

Paolo Brambilla

## LA DISTINZIONE DELLE PROCESSIONI DIVINE IN BONAVENTURA E TOMMASO

SOMMARIO: I. INTRODUZIONE; II. LA DISTINZIONE REALE E DI RAGIONE; III. LA SOLUZIONE APOFATICA: AGOSTINO E PIETRO LOMBARDO; IV. LA SPECULAZIONE DI RICCARDO E LA PROPOSTA ENCICLOPEDIA DI ALBERTO MAGNO; V. BONAVENTURA E LA PROSPETTIVA «QUALITATIVA»; VI. TOMMASO E LA PROSPETTIVA «LOGICA»: 1. *Nel Commento alle Sentenze: la soluzione «geometrica»*; 2. *Nel De Potentia: la soluzione «sequenziale»*; 3. *Nella Summa: una soluzione «qualitativa»?* VII. CONCLUSIONI: 1. *Le processioni come elementi tradizionali per custodire la dinamicità divina*; 2. *Il problema del loro essere in Dio*; 3. *Le ragioni della loro distinzione come indizio della prospettiva teologica soggiacente*; 4. *Alcuni legami teologici inaspettati*

### I. INTRODUZIONE<sup>1</sup>

La teologia dogmatica ha sempre avuto, tra i suoi primi e principali interessi, l'individuazione di categorie concettuali per una corretta descrizione del Dio uno e trino. Una delle grandi ricerche speculative dei primi secoli riguarda il modo in cui indicare i tre della Trinità; la soluzione orientale di parlare di tre ipostasi e quella occidentale di riferirsi a tre persone fu una delle grandi chiarificazioni meritorie della riflessione teologica.

Tuttavia i Padri furono impegnati non solo nella nominazione di ciò che è presente al modo di un soggetto nella Trinità (la persona divina), ma anche di ciò che si può descrivere al modo di un'azione. Così l'origine di Gesù, riconosciuto come Signore e Dio e Figlio del Padre, viene ricondotta, nella riflessione della prima Chiesa, anche a causa delle provocazioni ariane, al concetto della generazione: «generato (*gennēthenta – genitum*) dal Padre prima di tutti i secoli» (Costantinopolitano I, DH 150). L'origine

<sup>1</sup> Questo articolo riprende e rielabora quanto indagato soprattutto nel Capitolo III del nostro studio dottorale: P. BRAMBILLA, *Unitas et Trinitas, et distinctio et identitas. Bonaventura e Tommaso commentatori del I Sententiarum di Pietro Lombardo*, in corso di pubblicazione.

dello Spirito «che procede (*ekporeuetai*) dal Padre» (Gv 15,26), porterà a parlare, soprattutto dopo Gregorio di Nazianzo<sup>2</sup>, della processione/spirazione (*ekporeusis*) dello Spirito Santo.

La riflessione teologica occidentale può così impiegare il concetto di processione divina, definibile come azione immanente in Dio che dà origine ad una persona divina<sup>3</sup>. Si parla così di due processioni: la prima chiamata generazione, per cui il Figlio viene dal Padre; la seconda chiamata processione<sup>4</sup> o spirazione, per cui lo Spirito viene dal Padre e dal Figlio<sup>5</sup>.

Al fine di comprendere le categorie speculative di alcuni autori e certi tratti della loro concezione della divinità, crediamo si possa utilmente esplorare, all'interno della teologia medievale latina, come e perché si possano dire distinte le due processioni in Dio. Nell'infinita perfezione e unità divina, dove tutto è uno a meno che non si dia una opposizione di relazione<sup>6</sup>, una domanda fondamentale è certamente come si debba comprendere ogni distinzione presente. Solitamente si descrivono le persone distinte per le relazioni di origine, e si dice che le relazioni di origine vengano dalle processioni divine; come allora si distinguono tra loro que-

<sup>2</sup> Cf M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1975, 498-499.

<sup>3</sup> Riportiamo due riferimenti classici: B. BARTMANN, *Manuale di Teologia Dogmatica. Vol. I. Rivelazione e fede - Dio - La Creazione*, Paoline, Alba 1949<sup>6</sup>, 334: «La processione divina consiste nell'origine eterna di una persona da un'altra mediante la comunicazione dell'essenza divina numericamente una»; M. SCHMAUS, *Dogmatica cattolica. Vol. I. Introduzione - Dio - Creazione*, Marietti, Torino 1959, 302-303: «[La processione] significa invece l'origine eterna di una persona da un'altra in un atto d'infinita potenza e assoluta immanenza».

<sup>4</sup> Il termine greco *ekporeusis* sarà espresso nella lingua latina con *processio*. Quest'ultimo si troverà così a rivestire un duplice ruolo: indicherà sia la processione dello Spirito Santo, sia il concetto generico di processione divina. Per questa ragione, nel corso del presente studio, riserveremo il termine «processione» per il concetto generico, mentre indicheremo con «spirazione» l'atto di origine dello Spirito Santo. Dalle ricerche effettuabili tramite il *database* di testi latini di *Brepols*, è possibile verificare come il termine *spiratio* entri nella letteratura teologica latina nel XII secolo; cf BREPOLIS PUBLISHERS, «Brepols databases» [<http://www.brepolis.net>], 30 marzo 2018.

<sup>5</sup> Sebbene consci dell'importanza del dibattito sul *filioque* latino, nell'articolo tralascieremo volutamente le problematiche connesse.

<sup>6</sup> È la nota espressione di Anselmo di Aosta ripresa nel Concilio di Firenze; cf *Bulla unionis Coptorum Aethiopumque "Cantate Domino"* (4 febbraio 1442), *Decretum pro Iacobitis*, DH 1330.

ste processioni divine? Sono realmente distinte? E quindi, cosa si intende metafisicamente quando si parla di «azione immanente» in Dio?

Nel corso dell'articolo si vaglieranno alcune risposte autorevoli. Si partirà chiarendo come si debba intendere la distinzione reale e di ragione in Dio (II); successivamente si vedrà l'impossibilità di risolvere il problema evidenziato dalla patristica e dalla prima scolastica (III); si accennerà alle soluzioni proposte da Riccardo di San Vittore e Alberto Magno (IV); si vedranno infine Bonaventura (V) e Tommaso (VI), per terminare con alcune riflessioni conclusive (VII).

## II. LA DISTINZIONE REALE E DI RAGIONE

Anzitutto chiariamo un concetto utile alla nostra esplorazione: come si può parlare di differenza in Dio? Pietro Lombardo – le cui *Sentenze* saranno commentate per secoli<sup>7</sup>, esercitando quindi una forte influenza sul linguaggio teologico – afferma chiaramente che non è bene parlare di diversità in Dio, perché con essa si comprende una differenza di essenze; si deve, invece, parlare di distinzione, in quanto una persona divina non è l'altra<sup>8</sup>.

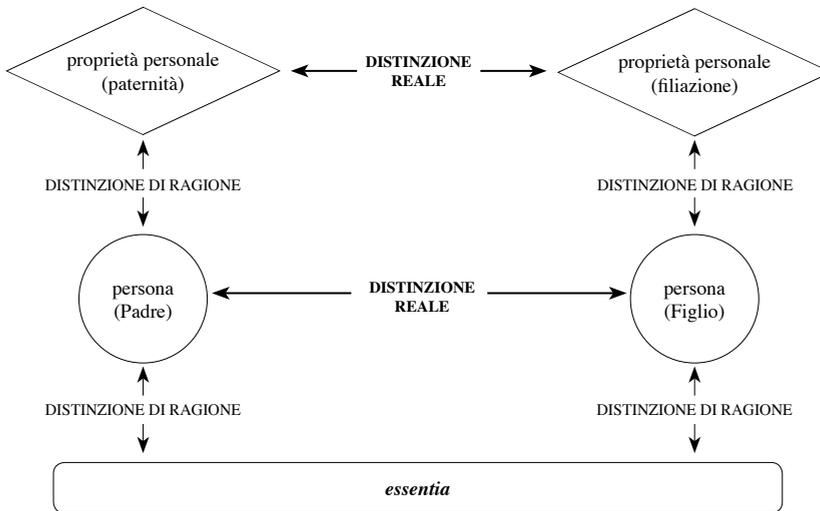
Il concetto tradizionale di distinzione sarà approfondito nella Scolastica, arrivando a definire la *distinzione reale* e la *distinzione di ragione*. Si distinguono di ragione i concetti che dicono la medesima realtà sotto prospettive differenti; ad esempio sono distinti di ragione, in Dio, tutti gli attributi essenziali, come la bontà, la grandezza e la potenza. In Dio, infatti, bontà, grandezza e simili dicono sempre l'unica essenza di Dio.

<sup>7</sup> Le *Sentenze* di Pietro Lombardo furono composte verso la metà del XII secolo come testo per l'insegnamento. Si compongono di quattro libri, di cui il primo è dedicato a Dio e alla sua opera; nelle prime 34 distinzioni il discorso si concentra interamente sul mistero trinitario. Le *Sentenze* divennero ben presto il testo da commentare per ricevere l'abilitazione all'insegnamento della teologia; anche Lutero, ad esempio, compose delle note al testo. Per una introduzione generale e la storia degli effetti cf P.W. ROSE-MANN, *The story of a great medieval book. Peter Lombard's Sentences* (= Rethinking the Middle Ages 2), Broadview Press, Peterborough 2007.

<sup>8</sup> Cf PIETRO LOMBARDO, «Sentenze», in TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1999-2002, Libro I, d. 23; vol. 2, 50-53, dove si rifiutano i termini: diversità, singolarità, solitudine; al contrario si accettano: trinità, distinzione, pluralità. Ivi sono citati Agostino, Ilario ed Ambrogio.

Sono altresì distinti di ragione i concetti di persona, proprietà ed essenza divina, in quanto anch'essi dicono la medesima realtà secondo profili e livelli concettuali diversi. Si consideri, ad esempio, la proprietà della paternità, la persona del Padre e il concetto di Dio; i concetti sono ovviamente distinti di ragione (perché il concetto di proprietà è diverso da quello di persona), tuttavia le realtà significate coincidono realmente: la paternità è il Padre e il Padre è Dio.

