

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

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

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

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

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

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

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

[Parte prima > Trattato sulla Trinità delle Persone >](#)

[> Persone ed essenza](#)

Prima parte, Questione 39

Proemio

Dopo quanto si è detto delle Persone divine prese da sole, resta da trattare delle Persone in rapporto all'essenza, alle proprietà e agli atti nozionali; e dei rapporti che intercorrono tra di loro.

Per quanto riguarda la prima questione si pongono otto quesiti:

1. Se in Dio essenza e Persona siano la stessa cosa;

2. Se si possa dire che le tre Persone sono di una medesima essenza;

3. Se i nomi essenziali si debbano predicare delle Persone al plurale o al singolare;

4. Se gli aggettivi, i verbi o i partecipi nozionali, si possano predicare dei nomi essenziali presi in concreto;

5. Se essi si possano predicare dei nomi essenziali presi in astratto;

6. Se i nomi delle Persone si possano predicare dei nomi essenziali concreti;

7. Se gli attributi essenziali siano da appropriarsi alle Persone;

8. Quali attributi siano da appropriarsi a ciascuna Persona.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che in Dio essenza e persona non siano la stessa cosa.

I^a q. 39 a. 1, arg. 1

Infatti: In tutte le cose in cui l'essenza si identifica con la persona o supposito, non vi può essere che un unico soggetto per ogni natura, come è evidente in tutte le sostanze separate. Infatti se abbiamo cose che nella realtà sono identiche fra di loro, non se ne può moltiplicare

una senza che si moltiplichi anche l'altra. Ora, in Dio, come risulta da quanto si è detto sopra, vi è un'unica essenza e tre Persone. Dunque l'essenza non si identifica con la persona.

I^a q. 39 a. 1, arg. 2

In uno stesso soggetto l'affermazione e la negazione non possono essere simultaneamente vere. Ora, in Dio quanto all'essenza e alle persone l'affermazione e la negazione sono simultaneamente vere: infatti le persone sono distinte, invece l'essenza non è distinta. Dunque persona ed essenza non si identificano.

I^a q. 39 a. 1, arg. 3

Niente sottostà a se stesso. Ma la **persona** sta sotto all'essenza, tant'è vero che si chiama **supposito**, o ipostasi. Perciò persona ed essenza non si identificano.

I^a q. 39 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino afferma: «Quando noi parliamo della persona del Padre, non parliamo di altro che della sostanza [o natura] del Padre».

I^a q. 39 a. 1. RESPONDEO:

Per chi considera la semplicità divina la soluzione del quesito è evidente. Infatti come si è dimostrato sopra, la semplicità divina richiede che in Dio la natura sia identica al supposito; il quale nelle sostanze spirituali non è altro che la persona.

Ma allora **sorge una difficoltà: come è possibile che le persone si moltiplichino, mentre l'essenza conserva la sua unità?** Siccome, secondo Boezio, «la sola relazione dà origine alla trinità delle Persone», alcuni ammisero che in Dio l'essenza e le persone differiscono tra loro come le relazioni che dicevano essere assistenti, perché in esse consideravano solo il loro rapporto al termine e non la loro realtà.

Però, come si è dimostrato sopra, mentre nelle creature le relazioni sono accidenti, in Dio sono la sua stessa essenza. Quindi in Dio **l'essenza non differisce in realtà dalla persona; e tuttavia le persone realmente differiscono tra loro.** Infatti, come si è detto, persona, significa appunto la relazione come un sussistente di natura divina. Ora, **la relazione in rapporto all'essenza non differisce realmente ma solo concettualmente; invece in rapporto alla relazione opposta, in forza dell'opposizione, si distingue realmente.** E così si ha un'essenza e tre Persone.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 39 a. 1, ad 1 argumentum

Nelle creature non ci può essere distinzione di soggetti per semplici relazioni, non essendo queste sussistenti; ma essa [la distinzione] deve provenire dai principi stessi dell'essenza.

In Dio invece le relazioni sono sussistenti: perciò possono, in quanto opposte tra loro, distinguere le persone. Tuttavia non distinguono l'essenza: **perché anche le relazioni, in quanto realmente si identificano con l'essenza, non si distinguono tra loro.**

I^a q. 39 a. 1, ad 2 argumentum

In Dio si può affermare dell'essenza quanto si nega della persona, perché esse in lui sono cose concettualmente distinte; quindi vale per l'una quello che non vale per l'altra.

I^a q. 39 a. 1, ad 3 argumentum

Come abbiamo detto, parlando di Dio usiamo dei nomi tratti dalle cose create. Ora l'essenza delle cose create viene individuata mediante la materia che sta sotto la natura specifica, perciò **i singoli esseri concreti si dicono soggetti, o suppositi, o ipostasi.** Per tal motivo anche le persone divine si dicono suppositi e ipostasi, e non perché in esse vi sia qualche cosa che sta sotto un'altra.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non si possa dire che le tre Persone sono di un'unica essenza.

I^a q. 39 a. 2, arg. 1

Infatti: **S. Ilario** asserisce che **il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo «sono tre per la loro sostanza, ma per la loro armonia sono una cosa sola».** Ma la sostanza di Dio è la sua essenza. Perciò le tre Persone non sono di un'unica essenza.

I^a q. 39 a. 2, arg. 2

Secondo **Dionigi** parlando di Dio non si deve asserire se non quanto si trova detto esplicitamente **nella sacra Scrittura.** Ma in questa **non si trova mai detto che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo siano di un'unica essenza.** Perciò non si deve dire.

I^a q. 39 a. 2, arg. 3

In Dio **essenza e natura sono la stessa cosa.** Quindi basterebbe dire che le tre Persone sono di un'unica natura.

I^a q. 39 a. 2, arg. 4

Non si suole dire che la persona è dell'essenza, ma piuttosto che l'essenza è della persona. Perciò **non è neppure conveniente dire che le tre persone sono di un'unica essenza.**

I^a q. 39 a. 2, arg. 5

Secondo **S. Agostino** usiamo dire non che **le tre Persone sono da [ex] un'unica essenza,** affinché non si pensi che in Dio altra cosa sia l'essenza ed altra la Persona. Ma come le

preposizioni indicano relazione [e quindi distinzione], così anche i **casi obliqui**. Dunque per lo stesso motivo non si può dire che le tre persone sono unius essentiae [di un'unica essenza].

I^a q. 39 a. 2, arg. 6

Parlando di Dio **non** si deve dire ciò che può essere occasione di errore. Ma quando si afferma che **le tre Persone sono di una sola essenza o sostanza**, si dà occasione di errare. Poiché, come fa osservare **S. Ilario**, «**affermando che la sostanza del Padre e del Figlio è una, si viene a dire**

- o che c'è un solo sussistente con due nomi distinti,

- o che quell'unica sostanza fu divisa e con essa ne furono formate due imperfette,

- o che vi fu una sostanza primordiale, che da due fu fatta propria ed assunta». Dunque non si può dire che le tre persone sono di un'unica sostanza.

I^a q. 39 a. 2. SED CONTRA:

Secondo **S. Agostino** il termine **homousiōn** [*consustanziale*], che fu stabilito nel Concilio Niceno contro gli Ariani, **significa appunto che le tre Persone sono di una sola essenza.**

[L'articolo ha di mira la proprietà della locuzione e dà la ragione del famoso 'homousion' inserito nel simbolo da Concilio di Nicea. La renitenza dei Greci ad ammettere questa parola per indicare che il Figlio e lo Spirito Santo sono della stessa sostanza del Padre proveniva in parte dall'ambiguità del termine. Infatti 'sostanza' in latino come in greco indicava tanto 'essenza' o 'natura' che 'ipostasi'.]

I^a q. 39 a. 2. RESPONDEO:

L'intelletto nostro, come è stato detto in precedenza, denomina le cose divine non secondo la loro vera realtà, perché come sono realmente non le può conoscere, ma, nel modo che le conosce, attraverso le creature. Ora, nelle creature sensibili, da cui l'intelletto umano trae le sue cognizioni, la natura [*o essenza*] di una data specie è individuata dalla materia; **perciò la natura si presenta come forma [*o essenza*], e l'individuo come supposito [della forma].** Per questo anche parlando delle cose divine, se si considera il nostro modo di esprimerci, **l'essenza [*divina*] si presenta come forma delle tre Persone.**

E, parlando di creature, diciamo che una forma qualsiasi è del soggetto di cui è forma; p. es., salute o bellezza di un dato uomo. Non diciamo invece, che il soggetto cui appartiene la forma sia di quella forma, senza l'aggiunta di qualche aggettivo qualificativo della forma stessa; così, p. es., diciamo: questa donna è di una bellezza singolare; quest'uomo è di una virtù consumata. Così, anche nel parlare di Dio, per il fatto che abbiamo più persone e una sola essenza, analogamente diciamo: **una è l'essenza delle tre Persone** [trium Personarum], oppure: **le tre Persone sono di un'unica essenza** [unius essentiae], per indicare mediante il genitivo, che quei termini fungono da forme.

[Cose umane

Cose divine

Individuo/persona = supposto della forma Essenza come forma delle tre Persone
Una forma appartiene a un soggetto Così > Un'unica essenza è delle tre Persone

Es.: salute o bellezza di un uomo

Ma un soggetto non appartiene a una forma. Invece >> Le tre Persone sono di un'unica essenza

No: un uomo della bellezza (senza attributo)

Ma uomo di notevole bellezza e di sicura salute

(non c. di appartenenza ma di qualità)

(appartenenza non qualità)]

[Dicendo che **una è l'essenza delle tre Persone** si vuole evidenziare la **sussistenza nella forma** perché le Persone sono significate come sussistenti nell'unica essenza; dicendo invece **le tre Persone sono di una stessa essenza** si guarda alla forma perché l'essenza unica è significata come forma delle tre Persone.]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 39 a. 2, ad 1 argumentum

In quel testo [di S. Ilario] **sostanza sta per ipostasi, e non per essenza.**

I^a q. 39 a. 2, ad 2 argumentum

Sebbene nella Scrittura non si trovi esplicita l'affermazione che le tre Persone sono di un'unica essenza, vi si trova tuttavia quanto al **senso**; p. es., nei brani seguenti, **Giovanni, 10, 30**: «Io e il Padre siamo una cosa sola», **Giovanni, 14, 10**: «Io sono nel Padre e il Padre è in me». E così in molti altri testi.

I^a q. 39 a. 2, ad 3 argumentum

Natura indica piuttosto **principio di operazione, essenza** invece deriva **da essere**; perciò si possono dire di un'unica natura tutte quelle cose che convengono nella medesima operazione; p. es., **di tutte le cose che riscaldano [si può dire che sono della stessa natura]**, Invece non si possono dire di un'unica essenza se non quella che hanno un unico essere. **Perciò si esprime meglio l'unità divina dicendo che le tre Persone sono di un'unica essenza che col dire che sono di un'unica natura.**

I^a q. 39 a. 2, ad 4 argumentum

L'uso vuole che quando una forma [p. es., virtù] non ha aggettivi per essere riferita al soggetto di cui è forma, sia accompagnata da questo in qualità di complemento di specificazione, p. es., la virtù di Pietro. Invece **il soggetto non si può riferire alla forma che gli appartiene [Pietro è della virtù], costruendo questa come complemento di specificazione [appartenenza], se non quando si vuol determinare in qualche modo [con un aggettivo] la forma stessa. Allora [in latino] si richiedono due genitivi dei quali uno [sostantivo] indica la forma, e l'altro [aggettivo] la sua determinazione [qualità]; p. es., Petrus est magnae virtutis [Pietro è di grande virtù]. Oppure si richiede un genitivo che vale per due: nella frase, p. es., vir sanguinun iste est [costui è un uomo sanguinario] sanguinum sta per multi sanguinis [di molto sangue]. Ora, poiché l'essenza divina funge da forma rispetto alle persone, è giusto parlare di **essenza delle persone.****

Ma non sarebbe giusto il contrario, a meno che non si voglia determinare la voce essenza con un aggettivo; se, p. es., si dicesse che il Padre è una persona dell'essenza divina, oppure che **le tre Persone sono di un'unica essenza.**

I^a q. 39 a. 2, ad 5 argumentum

[In latino] le preposizioni *ex* o *de* non indicano un rapporto di causa formale, ma piuttosto di causa o efficiente o materiale. Cause queste che sono sempre distinte da ciò di cui sono causa: giacché nessuna cosa è causa materiale o efficiente di se stessa. **Alcuni esseri invece sono la loro stessa forma**, come è evidente per tutti gli esseri spirituali. Perciò quando diciamo: tre Persone di un'unica essenza, dando all'essenza il significato di forma, non si stabilisce una distinzione tra l'essenza e la persona; come invece accadrebbe se si dicesse: tre Persone da [ex] un'unica essenza.

I^a q. 39 a. 2, ad 6 argumentum

Come dice lo stesso **S. Ilario**: «Si reca grave pregiudizio alle cose sante se si rigettano solo perché altri non le ha riconosciute per tali. Se qualcuno fraintende il termine *homoúsiôn*, a me che importa, se io lo intendo rettamente?». - «Diciamo dunque essere una la sostanza per la proprietà della natura generata, non già a motivo di divisione, di unione, o di partecipazione».

ARTICOLO 3:

VIDETUR che i nomi essenziali, come, p. es., *Dio*, non si predicano al singolare delle tre Persone, ma al plurale.

I^a q. 39 a. 3, arg. 1

Infatti: Come uomo significa avente umanità, così Dio significa avente divinità. Ma **le tre Persone sono tre aventi divinità. Quindi si deve dire che le tre Persone sono tre dèi.**

I^a q. 39 a. 3, arg. 2

Nella **Genesi, 1, 1**, ove si legge: «**In principio Dio creò il cielo e la terra**», il testo originale ebraico ha *Elohim*, che significa **dèi** o giudici. E si dice così per la **pluralità delle Persone.** Dunque le tre Persone sono **più dèi** e non un solo Dio.

I^a q. 39 a. 3, arg. 3

Il termine *cosa* usato da solo indica la sostanza. Ora *cosa* si mette al plurale parlando delle **tre Persone**; infatti **S. Agostino** dice: «**Le cose di cui si deve godere sono il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo**». Dunque anche gli altri nomi essenziali si possono attribuire in plurale alle tre Persone.

I^a q. 39 a. 3, arg. 4

Dio significa un soggetto che ha natura divina, tale e quale come persona significa [in modo più generico] un sussistente di qualsiasi natura intellettuale. Ora, si usa dire tre Persone, quindi, per lo stesso motivo, possiamo dire tre dèi.

I^a q. 39 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Deuteronomio, 6, 4:** «Ascolta, Israele: il Signore Dio tuo è un solo Dio».

I^a q. 39 a. 3. RESPONDEO:

Fra i termini essenziali alcuni indicano l'essenza come sostantivi e altri la indicano come aggettivi. I sostantivi si predicano delle tre Persone soltanto al singolare, e non al plurale; gli aggettivi invece si predicano di esse al plurale. - E questo perché i sostantivi indicano le cose come sostanze, gli aggettivi invece le esprimono come accidenti inerenti a un soggetto. Ora la sostanza, come di per sé ha l'essere, così di per sé sola è singolare o plurale. Quindi l'unità o la pluralità del sostantivo si desume dal concetto stesso espresso nel nome. Gli accidenti invece, come assumono l'essere del soggetto [cui appartengono], così da esso ricevono la loro singolarità o pluralità: per questo la singolarità o la pluralità degli aggettivi dipende dal soggetto.

Orbene, nelle creature non ci può essere una forma che sia unica per più suppositi, a meno che non si tratti di unità di aggregazione, p. es., della forma di una moltitudine organizzata. Perciò i nomi che esprimono tale forma, se sono sostantivi, si predicano al singolare di più soggetti: non così se sono aggettivi. Quindi diciamo che molti uomini sono un collegio, o un esercito, o un popolo: diremo invece che molti uomini sono collegati. Ora, quando parliamo di Dio, si è già osservato che l'essenza divina viene denominata come fosse una forma. Forma semplice e massimamente una, come pure si è dimostrato. Quindi i sostantivi che indicano l'essenza divina, si attribuiscono alle tre Persone al singolare e non al plurale. **La ragione per cui diciamo che Socrate, Platone e Cicerone sono tre uomini, mentre non diciamo che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, sono tre dèi, ma un Dio solo, è questa: che in quei tre suppositi della natura umana vi sono tre umanità; nelle tre Persone divine invece vi è un'unica natura divina.**

Ma i termini essenziali che sono **aggettivi** si predicano al plurale delle tre [Persone], data la pluralità dei suppositi. Quindi diciamo **tre esistenti, o tre sapienti, tre eterni, increati o immensi**, se questi termini si prendono come aggettivi. Ma se si prendono come **sostantivi**, allora affermiamo «**un unico increato, immenso ed eterno**», come è detto nel simbolo atanasiano.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 39 a. 3, ad 1 argumentum

Quantunque Dio e avente divinità significhino la stessa cosa, è però diverso il loro modo di esprimerla: giacché **Dio è un sostantivo**; invece **avente divinità è un** [participio che fa da] **aggettivo**. **Quindi sebbene vi siano tre aventi divinità, non ne segue che vi siano tre dèi.**

I^a q. 39 a. 3, ad 2 argumentum

Le varie lingue hanno un diverso modo di esprimersi. Perciò, come i Greci per la **pluralità dei soggetti** dicono tre ipostasi [o **substantiae**], così in ebraico si dice **Elohim** al plurale. Noi invece non usiamo dire al plurale né dèi né sostanze affinché il plurale non ricada sulla [divina] natura.

I^a q. 39 a. 3, ad 3 argumentum

Cosa è uno dei trascendentali [*res, aliquid, unum, verum, bonum*]. Perciò quando indica le relazioni divine si usa al plurale: quando invece sta a indicare la sostanza divina si costruisce al singolare. Ed è per questo **che S. Agostino** nel passo riferito aggiunge che «**la stessa Trinità è una cosa somma**».

I^a q. 39 a. 3, ad 4 argumentum

La forma indicata dal termine **persona non è l'essenza** o la natura, ma la personalità. Quindi essendo tre le personalità, ossia le proprietà personali, nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo, si predica dei tre al plurale e non al singolare.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che i nomi essenziali concreti non possano designare le persone, così a giustificare questa proposizione: **Dio generò Dio.**

I^a q. 39 a. 4, arg. 1

Infatti: Come la logica insegna per i sostantivi singolari è identico il significato e il supposito che designano. Ora **Dio è un nome singolare**, infatti, come si è detto, **non si può usare al plurale.** E siccome significa l'essenza, evidentemente designa l'essenza e non la persona.

I^a q. 39 a. 4, arg. 2

Il predicato non restringe il soggetto mediante il proprio significato, ma solo mediante la propria forma verbale. Ora, nella espressione, Dio crea, Dio sta per essenza [divina]. Perciò anche nella espressione Dio ha generato, il termine Dio, non può, a motivo del predicato nozionale [ha generato] designare la persona.

I^a q. 39 a. 4, arg. 3

Se la proposizione **Dio genera**, è vera perché **il Padre genera**; per l'identico motivo è vera anche quest'altra, **Dio non genera**, perché **il Figlio non genera**. E allora ci sarebbero due dèi, il Dio che genera e quello che non genera.

I^a q. 39 a. 4, arg. 4

Se è vero che Dio genera Dio, o genera il Dio che è lui stesso o genera un altro Dio. Non genera se stesso: perché, come dice **S. Agostino**, «nessuna cosa genera se stessa». Neppure genera un altro Dio: perché non c'è che un Dio solo. Dunque è falso dire che Dio genera Dio.

I^a q. 39 a. 4, arg. 5

Se [è vero che] Dio genera Dio, o genera quel Dio che è Dio Padre, o un Dio che non è Dio Padre. Se genera quel Dio che è Dio Padre, allora Dio Padre è generato. Se genera un Dio che non è Dio Padre, allora vi sarà un Dio che non è Dio Padre: il che è falso. Perciò non si può dire: Dio genera Dio.

I^a q. 39 a. 4. SED CONTRA:

Nel Simbolo Niceno si afferma: «Dio da Dio».

I^a q. 39 a. 4. RESPONDEO:

Alcuni ritengono che le voci Dio, e altre simili, di suo stanno a designare l'essenza: ma se ricevono l'aggiunta di una nozione possono anche designare le persone. Pare che questa, opinione sia nata dall'aver considerato soltanto la semplicità divina, la quale richiede che in Dio sia la stessa cosa il soggetto e le qualità da lui possedute: tanto è vero che il soggetto della divinità, indicato dal nome Dio, è la stessa cosa che la divinità.

Ma per cogliere la proprietà delle espressioni bisogna considerare non solo ciò che esse significano, ma anche il loro modo di significarlo. Ora, il termine Dio significa l'essenza come posseduta da un soggetto, allo stesso modo che uomo significa umanità posta in un soggetto; perciò, altri più giustamente ritengono che il termine Dio, appunto per il modo concreto di esprimere, serve propriamente a designare la persona, come il termine uomo.

Concludendo, il nome Dio alcune volte sta per l'essenza, come nell'espressione **Dio crea**: perché allora il soggetto può ricevere tale predicato in forza del proprio significato specifico, che è la divinità. Altre volte invece designa le persone: o ne designa una sola, p. es., nell'espressione **Dio genera**; o due, come quando si dice che **Dio spira**; o tutte e tre, come in quel passo della Scrittura, **1 Timoteo, 1, 17**: «Al Re dei secoli, immortale, invisibile, unico Dio [onore e gloria]».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 39 a. 4, ad 1 argumentum

Sebbene il termine Dio significhi come tutti i singolari un'unica forma, tuttavia somiglia ai nomi comuni in quanto la forma da esso significata si trova in più soggetti. Perciò non è necessario che stia sempre a designare l'essenza.

I^a q. 39 a. 4, ad 2 argumentum

Quella difficoltà ha valore soltanto contro chi ritiene che il nome Dio non possa di suo indicare la persona.

I^a q. 39 a. 4, ad 3 argumentum

Nel designare la persona, i due termini Dio e uomo si comportano in modo diverso. Infatti [la forma o] il concetto di umanità espresso dal termine uomo è realmente multiplo nei suoi diversi suppositi, quindi [uomo] di per sé sta in luogo di persona; anche senza altre determinazioni che servano a designare la persona, cioè il suo supposito distinto. Ora, l'unità o l'universalità della natura umana non esiste nella realtà delle cose, ma solo nel pensiero: perciò il termine uomo non designa la natura umana in generale, a meno che non risulti da qualche aggiunta, come nell'espressione: l'uomo è una specie. - Invece **la divinità, che è la forma significata del termine Dio, è insieme unica e comune nella realtà.** Quindi questo termine di suo designa esclusivamente la natura in generale: ma **il contesto può far 'sì che esso stia a indicare**

+ le persone. Perciò nell'espressione, *Dio genera*, in forza dell'atto nozionale [generare], il termine *Dio sta per la persona del Padre.*

+ **Invece nell'espressione *Dio non genera*, nulla si aggiunge che determini il nome della persona del Figlio: quindi la frase si può intendere nel senso che la generazione ripugna alla natura divina.** Ma se si aggiunge qualche cosa che sia proprio della persona del Figlio, l'affermazione può esser vera; p. es., in questa frase: **il Dio generato non genera. Conseguentemente non si può neppure dire che vi sia un Dio che genera e un Dio che non genera,** a meno che non si aggiunga qualcosa che sia proprio delle due persone; come se, p. es., si dicesse: **il Padre è il Dio che genera, e il Figlio è il Dio che non genera.** Da ciò non segue che vi siano più dèi: **perché, come si è detto, il Padre e il Figlio sono un solo Dio.**

I^a q. 39 a. 4, ad 4 argumentum

La proposizione, **il Padre genera se [stesso] Dio,** è falsa perché il pronome sé, coma riflessivo, fa ricadere l'azione sul soggetto medesimo. **Né può valere contro di ciò quel passo di S. Agostino: «Dio Padre genera un altro se stesso [alterum se]».** Perché quel *se* o è un **ablativo,** e allora significa: genera un altro [distinto] **da sé.** O esprime un semplice **complemento oggetto,** e allora sta a indicare l'identità di natura [tra Padre e Figlio]: perciò è **locuzione impropria ed enfatica** per dire che genera **un altro somigliantissimo a sé.**

Ed anche quest'altra proposizione è falsa: **genera un altro Dio.** Perché, sebbene il Figlio sia un altro rispetto al Padre, come si è già spiegato, non si può tuttavia dire che sia un altro Dio; perché si lascerebbe capire che l'aggettivo altro va riferito al sostantivo Dio; e allora si **indicherebbe una diversità nella natura divina.** - Alcuni però ammettono la proposizione genera un altro Dio, ma danno ad altro valore di sostantivo, mentre di Dio ne fanno una semplice apposizione. **Però questo è un modo di parlare improprio e si deve evitare, perché può essere occasione di errore.**

I^a q. 39 a. 4, ad 5 argumentum

La frase, **Dio genera un Dio che è Dio Padre,** è falsa: perché Padre, formando un'apposizione col termine Dio, limita questo nome a designare la persona del Padre; in modo che si ha questo senso: genera un Dio che è lo stesso Padre; **cosicché il Padre sarebbe generato,** il che è falso. Quindi **è vero il contrario, che cioè Dio genera un Dio che non è Dio Padre.** - Tuttavia se Padre si prendesse non come apposizione, ma come predicato di un'altra proposizione

sottintesa, in modo da avere questo senso: genera un Dio che è quel Dio che è il Padre, allora l'affermativa sarebbe vera e la negativa falsa. Ma questa è un'interpretazione un po' forzata. Quindi è meglio rigettare senz'altro l'affermativa, ed ammettere come vera la negativa.

