo]. Perciò **la voce esteriore è detta verbo [o parola], perché esprime l'interno concetto della mente.** Di qui si ha che

- primariamente e soprattutto si dice verbo l'interno **concetto della mente**;
- **secondariamente la voce che lo esprime**;
- e in terzo luogo il fantasma [*immagine*] della voce [che servirà ad esprimerlo].

Queste tre accezioni di verbo sono indicate dal Damasceno, quando afferma che si chiama

- «verbo quel moto naturale della mente, per cui essa è in atto, pensa ed intende, e che ne è come la luce e lo splendore»: prima accezione.
- «Ancora, verbo è ciò che» non si proferisce con la bocca, ma «si pronunzia nel cuore»: terza accezione.
- «Finalmente verbo è ancora l'angelo», cioè il nunzio, «dell'intelligenza»: seconda accezione.
- **In senso traslato poi, o metaforico, si dice verbo [o parola], quarta accezione, la stessa cosa significata o fatta mediante la parola: come quando per indicare semplicemente un fatto o per accennare a un comando siamo soliti dire: questo è il verbo che ti ho detto, o [il verbo] che fu comandato dal re.**

Ma in Dio verbo in senso proprio vale per concetto dell'intelletto. Perciò **S. Agostino** afferma: «Chi è in grado di capire cosa sia il verbo non solo prima che risuoni, ma anche prima che il suono si rivesta di un'immagine nella fantasia, può già intravedere una certa somiglianza di quel Verbo, del quale fu detto: In principio era il Verbo».

**Ora, lo stesso verbo mentale ha la proprietà di procedere da altri**, cioè dalla cognizione di chi lo ha concepito. Quindi se verbo si applica a Dio in senso proprio, significa un soggetto che procede da altri: e questa è una caratteristica dei nomi personali, perché le Persone divine si distinguono appunto dalle origini, come abbiamo già spiegato [q.32, a.3]. Perciò si deve dire che il nome Verbo, applicato a Dio in senso proprio, non è **nome essenziale**, ma soltanto **nome personale**.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> q. 34 a. 1, ad 1 argumentum

Gli **Ariani**, che fan capo ad **Origene**, sostennero che il Figlio è diverso dal Padre nella sostanza.

- Quindi si sforzarono di dimostrare che il Figlio di Dio viene detto **Verbo non in senso proprio**; per non essere costretti a riconoscere che il Figlio di Dio, procedendo come verbo, non è estraneo alla sostanza del Padre -, infatti il verbo interiore procede da chi lo esprime, rimanendo in lui.

- **Ma se si ammette in Dio un verbo in senso metaforico, bisogna anche ammetterne uno in senso proprio**. E invero nessuna cosa si può dire metaforicamente verbo, se non a causa di una manifestazione: cioè, o perché manifesta come manifesta il verbo, oppure perché è da questo manifestata.

+ Se si ammette [il verbo] **quale cosa manifestata dal verbo**, allora è necessario ammettere il verbo che così la manifesta.

+ Se invece si ammette il verbo quale **esterna manifestazione**, allora ciò che così esteriormente si manifesta non si può chiamare verbo se non in quanto esprime l'inferiore concetto della mente, che uno manifesta così anche con segni esteriori. Perciò, sebbene qualche volta, parlando di Dio, il verbo sia preso in senso metaforico, tuttavia bisogna ammettere in lui il Verbo in senso proprio, come nome personale.

### I<sup>a</sup> q. 34 a. 1, ad 2 argumentum

**Nulla di quanto appartiene all'intelletto è attribuito a Dio in senso personale, eccetto il solo Verbo**: poiché soltanto il verbo significa una cosa che emana da un'altra. Infatti il verbo è ciò che l'intelletto forma in se stesso nell'intendere. Invece l'intelletto in quanto è in atto, mediante la specie intelligibile, **si deve concepire come qualche cosa di assoluto**. Altrettanto si deve dire dell'intendere il quale sta all'intelletto come l'essere sta alle cose attualmente esistenti: giacché l'intendere non è un'azione che esca dal soggetto, ma resta in esso. - Quando dunque si dice che il **Verbo è** notizia [o cognizione], notizia qui non sta per l'atto dell'intelletto che conosce o per qualche suo abito: ma per **l'oggetto che l'intelligenza concepisce nel conoscere**. Perciò anche **S. Agostino** afferma che il Verbo è «**sapienza generata**»: che poi si identifica con il concetto di chi conosce, concetto che a sua volta si può dire «notizia generata».