La distinzione reale, invece, riguarda prima di tutto le persone divine: ogni persona è propriamente chiamata Dio, ogni persona coincide realmente con l'essenza divina, ma una persona divina si distingue realmente da un'altra persona divina<sup>9</sup>: il Padre è Dio, il Figlio è Dio ma il Padre non è il Figlio. Si potrebbe schematizzare come segue:



<sup>9</sup> Un testo particolarmente interessante per comprendere i vari modi di intendere la distinzione in Dio ci pare BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Commentaria in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi*, Collegio S. Bonaventura, Ad Claras Aquas 1882-1889, Libro I, d. 26, a.u., q. 1, ad. 2; vol. 1, 453: «La differenza secondo ragione vede una triplice realizzazione. Innanzitutto secondo la nostra comprensione, come differiscono bontà e grandezza in Dio. Poi la differenza di ragione è secondo la differenza di attribuzione, ossia qualche modo di dire è attribuito o posto in qualcuno e non in un altro; così differiscono di ragione essenza, persona e nozione. Il terzo modo della differenza secondo ragione è quando si ha una molteplicità di distinti. Ivi la distinzione non conduce ad una diversità nell'essenza o nella natura, tuttavia implica tanta differenza che una cosa non è detta dell'altra; e in questo modo differiscono di ragione una persona da un'altra e una proprietà dall'altra. Certamente la prima differenza secondo ragione è minima, poiché non le corrisponde alcuna distinzione reale. Ma nell'ultima differenza sembra implicata una qualche distinzione reale» (trad. nostra).

Gli autori medievali che studieremo, sono piuttosto omogenei nel vocabolario: si riservano di parlare di distinzione reale solamente dove vi è qualcosa che va a mettere in discussione l'assoluta unità divina.

Alla luce di quanto appena detto, è lecito porsi la seguente domanda: le due processioni divine, gli atti eterni di Dio sopra descritti, vanno pensati realmente distinti? Certamente sono distinti di ragione, perché dicono due concetti diversi. Ma nell'assoluta unicità di Dio dicono anche due realtà differenti, come sono differenti tra loro le persone divine?<sup>10</sup> La risposta sarà affermativa.

### III. LA SOLUZIONE APOFATICA: AGOSTINO E PIETRO LOMBARDO

La ricerca delle ragioni della distinzione delle processioni in Dio risale alla patristica e tra i vari contributi è interessante ciò che Agostino ha scritto contro l'ariano Massimino<sup>11</sup>.

La riflessione ariana era giunta ad includere la domanda sullo Spirito Santo. Se anch'egli viene dal Padre, perché non è figlio? E se il Figlio ha un fratello, egli non è più l'Unigenito del Padre<sup>12</sup>.

Nella risposta, Agostino riconduce la differenza delle due persone alle processioni che le originano:

Deriva dal Padre il Figlio e dal Padre deriva lo Spirito Santo, ma quello per nascita (*genitus*), questo per processione (*procedens*); perciò quello è il Figlio

<sup>10</sup> Cf BONAVENTURA, *Commentaria*, Libro I, d. 13, a.u., q. 3, la cui domanda guida della questione è «se la processione dello Spirito Santo differisca dalla generazione del Figlio realmente (*realiter*) o solamente secondo la ragione di comprenderla (*secundum rationem intelligendi*)» (vol. 1, 235).

<sup>11</sup> Il vescovo ariano Massimino giunse a Ippona nel 427/428 al seguito delle truppe barbariche di Sigisvulto e fu protagonista di una disputa pubblica contro Agostino, verbalizzata e firmata da entrambi (è il *Dibattito con Massimino*). Con un'abile mossa Massimino prolungò oltre ogni misura il suo ultimo intervento, lasciando poco spazio al contraddittorio; così Agostino concluse che avrebbe messo per iscritto le sue risposte (è il *Contro Massimino*). Nell'unico volume di AGOSTINO d'IPPONA, *Opere antiariane* (= Nuova Biblioteca Agostiniana XII/2), Città Nuova, Roma 2000, si trovano: 1) il contributo di E. PEROLI, «Introduzione», VII-L, in cui si può ricostruire la vicenda descritta alle pp. XXVIII-XXIX; 2) il *Dibattito con Massimino* alle pp. 93-175; 3) AGOSTINO d'IPPONA, *Contro Massimino*, alle pp. 177-359.

<sup>12</sup> Cf *Dibattito con Massimino*, 15.14, 147; 15.15, 153.

del Padre dal quale è stato generato, questo invece è lo Spirito di entrambi, in quanto da entrambi procede<sup>13</sup>.

Proseguendo, tra le motivazioni il dottore di Ippona porta un argomento a lui caro: è il Padre – che dona tutto quello che è/ha al Figlio tranne l'essere Padre – che concede al Figlio di spirare lo Spirito, per questo è da entrambi<sup>14</sup>. Se lo Spirito fosse figlio, sarebbe figlio di entrambi; ma non è figlio<sup>15</sup> e la ragione è che generazione e processione sono distinte. Tuttavia egli non ritiene di riuscire a spiegarne il motivo.

Ma che differenza vi sia tra il nascere (*nasci*) e il procedere (*procedere*), chi lo può spiegare parlando di quella natura eccellentissima? [...] non so, non sono in grado, non ho le forze per distinguere tra quella generazione e questa processione<sup>16</sup>.

A simile posizione giunge alla fine del suo trattato sulla Trinità:

in quella coeterna, uguale, incorporea ineffabilmente immutabile e indivisibile Trinità è estremamente difficile distinguere la generazione dalla processione [...]<sup>17</sup>.

Voler comprendere questa distinzione nell'intimo di Dio è come voler osservare il sole guardandolo direttamente: non si può fare. Ciò che è concesso all'uomo dalla grazia di Dio, è di riconoscere in sé l'immagine della suprema Trinità<sup>18</sup>.

Così il fedele che vuole accostarsi e cercare di comprendere questa eccelsa distinzione presente nell'unità perfetta di Dio, viene rimandato alla celebre analogia agostiniana, che individua nelle potenze dell'anima un'immagine della Trinità stessa: capacità di ragionare (*mens*), conoscenza (*notitia*) e amore (*amor*)<sup>19</sup>, oppure memoria, intelligenza e volontà<sup>20</sup>.

<sup>13</sup> AGOSTINO d'IPPONA, *Contro Massimino*, II, 14,1, 247.

<sup>14</sup> Lo stesso ragionamento si trova, ad esempio, in AGOSTINO d'IPPONA, *La Trinità* (= Nuova Biblioteca Agostiniana IV), Città Nuova, Roma 1987<sup>2</sup>, XV, 27.48, 710-713, in cui Agostino riporta un brano delle sue omelie sul Vangelo di Giovanni.

<sup>15</sup> Cf AGOSTINO d'IPPONA, *Contro Massimino*, II, 14,1, 249.

<sup>16</sup> AGOSTINO d'IPPONA, *Contro Massimino*, II, 14,1, 249.

<sup>17</sup> AGOSTINO d'IPPONA, *La Trinità*, XV, 27.48, 711.

<sup>18</sup> Cf AGOSTINO d'IPPONA, *La Trinità*, XV, 27.48, 714-717.

<sup>19</sup> Cf AGOSTINO d'IPPONA, *La Trinità*, IX, 4.4.

<sup>20</sup> *Memoria, intellegentia, voluntas*; cf AGOSTINO d'IPPONA, *La Trinità*, X, 11.17. Insieme alle triadi dell'analogia psicologica, Agostino riflette sui nomi propri delle tre persone

Solo in questa analogia, che rimane comunque un'immagine imperfetta<sup>21</sup>, è possibile cogliere qualche aspetto di questa distinzione di per sé incomprendibile.

La domanda riguardo a come distinguere tra generazione e spirazione rimarrà aperta ed insoluta<sup>22</sup>. A noi pare che il rilancio di questa questione sia ascrivibile a Pietro Lombardo, quasi «involontariamente»: nelle sue *Sentenze* egli riproporrà esplicitamente la questione, senza risolverla:

Finché viviamo qui non siamo però in grado di distinguere fra la generazione del Figlio e la processione dello Spirito Santo<sup>23</sup>.

Tuttavia la fortuna della sua opera, che per secoli sarà il testo da commentare per essere abilitati all'insegnamento della teologia, costringerà tutti i maestri a confrontarsi irrevocabilmente con la suddetta domanda.

#### IV. LA SPECULAZIONE DI RICCARDO E LA PROPOSTA ENCICLOPEDIA DI ALBERTO MAGNO

Al fine di valutare le soluzioni proposte da Bonaventura e Tommaso, vale la pena richiamare almeno due autori: Riccardo di San Vittore e Alberto Magno. Le loro considerazioni sulla distinzione delle processioni in Dio, crediamo, siano aspetti chiave per comprendere le posizioni teologiche dei due grandi maestri del XIII secolo<sup>24</sup>.

divine. Così il Figlio si può giustamente dire anche *Verbum e Imago* (cf *Ibid.*, V, 13.14), mentre lo Spirito Santo *Amor* (*Ibid.*, XV, 21.41) e *Donum* (*Ibid.*, V, 11.12).

<sup>21</sup> Comunque li si individui, i tre elementi delle analogie proposte sono nell'uomo ma non sono l'uomo intero, perché descrivono solo l'anima e non il corpo, e l'uomo è costituito anche di corpo, ci ricorda Agostino. Se dovessimo considerare solo l'anima, anche in questo caso ognuna delle potenze non dice la totalità dell'anima, come fa invece ogni persona divina che dice interamente Dio; cf AGOSTINO D'IPPONA, *La Trinità*, XV, 7.11-12.

<sup>22</sup> Si noti che lo stesso si trova in ambito orientale; cf GIOVANNI DAMASCENO, *La fede ortodossa* (= Collana di testi patristici 142), Città Nuova, Roma 1998, 70: «A sua volta il Figlio è dal Padre per generazione, e lo Spirito Santo anch'egli è dal Padre, ma non per generazione bensì per processione. In realtà, noi sappiamo che c'è differenza fra generazione e processione, ma quale sia il modo della differenza <non lo sappiamo> proprio per niente. Però la generazione del Figlio dal Padre e la processione dello Spirito Santo sono contemporanee».