Prevostino però sosteneva che tanto l'affermativa quanto la negativa sono false. Perché, il pronome relativo che nell'affermativa si riferirebbe al soggetto, e nella negativa si riferirebbe anche alla natura indicata [cioè, all'essenza divina] oltre che al soggetto. Quindi il senso dell'affermativa sarebbe che alla persona del Figlio conviene di essere il Padre. E il senso della negativa, che l'identità con Dio Padre va eliminata o negata non soltanto per la persona del Figlio, ma anche per la sua divinità. - Questo però si dimostra irragionevole: perché, come dice **il Filosofo**, esattamente la stessa cosa può essere oggetto di affermazione e di negazione.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che i nomi essenziali presi in astratto possano designare le persone, in modo da giustificare questa proposizione: **l'essenza genera l'essenza.**

I^a q. 39 a. 5, arg. 1

Infatti: **S. Agostino** dice: «Il Padre e il Figlio sono un'unica sapienza, perché sono un'unica essenza; e considerati come distinti sono sapienza da sapienza, allo stesso modo che sono essenza da essenza».

I^a q. 39 a. 5, arg. 2

All'atto della nostra generazione o del nostro disfacimento si genera e si distrugge quanto è in noi. Ora il Figlio è generato. Dunque essendoci in lui l'essenza divina, evidentemente anch'essa viene generata.

I^a q. 39 a. 5, arg. 3

Dio e la sua essenza, come s'è detto, sono la stessa cosa. Ora si è anche spiegato che la proposizione, Dio genera Dio, è vera. Quindi è vera anche quest'altra, l'essenza genera l'essenza.

I^a q. 39 a. 5, arg. 4

Qualsiasi predicato [bene appropriato] può servire a designare il soggetto cui si attribuisce. Ora il Padre è l'essenza divina. Dunque l'essenza può designare la persona del Padre. E quindi l'essenza [divina] genera.

I^a q. 39 a. 5, arg. 5

L'essenza è qualcosa che genera: perché essa si identifica col Padre, il quale genera. Se dunque l'essenza divina non generasse, essa sarebbe qualcosa che nello stesso tempo genera e non genera; ma questo è inconcepibile.

I^a q. 39 a. 5, arg. 6

Dice **S. Agostino** che «**il Padre è principio di tutta la divinità**». Ma non è principio se non in quanto genera e spira. **Perciò il Padre genera e spira la divinità.**

I^a q. 39 a. 5. SED CONTRA:

Come fa osservare **S. Agostino**, «**nessuna cosa genera se stessa**». Se dunque l'essenza generasse l'essenza, genererebbe se stessa; perché in Dio non vi è nulla che si possa distinguere dall'essenza divina. Dunque l'essenza non genera l'essenza.

I^a q. 39 a. 5. RESPONDEO:

Intorno a questo argomento cadde in errore **l'abate Gioacchino**, il quale considerando che, a motivo della sua semplicità, Dio non è altro che l'essenza divina, sosteneva l'ortodossia di questa espressione, **l'essenza genera l'essenza**, messa alla pari di quest'altra **Dio genera Dio**. - Ma in questo egli si ingannava: perché, come si è già fatto notare, affinché un'espressione corrisponda a verità non si deve solo guardare al significato, ma anche al modo con cui lo esprime. Ora, **sebbene Dio e divinità** realmente indichino la stessa cosa, non è però uguale il loro modo di esprimerla. **Infatti il termine Dio indica l'essenza divina come esistente in un soggetto**, e proprio per questo suo modo di esprimere normalmente **può designare la persona**; e quindi al termine Dio si può unire come predicato quanto è proprietà delle persone, e dire: Dio è generato, o, Dio genera, come si è già spiegato. **Invece la voce essenza per il suo modo di esprimere non può designare la persona**; perché serve a indicare la divinità come forma astratta. **Perciò quello che è proprio delle persone, e che serve a distinguerle tra di loro, non si può attribuire all'essenza poiché ricadrebbe sull'essenza la distinzione che c'è tra le persone.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 39 a. 5, ad 1 argumentum

Per esprimere più fortemente **l'unità dell'essenza e delle persone**, talvolta i santi Dottori accentuarono le espressioni più di quanto lo avrebbe permesso la proprietà del linguaggio [teologico]. Perciò esse non devono essere generalizzate, ma debitamente spiegate; riducendo cioè gli astratti ai nomi concreti rispettivi, o anche ai nomi personali; quindi le espressioni **essenza da essenza, oppure sapienza da sapienza**, si devono intendere in questo senso: il Figlio, che è la stessa essenza e sapienza, è dal Padre, che è la stessa essenza e sapienza. - Ma anche tra i nomi astratti, si deve tener presente una certa gradazione: infatti quelli che descrivono gli atti [nozionali] sono più prossimi alle persone, poiché gli atti si riferiscono direttamente ai suppositi. **Perciò sono meno improprie le espressioni natura da natura, o sapienza da sapienza, che essenza da essenza.**

I^a q. 39 a. 5, ad 2 argumentum

Nelle creature il generato riceve una natura che è numericamente diversa da quella del generante, la quale perciò in lui **incomincia ad essere come cosa del tutto nuova** all'atto della generazione, e che cesserà di essere con la distruzione; quindi essa indirettamente viene generata e distrutta. **Ma il [Figlio] Dio generato riceve quella stessa numerica natura che**

ha il generante. Perciò la natura divina nel Figlio non viene generata né direttamente né indirettamente.

I^a q. 39 a. 5, ad 3 argumentum

Sebbene **Dio** e l'**essenza** divina siano la stessa e identica realtà, dato però il loro **diverso modo di significarla**, si deve parlare diversamente dell'uno e dell'altra.

I^a q. 39 a. 5, ad 4 argumentum

A causa della semplicità divina l'essenza si predica del Padre e con lui si identifica. Ma da questo non segue che essa possa stare a designare il Padre, perché **diverso è il loro modo di significare**. L'argomento varrebbe per quei termini dei quali l'uno si predica dell'altro, **come un universale del particolare**.

I^a q. 39 a. 5, ad 5 argumentum

Tra i sostantivi e gli aggettivi c'è questa differenza, che i primi portano con sé il proprio soggetto: non così gli aggettivi, i quali si limitano ad applicare il loro significato al sostantivo. Perciò la logica insegna che «**i sostantivi designano il supposito; gli aggettivi invece non indicano un soggetto, ma ad esso si applicano**». Per questo **i sostantivi personali si possono predicare dell'essenza**, data la loro identità reale con essa; senza pericolo che le proprietà personali facciano ricadere sull'essenza le loro distinzioni, ma si applicano semplicemente al soggetto indicato dal sostantivo. **Invece gli aggettivi nozionali e personali non si possono predicare dell'essenza senza l'aggiunta di un sostantivo**. Quindi non possiamo dire: **l'essenza è generante**. Ma possiamo dire al più che **l'essenza è cosa generante**, o che è **Dio generante, se cosa e Dio stanno a designare la persona, e non l'essenza**. Perciò non c'è nessuna contraddizione nel dire simultaneamente: **l'essenza è una cosa che genera, ed è una cosa che non genera**: perché nella prima proposizione **cosa** sta in luogo di **persona**, nell'altra sta a designare **l'essenza**.

I^a q. 39 a. 5, ad 6 argumentum

Divinità, in quanto è un termine unico per più persone, **ha una certa somiglianza con i nomi collettivi**. Quindi nell'espressione il Padre è il principio di tutta la divinità, quest'ultima voce si può prendere per l'insieme delle tre Persone; in quanto tra tutte le Persone divine egli è **principio**. E con ciò non è necessario ammettere che sia anche principio di se stesso: come quando si dice che un cittadino è il capo di tutto il popolo non si vuol dire che lo sia di se stesso. - Oppure [il Padre] può dirsi principio di tutta la divinità non perché generi o spiri la divinità, ma perché generando e spirando la comunica.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che le persone non si possano predicare dei nomi essenziali concreti, dicendo, p. es.: **Dio è le tre Persone**, oppure: **Dio è la Trinità**.

I^a q. 39 a. 6, arg. 1

Infatti: È certamente falsa questa proposizione **un uomo è tutti gli uomini**, non potendo verificarsi in nessun caso concreto: giacché né Socrate, né Platone, né qualsiasi altro è tutti gli uomini. Quindi è falsa anche questa: **Dio è la Trinità**, non essendo vera di nessuna persona divina in particolare: perché né il Padre, né il Figlio, né lo Spirito Santo sono la Trinità [*Non si può dire "il Padre è la Trinità", o il Figlio, o lo Spirito Santo*]. Dunque è falsa l'affermazione: Dio è la Trinità.

[Il Padre è Dio (persona)

La Trinità è Dio (essenza)

Il Padre è la Trinità]

I^a q. 39 a. 6, arg. 2

Un **termine più ristretto** o particolare non si predica di **un termine più universale**, se non in qualità di predicato accidentale, come quando dico, l'animale è uomo; giacché è [soltanto] un caso particolare per l'animale di essere uomo. Ora **il nome Dio**, secondo il **Damasceno**, **sta alle tre Persone come l'universale al termine particolare**. Dunque è evidente che le persone si possano predicare di Dio soltanto come predicato accidentale.

*[L'animale (termine più universale) è un uomo (termine più ristretto)>> predicato accidentale
Dio (termine più universale) è le tre Persone (termine più ristretto)>> predicato accidentale]*

I^a q. 39 a. 6. SED CONTRA:

S. Agostino afferma: «**crediamo che l'unico Dio sia l'unica Trinità di nome divino**».

I^a q. 39 a. 6. RESPONDEO:

Come si è già detto, gli **aggettivi nozionali** e personali non si possono predicare dell'essenza, si possono invece predicare i **sostantivi**, data l'identità che c'è tra l'essenza e la persona. Ora, l'essenza divina è identica non solo con una persona, ma anche con tutte e tre assieme. Quindi **si può predicare dell'essenza tanto una persona, come anche due o tre insieme: p. es., l'essenza è il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo**. Ora abbiamo già visto che il nome Dio di suo sta a designare l'essenza; **perciò come è vero che l'essenza è le tre Persone, così è vero che Dio è le tre Persone**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 39 a. 6, ad 1 argumentum

Abbiamo già notato che uomo di suo sta a designare la persona; e solo in forza del contesto può designare anche la natura. Perciò la proposizione: uomo è tutti gli uomini, è falsa perché non può verificarsi in nessun caso. Invece il termine **Dio** di suo serve a designare l'essenza. **Quindi, sebbene la proposizione Dio è la Trinità non sia vera di nessuna persona, è vera tuttavia per l'essenza** [divina]. - A questo non badò Gilberto Porretano che la disse falsa.

I^a q. 39 a. 6, ad 2 argumentum

Nella proposizione: Dio o l'essenza divina è il Padre, il predicato è identico al soggetto; e l'uno non sta all'altro come un termine particolare a quello universale; perché **in Dio non ci sono universali né particolari**. Quindi come abbiamo un vero predicato e non un predicato accidentale in questa proposizione: **il Padre è Dio**, così lo abbiamo in quest'altra: **Dio è il Padre**.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che i nomi essenziali non siano da **appropriarsi** alle Persone.

I^a q. 39 a. 7, arg. 1

Infatti: Parlando delle cose divine si deve evitare quanto può essere occasione di errore contro la fede: perché, secondo **S. Girolamo**, «nel parlare con poca esattezza si cade nell'eresia». Ma se si **appropria** ad una Persona ciò che è comune a tutte e tre, si potrebbe credere che convenga a quella sola, o ad essa più che alle altre. Perciò gli attributi essenziali non vanno appropriati alle Persone.

I^a q. 39 a. 7, arg. 2

Gli **attributi essenziali**, presi in astratto, sono indicati come altrettante **forme**. Invece, una persona divina non si riferisce all'altra come una forma: perché la forma e il soggetto di cui è forma **non sono** mai due **suppositi** [come lo sono due persone]. Perciò gli attributi essenziali, specialmente se presi in astratto, non devono essere appropriati alle Persone.

I^a q. 39 a. 7, arg. 3

L'idea di proprio è anteriore **all'idea di appropriato** perché serve a definirla. Ora, gli attributi essenziali logicamente sono anteriori alle Persone come ciò che è comune antecede ciò che è proprio. Quindi gli attributi essenziali non devono essere appropriati [alle Persone].

I^a q. 39 a. 7 SED CONTRA:

L'Apostolo, 1Corinti, 1, 24 chiama «**Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio**».

I^a q. 39 a. 7 RESPONDEO:

Per illustrare i misteri della fede era conveniente che si appropriassero alle varie Persone gli attributi essenziali. Perché, sebbene non si possa dimostrare, come si è detto, la Trinità delle Persone, tuttavia è utile **portare dei chiarimenti** mediante cose più note. Ora, **gli attributi essenziali** per la nostra ragione **sono più evidenti di ciò che riguarda le Persone**; perché alla cognizione certa degli attributi essenziali noi possiamo giungere attraverso le creature, da cui si inizia ogni nostro conoscere, mentre, e si è già dimostrato, non possiamo arrivare a [conoscere così] quanto è proprio delle Persone. Perciò, come per esporre la dottrina intorno alle **Persone divine** ci serviamo delle somiglianze riscontrate nelle **creature** [che sono] **vestigia o immagini** [di Dio], così [ci possiamo servire] degli **attributi essenziali**. E questa

manifestazione delle Persone divine mediante gli attributi essenziali si chiama **appropriazione**.

Ora, in due modi si possono manifestare le Persone divine mediante gli attributi essenziali.

- **Primo**, partendo dalle **somiglianze**: così, p. es., tutto ciò che ha attinenza con l'intelletto viene appropriato al Figlio, il quale procede intellettualmente [dal Padre] come Verbo.

- **Secondo**, partendo dalle **dissomiglianze**: p. es., al dire di **S. Agostino**, viene appropriata al Padre la potenza affinché non si creda che in Dio avvenga come tra noi, presso i quali i padri per vecchiaia sono deboli e impotenti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 39 a. 7, ad 1 argumentum

Nell'appropriare alle varie Persone gli attributi essenziali non si vuole asserire che essi siano esclusivi [per ciascuno]; ma solo illustrare le Persone per via di somiglianze o di dissomiglianze, come abbiamo spiegato. Quindi non può seguirne nessun errore, ma piuttosto la manifestazione della verità.

I^a q. 39 a. 7, ad 2 argumentum

Se si facessero le appropriazioni per indicare che gli **attributi essenziali così appropriati sono esclusivi delle Persone** cui si appropriano, ne seguirebbe che una persona avrebbe rispetto all'altra la funzione di forma. Cosa che S. Agostino esclude là ove chiarisce che il Padre non è sapiente per la sapienza generata, come se solo il Figlio fosse sapienza; e come se il Padre da solo non si potesse chiamare sapiente senza il Figlio. **Ma il Figlio si dice sapienza del Padre perché è sapienza che deriva dalla sapienza Padre. Di modo che tanto l'uno che l'altro di per sé sono sapienza, ed ambedue assieme sono un'unica sapienza.** Quindi il Padre non è sapiente in forza della sapienza che ha generato, ma per la sapienza che è la sua essenza [divina].

I^a q. 39 a. 7, ad 3 argumentum

Gli attributi essenziali di suo **precedono** l'idea di Persona **nell'ordine logico** del pensiero, ma se si considerano come **appropriati**, possono anche essere **posteriori** agli attributi propri delle varie Persone. Infatti il colore, p. es., si concepisce come posteriore al corpo considerato come corpo: ma se si considera il corpo come colorato, allora il bianco si concepisce come anteriore al corpo bianco.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che gli attributi essenziali non siano stati convenientemente appropriati alle Persone dai santi Dottori.

I^a q. 39 a. 8, arg. 1

Infatti: **S. Ilario** dice che «l'eternità è nel Padre, la specie [o bellezza] nell'Immagine, e l'utilità nel **Dono**». In queste parole troviamo **tre nomi propri delle Persone**, cioè: quello di Padre; quello di Immagine che è proprio del Figlio; e quello di Dono, riservato allo Spirito Santo, come si è spiegato. Troviamo anche **tre termini appropriati**: giacché **l'eternità** viene appropriata al Padre, **la specie** al Figlio, e **l'utilità** allo Spirito Santo. Ora, questa appropriazione non sembra ragionevole. Infatti l'eternità importa durata nell'essere, la specie principio dello stesso essere, e l'uso o utilità sembra tutt'uno con l'operazione. **Ora, né l'essere né l'operazione sono mai stati appropriati a qualche Persona.** Quindi l'appropriazione di quegli attributi alle varie Persone non è esatta.

I^a q. 39 a. 8, arg. 2

S. Agostino afferma che «nel Padre c'è l'unità, nel Figlio l'uguaglianza, nello Spirito Santo la concordia dell'uguaglianza e dell'unità». Questo però non sembra conveniente, perché una Persona non si denomina formalmente per ciò che è appropriato ad un'altra: si è detto infatti che il Padre non si dice sapiente per la sapienza generata. Ma piuttosto, come [S. Agostino] aggiunge nello stesso luogo, «le tre [persone] sono tutte e tre unità per il Padre, sono tutte e tre uguali per il Figlio, e tutte e tre concordi per lo Spirito Santo». Non è dunque bene indovinata quell'appropriazione.

I^a q. 39 a. 8, arg. 3

Secondo **S. Agostino**, al Padre va attribuita la potenza, al Figlio la sapienza ed allo Spirito Santo la bontà. Questo però non sembra giusto. Infatti la virtù [o forza] si identifica con la potenza. Ora, troviamo nella Scrittura che la virtù o è appropriata al Figlio, **1Corinti, 1, 24** «Cristo virtù di Dio», o anche allo Spirito Santo, poiché sta scritto, **Luca, 6, 19**: «da lui [cioè dal Verbo] usciva una virtù che guariva tutti». Perciò la potenza non si deve appropriare al Padre.

I^a q. 39 a. 8, arg. 4

Sempre secondo **S. Agostino**, «non si devono considerare senza ordine alcune espressioni dell'Apostolo, **Romani, 11, 36**, "da lui per lui e in lui"; poiché egli dice da lui per indicare il Padre, per lui volendo indicare il Figlio; in lui per designare lo Spirito Santo», Ma questo non sembra esatto. Infatti l'espressione **in lui** pare stia a indicare un rapporto di **causa finale**: e questa è la prima tra tutte le cause. Quindi questo rapporto causale dovrebbe appropriarsi al Padre che è principio senza principio.

I^a q. 39 a. 8, arg. 5

Al Figlio è appropriata la **verità**, secondo le parole evangeliche, **Giovanni 14, 6** «Io sono la via, la verità e la vita». Così pure gli si appropria il titolo di **libro della vita**, poiché l'espressione dei **Salmi, 39, 8**: «in capo al libro è scritto di me», così viene spiegata dalla **Glossa**: «cioè presso il Padre, mio capo». Gli è anche appropriata la formula **Colui che è**; infatti spiegando le parole, **Isaia, 65, 1** «Eccomi alle genti», **la Glossa** [interlineare] aggiunge: «qui parla il Figlio il quale a Mosè disse: Io sono colui che è».

I^a q. 39 a. 8. SED CONTRA:

[I^a q. 39 a. 8, arg. 6]

Queste locuzioni sembrano costituire dei **termini propri** per il Figlio e **non dei termini appropriati**. Infatti la verità, secondo **S. Agostino**, è «**la somma somiglianza col principio, senz'ombra di dissomiglianza**»; è perciò evidente che conviene come attributo personale al **Figlio**, che [in quanto tale] deve avere un principio.

[I^a q. 39 a. 8, arg. 7]

Così pure l'espressione "**libro della vita**" ci si manifesta come un qualcosa di **proprio**, indicando un essere che è derivato da un altro, giacché ogni libro è scritto da qualcuno.

[I^a q. 39 a. 8, arg. 8]

Anche la formula "**Colui che è**" pare che sia da riservarsi per il Figlio. Se infatti quando a Mosè fu detto «**io sono colui che sono**», avesse parlato la Trinità, Mosè avrebbe potuto dire: colui che è Padre, Figlio e Spirito Santo mi ha mandato a voi. E quindi **avrebbe potuto indicare con quel pronome dimostrativo [ille] anche una Persona determinata** [così, p. es.]: Ille [quella tale persona] che è Padre, Figlio e Spirito Santo mi ha, mandato a voi. Ma questo è falso, perché nessuna persona è Padre, Figlio e Spirito Santo. Dunque [Colui che è] non indica tutta la Trinità, ma soltanto il Figlio.

I^a q. 39 a. 8. RESPONDEO:

L'intelletto nostro, che dalle creature è condotto come per mano fino alla conoscenza di Dio, usa necessariamente in questa cognizione i medesimi procedimenti che gli sono familiari nello studio delle creature. Ora, quando noi iniziamo lo studio di una qualsiasi creatura, ci si presentano successivamente **quattro considerazioni**.

- **Primo**, si considera la cosa in maniera assoluta, cioè in quanto essa è **un'entità**.

- **Secondo**, si passa a considerarla come **unità**.

- **Terzo**, si prende in esame la sua capacità di **agire** e di **causare**.

- **Quarto**, si studiano **le sue relazioni con gli effetti**. Queste quattro considerazioni ricompaiono nella nostra cognizione delle cose divine.

[I^a q. 39 a. 8, ad 1 argumentum]

- **1)** Dalla prima di queste considerazioni, che consiste nel guardare Dio semplicemente nel suo essere, deriva l'appropriazione proposta da **S. Ilario**, secondo la quale **al Padre viene appropriata l'eternità**, la specie al Figlio e l'utilità allo Spirito Santo. Infatti l'eternità, significa un essere senza principio, perciò ha una certa somiglianza con gli attributi personali del Padre, [*ingenerato*] il quale è principio senza principio.

- **2)** Invece la **specie**, ossia la **bellezza**, presenta una certa analogia con le particolarità personali del Figlio. Per la bellezza infatti si richiedono **tre doti**.

A) In primo luogo **integrità o perfezione**: poiché le cose incomplete, proprio in quanto tali, sono deformi.

B) Quindi [si richiede] debita **proporzione o armonia** [tra le parti].

C) Finalmente **chiarezza o splendore**: difatti diciamo belle le cose dai colori nitidi e splendenti.

A) Ora la prima di queste doti [**integrità o perfezione**] presenta una certa somiglianza con quella proprietà personale del Figlio, che consiste nell'avere in sé **la natura del Padre in modo integrale e perfetto**. E a questo vuole accennare **S. Agostino** quando dice: «**in lui**», cioè nel Figlio, «**c'è vita somma e perfetta...**».

