

non solum orando et impetrando, sed etiam potestativè, ac per hoc, cooperando miracula faciunt; quod probat et ratione et exemplis. Primo ratione quidem; quia si hominibus data est potestas filios Dei fieri, non est mirum, si ex potestate mira facere possunt. Exemplis autem; quia Petrus Ananiam et Saphiram mentientes, morti increpando tradidit, nulla oratione præmissa, ut habetur Act., v. Beatus etiam Benedictus dum ad brachia cujusdam ligati rusticus oculos deflexisset, tanta se celeritate cœperunt illigata brachiis lora dissolvere, ut dissolvi tam concite nullum hominum festinatione potuissent. Unde concludit, quod sancti quandoque faciunt miracula orando, quandoque ex potestate. Qualiter autem hoc esse possit, considerandum est. Constat autem quod Deus solo imperio miracula operatur. Videmus autem quod imperium divinum ad inferiores rationales spiritus, scilicet humanos, mediantibus superioribus, scilicet Angelis, pervenit, ut in legis veteris latine apparet; et per hunc modum per spiritus angelicos vel humanos, imperium divinum ad corporales creaturas pervenire potest, ut per eas quodammodo naturæ præsentetur divinum præceptum; et sic agant quodammodo spiritus humani vel angelici, ut instrumentum divinæ virtutis ad miraculi perfectionem; non quasi aliqua virtute habitualiter in eos manente, vel gratuita vel naturali, in actum miraculi possint (quia sic quodcumque vellent, miracula facere possent; quod tamen Gregorius (in II Dial., ubi sup.) non esse verum testatur; et probat per exemplum Pauli, qui stimulum a se removeri petiit, nec impetravit; et per exemplum Benedicti, qui detentus fuit contra suam voluntatem per pluviam sororis precibus impetratam); sed virtus ad cooperandum Deo in miraculis in sanctis intelligi potest ad modum formarum imperfectarum, quæ intentiones vocantur, quæ non permanent nisi per præsentiam agentis principalis, sicut lumen in aere et motus in instrumento; et talis virtus potest intelligi donum gratiæ gratis datæ, quæ est gratia virtutum vel curationum; ut sic hæc gratia quæ datur ad operandum supernaturaliter, sit similis gratiæ prophetiæ, quæ datur ad supernaturaliter cognoscendum, per quam Propheta non potest quodcumque vult prophetare, sed solum cum spiritus prophetiæ cor ejus tangit, ut Gregorius probat (in I homil. super Ezech.). Nec est mirum, si per hunc modum spirituali creatura Deus instrumentaliter utitur ad faciendum mirabiles effectus in natura corporali, cum etiam corporali creatura utatur instrumentaliter ad spirituum justificationem, ut in sacramentis patet.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam verum est quod solus Deus miracula facit per auctoritatem: verum est etiam quod potestatem miracula faciendi creaturæ communicat secundum capacitatem creaturæ, et divinæ sapientiæ ordinem;

ita quod creatura per gratiam miracula ministerio operetur.

ARTICULUS V. — *Utrum etiam dæmones operentur ad miracula faciendâ.*

Quinto quæritur, utrum etiam dæmones operentur ad miracula faciendâ. Et videtur quod sic. Dicitur enim Matth., xxiv: *Surgent pseudochristi et pseudoprophete, et dabunt signa magna et prodigia.* Sed hæc non operabuntur nisi per virtutem dæmonum. Ergo dæmones operantur ad miracula faciendâ.

2. Præterea, subito sanare infirmum, miraculum est; sicut miraculum fuisse dicitur quod Christus socrum Petri sanavit, ut habetur Luc., iv. Hoc autem etiam dæmones possunt facere: nam medicinæ adhibitiæ infirmo sanitatem accelerant; possunt autem dæmones agilitate suæ naturæ medicinas efficaces ad sanandum, quas bene cognoscunt, adhibere ad sanandum, et sic, ut videtur, possunt subito sanare. Ergo possunt subito miracula facere.

3. Præterea, facere mutos loqui est miraculum. Majus autem miraculum videtur esse quod canis loquatur vel cantet; quod Simon Magus faciebat, ut legitur, virtute dæmonis. Ergo potest facere miraculum.

4. Præterea, Valerius Maximus narrat (lib. I, cap. viii, paulo a princ.) quod Fortunæ simulacrum, quod Romæ erat via Latina, non semel, sed bis ita locutum est his verbis: *Rite me matronæ vidistis, riteque dedicastis.* Quod autem lapides loquantur, majus est miraculum quam quod muti loquantur; quod tamen est miraculosum. Ergo videtur quod dæmones miracula facere possunt.

5. Præterea, legitur in historiis (id refert August., X de Civ. Dei, cap. xxvi, a med.) quod quædam virgo vestalis in signum pudicitiae conservatæ, aquam in vase perforato de Tyberi portavit, nec tamen aqua effusa est: quod fieri non potuit nisi per hoc quod retinebatur aqua ne flueret, aliqua non naturali virtute; quod patet esse miraculum in Jordanis divisione et ejus statione. Ergo dæmones possunt facere miracula.

6. Præterea, multo difficilius est hominem transformari in aliquod animal brutum quam aquam transformari in vinum. Sed aquam transformari in vinum, est miraculum, ut patet Joan., ii. Ergo multo fortius hominem transformari in aliquod animal brutum. Sed dæmonis virtute homines transformantur in bruta, sicut Varro narrat (Augustinus id refert XVIII de Civit. Dei, cap. xvi, xvii, xviii), socios Diomedis a Troja revertentes in aves fuisse conversos, quæ longo tempore post circa templum Diomedis volabant: narrat etiam quod Cyrees famosissima maga socios Ulyssis mutavit in bestias, et quod Arcades quodam stagno

transito convertebantur in lupos. Ergo dæmones possunt miracula facere.

7. Præterea, adversitates Job dæmone agente procuratæ sunt: quod patet ex hoc quod Dominus dedit ei potestatem in omnia quæ erant Job. Sed hujusmodi adversitates non sine miraculo contigerunt, ut patet in igne de cælo descendente, et de vento domum ad interitorem filiorum ejus evertente. Ergo dæmones miracula facere possunt.

8. Præterea, quod Moyses virgam in serpentes mutavit, miraculum fuit. Sed hoc similiter fecerunt magi Pharaonis, virtute dæmonum, ut habetur Exod., vii. Ergo videtur quod dæmones miracula facere possunt.

9. Præterea, operatio miraculorum magis est remota a virtute humana quam a virtute angelica. Sed per malos homines interdum miracula fiunt; unde ex persona reproborum dicitur Matth., vii, 22: *In nomine tuo prophetaçimus, et virtutes multas fecimus.* Ergo et per dæmones vera miracula fieri possunt.

Sed contra, tempore Antichristi dæmon maximam virtutem habebit ad operandum: quia, ut dicitur Apoc., xx, 3, oportebit eum solvi modico tempore, quod intelligitur tempus Antichristi. Sed tunc non operabitur vera miracula: quod patet per hoc quod dicitur II ad Thess., ii, 8, quod adventus Antichristi erit *in omni virtute et signis et prodigiis mendacibus.* Ergo dæmones vera miracula facere possunt.

Respondeo dicendum, quod sicut Angeli boni per gratiam aliquid possunt ultra naturalem virtutem, Angeli mali minus possunt ex divina providentia eos reprimente, quam possint secundum naturalem virtutem: quia, ut Augustinus dicit (III de Trin., cap. ix, a med.), quedam quæ Angeli mali possent facere si permitterentur, ideo facere non possunt quia non permittuntur (unde secundum hoc ligari dicuntur, quod impediuntur ab illis agendis ad quæ eorum naturalis virtus se extendere posset; solvi autem, cum permittantur agere divino iudicio quæ secundum naturam possunt): quedam vero non possunt etiam si permittantur, ut ibidem dicitur, quia naturæ modus eis a Deo præstitus hoc non permittit. Ad hujusmodi autem quæ sunt supra facultatem naturæ ipsorum, eis a Deo nulla datur potestas: quia, cum operatio miraculosa sit quoddam divinum testimonium indicativum divinæ virtutis et veritatis; si dæmonibus, quorum est tota voluntas ad malum, aliqua potestas daretur faciendi miracula, Deus falsitatis eorum testis existeret; quod divinam bonitatem non decet; unde ea tantum interdum opera faciunt quæ miracula hominibus videntur, quando permittuntur a Deo. ad quæ eorum naturalis virtus se potest extendere. Sicut etiam ex supra dictis, art. præc., patet, naturali virtute hos solus effectus producere possunt per modum artis ad quos inve-

niuntur virtutes aliquæ naturales in corporibus, quæ eis ad motum localem obediunt, ut sic ea possent ad aliquem effectum celeriter applicare. Hujusmodi autem virtutibus veræ transmutationes corporum fieri possunt, sicut secundum naturalem cursum rerum videmus unum ex alio generari. Possunt nihilominus, aliqua mutatione corporali facta, quedam quæ non sunt in rerum natura, in imaginatione facere apparere per commotionem organi phantasie, secundum diversitatem spirituum et humorum: ad quod etiam aliqua corpora exteriora efficaciam habent, ut eis aliquo modo adhibitis videatur esse aliquid alterius formæ quam sit, sicut patet in phreneticis et mente captis. Possunt ergo dæmones mirabiliter in nobis operari dupliciter: uno modo per veram corporis transmutationem; alio modo per quamdam illusionem sensuum ex aliqua immutatione imaginationis. Neutra tamen operatio est miraculosa, sed est per modum artis, ut supra diximus, art. 4; et ideo simpliciter dicitur, quod per dæmones vera miracula fieri non possunt.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod signa et prodigia dicuntur, aliqua quæ virtute naturali fieri possunt, hominibus tamen mira; vel etiam per sensuum illusionem, ut dictum est.

Ad SECUNDUM dicendum, quod nihil prohibet dæmonum arte velocius aliquem posse sanari quam per naturam, si sibi relinquatur; quia hoc etiam videmus per artem hominis fieri; non tamen videtur quod possint subito sanare (licet aliquos alios effectus possint facere quasi subito), quia medicinæ corpori humano exhibitæ operantur ad sanitatem quasi instrumenta; natura autem est sicut agens principale: unde debent talia adhiberi quæ possint a natura moveri; et si plura adhiberentur, non conferrent ad sanitatem, sed magis impedirent. Unde etiam illæ infirmitates ad quarum sanitatem naturæ virtus nullo modo potest, operatione dæmonum sanari non possunt. Secus autem est de illis effectibus qui dependent ab exteriori agente sicut a causa principali. Sciendum autem est, quod etiam si subito sanitatem dæmones perficerent, non esset miraculum, ex quo id agerent mediante naturali virtute; si id agerent.

Ad TERTIUM dicendum, quod locutio canum, et alia hujusmodi quæ Simon Magus faciebat, poterunt fieri per illusionem, et non per effectus veritatem. Si tamen per effectus veritatem hoc fieret, nullum sequitur inconveniens; quia non dabit cani dæmon virtutem loquendi sicut datur mutis per miraculum, sed ipsemet per aliquem motum localem sonum formabat, litteratæ et articulatæ vocis similitudinem et modum habentem; per hunc enim modum etiam asina Balaam intelligitur fuisse locuta, Angelo tamen bono operante.

Et similiter dicendum ad QUARTUM de locutione simulacri; hoc enim factum fuit dæmone per motum aeris sonum formante similem humanæ locutioni.

AD QUINTUM dicendum, quod non est remotum quin sit in commendationem castitatis, quod Deus verus per suos Angelos bonos hujusmodi miraculum per retentionem aquæ fecisset; quia si qua bona in gentilibus fuerunt, a Deo fuerunt. Si autem per dæmones factum est, nec hoc repugnat prædictis. Nam quiescere et moveri localiter, ab eodem principio secundum genus sunt; quia per quam naturam aliquid movetur ad locum, quiescit in loco. Unde sicut dæmones possunt movere corpora localiter, ita possunt et a motu retinere. Nec tamen est miraculum, sicut quando fit divinitus; quia hoc secundum naturalem virtutem dæmonis contingit ad hujusmodi effectum determinatum.

AD SEXTUM dicendum, quod illæ transformationes de quibus Varro loquitur, non fuerunt secundum veritatem, sed secundam apparentiam, per operationem dæmonis, phantastico hominis secundum aliquam corporalem speciem immutato, sicut dicit Augustinus (XVIII de Civit. Dei, cap. xviii).