<sup>23</sup> PIETRO LOMBARDO, «Sentenze», Libro I, d. 13; vol. 1, 661.

<sup>24</sup> Il XII secolo vide molteplici proposte di comprensione del mistero di Dio, con una vera e propria rinascita della speculazione trinitaria. Si pensi a Roscellino, Gilberto Porretano, Gioacchino da Fiore ed Abelardo, solo per accennare ai più noti.

Il primo è Riccardo di San Vittore. Egli, dopo aver compiuto l'analisi dei caratteri essenziali di Dio, nel libro III inizia la trattazione prettamente trinitaria. Tra i compiti che si prefigge vi è il comprendere se, per le due persone che hanno origine, ovvero il Figlio e lo Spirito Santo, vi siano due diversi modi di procedere e quale sia il modo proprio di ciascuna<sup>25</sup>.

Nel pensiero del Vittorino crediamo sia interessante notare, cercando la distinzione delle due processioni, quasi due differenti prospettive: una prima che si potrebbe chiamare «geometrica», una seconda che chiama in causa la volontà.

Anzitutto lo sguardo «geometrico», che ci pare un tratto della teologia riccardiana piuttosto originale. In esso si considera il mistero trinitario sotto una prospettiva che ricerca la proporzione, l'ordine e l'equilibrio aritmetico<sup>26</sup>, considerando in modo particolare le persone divine e la loro origine, intesa non tanto dal punto di vista di una qualità ma del numero degli originanti. Così si esprime il Nostro, parlando delle proprietà delle persone divine:

le proprietà si differenziano solamente in rapporto al numero delle persone che comunicano l'essere. Difatti la prima di esse non ha l'essere da nessun'altra; la seconda lo riceve da una sola; la terza, a sua volta, dalle [altre] due<sup>27</sup>.

Quindi la prima persona divina, il Padre, non procede da nessuno; la seconda, il Figlio, procede da uno solo; la terza, lo Spirito, procede da due persone<sup>28</sup>. Come si può notare, questo ragionamento non è centrato pro-

<sup>25</sup> Cf RICCARDO DI SAN VITTORE, *La Trinità* (= Fonti cristiane per il terzo millennio 4), Città Nuova, Roma 1990, III,1, 126.

<sup>26</sup> Si veda l'importanza di questo aspetto secondo quello che viene espresso in RICCARDO DI SAN VITTORE, *La Trinità*, V,14; ad esempio, a p. 199: «È necessario, quindi, che nella pluralità divina delle persone – supremamente bella e la più ordinata in assoluto – regni, nei rapporti vicendevoli, una concordia che non cancelli la distinzione ed una differenza che si concilii con l'armonia»; a p. 200: «vediamo adesso come quella sorta di proporzione geometrica, che abbiamo precedentemente posto in evidenza nella Trinità delle persone, risulti compromessa da questo inserimento della quaternità».

<sup>27</sup> RICCARDO DI SAN VITTORE, *La Trinità*, V,10, 195. L'aggiunta tra parentesi si trova nell'edizione consultata.

<sup>28</sup> Ciò viene ribadito in RICCARDO DI SAN VITTORE, *La Trinità*, I,5; V,10; V,25; VI,25. Vi è anche un'altra sottolineatura di carattere geometrico-proporzionale, che è quella della distinzione secondo il dare e il ricevere: la caratteristica del Padre è il solo dare, quella del Figlio è il dare e il ricevere, quella dello Spirito Santo è il solo ricevere; cf *Ibid.*, V,15; V,25.

priamente sulle processioni divine<sup>29</sup>, ma sulle persone e la loro distinzione secondo la quantità delle persone originanti. Vedremo, tuttavia, come questa riflessione tornerà nel pensiero degli autori successivi, in modo particolare in Tommaso.

Il secondo sguardo di Riccardo di San Vittore si dimostra completamente differente. Egli riflette circa la volontà del Padre nei confronti dei due atti eterni: qual è la differenza tra generazione e processione nell'intenzione di chi le produce?<sup>30</sup> Il Padre, sostiene il Vittorino,

ha voluto avere uno pari in dignità (*condignum*) per comunicargli le ricchezze della sua grandezza, ed uno che fosse amato da entrambi (*condilectum*) per donargli le delizie della carità. La comunicazione della grandezza (*communio majestatis*), quindi, è stata – per dir così – la causa originaria del primo; la comunicazione dell'amore (*communio amoris*) appare, in certo qual modo, come la causa originaria del secondo<sup>31</sup>.

Il concetto viene ribadito anche più avanti: le due processioni sono secondo due aspetti della volontà dell'Ingenito (il Padre), il secondo dei quali condivide con il Generato<sup>32</sup>. Da notare che la prospettiva di Riccardo sembra passare da una sottolineatura «geometrica» ad una che pare qualitativa o volitiva, perché legata alla volontà. Tuttavia un'osservazione del Vittorino su questo secondo approccio al tema apre un'ulteriore prospettiva: si tratta di verificare l'ordine di questo volere divino.

Verifichiamo adesso quale di questi [desideri] sia il primo e quale, invece, il secondo, volendo intendere «primo» e «secondo» non dal punto di vista di una successione cronologica, ma secondo un ordine di natura<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> In realtà il ragionamento di Riccardo è molto articolato, e prima di arrivare a parlare della distinzione delle proprietà delle persone divine (si veda la citazione sopra nel corpo del testo), egli considera anche le due processioni: la prima come solamente immediata, la seconda come immediata e mediata; cf RICCARDO DI SAN VITTORE, *La Trinità*, V,6-9.

<sup>30</sup> Cf RICCARDO DI SAN VITTORE, *La Trinità*, VI,6.

<sup>31</sup> RICCARDO DI SAN VITTORE, *La Trinità*, VI,6, 220; le espressioni latine tra parentesi sono prese dall'edizione critica del testo: RICCARDO DI SAN VITTORE, *De Trinitate* (= *Textes philosophiques du moyen âge* 6), Vrin, Paris 1958, 234.

<sup>32</sup> Cf RICCARDO DI SAN VITTORE, *La Trinità*, VI,17. Trascuriamo volutamente una problematica connessa con questo modo di argomentare: la volontà divina, carattere essenziale, può vedere diverse realizzazioni nelle tre persone divine? Non è una e unica?

<sup>33</sup> RICCARDO DI SAN VITTORE, *La Trinità*, VI,7, 221. L'aggiunta tra parentesi si trova nell'edizione consultata.

Infatti:

il primo [desiderio] può realizzarsi anche solo nella dualità delle persone, mentre il secondo non può andar assolutamente ad effetto senza una trinità di persone. Di conseguenza, nell'ordine naturale la dualità precede la trinità [...] <sup>34</sup>.

Perciò la generazione sarà la processione principale dal solo Padre, mentre la spirazione risulterà come non principale <sup>35</sup>. Come si vedrà, anche questa proposta di guardare all'ordine delle due processioni ritornerà nel dottore di Aquino.

Un secondo autore che crediamo sia importante considerare tra le fonti di riferimento di Bonaventura e Tommaso è Alberto Magno. Anch'egli compose un *Commento alle Sentenze*, nel quale la problematica in esame ha un ruolo importante, tanto da comparire nell'articolo più lungo di tutto il Libro I <sup>36</sup>.

Ci pare che la soluzione di Alberto sia in qualche modo «enciclopedica»: egli elenca l'insieme delle ragioni per cui si debba dire che la generazione differisce dalla spirazione. Sono in numero di sette <sup>37</sup>:

1. per il principio dal quale sono: nel Padre ci sono sia la potenza di generare, sia la potenza di spirare, che non si distinguono realmente (altrimenti non potrebbero essere entrambe nel Padre) ma neanche si equivalgono;
2. perché il Figlio è da uno, lo Spirito Santo da due, richiamando quanto detto sopra da Riccardo di San Vittore <sup>38</sup>;

<sup>34</sup> RICCARDO DI SAN VITTORE, *La Trinità*, VI,7, 221. L'aggiunta tra parentesi si trova nell'edizione consultata.

<sup>35</sup> Cf RICCARDO DI SAN VITTORE, *La Trinità*, VI,8.

<sup>36</sup> Con una verifica manuale sull'edizione Borgnet delle opere di Alberto, è possibile verificare che l'articolo dal titolo «Qual è la differenza tra generazione e processione in Dio?» (ALBERTO MAGNO, *Opera omnia. Vol. 25. Commentarii in I sententiarum (Dist. I-XXV)*, Vivès, Parisiis 1893, d. 13, A, a. 1: 364-374) occupa 21 colonne. Solitamente gli articoli occupano 2-5 colonne, e alcuni molto estesi risultano praticamente la metà di quello in esame: 12 colonne (*Ibid.*, d. 10, F, a. 7: 321-326, sullo Spirito Santo amore di Padre e Figlio), 11 e qualche riga (*Ibid.*, d. 23, B, a. 2: 582-587, sulla persona divina), 10 non intere (*Ibid.*, d. 24, B, a. 3: 610-614, sull'unità).

<sup>37</sup> Si trovano tutte in ALBERTO MAGNO, *Commentarii in I sententiarum*, d. 13, A, a. 1, Solutio: 369-370. Siccome queste sette ragioni sono riprese anche in altre parti dell'Articolo di Alberto, per ognuna, in nota, indichiamo anche le altre parti del testo consultabili.

<sup>38</sup> Cf anche ALBERTO MAGNO, *Commentarii in I sententiarum*, d. 13, A, a. 1, ad. 5.

3. perché il Figlio è secondo la comunicazione della natura, lo Spirito secondo la comunione del consenso del Padre e del Figlio<sup>39</sup>;
4. vi sono due modi di comunione nelle nature nobili, secondo l'essere (la natura) e secondo l'essere-bene (l'amore)<sup>40</sup>. Il Figlio procede come distinto nell'esse, lo Spirito nel *bene esse*;
5. poiché il Figlio esprime l'accoglienza della natura, lo Spirito esprime l'accogliere e il connettere coloro dai quali riceve<sup>41</sup>;
6. si comprende osservando l'attitudine delle persone che procedono: il Figlio si mostra come colui che riceve, perché procede secondo la natura; lo Spirito come colui che è donabile, perché è dalla liberalità che dona gratuitamente (Padre e Figlio si donano gratuitamente l'amore);
7. perché, come già diceva Agostino, l'amore nella mente ha bisogno prima della conoscenza, per cui lo Spirito non si presenta come colui che è nato ma come colui che unisce il generante e il generato<sup>42</sup>.