B) La **proporzione poi o armonia**, è affine alle proprietà del Figlio in quanto egli è **immagine perfetta del Padre**. Infatti diciamo che un'immagine è bella quando rappresenta perfettamente l'oggetto, anche se questo è deforme. A questo accenna **S. Agostino** nel suo trattato con quelle parole: «**in lui si trova perfetta rassomiglianza e somma uguaglianza...**».

C) La terza dote, finalmente, [ossia lo **splendore**] ha affinità con le doti personali del Figlio poiché questi, in quanto Verbo, «**è splendore e luce dell'intelletto**», come dice il **Damasceno**. E **S. Agostino**, vi accenna quando dice: «**come Verbo perfetto cui nulla manca, ed arte o sapienza dell'onnipotente Iddio...**».

- 3) **L'utilità** a sua volta presenta una certa affinità con le proprietà personali dello Spirito Santo, se però l'utilità o **usus** si prende in senso lato, in quanto abbraccia anche il **frui**; in quanto cioè usare corrisponde ad «avere qualche cosa a disposizione della propria volontà», e fruire, come dice **S. Agostino**, corrisponde a «**usare con gioia**» di una cosa. Quindi l'utilità, che corrisponde alla fruizione reciproca del Padre e del Figlio, è affine a quell'aspetto tutto personale dello Spirito Santo che è l'Amore. È precisamente quanto dice **S. Agostino**: «**Quella dilezione, compiacenza, felicità o beatitudine fu chiamata utilità da lui [cioè da S. Ilario]**». - L'utilità invece che corrisponde alla nostra fruizione di Dio ha una certa somiglianza con l'altro aspetto proprio dello Spirito Santo, che ce lo fa considerare come Dono. E quanto insegna S. Agostino: «C'è nella Trinità lo Spirito Santo, dolcezza del Padre e del Figlio, che con ingente larghezza e sovrabbondanza ci inebria».

È chiarito così perché l'eternità, la bellezza e l'utilità siano attribuite e appropriate alle Persone, a differenza dell'essenza e dell'operazione. In queste ultime, infatti, poiché sono comuni alle tre Persone, non vi è nulla che abbia un rapporto di somiglianza con le proprietà particolari di una data persona.

[I^a q. 39 a. 8, ad 2 argumentum]

La seconda considerazione da farsi nei riguardi di Dio consiste nel considerarlo come **uno**. In questo senso **S. Agostino** **appropria** al Padre l'unità, al Figlio l'uguaglianza, e allo Spirito Santo la concordia o connessione. È chiaro che tutte e tre queste cose implicano il concetto di unità; ma secondo maniere diverse.

A) **L'unità** infatti lo implica per se stessa, senz'altro presupposto. Per questo **si appropriava al Padre** che non presuppone un'altra persona, essendo egli principio senza principio.

B) L'uguaglianza invece implica il concetto di unità in correlazione con un'altra cosa; giacché si dice uguale la cosa che ha la stessa quantità di un'altra. Per questo l'uguaglianza si appropria al **Figlio** che è principio derivante da un principio.

C) La connessione poi implica l'unità esistente tra due cose. Quindi si appropria allo **Spirito Santo** il quale procede da due.

Da queste considerazioni si può intendere l'affermazione di S. Agostino che «le tre [persone] sono una unità per il Padre; sono uguali per il Figlio, e concordi o connesse per lo Spirito Santo». È evidente infatti che ogni cosa si attribuisce [di preferenza] a quel principio nel quale anzitutto essa si trova; così, p. es., si dice che tutti i viventi inferiori vivono per l'anima vegetativa, perché essa. è il loro primo principio vitale. Ora l'unità si riscontra **immediatamente nel Padre**, anche se, per impossibile, non esistessero le altre Persone. Quindi le altre due l'hanno da lui. - Tolle però le altre Persone, non c'è nel Padre **l'uguaglianza**: essa **sorge non appena si pone il Figlio**. Perciò le altre persone che vengono denominate uguali lo devono al Figlio. Non che il Figlio causi l'uguaglianza del Padre, ma perché se non ci fosse un Figlio uguale al Padre, il Padre non si potrebbe chiamare uguale: giacché la sua uguaglianza si considera anzitutto in ordine al Figlio. Anche lo Spirito Santo se può dirsi uguale al Padre lo deve al Figlio. - **Così pure, se si esclude lo Spirito Santo, che è il nesso tra i due, non si potrebbe intendere l'unità di connessione tra il Padre e il Figlio**. Per questo si dice che tutte le Persone sono connesse per lo Spirito Santo: e la ragione si è che, soltanto dopo di aver posto lo Spirito Santo, si vede come possano dirsi connessi il Padre e il Figlio.

[I^a q. 39 a. 8, ad 3 argumentum]

Dalla terza considerazione che consiste nel prendere in esame la efficacia di Dio nel causare si desume la **terza appropriazione, [Agostino]** quella cioè della **potenza, della sapienza e della bontà**. Tale appropriazione, se si bada a quanto di positivo si trova [in forza delle loro denominazioni: Padre, Figlio...] nelle Persone divine, si fa per via di somiglianza; invece se si bada a quanto di negativo [in forza di tali denominazioni] c'è nelle creature, l'appropriazione viene fatta per via di dissomiglianza.

A) La potenza infatti presenta l'aspetto di principio. E per questo ha una certa affinità col Padre celeste, che è principio di tutta la divinità. Invece talora viene a mancare **nel padre terreno** in conseguenza della **vecchiaia**.

B) La sapienza offre una somiglianza col Figlio celeste che, in quanto Verbo, non è altro che il parto della sapienza. Ma talora viene a mancare nei figli terreni, per la loro tenera età.

C) La bontà, che è il movente e l'oggetto dell'amore, ha una certa analogia con lo Spirito divino che è Amore. Invece si presenta come elemento estraneo allo spirito terreno, in quanto questo implica l'idea di violenza e di urto, secondo le parole della Scrittura, **Isaia, 25,4**: «**lo spirito dei prepotenti è come una procella che abbatte le muraglie**». La virtù infine si appropria al Figlio ed allo Spirito Santo, non nel significato di potenza, ma in quello di effetto della potenza, come le imprese poderose di uno si dicono sue virtù.

[I^a q. 39 a. 8, ad 4 argumentum]

Stando alla quarta considerazione, che consiste nel prendere in esame i rapporti esistenti tra Dio e le cose create, abbiamo l'appropriazione di quei termini, **ex quo** dal quale, **per quem** per il quale e **in quo** nel quale.

A) La preposizione **ex** alcune volte indica un rapporto di causa materiale [ex = di], ma questa causa in Dio non può aver luogo. Altre volte indica un rapporto di **causa efficiente** [ex = da] [*origine*]. Causalità questa che conviene a Dio a motivo della sua potenza attiva: quindi [l'espressione dal quale] si appropria al Padre come la potenza.

B) La preposizione **per** invece qualche volta designa una **causa intermedia** [*mezzo*], come quando diciamo che il fabbro opera per il martello. Allora il per non è un termine appropriato, ma addirittura proprio ed esclusivo del Figlio, secondo l'espressione evangelica, **Giovanni, 1, 3**: «**Tutto per lui è stato fatto**». Non che il Figlio sia strumento, ma perché è principio derivante da un principio. Altre volte invece [il per] indica un rapporto con la forma che serve alla causa agente per operare, come quando diciamo che l'artefice opera per la sua arte. In questo senso il per quem viene appropriato al Figlio allo stesso modo che la sapienza e l'arte.

C) La preposizione **in** propriamente indica un rapporto di contenenza. Ora, Dio contiene le cose in due modi:

+ **Primo**, per le loro idee o immagini rappresentative; cioè, in quanto sono in Dio come oggetto della sua scienza. E allora l'espressione in lui andrebbe appropriata al Figlio.

+ **Secondo**, le cose sono contenute in Dio in quanto egli con **la sua bontà le conserva** e col suo governo le fa giungere al loro fine. In questo caso l'espressione nel quale va appropriata allo Spirito Santo come la bontà.

E non è affatto necessario che il rapporto di **causa finale**, prima fra tutte le cause, sia appropriato al Padre che è principio senza principio: **perché le Persone divine, di cui il Padre è principio, non procedono da lui come tendenti a un fine**, essendo ognuna di loro l'ultimo fine, ma per processione naturale, che è piuttosto rispondente all'attributo essenziale di potenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

[I^a q. 39 a. 8, ad 5 - 6 argumentum]

- Quanto poi alle altre attribuzioni di cui parlano le difficoltà, rispondiamo che **la verità**, come si è detto altrove, per la sua connessione con l'intelletto è un termine appropriato del Figlio, ma non ne è un termine proprio. La verità infatti si può considerare, secondo le osservazioni già fatte, come è nell'intelletto [verità logica o di cognizione], o come è nelle cose [verità ontologica]. Ora, [parlando di Dio] **intelletto e cosa** sono termini che di suo si riferiscono all'**essenza** e non alle Persone; così è dunque per la verità. - S. Agostino nella definizione riferita ha di mira **la verità** in quanto è **appropriata al Figlio**.

[I^a q. 39 a. 8, ad 5 - 7 argumentum]

- Per quanto riguarda **il libro della vita** notiamo che direttamente **implica l'idea di cognizione e indirettamente quello di vita**: perché, come si è detto, esso è la cognizione che Dio ha di coloro che giungeranno alla vita eterna. Perciò **va appropriato al Figlio**: sebbene la **vita venga appropriata allo Spirito Santo**, perché include il concetto di moto interiore, che ha una certa affinità con ciò che è proprio dello Spirito Santo, cioè con l'Amore. - **Che poi il libro sia scritto da qualcuno non conviene al libro come libro, ma solo come prodotto dell'arte. Quindi, non importando di per sé origine, non è un attributo personale, ma solo un termine appropriato di una Persona.**

[I^a q. 39 a. 8, ad 8 argumentum]

- L'espressione **Qui est**, Colui che è, **non viene appropriata al Figlio di per sé, ma per delle considerazioni occasionali**; in quanto cioè in quelle parole dette da Dio a Mosè era prefigurata la liberazione del genere umano che fu poi adoperata dal Figlio. Tuttavia se il **Qui** [o che] si prende **come relativo**, si potrebbe anche riferire alla persona del Figlio, e allora significherebbe la persona; nella frase, p. es., **il Figlio è il Qui est generato**, il relativo è un termine personale come Dio generato. **Ma preso senza determinazioni [Qui est] è un appellativo essenziale.** Quantunque il pronome determinativo questi, grammaticalmente parlando, sembri riferirsi a una persona, tuttavia si osservi che qualunque cosa si possa indicare in particolare, grammaticalmente può chiamarsi persona sebbene non lo sia nella realtà. Diciamo infatti questa pietra, questo asino. Quindi, grammaticalmente parlando, l'essenza divina medesima, significata e designata dal nome Dio, si può indicare col pronome dimostrativo questo, come si trova nella Scrittura: «Questi è il mio Dio e lo glorificherò».

Parte prima > Trattato sulla Trinità delle Persone >

>> Le Persone in rapporto alle relazioni o proprietà

Prima parte, Questione 40

Proemio

Passiamo a trattare delle Persone in rapporto alle relazioni o proprietà.
Si pongono quattro quesiti:

1. Se relazioni e persone siano la stessa cosa;
2. Se le relazioni distinguano e costituiscano le persone;
3. Se, eliminate mentalmente le relazioni dalle persone, le ipostasi restino distinte;
4. Se le relazioni concettualmente presuppongano gli atti delle persone, o viceversa.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che in Dio relazioni e persone non siano la stessa cosa.

I^a q. 40 a. 1, arg. 1

Infatti: Quando due cose sono identiche, moltiplicata una anche l'altra viene moltiplicata. Ora invece capita che **nella stessa persona divina vi siano più relazioni**; nella persona del Padre, p. es., c'è la paternità e la spirazione: oppure avviene che un'unica relazione si trovi in due diverse persone, come la comune spirazione che si trova nel Padre e nel Figlio. Perciò la relazione non può essere la stessa cosa che la persona.

I^a q. 40 a. 1, arg. 2

Al dire del **Filosofo**, nessuna **cosa** *[ma una qualità o relazione sì]* può essere in se stessa. **Ma le relazioni sono nelle persone**. E non si può dire che ciò avvenga in forza dell'identità, perché allora sarebbero anche nell'essenza. **Dunque le relazioni o proprietà in Dio non sono la stessa cosa che le persone.**

I^a q. 40 a. 1, arg. 3

Trattandosi di **cose identiche**, ciò che si predica di una, si può predicare anche dell'altra. Invece non tutto quello che si dice delle persone, si può dire delle proprietà. Diciamo infatti che il **Padre genera**, ma non possiamo affermare che **la paternità sia generante**. Perciò **le proprietà non sono la stessa cosa che le persone.**

I^a q. 40 a. 1. SED CONTRA:

Come fa osservare **Boezio**, in Dio non differiscono il *quod est* [il soggetto], e il *quo est* [la forma]. Ora il Padre [soggetto] è Padre in forza della [forma] paternità. Perciò il Padre si identifica con la paternità. E per lo stesso motivo anche le altre relazioni si identificano con le persone corrispondenti.

I^a q. 40 a. 1. RESPONDEO:

Su questo argomento vi furono diverse opinioni.

1) Alcuni dissero che le proprietà [paternità] non sono le persone [padre] e neppure si trovano nelle persone. Furono a ciò indotti dal modo di significare proprio delle relazioni, le quali esprimono il loro significato non come qualche cosa [in aliquo] di inerente a un soggetto, ma come qualcosa che si riferisce a un termine [ad aliquid]. Per questo stesso motivo come si è visto, le dissero assistenti [o contigue] [q.28, a. 2].

- Ora invece le relazioni sono necessariamente la stessa cosa che le persone: perché le relazioni reali sono la stessa essenza divina, la quale a sua volta si identifica con le persone, come abbiamo già spiegato] [q.39, a. 1].

2) Altri badando a questa identità dissero che le proprietà corrispondono indubbiamente alle persone, però non sono nelle persone: perché, si è già visto, essi non ammettevano le proprietà in Dio altro che come nostri modi di esprimere.

- Ora invece è necessario ammettere le proprietà in Dio, come si è già detto. Proprietà che in astratto si indicano come forme delle persone. Ma le forme si trovano nel soggetto di cui sono forme; quindi si deve dire che le proprietà sono nelle persone, e ciò nondimeno sono le persone; allo stesso modo diciamo che l'essenza divina è in Dio, eppure è Dio medesimo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 40 a. 1, ad 1 argumentum

Persone e proprietà sono in realtà la stessa cosa, e differiscono solo concettualmente; quindi non ne segue che moltiplicando una si moltiplichi anche l'altra.

- Si deve però badare che, data la semplicità divina, c'è in Dio una doppia identità reale rispetto a quelle cose che nelle creature differiscono realmente. In quanto **la semplicità divina esclude la composizione di forma e materia,** ne segue che in Dio l'astratto è identico al concreto, p. es., **la divinità è Dio.**

- In quanto poi **la semplicità divina esclude la composizione di soggetti e di accidenti,** ne segue che **qualsiasi attributo di Dio è la sua essenza;** quindi sapienza e potenza in Dio, sono la stessa cosa, essendo tutte e due nell'essenza divina. E secondo queste due specie di identificazione, le proprietà di Dio si identificano con le persone. Infatti

- **le proprietà personali si identificano con le persone** per lo stesso motivo per cui l'astratto si identifica col concreto. Sono difatti le stesse persone sussistenti: la paternità è il Padre, la filiazione il Figlio, e la spirazione lo Spirito Santo.

- Invece le **proprietà non personali** si identificano con le persone secondo l'altro modo di identificazione, in forza della quale **tutto quello che si attribuisce a Dio è la sua stessa essenza**. In tal modo la spirazione comune è tutt'uno con la persona del Padre e con la persona del Figlio; non già, che sia una persona per sé sussistente, ma perché, si è già spiegato, come una è l'essenza nelle due persone, così una è la proprietà [q. 30, a. 2].

I^a q. 40 a. 1, ad 2 argumentum

Si dice che **le proprietà** sono nell'essenza perché si identificano con essa. Invece si dice che sono nelle **Persone** non soltanto perché si identificano realmente con esse, ma anche **per il loro significato particolare di forme esistenti in un soggetto**. E quindi **le proprietà determinano e distinguono le persone, ma non l'essenza**.

I^a q. 40 a. 1, ad 3 argumentum

I participi [*generante*] e i verbi nozionali [*generare*] significano **gli atti nozionali**. Ora, **gli atti** appartengono ai **suppositi**. **Le proprietà** [*paternità*] invece non hanno il significato di suppositi, ma di **forme dei suppositi**. E quindi il loro significato particolare impedisce che i participi e i verbi nozionali vengano attribuiti alle proprietà.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che le persone non si distinguono per le **relazioni** [*piuttosto che per le origini*].

I^a q. 40 a. 2, arg. 1

Infatti: **Le cose semplici si distinguono per se stesse**. Ma le **persone divine sono semplici al massimo**. Quindi si distinguono per se stesse, e non per le **relazioni**.

I^a q. 40 a. 2, arg. 2

Le forme si distinguono tra loro soltanto secondo il loro **genere**; così il bianco non si può distinguere dal nero se non secondo la qualità. Ora, **ipostasi** significa un individuo nel genere di sostanza. Perciò le ipostasi divine non possono distinguersi per le **relazioni**.

I^a q. 40 a. 2, arg. 3

L'assoluto è prima del relativo. Ma la **distinzione** delle divine persone è prima di ogni altra distinzione. Dunque esse non possono distinguersi per le relazioni.

I^a q. 40 a. 2, arg. 4

Ciò che suppone una distinzione, non può essere il primo principio di distinzione. Ma **la relazione suppone una distinzione**, essendo questa inclusa nella sua definizione: difatti l'essenza di ciò che è relativo «consiste nell'essere riferito ad un'altra cosa». Dunque il primo principio di distinzione in Dio non può essere la relazione.

I^a q. 40 a. 2. SED CONTRA:

Boezio afferma che «**la sola relazione determina la Trinità**» delle Persone divine.

I^a q. 40 a. 2. RESPONDEO:

Quando più cose formano un'unità, è necessario che vi sia un elemento che le distingue. Ma le tre persone formano una unità di essenza, quindi bisogna trovare qualche cosa per cui esse possano distinguersi numericamente tra loro. Ora si possono rilevare nelle persone divine due principi di distinzione, cioè le **origini** e le **relazioni**. Queste poi non differiscono realmente tra loro, ma differiscono per il loro modo particolare di esprimere:

- infatti **l'origine sta a indicare un atto, p. es., la generazione;**
- mentre la **relazione sta a indicare una forma, p. es., la paternità.**

Per questo alcuni, **considerando che le relazioni dipendono dagli atti**, sostennero che in Dio le ipostasi si distinguono per le origini, sicché dovremmo dire che il Padre si distingue dal Figlio perché quegli genera e questi è generato. Quindi le relazioni o proprietà indicherebbero soltanto indirettamente la distinzione delle ipostasi o persone: come nelle creature le proprietà manifestano la distinzione delle singole cose, che invece dipende dalla loro causa materiale. Questo però non si può ammettere per due motivi.

- Primo, perché a far sì che due cose possano apparire distinte è necessario scorgere la loro distinzione in dipendenza da qualche cosa di intrinseco: p. es., dalla materia e dalla forma trattandosi di cose create. Ora, **l'origine non significa qualche cosa di intrinseco, ma un passaggio da una cosa a un'altra**: così la generazione si presenta come una via che parte dal generante e termina nel generato. Quindi non è possibile che il generato e il generante si distinguano soltanto per la generazione: ma bisogna scorgere tanto nell'uno come nell'altro qualcosa di anteriore per cui essi si distinguono tra loro. Ora, nelle persone divine non troviamo altro che l'essenza e le **relazioni** [*Padre >> Ipostasi*], o **proprietà** [*genitore o generante >> origine*]. **Ma siccome l'essenza è identica, non possono distinguersi altro che per le relazioni.**

- **Secondo**, perché la distinzione tra le persone divine non va intesa come una divisione di qualcosa ad esse comune, infatti l'essenza, che loro è comune, resta indivisa: ma i principi che le distinguono necessariamente devono anche costituirle come entità distinte. In tal modo appunto le relazioni o proprietà distinguono e costituiscono le Persone o ipostasi, in quanto sono le stesse persone sussistenti: così la paternità è il Padre, e la filiazione è il Figlio, non essendoci in Dio differenza tra astratto e concreto. Invece ripugna al concetto stesso di origine costituire l'ipostasi o la persona. L'origine, all'attivo, ha il significato di atto che procede da una persona sussistente: e quindi presuppone la persona. L'origine al passivo invece, p. es., la nascita, sta a indicare una persona sussistente in divenire: e quindi non la costituisce.

Perciò è più giusto dire che le persone o ipostasi, anziché dalle origini, sono distinte dalle relazioni. Sebbene, infatti, si distinguano in tutti e due i modi, tuttavia secondo la nostra maniera di intendere si distinguono prima di tutto e principalmente per le relazioni.

- Quindi il nome Padre non significa soltanto la proprietà, ma anche l'ipostasi: invece il termine Genitore o Generante esprime soltanto la proprietà. Padre infatti significa la relazione che distingue e costituisce l'ipostasi: mentre Generante o Generato, significano l'origine che non distingue e non costituisce l'ipostasi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 40 a. 2, ad 1 argumentum

Le persone sono le stesse relazioni sussistenti. Perciò non ripugna alla semplicità delle persone divine l'essere distinte dalle relazioni.

I^a q. 40 a. 2, ad 2 argumentum

Le persone divine non si distinguono tra loro **nell'essere sostanziale**, né in qualche altro attributo assoluto: **ma solo per il rapporto reciproco.** Quindi per distinguerle basta la relazione.

I^a q. 40 a. 2, ad 3 argumentum

Quanto più una distinzione è elementare, tanto più è vicina all'unità. Quindi deve essere la più piccola. Perciò **la distinzione delle Persone divine non può essere se non per quello che distingue in grado minimo, cioè per le relazioni.**

I^a q. 40 a. 2, ad 4 argumentum

La relazione, quando è un accidente, presuppone, è vero, la distinzione dei soggetti: **quando però è un sussistente non presuppone ma implica essa stessa tale distinzione.** Giacché quando si dice che l'essenza del relativo consiste nel riferirsi ad altro, altro designa il correlativo; e questo non è ad esso anteriore, ma simultaneo per natura.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che facendo astrazione dalle **relazioni** le persone si possano ancora concepire come **ipostasi.**

I^a q. 40 a. 3, arg. 1

Infatti: L'idea inclusa in un'altra idea che le aggiunge [una differenza specifica], si può concepire anche eliminando questa aggiunta: uomo, p. es., aggiunge una differenza a animale, e si può concepire l'animale anche se si elimina razionale. **Ora la persona è un'aggiunta fatta al concetto di ipostasi:** giacché essa è «una ipostasi distinta da una proprietà che esprime dignità». Perciò, togliendo dalla persona questa proprietà personale, resta tuttavia l'ipostasi.

I^a q. 40 a. 3, arg. 2

Ciò che dà al Padre di essere Padre è diverso da quello che gli dà di essere qualcuno. Infatti egli è il Padre in forza della paternità; e, se questa gli desse anche di essere qualcuno, il Figlio che non ha la paternità non sarebbe qualcuno. Perciò, tolta mentalmente dal Padre la paternità, egli rimane ancora qualcuno; cioè rimane l'ipostasi. Quindi, pur eliminando le proprietà delle persone, rimangono tuttavia le ipostasi.

I^a q. 40 a. 3, arg. 3

S. Agostino insegna: «Dire ingenito non è lo stesso che dire Padre: perché anche se egli non avesse generato il Figlio, nulla vieterebbe di dirlo ancora ingenito». Ma se non avesse generato il Figlio non avrebbe la paternità. Perciò, anche se togliamo questa, rimane tuttavia l'ipostasi del Padre come non generata.