AD SEPTIMUM dicendum, quod per aliquem motum aeris dæmones, Deo permittente, possunt aliquas tentationes concitare, cum etiam per ventorum motum naturaliter fieri videamus; et per hunc modum fuerunt adversitates Job, operantibus dæmonibus, procuratæ.

AD OCTAVUM dicendum, quod de operatione magorum Pharaonis duplex opinio in Glossa (ordinaria) tangitur. Una est quod non fuerit vera conversio virgarum in serpentes, sed hoc fuerit secundum apparentiam tantum per aliquam præstigiosam illusionem. Augustinus autem in Glossa ibidem posita dicit, quod fuit conversio vera virgarum in serpentes; quod ex hoc verisimiliter probat, quia Scriptura eodem vocabulo nominat et virgas magorum et virgam Moysi; quam constat vere in serpentes esse conversam. Quod autem operatione dæmonum virgæ in serpentes sint conversæ, miraculum non fuit; hoc enim fecerunt dæmones per aliqua semina collecta, quæ habebant vim putrefaciendi virgas, et in serpentes convertendi. Sed quod Moyses fecit, miraculum fuit; quia divina virtute, absque omni naturalis virtutis operatione, hoc effectum est.

AD NONUM dicendum, quod homines qui sunt mali vita, quandoque sunt annuntiatores veritatis; et ideo Dens in testimonium veritatis per eos annuntiatæ miracula facit; quod de dæmonibus dici non potest.

AD ULTIMUM quod in contrarium obijcitur, dicendum, quod tempore Antichristi diaboli potestas solvenda dicitur, in quantum ei multa facere permittentur quæ modo non permittuntur; unde et operabitur multa ad eorum seductionem qui hoc meruerunt non acquiescendo veritati. Operabitur autem quedam præstigiose, in quibus nec erit verus effectus nec miracula. Operabitur etiam quedam per veram corporum immutationem, in quibus si erunt veri effectus, non tamen vera miracula, quia erunt per causas

naturales operata. Quæ etiam mendacia dicuntur quantum ad intentionem facientis, qui per hujusmodi mirabilia opera inducit homines ad credendum mendacis.

ARTICULUS VI. — *Utrum Angeli et dæmones habeant corpora naturaliter sibi unita.* (I part., quæst. LI, art. I.)

Sexto quæritur, utrum Angeli et dæmones habeant corpora naturaliter sibi unita. Et videtur quod sic. In quolibet enim animali est corpus naturaliter spiritui unitum. Sed Angeli et dæmones sunt animalia; dicit enim Gregorius in hom. Epiphaniæ (homil. x in Evang., circ. princ.), quod *Judeis tanquam ratione utentibus rationale animal, id est Angelus, annuntiare debuit.* De dæmonibus vero dicit Augustinus (in III super Genes. ad litt., cap. X, in princ.): *Dæmones aerea sunt animalia, quia corporum æthereorum natura vigent.* Ergo Angeli et dæmones habent corpora naturaliter sibi unita.

2. Præterea, Origenes dicit in Periarchon (lib. I, cap. vi, in fine), quod nulla substantia spiritualis sine corpore potest, nisi solus Deus. Cum ergo Angeli et dæmones sint substantiæ creatæ, videtur quod habeant corpora naturaliter sibi unita.

3. Præterea, phantasia et irascibilis et concupiscibilis sunt vires organis utentes. Hæc autem sunt in dæmonibus, et eadem ratione in Angelis; dicit enim Dionysius (iv cap. de divin. Nomin.), quod malum dæmonis est *furor irascibilis, concupiscentia amoris, phantasia proterva.* Ergo habent corpora naturaliter sibi unita.

4. Præterea, aut Angeli sunt compositi ex materia et forma, aut non. Si sunt compositi ex materia et forma, oportet eos esse corpora; cum enim materia in se considerata sit una, quia non diversificatur nisi per formas, oportet quod omnium diversorum materiam habentium intelligantur diversæ formæ in diversis partibus materiæ receptæ; nam secundum idem materia diversas formas recipere non potest. Diversitas autem partium intelligi non potest in materia sine ejus divisione, nec divisio sine dimensione, quia sine quantitate substantia indivisibilis est, ut dicitur in lib. I Phys. (com. xv). Ergo oportet quod omnia habentia materiam habeant dimensionem, et per consequens corpora. Si autem non sunt compositi ex materia et forma, aut sunt formæ per se stantes, aut formæ corporibus unitæ. Si sunt formæ per se stantes, oportet quod non habeant esse ab alio causatum; cum enim forma sit essendi principium in quantum hujusmodi, illud quod est forma tantum, non habet esse causatum, sed solum est aliis causa essendi. Si autem sunt formæ corporibus unitæ, oportet quod habeant corpora naturaliter sibi unita; uno enim formæ et materiæ est naturalis. Relinquitur ergo quod oportet unum istorum trium ponere, scilicet quod

Angeli vel sint corpora, vel sint substantiæ increatæ, vel habeant corpora naturaliter unita. Sed prima duo sunt impossibilia. Ergo tertium est ponendum.

5. Præterea, forma, in quantum hujusmodi, est secundum quam aliquid formatur. Id ergo quod est forma tantum, est formans nullo modo formatum; quod est solius Dei, qui est species prima, a qua omnia sunt speciosa, ut dicit Augustinus, VIII de Civ. Dei (in lib. LXXXIII QQ., qu. xxii, parum a fine). Ergo Angeli non sunt formæ tantum, et ita sunt formæ corporibus unitæ.

6. Præterea, sicut anima non potest operari aliquem effectum in exterioribus corporibus nisi mediantibus corporeis instrumentis; ita nec Angelus nisi corporalibus aliquibus virtutibus, quibus utitur velut instrumentis. Sed anima ad exercendas suas operationes habet corporea organa naturaliter sibi unita. Ergo et Angeli.

7. Præterea, primus motus in corporibus est quo movetur corpus a substantia incorporea. Primus autem motus est motus seipsum, ut habetur in VIII Phys.: quia quod per se est, prius est eo quod per aliud est. Ergo quod immediate movetur a substantia incorporea, movetur sicut motum ex se. Sed hoc non potest esse, nisi substantia incorporea movens sit corpori naturaliter unita. Cum ergo Angeli et dæmones moveant immediate corpora, ut supra, art. 2 hujus quæst., dictum est, videtur quod habeant corpora naturaliter sibi unita.

8. Præterea, nobilior habet vitam quod vivit et vivificat, quam quod vivit tantum; sicut perfectus est lux in eo quod lucet et illuminat, quam in eo quod tantum lucet. Sed anima humana vivit, et vivificat corpus naturaliter sibi unitum. Ergo et Angelus non minus nobiliter vivit quam anima.

9. Præterea, omnis motus corporis diversimode moti, est moti moventis seipsum; quia quod movetur uno motu tantum, non videtur esse movens seipsum, ut dicitur in VIII Phys. (com. xxix). Sed corpus cœleste movetur diversis motibus; unde planetæ ab astrologis quandoque dicuntur recti, quandoque retrogradi, quandoque stationarii. Ergo motus superiorum corporum est mobilium moventium seipsa; et sic corpora illa sunt composita ex substantia corporali et spiritali. Sed illa spiritalis substantia non est anima humana, nec est Deus. Ergo est Angelus. Angelus ergo habet corpus naturaliter sibi unitum.

10. Præterea, nihil agit ultra suam speciem. Sed corpora cœlestia causant vitam in istis inferioribus, ut patet in animalibus ex putrefactione generatis per virtutem cœlestium corporum. Cum ergo substantia vivens sit nobilior non vivente, ut dicit Augustinus (in lib. de vera Relig., cap. xxix et lv), videtur quod corpora cœlestia habeant vitam, et ita habeant substantias spirituales sibi naturaliter unitas: et sic idem quod prius.

11. Præterea, primum mobile est corpus cœleste. Sed Philosophus probat (in VIII Physic., com. xvii), quod omnia mota reducuntur ad primum mobile, quod ex se movetur. Ergo cœlum est ex se motum. Ergo est compositum ex corpore moto et movente immobili, quod est substantia spiritalis; et sic idem quod prius.

12. Præterea, secundum Dionysium (vii cap. de divin. Nom., a med.) supremum inferioris naturæ semper attingit ad infimum naturæ superioris, divina sapientia res taliter ordinante. Sed supremum in natura corporali est corpus cœleste, cum sit nobilissimum corporum. Ergo attingit ad naturam spiritualem et ei unitur; et sic idem quod prius.

13. Præterea, corpus cœli est nobilior corpore humano, sicut perpetuum corruptibile. Sed corpus humanum est unitum naturaliter substantiæ spiritali. Ergo multo magis corpus cœleste, cum nobilioris corporis sit nobilior forma; et sic idem quod prius.

14. Præterea, invenimus quædam animalia ex terra formata, sicut homines et bestias; quædam ex aquis, ut pisces et volatilia, ut patet Genes., i. Ergo et quædam erunt aërea, quædam ignea, et cœlestia. Hæc autem non sunt alia quam Angeli et dæmones; quia cum illa sint nobiliora corpora, oportet in eis esse nobiliora animalia. Ergo Angeli et dæmones sunt animalia, et ita habent corpora naturaliter unita.

15. Præterea, hoc idem videtur per Plantonem, qui in Timæo ponit esse quoddam animal terrena soliditate firmatum, quoddam vero liquoribus accommodatum, quoddam autem aëri vagum, aliud divinitate plenum; quod non potest intelligi nisi Angelus. Ergo Angelus est animal; et sic idem quod prius.

16. Præterea, nihil movetur nisi corpus, ut probatur in VI Physic. (a com. LXXXVI usque ad xc). Sed Angelus movetur. Ergo vel est corpus, vel habet corpus naturaliter sibi unitum.

17. Præterea, Verbum Dei est nobilior quolibet Angelo. Sed Verbum Dei est corpori unitum. Ergo non est contra dignitatem Angeli, si ponatur corpori naturaliter unitus.

18. Præterea, Porphyrius dicit in Prædicabilibus (in cap. de differentia non procul a fin.) quod mortale additum in definitione hominis, separat nos a diis; per quos non possunt nisi Angeli intelligi. Ergo Angeli sunt animalia, et sic habent corpora naturaliter unita.

Sed contra, Damascenus dicit (lib. II Fidei orth., cap. iii), quod Angelus est substantia intellectualis, semper mobilis, arbitrio libera, incorporea.

Præterea, in libro de Causis (propos. 7) dicitur, quod intelligentia est substantia quæ non dividitur; et dicit ibi Commentator, quod neque est magnitudo neque super magnitudinem delata. Sed Angelus est intelligentia; quod patet per Dionysium

(cap. vii de divin. Nom.), qui vocat Angelos divinas mentes et divinos intellectus. Ergo Angelus nec est corpus, nec corpori unitus.

Præterea, differentiæ dividentes Angelum ab anima, sunt unibile et non unibile corpori. Si ergo Angelus esset unitus corpori, in nullo ab anima differret; quod est inconveniens.

Præterea, invenitur quædam substantia spiritualis quæ dependet a corpore quantum ad principium et quantum ad finem, sicut anima vegetabilis et sensibilis; quædam autem quæ dependet a corpore quantum ad principium et non quantum ad finem, sicut anima humana. Ergo erit quædam quæ non indigeat corpore neque quantum ad principium neque quantum ad finem; et huiusmodi non potest esse alia quam Angelus vel dæmon. Quod autem sit aliqua quæ indigeat corpore quantum ad finem et non quantum ad principium, non est possibile.

Præterea, quædam forma est quæ nec est anima nec spiritus, sicut forma lapidis; quædam etiam est quæ est anima sed non spiritus, sicut forma bruti; quædam quæ est anima et spiritus, sicut forma hominis. Quædam ergo erit quæ erit spiritus et non anima; et huiusmodi est Angelus; et sic non est corpori unitus naturaliter; quod est de ratione animæ.

Respondeo dicendum, quod circa substantias incorporeas ponendas antiqui diversimode processerunt.