Si noti: i concetti di natura legata alla generazione e il concetto di amore-legame legato alla spirazione sembrano ricorrere con una certa frequenza. Tuttavia Alberto non esprime una scelta definitiva, si limita a proporre un elenco di ragioni, che crediamo dicano bene il panorama delle riflessioni rinvenibili nel XIII secolo.

Con questo quadro, possiamo ora a vedere le scelte adottate da Bonaventura e Tommaso.

## V. BONAVENTURA E LA PROSPETTIVA «QUALITATIVA»

Il Serafico comincia la sua trattazione escludendo alcune proposte teologiche per individuare la distinzione delle processioni divine<sup>43</sup>. Prima di tutto, la distinzione delle processioni non può essere individuata dalla par-

<sup>39</sup> Cf anche ALBERTO MAGNO, *Commentarii in I sententiarum*, d. 13, A, a. 1, ad. 8 et ad. 14.

<sup>40</sup> Cf ALBERTO MAGNO, *Commentarii in I sententiarum*, d. 13, A, a. 1, contra 5.

<sup>41</sup> Cf anche ALBERTO MAGNO, *Commentarii in I sententiarum*, d. 13, A, a. 1, contra 8 et ad. 7 et ad. 11.

<sup>42</sup> Cf anche ALBERTO MAGNO, *Commentarii in I sententiarum*, d. 13, A, a. 1, contra 6.

<sup>43</sup> Seguiamo la prima parte di BONAVENTURA, *Commentaria*, Libro I, d. 13, a.u., q. 3, Resp; vol. 1, 235-236. Altre spiegazioni teologiche che vengono escluse si trovano nella conclusione del *Respondeo* e richiamano degli elementi proposti da Alberto Magno: il dirsi distinte a causa di una «forza» distinta (*vis generativa* – *vis spirativa*); il Figlio che procede secondo l'essere, lo Spirito secondo l'essere-bene.

te dei distinti, ossia delle persone divine del Figlio e dello Spirito Santo: se ci si concentra su di esse, si tratta di dire le loro relazioni – filiazione e spirazione passiva – a partire dalle processioni divine, e si torna al punto di partenza. Secondariamente, la distinzione non può essere individuata neppure dalla parte dei principi, ad esempio dicendo che le due processioni sono secondo la duplice fecondità della natura e della volontà, di cui la prima – la fecondità della natura – è nel solo Padre e la seconda – la fecondità della volontà – nel Padre e nel Figlio. La domanda che seguirebbe sarebbe perché vi è questa differenza.

La proposta di Bonaventura è la seguente: si tratta di parlare delle due processioni secondo quello che sono e secondo i caratteri della loro distinzione. Secondo il loro essere:

[Le due processioni] hanno la ragione della loro esistenza dai loro perfetti e fecondi principi. Infatti, siccome in Dio vi è natura perfetta e autentica, ci sarà perfetta e autentica fecondità in quell'ipostasi [cioè il Padre] che ha la ragione di principio.

E poiché è la fecondità di natura è autentica, perfetta e propria, così avrà un'autentica e propria emanazione, la generazione. Similmente bisogna intendere riguardo alla spirazione rispetto alla volontà. Quindi la ragione per cui le emanazioni sono realmente in Dio, è l'effettiva fecondità di natura e di volontà<sup>44</sup>.

Quindi le due emanazioni divine si distinguono semplicemente perché sono differenti: come sono distinti il razionale e l'irrazionale, così si distinguono generazione e spirazione<sup>45</sup>.

Passando poi ai caratteri di questa distinzione, il Serafico tratta delle differenze secondarie derivate dalla distinzione primordiale delle due processioni<sup>46</sup>; siccome sono differenti, la loro differenza si esprime in una serie di elementi osservabili. Questi sono: da una parte che la generazione è da una persona mentre la spirazione è da due persone; dall'altra si rivela

<sup>44</sup> BONAVENTURA, *Commentaria*, Libro I, d. 13, a.u., q. 3, Resp; vol. 1, 236 (trad. nostra).

<sup>45</sup> Cf BONAVENTURA, *Commentaria*, Libro I, d. 13, a.u., q. 3, Resp; vol. 1, 236. Si noti l'uso del binomio *rationale – irrationale* per parlare della distinzione delle processioni, per indicare due realtà che differiscono di per sé; Tommaso riprenderà, criticamente, questo binomio.

<sup>46</sup> Si noti come le osservazioni proposte siano già presenti nella riflessione di Alberto Magno.

nell'economia, in quanto lo Spirito si rivela come colui che è donabile, mentre il Figlio come il generato.

L'obiezione più ragionevole e più immediata, nella prospettiva della teologia scolastica, è quella che vede, nei principi proposti, due elementi essenziali ed unici in Dio. La natura e la volontà non sono altro che due caratteri che coincidono con l'essenza divina stessa, e quindi sono realmente identici tra loro<sup>47</sup>. La natura di Dio è Dio stesso, la volontà di Dio è Dio stesso e ogni persona divina le possiede in pienezza; come possono essere alla base della stessa distinzione divina? La risposta viene articolata in questo modo: è vero che in modo assoluto la natura e la volontà sono identiche, tuttavia

qualcosa si riferisce alla volontà presa come principio che non si riferisce alla natura presa come principio. [...] Poiché la natura e la volontà sono comparate a queste emanazioni come principi, niente impedisce che le emanazioni differiscano, sebbene natura e volontà siano essenzialmente identiche<sup>48</sup>.

Perché i principi in Dio devono essere la natura e la volontà? Il Serafico così si era espresso nelle parti iniziali del suo commento, indicando prima di tutto che in Dio la perfezione è legata alla ricchezza della produzione, riferendosi ai modi in cui è possibile che vi sia una produzione:

In Dio vi è la somma perfezione, quindi una persona che produce lo fa perfettamente, sia riguardo al modo di produrre, sia riguardo a colui che viene prodotto. Tuttavia vi è solamente un duplice modo nobile di produrre, come indica Aristotele: «ogni agente agisce o al modo della natura o al modo della volontà». Quindi [una persona in Dio] produce per questi due modi e solamente per essi<sup>49</sup>.

Ci pare che il ragionamento del Serafico possa essere ripreso nel modo seguente. Innanzitutto, natura e volontà sono colti come i principi produttivi nella creazione, come ricorda anche Aristotele. Inoltre, essi si possono riconoscere principi produttivi non solo nel mondo creato, ma al modo di universali e quindi anche in Dio. Il non detto ci pare sia: se essi sono nella creazione, e la creazione rivela Dio stesso, essi devono essere presenti in Dio. Infine, se questi principi sono produttivi nella creazione, non po-

<sup>47</sup> La presenta BONAVENTURA, *Commentaria*, Libro I, d. 13, a.u., q. 3, contra 2; vol. 1, 235.

<sup>48</sup> BONAVENTURA, *Commentaria*, Libro I, d. 13, a.u., q. 3, ad. 2; vol. 1, 236 (trad. nostra).

<sup>49</sup> BONAVENTURA, *Commentaria*, Libro I, d. 2, a.u., q. 4, contra 2; vol. 1, 56 (trad. nostra).

tranno mancare di esserlo in Dio, dove tutte le perfezioni sono presenti; quindi, se sono in Dio, sono fecondi e danno frutto.

Come si devono pensare articolati i due principi? Per comprenderlo si tratta di vedere quanto Bonaventura ha già scritto su questo tema. I due principi di natura e volontà possono essere considerati principali o concomitanti; così si può dire che:

Se la volontà è il principio [principale] con la natura concomitante, si ha la processione dello Spirito Santo, che procede per modo dell'amore, tuttavia simile nella natura. Se invece la natura è il principio primo con la volontà concomitante, si ha la generazione del Figlio, che è prodotto assolutamente simile e al modo della natura, tuttavia come amato<sup>50</sup>.

In definitiva la posizione teologica di Bonaventura si potrebbe definire «qualitativa», per un duplice motivo. Da una parte perché sfrutta due caratteri divini (la natura e la volontà intesi come principi fecondi) che veicolano, all'interno della distinzione che dice la vita intima di Dio, dei caratteri descrittivi, delle qualità. Dall'altra parte, i due frutti, che sono le due processioni, risultano differenti di per sé; sono distinte perché sono «qualitativamente» diverse l'una dall'altra. Con un'immagine fortemente analogica, è come se esse siano «di colore diverso», «di pasta diversa».

## VI. TOMMASO E LA PROSPETTIVA «LOGICA»

Rispetto al tema in esame, nella monumentale teologia di Tommaso è possibile trovare soluzioni teologiche differenti. Sinteticamente e anticipando quanto si vedrà, nei suoi *Respondeo*<sup>51</sup> le due processioni sono

<sup>50</sup> BONAVENTURA, *Commentaria*, Libro I, d. 6, a.u., q. 2, Resp; vol. 1, 128 (trad. nostra).

<sup>51</sup> Come è noto, il *Respondeo* delle Questioni scolastiche risulta la risposta del maestro, e quindi si ritiene comunemente sia anche la parte da considerare per trovare l'opinione ultima e definitiva dell'autore. A nostro parere questo vale fino ad un certo punto. Vale primariamente per i testi accademici di alto profilo, come sono il Commento alle Sentenze (scritto per l'abilitazione all'insegnamento) e le Questioni Disputate (composte dopo una disputa con altri maestri). Crediamo non valga per la *Summa Theologiae*, che è scritta non per gli iniziati (*profecti*), ma per i principianti (*incipientes*) o novizi (*novitii*) (cf TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014, Prologo; vol. 1, 25): ci pare che per molte posizioni Tommaso scelga una via «semplificata», senza eccessivi dettagli, presupponendo quanto egli ha già illustrato con acribia altrove; per questo alcune precisazioni di primaria importanza si possono trovare nelle risposte alle obiezioni.

indicate come distinte per le seguenti ragioni: nel *Commento alle Sentenze* in quanto la prima è «di uno da uno», la seconda «di uno da due» (una prospettiva che si potrebbe dire «geometrica»); nel *De Potentia* perché la prima processione non presuppone nulla, mentre la seconda processione ne presuppone un'altra (si potrebbe indicare come «sequenziale»); nella *Summa* perché la prima processione è secondo l'intelletto e la seconda è secondo la volontà. Si tratta di un'evoluzione? Al termine del suo itinerario speculativo Tommaso si avvicina a Bonaventura scegliendo una soluzione «qualitativa» come ha fatto il Serafico?