I^a q. 40 a. 3. SED CONTRA:

S. Ilario afferma: «Il Figlio non ha in proprio altra cosa che l'essere nato». Ma è Figlio in forza della nascita. Perciò, tolta la filiazione, non rimane l'ipostasi del Figlio. Lo stesso si dica delle altre persone.

I^a q. 40 a. 3. RESPONDEO:

Esiste una duplice astrazione [o separazione] mentale:

- A) Una è quella con cui si astraie l'universale dal particolare, p. es., animale da uomo.
- B) L'altra è quella con cui si astraie la forma dalla materia; così, p. es., si astraie la figura del circolo dalla materia sensibile.

*[Gli scolastici posteriori hanno chiamato **totale** la prima astrazione, quella che dal particolare astraie un concetto universale o più comune, mentre hanno chiamato **formale** la seconda. Il richiamo esplicito all'astrazione, maniera caratteristica della conoscenza umana, mette sempre in maggiore evidenza il valore di queste sottili disquisizioni teologiche/filosofiche. Non si tratta ormai di fissare direttamente in termini precisi il mistero della Trinità ma di studiare quali siano le reciproche interdipendenze dei concetti che noi usiamo per esprimerlo.]*

Tra queste due astrazioni c'è però questa differenza:

- A) che nella prima, in cui si astraie l'universale dal particolare, non rimane [nella mente] quello da cui fu astratto l'universale; tolta infatti dall'uomo la razionalità, non resta più nella mente il concetto di uomo, ma soltanto quello di animale.
- B) Invece nell'astrazione [formale] che separa la forma dalla materia, l'una e l'altra rimangono [separatamente] nell'intelletto: astraendo infatti la forma del circolo dal bronzo, restano nell'intelletto nostro separatamente il concetto di circolo e quello di bronzo.

Ora, in Dio non c'è realmente né universale né particolare, né forma né soggetto; tuttavia, se si bada al nostro modo di esprimere la realtà divina, ci si trova qualcosa di simile; e in questo senso il **Damasceno** afferma che «**la sostanza è universale, e l'ipostasi è particolare**».

-A) Se dunque parliamo **dell'astrazione [totale]**, con cui si astrae l'universale dal particolare, **tolte le proprietà [o relazioni]**, resta l'essenza comune [alle tre persone divine], **non l'ipostasi del Padre**, che figura come particolare.

-B) Se invece parliamo **dell'astrazione [formale]** che astrae la forma dalla materia, allora **togliendo le proprietà non personali**, rimane il concetto delle ipostasi e delle persone: togliendo, p. es., dal Padre l'idea di non generato e di spiratore, rimane il concetto di **ipostasi o di persona del Padre**. Ma, se mentalmente eliminiamo le proprietà personali, non si salva il concetto di ipostasi. Infatti le proprietà personali non sono da concepirsi come qualche cosa di sopraggiunto alle ipostasi, alla maniera di una forma che si produce su di un soggetto preesistente: ma implicano esse stesse il proprio soggetto [o ipostasi], in quanto sono tutt'uno con le persone sussistenti: p. es., la paternità è il Padre. Del resto le ipostasi stanno a indicare qualcosa di distinto in Dio, perché l'ipostasi è una sostanza individua. Ora, siccome proprio la relazione costituisce e distingue le ipostasi, come si è detto, ne segue che tolte mentalmente le proprietà personali, non rimangono più le ipostasi.

Però, come si è visto, alcuni pensano che le ipostasi in Dio non vengano distinte dalle relazioni, ma solo dalle origini; sicché il Padre sarebbe un'ipostasi per il fatto che non è da altri, e il Figlio perché è da altri per generazione. Le relazioni poi, che verrebbero ad aggiungersi come proprietà apportatrici di dignità, costituirebbero la ragione di persona: appunto per questo sarebbero chiamate personalità. Quindi tolte mentalmente queste relazioni, resterebbero le ipostasi, non le persone.

Ma questo non può essere, per due motivi. Primo, perché, come si è spiegato, sono le relazioni che distinguono e costituiscono le ipostasi. - Secondo, perché ogni ipostasi di natura razionale è persona, come si vede dalla definizione che Boezio dà della persona: «una sostanza individua di natura razionale». Quindi perché si possa dare un'ipostasi che non sia persona bisognerebbe togliere la razionalità dalla natura, non già la proprietà dalla persona.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 40 a. 3, ad 1 argumentum

Persona non aggiunge a ipostasi una proprietà che senz'altro distingue, ma che «distingue esprimendo dignità»: giacché tutta l'espressione non indica che un'unica differenza. Ora la proprietà che distingue riveste dignità, in quanto sta a designare un sussistente di natura razionale. **Perciò, togliendo dalla persona la proprietà atta a distinguere, non rimane neppure l'ipostasi;** questa invece rimane se si toglie la razionalità dalla natura. Difatti tanto la persona che l'ipostasi indicano sostanza individua: perciò trattandosi di Dio rientra nel concetto dell'una e dell'altra la relazione distintiva.

I^a q. 40 a. 3, ad 2 argumentum

Il Padre in forza della paternità non solo è Padre, ma è anche persona, ed è qualcuno ossia ipostasi. Non ne segue tuttavia che il Figlio non sia qualcuno ossia un'ipostasi, come non segue che non sia persona.

I^a q. 40 a. 3, ad 3 argumentum

S. Agostino non intende dire che tolta la paternità rimanga l'ipostasi del Padre come non generata, quasi che l'innascibilità costituisca e distingua l'ipostasi del Padre: infatti questo non può essere, perché, come egli stesso fa osservare, **ingenito non afferma nulla, nega soltanto.** La sua è un'espressione generica, che vuol notare come non ogni ingenito sia necessariamente Padre. **Eliminata dunque la paternità non rimane in Dio l'ipostasi del Padre come distinta dalle altre persone;** ma solo come distinta dalle creature nel senso inteso dai Giudei.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che gli atti nozionali [generazione] siano presupposti [praeintelligentur=siano intesi/percepiti prima delle] alle proprietà [paternità] [personali].

*[Nel Commento alle Sentenze, Tommaso si pone lo stesso quesito in altri termini: “Se l'atto personale anteceda di sua natura la relazione della persona”. Secondo Alessandro di Hales, gli atti nozionali, come per esempio generare, costituirebbero le persone in guisa che la generazione attiva, a nostro modo di intendere, antecederebbe la paternità. Per San Tommaso invece **gli atti nozionali (generazione) procedono dalle persone (padre) già costituite.**]*

I^a q. 40 a. 4, arg. 1

Infatti: **Il Maestro delle Sentenze [Pietro Lombardo] dice che il «Padre è sempre Padre, perché sempre genera il Figlio».** Perciò sembra che la paternità concettualmente presupponga la generazione.

I^a q. 40 a. 4, arg. 2

Ogni relazione presuppone quello su cui si fonda; l'uguaglianza, p. es., presuppone la quantità. Ora, **la paternità è una relazione fondata sopra l'atto della generazione. Quindi la paternità presuppone la generazione.**

I^a q. 40 a. 4, arg. 3

La nascita sta alla filiazione come la generazione attiva sta alla paternità. Ma la filiazione presuppone la nascita: giacché il Figlio è Figlio in quanto è nato. Perciò anche la paternità presuppone la generazione.

I^a q. 40 a. 4. SED CONTRA:

La generazione è un'operazione della persona del Padre. Ma la paternità costituisce la persona del Padre. Perciò la paternità concettualmente è prima della generazione.

I^a q. 40 a. 4. RESPONDEO:

Secondo l'opinione di coloro i quali sostengono che le proprietà non distinguono e non costituiscono le ipostasi, ma che servono soltanto a manifestarle distinte e costituite, si dovrebbe senz'altro dire che le relazioni, stando al nostro modo di intendere, presuppongono gli atti nozionali; sarebbe così giustificata questa espressione: **è Padre perché genera.**

Ma partendo dal presupposto che in Dio le relazioni differenziano e costituiscono le ipostasi, allora bisogna distinguere. Perché nella Trinità **l'origine può essere indicata all'attivo o al passivo:**

- **all'attivo**, p. es., è indicata la **generazione** attribuita al Padre e la **spirazione**, che, presa, come atto nozionale, viene attribuita al Padre e al Figlio;

- e **al passivo** [viene indicata] la **nascita** attribuita al Figlio e la **processione** dello Spirito Santo.

- Ciò posto, **le origini indicate al passivo, senz'altro precedono concettualmente le proprietà anche personali delle Persone procedenti:** perché origine al passivo sta a indicare il processo per giungere alla persona costituita dalla proprietà.

- Così pure **l'origine all'attivo è concettualmente anteriore** alla relazione non personale della persona originante: **l'atto nozionale di spirazione**, p. es., è concettualmente anteriore alla corrispondente **proprietà relativa senza nome [processione]**, comune al Padre e al Figlio.

[Atti nozionali all'attivo: generazione e comune spirazione

Atti nozionali al passivo: nascita (anche la nascita è processione) e processione (generico)

Proprietà o relazioni o nozioni: innascibilità, (distintivo)

paternità, (distintivo e costitutivo)

filiazione, (distintivo e costitutivo)

spirazione, (distintivo)

processione (distintivo e costitutivo)

Persone/ipostasi: Padre, Figlio, Spirito Santo]

- **La proprietà personale del Padre si può invece considerare in due modi:**

- **Primo, come relazione:** e presa così **presuppone ancora una volta l'atto nozionale;** perché la relazione, in quanto relazione, si fonda sull'atto.

- **Secondo, si può considerare come costitutiva della persona: e allora è necessario che l'atto nozionale presupponga la relazione,** come l'azione presuppone la persona che la compie.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 40 a. 4, ad 1 argumentum

Nell'espressione del Maestro delle Sentenze «è Padre perché genera», il termine Padre è usato soltanto in quanto **dice relazione**: non in quanto significa la **persona sussistente**. In questo caso bisognerebbe dire il contrario, che cioè genera perché è Padre.

I^a q. 40 a. 4, ad 2 argumentum

L'obiezione ha valore se si considera la paternità **solo come relazione**: e non come costitutiva della persona.

I^a q. 40 a. 4, ad 3 argumentum

La nascita sta a indicare il processo per giungere alla persona del Figlio: perciò concettualmente essa precede la filiazione, anche se prendiamo quest'ultima come costitutivo della persona del Figlio. Invece la **generazione attiva** sta a indicare il processo che deriva dalla Persona del Padre: per ciò presuppone la **proprietà personale del Padre**.

C) Parte prima > Trattato sulla Trinità delle Persone >

Persone e atti nozionali

Prima parte - Questione 41

Proemio

Continuando l'esposizione, tratteremo delle persone in rapporto agli atti nozionali. E a questo riguardo si pongono sei quesiti:

1. Se alle persone debbano attribuirsi atti nozionali;
2. Se questi atti siano necessari o volontari;
3. Se in forza di tali atti le persone procedano dal nulla o da qualche cosa;
4. Se si debba porre in Dio una potenza relativa agli atti nozionali;
5. Che cosa significhi questa potenza;
6. Se gli atti nozionali possano dare origine a più persone.

ARTICOLO 1:

[Atti nozionali all'attivo: generazione e comune spirazione

Atti nozionali al passivo: nascita (anche la nascita è processione) e processione (generico)

Proprietà o relazioni o nozioni: innascibilità, (distintivo)

paternità, (distintivo e costitutivo)

filiazione, (distintivo e costitutivo)

spirazione, (distintivo)

processione (distintivo e costitutivo)

Persone/ipostasi: Padre, Figlio, Spirito Santo]

VIDETUR che alle persone non debbano attribuirsi atti nozionali.

I^a q. 41 a. 1, arg. 1

Infatti: Insegna **Boezio** che «tutti i predicamenti, eccetto la relazione, quando si trasportano in Dio, si immedesimano con la divina sostanza». Ora l'**azione** è uno dei dieci predicamenti. Se dunque si attribuisce a Dio, deve appartenere all'essenza, non alle nozioni.

I^a q. 41 a. 1, arg. 2

S. Agostino fa osservare che tutto ciò che si attribuisce a Dio, gli si attribuisce o come **sostanza** o come **relazione**. Ora ciò che riguarda la sostanza è indicato con gli **attributi essenziali**: quello invece che riguarda le **relazioni** vien significato con **i nomi delle persone** e delle proprietà. Perciò alle persone non si devono attribuire anche gli atti nozionali.

I^a q. 41 a. 1, arg. 3

L'azione implica sempre la passione come suo corrispettivo. Ma in Dio non si possono ammettere le passioni. Dunque in lui non si devono ammettere degli atti nozionali.

I^a q. 41 a. 1, SED CONTRA:

Dice **S. Agostino**: «è proprio del Padre generare il Figlio». Ma la generazione è un atto. Perciò in Dio si devono ammettere gli atti nozionali.

I^a q. 41 a. 1. RESPONDEO:

Tra le persone divine la distinzione deriva dalle **origini**. Ma queste non si possono esprimere convenientemente che mediante alcuni **atti**. Quindi per indicare in Dio le relazioni di origine, fu necessario attribuire alle persone gli **atti nozionali**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 41 a. 1, ad 1 argumentum

L'origine è sempre indicata da un atto. Ora, a Dio si può attribuire una **duplice relazione di origine**.

- La prima è quella che viene determinata dalla **produzione delle creature**; e questa è comune a tutte e tre le persone. Per questo le azioni che si attribuiscono a Dio per indicare la derivazione delle creature, appartengono all'essenza.

- Invece l'altra relazione di origine che troviamo nella divinità si desume dalla derivazione di una persona da un'altra. Gli **atti o azioni** che indicano questi rapporti di origine si dicono **nozionali**: perché, come si è detto, le nozioni **non sono che i mutui rapporti delle persone**.

I^a q. 41 a. 1, ad 2 argumentum

Gli **atti nozionali** differiscono dalle **relazioni** delle persone soltanto per il diverso modo di significare, **ma in realtà sono la stessa cosa**. Tanto è vero che **il Maestro delle Sentenze** può dire che **la generazione e la nascita** «sono chiamate in altri termini **paternità e filiazione**».

- Per bene intendere queste affermazioni si deve tener presente che noi cominciamo a conoscere dal **moto l'origine** di una cosa da un'altra. Infatti, siccome dal moto una cosa viene tolta dalla sua disposizione naturale, è chiaro che questo proviene da qualche causa. Perciò l'azione, secondo il significato originario del termine, sta a indicare origine del moto: difatti il moto che si riscontra in un soggetto mosso da un altro si chiama passione; ma l'origine di tale moto, in quanto parte da un principio e termina nel soggetto che viene mosso, si chiama **azione**. Per cui, tolto il moto, l'azione non implica che il rapporto di origine, cioè il procedere da una causa o principio verso qualche cosa che deriva da un principio. Donde segue che, non essendovi in Dio moto di sorta, l'azione propria della persona che produce le persone, non è altro che il **rapporto di principio** con le persone che ne derivano. E questi rapporti non sono altro che **le stesse relazioni o nozioni**. Ma di Dio e delle cose puramente intelligibili noi non possiamo parlare se non alla maniera di quelle sensibili, da cui derivano le nostre cognizioni; e nelle quali le azioni e le passioni, perché importano moto, sono altra cosa che le relazioni

che da esse sorgono; perciò è stato necessario significare questi rapporti delle persone separatamente come atti e come relazioni. E così si vede come [gli atti nozionali e le relazioni] sono in realtà la stessa cosa, e differiscono soltanto nel modo di significare.

I^a q. 41 a. 1, ad 3 argumentum

L'azione implica [come correlativo] la passione soltanto in quanto è origine di un moto; ma in questo senso non ha luogo nelle divine persone. Quindi in queste non si ammette passività alcuna, altro che nel senso grammaticale, cioè quanto al modo di esprimersi; del Padre, p. es., usiamo dire che genera [all'attivo], mentre attribuiamo al Figlio di essere generato [al passivo].

ARTICOLO 2:

VIDETUR che gli atti nozionali siano volontari.

I^a q. 41 a. 2, arg. 1

Infatti: S. Ilario insegna che «il Padre generò il Figlio senza esservi costretto da naturale necessità».

I^a q. 41 a. 2, arg. 2

Così l'Apostolo, Colossesi, 1, 13: «ci ha trasportati nel regno del Figlio dell'amor suo». Ora, l'amore appartiene alla volontà. Perciò il Figlio fu generato dal Padre volontariamente.

I^a q. 41 a. 2, arg. 3

Nulla vi è di più volontario dell'amore. Ma lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio come Amore. Dunque procede dalla [loro libera] volontà.

I^a q. 41 a. 2, arg. 4

Il Figlio procede intellettualmente come Verbo. Ma ogni verbo procede dalla libera volontà di chi lo dice o esprime. Perciò il Figlio procede dal Padre per volontà, non per natura.

I^a q. 41 a. 2, arg. 5

Ciò che non è volontario è necessario. Se dunque il Padre non generasse il Figlio di sua volontà, si dovrebbe dire che lo genera per necessità, contro quello che insegna S. Agostino.

I^a q. 41 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino afferma che «il Padre generò il Figlio né per sua volontà né per necessità».

I^a q. 41 a. 2. RESPONDEO:

L'affermazione: una cosa è, oppure avviene, *voluntate* [volontariamente], si può intendere in due modi:

- **Primo**, nel senso che l'ablativo [*voluntate*] stia a indicare solo una **concomitanza**: così io potrei dire che sono uomo di mia volontà, perché cioè **voglio essere uomo**. In tal senso si può affermare che il Padre volontariamente genera il Figlio, come volontariamente è Dio; perché egli vuole essere Dio e vuole generare il Figlio.

- **Secondo**, nel senso che l'ablativo stia a indicare un **rapporto di causa**: come quando diciamo che l'artefice opera per volontà sua, perché questa è la causa che lo muove ad agire. In questo senso si deve dire che il Padre non genera il Figlio volontariamente; mentre invece **volontariamente ha prodotto le creature**. Perciò si legge in **S. Ilario**: «Se alcuno dirà che il Figlio fu fatto da Dio volontariamente come una creatura qualsiasi, sia anatema».

Il motivo di ciò sta nel fatto che la volontà e la natura nel causare presentano questa differenza, che la natura è determinata ad un unico effetto; mentre la volontà non è determinata. E si comprende bene, perché l'effetto corrisponde esattamente alla forma in forza della quale ogni cosa agisce. Ora, è chiaro che qualsiasi cosa non ha che una sola forma naturale, quella cioè che le dà l'esistenza: quindi produce un effetto identico a se medesima. La forma invece per cui agisce la volontà non è una sola, ma sono molte, quanti sono cioè gli oggetti dell'intelligenza. Quindi ciò che deriva come effetto dalla volontà, non ha la stessa natura della causa, ma ha quella natura che la causa ha inteso di dargli. Concludendo, **la volontà è il principio [o la causa] di quelle cose che potrebbero essere anche diversamente da come sono; la natura invece è la causa di quelle che non possono essere altro che come sono.**

Ora ripugna che la natura divina possa essere diversamente da come è, mentre ciò è proprio delle creature: perché Dio è l'essere intrinsecamente necessario, la creatura invece è stata creata dal nulla. E per questo che gli **Ariani**, volendo giungere a provare che anche il Figlio è una creatura, dicevano che il Padre ha generato il Figlio volontariamente, dando al termine volontà il significato di causa. Noi invece dobbiamo dire che il Padre generò il Figlio **non per volontà, ma per natura**. Quindi **S. Ilario** afferma: «La volontà di Dio ha dato l'essere a tutte le creature, ma la perfetta nascita da una sostanza impassibile e innascibile ha dato al Figlio la natura. Tutte le altre cose infatti furono create quali Dio le ha volute; il Figlio invece, nato da Dio, è tale quale è Dio stesso».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 41 a. 2, ad 1 argumentum

Il testo [di S. Ilario] è contro coloro che dalla generazione del Figlio volevano esclusa anche la volontà concomitante, dicendo che il Padre ha generato il Figlio senza che egli avesse la volontà di generarlo; come capita a noi uomini di subire contro voglia tante cose, p. es., la morte, la vecchiaia e altre miserie del genere. Ciò risulta chiaramente dal contesto. Infatti vi si legge: «Il Padre non ha generato il Figlio senza volerlo, o come forzato o spinto da una necessità naturale contro la sua volontà».

I^a q. 41 a. 2, ad 2 argumentum

L'Apostolo chiama Cristo «Figlio dell'amore del Padre» perché è immensamente amato dal Padre: non perché l'amore sia il principio della generazione del Figlio.

I^a q. 41 a. 2, ad 3 argumentum

Anche la volontà, considerata come una natura, vuole alcune cose naturalmente; la volontà umana, p. es., tende naturalmente alla felicità. Così pure Dio per natura vuole ed ama se stesso. Ma già abbiamo visto che circa le altre cose la sua volontà è in qualche modo indifferente a volerle come a non volerle. Ora, lo Spirito Santo procede come Amore, in quanto Dio ama se stesso. Quindi **procede per natura**, quantunque derivi per una processione di ordine volitivo.

I^a q. 41 a. 2, ad 4 argumentum

Negli stessi principii razionali è necessario risalire ai primi principii che sono conosciuti [immediatamente] per natura. Ora, **Dio per natura intende se stesso**. Quindi la concezione del Verbo divino è naturale.

I^a q. 41 a. 2, ad 5 argumentum

Una cosa si dice necessaria o per un motivo intrinseco, o per qualche motivo estrinseco.

- **Il motivo estrinseco** può intervenire in due maniere:

+ **Primo, come causa efficiente e cogente**; e in questo caso necessario ha il valore di violento.

+ **Secondo, come causa finale**: si dice, p. es., che una cosa è necessaria in ordine al fine, quando senza di essa il fine o non può essere raggiunto affatto, o [non può essere raggiunto] pienamente. In nessuno di questi due ultimi modi la generazione divina è necessaria: perché **Dio non è ordinato ad un fine, e neppure può essere sottoposto a una coercizione**.

- **Necessario invece per un motivo intrinseco è ciò che non può non essere**. E in questo senso è necessaria l'esistenza di Dio. E allo stesso modo è necessario che il Padre generi il Figlio.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che gli atti nozionali producano dal nulla.

I^a q. 41 a. 3, arg. 1

Infatti:

A) Se il Padre **genera il Figlio da qualcosa**, o lo genera traendolo da se stesso o da qualche cos'altro. Se lo trae da qualche altra cosa, siccome gli elementi che servono alla generazione

di una cosa rimangono inclusi in essa, ne segue che nel Figlio ci sarà qualcosa di estraneo al Padre. E questo è escluso da **S. Ilario** quando dice che «in essi non vi è nulla di diverso o di estraneo».

B) Se invece il Padre trae il Figlio da se medesimo, siccome quello da cui una cosa è tratta, qualora sia un soggetto che rimane a generazione avvenuta acquista gli stessi attributi della cosa che viene generata, diciamo, p. es., che l'uomo è bianco, perché l'uomo dopo di essere diventato bianco, rimane uomo; ne segue:

- o che il Padre perisce una volta generato il Figlio,

- oppure che il Padre è il Figlio; il che è falso. Dunque il Padre non genera il Figlio da qualcosa, ma dal nulla.

I^a q. 41 a. 3, arg. 2

Ciò da cui una cosa è generata è causa [o principio] della cosa stessa. Se dunque il Padre genera il Figlio dalla propria essenza o natura, questa sarà la causa del Figlio. Non ne sarà però la causa materiale, poiché in Dio non c'è materia. Dunque ne sarà la **causa efficiente**, come lo è il generante del generato. E allora ne seguirebbe che l'essenza dovrebbe generare: cosa questa che fu già rigettata come falsa.

I^a q. 41 a. 3, arg. 3

S. Agostino dice che le tre Persone non derivano da un'unica essenza, perché l'essenza non è altra cosa che la persona. Ma la persona del Figlio non è diversa dall'essenza del Padre. Perciò il Figlio non deriva dall'essenza del Padre.