Allo stesso modo si può spiegare [la frase di S. Anselmo cioè] che dire, per Iddio, è «un intuire pensando», nel senso che mediante l'intuizione del pensiero divino viene concepito il

Verbo di Dio. Però, propriamente parlando, al Verbo di Dio non si può applicare con proprietà il termine *pensamento*. Dice infatti S. Agostino: «il Verbo di Dio si dice Verbo, e non pensiero; affinché non si creda che in Dio ci sia qualcosa di mutevole, che ora prenda forma per diventare verbo e ora la lasci, e così cambi di forme senza ritenerne alcuna». Il pensare, infatti, consiste nella ricerca del vero, la quale non può trovarsi in Dio. E quando è giunto alla verità, l'intelletto non investiga più, ma si ferma a contemplarla. Quindi Anselmo prende pensare in senso improprio come sinonimo di contemplare.

### I<sup>a</sup> q. 34 a. 1, ad 3 argumentum

In Dio sia il Verbo, sia il *dire*, si riferiscono, come termini propri, alle persone e non all'essenza. Perciò, come il Verbo non è comune al Padre, al Figlio, e allo Spirito Santo così non è vero che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono un solo dicente. Perciò S. Agostino afferma: «In Dio non si deve intendere che ciascuno sia il dicente di quel Verbo coeterno». Ma l'essere detto conviene ad ogni persona giacché non si dice soltanto il verbo, ma anche la cosa che con tale verbo è intesa e significata. Così dunque in Dio l'esser detto come verbo [*l'oggetto inteso*] conviene ad una sola persona; invece l'esser detto come cosa intesa nel Verbo e col Verbo conviene a tutte e tre le divine persone. Il Padre infatti intendendo se stesso, il Figlio e lo Spirito Santo ed ogni altra cosa contenuta nella sua scienza, concepisce il Verbo [*l'oggetto inteso*]; e così tutta la Trinità ed ogni creatura viene detta col Verbo; come l'intelletto umano dice pietra con il verbo [mentale] che ha concepito intendendo la pietra. - S. Anselmo poi prende dire in senso improprio, come equivalente ad intendere. Ma sono cose diverse. L'intendere infatti indica soltanto un rapporto di chi intende alla cosa intesa; rapporto che non include nessuna idea di origine, ma solo una certa informazione, in quanto il nostro intelletto diviene attualmente intelligente mediante la forma della cosa intesa. In Dio invece [l'intendere] importa un'assoluta identità; perché in Dio, come si è detto più sopra [q.14, aa.2,4], l'intelletto e ciò che esso intende sono assolutamente la stessa cosa. Ma dire significa principalmente un rapporto al verbo mentale; infatti dire non è altro che esprimere il verbo, però mediante il verbo indica un rapporto alla cosa intesa, la quale nella parola [o verbo] si manifesta a chi intende, Per questo motivo in Dio solo la persona che esprime il Verbo dice [*l'oggetto inteso cioè se stesso*]; mentre le singole persone e intendono e sono intese, e di conseguenza sono dette nel Verbo.

### I<sup>a</sup> q. 344 a. 1, ad 4 argumentum

Nel passo citato verbo è preso in senso metaforico, in quanto si dice verbo anche ciò che da esso è significato e fatto. In tal senso si dice che le creature fanno il verbo [o la parola] di Dio, perché eseguono effetti a cui sono state ordinate dal Verbo concepito dalla divina sapienza; come, si dice che uno fa la parola del re, quando compie ciò che gli è stato intimato dalla parola del re.

## ARTICOLO 2:

VIDETUR che Verbo non sia un nome proprio del Figlio.

### I<sup>a</sup> q. 34 a. 2, arg. 1

Infatti: In Dio il Figlio è persona sussistente. Ma, come si vede anche in noi, il verbo non è qualcosa di sussistente. Perciò Verbo non può essere un **nome proprio** del Figlio.