Crediamo che si possa riconoscere, nei testi dell'Aquinate, un unico approccio «logico», che sarà declinato nei diversi testi a seconda dei destinatari. Vi è una preoccupazione di partenza di Tommaso, che si può ritrovare nelle sue opere: il pensiero teologico deve essere il più rispettoso possibile della perfezione divina, intesa primariamente secondo la considerazione della semplicità. Tutto ciò che è in Dio e si dice di Dio è realmente identico a Dio stesso. Bontà, amore, grandezza e quindi natura, intelletto e volontà sono Dio stesso; tramite essi non è possibile distinguere in Dio, tutto è uno. Come allora è possibile distinguere in Dio le processioni divine?

### *1. Nel Commento alle Sentenze: la soluzione «geometrica»*

Nel suo Commento, alla *Distinzione* 13, Tommaso propone la sua soluzione dopo aver scartato le posizioni di alcuni teologi<sup>52</sup>. Primo: le due processioni non si possono dire distinte «di per sé stesse», come sono distinti il razionale e l'irrazionale<sup>53</sup>, perché esse non sono opposte tra loro. Secondo: non si può dire che la generazione è un processo della natura mentre la spirazione è un processo della volontà, perché natura e volontà attuano una distinzione solo di ragione in Dio.

Come allora comprendere la distinzione reale tra le due processioni? Si dovranno considerare le relazioni di origine:

vi è in Dio una processione secondo la quale una persona procede da una sola [persona]; e questa è la processione della generazione, secondo la quale il Figlio è dal Padre; e per questo si dice che è a modo di natura o di intelletto:

<sup>52</sup> Seguiamo TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze*, Libro I, d. 13, q. 1, a. 2, Resp, che affronta la domanda «Se la processione sia soltanto una» (vol. 1, 671).

<sup>53</sup> Questo inciso dell'Aquinate crediamo richiami criticamente il testo di Bonaventura; cf V.

procede infatti come Figlio e come Verbo; poiché in entrambi i modi di queste processioni, cioè della natura e dell'intelletto, c'è la processione di uno solo da uno solo<sup>54</sup>.

Si noti che la ragione chiave è quella «numerica», ossia l'essere da uno solo. Se si parla di «modo di natura» o «modo di intelletto», esso si riferisce alla prima processione in quanto questo modo di produrre, presente nelle realtà create, è analogo alla generazione divina, poiché descrive una produzione «da uno». Similmente si legge per la spirazione:

Parimenti vi è una certa processione in Dio che è insieme da due, cioè da colui che procede e da colui dal quale procede; e questa si distingue dalla prima secondo l'origine: poiché questa seconda processione è da colui che procede secondo la processione predetta [...]<sup>55</sup>.

La seconda processione è tale perché descrive qualcuno che viene «da due». È una distinzione per origine, dove l'origine però non è «qualitativa» ma «numerica»: la prima processione è da una persona, la seconda è da due. A sua volta,

questa processione è a modo di volontà, poiché dal consenso di due volenti può procedere un unico amore<sup>56</sup>.

L'Angelico non disdegnerà di descrivere le due processioni come «al modo della natura o dell'intelletto» e «al modo delle volontà». Si dovrà però sempre tenere conto che questa modalità descrittiva non è propria (come ha detto il Nostro: la generazione non è un processo della natura) ma in qualche modo attribuita per analogia<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze*, Libro I, d. 13, q. 1, a. 2, Resp; vol. 1, 673. L'aggiunta tra parentesi si trova nell'edizione consultata.

<sup>55</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze*, Libro I, d. 13, q. 1, a. 2, Resp; vol. 1, 673-675.

<sup>56</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze*, Libro I, d. 13, q. 1, a. 2, Resp; vol. 1, 675.

<sup>57</sup> È lo stesso Angelico che spiega – altrove – l'analogia tra il produrre *naturaliter* e il produrre *per modum naturae*: «una cosa è prodotta naturalmente per il suo legame naturale con il suo principio; mentre si dice che è prodotta secondo natura se viene prodotta da un principio nello stesso modo secondo cui la natura produce» (TOMMASO D'AQUINO, *La potenza divina. Questioni 6-10* [= Le questioni disputate IX], Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2003, q. 10, a. 2, ad. 4; vol. 9, 531).

Si veda un altro passaggio del suo testo, dove Tommaso richiama i tre principi produttivi nobili: natura, intelletto, volontà<sup>58</sup>. I primi due portano a delle processioni o produzioni «da qualcosa di unico», e allora

al Figlio, che è soltanto da uno, cioè dal Padre, viene attribuito l'uno e l'altro questo modo: procede infatti a modo di natura come Figlio e al modo di intelletto come Verbo<sup>59</sup>.

La volontà e l'amore, invece, perché vi sia conformità, procedono da due e quindi

procedere a modo di amore compete allo Spirito Santo, che procede da due, unendoli, in quanto persone distinte<sup>60</sup>.

Interessante notare come questo criterio quasi geometrico del numero, in altre parti del *Commento*, si possa utilmente applicare anche per la distinzione delle persone divine, esplicitando un aspetto della relazione di origine. Ci pare che la posizione di Riccardo di San Vittore vista sopra illumini questo tratto della teologia tommasiana.

Nella *Distinzione* 11 si domanda se lo Spirito proceda dal Padre e dal Figlio e risponde affermativamente. La preoccupazione di Tommaso, a noi pare, mostra ancora l'aspetto «numerico-geometrico» della sua teologia.

Così argomenta il Nostro: lo Spirito deve procedere anche dal Figlio in quanto, altrimenti, non si distinguerebbe dal Figlio stesso. Il criterio, indica lui, è quello della relazione di origine che è la ragione del distinguere tra le persone divine. Infatti se entrambi procedessero dal solo Padre secondo due modi diversi (il primo a modo della natura, il secondo a modo della volontà), non si distinguerebbero le persone, perché una non sarebbe originata dall'altra<sup>61</sup>.

Senza approfondire, si potrebbe immediatamente interpretare: perché siano distinti, Figlio e Spirito è necessario che siano «l'uno dall'altro», perché ogni distinzione in Dio è così. Tuttavia questo non funziona universalmente nel pensiero di Tommaso. Riteniamo che, nella teologia dell'Aquinate, il fatto che lo Spirito Santo sia dal Figlio sia fondamentale

<sup>58</sup> Per Bonaventura, che citava Aristotele, essi erano due: natura e volontà.

<sup>59</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze*, d. 10, q. 1, a. 5, ad. 1; vol. 1, 609.

<sup>60</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze*, d. 10, q. 1, a. 5, ad. 1; vol. 1, 609.

<sup>61</sup> Cf TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze*, d. 11, q. 1, a. 1, Resp; vol. 1, 623.

soprattutto perché in questo modo si configura come la persona che è «da due»<sup>62</sup>.

Infatti, tornando alla *Distinzione* 13, si tratta di andare ai modi per cui si è distinti per l'origine:

Non vi sono altri modi [di origine] che sono distinti per causa dell'origine; e quindi non ci possono essere più di due processioni in Dio. Se infatti si prendesse un'altra processione da uno solo o da più precedenti, non vi sarebbe alcuna differenza se non quella che c'è tra l'uno e i molti [...]»<sup>63</sup>.

Ossia: i modi di origine sono «da uno» e «da due»; come già detto i diversi modi di origine non si possono basare sulla natura o sulla volontà. Il Figlio è la persona che procede come «uno da uno»; se vi fosse un'altra produzione di «uno da uno», essa coinciderebbe con il Figlio eterno<sup>64</sup>. Per questo lo Spirito Santo deve essere anche dal Figlio, per essere «da due»: se fosse solo dal Figlio, sarebbe solo «da uno» e non si distinguerebbe dal Figlio stesso.

Come conferma, si potrebbe leggere la risposta alla domanda «Se il Figlio possa generare un altro figlio»<sup>65</sup>. No, in quanto: «questo figlio non si distinguerebbe in nulla dall'altro». Infatti «è impossibile che una relazione di origine come la filiazione si moltiplichi secondo il numero»<sup>66</sup>. Si noti: la filiazione non risulta qui l'«essere dal Padre» ma l'«essere uno da uno», altrimenti Tommaso non considererebbe la filiazione dal Figlio come un'altra filiazione.

Quindi la sottolineatura numerico-geometrica non solo è esplicita per la distinzione delle processioni divine, ma funziona perfettamente come logica per comprendere la distinzione per la relazione di origine, per certi

<sup>62</sup> Tommaso non ci pare preoccupato della difesa del dogma trinitario contro i greci o della verità dalla tradizione agostiniana; ci sembra che la preoccupazione sia la difesa di un elemento importante per la sua prospettiva trinitaria.

<sup>63</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze*, d. 13, q. 1, a. 2, ad. 1; vol. 1, 675; abbiamo modificato qui la traduzione, perché riteniamo che nella seconda parte della citazione, scrivendo «Si enim acciperetur processio [...]» egli intenda, come abbiamo tradotto, un'altra processione e non «la processione», riferita alla generazione, come traduce l'edizione della ESD.

<sup>64</sup> Sarebbe distinto dal Figlio, scrive Tommaso, secondo l'uno e i molti, ossia – si comprende leggendo poi tutto il testo – come due realtà non realmente distinte per essenza, e quindi non realmente distinte dove non c'è materia.

<sup>65</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze*, d. 7, q. 2, a. 2; vol. 1, 443.

<sup>66</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze*, d. 7, q. 2, a. 2, Resp; vol. 1, 445.

tratti simile alla prospettiva di Riccardo: il Figlio ha la filiazione, ossia l'«essere da uno»; lo Spirito ha la spirazione passiva<sup>67</sup>, ossia l'«essere da due».