I^a q. 41 a. 3, arg. 4

Ogni creatura viene prodotta dal nulla. Ora il Figlio nelle Scritture è detto creatura. Infatti così parla di se stessa la Sapienza generata, **Siracide, 24,5**: «Io uscii dalla bocca dell'Altissimo primogenita avanti ad ogni creatura.» E poco dopo aggiunge: «Da principio e prima dei secoli io fui creata». Dunque il Figlio non è tratto da qualche cosa, ma dal nulla. - E la stessa difficoltà si potrebbe fare per lo Spirito Santo, poiché sta scritto, **Zaccaria, 12, 1**: «Dice il Signore che ha steso i cieli e dà i suoi fondamenti alla terra e ha creato nell'uomo il suo spirito». E altrove, **Amos, 4, 13**: «Io che formo i monti e creo lo spirito».

I^a q. 41 a. 3. SED CONTRA:

Dice **S. Agostino** che «Dio Padre dalla propria natura, senza principio, ha generato il Figlio uguale a se stesso».

I^a q. 41 a. 3. RESPONDEO:

Il Figlio non è tratto dal nulla, ma dalla sostanza del Padre. Infatti si è già dimostrato che in Dio c'è una vera e propria paternità, filiazione e nascita [q.27, a.2; q.33, a.2, ad 3 e 4,a.3]. Ma tra la vera generazione, in forza della quale uno procede come figlio, e il facimento esiste questa differenza, che il facitore produce da una materia a lui esterna; l'artigiano, p. es.,

produce una panca dal legno; invece l'uomo [e chiunque genera] produce il figlio da sé medesimo. Ora, come l'artigiano produce i suoi manufatti dalla materia, così Dio, come si spiegherà in seguito, produce le cose dal nulla: non già che il nulla passi a far parte della sostanza delle cose, ma nel senso che Dio produce tutta la sostanza delle cose, senza presupporre nulla. Se dunque il Figlio procedesse dal Padre come tratto dal nulla, allora egli starebbe al Padre come sta all'artigiano un manufatto qualsiasi: il quale evidentemente non si può chiamare figlio in senso proprio, ma soltanto per una lontana analogia. Ne viene quindi che se il Figlio di Dio procedesse dal Padre come fatto dal nulla, **non ne sarebbe veramente e propriamente il Figlio**. Si andrebbe allora contro la Scrittura che dice **1 Giovanni, 5, 20**: «**affinché siamo nel vero suo Figliuolo Gesù Cristo**». Perciò il vero Figlio di Dio non procede dal nulla, e non è fatto, ma è soltanto generato.

E quando **alcuni esseri creati dal nulla sono detti figli di Dio**, abbiamo un'espressione **analogica**, che deriva da una certa loro somiglianza col vero Figlio. Perciò, in quanto egli è **l'unico vero e naturale Figlio di Dio, è detto unigenito**, come si legge nel santo Vangelo, **Giovanni, 1, 18**: «**l'unigenito, che è in seno al Padre, ce l'ha fatto conoscere**». È chiamato invece primogenito con un'espressione **analogica**, in quanto altri esseri sono detti **figli adottivi**, per la somiglianza che hanno con lui, secondo il detto di **S. Paolo, Romani, 8, 29**: «**Quelli che egli ha preconosciuti, li ha predestinati ad essere conformi all'immagine del suo Figlio, si dà essere lui primogenito tra molti fratelli**».

Rimane quindi stabilito che il Figlio di Dio è generato dalla sostanza del Padre, però ben altrimenti da come è generato un figlio dall'uomo. Perché nel figlio passa soltanto una parte della sostanza dell'uomo che genera, mentre la sostanza divina non può essere divisa in parti. Quindi è necessario che **il Padre generando il Figlio gli abbia trasfusa, non una parte, ma tutta la sua natura**, restando, come si è spiegato, **la sola distinzione di origine**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 41 a. 3, ad 1 argumentum

Quando si dice che il Figlio è nato dal Padre, la preposizione **de [da o di]** indica il **principio consostanziale generante**, non il principio [o la causa] materiale. Infatti, ciò che viene tratto da una materia preesistente viene prodotto mediante la **trasmutazione del soggetto preesistente da una forma ad un'altra**. Ora, **l'essenza divina non è soggetta a mutazioni, e non è suscettibile di altre forme**.

I^a q. 41 a. 3, ad 2 argumentum

L'espressione: **Il Figlio è generato dall'essenza del Padre**, starebbe a indicare:

1) secondo **il Maestro delle Sentenze**, un rapporto come di causa efficiente; e spiega: «**il Figlio è generato dall'essenza del Padre, cioè dal Padre essenza**»; perché anche **S. Agostino** osserva: «**quando dico dal Padre essenza, è come se dicessi con più forza, dall'essenza del Padre**».

2) - Però tale spiegazione non sembra che basti a giustificare quella proposizione. Possiamo benissimo dire infatti che **le creature sono da Dio essenza**, ma non possiamo dire che **sono dall'essenza di Dio**.

3) - Quindi si può spiegare in un altro modo, cioè che la preposizione **de** indica sempre **consostanzialità**. Ed è per questo che non diciamo che la casa è de [cioè dalla sostanza del] costruttore perché questi **non ne è la causa, consostanziale**. Quando invece una cosa si presenta come principio consostanziale di qualche altro essere, si può sempre dire che quest'ultimo è **di, o da, essa**: e ciò vale sia che si tratti:

- + **di un principio attivo**, diciamo infatti che il figlio è dal padre,
- + sia che si tratti della **causa materiale**, p. es., si dice che il coltello è di ferro;
- + sia che si tratti della **causa formale**, almeno trattandosi di forme sussistenti e non dipendenti da altro; difatti possiamo dire di un dato angelo che è di natura intellettuale.

Proprio in quest'ultimo modo diciamo che **il Figlio è generato dall'essenza del Padre; perché l'essenza del Padre, comunicata al Figlio per generazione, è in questo sussistente.**

I^a q. 41 a. 3, ad 3 argumentum

Quando si dice che il Figlio è generato dall'essenza del Padre, [col termine Padre] si aggiunge qualche cosa che serve a salvare la distinzione. Ma quando si dice che le tre Persone derivano dall'essenza divina non si aggiunge nulla che possa salvare la distinzione [tra le persone e l'essenza], indicata dalla preposizione da. Perciò il paragone non regge.

I^a q. 41 a. 3, ad 4 argumentum

Le espressioni che parlano di **sapienza creata**, si possono riferire non alla Sapienza che è il Figlio di Dio, ma alla **sapienza creata che Dio comunica alle creature**; p. es., in questo passo: **Siracide, 1, 9-10**: «Egli la creò» cioè la sapienza «**nello Spirito Santo e la effuse sopra tutte le sue opere**». E non è impossibile che nello stesso brano la Scrittura parli della Sapienza generata e di quella creata: **perché la sapienza creata è una partecipazione di quella increata.**

- Oppure, si può riferire alla **natura creata assunta dal Figlio**; così l'espressione: «**da principio e prima dei secoli ero stata creata**», avrebbe questo senso: **era stata prevista la mia unione con la creatura.**

- Oppure, con i due termini creata e generata attribuiti alla Sapienza ci viene insinuato il modo della generazione divina. Nella generazione infatti l'essere che vien generato ci mostra la sua perfezione ricevendo la stessa natura del generante; nella creazione invece abbiamo l'immutabilità di colui che crea, ma la creatura non riceve la natura del suo creatore. Perciò **il Figlio si dice simultaneamente creato e generato**, per indicare con la creazione l'**immutabilità del Padre**, e con la generazione l'**unità di natura del Padre e del Figlio**. Così **S. Ilario** ha commentato questo testo della Scrittura.

- Gli altri testi riferiti non parlano dello Spirito Santo, ma dello **spirito creato**, che alcune volte indica il **vento** o l'**aria**, altre volte il **fiato**, e talora anche l'**anima** o qualsiasi altra **sostanza invisibile**.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che in Dio non esista una **potenza relativa** agli atti nozionali.

*[Essendovi in Dio la generazione e l'aspirazione, deve esserci pure il principio, ossia la **potenza a tali atti**. Però tale potenza non è passiva ma attiva per rispetto alla processione delle persone le quali in conseguenza debbano dirsi **possibili di quella possibilità che è inclusa nel concetto di necessario**.]*

I^a q. 41 a. 4, arg. 1

Infatti: **Ogni potenza o è attiva o è passiva**. Ma qui non ci può essere né l'una né l'altra: infatti, come si è dimostrato, **la potenza passiva in Dio non ci può essere; e quella attiva non può appartenere ad una persona per rispetto ad un'altra, perché le persone divine non sono fatte, come già si è visto**. Dunque in Dio non c'è una potenza relativa agli atti nozionali.

I^a q. 41 a. 4, arg. 2

Si parla di **potenza in relazione a un possibile**. Ma le persone divine non sono tra le cose possibili, bensì tra quelle necessarie. Perciò rispetto agli atti nozionali, che danno origine alle Persone, non si deve parlare di potenza in Dio.

I^a q. 41 a. 4, arg. 3

Il Figlio procede come **Verbo**, che è **concezione dell'intelletto**; lo Spirito Santo procede come **Amore**, che **appartiene alla volontà**. Ma in Dio **la potenza riguarda gli effetti che produce, e non l'intendere e il volere**, come si è detto *[q.25, a.1, ad 3 e 4]*. Dunque in Dio non si può ammettere una potenza per gli atti nozionali.

I^a q. 41 a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino dice: «**Se Dio Padre non ha potuto generare un Figlio uguale a sé, dov'è la sua onnipotenza ?**». Vi è dunque in Dio una potenza per gli atti nozionali.

I^a q. 41 a. 4. RESPONDEO:

Come si pongono in Dio gli atti nozionali, così si deve ammettere in lui una potenza che li riguardi, poiché **la potenza non è altro che il principio di un atto**. Ora, siccome il Padre è concepito da noi come principio della generazione, e il Padre e il Figlio come principio della spirazione, **è necessario attribuire al Padre la **potenza di generare**, e al Padre e al Figlio quella **di spirare****. Infatti la potenza di generare non è altro che ciò per cui il generante genera. Ora, ogni generante genera in forza di una facoltà adeguata. Quindi in chi genera bisogna ammettere la potenza di generare, e in chi spira la potenza di spirare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 41 a. 4, ad 1 argumentum

Dagli atti nozionali nessuna persona divina procede **per via di facimento**; perciò anche la **potenza relativa** ad atti nozionali si può ammettere in Dio soltanto rispetto **a persona procedente, non a persona fatta.**

I^a q. 41 a. 4, ad 2 argumentum

Il possibile che è opposto a necessario accompagna la **potenza passiva** che in Dio non esiste. Perciò in Dio non vi è nulla di possibile in codesto senso: vi si trova invece il possibile che è incluso nel necessario. E in questo senso, come diciamo che è **possibile l'esistenza di Dio**, così è **possibile la generazione del Figlio.**

I^a q. 41 a. 4, ad 3 argumentum

Potenza sta a indicare principio. Un principio poi implica distinzione dalla cosa principiante. Ora, tra le cose che si attribuiscono a Dio vi è una duplice **distinzione**: quella **reale** e quella di sola **ragione.**

- Dio si **distingue realmente ed essenzialmente** dalle cose di cui egli è principio per **creazione**; allo stesso modo una persona si distingue realmente dall'altra di cui essa è principio per un atto nozionale.

- **L'azione invece in Dio** si distingue dall'agente solo per una **distinzione di ragione**: altrimenti in Dio l'azione sarebbe un accidente.

Perciò rispetto a quelle azioni che determinano la derivazione di cose essenzialmente o personalmente distinte da Dio, si può attribuire a Dio la **potenza nel suo vero concetto di principio [o di causa].**

Quindi come si pone in Dio la **potenza di creare**, così possiamo ammettere la **potenza di generare** e di **spirare.** Invece l'**intendere** e il **volere** non sono azioni che indichino derivazione di qualche cosa, che sia distinta da Dio essenzialmente o personalmente. Perciò rispetto a questi atti non può sussistere in Dio l'attributo di potenza, a prescindere dal nostro modo di capire e di esprimerci. Infatti noi esprimiamo anche in Dio con termini diversi l'intendere e l'intelletto, mentre l'intendere stesso di Dio si identifica con l'essenza divina, che non ha principio.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la **potenza di generare e di spirare stia a indicare una relazione**, e non **l'essenza divina.**

[Dato il divergente parere dei Dottori circa la potenza generativa e spirativa, se cioè si identifichi con l'essenza oppure con la relazione, l'articolo si propone di rispondere al quesito: se la potenza generativa in Dio sia attributo essenziale o nozionale. In definitiva, dopo di aver analizzato i dati della rivelazione divina (Padre, Figlio e Spirito Santo sono tre

e una cosa sola), mediante i concetti di **persona**, di **natura**, di **relazione**, di **origine** e di **atto nozionale**, ci accorgiamo che le reciproche concordanze od opposizioni di questi termini si polarizzano attorno ai due irriducibili concetti di **sostanza** o natura e di **relazione**. Ecco allora che gli Scolastici si sono posti il problema: a quale di queste due categorie appartengono gli altri elementi di cui si serve la teologia trinitaria? Abbiamo visto che la **persona si identifica con la relazione** (q.29, a.4), che **le origini si risolvono negli atti nozionali e quindi nelle relazioni** (q.21, a.1). Ma la **potenza relativa** a questi atti nozionali possiamo senz'altro polarizzarla sulla relazione? Non sarà invece più giusto considerarla come un elemento essenziale? Ecco il quesito che viene affrontato in questo articolo 5. San Tommaso nelle Sentenze si era contentato di stabilire tale potenza in una posizione intermedia tra l'essenza e la relazione. In seguito egli comprese che bisognava insistere di più nel mettere in primo piano l'essenza, ovvero la sostanza.]

[Atti nozionali all'attivo: generazione e comune spirazione

Atti nozionali al passivo: nascita (anche la nascita è processione) e processione (generico)

Proprietà o relazioni o nozioni: innascibilità, (distintivo)

paternità, (distintivo e costitutivo)

filiazione, (distintivo e costitutivo)

spirazione, (distintivo)

processione (distintivo e costitutivo)

Persone/ipostasi: Padre, Figlio, Spirito Santo]

I^a q. 41 a. 5, arg. 1

Infatti **Potenza significa causa o principio**, come apparisce dalla sua stessa definizione: giacché la potenza attiva, come dice Aristotele, è il principio dell'operazione. **Ora in Dio si trova che il principio riguardante le persone è nozionale. Perciò in Dio la potenza [di generare] indica una relazione e non l'essenza.**

I^a q. 41 a. 5, arg. 2

In Dio non c'è differenza tra il poter [agire] e l'agire. Ma **la generazione in Dio sta a indicare la relazione. Dunque anche la potenza di generare [indica la relazione].**

I^a q. 41 a. 5, arg. 3

Gli attributi divini che indicano l'essenza sono comuni alle tre Persone. Ora la potenza di generare non è comune alle tre Persone, essendo propria del Padre. Quindi essa non significa l'essenza.

I^a q. 41 a. 5. SED CONTRA:

Dio può generare il Figlio, allo stesso modo che lo vuole. Ma la volontà di generare sta a indicare l'essenza. Quindi anche la potenza di generare significa l'essenza.

I^a q. 41 a. 5. RESPONDEO:

Alcuni dissero che la potenza generativa in Dio sta a indicare una relazione. Ma questo è impossibile. Infatti **in qualsiasi agente si chiama propriamente potenza, il principio per cui esso agisce.** Ora, chiunque con la propria azione produce una cosa, la produce simile a se stesso, determinandola secondo la forma di cui si serve per agire: l'uomo generato, p. es., è simile al generante nella natura umana, in virtù della quale il padre ha potuto generare un uomo. Quindi sarà potenza generativa in un generante quell'elemento in cui si riscontra la somiglianza del generato con il generante. **Ora, il Figlio di Dio somiglia al Padre generante nella natura divina. Quindi la natura divina del Padre è in lui potenza generativa.** Per questo **S. Ilario** dice: «La nascita di Dio non può non ritenere quella natura dalla quale proviene; giacché **ciò che non trae la propria sostanza da altri che da Dio non può essere altra cosa che Dio**».

Perciò col **Maestro delle Sentenze** bisogna dire che **la potenza generativa designa principalmente la divina essenza; non la sola relazione.**

- E designa **l'essenza non** in quanto essa **si identifica con la relazione**, come se le indicasse tutte e due alla pari. Infatti, sebbene la paternità si presenti come forma del Padre, tuttavia essendone la proprietà personale, sta alla persona del Padre come la forma individuale sta a un individuo creato. **Ora, nelle creature la forma individuale [Mario] costituisce la persona generante, e non il principio [uomo] per cui essa genera:** altrimenti Socrate genererebbe un altro Socrate. **Perciò la paternità non si può concepire come il principio per cui il Padre genera, ma solo come costitutivo della persona che genera:** che altrimenti il Padre genererebbe un altro Padre. Ma ciò per cui il Padre genera è la natura divina, perché in essa il Figlio a lui somiglia. Per questo il **Damasceno** dice che **la generazione è «opera della natura», non che la natura sia il generante, ma è il principio in forza del quale il generante genera.** Perciò la potentia generandi nel caso diretto sta a indicare la natura divina, e solo nel caso obliquo la relazione.

[Forma individuale/ipostasi (Mario) >> Persona generante

In Dio >> Padre

Principio(uomo/forma/natura)>>Forza per cui il generante genera

In Dio >> Essenza/Sostanza Divina]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 41 a. 5, ad 1 argumentum

La potenza non indica la relazione stessa di principio, altrimenti sarebbe nella categoria di relazione; ma indica ciò che forma il principio; non il principio che corrisponde al soggetto che agisce, ma il principio che è **la virtù per cui l'agente agisce.** Ora, l'agente è distinto dalla cosa prodotta, e il generante dal generato; mentre **ciò per cui il generante genera è comune al generato e al generante; e tanto più è comune quanto più perfetta è la generazione.** **E siccome la divina generazione è perfettissima,** ciò per cui il generante genera è talmente comune al generato e al generante, da essere non solo specificamente, come avviene nelle creature, ma **anche numericamente identico.** Dunque affermando che **l'essenza divina è il principio in**

forza del quale il generante genera, non ne segue nell'essenza divina una distinzione, ne seguirebbe invece se si dicesse che l'essenza divina genera.

I^a q. 41 a. 5, ad 2 argumentum

In Dio la **potenza generativa** si identifica realmente con **la generazione**, come realmente si identifica **l'essenza divina** con **la generazione** e con **la paternità**, non si identifica però concettualmente.

I^a q. 41 a. 5, ad 3 argumentum

Nell'espressione, **potenza di generare**, con il caso diretto è indicata la potenza, e con quello in obliquo la generazione; come se si nominasse l'essenza del Padre. Quindi, se si guarda all'essenza che è così indicata, **la potenza di generare è comune alle tre persone**; se invece si considera **la nozione** [indirettamente] specificata, **allora è propria della persona dal Padre**.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che gli atti nozionali possano dare origine a più persone, in modo da avere in Dio più persone generate o spirate.

I^a q. 41 a. 6, arg. 1

Infatti: **Chiunque ha la potenza di generare può generare. Ma il Figlio ha questa potenza. Quindi anch'egli può generare; non se stesso, evidentemente; quindi un altro Figlio.** Perciò in Dio ci possono essere più Figli.

I^a q. 41 a. 6, arg. 2

S. Agostino dice: «Il Figlio non ha generato un Creatore. Non già perché gli mancasse la potenza; ma perché non era conveniente».

I^a q. 41 a. 6, arg. 3

La **potenza generativa di Dio Padre** è più grande di quella dell'uomo. Ma l'uomo può generare molti figli. Dunque anche Dio: tanto più che con la generazione del Figlio non è diminuita la **potenza generativa del Padre**.

I^a q. 41 a. 6. SED CONTRA:

In Dio **non c'è differenza tra il potere e l'essere. Se dunque in Dio vi potessero essere più Figli, vi sarebbero di fatto.** E così le Persone sarebbero più di tre: ma questa è un'eresia.

I^a q. 41 a. 6. RESPONDEO:

Come dice **S. Atanasio**, **in Dio c'è «un solo Padre, un solo Figlio, un solo Spirito Santo».** Di questo si possono portare quattro ragioni:

- La **prima** è tratta dalle **relazioni**, che, sole, distinguono le persone. Essendo infatti le persone divine le stesse relazioni sussistenti, **non potrebbero esserci in Dio più Padri o più Figli**, senza che vi fossero più paternità o più filiazioni. **Ora ciò non potrebbe avvenire se non per una distinzione di ordine materiale**: infatti le forme di un'unica specie si moltiplicano soltanto perché si uniscono alla materia, ma questa in Dio non c'è. Perciò in Dio non ci può essere che una sola filiazione sussistente; come non ci sarebbe che un'unica bianchezza, se questa fosse sussistente.

- La **seconda** ragione è ricavata dalla **natura delle processioni**. **Dio infatti intende e vuole tutte le cose con un unico e semplice atto**. Perciò non ci può essere che un'unica persona procedente come verbo, e questa è il Figlio; ed una sola che procede come amore, ed è lo Spirito Santo.

- La **terza** ragione si desume dalla **maniera del procedere**. Poiché le persone, come si è detto, procedono per processione naturale: e **la natura è determinata a un unico effetto**.

- La **quarta** ragione è tratta dalla **perfezione delle persone** divine. Infatti **il Figlio è perfetto appunto perché in lui si contiene tutta la filiazione divina**, e perché il Figlio è uno solo. Lo stesso si dica delle altre persone.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 41 a. 6, ad 1 argumentum

Si deve senz'altro concedere che il Figlio ha la stessa potenza che ha il Padre; tuttavia non si può ammettere che egli abbia la potenza generandi [di generare o di essere generato], se generandi si prende come **gerundio del verbo attivo [?]**, in modo da significare che il Figlio ha la potenza per generare. Allo stesso modo, l'essere del Padre è identico a quello del Figlio, e tuttavia non si può dire che il Figlio sia il Padre, per l'aggiunta del termine personale. Però se **generandi** si considera come **gerundivo**, nel Figlio esiste la potentia generandi, cioè la possibilità di essere generato. Lo stesso si dica se **generandi** è preso come **gerundivo impersonale**, e allora l'espressione potentia generandi [attribuita al Figlio] avrebbe il significato di potenza generativa, mediante la quale da parte di qualche persona si genera.

I^a q. 41 a. 6, ad 2 argumentum

Con quelle parole S. Agostino non vuol dire che il Figlio possa generare un altro Figlio, ma soltanto che **se egli non genera, ciò non proviene da impotenza**, come si dirà in seguito.

I^a q. 41 a. 6, ad 3 argumentum

L'immaterialità e la perfezione di Dio richiedono che in lui non vi possano essere più Figli come abbiamo spiegato. Perciò non proviene dalla potenza limitata del Padre nel generare, che non vi siano più Figli.

Parte prima > Trattato sulla Trinità delle Persone >

Uguaglianza e somiglianza delle Persone divine

Prima parte - Questione 42

Proemio

Infine rimane da confrontare tra loro le persone divine. Primo, parleremo della loro uguaglianza e somiglianza; secondo, delle loro missioni.

Riguardo alla prima questione si pongono sei quesiti:

1. Se l'uguaglianza abbia luogo tra le persone divine;
2. Se la persona che procede sia uguale in eternità a quella da cui procede;
3. Se tra le persone divine vi sia un ordine;
4. Se le persone divine siano uguali in grandezza;
5. Se siano una nell'altra;
6. Se siano uguali in potenza.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che tra le persone divine non vi sia **uguaglianza**.

I^a q. 42 a. 1, arg. 1

Infatti: Come dice il **Filosofo**, l'uguaglianza si desume dal concordare nella quantità. Ora, tra le persone divine non c'è né la quantità continua intrinseca, chiamata **estensione**; né la quantità continua estrinseca, cioè il **luogo e il tempo**. E non c'è neppure tra loro l'uguaglianza nella quantità discreta, perché **due persone** sono più di una. Quindi alle persone divine non conviene l'uguaglianza.

I^a q. 41 a. 1, arg. 2

Le persone divine, come si è detto, sono tutte di una stessa e identica essenza. Ora, l'essenza viene significata come una forma. Ma il concordare nella stessa forma non produce **uguaglianza**, ma solo **somiglianza**. Dunque tra le persone divine c'è somiglianza, ma non uguaglianza.