Quidam namque antiqui philosophi dixerunt, nullam substantiam incorpoream esse; sed omnes substantias esse corpora; in quo etiam errore se quandoque fuisse Augustinus confitetur (in libro Confess.). Hæc autem positio est etiam per philosophos improbata. Aristoteles autem (in VIII Phys.) hac via improbavit eam, quod oportet esse aliquam virtutem moventem infinitam; alias motum perpetuum movere non posset. Ostendit iterum quod omnis virtus in magnitudine est virtus finita. Unde relinquitur quod oportet esse aliquam virtutem penitus incorpoream, quæ continuitate motus causet. Herum hoc probavit alio modo (XII Metaph.), quia actus est prius potentia, et natura et tempore, simpliciter loquendo; quamvis in uno aliquo quod de potentia exit in actum, potentia tempore præcedat: sed quia oportet quod in actum reducatur per aliquod ens actu, oportet quod actus sit simpliciter prior potentia etiam tempore. Unde cum omne corpus sit in potentia, quod ipsius mobilitas ostendit, oportet ante omnia corpora esse substantiam immobilem sempiternam. Tertia autem ratio potest sumi ad hoc ex sententiis Platoniorum; oportet enim ante esse determinatum et particulatum, præexistere aliquid non particulatum; sicut si ignis natura particulariter et quodammodo participative invenitur in ferro, oportet prius inveniri igneam naturam in eo quod est per essentiam ignis; unde, cum esse, et reliquæ perfectiones et formæ inveniantur in corporibus quasi particulariter, per hoc

quod sunt in materia receptæ, oportet præexistere aliquam substantiam incorpoream, quæ non particulariter, sed cum quadam universali plenitudine perfectionem essendi in se habeat. Quod autem posuerunt sola corpora esse substantias, ex hoc decepti fuerunt quod imaginationem transcendere intellectu non valentes (quæ solum est corporum) ad substantias incorporeas cognoscendas (quæ solo intellectu capiuntur) pertingere non valuerunt.

Alii vero fuerunt substantiam incorpoream ponentes; sed eam dixerunt esse corpori unitam, nec aliquam substantiam incorpoream inveniri quæ non sit corporis forma. Unde ponebant ipsum Deum esse animam mundi, sicut de Varrone dicit Augustinus in VII de Civ. Dei (lib. IV, cap. xxxi, parum ante med.), quod Deus est anima, motu et ratione mundum gubernans. Unde dicebat, quod totus mundus est Deus propter animam et non propter corpus, sicut et homo dicitur propter animam sapiens, et non propter corpus. Et propter hoc gentiles toti mundo et omnibus partibus ejus divinitatis cultum exhibebant. Sed hæc etiam positio per ipsos philosophos est improbata multipliciter. Primo quidem, quia virtus unita alicui corpori ut forma, habet determinatam actionem, ex eo quod tali corpori unitur; unde, cum oporteat esse aliquod agens universale influentiam habens per omnia corpora, eo quod primum movens non potest esse corpus, ut supra ostensum est, relinquitur quod oportet esse aliquod incorporeum quod nulli corpori est unitum; unde Anaxagoras posuit intellectum immixtum, ut imperet, sicut dicitur in VIII Phys. (com. xxxvii); imperium enim est alicujus præmentis his quibus imperat, et eis non subditi nec ad ea obligati. Secundo, quia si quelibet substantia incorporea est corpori unita ut forma, oportet primum quod movetur, movere seipsam ad modum animalis, quasi compositum ex substantia corporali et spirituali. Movens autem seipsam movet se per voluntatem, in quantum aliquid appetit; appetitus enim est movens motum; appetibile autem est movens non motum. Oportet ergo supra substantiam corpoream conjunctam corpori, esse aliquid aliud superius quod moveat eam, sicut appetibile movet appetitum; et hoc oportet esse intellectuale bonum; quia hoc est appetibile, quia est simpliciter bonum; sensibile autem appetibile appetitur, quia est hic (1) et nunc bonum. Intellectuale autem bonum oportet esse incorporeum; quia nisi esset absque materia, non intelligeretur; et ex hoc ipso oportet ipsum esse intelligens; substantia enim quelibet est intelligens ex hoc quod est a materia immunis. Oportet ergo supra substantiam conjunctam corpori, esse aliam substantiam superiorem incorpoream vel intellectualem corpori non unitam. Et hæc est probatio Aristotelis in XI Metaph.: non enim potest dici, quod movens

(1) *At. hoc.*

seipsam, nihil desideret extra se; quia nunquam moveretur; motus enim est ad acquirendum aliquid extrinsecum aliquo modo. Tertio, quia cum movens seipsum possit moveri et non moveri, ut dicitur in VIII Phys. (com. XXIX), si aliquid motum ex se continue movetur, oportet quod stabilatur in movendo ab aliquo exteriori, quod est omnino immobile. Cœlum autem, cuius animam dicebant Deum, videmus continue moveri; unde oportet supra illam substantiam quæ est anima mundi, si qua est, esse aliam superiorem substantiam, quæ nulli corpori est conjuncta, quæ est per seipsam subsistens. Illi autem qui posuerunt omnem substantiam corpori unitam, ex hoc videntur fuisse decepti quod materiam credebant causam subsistentiæ et individuationis in omnibus entibus, sicut est in rebus corporalibus; unde substantias incorporeas non credebant posse subsistere nisi in corpore, sicut etiam per modum objectionis tangitur in comment. lib. de Causis.

His opinionibus abjectis, Plato et Aristoteles posuerunt aliquas substantias esse incorporeas; et earum quasdam esse corpori conjunctas, quasdam vero nulli corpori conjunctas. Plato namque posuit duas substantias separatas, scilicet Deum patrem totius universitatis in supremo gradu; et postmodum mentem ipsius, quam vocabat paternum intellectum, in qua erant rerum omnium rationes vel ideæ, ut Macrobius narrat (lib. I super somnium Scipionis, non procul a princ.) Substantias autem incorporeas corporibus unitas ponebat multiplices; quasdam quidem conjunctas cœlestibus corporibus, quas Platonici deos appellabant; quasdam autem conjunctas corporibus aereis, quas dicebant esse demones. Unde Augustinus in VIII de Civit. Dei (cap. xvi, parum a princ.), introducit hanc definitionem demœnonum ab Apuleio datam: *Demones sunt animalia mente rationalia, animo passiva, corpore aerea, tempore æterna*. Et omnibus prædictis substantiis incorporeis ratione suæ sempiternitatis gentibus Platonici dicebant cultum divinitatis exhibendum. Ponebant etiam ulterius substantias incorporeas grossioribus terræ corporibus unitas, terrenis scilicet et aqueis quæ sunt animæ hominum et aliorum animalium. Aristoteles autem in duobus cum Platone concordat, et in duobus differt. Concordat quidem in ponendo supremam substantiam nec corpoream nec corpori unitam; et iterum in ponendo cœlestia corpora esse animata. Differt autem in hoc quod ponebat plures substantias incorporeas corpori non unitas, scilicet secundum numerum cœlestium motuum; et iterum in hoc quod non ponit esse aliqua animalia aerea; quod rationalibus posuit. Quod patet ex tribus. Primo quidem, quia corpus mixtum nobile est corpore elementari, et maxime quantum ad formam; quia elementa mixtorum corporum materia sunt. Unde oportet quod substantiæ incorporeæ, quæ sunt nobilissimæ formæ,

corporibus mixtis uniantur, et non puris elementis. Nullum autem corpus mixtum esse potest, in quo terra et aqua non magis abundant secundum materiam quantitatem, cum etiam superiora elementa magis habeant de virtute activa, utpote magis formalia. Si autem hæc in quantitate excederent, non servaretur aliqua proportio debita mixtionis, quia superiora omnino vincerent inferiora. Et ideo non potest esse quod substantiæ incorporeæ uniantur ut formæ corporibus aereis, sed corporibus mixtis, in quibus materialiter superabundet terra et aqua. Secundo, quia corpus homogeneum et uniforme oportet quod habeat eandem formam in toto et in partibus. Totum autem aeris corpus videmus esse unius naturæ; unde oportet, si substantiæ aliquæ spirituales aliquibus partibus aeris sunt unitæ, quod etiam toti aeri uniantur; et si totus aer erit animal, quod irrationabiliter dici videtur; quamvis et hoc quidam (†) antiqui ponerent, ut dicitur in I de Anima (com. xx), qui dicebant aerem totum esse plenum diis. Tertio, quia si substantia spiritualis non habet in se aliam potentiam quam intellectum et voluntatem, frustra corpori unitur, cum hæc operationes absque corpore compleantur; omnis enim forma corporis corporaliter aliquam actionem efficit. Si autem habent alias potentias (quod videtur Platonici sensisse de demœnibus, dicentes eos esse animo passivos cum tamen passio non sit nisi in parte animæ sensitiva, ut probatur in VII Phys., com. xx), oportet quod tales substantiæ corporibus organicis uniantur, ut actiones talium potentiarum per determinata organa exequantur. Tale autem non potest esse corpus aereum, eo quod non est figurabile. Unde patet quod substantiæ spirituales non possunt aereis corporibus naturaliter esse unitæ. Utrum autem aliquæ substantiæ incorporeæ sint cœlestibus corporibus unitæ ut formæ, Augustinus sub dubio relinquit (in II super Gen. ad litt., cap. ult.). Hieronymus autem asserere videtur (super illud Eccl. : *Lustrans univēsa per circuitum spiritus*), et etiam Orig. (lib. I Periarch., cap. vii). Quod tamen a pluribus modernorum reprobatum videtur, propter hoc quod cum numerus beatorum ex solis hominibus et Angelis secundum Scripturam divinam constituitur, non possent illæ substantiæ spirituales nec inter hominum animas computari, nec inter Angelos, qui sunt incorporei. Sed tamen (Augustinus in Ench., cap. LVIII) hoc etiam sub dubio relinquit, sic dicens: *Nec illud quidem certum habetur, utrum ad eandem societatem, scilicet Angelorum, pertineat sol, luna, et cuncta sidera; quamvis nonnullis lucida esse corpora non cum sensu vel intelligentia, videantur. Sed in hoc certissime a doctrina tam Platonis quam Aristotelis, doctrina fidei discordat, quod ponimus nullas substantias penitus corporibus non unitas, plures quam aliquis eorum ponat*. Que quidem positio etiam

(†) Al. quidem.

rationabilior videtur propter tria. Primo quidem, quia sicut corpora superiora digniora sunt inferioribus, ita substantiæ incorporeæ corporibus sunt etiam digniores: corpora autem superiora intantum inferiora excedunt, quod terra habet comparationem ad cælum sicut punctum ad spheram, ut astrologi probant. Unde et substantiæ incorporeæ (sicut Dionysius dicit, XIV cap. celest. Hier.) omnem multitudinem materialium specierum transcendent; quod significatur Dan., VII, 10, cum dicitur: *Milia millium ministrabant ei, et decies millies centena milia assistebant ei*. Quod quidem affluentia divinae bonitatis concordat, ut scilicet ea quæ nobiliora sunt illa copiosius in esse producat. Et cum superiora ab inferioribus non dependeant, nec ad ea limitentur eorum virtutes, non oportet illa solum in superioribus ponere quæ per inferiores effectus manifestantur. Secundo autem, quia rerum naturalium ordine, inter naturas distantes multi gradus medi inveniuntur; sicut inter animalia et plantas inveniuntur quedam animalia imperfecta, quæ et cum plantis communicant quantum ad fixationem, et cum animalibus quantum ad sensum. Cum ergo substantia suprema, quæ Deus est, a corporum natura maxime distet, rationabile videtur quod multi gradus naturarum inter utraqûe inveniuntur, et non solum illæ substantiæ quæ sunt principia motuum. Tertio, quia cum Deus non solum universalem providentiam de rebus corporalibus habeat, sed etiam ad res singulas ejus providentia se extendat, in quibus interdum, ut dictum est, præter ordinem causarum universalium operatur; non solum oportet ponere substantias incorporeas Deo deservientes in universalibus causis nature, quæ sunt motus corporum cælestium, sed etiam in aliis quæ Deus particulariter in singulis operatur, et præcipue quantum ad homines, quorum mentes cælestibus motibus non subjiciuntur. Sic ergo, fidei veritatem sequendo, dicimus Angelos et dæmones non habere corpora naturaliter unita, sed omnino incorporeos, sicut dicit Dionysius.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Augustinus in pluribus locis suorum librorum, quantum ad corpora Angelorum et dæmonum, absque assertionem utitur Platoniorum sententia. Unde et XXI de Civit. Dei (cap. X) utramque opinionem prosequitur de præna dæmonum tractans, et eorum scilicet qui dicebant dæmones aërea corpora habere, et eorum qui dicebant eos esse penitus incorporeos. Gregorius vero Angelum animal appellat, large sumpto animalis vocabulo pro quolibet vivente.