Chiudiamo facendo notare che il testo dedicato alla distinzione delle processioni divine (d. 13, q. 1, a. 2) si conclude parlando delle persone divine. In qualche modo è come se Tommaso fosse renitente a dare consistenza alle processioni divine, per cui egli evita di insistere riguardo alla loro distinzione reale.

## 2. *Nel De Potentia: la soluzione «sequenziale»*

Passando alle *Questioni Disputate*, si può notare un ampliamento numerico dei motivi per opporsi ad una pluralità di processioni in Dio: le obiezioni presentate, e quindi successivamente da risolvere, arrivano ad essere 23<sup>68</sup>. Questo dato sembrerebbe portare immediatamente a dire un accresciuto interesse per il problema; in realtà è il processo stesso della disputa universitaria che moltiplica le obiezioni. Inoltre la risposta presentata dall'Angelico appare diversa da quella del *Commento* e non chiara fino in fondo, almeno secondo noi.

La risposta di Tommaso inizia presentando alcuni riferimenti della storia della teologia ed escludendo alcune proposte<sup>69</sup>. Anzitutto – come già diceva nel *Commento* – non risulta soddisfacente l'opinione per cui le processioni siano distinte per se stesse (*seipsis*). Si tratta di andare o ai principi o ai termini delle stesse. Considerando i principi, ossia pensando la generazione per modo della natura o dell'intelletto e la spirazione per modo della volontà, l'Aquinate ribadisce che questa non è una ragione sufficiente. La generazione in Dio, infatti, chiama in causa anche la volontà, tanto che il Figlio si può dire «volontà generata»<sup>70</sup>. Quindi intelletto e

<sup>67</sup> Tommaso chiama la relazione personale e propria dello Spirito in modi diversi; qui noi usiamo – ci pare la scelta più chiara – «spirazione passiva» e la intendiamo come la relazione opposta alla relazione di «spirazione attiva» che appartiene al Padre e al Figlio.

<sup>68</sup> Cf TOMMASO D'AQUINO, *La potenza divina*, vol. 9, 513-523. La domanda diventa: «Se in Dio ci sia una processione o più» (513).

<sup>69</sup> Cf TOMMASO D'AQUINO, *La potenza divina*, q. 10, a. 2, Resp; vol. 9, 525-527.

<sup>70</sup> Cf TOMMASO D'AQUINO, *La potenza divina*, q. 10, a. 2, Resp; vol. 9, 527: «cosicché come il Figlio è il verbo, ossia la sapienza generata, altrettanto si può affermare che è la natura, volontà, potenza generata [...]».

volontà non possono risultare le proprietà attraverso cui distinguere le due processioni, «a meno che non si aggiunga qualche altra cosa»<sup>71</sup>.

La distinzione in Dio, infatti, non si ha per una differenza di attributi essenziali (che tutte le persone posseggono) ma per la relazione di origine, che indica da chi si riceve l'essenza stessa. Per la generazione,

tutto ciò che possiede il Padre lo possiede anche il Figlio; ma il Figlio si distingue dal Padre per il fatto che il Figlio lo ha dal Padre<sup>72</sup>.

Più in generale, Tommaso indica la relazione di origine come unico criterio per la distinzione delle persone in Dio<sup>73</sup>. Ciò detto, per quanto riguarda le azioni immanenti in Dio, ci pare si possa così interpretare: la processione in Dio, che permette di distinguere le persone divine, non è altro che la descrizione della comunicazione della divinità, ossia dell'essenza. E le due processioni sono descrivibili nel modo seguente: la generazione è la comunicazione dell'essenza che non presuppone nessun'altra comunicazione; la spirazione è la comunicazione dell'essenza che ne presuppone un'altra. Per quale ragione si distinguono queste processioni?

Pertanto soltanto l'ordine delle processioni che si basa sull'origine della processione, è la ragione della moltiplicazione delle processioni in Dio<sup>74</sup>.

Addirittura, arriva a dire il Nostro rispondendo alle obiezioni:

è necessario che una processione sia da un'altra processione e che un procedente sia da un altro procedente, e questo causa una reale differenza in Dio<sup>75</sup>.

Due osservazioni. Primo: sebbene Tommaso sia molto parco nel parlare di una distinzione reale tra le due processioni, in questo testo lo esprime chiaramente. Secondo: la spiegazione del Nostro si ferma qui. Leggendo l'intero articolo, non si ricava una prospettiva chiara ed esplicita attraverso cui guardare alle due processioni. Sembra ci si limiti a dire che una non è l'altra perché una viene prima (ontologicamente) dell'altra<sup>76</sup>.

<sup>71</sup> TOMMASO D'AQUINO, *La potenza divina*, q. 10, a. 2, Resp; vol. 9, 527.

<sup>72</sup> TOMMASO D'AQUINO, *La potenza divina*, q. 10, a. 2, Resp; vol. 9, 529.

<sup>73</sup> Infatti il testo sopra citato così continua, in riferimento al Figlio e allo Spirito Santo: «Perciò una persona che procede si distingue da un'altra persona che procede non perché procedendo una riceva questi attributi e l'altra ne riceva altri, ma perché una di loro li riceve dall'altra» (TOMMASO D'AQUINO, *La potenza divina*, q. 10, a. 2, Resp; vol. 9, 529).

<sup>74</sup> TOMMASO D'AQUINO, *La potenza divina*, q. 10, a. 2, Resp; vol. 9, 529.

<sup>75</sup> TOMMASO D'AQUINO, *La potenza divina*, q. 10, a. 2, ad. 7; vol. 9, 533.

<sup>76</sup> Si noti che anche questa sottolineatura era già presente in Riccardo di San Vittore.

Infine ci si può porre la domanda di come si spieghino i riferimenti all'intelletto e alla volontà. La generazione può essere descritta come la processione secondo la natura o l'intelletto e la spirazione come la processione secondo la volontà? Certamente. Anche qui la proposta si avvicina a quanto detto nel *Commento*, ossia utilizzando una sorta di appropriazione analogica.

Si può dire che il Figlio procedente secondo la natura sia distinto dallo Spirito procedente secondo la volontà, in quanto una presuppone l'altra:

Infatti la volontà tende verso qualcosa solo se c'è in precedenza nell'intelletto qualche idea; [...]. Pertanto per processione secondo natura in Dio si intende quella che non presuppone nessun'altra processione; invece quella secondo volontà avviene dietro il presupposto di un'altra processione<sup>77</sup>.

Quindi le due processioni divine si potrebbe dire che sono «la prima» e «la seconda»; esse sono descrivibili analogicamente come «secondo la natura o l'intelletto» e «secondo la volontà» perché nel creato il volere presuppone un'idea. Tanto che:

quando si parla in Dio di processioni secondo natura o secondo volontà [...] indichiamo il confronto di una certa somiglianza tra le processioni divine e le processioni che sono nelle creature<sup>78</sup>.

Puntualizzando quanto visto fin ora, si potrebbe parlare per Tommaso di una prospettiva «logica», che trova una duplice espressione nelle sue opere. Per quale ragione le due processioni sono realmente distinte? Nel *Commento* la soluzione è quasi «geometrica»: perché la prima processione dice l'essere «uno da uno», la seconda dice l'essere «uno da due». Nel *De potentia* la proposta diventa in qualche modo «sequenziale»: la ragione della distinzione è che la prima processione non presuppone niente altro, la seconda processione, invece, ha bisogno che ve ne sia un'altra. Nella contrapposizione con la prospettiva di Bonaventura che abbiamo chiamato «qualitativa», si potrebbe dire che in Tommaso si trovi un approccio «quantitativo».

<sup>77</sup> TOMMASO D'AQUINO, *La potenza divina*, q. 10, a. 2, ad. 7; vol. 9, 533.

<sup>78</sup> TOMMASO D'AQUINO, *La potenza divina*, q. 10, a. 2, ad. 10; vol. 9, 533.

### 3. Nella *Summa*: una soluzione «qualitativa»?

Come si evolve la prospettiva nella *Summa*? Basandosi su alcuni testi, sembrerebbe avvenire uno spostamento di prospettiva verso le qualità: Tommaso appare rinnegare quanto proposto e avvicinarsi all'impostazione da lui lungamente criticata precedentemente.

Infatti, seguendo i *Respondeo*, alla domanda «In Dio c'è una processione che possa dirsi generazione?»<sup>79</sup>, si risponde di sì, indicando la processione del Verbo come tale secondo le ragioni dell'intelletto e della natura<sup>80</sup>. Ma allora, «oltre alla generazione del Verbo c'è una seconda processione?»<sup>81</sup>: sì, in Dio possono esserci però solo processioni immanenti e tale caratteristica, nella natura intellettuale, l'hanno solamente l'azione della natura e l'azione della volontà<sup>82</sup>. E ancora: «La processione dell'amore in Dio è una generazione?»<sup>83</sup>; ossia, le due processioni sono distinte? Si noti che la risposta segue il sentiero tracciato nei precedenti *Respondeo* della *Summa*, scegliendo una linea *apparentemente* qualitativa: la risposta si basa sulla differenza tra il procedere secondo l'intelletto e il procedere secondo la volontà<sup>84</sup>.

Tuttavia questa non è una nuova soluzione speculativa di Tommaso, e, a parer nostro, egli sceglie questo approccio per facilità di spiegazione, legata al fatto che la *Summa* deve aiutare gli *incipientes* a comprendere la teologia. La soluzione che descrive le due processioni secondo l'intelletto e la volontà si comprende facilmente e vale la pena spiegarla generalmente così. Ma essa non è la ragione ultima, che viene rivelata nelle risposte alle obiezioni:

<sup>79</sup> TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014, I, q. 27, a. 2; vol. 1, 342.

<sup>80</sup> Cf TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, I, q. 27, a. 2, Resp.

<sup>81</sup> TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, I, q. 27, a. 3; vol. 1, 344.

<sup>82</sup> Cf TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, I, q. 27, a. 3, Resp.

<sup>83</sup> TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, I, q. 27, a. 4; vol. 1, 345.