I^a q. 42 a. 1, arg. 3

Le cose tra cui c'è uguaglianza sono uguali tra loro; infatti l'uguale si dice uguale all'uguale. Ma le persone divine non possono dirsi uguali l'una all'altra. Perché, come dice **S. Agostino**, "se l'immagine riproduce esattamente e perfettamente l'oggetto di cui è immagine, essa si

adeguata all'oggetto, non questo si addega ad essa". Ora, il Figlio è immagine del Padre, perciò questi non è uguale al Figlio. Dunque tra le persone divine non c'è uguaglianza.

I^a q. 42 a. 1, arg. 4

L'uguaglianza è una relazione. Ma nessuna relazione è comune alle persone divine: perché esse si distinguono tra loro appunto per le relazioni. Dunque alle persone divine non può convenire l'uguaglianza.

I^a q. 42 a. 1, SED CONTRA:

È detto nel **Simbolo Atanasiano** che "le tre persone sono coeterne e uguali tra loro".

[...La fede cattolica è questa: che veneriamo un unico Dio nella Trinità e la Trinità nell'unità. Senza confondere le persone, e senza separare la sostanza. Una è infatti la persona del Padre, altra quella del Figlio, ed altra quella dello Spirito Santo. Ma Padre, Figlio e Spirito Santo sono una sola divinità, con uguale gloria e coeterna maestà. Quale è il Padre, tale è il Figlio, tale lo Spirito Santo. Increato il Padre, increato il Figlio, increato lo Spirito Santo. Immenso il Padre, immenso il Figlio, immenso lo Spirito Santo. Eterno il Padre, eterno il Figlio, eterno lo Spirito Santo. E tuttavia non vi sono tre eterni, ma un solo eterno. Come pure non vi sono tre increati, né tre immensi, ma un solo increato e un solo immenso. Similmente è onnipotente il Padre, onnipotente il Figlio, onnipotente lo Spirito Santo. E tuttavia non vi sono tre onnipotenti, ma un solo onnipotente. Il Padre è Dio, il Figlio è Dio, lo Spirito Santo è Dio. E tuttavia non vi sono tre Dei, ma un solo Dio. Signore è il Padre, Signore è il Figlio, Signore è lo Spirito Santo. E tuttavia non vi sono tre Signori, ma un solo Signore. Poiché come la verità cristiana ci obbliga a confessare che ciascuna persona è singolarmente Dio e Signore: così la religione cattolica ci proibisce di parlare di tre Dei o Signori. Il Padre non è stato fatto da alcuno: né creato, né generato. Il Figlio è dal solo Padre: non fatto, né creato, ma generato. Lo Spirito Santo è dal Padre e dal Figlio: non fatto, né creato, né generato, ma da essi procedente. Vi è dunque un solo Padre, non tre Padri; un solo Figlio, non tre Figli; un solo Spirito Santo, non tre Spiriti Santi. E in questa Trinità non v'è nulla che sia prima o dopo, nulla di maggiore o minore: ma tutte e tre le persone sono l'una all'altra coeterne e coeguali. Cosicché in tutto, come già detto prima, va venerata l'unità nella Trinità e la Trinità nell'unità...]

I^a q. 42 a. 1. RESPONDEO:

È necessario ammettere che tra le persone divine c'è uguaglianza. Infatti, secondo il **Filosofo**, si ha il concetto di uguale escludendo il più e il meno. Ora, non possiamo ammettere che tra le persone divine ci sia il più e il meno: perché, come dice **Boezio** "sono costretti a riconoscere delle discrepanze" nella divinità "coloro che ammettono in Dio il più e il meno, come gli Ariani, i quali con lo stabilire dei gradi distruggono la Trinità e la riducono a una pluralità".

E il motivo è questo, che le cose disuguali non possono avere un'unica quantità. Ora, la quantità in Dio non è altro che la sua essenza. Donde segue che se nelle persone divine ci fosse qualche

disuguaglianza, non potrebbero avere un'unica essenza: e così le tre persone non sarebbero un Dio solo, il che è inammissibile. Perciò bisogna ammettere l'uguaglianza tra le divine persone.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 42 a. 1, ad 1 argumentum

Ci sono due specie di quantità:

- La prima è quella di mole, o di **estensione**, che, essendo propria delle cose corporee, non si può trovare in Dio.

- L'altra è la **quantità di intensità**, che si desume dal grado di **perfezione della natura** o della **forma**: si parla di questa quantità quando un corpo si dice più o meno caldo, per indicare che più o meno perfettamente partecipa del calore.

+ La **grandezza** di questa quantità intensiva si desume, in primo luogo, dalla sua radice, cioè **dalla perfezione della natura o forma**: e in questo senso si può parlare di grandezza spirituale, come si parla di grande calore a motivo della sua intensità e perfezione. In tal senso **S. Agostino** dice che "tra le cose che sono grandi senza essere estese, è più grande quella che è migliore": infatti diciamo che è migliore ciò che è più perfetto. *[perfezione]*

+ In secondo luogo si desume dagli **effetti della forma**.

* **Il primo effetto della forma è l'essere**: giacché ogni cosa ha l'essere dalla propria forma. L'altro effetto è l'operazione: giacché ogni agente agisce in forza della propria forma. Perciò la misura quantitativa dell'intensità si desume e dall'essere e dall'operazione: dall'essere in quanto **le cose di natura più perfetta sono anche più durature**; *[eternità]*

* dall'**operazione**, in quanto **le cose di natura più perfetta sono anche più capaci di agire**. *[potenza]*

Perciò, come dice S. Agostino, **l'uguaglianza tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo** "sta in questo, che nessuno di loro precede l'altro nell'**eternità**, o lo sorpassa nella **grandezza** *[perfezione]*, o lo supera nella **potenza**".

I^a q. 42 a. 1, ad 2 argumentum

Dove l'**uguaglianza** si desume dalla quantità di intensità, essa **include la somiglianza** e vi aggiunge in più **l'esclusione di una preminenza**. Infatti le cose che hanno la stessa forma si possono bensì dire simili, anche se la partecipano in grado differente; l'aria, p. es., può dirsi simile al fuoco nel calore: però non si possono dire uguali se una partecipa la forma più perfettamente dell'altra. Ora, **il Padre e il Figlio non solo hanno la stessa natura, ma l'hanno in modo ugualmente perfetto**; perciò il Figlio non solo si dice **simile** al Padre, per escludere l'errore di Eunomio, **ma contro quello di Ario lo si dice anche uguale**.

I^a q. 42 a. 1, ad 3 argumentum

L'uguaglianza e la somiglianza in Dio si possono esprimere in **due modi**:

- cioè coi nomi e coi verbi. **Se si esprimono coi nomi**, allora tanto l'una che l'altra ammettono la reciprocità, perché il Figlio è simile e uguale al Padre, e il Padre è simile e uguale al Figlio. E questo perché l'essenza divina non è più nel Padre che nel Figlio: perciò come il Figlio ha la grandezza del Padre, e quindi è uguale al Padre, così il Padre ha la grandezza del Figlio ed è uguale al Figlio. Invece **nelle creature, come dice Dionigi**, (questo non avviene, cioè) "**non c'è questa reciprocità di uguaglianza e di somiglianza**". Tanto è vero che gli effetti si dicono simili alle loro cause, perché ne hanno in sé la forma, ma non viceversa; **perché la forma si trova principalmente nelle cause e solo secondariamente negli effetti**.

- **I verbi però esprimono l'uguaglianza unita all'idea di movimento**. E sebbene il moto in Dio non esista, tuttavia c'è in lui (il dare e) il ricevere. **Quindi poiché il Figlio riceve dal Padre, diciamo che il Figlio uguaglia il Padre e non viceversa**.

I^a q. 42 a. 1, ad 4 argumentum

Nelle persone divine non c'è altro che **l'essenza in cui comunicano, e le relazioni per le quali si distinguono**.

L'uguaglianza importa queste due cose:

- **la distinzione delle persone**, perché nessuna cosa può dirsi uguale a se stessa;
- **e l'unità dell'essenza**, perché le persone si dicono uguali tra loro precisamente perché sono di un'unica essenza e grandezza. È poi chiaro che nessuna cosa si riferisce a se medesima per una relazione reale. Così pure è evidente che una relazione non si riferisce ad un'altra mediante una terza relazione: difatti, quando diciamo che la paternità si oppone alla filiazione, l'opposizione non è una terza relazione interposta tra la paternità e la filiazione. Perché altrimenti in tutti e due i casi si andrebbe all'infinito. Perciò **l'uguaglianza e la somiglianza delle persone divine** non è un'altra relazione reale distinta dalle relazioni personali (paternità, filiazione, spirazione): ma nel suo concetto **include** sia **le relazioni** che distinguono le persone come l'unità dell'essenza. Per questo il **Maestro delle Sentenze** dice che nelle persone divine "**soltanto le denominazioni sono relative**".

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la persona che procede, **il Figlio**, p. es., **non sia coeterna al suo principio**.

I^a q. 41 a. 2, arg. 1

Infatti: **Ario** enumera **dodici modi di derivazione**:

- **Il primo** è quello **della linea che nasce dal punto: e qui manca l'uguaglianza nella semplicità**.

- **Il secondo** è quello dell'emissione dei raggi dal sole: dove **manca l'uguaglianza di natura**.

- **Il terzo modo** è quello conforme al bollo o all'impronta lasciata dal sigillo: ove però **manca la consustanzialità e l'efficacia di potenza.**

- **Il quarto** è quello dell'infusione della buona volontà da parte di Dio: dove **manca affatto la consustanzialità.**

- **Il quinto** è quello della derivazione dell'accidente dalla sostanza: e all'accidente **manca la sussistenza.**

- **Il sesto modo** è quello dell'astrazione delle specie conoscitive dalla materia, i sensi, p. es., ricevono la specie dalle cose sensibili: e qui manca **l'uguaglianza (di immaterialità o) di semplicità spirituale.**

- **Il settimo** è quello dell'eccitazione della volontà prodotta dal pensiero; ma questa eccitazione **richiede del tempo.**

- **L'ottavo modo** è quello della mutazione di figura, come quando col bronzo si forma una statua: e questo **è sempre materiale.**

- **Il nono** è quello del moto prodotto dal movente: **e qui si ha causa ed effetto.**

- **Il decimo** è quello desunto dalle specie che vengono tratte fuori dal genere (nel quale erano contenute): ma questo modo non può convenire a Dio, perché il Padre non si predica del Figlio, come si predica il genere della specie.

- **L'undicesimo** è quello **dell'ideazione**, secondo cui l'arca sensibile deriva da quella ideale esistente nella mente (dell'artigiano).

- **Il dodicesimo** è quello della nascita, cioè quello del figlio che nasce dal padre: ma qui abbiamo un **prima e un poi in ordine di tempo.**

È chiaro perciò che in qualunque modo una cosa derivi da un'altra, o manca l'uguaglianza di natura o quella di durata. **Se dunque il Figlio deriva dal Padre, o bisogna dire che egli è minore del Padre, o che è posteriore, o l'una e l'altra cosa insieme.**

I^a q. 42 a. 2, arg. 2

Tutto ciò che deriva da un altro, ha un principio. Ma nulla di eterno ha principio. Dunque né il Figlio né lo Spirito Santo sono eterni.

I^a q. 42 a. 2, arg. 3

Tutto ciò che si corrompe cessa di essere. Dunque tutto ciò che vien generato incomincia ad essere; infatti vien generato affinché sia. **Ora il Figlio è generato dal Padre. Dunque incomincia ad essere, e non è coeterno al Padre.**

I^a q. 42 a. 2, arg. 4

Se il Figlio è generato dal Padre, o è continuamente generato, o si può assegnare un istante della sua generazione. Se è continuamente generato, siccome ciò che si sta generando è imperfetto, e lo vediamo bene nelle cose in divenire, cioè **nel tempo e nel moto**, ne segue che il Figlio è sempre imperfetto; il che è inammissibile. Dunque deve esserci un istante della generazione del Figlio. Dunque prima di quell'istante il Figlio non esisteva.

I^a q. 42 a. 2. SED CONTRA:

el Simbolo Atanasiano si legge che "tutte e tre le persone sono coeterne".

I^a q. 42 a. 2. RESPONDEO:

È necessario concludere che **il Figlio è coeterno al Padre**. Per mettere in chiaro la cosa si osservi che **due possono essere i motivi per cui quanto deriva da un principio è ad esso posteriore**:

primo, può dipendere dall'agente; - secondo, può dipendere dall'azione.

- **Se dipende dall'agente** questo avviene in modi diversi secondo che:

+ **si tratti** di agenti volontari, o di cause naturali. Negli **agenti volontari** (la posteriorità di quanto ne deriva) si deve alla scelta del tempo: perché come è in loro facoltà la scelta della forma da dare all'effetto, e si è già spiegato, così **è in loro potere la scelta del tempo per produrlo**.

+ Trattandosi invece di **cause naturali**, la posteriorità dell'effetto è dovuta al fatto che **un agente inizialmente non ha quella perfezione di energia necessaria per agire**, ma l'acquista dopo qualche tempo; così, p. es., l'uomo da principio è inetto alla generazione.

- **L'azione**, a sua volta può impedire che il **principio e quanto ne deriva siano simultanei**, se essa ha un certo **svolgimento**. Quindi pur ammettendo che un agente cominci a compiere un'azione di questo genere, subito non appena esiste, nondimeno non si produrrà subito il suo effetto nello stesso istante, **ma solo in quello che termina la sua azione**.

Ora, stando a quanto si è detto sopra, è chiaro che **il Padre non genera il Figlio per volontà**, ma per **natura**. Inoltre **la natura del Padre è perfettissima** da tutta l'eternità. Di più l'azione con cui il Padre produce il Figlio **non è un'azione che abbia uno svolgimento**: perché altrimenti il Figlio di Dio sarebbe generato con uno sviluppo progressivo, e la **sua generazione sarebbe di carattere materiale e soggetta a mutamento**, il che è inammissibile. Rimane dunque stabilito che il Figlio esiste da quando esiste il Padre. **Quindi il Figlio è coeterno al Padre: così pure lo Spirito Santo è coeterno a entrambi**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 42 a. 2, ad 1 argumentum

Nessuno dei modi di derivazione delle creature può rappresentare perfettamente la generazione divina. Quindi bisogna farsene un'idea ricavandola da questi vari modi, affinché ciò che manca in uno si possa trovare in un altro. Per questo il **Concilio di Efeso** insegna: "**il**

termine **splendore** ti manifesti che il Figlio coesiste sempre **coeterno al Padre**; il termine **verbo** ti mostri **l'impassibilità della sua nascita**; e il nome **Figlio** ti insinui la sua **consustanzialità**". Ma fra tutte le derivazioni la più espressiva è quella del verbo che procede dall'intelletto; perché il verbo non è posteriore a chi lo esprime, a meno che non sia un intelletto che (come l'umano), passa dalla potenza all'atto: cosa che di Dio non si può dire.

I^a q. 42 a. 2, ad 2 argumentum

L'eternità esclude l'inizio o il principio della durata, ma non il principio di origine.

I^a q. 42 a. 2, ad 3 argumentum

Ogni corruzione è una mutazione: e quindi ciò che si corrompe cessa di essere ed incomincia a non essere. Ma **la generazione divina non è una trasmutazione**, come già si è detto. Perciò **il Figlio vien sempre generato, e il Padre sempre lo genera.**

I^a q. 42 a. 2, ad 4 argumentum

Nella categoria del tempo ciò che è indivisibile, cioè l'istante, è diverso da ciò che perdura, cioè dal tempo. Ma nell'eternità l'istante indivisibile perdura sempre, come si è detto. Ora, la generazione del Figlio non avviene né in un istante del tempo, e meno ancora nel tempo, ma nell'eternità. Perciò **per esprimere meglio la presenzialità e la permanenza eterna (dell'atto della divina generazione) si può dire con Origene che il Figlio "perpetuamente nasce"**. Però, è meglio dire, con **S. Gregorio** e con **S. Agostino**, che **il Figlio è sempre nato**, per indicare con **l'avverbio sempre la sua permanenza eterna**, e col **participio nato la sua perfezione**. Sicché, il Figlio non è imperfetto, né "ci fu istante in cui egli non era", come pretendeva Ario.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che nelle persone divine non ci sia **ordine di natura**.

[Posta la coeternità del Figlio al Padre, può sorgere la domanda se vi sia una certa priorità del Padre rispetto al Figlio, in quanto il Padre è eterno prima del Figlio che da lui partecipa l'eternità. Pertanto l'Aquinante si domanda se nelle persone divine ci sia ordine di natura. L'ordine di natura, secondo Sant'Agostino, è quello per cui una persona è dall'altra, ma non dopo l'altra. Tale ordine è sufficiente perché si possa parlare di una Prima Persona, di una Seconda e della Terza. In altri termini delle Persone Divine c'è ordine di natura perché, soppressa la priorità che non può essere in Dio, l'ordine appare come il rapporto delle Persone al principio da cui la Seconda e la Terza traggono origine e procedono, rapporto che non differisce da quello costitutivo delle stesse Persone. quindi L'ordine si trova piuttosto delle Persone che tra le medesime, anzi esso costituisce le stesse Persone.]

I^a q. 42 a. 3, arg. 1

Infatti: **Tutto ciò che c'è in Dio è o essenza o persona o nozione**. **Ma l'ordine di natura non significa né l'essenza né una persona e neppure una nozione**. Quindi tale ordine non c'è in Dio.

I^a q. 42 a. 3, arg. 2

In tutte le cose in cui c'è ordine di natura, una è prima dell'altra, almeno naturalmente o concettualmente. Ma, nelle persone divine, come dice **Atanasio**, "non c'è né prima né poi". Dunque nelle persone divine non c'è ordine di natura.

I^a q. 42 a. 3, arg. 3

L'ordine suppone la distinzione tra le cose. Ma in Dio la natura non ammette distinzione. Quindi essa non è ordinata. Dunque in Dio non c'è ordine di natura.

I^a q. 42 a. 3, arg. 4

La natura divina è l'essenza di Dio; ma in Dio non c'è ordine di essenza. Quindi non c'è neppure ordine di natura.

I^a q. 42 a. 3. SED CONTRA:

Ovunque c'è una pluralità senza ordine, c'è confusione. Ma, come si dice nel **Simbolo Atanasiano**, nelle persone divine non c'è confusione. Dunque c'è ordine.

I^a q. 42 a. 3. RESPONDEO:

L'ordine si concepisce sempre in rapporto a un principio. Ora, abbiamo principi di vario genere, cioè geometrici, come il punto, razionali, come i principi di dimostrazione, e i vari generi di causa; quindi abbiamo vari generi di ordine. Ma tra le persone divine si parla di **principio soltanto rispetto alle origini**, senza priorità alcuna, come abbiamo spiegato. **Quindi ci deve essere in Dio ordine rispetto alle origini, ma senza priorità.** E questo è chiamato **ordine di natura**, "in forza del quale", al dire di **S. Agostino** "uno deriva dall'altro, senza che uno sia prima dell'altro".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 42 a. 3, ad 1 argumentum

Ordine di natura indica la **nozione di origine**, ma genericamente, senza alcuna specificazione.

I^a q. 42 a. 3, ad 2 argumentum

Nelle creature anche se ciò che deriva da un principio fosse sincrono ad esso per la durata, qualora si consideri il principio come principio, **il principio stesso è anteriore sia per priorità di natura che di ragione**. Se invece si considerano (direttamente) le relazioni di causa e causato, di principio e principiato, è chiaro che esse sono simultanee, sia naturalmente che concettualmente, perché l'una cosa è inclusa nella definizione dell'altra. Ora, **in Dio proprio le relazioni sono persone sussistenti di un'unica natura**. Perciò **in Dio né per la natura né per le relazioni una persona può essere prima delle altre, neppure per una priorità di natura o concettuale** [?].

I^a q. 42 a. 3, ad 3 argumentum

Parlare di ordine di natura non vuol dire ordinare la natura stessa; ma vuol dire semplicemente che tra le persone divine c'è un ordine secondo la loro **origine naturale**.

I^a q. 42 a. 3, ad 4 argumentum

Natura implica in qualche modo l'idea di principio o di causa, non così **essenza**. Perciò l'ordine di origine si dice piuttosto ordine di natura, anziché ordine di **essenza**.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il **Figlio non sia uguale al Padre in grandezza**.

I^a q. 42 a. 4, arg. 1

Infatti: Il Figlio medesimo afferma, **Giovanni, 14,28**: "il Padre è maggiore di me". E **l'Apostolo, 1Corinti,m 15,28**, dice di lui: "Il Figlio stesso sarà sottoposto a Colui che tutto gli ha assoggettato".

I^a q. 42 a. 4, arg. 2

La paternità conferisce dignità al Padre. Ma essa non conviene al Figlio. Dunque il Figlio non ha tutto quello che appartiene alla dignità del Padre, e di conseguenza non gli è uguale in grandezza.

I^a q. 42 a. 4, arg. 3

Dove troviamo un tutto e delle parti, parecchie di queste sono qualcosa di più che una sola o poche soltanto; tre uomini, p. es., sono più che uno o due. Ora anche in Dio si può trovare il tutto universale e le parti, perché sotto il termine di relazione o di nozione sono contenute più nozioni. Ora nel Padre ci sono tre nozioni, nel Figlio invece due soltanto; perciò il Figlio non può essere uguale al Padre.

I^a q. 42 a. 4. SED CONTRA:

S. Paolo, Filippesi, 2,6, così parla (del Figlio): "non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio".

I^a q. 42 a. 4. RESPONDEO:

È necessario affermare che il Figlio è uguale al Padre in grandezza. Infatti la grandezza di Dio non è altro che la perfezione della di lui natura. Ora, rientra nell'idea di paternità e di filiazione che il figlio per la generazione arrivi a quello stesso grado di perfezione della natura raggiunto dal padre. Però negli uomini la generazione consiste nella lenta trasmutazione di un soggetto che passa dalla potenza all'atto; perciò il figlio di un uomo non è uguale al padre fin da principio; ma lo diviene in seguito con la crescita normale, a meno che non capiti altra cosa,

data la scarsa efficacia del principio generativo. Ora, da quanto fu detto, è chiaro che in Dio c'è in senso vero e proprio tanto la **paternità** che la **filiazione**. Né si può dire che la potenza del Padre sia stata **difettosa nel generare**; o che il Figlio raggiunga la sua perfezione poco alla volta e per una lenta trasmutazione. Quindi si deve ammettere che il Figlio, già da tutta l'eternità, è uguale al Padre in grandezza. Per questo **S. Ilario** insegna: "Tolta la debolezza dei corpi, tolto l'inizio del concepimento, tolti i dolori del parto e tutte le umane necessità, ogni figlio, per la sua nascita è uguale al padre, essendone l'immagine naturale".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 42 a. 4, ad 1 argumentum

Quelle parole vanno riferite alla **natura umana del Cristo**, nella quale egli è minore del Padre, e a lui sottoposto. Ma secondo la natura divina è uguale al Padre. E questo corrisponde a quanto asserisce **S. Atanasio**: "Egli è uguale al Padre per la divinità, minore del Padre per l'umanità". Oppure, secondo **S. Ilario**: "Il Padre è maggiore per la dignità di donatore, però non è minore colui cui viene dato l'identico essere". E altrove insegna che "la **soggezione** del Figlio, è **pietà di natura**", cioè riconoscimento dell'autorità paterna, "mentre la soggezione delle altre cose, è **debolezza di creature**".