AD SECUNDUM dicendum, quod Origenes in pluribus Platoniorum opinionem sectatur; unde hujus opinionis fuisse videtur quod omnes substantiæ creatæ incorporeæ sint corporibus unitæ; quamvis etiam hoc non asserat, sed sub dubitatione proponat, aliam etiam opinionem tangens.

AD TERTIUM dicendum, quod Dionysius absque dubio Ange-

los et dæmones incorporeos esse voluit. Utitur autem metaphoricæ nomine furoris et concupiscentiæ pro voluntate inordinata, et nomine phantasie pro intellectu errante in eligendo, secundum quod malus omnis est ignorans, ut Philosophus dicit in III Ethic. (cap. I, a med.), et Proverb., XIV, dicitur: *Errant qui operantur malum*.

AD QUARTUM dicendum, quod si Angeli ponantur ex materia et forma compositi, non propter hoc oportet quod sint corporei ex ratione prædicta, nisi ponatur, quod sit eadem materia Angelorum et corporum. Posset autem dici, quod esset alia materia a materia corporum divisa, non quidem dimensionis divisione, sed per ordinem ad alterius generis formam; nam potentia actui proportionatur. Magis tamen credimus, quod non sint Angeli ex materia et forma compositi, sed sint formæ tantum per se stantes. Nec oportet quod propter hoc non sint creati; forma enim est principium essendi ut quo aliquid est, cum tamen et esse formæ et esse materiæ in composito sit ab uno agente. Si ergo sit aliqua substantia creata quæ sit forma tantum, potest habere principium essendi efficiens, non formale.

AD QUINTUM dicendum, quod, secundum Philosophum (in II Phys.), etiam in causis formalibus prius et posterius inveniuntur; unde nihil prohibet unam formam per alterius formæ participationem formari; et sic ipse Deus, qui est esse tantum, est quodammodo species omnium formarum subsistentium quæ esse participant et non sunt suum esse.

AD SEXTUM dicendum, quod virtus Angeli secundum naturæ ordinem est superior, et per consequens universalior quam virtus animæ humanæ: unde non poterat habere corporeum organum sibi sufficienter respondens ad actiones quibus in exteriora corpora agit; et ideo non debuit aliquibus corporeis organis alligari, sicut anima per unionem ligatur.

AD SEPTIMUM dicendum, quod movens seipsum est primum inter mota, ratione moventis immobilis; unde si movens immobile moveat sive corpus sibi naturaliter unitum, sive non, eadem prioritatis ratio manet.

AD OCTAVUM dicendum, quod anima unita corpori vivificat corpus non solum effective, sed formaliter: sic autem corpus vivificare minus est quam per se vivere tantum, simpliciter loquendo. Nam anima hoc modo corpus vivificare potest in quantum habet esse infinitum (1), quod sibi et corpori potest esse commune in composito ex utroque. Esse autem Angeli cum sit altius, non potest hoc modo communicari corpori; unde vivit tantum, et non vivificat formaliter.

AD NONUM dicendum, quod retrogradatio quæ videtur in planetis, et statio et directio non provenit ex difformitate motus

(1) *AL. infinitum, item insitum.*

unius et ejusdem mobilis, sed ex diversis motibus diversorum mobilium, vel ponendo excentricos et epicyclos secundum Ptolemaeum, vel ponendo diversitatem motuum secundum diversitates polorum, sicut alii posuerunt. Et tamen si etiam difformiter moverentur caelestia corpora, per hoc non magis ostenderetur quod moverentur a motore voluntario conjuncto quam quod a separato.

AD DECIMUM dicendum, quod corpora caelestia etiamsi non sint animata, moventur a substantia vivente separata, cujus virtute agunt, sicut instrumentum virtute principalis agentis; et ex hoc causant in inferioribus vitam.

AD UNDECIMUM dicendum, quod Philosophus demonstrationes suas ad duas conclusiones sub disjunctione terminat, scilicet quod mobilia vel reducuntur statim ad movens immobile, vel ad movens seipsum, cujus una pars est movens immobile; quamvis ipse magis secundam partem praeligere videatur. Si quis tamen primam partem eligat, nullum inconveniens ex suis demonstrationibus sequetur.

AD DUODECIMUM dicendum, quod id quod est supremum in corporibus, attingit ad infimum spiritualis naturae per aliquam participationem proprietatum ejus sicut per hoc quod est incorruptibile, non autem per hoc quod ei uniat.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod corpus humanum quantum ad materiam ignobilius est caelesti corpore; sed corpus humanum formam habet nobiliorem, si corpora caelestia sunt inanimata. Nobiliorem tamen dico secundum se, non tamen secundum quod corpus format. Perfectiori enim modo forma caeli perficit materiam, cui praebet esse incorruptibile, quam anima rationalis corpus. Hoc autem ideo est, quia substantia spiritualis quae movet caelum, est altioris dignitatis quam ut corpori uniat.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod aerea corpora esse non possunt rationibus praedictis.

Et per hoc patet responsio AD DECIMUMQUINTUM quod procedit de opinione Platonis.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod Angelus non movetur commensurando se spatio, sicut corpora moventur; sed aequivoce motus dicitur de motu Angelorum et de motu corporum.

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quo Verbum Dei non uniat corpori (1) ut forma: quia sic fieret una natura ex Verbo et carne; quod est haereticum.

AD DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod Porphyrius in hoc opinionem Platonis sequitur, quod deos nominat daemones; quos ponebat animalia, et etiam corpora caelestia.

(1) *Al. utitur corpore.*

ARTICULUS VII. — *Utrum Angeli vel daemones possint corpus assumere.* (I part., quest. XLI, art. 2.)

Septimo quaeritur, utrum Angeli vel daemones possint corpus assumere. Et videtur quod non. Corpus enim substantiae incorporeae unitum esse non potest, nisi vel quantum ad esse, vel quantum ad motum. Sed Angeli non possunt habere unita sibi corpora quantum ad esse, quia sic essent eis naturaliter unita; quod est contra praedicta, art. 6. Ergo relinquitur quod non possint corporibus uniri, nisi in quantum movent ea. Sed hoc non sufficit ad rationem assumptionis: quia sic Angelus et daemon assumeret omne corpus quod movet, quod patet esse falsum; movit enim Angelus linguam asinae Balaam, nec tamen dicitur eam assumpsisse. Ergo non potest dici, quod Angelus vel daemon corpus assumat.

2. Praeterea, si Angeli vel daemones corpora assumant, hoc non est propter eorum necessitatem, sed vel propter nos instruendos quantum ad bonum, vel decipiendos quantum ad malos. Sed ad utrumque sufficit sola imaginaria visio. Ergo non videtur quod corpora assumant.

3. Praeterea, Deus in veteri Testamento patribus apparuit, sicut et Angeli apparuisse leguntur, ut Augustinus probat (in III de Trinit., cap. xi et xii). Sed non est dicendum quod Deus corpus assumpsit, nisi per mysterium incarnationis. Ergo nec Angeli apparentes corpora assumunt.

4. Praeterea, sicut uniri corpori naturaliter convenit animae, ita non esse unitum naturaliter convenit Angelo. Sed anima non potest a corpore separari cum vult. Ergo nec Angelus potest corpus assumere.

5. Praeterea, nulla substantia finita potest simul in plures operationes. Angelus est quaedam substantia finita. Non potest ergo simul et nobis ministrare et corpus assumere.

6. Praeterea, inter assumens et assumptum debet esse aliqua proportio. Sed inter Angelum et corpus non est aliqua proportio; cum sint omnino generum diversorum, et per consequens impossibilia. Ergo Angelus non potest assumere corpus.

7. Praeterea, si Angelus assumit corpus; aut corpus caeleste, aut aliquid de natura quatuor elementorum. Non quidem corpus caeleste, cum corpus caeli dividi non possit, nec a loco suo divelli: similiter nec corpus igneum, quia sic consumeret alia corpora quibus adhereret; nec aereum, quia aer non est figurabilis; nec aqueum, aqua enim figuram non retinet; similiter autem nec terrenum, cum subito dispareant, ut patet de Angelo Tobiae. Ergo nullo modo corpus assumunt.

8. Praeterea, omnis assumptio ad aliquam unionem terminatur. Sed ex Angelo et corpore non potest fieri unum aliquo

illorum trium modorum unitatis quos ponit Philosophus in I Physic. (com. XVI); non enim possunt fieri unum continuatio, neque indivisibilitate, neque ratione. Ergo Angelus non potest corpus assumere.

9. Præterea, si Angeli corpus assumunt, aut corpora ab eis assumpta habent veras species quæ videntur aut non. Si quidem habent veras species, cum ergo quandoque videantur in specie hominis, corpus ab eis assumptum erit verum corpus humanum, quod est impossibile: nisi dicatur quod Angelus assumit hominem, quod videtur inconueniens. Si autem non sunt veræ species, hoc etiam inconueniens videtur; non enim decet aliqua fictio Angelos veritatis. Nullo ergo modo Angelus corpus assumit.

10. Præterea, sicut supra habitum est, art. 3, 4 et 5 hujus quæst., Angeli et dæmones virtute suæ naturæ non possunt facere in istis corporibus effectus aliquos, nisi mediantibus virtutibus naturalibus. Sed virtutes naturales non insunt rebus corporalibus ad formandum speciem humani corporis, nisi per determinatum modum generationis, et nisi ex determinato semine; qualiter constat quod Angeli corpus non assumunt; et eadem ratio est de aliis formis corporum in quibus Angeli aliquando apparent. Ergo non potest esse hoc, per hoc quod Angeli assumant corpora.

11. Præterea, oportet quod movens aliquid influat corpori moto. Non potest autem influere, nisi aliquo modo contingat. Cum ergo non possit esse contactus Angelorum ad corpora, videtur quod non possint movere, et per consequens nec assumere.

12. Sed dicendum, quod Angeli imperio solo movent corpus motu locali. — Sed contra, movens et motum oportet esse simul, ut probatur in VII Physic. (com. x usque ad XIII). Sed ex hoc quod Angelus aliquid imperat voluntate sua, non est simul cum corpore quod per ipsum moveri dicitur. Ergo solo imperio movere non potest.

13. Præterea, motus (1) corporalis non obedit Angelis ad nutum quantum ad sui formationem, sicut supra habitum est, art. 3, 4 et 5 hujus quæst. Figura autem, quædam forma est. Ergo non potest solo imperio Angeli corpus aliquod figurari ut habeat effigiem hominis aut alieius hujusmodi, in quo Angelus appareat.

14. Præterea, super illud Psalm. x: *Dominus in templo sancto suo*, dicit Glossa (interlinearis), quod etsi dæmones exterius simulacris præsideant, intus tamen esse non possunt; et eadem ratio nec in aliis corporibus. Sed si corpora assumunt, oportet eos in corporibus assumptis esse. Ergo non est dicendum, quod corpora assumant.

(1) Forte materia.

15. Præterea, si assumunt aliquod corpus; aut toti corpori ununtur, aut alicui parti ejus. Si solum alicui parti, non poterunt totum corpus movere, nisi unam partem moveant altera mediante; quod non videtur posse contingere, nisi corpus assumptum habeat partes organicas determinatas ad motum; quod est solum corporum animatorum. Si autem toti corpori ununtur immediate, oportet quod sit in qualibet parte corporis assumpti Angelus; et constat quod totus, cum sit impartibilis. Ergo erit in pluribus locis simul; quod est solius Dei. Non ergo Angelus potest corpus assumere.

Sed contra est quod legitur de Angelis apparentibus Abrahamæ, ut habetur in Genes., XVIII, qui in corporibus assumptis apparuerunt; et similiter de Angelo qui Tobie apparuit.