<sup>84</sup> Cf TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, I, q. 27, a. 4, Resp. La stessa prospettiva «qualitativa» si trova anche nel *Respondeo* dell'articolo 5: «In Dio vi sono più di due processioni?» (*Ibid.*, I, q. 27, a. 5; vol. 1, 347): no, poiché nella natura divina vi possono essere solamente due azioni immanenti, ossia l'intendere e il volere (cf *Ibid.*, I, q. 27, a. 5, Resp).

la ragione propria per cui una processione si distingue dall'altra [...] va ricavata dall'ordine che c'è tra esse. E tale ordine si ricava dalle ragioni dell'intelletto e della volontà<sup>85</sup>.

L'indizio è flebile, quasi sotto traccia, ma esplicito: è l'ordine delle due processioni che determina la loro distinzione, il fatto che una sia prima e l'altra sia (ontologicamente) successiva. Intelletto e volontà, come detto sopra abbondantemente, sono solamente delle descrizioni analogiche di ciò che avviene in Dio<sup>86</sup>. Se Tommaso nella *Summa* parla quasi unicamente di intelletto e volontà come descrittivi le due processioni, egli lo fa – secondo noi – in quanto la ritiene la similitudine più adatta per indicare la loro distinzione, che è secondo l'ordine.

## VII. CONCLUSIONI

### *1. Le processioni come elementi tradizionali per custodire la dinamicità divina*

La teologia scolastica viene talvolta tacciata di una certa staticità, di un modo di concepire Dio che marca una distanza eccessiva rispetto alla storia della salvezza. Anche alcuni caratteri divini, come l'immutabilità, tanto cara ai Padri<sup>87</sup> e ai teologi delle scuole<sup>88</sup>, nell'attuale orizzonte di pensiero porta spesso ad accusare gli autori medievali di avere un'idea di Dio statico, monolitico e immobile, al modo in cui questa proprietà viene utilizzata nel mondo creaturale.

Anzitutto si dovrebbe sempre considerare il diverso orizzonte culturale e filosofico di riferimento; una sana ermeneutica crediamo consenta

<sup>85</sup> TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, I, q. 27, a. 4, ad. 1; vol. 1, 346; abbiamo modificato la traduzione della ESD.

<sup>86</sup> Si veda anche TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, I, q. 27, a. 3, ad. 3; vol. 1, 345: «La volontà e l'intelletto richiedono che le loro processioni abbiano tra loro un ordine. [...] ne viene che la processione dell'Amore [anche] in Dio ha una distinzione di ordine da quella del Verbo». L'aggiunta tra parentesi si trova nell'edizione consultata.

<sup>87</sup> Cf AGOSTINO D'IPPONA, *La Trinità*, XV, 5.7, 627-629.

<sup>88</sup> Diamo solo alcuni riferimenti per gli autori studiati nell'articolo: cf PIETRO LOMBARDO, «Sentenze», d. 8, 453-455; RICCARDO DI SAN VITTORE, *La Trinità*, II, 3-4, 103-105; BONAVENTURA, *Commentaria*, Libro I, d. 8, p. I, a. 2; vol. 1, 156-161; TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze*, d. 8, q. 3, a. 1; vol. 1, 493-497; TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, I, q. 9, a. 1-2.

di accedere ancora alle opere dei grandi della teologia, che vanno letti e compresi nel loro contesto.

Secondariamente, nell'accostarsi alla teologia medievale non si dovrebbe mai perdere il concetto di pura attualità<sup>89</sup>, che lungi dall'essere una deriva ellenizzante del cristianesimo, esprime – con un linguaggio certamente filosofico – la perfezione sempre presente in Dio. Dio non è colui che potrebbe amare, ma è l'amante in eterno: in lui non vi sono potenzialità inesprese ma tutte le perfezioni hanno un carattere di pura attualità.

Tuttavia questa caratterizzazione divina non aiuta, di per sé, ad entrare nel mistero dell'immanenza e della vita intima di Dio. Solo la Rivelazione, centrata sull'opera di Cristo e del suo Spirito, mostra all'uomo la ricchezza della vita divina in sé. L'uomo può accostarsi al Dio di Israele che mostra la ricchezza della sua tri-personalità. E non solo: in Dio si possono riconoscere delle azioni immanenti ed eterne che dicono il continuo venire all'esistenza del Figlio e dello Spirito da quel *principium totius divinitatis*<sup>90</sup> che è il Padre.

In Dio è presente ed eterno il processo della generazione del Figlio di Dio: esso è sempre in atto e coincidente con l'essenza divina stessa, come tutto ciò che si trova in Dio. Non si può parlare di qualcosa che è stato nel passato, come se prima il Figlio non ci fosse; non si può parlare di qualcosa presente non ancora compiuto. La generazione è presente, in atto e – espressione paradossale – eternamente compiuta: il Figlio è da sempre e per sempre il «Dio da Dio».

Similmente in Dio è presente l'atto eterno della spirazione. Il Padre e il Figlio sono origine, nel loro eterno consenso della volontà, dell'atto che dà esistenza allo Spirito Santo, e lo sono al modo di un unico principio. Anche questa è un'azione, qualcosa che avviene, seppur nell'eternità immutabile di Dio.

<sup>89</sup> Cf BONAVENTURA, *Commentaria*, Libro I, d. 19, p. II, a.u., ad. 2; vol. 1, 361: «[...] Dio è atto puro che non dipende da ciò che è possibile»; TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, I, q. 3, a. 2, Resp; vol. 1, 52: «[...] Dio, come si è provato, è atto puro, non avente in sé potenzialità alcuna».

<sup>90</sup> Secondo la nota espressione, richiamata frequentemente nella Scolastica, di AGOSTINO d'IPPONA, *La Trinità*, IV, 20.29, 225: «[...] il Padre è il Principio di tutta la Divinità, o, con espressione più esatta, di tutta la deità».

## 2. *Il problema del loro essere in Dio*

Ogni scelta concettuale di descrizione del mondo divino, non potendo descrivere adeguatamente l'interezza del mistero, lascia spazi di incomprendibilità. La distinzione delle due processioni divine, riletta alla luce del binomio distinzione reale – di ragione, apre ad alcuni problemi sull'entità di questi due atti. Proviamo ad illustrare questa idea.

In Dio vi è un'unica essenza, una sola risposta alla domanda «che cosa è?»: Padre, Figlio e Spirito Santo sono l'unico Dio. Insieme la nostra fede ci invita a professare la triplicità delle persone; «chi sono?»: tre sussistenti della natura divina, tre persone. Secondo la concettualità scolastica le tre persone sono tra loro realmente distinte, mentre ogni persona è distinta solo di ragione dall'essenza divina. Tre realmente distinti, tre sussistenti.

Si considerino poi le processioni divine. L'affermazione di una distinzione reale indica che vi sono due realtà distinte in Dio, ognuna delle quali coincide con l'essenza divina ma una non è l'altra (come le persone). Come sono allora da comprendere dal punto di vista di ciò che esiste in Dio? La fede della Chiesa ha individuato, a partire dalla Rivelazione, la presenza di tre distinti e li ha chiamati persone divine: essi sono considerati come «soggettività», tanto che la liturgia della Chiesa – sebbene in modi diversi – insegna a «dare del tu». Le processioni sono altri due distinti, che non coincidono con le persone (come potrebbero invece fare le quattro relazioni) e non possono essere indicate come sussistenti: come sono presenti, ontologicamente parlando, in Dio? Se «esistono» in Dio, qual è il loro statuto metafisico?

Si ricordi, infine, che, mentre «persona» non appartiene agli aspetti costitutivi della fede cristiana, essendo concetto esplicativo elaborato dalla teologia<sup>91</sup>, il venire del Figlio dal Padre e il procedere dello Spirito sono presenti nella Scrittura. Una buona teologia trinitaria realmente interprete del dato rivelato non potrà concentrarsi solamente sul concetto di persona divina a scapito delle azioni immanenti in Dio.

<sup>91</sup> Cf K. RAHNER, *La Trinità* (= Biblioteca di teologia contemporanea 102), Queriniana, Brescia 1998, 101, dove sostiene che il concetto di persona «non è assolutamente costitutivo per la conoscenza di fede del Padre, Figlio e Spirito, come unico Dio. Tale fede può sussistere anche senza l'uso di questo concetto».

### 3. *Le ragioni della loro distinzione come indizio della prospettiva teologica soggiacente*

Crediamo che l'individuazione della ragione della distinzione delle processioni divine permetta di entrare nello sguardo teologico che ogni autore assume. Qui ci riferiamo a Bonaventura e Tommaso, partendo da quest'ultimo.

La teologia dell'Angelico ha un punto prospettico fondamentale: la semplicità divina. Tutto in Dio è Dio: tutte le proprietà, le caratteristiche e le azioni che non dicono le persone, dicono l'unico Dio. Solitamente questi caratteri vengono nominati come essenziali, ossia descrittivi Dio per quello che è, uno ed unico. Il criterio vale anche per ciò che si può indicare, nel contesto creaturale, come principio produttivo: volontà, intelletto e natura, in Dio, sono assolutamente essenziali e non sono altro che Dio stesso. Quindi per l'assoluta semplicità divina, volontà o intelletto o qualsiasi altra «qualità» non possono essere utilizzati per distinguere le persone divine, come se il Padre avesse una diversa volontà dal Figlio o dallo Spirito (in quanto la volontà è essenziale).

Ciò chiarito, Tommaso è chiamato ad indicare come egli pensi la distinzione delle processioni divine; non può esimersi, in quanto ne parla Pietro Lombardo. Il criterio sopra enunciato vale anche in questo caso: la loro distinzione reale non potrà avere a che fare con la natura o la volontà o con qualunque altro principio in Dio, in quanto essi sono assolutamente essenziali. Riguardo alle persone divine, tutto ciò che distingue realmente in Dio è la relazione di origine, il fatto che una persona sia dall'altra; questo concetto potrà servire per spiegare la distinzione delle persone.