I^a q. 42 a. 4, ad 2 argumentum

L'uguaglianza si desume dalla grandezza. Ma in Dio grandezza indica perfezione della natura, come si è detto sopra, ed **appartiene così all'essenza**. Perciò in Dio l'**uguaglianza** e la **somiglianza** si desumono da ciò che è **essenziale**: e non vi può essere in lui disuguaglianza e dissomiglianza per la distinzione delle relazioni. Quindi S. Agostino dice: "Si ha il problema dell'origine col domandare da chi deriva; si ha invece quello dell'uguaglianza domandando quale è, e come è grande". La **paternità dunque costituisce la dignità del Padre**, come la costituisce la di lui essenza, perché la dignità è qualcosa di assoluto che appartiene all'essenza. Ora, l'essenza che nel Padre è paternità, nel Figlio è filiazione. Perciò è vero che il Figlio ha tanta dignità quanta ne ha il Padre. Però non ne segue che si possa concludere: il Padre ha la paternità, dunque anche il Figlio ha la paternità. Perché (in tale illazione) si salta dall'essenza **alle relazioni**: infatti identica è l'essenza e la dignità del Padre e del Figlio, ma nel Padre ha la relazione di donatore; nel Figlio invece ha la relazione di ricevente.

I^a q. 42 a. 4, ad 3 argumentum

La relazione in Dio non è un tutto universale, quantunque si predichi delle singole relazioni: perché **tutte le relazioni si identificano nell'essenza e nell'essere**, il che ripugna al concetto di universale, le cui parti si distinguono per il loro essere diverso. In precedenza abbiamo spiegato che anche persona in Dio non è un universale. Perciò né tutte le relazioni, né tutte le persone prese assieme sono qualcosa di più che una sola; perché **in ogni persona c'è tutta la perfezione della natura divina**.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il Figlio non sia nel Padre, e viceversa (che il Padre non sia nel Figlio).

I^a q. 42 a. 5, arg. 1

Infatti **Il Filosofo** enumera otto modi secondo cui una cosa può essere in un'altra; e secondo nessuno di essi il Figlio è nel Padre o viceversa, come si può vedere percorrendoli uno ad uno. Dunque il Figlio non è nel Padre, né il Padre nel Figlio.

I^a q. 42 a. 5, arg. 2

Nessuna cosa si trova in quella da cui è uscita. Ma il Figlio da tutta l'eternità è uscito dal Padre, come dice la Scrittura, **Michea, 5, 2**: "la sua uscita è dal principio dei giorni dell'eternità". Perciò il Figlio non è nel Padre.

I^a q. 42 a. 5, arg. 3

Due opposti non si trovano l'uno nell'altro. Ma il Padre e il Figlio sono opposti relativamente. Perciò uno non può essere nell'altro.

I^a q. 42 a. 5. SED CONTRA:

Dice il Cristo nel Vangelo, **Giovanni, 14, 10**: "Io sono nel Padre, e il Padre è in me".

I^a q. 42 a. 5. RESPONDEO:

Nel Padre e nel Figlio si devono considerare tre cose, cioè l'**essenza**, la **relazione** e l'**origine**; e secondo ognuna di esse il Figlio è nel Padre e viceversa.

- Il Padre è nel Figlio, **secondo l'essenza**, perché il Padre è la sua essenza, e senza trasmutarsi comunica questa sua essenza al Figlio: e siccome l'essenza del Padre è nel Figlio, così anche il Padre è nel Figlio. **Così pure il Figlio è nel Padre, perché è la stessa essenza che è il Padre.** Ciò corrisponde a quanto insegna S. Ilario: "L'immutabile Iddio segue, per così dire, la sua natura, generando un altro Dio immutabile. Perciò possiamo riconoscere come sussistente in quest'ultimo la natura divina, trovandosi Dio in Dio".

- Anche **secondo le relazioni** è chiaro che uno degli opposti relativi è concettualmente nell'altro.

- **Così pure secondo l'origine** è evidente che la processione del verbo intelligibile non è un'operazione che passa all'esterno, ma resta nell'intelletto che la esprime. Ed anche ciò che è espresso col verbo, è contenuto in esso.

- **Le stesse ragioni valgono per lo Spirito Santo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 42 a. 5, ad 1 argumentum

Ciò che si trova nelle creature non basta a dare un'idea esatta delle cose di Dio. Perciò, secondo nessuno dei modi che il Filosofo enumera, il Figlio è nel Padre o viceversa. Il modo che più si avvicina è quello descritto da una cosa che resta immanente al principio che l'ha originata:

però nelle creature manca sempre l'unità di essenza tra il principio e ciò che deriva da tale principio.

I^a q. 42 a. 5, ad 2 argumentum

L'uscita del Figlio dal Padre avviene per una processione immanente, come quella del verbo interiore, che sgorga dal cuore e in esso rimane. Perciò in Dio questa uscita ha luogo soltanto per la distinzione delle relazioni, non per una separazione avvenuta nell'essenza.

I^a q. 42 a. 5, ad 3 argumentum

Il Padre e il Figlio si oppongono per le loro relazioni e non per la loro essenza. Tuttavia, come si è detto, anche gli opposti relativi si trovano l'uno nell'altro.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che il Figlio non sia uguale al Padre nella potenza.

I^a q. 42 a. 6, arg. 1

Infatti: Dice il Santo Vangelo, **Giovanni, 5, 19**: "Il Figlio non può fare nulla da sé, se non quello che vede fare dal Padre". Il Padre invece può fare da sé. Dunque il Padre è più potente del Figlio.

I^a q. 42 a. 6, arg. 2

Il potere di chi comanda e insegna è maggiore del potere di chi ubbidisce e ascolta. Ora il Padre comanda al Figlio, il quale disse, **Giovanni, 14, 31**: "opero come il Padre mi ha comandato". Inoltre il Padre insegna anche al Figlio, poiché sta scritto, **Giovanni 5, 20**: "Il Padre ama il Figlio, e gli manifesta tutto quello che egli fa". Così pure il Figlio ascolta, **Giovanni, 5, 30**: "Come io intendo, giudico". Perciò il Padre è più potente del Figlio.

I^a q. 42 a. 6, arg. 3

Appartiene alla potenza del Padre poter generare un Figlio uguale a sé. Dice infatti **S. Agostino**: "Se non potesse generare un Figlio uguale a sé, dove sarebbe l'onnipotenza di Dio Padre?". Ma, come si è dimostrato, il Figlio non può generare un Figlio. Dunque il Figlio non può tutto quello che può il Padre. E quindi non è uguale a lui nel potere.

I^a q. 42 a. 6. SED CONTRA:

Il Vangelo, **Giovanni, 5, 19** afferma: "tutto quello che fa il Padre, lo fa parimente il Figlio".

I^a q. 42 a. 6. RESPONDEO:

È necessario concludere che il Figlio è uguale al Padre anche nella potenza. Infatti il potere di agire è una conseguenza della perfezione della natura: così vediamo che nelle creature quanto più perfetta è la natura di un agente, tanto più perfettamente egli agisce. Ora, si è dimostrato

[a.4] che la stessa ragione di paternità e di filiazione richiede che il Figlio sia uguale al Padre nella grandezza, cioè nella perfezione della natura. Conseguentemente si deve anche dire che il Figlio è uguale al Padre nella potenza.

- Lo stesso si dica dello Spirito Santo rispetto al Padre e al Figlio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 42 a. 6, ad 1 argumentum

Le parole evangeliche "il Figlio non può far nulla da sé" non tolgono nulla al Figlio del potere che ha il Padre; perché subito vi si aggiunge: "tutto quello che fa il Padre, lo fa parimente il Figlio". Ma ci mostrano che il Figlio riceve il potere dal Padre da cui riceve la natura. Quindi **S. Ilario** può affermare: "Tale è l'unità della natura divina che il Figlio, pur agendo di per sé, non agisce da sé".

I^a q. 42 a. 6, ad 2 argumentum

Il manifestare del Padre e l'ascoltare del Figlio non significano altro che il Padre **comunica al Figlio la scienza, come gli comunica l'essenza**. E a questo stesso può riferirsi il comandare del Padre, avendogli dato da tutta l'eternità con la generazione, **la cognizione e il volere** di ciò che egli doveva fare.

- Oppure, e meglio, tutto ciò è da riferirsi al Cristo come uomo.

I^a q. 42 a. 6, ad 3 argumentum

Come la medesima essenza nel Padre è la paternità, e nel Figlio è la filiazione, così la medesima potenza nel Padre genera e nel Figlio è generata. Quindi è chiaro che tutto ciò che può il Padre, lo può anche il Figlio. Non ne segue però che il Figlio possa generare: perché (in tale illazione) si salta dall'essenza alle relazioni, giacché in Dio la generazione significa una relazione. Perciò il Figlio ha la **stessa onnipotenza del Padre, ma con una diversa relazione**. Il Padre la possiede come donatore: e ciò viene indicato col dire che può generare. Il Figlio invece la possiede come ricevente: e questo si indica affermando che può essere generato.

La missione delle Persone divine

Prima parte - Questione 43

Proemio

Infine passiamo a trattare della missione [o invio] delle Persone divine.
Su tale argomento si pongono otto quesiti:

1. Se a qualche Persona divina spetti di essere inviata;
2. Se la missione sia eterna o soltanto temporale;
3. In qual modo avvenga la missione invisibile della Persona divina;
4. Se a qualsiasi Persona spetti di essere inviata;
5. Se tanto il Figlio che lo Spirito Santo siano mandati in modo invisibile;
6. A chi venga indirizzata la missione invisibile;
7. Sulla missione visibile;
8. Se qualche Persona mandi se stessa in modo visibile o invisibile.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che a nessuna Persona divina spetti di essere inviata.

I^a q. 43 a. 1, arg. 1

Infatti: L'inviato è minore di chi lo invia. Ma una Persona divina non è minore di un'altra. Dunque nessuna Persona è mandata da un'altra.

I^a q. 43 a. 1, arg. 2

Chi è inviato si separa da chi lo invia; onde **S. Girolamo** dice: «Ciò che è congiunto e unito in un solo corpo non può essere inviato». Ma, come dice **S. Ilario**, nelle Persone divine «nulla c'è di separabile». Dunque una Persona non è mandata da un'altra.

I^a q. 43 a. 1, arg. 3

Chi è mandato si allontana da un luogo e ne raggiunge un altro. Questo però non può convenire a una **Persona divina, che è dovunque**. Quindi a una Persona divina non spetta di essere mandata.

I^a q. 43 a. 1, SED CONTRA:

Sta scritto, **Giovanni, 8, 16**: «Io non sono solo, ma io e il Padre che mi ha mandato».

I^a q. 43 a. 1. RESPONDEO:

Il concetto di missione include due elementi:

- il primo dei quali è il **rapporto tra inviato e mandante**;
- il secondo è il rapporto tra **l'inviato e la sua destinazione**.

Per ciò stesso che uno è inviato apparisce che egli procede in qualche modo dal mandante; o ne dipende per il comando, come un servo inviato dal padrone; o per il consiglio, come il re si dice inviato a combattere dai suoi consiglieri; o per semplice origine, come i fiori i quali si dicono emessi dalla pianta. Così pure è evidente che il rapporto [di chi è inviato] con il luogo al quale è destinato consiste nel cominciare in qualche modo ad essere ivi, o perché prima non c'era affatto, o perché non c'era in quel dato modo.

Ciò posto, **ad una Persona divina può convenire la missione**, in quanto missione da un lato importa origine dal mittente, e dall'altro un nuovo modo di essere in qualche luogo. E così si dice che il Figlio fu mandato nel mondo, in quanto per comando del Padre incominciò ad esserci visibilmente per l'assunzione della natura umana: tuttavia già prima «era nel mondo», come dice il Vangelo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 43 a. 1, ad 1 argumentum

La missione importa una minorazione o inferiorità nell'inviato, quando la dipendenza da chi lo manda è o per comando o per consiglio: giacché chi comanda è superiore, e chi consiglia è più sapiente. In Dio invece importa soltanto dipendenza di origine, la quale, come si è detto [q.42, aa.4,6], comporta l'uguaglianza.

I^a q. 43 a. 1, ad 2 argumentum

Se si tratta di un inviato il quale deve cominciare ad essere in un luogo dove prima non era affatto, in forza della sua missione deve **muoversi localmente**: perciò deve separarsi dal mittente. Questo però non avviene nella missione di una Persona divina; perché la **Persona inviata**, come **non incomincia ad essere dove prima non era, così non lascia di essere dove era prima**. Quindi questa missione è senza separazione, ma implica solo la distinzione di origine.

I^a q. 43 a. 1, ad 3 argumentum

Quell'argomento riguarda la **missione** che avviene **per un moto locale**: missione che in Dio non c'è.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la missione possa essere eterna.

I^a q. 43 a. 2, arg. 1

Infatti: **Dice S. Gregorio**: «il Figlio è mandato per lo stesso motivo per cui è generato». Ma la generazione del Figlio è eterna. Dunque anche la sua missione.

I^a q. 43 a. 2, arg. 2

Riceve nel tempo una qualifica [nuova] chi va soggetto a mutamento. Ma le Persone divine non vanno soggette a mutamento. Dunque la loro missione non è temporale, ma eterna.

I^a q. 43 a. 2, arg. 3

La missione implica la processione. Ma la processione delle Persone divine è eterna. Dunque anche la missione.

I^a q. 43 a. 2. **SED CONTRA:**

S. Paolo afferma, **Galati, 4, 4**: «Quando venne la pienezza dei tempi, Dio mandò il suo Figlio».

I^a q. 43 a. 2. **RESPONDEO:**

Fra i termini che indicano l'origine delle divine Persone c'è una certa differenza. Alcuni in forza del loro significato indicano soltanto un rapporto con il principio, come processione e derivazione. Altri, con il rapporto di derivazione, implicano anche il termine della processione. Di questi alcuni indicano un termine eterno, come generazione e spirazione: difatti la generazione è la derivazione di una Persona divina secondo la natura divina; e la spirazione passiva importa la processione dell'Amore sussistente. Altri invece implicano insieme al rapporto con il principio un termine temporale, come missione e donazione: infatti uno è inviato per essere in un nuovo soggetto, e una cosa è donata perché qualcuno cominci a possederla. Ora, per una Persona divina essere posseduta da una creatura, o trovarsi in una creatura in modo nuovo, è qualcosa di temporale. Perciò **in Dio**

- **missione e donazione** sono denominazioni soltanto **temporali**.

- **Generazione e spirazione** sono denominazioni esclusivamente **eterne**;

- **processione invece e uscita** sono insieme **temporali ed eterne**; poiché il Figlio è proceduto

+ **come Dio** da tutta l'eternità, e

+ nel tempo è proceduto anche

* **come uomo** mediante la **missione visibile**;

* e mediante una **missione invisibile** viene ad essere nell'uomo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 43 a. 2, ad 1 argumentum

S. Gregorio [probabilmente] parla della generazione temporale del Figlio dalla Madre, e non di quella eterna dal Padre.

- Oppure vuol dire che il Figlio è capace di essere mandato, per il fatto stesso che è generato dall'eternità.

I^a q. 43 a. 2, ad 2 argumentum

Se una Persona divina comincia a trovarsi in qualcuno in una maniera nuova, o viene ad essere posseduta nel tempo, **ciò non deve attribuirsi a una sua mutazione**, ma a una **mutazione della creatura**: a quel modo che Dio a cominciare dal tempo si denomina Signore, per mutazione delle creature [passate dal nulla all'esistenza].

I^a q. 43 a. 2, ad 3 argumentum

Missione non solo implica derivazione da un principio, ma stabilisce anche un termine temporale di tale processione. Quindi il termine missione è soltanto temporale. - O [possiamo dire che] **missione include la processione eterna e le aggiunge qualcos'altro, cioè l'effetto temporale**: perché la relazione della Persona divina al suo principio non può essere che dall'eternità. Quindi la processione può chiamarsi doppia, cioè eterna e temporale: non perché si raddoppi la relazione al principio, ma **il raddoppiamento avviene nel termine che è insieme temporale ed eterno**.

<https://www.youtube.com/watch?v=EKM3QVcQIXo>

ARTICOLO 3:

[San Tommaso distingue la missione invisibile dalla missione visibile. La prima implica un effetto di ordine spirituale; mentre la seconda si riferisce anzitutto a un effetto sensibile. Inoltre la missione visibile si compie in virtù di qualsiasi effetto visibile atto a manifestare la persona mandata, come, per esempio, le lingue di fuoco al Pentecoste, o la colomba al Battesimo di Gesù. Mentre la missione invisibile non avviene che mediante un dono soprannaturale. Qual è questo dono? Una grazia attuale, oppure la grazia abituale? Una virtù teologale, o una grazia gratis data? Un dono creato, oppure la persona stessa dello Spirito Santo? La risposta è data dal presente articolo]

VIDETUR che la missione invisibile di una Persona divina non avvenga soltanto **per** il dono della grazia santificante.

Utrum missio invisibilis divinae Personae sit solum secundum donum gratiae gratum facientis.

I^a q. 43 a. 3, arg. 1

Infatti: La missione di una persona divina corrisponde alla donazione della medesima. Se dunque la Persona non viene mandata se non per il **dono della grazia santificante**, non sarà la Persona divina ad essere donata, ma solo i suoi doni. E questo è l'errore di coloro i quali dicono che non ci viene dato lo Spirito Santo, ma i suoi doni.

I^a q. 43 a. 3, arg. 2

La preposizione secundum [per] indica un rapporto di causa. Ora, la grazia non è la causa per cui noi abbiamo la Persona divina, ma, al contrario la Persona divina è la causa per cui noi abbiamo la grazia, conforme sta scritto, **Romani, 5,5**: «la carità divina si è riversata nei nostri cuori, per lo Spirito Santo che ci fu dato». Perciò non è esatto affermare che la Persona divina è mandata per il dono della grazia santificante.

I^a q. 43 a. 3, arg. 3

S. Agostino insegna che il Figlio «si dice inviato, quando è percepito nel tempo dalla nostra mente». Ma il Figlio è conosciuto non solo per la grazia santificante, ma anche per le **grazie gratis date, come la fede e la scienza**. Perciò la Persona divina non ci è data solamente per il dono della grazia santificante.

I^a q. 43 a. 3, arg. 4

Rabano Mauro dice che lo Spirito Santo fu dato agli Apostoli per compiere dei miracoli. Ora, **questo non è un dono di grazia santificante, ma di grazia gratis data**. Perciò la Persona divina non è data soltanto per il dono della grazia santificante.

I^a q. 43 a. 3. SED CONTRA:

Dice **S. Agostino** che nel tempo «lo Spirito Santo procede per santificare le creature». Ora, la missione è processione nel tempo. E poiché la santificazione della creatura non avviene se non **per la grazia santificante**, ne segue che la missione invisibile della Persona divina si ha in modo esclusivo per la grazia santificante.

I^a q. 43 a. 3. RESPONDEO:

Ad una Persona divina spetta di essere inviata, perché può cominciare ad essere in un modo nuovo in qualcuno; e di essere donata perché può venire in possesso di qualcuno. Ora, senza la grazia santificante non si ha né l'una né l'altra di queste due cose. **Dio** infatti **si trova comunemente in tutte le cose per essenza, per potenza e per presenza, come causa negli effetti che partecipano della sua bontà o perfezione**.

Al di sopra di questo modo comune ce n'è uno speciale riservato per le creature ragionevoli, nelle quali **Dio è presente come la cosa conosciuta** è in chi conosce, e **la cosa amata** in chi ama. E siccome **la creatura ragionevole conoscendo e amando**, con la sua operazione **raggiunge Dio medesimo**, si dice, proprio per questo suo modo speciale di essere, **che Dio non solo è nella creatura ragionevole, ma anche che abita in essa come in un suo tempio. Quindi nessun altro effetto, fuori della grazia santificante, può motivare la presenza di**

una Persona divina in un modo nuovo nella creatura ragionevole. Dunque soltanto per la grazia santificante la Persona divina è mandata e procede nel tempo. - Così pure noi diciamo di avere o possedere solo quelle cose di cui possiamo usare e godere a nostro piacimento.

Ora, il poter godere di una Persona divina si ha soltanto mediante il dono della grazia santificante. - E con questo medesimo **dono** della grazia santificante si riceve lo **Spirito Santo**, che viene ad abitare nell'uomo. Perciò lo stesso **Spirito Santo** viene così **dato** ed è **inviato**.

[L'insistenza con la quale i padri antichi, i greci specialmente, parlarono della presenza dello spirito Santo nell'anima dei Giusti, fece pensare a qualche teologo ad una presenza speciale della terza persona della Trinità. Ma la corrente maggiore dei teologi esclude un qualunque rapporto particolare delle persone della Santissima Trinità con l'anima, per affermare solo un rapporto comune con tutta la Santissima Trinità, un rapporto personale sembrando inconciliabile con una retta nozione dell'unità di natura della Santissima Trinità.]

*I teologi convengono generalmente su **tre punti principali** in riferimento alla **inabitazione** della Santissima Trinità nell'uomo; insegnano comunemente che:*

- tale Unione con Dio non è ipostatica, ossia personale e sostanziale, perché l'anima conserva oltre la sua personalità anche il proprio essere; si tratta quindi di un'unione puramente accidentale e morale per quanto reale mediante la conoscenza e l'amore.

- per tale Unione lo Spirito Santo abita nell'anima e la santifica propriamente come causa efficiente ed esemplare;

-il terzo punto sul quale i teologi generalmente convengono è che questa inabitazione è comune alle tre persone, pur essendo appropriata allo Spirito Santo.]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 43 a. 3, ad 1 argumentum

Per il dono della grazia santificante la creatura ragionevole viene elevata non solo fino ad **usare liberamente del dono creato** [che è la grazia], ma anche a **fruire della stessa Persona divina**. Perciò la missione invisibile avviene per il dono della grazia santificante, e tuttavia viene data anche la Persona divina.

I^a q. 42 a. 3, ad 2 argumentum

La grazia santificante dispone l'anima a ricevere la Persona divina; ed è precisamente questo che si vuole affermare quando si dice che lo Spirito Santo si dà per il dono della grazia santificante. Tuttavia il dono della grazia viene dallo Spirito Santo; pensiero che viene espresso da quelle parole: «la carità divina si è riversata nei nostri cuori per lo Spirito Santo».

I^a q. 43 a. 3, ad 3 argumentum

Sebbene il Figlio possa essere conosciuto da noi anche per altre sue opere, tuttavia egli non a motivo di esse **abita in noi ed è posseduto da noi**.

I^a q. 43 a. 3, ad 4 argumentum

L'operazione dei miracoli serve a manifestare la grazia santificante, come il dono della profezia e qualsiasi altra grazia gratis data. Perciò S. Paolo, 1Corinti, 12,7, chiama quest'ultima «manifestazione dello Spirito». Si dice dunque che agli Apostoli fu dato lo Spirito Santo per fare miracoli, perché fu loro data la grazia santificante accompagnata dal corrispondente segno manifestativo.

- Se invece [a qualcuno] venisse dato solo questo segno manifestativo della grazia, senza la grazia santificante, non si potrebbe dire senz'altro che [gli] è stato dato lo Spirito Santo; ma si dovrebbe aggiungere qualche specificazione, come si fa quando si dice che a qualcuno è dato lo spirito profetico o taumaturgico, in quanto gli è stato concesso dallo Spirito Santo il potere di profetare o di operare miracoli.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che anche il Padre possa essere **inviato**.

I^a q. 43 a. 4, arg. 1

Infatti: Per una Persona divina essere inviata corrisponde a essere data. Ma il Padre dà se stesso; perché non lo si potrebbe avere se egli stesso non si desse. Dunque si può dire che il Padre invia se stesso.

I^a q. 43 a. 4, arg. 2

Una Persona divina è inviata in quanto abita in noi per la grazia. Ma per la grazia abita in noi tutta la Trinità, poiché sta scritto, Giovanni, 14, 23: «Verremo a lui, e faremo dimora presso di lui». Quindi tutte le Persone divine sono inviate.

I^a q. 43 a. 4, arg. 3

Ciò che conviene a una Persona conviene a tutte, eccetto le nozioni e le persone. Ora, missione non indica né una persona e neppure indica una nozione, poiché le nozioni sono cinque sole, come si è spiegato. Quindi qualsiasi persona può essere inviata.

I^a q. 43 a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino fa osservare che «solo del Padre mai si legge che sia stato mandato».