Respondeo dicendum, quod quidam eorum qui sacra Scripturæ credunt, in qua apparitiones Angelorum leguntur, dixerunt, quod Angeli nunquam corpora assumunt, sicut patet de Rabbi Moyse, qui hanc opinionem ponit; unde dicit, quod omnia quæcumque in sacra Scriptura leguntur de apparitione Angelorum, contingunt in visione prophetiæ, secundum scilicet imaginariam visionem, quandoque quidem in vigilando, quandoque vero in dormiendo. Et hæc positio veritatem Scripturæ non salvat. Ex ipso enim modo loquendi quo Scriptura utitur, datur intelligi quid significetur ut res gesta, et quid per modum prophetiæ visionis. Cum enim aliqua apparitio per modum visionis debeat intelligi, ponunt aliqua verba ad visionem pertinentia; sicut quod dicitur Ezech., VIII, 3: *Elevavit me spiritus inter cælum et terram, et adduxit me in Hierusalem in visionibus Domini*. Unde patet quod illa quæ fieri simpliciter narrantur, simpliciter etiam intelligi debent esse gesta. Sic autem legitur de pluribus apparitionibus in veteri Testamento. Unde simpliciter concedendum est quod Angeli quandoque corpus assumunt, formando corpus sensibile, exteriori sive corporali visioni subjectum; sicut et quandoque aliquas species in imaginatione formando apparent secundum imaginariam visionem. Hoc autem conveniens est propter tres rationes. Primo quidem et principaliter, quia omnes illæ apparitiones veteris Testamenti ad illam apparitionem ordinantur in qua Filius Dei visibilis mundo apparuit, ut Augustinus dicit (in III de Trin., cap. XI et XII). Unde cum Filius Dei verum corpus assumpserit, et non phantasticum ut Manichæi fabulantur, conveniens fuit ut etiam vera corpora assumendo, Angeli hominibus apparent. Secunda ratio potest sumi ex verbis Dionysii in epistola quam scribit ad Titum; dicit enim, quod ideo in divina Scriptura res divinæ nobis sub sensibilibus traduntur, inter alias rationes, ut totus homo, inquantum possibile est, ex participatione divinorum perficiatur, non solum intellectu capiêdo intelligibilem veritatem, sed etiam in natura sensibili per sensi-

biles formas, quæ sunt velut quædam imagines divinatorum. Unde similiter cum Angeli hominibus appareant ad eos perficiendos, conveniens est ut non solum intellectum illuminent per intellectualem visionem; sed quod etiam imaginationi provideant et exteriori sensui per imaginariam visionem, corporum scilicet assumptorum. Unde et hæc triplex visio assignatur ab Augustino (XI super Genes. ad litt., cap. vii et xxiv). Tertia ratio potest esse, quia etsi Angeli natura sint nobis superiores per gratiam tamen adipiscimur eorum æqualitatem et societatem; sicut habetur Math., xxii, 30: *Erunt sicut Angeli in caelo*. Et ideo, ut suam familiaritatem et affinitatem ad nos ostendant, nobis suo modo per corporum assumptionem conformantur; ut quod nostrum est accipientes, nostrum intellectum in illud assurgere faciant quod proprium est ipsorum; sicut et Filius Dei dum ad nos descendit, ad sua nos elevavit. Dæmones autem quando in Angelos lucis se transfigurant, quod boni Angeli ad nostrum profectum faciunt, ipsi ad deceptionem facere moluntur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod non omne corpus quod movet, Angelus assumit. Assumere enim dicitur quasi ad se sumere. Assumit ergo Angelus corpus non ut suæ naturæ uniat, sicut homo assumit cibum; neque ut uniat suæ personæ, sicut Filius Dei assumpsit humanam naturam; sed ad suam representationem, illo modo quo intelligibilia per sensibilia representari possunt. Tunc ergo Angelus corpus assumere dicitur quando corpus aliquod hoc modo format quod ad representationem suam est aptum; sicut patet per Dionysium in fine celestis Hierar. (cap. v a med.), ubi ostendit quod per corporales formas, Angelorum proprietates intelliguntur.

AD SECUNDUM dicendum, quod non solum imaginaria visio est utilis ad nostram instructionem sed etiam corporalis, ut dictum est.

AD TERTIUM dicendum, quod, sicut dicit Augustinus (in III de Trinit., cap. xi, et xii), omnes Dei apparitiones quæ in veteri Testamento leguntur, facte sunt ministerio Angelorum, qui aliquas species vel imaginarias vel corporeas formant, per quas animus hominis videntis in Deum reducerent; sicut et sensibilibus figuris possibile est hominem in Deum reduci. Corpora ergo apparentia, in apparitionibus prædictis Angeli assumpserunt; sed in eis Deus apparuisse dicitur quia ipse Deus erat finis in quem, per representationem hujusmodi corporum, Angeli mentem hominis elevare intendebant. Et ideo in illis apparitionibus Scriptura quandoque commemorat Deum apparuisse, quandoque Angelum.

AD QUARTUM dicendum, quod nulla res habet potestatem supra suum esse; omnis enim rei virtus ab essentia ejus fluit, vel essentiam præsupponit. Et quia anima per suum esse unitor

corpori ut forma, non est in potestate ejus ut ab unione corporis se absolvat; et similiter non est in potestate Angeli quod se uniat corpori secundum esse ut formam; sed potest corpus assumere modo prædicto, cui unitor ut motor, et ut figuratum figuræ.

AD QUINTUM dicendum, quod istæ duæ operationes, assumere corpus et ministrare, sunt ad invicem ordinate, et ideo nihil prohibet quin ea Angelus simul exequatur.

AD SEXTUM dicendum, quod si proportio secundum commensurationem accipiatur, non potest esse Angeli ad corpus proportio; cum eorum magnitudines non sint unius generis, nec rationis ejusdem: nihil tamen prohibet quin sit aliqua habitudo Angeli ad corpus, ut motoris ad motum et figurati ad figuram; quæ proportio potest dici.

AD SEPTIMUM dicendum, quod ex quolibet elemento potest Angelus corpus assumere, vel etiam ex pluribus elementis commixtis. Magis tamen competit quod ex aere corpus assumat, qui potest inspissari facilliter, et sic figuram recipere et retinere et per alicujus lucidi corporis oppositionem diversimode colorari, sicut in nubibus patet; ut quantum ad præsens non sit differentia inter purum aërem et vaporem seu fumum, qui in aeris naturam tendunt.

AD OCTAVUM dicendum, quod illa divisione dividitur unum simpliciter. Sic autem Angelus corpori non unitor, sed secundum quid, sicut motor mobili et ut figuratum figuræ, sicut supra dictum est.

AD NONUM dicendum, quod corpora illa quæ Angeli assument, habent quidem veras formas quantum ad id quod sensus percipere potest, quæ sunt sensibilia per se, sicut color et figura; non autem quantum ad naturam speciei, quæ est sensibile per accidens. Nec propter hoc oportet quod sit ibi aliqua fictio, quia formas humanas non objiciunt oculis Angeli ut homines esse credantur, sed ut per humanas proprietates, Angelorum virtutes cognoscantur; sicut nec etiam metaphoricæ locutiones sunt falsæ, in quibus ex aliorum similitudinibus res aliæ significantur.

AD DECIMUM dicendum, quod licet virtutes naturales corporum non sufficiant ad inducendum veram speciem humani corporis nisi per debitum modum generationis; sufficient tamen ad inducendum similitudinem humanorum corporum quantum ad colorem et figuram et ad hujusmodi accidentia exteriora, et præcipue cum ad plura horum sufficere videatur motus localis aliquorum corporum, per quem et vapores condensantur et rarefiunt, et nubes diversimode figurantur.

AD UNDECIMUM dicendum, quod Angelus movens corpus assumptum influit ei motum, et tangit non tactu corporali sed spirituali, per suam virtutem.

AD DUODECIMUM dicendum, quod imperium Angeli requirit executionem virtutis; unde oportet quod sit quidam tactus spiritualis ad corpus quod movet.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod figura est quedam forma quæ per abscisionem materiæ et condensationem vel rarefactionem, vel ductionem aut aliquem motum huiusmodi potest fieri in materia. Unde non est eadem ratio de hac forma et aliis.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod esse in aliquo corpore potest intelligi dupliciter: uno modo ut sit infra terminos quantitatis; et sic nihil prohibet diabolum in aliquo corpore esse: alio modo ut sit intra rei essentiam ut dans esse rei et operans in re, quod est solius Dei proprium, quamvis Deus non sit pars essentiæ alicujus rei. Potest autem et secundum Glossam intelligi dæmon in simulacro non esse sicut idololatræ putabant, ut scilicet ex simulacro et spiritu habitante fieret unum.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod Angelus est totus in toto corpore assumpto et in qualibet parte ejus, eadem ratione qua et anima: licet enim non sit forma corporis assumpti ut anima, est tamen motor. Movens autem et motum oportet esse simul. Et tamen non sequitur ut sit in pluribus locis simul, comparatur enim totum corpus assumptum ad Angelum sicut unus locus.

ARTICULUS VIII. — *Utrum Angelus vel dæmon per corpus assumptum possit operationes viventis corporis exercere.* (I part., quest. LI, art. 3; et quol. 3, art. 5.)

Octavo quæritur, utrum Angelus vel dæmon per corpus assumptum possit operationes viventis corporis exercere. Et videtur quod non. Cuicumque enim competi habere virtutem ad aliquod opus, competi ei habere ea sine quibus illud opus haberi non potest; alias talis virtus frustra ei addeset. Sed huiusmodi opera viventium corporum sine corporeis organis exerceri non possunt. Cum ergo Angelus non habeat corporea organa naturaliter sibi unita, videtur quod non possit prædicta opera exercere.

2. Præterea, anima est nobilior quam natura. Sed Angelus non potest opus naturæ facere nisi mediante virtute naturali. Ergo multo minus potest facere opera animæ per corpus assumptum quod anima caret.

3. Præterea, inter omnes operationes animæ quæ per organa complentur, actus sensuum sunt propinquiores intellectuali operationi, quæ est propria Angeli. Sed Angelus per corpus assumptum non potest sentire vel imaginari. Ergo multo minus potest opera alia animæ facere.

4. Præterea, locutio non fit sine voce. Vox autem est sonus ab ore animalis prolatus. Cum ergo Angelus utens corpore as-

sumpto non sit animal, videtur quod loqui non possit per corpus assumptum, et multo minus alia facere: nam locutio propinquissima sibi videtur, cum sit intellectus signum.

5. Præterea, ultima operatio animæ vegetabilis in uno et eodem individuo est generatio: prius enim nutritur et augetur animal quam generet. Sed non potest dici quod Angelus, vel corpus assumptum ab ipso, nutriatur vel motu augmenti moveatur. Ergo non potest esse quod corpus assumptum generet.

6. Sed dicendum, quod Angelus vel dæmon per corpus assumptum generare potest, non quidem semine ex corpore assumpto deciso, sed semine hominis in muliere transfuso; sicut et adhibendo alia propria semina quosdam veros effectus naturales causat. Sed contra: semen animalis præcipue ad generationem operatur per calorem naturalem. Si autem dæmon semen portaret per aliquam magnam distantiam, impossibile videtur quin calor naturalis evaporaret. Ergo non posset fieri generatio hominis per modum prædictum.

7. Præterea, secundum hoc, ex tali semine homo non generaretur nisi secundum virtutem humani seminis. Ergo illi qui dicuntur a dæmonibus generari, non essent majoris stature et robustiores aliis qui communiter per semen humanum generantur; cum tamen dicatur Genes., vi, 4 (aliis verbis), quod cum ingressi essent filii Dei ad filias hominum illæque genuerunt, nati sunt gigantes, potentes a sæculo viri famosi.

8. Præterea, comestio ad nutrimentum ordinatur. Si ergo Angeli in corporibus assumptis non nutriuntur, videtur quod nec etiam comedant.

9. Præterea, ad ostendendum veritatem corporis humani resurgentis, Christus post resurrectionem comedere voluit. Si autem Angeli vel dæmones in corporibus assumptis comedere possent, non esset comestio efficaciæ argumentum resurrectionis, quod patet esse falsum. Non ergo Angeli vel dæmones per corpus assumptum comedere possunt.

1. Sed contra est quod dicitur, Gen., xviii, 9, de Angelis qui apparuerunt Abraham: *Cum comedissent, dixerunt ad eum: Ubi est Sara uxor tua?* Ergo et comedunt et loquuntur Angeli in corporibus assumptis.

2. Præterea, Genes., vi, super illud: *Videntes filii Dei etc.*, dicit Glossa Hieron.: *Verbum Hebraicum אלהים utriusque numeri est: Deum enim et Deos significat. Ideo Aquila filios Deorum dicere ausus est Deos. Sanctos vel Angelos intelligens.* Ergo videtur quod Angeli generant.

3. Præterea, sicut per artem hominis nihil fit frustra, ita nec per artem Angeli. Frustra autem assumeret corpora disposita ad modum organici corporis, nisi illis organa uterentur. Ergo videtur quod exerceant in corporibus assumptis opera organici

convenientia, sicut quod videant per oculos, et audiant per aures, et sic de aliis.