### I<sup>a</sup> q. 34 a. 2, arg. 2

Il verbo deriva per una **certa emissione** da chi lo esprime. Se dunque il Figlio è Verbo in senso proprio, procede dal Padre soltanto come emissione. **Ma questa è precisamente l'eresia di Valentino**, come S. Agostino riferisce.

### I<sup>a</sup> q. 34 a. 2, arg. 3

I nomi propri di una persona esprimono qualche proprietà della medesima. **Se dunque Verbo è nome proprio del Figlio, deve indicare una di lui proprietà. E allora verrebbero ad esserci in Dio più proprietà di quante già abbiamo determinato.**

### I<sup>a</sup> q. 34 a. 2, arg. 4

Chiunque intende, intendendo produce il verbo, Ora, [anche] il Figlio intende. Dunque vi sarà anche un verbo del Figlio. E allora essere Verbo non sarà una qualifica propria del Figlio.

### I<sup>a</sup> q. 34 a. 2, arg. 5

**S. Paolo, Ebrei, 1, 3**, afferma che il Figlio «**tutto sostiene con il verbo della sua potenza**»: dalle quali parole **S. Basilio** deduce che **lo Spirito Santo è il verbo del Figlio**. **Perciò l'essere Verbo non è proprio esclusivamente del Figlio.**

### I<sup>a</sup> q. 34 a. 2. SED CONTRA:

**S. Agostino** dice: «**Verbo non indica che il Figlio**».

### I<sup>a</sup> q. 34 a. 2. RESPONDEO:

**Verbo**, applicato a Dio in senso proprio, è un termine o nome proprio della persona del **Figlio**. Infatti esso significa una **emanazione intellettuale**: e la persona che in Dio procede per emanazione intellettuale si dice Figlio, e tale emanazione è detta **generazione**, come si è già spiegato sopra [q.27, a.2]. **Resta quindi che in Dio soltanto il Figlio propriamente si dice Verbo.**

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

#### I<sup>a</sup> q. 34 a. 2, ad 1 argumentum

In noi non è la stessa cosa il nostro **essere** e il nostro **intendere**: e quindi ciò che in noi ha la natura di intelligibile [il concetto formulato] non appartiene all'essenza nostra. **Invece in Dio il suo essere si identifica con il suo intendere**; cosicché il Verbo di Dio non è un accidente o un effetto per lui; ma appartiene alla sua stessa natura. E quindi è necessario che sia qualche

cosa di sussistente, perché tutto quello che si trova nell'essenza divina è cosa sussistente. Perciò il **Damasceno** dice che il Verbo divino «è sostanziale ed ente ipostatico; gli altri verbi invece», cioè i nostri, «sono proprietà dell'anima».

### I<sup>a</sup> q. 34 a. 2, ad 2 argumentum

L'errore di Valentino, secondo quanto riferisce S. Ilario, non fu condannato perché costui aveva detto che il Figlio è dal Padre per emissione, come maliziosamente dicevano gli Ariani; ma per il modo speciale di emissione che egli ammetteva, come risulta da S. Agostino.

*[Il passo a cui allude è il seguente: “Valentino fantasticò sulla natura degli esseri creati tante cose favolose; ammetteva l'esistenza di trenta eoni, ossia secoli il cui principio era l'Abisso e il Silenzio. L'Abisso lo diceva il Padre e il Silenzio la Madre. Dall'accoppiamento di essi sarebbero derivati l'Intelletto e la Verità, donde a onore del Padre sarebbero venuti fuori otto eoni. Dall'Intelletto e dalla Verità procedettero il Verbo e la Vita e nacquero dieci eoni. Dal Verbo poi e dalla Vita finalmente procedettero l'Uomo e la Chiesa, donde dodici eoni. Quindi complessivamente trenta eoni che hanno per principio l'Abisso e il Silenzio.]*

### I<sup>a</sup> q. 34 a. 2, ad 3 argumentum

Nel nome di Verbo è indicata la stessa proprietà che in quello di Figlio; cosicché S. Agostino può affermare: «si dice Verbo per lo stesso motivo per cui si dice Figlio». La nascita infatti, che è la proprietà personale del Figlio, viene indicata con diversi nomi per esprimere sotto vari aspetti tutta la di lui perfezione.