Così, non volendo utilizzare nulla di qualitativamente descrittivo per indicare la distinzione delle processioni, Tommaso sceglie due paradigmi basati sulla logica. Il primo (nel *Commento*) è quello «geometrico» (si potrebbe dire anche numerico) al modo di Riccardo di San Vittore: la prima processione è quella di una persona da una sola, la seconda processione è quella di una persona da due persone. Il secondo paradigma (nel *De Potentia*) è quello «sequenziale»: la prima processione è ciò che in Dio avviene senza presupporre null'altro, la seconda processione è quello che avviene in Dio presupponendo la prima processione. Questa impostazione rispetta la preoccupazione di Tommaso di non inficiare la realtà divina con nulla che sia «qualitativamente» descrittivo.

Proponiamo alcune osservazioni. Innanzitutto si noti che l'azione divina così descritta perde quasi di consistenza. Cosa è la processione divina? È una mera descrizione del rapporto tra le persone divine? Quando si dice «generazione», si parla di qualcosa di realmente consistente in Dio o si descrive solamente l'insieme delle relazioni tra Padre e Figlio? Cosa dice, in realtà, parlando di una azione immanente in Dio?

Altra osservazione è l'esito, a livello delle persone divine, di questa impostazione: Padre e Figlio e Spirito Santo non risultano descritti da alcuna qualità ma appaiono logicamente espressi. In altre parole: il Padre, nella sua identità profonda, non ha a che fare con la volontà o con la natura o con un carattere «paterno» che riprenda degli aspetti qualitativi; in ultima istanza, non è Padre perché genera gratuitamente o ama per primo. Il Padre è semplicemente l'origine delle processioni. Così per il Figlio, così per lo Spirito. Lo Spirito, ad esempio, non è primariamente il dono o l'amore, ma è colui che ha origine da due persone. Vi è prima l'aspetto puramente ontologico, solamente dopo si potrà parlare di qualità. Esse ci sono, ovviamente, e la descrizione qualitativo-analogica ripresa nella *Summa* lo indica chiaramente. Le dinamiche dell'intelletto e della volontà esprimono analogicamente quanto avviene in Dio; tuttavia, volendo andare nel profondo della vita e della distinzione divina, tutte le qualità sono dell'unico Dio e l'unico criterio sfruttabile per la distinzione è quello logico.

Vorremmo assumere questo dato senza considerarlo, almeno nell'analisi della teologia tommasiana, in termini positivi o negativi; è solamente da osservare nella sua impostazione. Certamente l'impressione è di un'impostazione «asettica» della Trinità immanente: l'intimo di Dio viene descritto degnamente con un approccio formale, geometrico. Ciò non toglie che Dio sia amore e bontà e misericordia, ma la descrizione più degna per la distinzione è quella geometrica.

Con Bonaventura la prospettiva appare diversa. Abbiamo indicato la sua soluzione come «qualitativa», in quanto, al contrario dell'Aquinate, sfrutta le qualità divine essenziali della natura e della volontà per trovare una soluzione al problema. Ovviamente il Serafico condivide fortemente l'impostazione scolastica (e in qualche modo agostiniana) per cui ogni carattere essenziale non permette di distinguere le persone in Dio. Però, se natura e volontà vengono pensati come principi e sono intesi come fecondi, permettono di esprimere la distinzione delle processioni in Dio. Si vedano i vari passaggi.

L'essenza divina coincide con serie di qualità e concetti: la bontà, l'eternità, la grandezza, la dignità, etc. Tutti questi aspetti essenziali non si comportano al modo di principi distintivi *ad intra*; nella loro ricchezza non danno origine ad una distinzione nell'intimo di Dio. Ve ne sono due però che, senza perdere il loro essere coincidenti con l'essenza divina, se presi al modo di principi produttivi e pensati come fecondi, danno luogo a due processioni realmente distinte.

Anche per Bonaventura facciamo qualche osservazione. Anzitutto, nonostante la connessione con la natura e la volontà, le due processioni sono distinte perché sono differenti «di per sé». Infatti vi è solamente distinzione di ragione tra natura e volontà; vi è distinzione di ragione tra la fecondità della natura e la fecondità della volontà (cf V); da queste fecondità nascono due processioni realmente distinte. Esse non sono distinte per qualche relazione tra loro, ma perché una è la generazione e l'altra è la spirazione; sfruttando un'immagine, come se fossero di due colori differenti.

Secondariamente, a differenza di Tommaso, i due principi della natura e della volontà appaiono notabili in Dio. Non sono solo analogici, non dicono solamente una descrizione che si può «appropriare» a Dio, ma in qualche modo «hanno un ruolo» nella Trinità immanente, connotano qualitativamente Dio stesso.

Il discorso porterebbe lontano, però, al modo di un'esemplificazione, si può leggere il primo testo in cui Bonaventura descrive le processioni divine<sup>92</sup>. La generazione è quel modo di procedere al modo dell'esemplarità, dove chi procede non lo fa solamente come il simile dal simile, ma come ragione stessa di ogni esemplarità (*ratio exemplandi*).

Così appare procedere il Figlio, che è detto anche Verbo del Padre, per mezzo del quale non solo il Padre dice se stesso, ma dispone ogni cosa. [...] E questo modo di procedere secondo l'esemplarità non è contrario al processo naturale, piuttosto non può che essere naturale<sup>93</sup>.

In altre parole: la proprietà personale del Figlio o Verbo è la similitudine per eccellenza, il luogo in cui ogni altra similitudine troverà spazio,

<sup>92</sup> Crediamo sia BONAVENTURA, *Commentaria*, Libro I, d. 6, a.u., q. 3; vol. 1, 129: «Se la generazione del Figlio sia secondo la *ratio* dell'esemplarità».

<sup>93</sup> BONAVENTURA, *Commentaria*, Libro I, d. 6, a.u., q. 3, Resp; vol. 1, 129-130 (trad. nostra).

l'essere Dio da Dio. Questo è il processo naturale; è in accordo con la natura, intesa come principio fecondo, che questo processo può avvenire.

Similmente per la spirazione. Il procedere secondo la volontà e la liberalità vede due realizzazioni. Può essere quello delle creature che procedono per la volontà di Dio oppure quello dello Spirito che procede

come quello che è la ragione stessa della liberalità, come è l'amore. E così lo Spirito Santo procede come amore, che è il dono in cui tutti i doni sono donati<sup>94</sup>.

Si può intendere: lo Spirito Santo è amore e dono, come la tradizione occidentale ci consegna, in quanto non solo procede secondo un atto liberale, ma è la liberalità stessa, è la gratuità «fatta persona».

I principi delle processioni eterne, ossia la natura e la volontà, sebbene siano essenziali e distinti solo di ragione in Dio, portano (passando dall'essere principi e fecondi) a caratterizzare qualitativamente le persone stesse.

Ultima osservazione riguardo a come pensare la perfezione in Dio. Per Tommaso, più si è perfetti, più si è semplici; per questo è chiaro che Dio è il sommo semplice. Nella teologia di Bonaventura si aggiunge l'aspetto di fecondità: più si è perfetti, più si è semplici e insieme fecondi<sup>95</sup>. Dio non può non essere semplice ma non può neanche non essere fecondo: se in Lui vi sono dei principi produttivi, essi devono essere fecondi senza che in Dio si perda la semplicità.

#### 4. Alcuni legami teologici inaspettati

Infine un appunto. Come in ogni disciplina, anche nello studio della teologia medievale vi sono paradigmi e generalizzazioni che aiutano la

<sup>94</sup> BONAVENTURA, *Commentaria*, Libro I, d. 6, a.u., q. 3, Resp; vol. 1, 129 (trad. nostra).

<sup>95</sup> Riguardo a questa prospettiva, che guarda alla pluralità, alla pienezza e alla fecondità come aspetto di perfezione, riteniamo vi sia una sintonia con l'impostazione di Riccardo di San Vittore. Egli sostiene che in Dio vi debbano essere le tre pienezze di bontà, di felicità e di gloria, che esprimono la somma carità, e questo porti ad una pluralità di persone divine; cf RICCARDO DI SAN VITTORE, *La Trinità*, III,2-4. La presenza del Figlio *condignum* e dello Spirito *condilectum*, infatti, sono quasi gli esiti naturali del ragionamento: «la perfezione di una sola persona postula necessariamente la coesistenza con un'altra» (*Ibid.*, V,7, 190); «Come la perfezione di uno solo esige un altro che abbia la sua stessa dignità, così senza dubbio la perfezione di entrambi richiede un altro che sia amato allo stesso modo» (*Ibid.*, V,8, 193).

comprensione, riducendo la complessità del reale. Essa tuttavia non può essere annullata.

Un paradigma piuttosto noto in teologia medievale è quello proposto alla fine del XIX secolo da de Régnon. Lo studioso gesuita sosteneva che si potessero considerare due autori al modo delle fonti delle correnti presenti nella scolastica: Pietro Lombardo influenza Alberto Magno e Tommaso d'Aquino; Riccardo di San Vittore guida le riflessioni di Alessandro di Hales e Bonaventura<sup>96</sup>.

Certamente quanto sostenuto da de Régnon è di indubbio interesse, tuttavia facciamo notare come, almeno nel tema in esame, le posizioni non corrispondano. Pietro Lombardo è fonte di riflessione per tutti i suoi commentatori presenti nelle due correnti. Alberto Magno riprende in modo quasi enciclopedico una serie di proposte interpretative. Bonaventura sembra sfruttare le acquisizioni di Alberto Magno (cf V), orientandosi verso una soluzione che, se per sensibilità può dirsi simile ad alcuni tratti della prospettiva di Riccardo (cf VII.3), dall'altra è originale (in quanto Riccardo non parla di fecondità della natura e della volontà). Infine Tommaso, nella sua impostazione del *Comento*, sfrutta alcune idee presenti nella teologia del Vittorino (VI).

15 luglio 2018

PAOLO BRAMBILLA  
*Seminario Arcivescovile di Milano*  
*Via Pio XI, 32*  
*21040 Venegono Inferiore VA*

<sup>96</sup> Cf T. DE RÉGNON, *Etudes de théologie positives sur la Sainte Trinité. Deuxième séries. Théories scolastiques. Études 8-12*, Retaux, Paris 1892, 128-129. Senz'altro più celebre è il paradigma che de Régnon propone nel primo volume della sua opera, sulla distinzione tra la teologia trinitaria orientale e occidentale in ambito patristico: la prima considera anzitutto le tre persone distinte per riconoscere l'unico Dio, la seconda preferisce il ragionamento opposto.