Respondeo dicendum, quod actio aliqua ex duobus naturalium speciem accipere videtur: scilicet ex agente et termino. Calefactio enim ab infrigidatione differt, quia una earum ex calore procedit et ad calorem terminatur; alia vero a frigore et ad frigus. Proprie tamen actio, sicut et motus, a termino speciem habet: a principio autem habet proprie quod sit naturalis. Motus enim et actiones naturales dicuntur quæ sunt a principio intrinseco. Considerandum est ergo quod in operationibus animæ, quædam sunt quæ non sunt solum ab anima sicut a principio, sed etiam terminantur ad animam et ad corpus animatum; et huiusmodi actiones Angelis in corporibus assumptis attribui non possunt neque secundum similitudinem speciei neque secundum naturalitatem actionis, sicut sentire, augeri, nutrire et similia. Sensus enim est secundum motum a rebus ad animam; similiter nutrimentum et augmentum est per hoc quod aliquid generatur et additur corpori viventi. Quædam vero actiones sunt animæ quæ quidem sunt ab anima sicut a principio, terminantur tamen ad aliquem exteriorem effectum; et si quidem talis effectus per solum corporis divisionem vel motum localem produci possit, talis actio attribuetur Angelo per corpus assumptum quantum ad similitudinem speciei in effectu, non tamen erit vere naturalis actio, sed similitudo talis actionis; sicut patet in locutione, quæ formatur per motum organorum et aeris, et comestione (1), quæ perficitur per divisionem cibi et trajectionem in partes interiores. Unde locutio quæ attribuitur Angelis in corporibus assumptis, non est vere naturalis locutio, sed quædam similitudinaria per similitudinem effectus; et similiter dicendum est de comestione. Unde et Tobie, XII, 18, dicit Angelus: *Cum essen vobiscum . . . videbar quidem vobiscum manducare et bibere; sed ego cibo invisibili et potu utor*. Si autem talis effectus requirat transmutationem secundum formam, tunc non poterit fieri per Angelum; nisi forte mediante naturali actu, sicut patet de generatione.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod huiusmodi operationes non naturaliter Angelus exercet, et ideo non oportet quod habeat naturaliter organa unita.

AD SECUNDUM dicendum, quod veras operationes animæ Angelus non facit, sed similitudinarias, ut dictum est.

AD TERTIUM dicendum, quod jam dictum est, in corp., quare sensus non potest Angelis in corporibus assumptis attribui.

AD QUARTUM dicendum, quod vera locutio attribui non potest Angelo in corpore assumpto, sed solum similitudinaria, ut dictum est, ubi supra.

AD QUINTUM dicendum, quod Angelis bonis generare nun-

(1) *Al.* et comestio.

quam attribuitur; sed de dæmonibus est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod dæmones etiam nullo modo generare possunt in corporibus assumptis, propter rationes in obijciendo inductas. Quibusdam vero videtur quod generare possunt, non quidem per semen a corpore assumpto decimum, vel per virtutem suæ naturæ, sed per semen hominis adhibitum ad generationem, per hoc quod unus et idem dæmon sit ad virum succubus, et semen ab eo receptum in mulierem transfundit, ad quam fit incubus. Et hoc satis rationabiliter sustineri potest, cum etiam alias res naturales causent, propria semina adhibendo, ut Augustinus dicit (in III de Trin., cap. VIII et IX).

AD SEXTUM dicendum, quod circa evaporationem seminis potest dæmon remedium adhibere, tum per velocitatem motus, tum adhibendo aliqua fomenta, per quæ calor naturalis conservetur in semine.

AD SEPTIMUM dicendum, quod proculdubio generatio prædicto modo facta, virtute humani seminis fit. Unde homo sic genitus, non esset filius dæmonis, sed viri cuius fuit semen. Et tamen possibile est quod per talem modum homines fortiores generentur et majores; quia dæmones volentes in suis effectibus mirabiles videri, observando determinatum situm stellarum, et viri et mulieris dispositionem, possunt ad hoc cooperari. Et præcipue si semina, quibus utuntur sicut instrumentis, per talem usum aliquod augmentum virtutis consequantur.

AD OCTAVUM dicendum, quod comestio attribuitur Angelis in corporibus assumptis, non quantum ad finem, qui est nutritio, sed simpliciter quantum ad comestionis actum; et similiter etiam Christo post resurrectionem, cuius corpori non erat tunc aliquid addibile. In hoc tamen differt, quod comestio Christi fuit vere naturalis comestio, utpote ejus existens qui animam vegetabilem habebat; et sic potuit esse argumentum veritatis naturæ. In utraque tamen comestione cibus non est conversus in carnem et sanguinem, sed resolutus in materiam præjacentem.

Et per hoc patet responsio AD NONUM.

AD PRIMUM vero quod in contrarium obijcitur, dicendum, quod comestio et locutio qualiter Angelis sit attribuenda, dictum est, in corp. art.

AD SECUNDUM dicendum, quod per filios Dei intelligit quidem filios Seth, qui erant Dei filii per gratiam, et Angelorum per imitationem. Filii autem hominum dicebantur filii Cain, qui a Deo recesserant, carnaliter viventes.

AD TERTIUM dicendum, quod instrumenta sensuum assumunt Angeli, non ad utendum, sed ad signandum. Unde etsi per ea non sentiunt, non tamen frustra assumunt.

ARTICULUS IX. — *Utrum operatio miraculi sit attribuenda fidei.*

Nono queritur, utrum operatio miraculi sit attribuenda fidei. Et videtur quod non. Gratiae enim gratis datae a virtutibus differunt, eo quod virtutes sanctis omnibus sunt communes, gratiae vero gratis datae diversis distribuuntur, secundum illud I ad Corinth., XII, 4: *Divisiones gratiarum sunt.* Sed facere miracula est gratiae gratis datae; unde in eodem capitulo dicitur: *Alii operatio virtutum, etc.* Ergo facere miracula non est attribuendum fidei.

2. Sed dicendum, quod attribuitur fidei tamquam merenti, gratiae gratis datae tamquam exequenti. — Sed contra est quod dicit Glossa (ordinaria super illud Matth., VII: *Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus? etc.*): *Prophetare, virtutes facere, daemones efcicere, interdum non est meriti illius qui operatur; sed invocatio nominis Christi.* Ergo videtur quod sit fidei attribuendum.

3. Præterea, caritas est principium et radix merendi, sine qua fides informis mereri non potest. Si ergo fidei propter meritum attribuitur operatio miraculorum, magis est attribuenda caritati.

4. Præterea, cum sancti orando miracula faciant, illi virtuti præcipue debet miraculorum operatio attribui quæ facit ut oratio exaudiatur. Hoc autem facit caritas; unde dicitur Matth., XVIII, 19: *Si duo ex vobis consenserint super terram de omni re, quamcumque petierint, fiet illis a Patre meo;* et in Psalm. XXXVI, 4, dicitur: *Delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui;* caritas enim est quæ facit homines delectari in Deo per amorem Dei, et consentire hominibus per amorem proximi. Ergo caritati debet attribui miraculorum operatio.

5. Præterea, dicitur Joan., IX, 31: *Scimus quia peccatores Deus non audit.* Caritas autem est quæ sola peccata removet: quia, ut dicitur Proverb., X, 12, *universa delicta operit caritas.* Ergo caritati et non fidei debet attribui miraculorum operatio.

6. Præterea, sancti homines non solum orando impetrant miracula fieri, sed etiam miracula faciunt ex potestate, ut Gregorius dicit (in II Dialog., cap. xxx). Hoc autem est in quantum homo Deo unitur, ut sic divina virtus homini coassistat: quam quidem unionem caritas facit: quia *qui adheret Deo*, scilicet per caritatem, *unus spiritus est*, ut dicitur I Corinth., VI, 17. Ergo caritati debet attribui miracula facere.

7. Præterea, caritati præcipue opponitur invidia; nam caritas congaudet bonis, de quibus invidia tristatur. Sed immutatio in malum per fascinationem attribuitur invidiæ, ut dicitur in Glossa Gal., III (ordinaria super illud: *Quis fascinavit?*) Ergo et miraculorum operatio est attribuenda caritati.

8. Præterea, intellectus non est principium operationis nisi

mediate voluntate. Fides autem est in intellectu, caritas autem in voluntate. Ergo nec fides operatur nisi per caritatem; unde dicitur Gal., V, 6: *Fides quæ per dilectionem operatur.* Sicut ergo operatio actuum virtutis magis attribuitur caritati quam fidei, ita et operatio miraculorum.

9. Præterea, omnia alia miracula ad incarnationem Christi ordinantur, quæ est miraculum miraculorum. Sed incarnatio Christi attribuitur caritati; unde dicitur Joan., III, 16: *Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret.* Ergo et alia miracula sunt caritati attribuenda, et non fidei.

10. Præterea, quod Sara anus et sterilis de vetulo concepit filium, miraculosum fuit. Hoc autem attribuitur spei, ut dicitur Rom., IV, 18: *Qui contra spem in spem credidit.* Ergo operari miracula attribuendum est spei, non fidei.

11. Præterea, miraculum est aliquod arduum et insolitum, ut Augustinus dicit (tract. VII in Joan., III et de Trin., cap. V). Arduum autem est objectum spei. Ergo spei debet attribui operatio miraculorum.

12. Præterea, miraculum est manifestativum divinæ potentiae. Sed sicut bonitati, quæ appropriatur Spiritui sancto, respondet caritas, et veritati, quæ appropriatur Filio, respondet fides; ita potestati, quæ appropriatur Patri, respondet spes. Ergo facere miracula est attribuendum spei, et non fidei.

13. Præterea, Augustinus dicit (in lib. LXXXIII QQ.; quest. LXXX), quod mali homines interdum faciunt miracula per publicam justitiam. Ergo operatio miraculorum est attribuenda justitiæ, et non fidei.

14. Præterea, Act., VI, 8, dicitur, quod *Stephanus plenus gratia et fortitudine faciebat prodigia et signa in populo.* Ergo videtur quod sit attribuendum fortitudini.

15. Præterea, Matth., XVII, 20, dicit Dominus discipulis, qui daemoniacum sanare non poterant: *Hoc genus daemioniorum non efcicere, nisi oratione et jejuniis.* Sed efcicere daemonia inter miracula computatur: jejuniis autem est actus virtutis abstinentiæ. Ergo ad abstinentiam pertinet miracula facere.

16. Præterea, Bernardus dicit, quod cum muliere semper esse et feminam non cognoscere, majus est quam mortuum suscitare. Hoc autem facit castitas. Ergo castitatis est miracula facere, et non fidei.

17. Præterea, illud quod est in derogationem fidei, non est fidei attribuendum. Sed miracula sunt in derogationem fidei: quia infideles imputabant ea magicæ arti. Ergo fidei non debet attribui facere miracula.

18. Præterea, fides Petri et Andræ commendatur a Gregorio (homil. V in Evangel.), de hoc quod nullis miraculis visis crederent. Ergo operatio miraculorum derogat fidei; et sic idem quod prius.

19. Præterea, posita causa ponitur effectus. Si ergo fides est causa faciendi miracula, omnes qui fidem habent, miracula facerent; quod patet esse falsum. Non ergo fidei est facere miracula.

Sed contra est quod dicitur Marci, ult., 17: *Signa autem eos qui crediderint, hæc sequentur: in nomine meo dæmonia eicient, etc.*

Præterea, Matth., xvii, 19, Dominus dicit: *Si habueritis fidem sicut granum sinapis, dicetis monti huic, Transi hinc, et transibit; et nihil impossibile erit vobis.*

Præterea, si unum oppositum est causa oppositi, et reliquum oppositum est causa reliqui. Sed incredulitas est causa impediens miraculorum operationem: unde dicitur Marci, vi, 5, de Christo: *Non poterat ibi, hoc est in patria sua, facere miracula, nisi paucos infirmos impositis manibus curavit: et mirabatur propter incredulitatem illorum;* et Matth., xvii, 18, dicitur, Dominum respondisse discipulis quærentibus, *Quare non potuimus eijcere dæmonium? Propter incredulitatem,* inquit, *vestram.* Ergo et fides est causa faciendi miracula.