- Infatti per indicare che [il Figlio] è consostanziale al Padre lo si dice **Figlio**;
- per indicare che egli è eterno come il Padre è chiamato **splendore**;
- per mettere in evidenza la perfetta somiglianza [col Padre], è detto **immagine**;
- e per sottolineare la perfetta immaterialità della sua generazione viene chiamato **Verbo**.

Poiché non era possibile trovare un nome che da solo esprimesse tutti questi aspetti.

### I<sup>a</sup> q. 34 a. 2, ad 4 argumentum

L'intendere appartiene al Figlio, come gli appartiene di essere Dio: perché, come si è detto [a.33, ad 2 e 3], l'intendere è un attributo divino essenziale. Però egli è Dio generato e non Dio generante. E quindi il Figlio intende, ma non quale **generatore di un verbo**, bensì quale **verbo procedente**; in Dio infatti il Verbo non si distingue realmente dall'intelletto divino, ma si **distingue solo per la relazione** [di origine] da colui che è principio del Verbo.

### I<sup>a</sup> q. 34 a. 2, ad 5 argumentum

Quando si dice che il Figlio «tutto sostiene col verbo della sua potenza», verbo va preso in senso figurato per l'effetto del verbo [o della parola]. Perciò **la Glossa** dice che **qui verbo sta per comando**; in quanto cioè è effetto della virtù del Verbo che le cose siano **conservate**

nell'essere, come fu un effetto della potenza del Verbo che venissero **prodotte**. **S. Basilio** poi nell'usare il termine verbo per lo Spirito Santo, si espresse con una **parola impropria e metaforica**, chiamando cioè verbo di un soggetto tutto quello che serve a manifestarlo: e in questo senso lo Spirito Santo, manifestando il Figlio, si può dire verbo del Figlio.

### **ARTICOLO 3:**

**VIDETUR** che nel nome di Verbo **non sia incluso un rapporto alle creature.**

*[L'articolo muove dall'eresia Ariana, come anche da certe espressioni poco felici di Origene, secondo le quali la dottrina cattolica del verbo sembra tributaria delle idee neoplatoniche del Logos considerato come il necessario ponte tra l'unità assoluta di Dio e la molteplicità delle creature. Qui ci si propone di determinare se nel concetto di verbo sia incluso anche un rapporto alle cose create, oltre il rapporto al primo principio.]*

#### **I<sup>a</sup> q. 34 a. 3, arg. 1**

Infatti: I nomi divini che accennano ad un effetto nelle creature si riferiscono alla essenza. Ora Verbo, come si è detto, è termine personale e non essenziale. **Dunque Verbo non include nessun rapporto alle creature.**

#### **I<sup>a</sup> q. 34 a. 3, arg. 2**

I nomi che esprimono una relazione alle creature si attribuiscono a Dio a cominciare dal tempo, come, p. es., **Signore e Creatore**. **Ma Verbo si attribuisce a Dio da tutta l'eternità.** Esso quindi non include un rapporto alle creature.

#### **I<sup>a</sup> q. 34 a. 3, arg. 3**

Il Verbo [necessariamente] dice relazione al soggetto dal quale procede. Perciò se il Verbo importasse una relazione alle creature, dovrebbe procedere da esse.

#### **I<sup>a</sup> q. 34 a. 3, arg. 4**

[In Dio] le idee [archetipe] sono tante quanti sono i rapporti alle creature. Se dunque il Verbo include un rapporto alle creature, ne segue che in Dio non ci sarà un solo Verbo, ma molti.

#### **I<sup>a</sup> q. 34 a. 3, arg. 5**

Se il Verbo importa un ordine alle creature, ciò proviene soltanto dalla cognizione che Dio ne ha. Ora, Dio non conosce solamente le cose che sono, ma anche le cose che non sono. Perciò nel Verbo sarebbe incluso anche un rapporto a ciò che non è: e questo evidentemente è falso.