I^a q. 43 a. 4. RESPONDEO:

Missione nel suo concetto implica processione da altri; e in Dio, come fu detto, implica processione di origine. Quindi in nessun modo può essere inviato il Padre che non deriva da altri; ma soltanto il Figlio e lo Spirito Santo, i quali derivano da altri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 43 a. 4, ad 1 argumentum

Se col termine **dare** si vuole esprimere la spontanea comunicazione di qualcosa, si può dire che il Padre **dà se stesso**, perché con liberalità si offre alla fruizione delle creature. Se invece [col dare] si vuole esprimere l'autorità del donatore sul dono, allora l'essere dato come **l'essere mandato**, parlandosi di Dio, spetta soltanto a una Persona che deriva da un'altra.

I^a q. 43 a. 4, ad 2 argumentum

La produzione della grazia spetta anche al Padre, che per la grazia abita in noi come il Figlio e lo Spirito Santo; tuttavia, siccome egli non deriva da altri, non si può dire che è inviato. E quanto insegna **S. Agostino**: «il Padre non si dice inviato quando nel tempo da qualcuno viene conosciuto; perché egli non ha uno da cui possa procedere».

I^a q. 43 a. 4, ad 3 argumentum

La missione, poiché implica l'idea di processione dell'inviato dal mandante, include nel suo significato anche **nozione**, non in particolare, ma in genere, in quanto cioè essere da altri è comune a due nozioni.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il Figlio non possa essere inviato in modo invisibile.

I^a q. 43 a. 5, arg. 1

Infatti **La missione di una Persona divina avviene attraverso i doni di grazia**. Ma tutti questi doni appartengono allo Spirito Santo, poiché sta scritto, **1Corinti, 12, 11**: «**Tutti questi effetti li produce l'unico e medesimo Spirito**». Dunque la missione invisibile non conviene che allo Spirito Santo.

I^a q. 43 a. 5, arg. 2

La missione di una Persona divina avviene per il dono della grazia santificante. **Ma i doni che perfezionano l'intelletto, non sono doni di grazia santificante**; perché si possono avere anche senza la carità, come dice S. Paolo, **1Corinti 13,2**: «**E se avessi il dono della profezia, e conoscessi tutti i misteri e tutta la scienza, e se avessi tutta la fede, sì da trasportare le montagne, e poi mancassi di carità, non sarei nulla**». Perciò, siccome il Figlio procede come Verbo mentale, sembra che egli non debba essere inviato in modo invisibile.

I^a q. 43 a. 5, arg. 3

La missione di una Persona divina, come si è spiegato sopra, è una specie di processione. Ora, la processione del Figlio è diversa da quella dello Spirito Santo. Perciò, se ambedue sono mandati, ne è diversa anche la missione. E così o l'una o l'altra è superflua, perché una sola è sufficiente per santificare le creature.

I^a q. 43 a. 5. SED CONTRA:

E detto della **Sapienza, 9, 10** divina: «Mandala giù dal cielo tuo santo, e dal trono della tua gloria».

I^a q. 43 a. 5. RESPONDEO:

Per la **grazia santificante** tutta la Trinità dimora nell'anima, secondo la parola del Cristo, **Giovanni, 14, 23**: «Verremo a lui, e faremo dimora presso di lui». Ora, la missione di una Persona divina presso qualcuno mediante la grazia invisibile, sta a indicare un nuovo modo di inabitazione della medesima, e la sua origine da altra Persona. Quindi, siccome tanto al Figlio che allo Spirito Santo conviene di inabitare per la grazia e di derivare da altri, **tutti e due possono essere mandati invisibilmente**. Il Padre invece, sebbene possa anch'egli inabitare per la grazia, tuttavia non può derivare da altri, e quindi neppure può essere mandato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 43 a. 5, ad 1 argumentum

Tutti i doni, perché doni, si attribuiscono allo Spirito Santo, per il fatto che egli, come si è detto, in quanto Amore è il primo dono; tuttavia alcuni doni, a motivo di quanto hanno di speciale, si appropriano al Figlio, e sono quelli che riguardano l'intelletto. E in vista di tali doni si ha la missione del Figlio. Perciò **S. Agostino** insegna che in modo invisibile il Figlio «allora è mandato a ciascuno, quando da ciascuno viene conosciuto e percepito».

I^a q. 43 a. 5, ad 2 argumentum

L'anima mediante la grazia diviene conforme a Dio. Quindi perché [si possa dire che] una Persona divina è inviata mediante la grazia a una creatura, è necessario che quest'ultima per qualche dono di grazia diventi simile alla Persona divina inviata. Ora, **poiché lo Spirito Santo è Amore, mediante il dono della carità l'anima diventa simile a lui**: quindi in vista del dono della carità si ha la missione dello Spirito Santo. Invece il Figlio è Verbo, ma non un verbo qualunque, bensì un verbo che spira l'Amore: cosicché **S. Agostino** può affermare: «Il Verbo di cui ragioniamo è una cognizione piena di amore». Quindi il Figlio non è inviato per un perfezionamento qualsiasi dell'intelletto: ma solo per **quell'insegnamento da cui prorompe l'amore**, come dice la Scrittura, **Giovanni, 6, 45**: «chiunque ha udito il Padre ed ha appreso, viene a me»; e altrove, **Salmo, 38, 45**: «un fuoco divampò nelle mie considerazioni». Per questo **S. Agostino** espressamente afferma: «il Figlio è mandato quando da qualcuno è conosciuto e percepito»; e qui percezione indica una certa cognizione sperimentale. E questa propriamente viene chiamata **sapienza**, quasi **sapida scientia**, [ossia **scienza gustosa**], come sta scritto, **Siracide, 6, 23**: «la sapienza della dottrina corrisponde al suo nome».

I^a q. 43 a. 5, ad 3 argumentum

La missione, come si è detto sopra, importa l'origine della Persona inviata e la sua inabitazione per la grazia, perciò se parliamo delle missioni considerando le origini che esse implicano, la missione del Figlio si distingue da quella dello Spirito Santo, come la generazione si distingue dalla spirazione. Se invece si considera la **produzione della grazia**, le due missioni hanno in comune la stessa radice che è la grazia, ma si distinguono quanto agli **effetti** della medesima,

che sono rispettivamente **la illuminazione dell'intelletto e l'eccitazione degli affetti**. Anche per questo è evidente che l'una non può stare senza l'altra: perché né l'una né l'altra missione può aver luogo senza la grazia santificante, né una Persona può separarsi dall'altra.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la **missione invisibile** non sia diretta a tutti coloro che sono in **grazia**.

I^a q. 43 a. 6, arg. 1

Infatti: I Padri dell'Antico Testamento erano partecipi della grazia santificante. Ma, come pare, a loro non fu diretta la missione invisibile, infatti sta scritto, **Giovanni, 7, 39**: «**Lo Spirito Santo non era ancora stato dato, perché Gesù non era ancora stato glorificato**». Dunque la missione invisibile non è diretta a tutti quelli che sono in grazia.

I^a q. 43 a. 6, arg. 2

Il progresso nella virtù non si ha senza la grazia. Ora, la missione divina non può dipendere dal progresso nella virtù: perché essendo questo continuo, e dato che la carità ora cresce, e ora diminuisce, anche la missione sarebbe in continuo movimento. Dunque la missione invisibile non è diretta a tutti quelli [che vengono resi] partecipi della grazia.

I^a q. 43 a. 6, arg. 3

Cristo e i beati hanno la pienezza della grazia. Ma evidentemente non viene indirizzata ad essi questa missione, perché la missione si indirizza a chi è distante; mentre Cristo come uomo ed i beati sono perfettamente uniti a Dio. Quindi la missione invisibile non è indirizzata a tutti i partecipi della grazia.

I^a q. 43 a. 6, arg. 4

I Sacramenti della nuova legge contengono la grazia. Eppure nessuno dice che ad essi sia diretta la missione invisibile. Perciò non a tutto ciò che ha la grazia viene diretta la missione invisibile.

I^a q. 43 a. 6. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che la missione visibile viene fatta per santificare la creatura. Ora ogni creatura che ha la grazia è da essa santificata. Dunque a ognuna di queste creature è diretta la missione invisibile.

I^a q. 43 a. 6. RESPONDEO:

Come già si è spiegato, la missione importa nel suo concetto che l'inviato, o incominci ad essere dove prima non era, come avviene tra le creature, oppure incominci ad essere in un modo nuovo dove già prima si trovava: in questo secondo senso si attribuisce alle Persone divine. Perciò [per conoscere chi è] colui al quale è indirizzata la missione, bisogna considerare

due cose: [se esiste] l'**inabitazione** mediante la grazia, e un qualche **rinnovamento causato dalla grazia**. La missione invisibile è diretta precisamente a tutti coloro nei quali ci sono queste due cose.

[Per quanto basti un qualsiasi atto di carità per avere l'attuale e piena inabitazione della Trinità nell'anima, tale presenza ammette però dei gradi appunto perché l'inabitazione è da porsi non tanto sul piano ontologico, quanto sopra quello psicologico: essa implica naturalmente una possibilità di aumento e di intensificazione: è una convivenza una consorzio vitale, che può diventare sempre più intimo e più perfetto.]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 43 a. 6, ad 1 argumentum

La missione invisibile fu diretta anche ai Padri dell'Antico Testamento. Difatti insegna S. **Agostino** che il Figlio, come inviato invisibile, «viene ad essere negli uomini o con gli uomini; e questo era già avvenuto anche prima nei Patriarchi e nei Profeti». Perciò quelle parole «lo Spirito non era ancora stato dato», si devono intendere di quella donazione che fu fatta nel giorno di Pentecoste, accompagnata da **segni visibili**.

I^a q. 43 a. 6, ad 2 argumentum

Anche per il progresso nella virtù e per l'aumento della grazia avviene la missione invisibile. Dice infatti S. Agostino che il Figlio, «allora viene inviato, quando da qualcuno viene ad essere conosciuto e percepito, per quel tanto che può essere conosciuto e percepito secondo la capacità dell'anima che progredisce o che ha raggiunto la perfezione in Dio». Tuttavia **la missione invisibile avviene principalmente per quell'aumento di grazia che si produce quando uno si eleva a nuovi atti o ad un nuovo stato di grazia**; quando uno, p. es., giunge a fare miracoli o a profetare, oppure quando in fervore di carità si espone al martirio, o rinuncia a quanto possiede, o mette mano a qualsiasi altra opera straordinaria.

I^a q. 43 a. 6, ad 3 argumentum

Ai beati fu diretta la missione invisibile all'inizio della loro beatitudine. In seguito avviene ancora nei loro riguardi questa missione invisibile, **non per una intensificazione della grazia, ma a motivo di nuove rivelazioni che vengono loro fatte**: questo avverrà fino al giudizio finale. Si tratta quindi di un aumento estensivo della grazia.

- **Al Cristo [come uomo]** la missione invisibile fu diretta all'inizio del suo concepimento, e mai più in seguito; poiché **fin dall'inizio del suo concepimento fu colmato di sapienza e di grazia**.

I^a q. 43 a. 6, ad 4 argumentum

Nei Sacramenti della nuova legge la grazia c'è in **modo strumentale**, come la forma di un'opera può trovarsi nello strumento che si usa per produrla, cioè quasi di passaggio, dall'agente al paziente. Ora, la missione è diretta soltanto al termine. Perciò **la missione della Persona divina non viene indirizzata ai Sacramenti, ma a coloro che attraverso i Sacramenti ricevono la grazia**.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che allo Spirito Santo non si possa attribuire una **missione visibile**.

I^a q. 43 a. 7, arg. 1

Infatti Il Figlio, in quanto visibilmente inviato, è detto minore del Padre. Ma dello Spirito Santo non si trova mai affermato che sia minore del Padre. **Dunque** egli non può dirsi inviato in modo visibile.

*[Il Figlio è stato inviato visibilmente
Il Figlio è stato detto minore del Padre
Lo Spirito Santo non è mai stato definito “minore del Padre”
Lo Spirito Santo non è stato inviato in modo visibile]*

*[Il Figlio è inviato visibilmente
Il Figlio è detto minore del Padre
Lo Spirito Santo non è stato inviato in modo visibile
Lo Spirito Santo non è mai stato definito “minore del Padre”]*

I^a q. 43 a. 7, arg. 2

La missione visibile richiede l'assunzione di qualche creatura, la missione del Figlio, p. es., fu fatta mediante l'**incarnazione**. Ora lo Spirito Santo non ha mai **assunto** creature visibili. Quindi non si può dire che egli si trovi in modo speciale in alcune creature visibili piuttosto che nelle altre, escluso il caso che si tratti di segni; come sono i Sacramenti e le figure dell'antica legge. **Dunque** o **si nega che lo Spirito Santo sia inviato visibilmente**: o si viene ad affermare che la sua missione visibile avviene mediante tutte queste cose.

I^a q. 43 a. 7, arg. 3

Ogni creatura visibile è un effetto che manifesta tutta la Trinità. Perciò mediante le creature visibili non si manifesta lo Spirito Santo più di un'altra Persona.

I^a q. 43 a. 7, arg. 4

Il Figlio fu inviato mediante la più nobile delle creature visibili, cioè mediante la natura umana. Se dunque lo Spirito Santo fosse stato inviato visibilmente, avrebbe dovuto esserlo mediante una creatura ragionevole.

I^a q. 43 a. 7, arg. 5

Secondo **S. Agostino**, le cose visibili compiute per virtù divina vengono prodotte per ministero di angeli. Se adunque apparvero [soprannaturalmente] delle immagini visibili, ciò fu per opera degli angeli. In tal caso **sono inviati gli angeli, non già lo Spirito Santo**.

I^a q. 43 a. 7, arg. 6

Se lo Spirito Santo è mandato **visibilmente**, ciò non si fa che per manifestare la missione **invisibile**, essendo le cose visibili manifestatrici di quelle invisibili. Perciò a coloro ai quali non è stata diretta la missione invisibile, non si dovrebbe neppure indirizzare quella visibile: e al contrario questa dovrebbe essere diretta a tutti quelli, sia dell'Antico che del Nuovo Testamento, ai quali era stata indirizzata la missione invisibile; **cosa questa evidentemente falsa**. Dunque non deve dirsi che lo Spirito Santo è inviato in maniera visibile.

Missione visibile per una missione invisibile

Nessuna missione invisibile, nessuna missione visibile

Sempre una missione visibile per una missione invisibile (AT e NT) Ma non risulta vero.

I^a q. 43 a. 7. SED CONTRA:

La Scrittura, **Matteo, 3, 16**, afferma che lo Spirito Santo discese sotto forma di **colomba** sopra il Signore dopo il suo battesimo.

I^a q. 43 a. 7. RESPONDEO:

Dio provvede a tutte le cose secondo il modo proprio di ciascuna. Ora, come si è detto sopra, è connaturale all'uomo giungere alle cose invisibili per mezzo di quelle visibili: perciò era necessario che le cose invisibili di Dio fossero mostrate all'uomo mediante quelle visibili. Quindi come Dio, servendosi di certi indizi tratti dalle cose visibili, ha manifestato agli uomini in qualche modo se stesso e le eterne processioni delle Persone; **così era giusto manifestasse le missioni invisibili delle Persone divine per mezzo di creature visibili**.

- **Diverse però dovevano essere le manifestazioni del Figlio e dello Spirito Santo**. Infatti allo Spirito Santo, che procede come **Amore**, spetta di essere **il dono della santificazione**; al Figlio invece, che è principio dello Spirito Santo, spetta di essere **l'Autore di questa stessa santificazione**. Perciò il Figlio fu mandato visibilmente come Autore della santificazione: lo Spirito Santo invece come testimonianza di questa santificazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 43 a. 7, ad 1 argumentum

Il Figlio unì a sé in una unità di persona la creatura visibile in cui apparve, fino al punto che quanto si dice di tale creatura si può attribuire al Figlio di Dio. Quindi **a motivo della natura che ha assunto, del Figlio si dice che è minore del Padre**. Lo Spirito Santo invece, non assunse in una unità di persona la creatura in cui apparve, sicché a lui si possa attribuire quanto si predica di essa. **Quindi non si può dire minore del Padre a motivo di questa creatura visibile**.

I^a q. 43 a. 7, ad 2 argumentum

La missione visibile dello Spirito Santo non è stata una visione immaginaria, come quella profetica. Perché, **come spiega S. Agostino: «la visione profetica non fu presentata agli occhi del corpo per mezzo di forme corporali; ma avvenne nello spirito per mezzo di immagini spirituali tratte dai corpi: invece la colomba e le lingue di fuoco furono viste con gli occhi del corpo da quanti le videro.** Né lo Spirito Santo ebbe con quelle apparizioni lo stesso rapporto che il Figlio ha con la pietra, in quel passo in cui si dice: la pietra era Cristo. Infatti quella famosa pietra esisteva già in natura e per la sua funzione particolare fu denominata Cristo, di cui era una figura: invece **la colomba e il fuoco furono formati lì per lì per significare lo Spirito Santo. Sembrano piuttosto simili alla fiamma che apparve a Mosè nel roveto, o alla colonna che guidava il popolo nel deserto, e ai fulmini e ai tuoni che si udirono quando sul monte fu data la legge: perché le apparizioni di queste cose corporee ebbero luogo soltanto per significare qualche cosa per poi scomparire».** - E chiaro dunque che la missione visibile non avviene né per le visioni profetiche, essendo esse immaginarie e non corporee, e neppure per i segni sacramentali sia del Vecchio che del Nuovo Testamento; poiché in questi casi, sono prese come segni cose preesistenti. Mentre **lo Spirito Santo si dice che fu inviato visibilmente in quanto fu manifestato mediante alcune creature formate espressamente per indicarlo.**

I^a q. 43 a. 7, ad 3 argumentum

Quantunque tutta la Trinità abbia formato **quelle creature visibili, tuttavia le ha formate per mostrare l'una o l'altra Persona in particolare.** Difatti come il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo vengono indicati con diversi nomi, così essi poterono essere manifestati mediante cose diverse, benché tra loro non ci sia separazione né diversità alcuna.

I^a q. 43 a. 7, ad 4 argumentum

Come si è già detto, era giusto che la persona del Figlio fosse presentata come Autore della santificazione: perciò era necessario che la sua missione visibile avvenisse mediante una creatura ragionevole, capace di azione e di santificazione. Invece indizio di santificazione poteva essere qualsiasi altra creatura. E **non era necessario che la creatura visibile formata a questo scopo fosse assunta dallo Spirito Santo in unità di persona, non essendo stata assunta per agire, ma solo per significare.** - E anche per questo non c'era bisogno che durasse, dopo aver compiuto la sua funzione.

I^a q. 43 a. 7, ad 5 argumentum

Quelle creature visibili furono formate per **ministero di angeli, non per manifestare la loro persona, ma quella dello Spirito Santo.** Tuttavia, siccome lo Spirito Santo si trovava in quelle creature visibili **come la cosa rappresentata si trova nel segno corrispondente,** perciò si dice che per mezzo di esse fu mandato visibilmente lo Spirito Santo e non un angelo.

I^a q. 43 a. 7, ad 6 argumentum

Non si richiede che la missione invisibile si manifesti sempre esternamente mediante un segno visibile: perché, come osserva **S. Paolo, 1Corinti, 12, 7,** **«le manifestazioni dello Spirito**

vengono concesse per utilità» della Chiesa. E tale utilità consiste nella conferma e nella propagazione della fede mediante segni sensibili.

- E ciò avvenne in modo speciale in Cristo e negli Apostoli, come dice la Scrittura, **Ebrei, 2, 3**: «[la salvezza,] annunziata prima dal Signore, è stata in noi confermata da quelli che l'avevano udita». Perciò la missione visibile dello Spirito Santo giustamente fu diretta in modo particolare a Cristo, agli Apostoli e ad alcuni Santi dei primi tempi sui quali in certa maniera si stava fondando la Chiesa; in modo però che la missione visibile diretta al Cristo manifestasse la missione invisibile fatta a lui, non allora, ma all' inizio del suo concepimento.

- Nel **battesimo di Cristo** si compì la missione visibile sotto **forma di colomba**, animale prolifico, per dimostrare che Cristo aveva il potere di conferire la grazia mediante la **rigenerazione spirituale**; onde la voce del Padre proclamò, **Matteo, 3, 17**: «questo è il mio Figlio diletto», per indicare che altri sarebbero stati rigenerati a immagine dell'unigenito.

- Nella **trasfigurazione** [la missione visibile avvenne] sotto forma di **nube splendente** per dimostrare la sovrabbondanza della sua dottrina; onde fu intimato, **Matteo 17, 5**: «**ascoltate**».

- **Agli Apostoli** poi fu diretta [la missione visibile dello Spirito Santo] sotto forma di **alito** per indicare il conferimento della potestà di ordine **nell'amministrazione dei Sacramenti**; onde fu loro detto, **Giovanni, 20, 23**: «a chi rimetterete i peccati, saranno rimessi»;

- e sotto forma di lingue di fuoco per indicare il **magistero della dottrina**; onde sta scritto, **Atti, 2, 4**: «**incominciarono a parlare in varie lingue**».

- Non era invece opportuno che ai Padri dell'antico Testamento fosse diretta la missione visibile dello Spirito Santo: perché **prima doveva compiersi la missione visibile del Figlio**, giacché lo Spirito Santo ha l'ufficio di manifestare il Figlio, come il Figlio il Padre. Vi furono tuttavia apparizioni sensibili delle Persone divine ai Padri del vecchio Testamento. Ma esse non si possono chiamare missioni visibili: perché, secondo S. Agostino, non avvennero per mostrare l'inabitazione di una Persona divina mediante la grazia, ma per indicare qualche altra cosa.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che una Persona divina sia mandata soltanto da quella da cui eternamente procede.

I^a q. 43 a. 8, arg. 1

Infatti **S. Agostino** afferma che «**il Padre non è mandato da nessuno, perché non deriva da nessuno**». Se dunque una Persona è mandata da un'altra, deve derivare da essa.

I^a q. 43 a. 8, arg. 2

Chi manda ha potere sull'inviato. Ma rispetto a una Persona divina non c'è potere se non a motivo dell'origine. Dunque **è necessario che la Persona divina inviata derivi dalla Persona che la manda.**

I^a q. 43 a. 8, arg. 3

Se una Persona divina potesse essere mandata anche da uno dal quale non procede, si potrebbe affermare che lo Spirito Santo è dato dall'uomo quantunque da lui non derivi. Ma questo è contro l'insegnamento di S. Agostino. Dunque **una Persona divina non è mandata se non da quella da cui procede.**

I^a q. 43 a. 8. SED CONTRA:

Secondo la Scrittura il Figlio è mandato dallo Spirito, **Isaia, 48,16:** «E adesso mi ha mandato il Signore Dio, e il suo Spirito». Ora, il Figlio non deriva dallo Spirito Santo. Dunque una Persona divina può essere mandata anche da quella da cui non procede.

I^a q. 43 a. 8. RESPONDEO:

Su questo punto vi sono diversi pareri:

- Secondo alcuni, una Persona divina non **è mandata** se non da quella da cui procede ab aeterno. Secondo questo modo di vedere, i testi in cui si afferma che il Figlio è **mandato** dallo Spirito Santo, vanno riferiti alla **sua natura umana**, secondo la quale fu inviato dallo Spirito Santo a predicare.

- Invece **S. Agostino** insegna che **il Figlio è mandato da se stesso e dallo Spirito Santo**; ed anche lo Spirito Santo viene **inviato** da se stesso e dal Figlio: **cosicché non tutte le Persone divine possono essere mandate** ma soltanto quelle che derivano da altre; **mentre tutte hanno il potere di inviare.**

Le due opinioni hanno qualche cosa di vero. Infatti quando si dice che una Persona è mandata, si indica e la Persona che deriva da un'altra, e l'effetto visibile o invisibile da cui si desume la missione di quella Persona divina. **Se dunque la Persona mittente si indica come principio della Persona inviata**, allora non qualsiasi Persona manda, ma soltanto quella che è principio della Persona mandata; e in tal senso il Figlio è mandato soltanto dal Padre, lo Spirito Santo dal Padre e dal Figlio. Se invece la Persona mittente si considera soltanto come **causa degli effetti a cui mira la missione**, allora tutta la Trinità manda la Persona inviata.

- Da ciò non segue però che anche l'uomo possa dare lo Spirito Santo: perché egli non può causare la grazia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Così rimangono sciolte le difficoltà.