Respondeo dicendum, quod homines sancti miracula faciunt dupliciter, secundum Gregorium in II Dialog. (cap. xxx), scilicet oratione impetrando ut miracula divinitus fiant, et per potestatem. Utroque autem modo fides idoneum reddit hominem ad miracula facienda. Ipsa enim meretur proprie ut oratio exaudiatur de miraculis faciendis. Quod hac ratione videri potest. Sicut enim in rebus naturalibus videmus quod a causa universali omnes particulares causæ sumunt efficaciam agendi; tamen effectus determinatus et proprius attribuitur causæ particulari, sicut patet de virtutibus activis inferiorum corporum respectu virtutis coelestis corporis, et de orbibus inferioribus, qui etsi sequantur motum primi orbis, habent tamen singuli proprios motus: ita etiam est de virtutibus quibus meremur. Nam omnes habent efficaciam merendi a caritate, quæ nos unit Deo a quo meremur, et voluntatem perficit qua meremur; singulæ tamen virtutes merentur singularia quædam præmia eis proportionaliter respondentia; sicut humilitas meretur exaltationem, et paupertas regnum. Unde quandoque caritate cessante, per actum aliarum virtutum etsi aliquis nihil mereatur ex condigno, ex quadam tamen divina liberalitate aliqua congrua beneficia retribuit pro hujusmodi actibus, saltem in hoc mundo: unde dicitur, quod per ea quæ sunt ex genere bona, extra caritatem facta, merentur alicui ex congruo interdum honorum temporalium multiplicationem. Per hunc autem modum fides meretur miraculorum operationem: licet radix merendi sit ex caritate. Cujus ratio potest triplex assignari. Primo quidem, quia miracula sunt quædam argumenta fidei, dum per ea facta quæ naturam excedunt, illorum veritas comprobatur quæ na-

turalem transcendunt rationem: unde Marci., ult., 20, dicitur: *Illi profecti prædicaverunt ubique, Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis.* Secunda ratio est, quia fides potissime divinæ potentie innititur, quam accipit ut rationem vel medium ad assentiendum his quæ supra naturam esse videntur: et ideo divina potentia in operatione miraculorum præcipue fidei coassistit. Tertia ratio est, quia miracula præter naturales causas fiunt: fides autem est quæ non ex rationibus naturalibus et sensibilibus argumenta assumit, sed ex rebus divinis. Unde scit paupertas temporalium rerum meretur divitias spirituales, et humilitas meretur cœlestem dignitatem; ita fides quasi contemnendo ea quæ naturaliter fiunt, quodammodo miraculorum operationem meretur, quæ præter naturalem virtutem fit. Similiter autem et per fidem homo maxime disponitur ut ex potestate miracula faciat. Quod etiam ex tribus rationibus patet. Primo quidem, quia sicut supra dictum est, art. 4 hujus quæst., sancti ex potestate miracula dicuntur facere, non quasi miraculorum principales auctores, sed sicut divina instrumenta, imperium divinum, cui natura obedit in miraculis, quodammodo ipsis rebus naturalibus præsentantes. Quod autem divinum verbum in nobis habitat, est per fidem, quæ est quadam participatio in nobis divinæ veritatis; unde per ipsam fidem homo disponitur ad miracula facienda. Secundo, quia sancti qui ex potestate miracula faciunt, operantur in virtute Dei agentis in natura. Actio enim Dei ad totam naturam comparatur, sicut actio animæ ad corpus; corpus autem transmutatur præter ordinem principiorum naturalium præcipue per aliquam imaginationem fixam, ex qua corpus calefacit per concupiscentiam vel iram, aut etiam immutatur ad febrem vel lepram. Illud ergo facit hominem dispositum ad miracula facienda quod dat ejus apprehensioni quadam fixationem et firmitatem. Hoc autem facit fides firma: unde firmitas fidei præcipue operatur ad miracula facienda. Quod patet ex hoc quod dicitur Matth., xxi, 21: *Si habueritis fidem et non hesitaveritis, non solum de ficulnea facietis, sed et si monti huic dixeritis, Tolle, et jacta te in mare, fiet;* et Jacob., 1, 6: *Postulet autem in fide, nihil hesitans.* Tertio, quia cum miracula ex potestate per modum cujusdam imperii fiant, illud præcipue facit idoneum ad miracula facienda ex potestate quod reddit aptum ad imperandum. Hoc autem est per quadam separationem et abstractionem ab illis quibus debet imperare. Unde et Anaxagoras dicit quod intellectus erat immixtus, ad hoc quod imperet. Fides autem animum abstrahit a rebus naturalibus et sensibilibus, et eum in rebus intelligibilibus fundat. Unde per fidem redditur homo aptus ad hoc quod per potestatem miracula faciat, et inde est etiam quod illæ virtutes ad facienda miracula præcipue coope-

rantur, quæ animum hominis a rebus maxime corporalibus abstrahunt; sicut continentia et abstinencia, quæ retrahunt ab electionibus quibus homo sensibilibus rebus immergitur. Alia vero virtutes quæ ad disponenda temporalia ordinant, non ita ad facienda miracula disponunt.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod facere miracula attribuitur gratiæ gratis datæ, sicut principio proximo fidei, aut sicut disponenti ad hujus modi gratiam consequendam.

AD SECUNDUM dicendum, quod licet interdum aliquis peccator miracula faciat, non est hoc ex merito ejus, ex merito dico condigno; sed est ex quadam congruitate, in quantum fidem constanter confitetur, in cujus protestationem (1) Deus miracula facit.

AD TERTIUM dicendum, quod ex hoc quod caritas est major virtus fidei, largitur ipsi fidei efficaciam merendi; fides tamen magis congruit ad particulariter merendum miraculorum operationes: fides enim est perfectio intellectus, cujus operatio consistit in hoc quod res intellectæ aliquo modo sunt in ipso; caritas autem est perfectio voluntatis, cujus operatio consistit in hoc quod voluntas in ipsam rem tendit. Unde per caritatem homo in Deo ponitur, et cum eo unum efficitur; per fidem autem ipsa divina ponuntur in nobis: unde dicitur Hebr., XI, 1, quod est *substantia rerum sperandarum*. Et præterea, miracula fiunt ad confirmationem fidei, non autem ad confirmationem caritatis.

AD QUARTUM dicendum, quod caritas meretur, ut dictum est, petitionum exauditionem, sicut universale principium merendi; sed specialiter exaudiri in miraculis faciendis meretur fides, ut dictum est.

AD QUINTUM dicendum, quod sicut Glossa (August. in tract. XLIV in Joan., a med.) ibidem dicit, verbum illud est cæci, qui nondum erat totaliter sapientia illuminatus; unde sententiam falsam continet. Nam interdum Deus peccatores audit ex sua liberalitate, licet non ex eorum merito. Et sic oratio eorum impetrat licet non sit meritoria; sicut et aliquando justis oratio meretur sed non impetrat: nam impetratio pertinet ad id quod petitur, et ininitur soli gratiæ; meritum autem pertinet ad finem quem quis meretur, et ininitur justitiæ.

AD SEXTUM dicendum, quod caritas unit Deo sicut hominem in Deum trahens: per fidem vero divina ad nos trahuntur, ut dictum est prius.

AD SEPTIMUM dicendum, quod invidia in fascinatione effectum habere non posset, nisi imaginatio fixa ad hoc cooperaretur.

AD OCTAVUM dicendum, quod ratio illa probat quod fides per

(1) *Al.* protestatione.

caritatem meretur; et hoc supra concessum est. Et præterea, obiecto tenet in illis quæ propria virtute homo facit, in quibus intellectus voluntatem dirigit, quæ potentiæ imperat exequenti. In his autem in quibus virtus divina est exequens, sola fides, quæ divinæ potentiæ ininitur, sufficit ad operandum.

AD NONUM dicendum, quod obiectio illa procedit de operatione miraculi secundum quod est a Deo; qui ad omnia quæ in creaturis operatur, ex amore movetur. Nam divinus amor non permisit eum sine germine esse, ut dicit Dionysius (IV cap. de div. Nom.). Non autem loquimur de operatione miraculi secundum quod est ab homine. Unde ratio non est ad propositum.

AD DECIMUM dicendum, quod spei non proprie attribuitur miracula facere; spes enim ordinatur ad aliquid consequendum, unde est solum de æternis. Fides autem est de æternis et temporalibus; unde potest se extendere ad facienda. Et propter hoc in auctoritate inducta principalis fit mentio de spe quam de fide, cum dicitur, quod *in spem credidit*.

AD UNDECIMUM dicendum, quod obiectum spei (1) est arduum consequendum, non autem arduum faciendum.

AD DODECIMUM dicendum, quod spei respondet divina potentia secundum sublimitatem suæ majestatis, in cujus consecutionem spes tendit; sed ipsi potentiæ, secundum quod est mirabilium effectiva, præcipue ininitur fides.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod publica justitia est ex fide, per quam tota Ecclesia justificatur, secundum illud Rom., III, 22: *Justitia autem Dei per fidem Jesu Christi*.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod fortitudo in passionibus tolerandis, et constantia confessionis erat in martyribus propter fidei firmitatem.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod etiam abstinencia ad miracula facienda cooperatur, non tamen ita principaliter sicut fides.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod licet feminam non cognoscere et semper cum femina commorari, sit difficile, non tamen est miraculum, proprie miraculo sumpto; cum ex virtute creata dependeat, scilicet libero arbitrio.

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod abusus miraculorum in his qui miraculis detrahebant non aufert eorum efficaciam ad fidem confirmandam quantum ad illos qui erant bene dispositi.

AD DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod fides Petri et Andræ commendatur propter promptitudinem credendi, quæ tanto major fuit, quanto minoribus adminiculis indiguit ad credendum: inter quæ adminicula per se sunt miracula.

AD DECIMUMNONUM dicendum, quod fides non est sufficiens causa ad miracula facienda, sed dispositio quædam. Fiunt

(1) *Al.* fidei.

autem miracula secundum ordinem divinæ providentiæ, quæ hominibus congrua remedia pro variis causis diversimode dispensat.

ARTICULUS X. — *Utrum dæmones cogantur aliquibus et corporalibus rebus, factis aut verbis ad miracula faciendâ.*

Decimo quæritur, utrum dæmones cogantur aliquibus sensibilibus et corporalibus rebus, factis aut verbis, ad miracula faciendâ, quæ per magicas artes fieri videntur. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus (X de Civ. Dei, cap. ix circa finem) introducens verba Porphyrii, quod quidam in Chaldaea tactus invidia, adjuratas (1) spirituales potentias precibus alligavit, ne ab alio postulata concederent. Et in xxi ejusdem lib. dicit: *Non potuit primum nisi dæmonibus dicentibus disci quid quisque illorum appetat, quid echorreat, quo velletur nomine, quo cogatur.* Ergo dæmones a magis coguntur ad magia faciendâ.

2. Præterea, quicumque facit aliquid contra suam voluntatem, aliquo modo cogitur. Sed dæmones aliquando faciunt aliquid contra suam voluntatem per magos adjurati. Est enim voluntas dæmonis semper ad inducendum homines in peccatum: et tamen aliquis magia arte ad turpem amorem incitatus, eadem arte a violentia incitationis solvitur. Ergo dæmones coguntur a magis.

3. Præterea, de Salomone legitur, quod quosdam exorcismos fecit quibus dæmones cogebantur ut ex obsessis corporibus recederent. Ergo per adjurationes dæmones cogi possunt.

4. Præterea, si dæmones advocati a mago veniunt, aut hoc est quia alliciuntur, aut quia coguntur. Sed non semper advocati alliciuntur. Advocantur enim per quædam quæ dæmones odium, sicut per virginitatem imprecantis, cum tamen ipsi ad incestos concubitus homines deducere non morentur. Ergo videtur quod aliquando cogantur.

5. Præterea, studium dæmonum est ut homines a Deo avertant. Sed ipsi advocati per aliqua quæ reverentiam Dei sonant, sicut per invocationem divinæ majestatis, adveniunt. Ergo non propria voluntate hoc faciunt, sed coacti.

6. Præterea, si alliciuntur aliquibus sensibilibus, non alliciuntur eis sicut animalia cibis, sed sicut spiritus signis, quæcumque delectationi congruunt, per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum, ut Augustinus dicit (XXI de Civit. Dei, cap. vi, a med.). Sed signis allici non videntur; ejus enim allici signis est cuius est signis uti, quod quidem est solum habentis sensum: nam signum est quod præter speciem quam ingerit sensibus facit aliquid aliud in agnitionem

(1) *Al. abjuratas.*

venire. Ergo dæmones nullo modo alliciuntur sed magis coguntur.

7. Præterea, Matth., xvii, 14, dixit quidam ad Jesum: *Domine, miserere filio meo, quia lunaticus est et mala patitur.* In Marco autem, cap. ix, 16, dicitur: *Aituli filium meum ad te habentem spiritum mutum.* Dicit autem Glossa (ordinaria) super verbo prædicto Matth.: *Hunc Marcus surdum et mutum dicit quem Mattheus nominat lunaticum, non quod luna dæmonibus serviat, sed demon lune cursum observans homines corrumpit.* Videtur ergo quod per observationem celestium corporum et aliorum corporalium, dæmones ad aliquid faciendum cogantur.