#### **I<sup>a</sup> q. 34 a. 3. SED CONTRA:**

**S. Agostino** afferma che nel nome di Verbo «viene indicato non solo un rapporto al Padre, ma anche a quelle cose che per il Verbo furono prodotte dalla potenza operativa [di Dio]».

### I<sup>a</sup> q. 34 a. 3. RESPONDEO:

Nel Verbo è incluso un rapporto alle creature. Dio infatti conoscendo se stesso conosce tutte le cose create. Ora, il verbo mentale rappresenta tutto ciò che attualmente si conosce. Ed è per questo che in noi ci sono tanti verbi, quante sono le cose che conosciamo. **Ma Dio con un unico atto conosce se stesso e tutte le altre cose, perciò l'unico Verbo esprime non soltanto il Padre ma anche tutte le creature.** E, come la scienza divina in rapporto a Dio è soltanto conoscitiva e in rapporto alle creature è conoscitiva ed operativa, così il Verbo divino in rapporto a quanto si trova essenzialmente nel Padre è soltanto **espressivo**, e in rapporto alle creature è **espressivo e operativo**. Onde nei **Salmi, 32, 9** sta scritto; «Disse, e le cose furono fatte», poiché Verbo include l'idea di modello di quanto Dio fa.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

#### I<sup>a</sup> q. 34 a. 3, ad 1 argumentum

Il nome di persona include indirettamente anche la natura; tanto è vero che la persona è una sostanza individua di natura ragionevole. Perciò il nome di una persona divina in quanto esprime relazione personale non include un rapporto alle creature; ma lo include [indirettamente] per il fatto che indica anche la natura. Ora nulla impedisce che [la persona] in quanto implica l'essenza, includa un rapporto alle creature; perché, **come è proprio del Figlio di essere Figlio, così gli è proprio di essere Dio generato, ovvero Creatore generato. E in questo modo il termine Verbo include un rapporto alle creature.**

#### I<sup>a</sup> q. 34 a. 3, ad 2 argumentum

Siccome le relazioni sorgono dalle azioni, alcuni nomi, quelli cioè che esprimono un'azione che da Dio passa sugli effetti esterni, come **creare** e **governare**, indicano una relazione alle creature; e tali nomi si dicono di Dio a **cominciare dal tempo**. Invece altri nomi esprimono delle relazioni nate da **operazioni che non passano sugli effetti esterni**, ma rimangono nel soggetto, come **sapere** e **volere**: e questi **non** si attribuiscono a Dio a **cominciare dal tempo** [ma da tutta l'eternità]. **Il Verbo sta a indicare questa seconda specie di relazioni con le creature.** E non è neppure vero che tutti i nomi che implicano una relazione alle creature si attribuiscono a Dio a cominciare dal tempo: ma solo quei nomi che esprimono delle relazioni originate da qualche azione di Dio che passa sugli effetti esterni.

#### I<sup>a</sup> q. 34 a. 3, ad 3 argumentum

Le creature non sono conosciute da Dio per scienza da esse desunta, ma mediante la sua stessa essenza. Quindi, **sebbene il Verbo esprima le creature, non ne segue affatto che proceda da esse.**

#### I<sup>a</sup> q. 34 a. 3, ad 4 argumentum

Il termine *idea* sta a indicare principalmente un rapporto alle creature; e perciò quando si parla di Dio è usato al plurale, e non è nome personale. **Ma il termine Verbo [o Parola] sta**

principalmente a significare il rapporto con colui che [lo] dice. E indica solo secondariamente, il rapporto con le creature, in quanto Dio, intendendo se stesso, intende tutte le creature. E per questo in Dio il Verbo è uno solo, ed è nome personale.

**I<sup>a</sup> q. 34 a. 3, ad 5 argumentum**

**Anche il Verbo di Dio, come la scienza di Dio, abbraccia le cose non esistenti: perché, come insegna S. Agostino, nel Verbo di Dio non manca niente di quanto si trova nella scienza di Dio. Tuttavia delle cose esistenti il Verbo è espressione e causa: di quelle invece non esistenti è espressione e manifestazione.**