8. Præterea, cum dæmones ex superbia peccaverint, non est probabile quod alliciuntur illis quæ eorum excellentiæ derogare videntur. Advocantur autem per convocationes virtutis ipsorum, et per mendacia incredibilia quæ derogant virtuti ipsorum. Unde Augustinus dicit in X de Civ. Dei (cap. xi, in med.), introducens verba Porphyrii, sic dicentis (1): *Quid enim homo vitio cuiuslibet obnoxius intendit minas (2), eosque territat falso ut eis eatorqueat veritatem, nam et caelum se collidere minatur et cetera similia, homini impossibilia, ut illi dii, tanquam insipientissimi pueri, falsis et ridiculis comminationibus territi quæ imperantur efficiant?* Ergo dæmones non alliciuntur, sed coguntur advocati.

9. Præterea, voluntas dæmonis ad hoc tendit ut homines in culturam idolorum dejiciat: quod quidem præcipue fit per hoc quod spiritus dæmonum imaginibus adsunt. Si autem propria sponte advocati venirent, semper ad talia venirent. Non autem semper veniunt, nisi certis temporibus observatis, et determinatis carminibus et ritibus inaginibus consecratis, vel potius execratis. Non ergo dæmones advocantur quasi allecti, sed quasi coacti.

10. Præterea, aliquando dæmones magicis artibus advocantur, ut homines ad turpem amorem inclinent. Hoc autem dæmones propria voluntate facere intendunt. Non ergo esset opus ut allicerentur si semper hoc facerent advocati. Non semper autem hoc faciunt. Ergo quando faciunt, advocantur non ut allecti, sed quasi coacti.

Sed contra est quod dicitur Job, xli, 24: *Non est potestas super terram quæ ei possit comparari, scilicet diabolo.* Major autem potestas non cogitur a minori. Ergo per nihil terrenum dæmones cogi possunt.

Præterea, non est ejusdem invocari et cogi. Invocantur enim majores, ut Porphyrius dicit; sed pejoribus imperatur. Dæmones autem veniunt advocati. Ergo non coguntur.

Sed dicendum, quod coguntur virtute divina. — Sed contra,

(1) *Al. dicens.* — (2) *Al. minatur.*

cogere dæmones ex virtute divina est per donum gratiæ, quo perlicitur ordo celestium potestatum. Hoc autem donum gratiæ non adest infidelibus, et hominibus sceleratis quales sunt magi. Ergo nec etiam virtute divina dæmones cogere possunt.

Præterea, facere ea quæ divina virtute principaliter fiunt non est peccatum, sicut facere miracula. Si ergo magi virtute divina dæmones cogent, utendo magicis artibus non peccarent, quod patet esse falsum. Non ergo dæmones aliquo modo magicis artibus coguntur.

Respondeo dicendum, quod circa effectus magicarum artium multiplex fuit opinio.

Quidam enim dixerunt, sicut Alexander, quod effectus magicarum artium fit per aliquas potentias et virtutes in rebus inferioribus generatas ex virtutibus quorundam inferiorum corporum, cum observatione celestium motuum. Unde Augustinus dicit (X de Civit. Dei, cap. 1, a med.), quod Porphyrio videtur, herbis et lapidibus et animantibus et sonis certis quibusdam ac vocibus et figuratibus atque fimentis quibusdam, etiam observatis in cœli conversione motibus sideris, fabricari in terra ab hominibus potestates idoneas siderum variis effectibus exequendis. Hæc autem positio insufficientis videtur. Licet enim ad aliqua quæ magicis artibus fieri videntur, naturalium corporum superiorum et inferiorum vires sufficere possint, sicut ad quasdam corporum transmutationes; quædam tamen fiunt magicis artibus ad quæ nulla vis corporalis se extendere potest. Constat vero quod locutio non est nisi ab intellectu. Per magicas autem artes aliquæ locutiones aliorum respondentium audiuntur; unde et oportet quod hoc fiat per aliquem intellectum, et præcipue cum de aliquibus occultis per huiusmodi responsa homines doceantur. Nec potest dici, quod hoc fiat per immutationem imaginationis solius per modum præstigi; quia tunc istæ voces non ab omnibus circumstantibus audirentur, nec a vigilantibus et habentibus sensus solutos istæ voces audiri possent. Unde relinquuntur quod fiunt vel ex virtute animæ hominis magicis artibus utentis, aut fiant ab aliquo exteriori intellectu habente. Primum autem esse non potest: quod patet ex duobus: primo quidem, quia anima hominis ex sua virtute non potest venire ad cognitionem ignotorum nisi per aliqua sibi nota; unde ex voluntate animæ hominis non potest fieri revelatio occultorum quæ fit per magicas artes, cum ad huiusmodi occulta facienda non sufficiant principia rationis; secundo, quia si sua virtute huiusmodi effectus anima magi faceret, non indigeret uti invocationibus aut aliquibus huiusmodi exterioribus rebus. Constat autem quod huiusmodi effectus magicarum artium per aliquos exteriores spiritus fiunt, non autem per spiritus justos et bonos; quod quidem ex duobus patet: primo, quia boni spiritus familiaritatem suam sceleratis hominibus non exhiberent, qua-

les plerumque sunt magicarum artium executores; secundo quia non cooperarentur hominibus ad illicita perpetranda, quod plerumque fit per magicas artes. Restat ergo hoc fieri per malos spiritus quos dæmones dicimus. Huiusmodi autem dæmones possunt intelligi cogi dupliciter: uno modo per aliquam superiorem virtutem, quæ eis necessitatem faciendi inducat; alio modo per modum allectionis, sicut homines dicuntur ad aliquod cogi cujus concupiscentia allicuntur. Neutro autem modo rebus corporalibus, per se loquendo, dæmones cogi possunt nisi supponantur habere corpora aerea naturaliter sibi unita et per consequens habere sensibiles affectiones ad modum aliorum animalium, sicut et Apuleius posuit dæmones esse animalia corpore aerea, animo passiva (Ex Augustino, VIII de Civit. Dei, cap. xvi). Sic enim cogi possent utroque modo corporali virtute et corporum celestium (ex quorum impressionibus in aliquas passionibus inducerentur) et etiam inferioribus corporibus in quibus delectarentur, sicut Apuleius dicit: *Et delectantur in fumis sacrificiorum et in aliquibus talibus*. Sed huius opinionis falsitas ostensa est in præcedentibus questionibus.

Restat ergo quod dæmones, per quos magicæ artes complementum habent, et coguntur et allicuntur. Coguntur quidem a superiori; quandoque quidem ab ipso Deo, quandoque vero a sanctis et Angelis et hominibus virtute Dei. Nam ad ordinem Potestatum pertinere dicitur dæmones arere. Sancti autem homines sicut dono virtutum participant, in quantum miracula faciunt; ita dono Potestatum, in quantum ejiunt dæmones. Coguntur etiam interdum ab ipsis superioribus dæmonibus; quæ quidem sola coactio per magicas artes fieri potest. Coguntur etiam quasi allecti per artes magicas, non quidem rebus corporalibus propter seipsas, sed propter aliquid aliud. Primo quidem, quia per huiusmodi res corporales sciunt facilius posse compleri effectum ad quem invocantur; et hoc ipsi appetunt ut scilicet eorum virtus admirabilis habeatur; et propter hoc sub certa constellatione advocati magis adveniunt. Secundo, in quantum huiusmodi corporalia sunt signa aliorum spiritualium quibus delectantur. Unde Augustinus dicit (XXI de Civ. Dei, cap. vi, in medio), quod allicuntur dæmones his rebus, non tamquam animalia cibus, sed quasi spiritus signis. Quia enim homines in signum subjectionis Deo sacrificium offerunt et prostrationes faciunt, gaudent huiusmodi reverentiæ signa sibi exhiberi. Allicuntur autem diversi dæmones diversis signis, secundum quod diversis vitiis ipsorum magis conveniunt. Tertio allicuntur his corporalibus rebus, in quantum homines per eas in peccatum adducuntur; et inde est quod allicuntur mendaciis, et his quæ homines in errorem vel peccatum inducere possunt.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod dæmones dicuntur cogi per magicas artes modis prædictis.

AD SECUNDUM dicendum, quod in hoc ipso dæmoni satisfi, si per hoc quod aliquod malum impedit et ad aliquod bonum cooperatur, facilius in sui familiaritatem et admirationem homines trahit. Nam et ipsi se transfigurant in Angelos lucis, sicut habetur II ad Corinth., xi.

AD TERTIUM dicendum, quod si Salomon exorcismos suos eo tempore fecit quando erat in statu salutis, potuit esse in illis exorcismis vis cogendi dæmones ex virtute divina. Si autem tempore illo fecit quod idola adoravit, ut intelligatur eum per magicas artes fecisse, non fuit in illis exorcismis vis cogendi dæmones, nisi modo prædicto.

AD QUARTUM dicendum, quod a virginibus advocati adveniunt, ut ex hoc in sua divinitatis opinionem homines adducant, quasi munditiam ament.

AD QUINTUM dicendum, quod in hoc etiam quod ad invocationem divinæ virtutis adveniunt, volunt intelligi quod non sint a divina justitia omnino exclusi; non enim sic divinitatem appetunt ut summo Deo velint æquari omnino, sed sub eo divinitatis cultum sibi ab hominibus exhiberi gaudent.

AD SEXTUM dicendum, quod dæmones non dicuntur allici signis quasi ipsi signis utantur; sed quia homines signis uti consueverunt, delectantur in signis quibus homines utantur propter signatum.

AD SEPTIMUM dicendum, quod sicut Glossa ordinaria ibidem dicit, dæmones certis periodis lunæ homines magis affligunt, ut creaturas Dei infament, in hoc scilicet quod credantur dæmonibus servire, et per hoc homines in errore mittant.

AD OCTAVUM dicendum, quod licet prædicta mendacia in derogationem virtutis dæmonum esse videantur; tamen hoc ipsum eis est delectabile, quod homines in mendaciis confidunt; quia ipse est mendax et pater ejus.

AD NONUM dicendum, quod ad imagines advocati adveniunt certis horis et certis signis, rationibus prædictis.

AD DECIMUM dicendum, quod licet semper dæmones homines desideret pertrahere in peccata; tunc tamen magis adhuc nituntur quando magis ad hoc inclinantur, et quando plures possunt inducere in peccatum.

QUESTIO VII

DE DIVINÆ ESSENTIÆ SIMPLICITATE

(Et habet articulos (1) undecim.)

Primo enim quaeritur, utrum Deus sit simplex; 2^o utrum in Deo sit substantia vel essentia idem quod esse; 3^o utrum Deus

(1) *Al. decem, et mox omittitur qui est octavus, ceteris fulco numeratis.*

sit in aliquo genere; 4^o utrum bonum, justum, sapiens et hujusmodi prædicent in Deo accidens; 5^o utrum nomina prædicta significant divinam substantiam; 6^o utrum ista nomina sint synonyma; 7^o utrum hujusmodi nomina dicantur de Deo et creaturis univoce, vel æquivoce; 8^o utrum sit aliqua relatio inter Deum et creaturam; 9^o utrum relationes quæ sunt inter Deum et creaturas, sint relativæ in ipsis creaturis; 10^o utrum Deus realiter referatur ad creaturam, ita quod relatio ipsa sit res aliqua in Deo; 11^o utrum istæ relationes temporales sint in Deo secundum rationem.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum Deus sit simplex.*

Quæstio est de simplicitate divinæ essentiae. Et primo quaeritur in generali, an Deus sit simplex. Et videtur quod non. Ab uno enim simplici non est natum esse nisi unum; idem enim semper facit idem, secundum Philosophum (lib. II Gen.). Sed a Deo procedit multitudo. Ergo ipse non est simplex.

2. Præterea, simplex si attingitur, totum attingitur. Sed Deus a beatis attingitur: quia, ut dicit Augustinus (in lib. de videndo Deum), attingere mente Deum magna est beatitudo. Si ergo sit simplex, totus attingitur a beatis. Sed quod totum attingitur, comprehenditur. Ergo Deus a beatis comprehenditur, quod est impossibile. Ergo Deus non est simplex.

3. Præterea, idem non se habet in ratione diversarum causarum. Sed Deus se habet in ratione diversarum causarum, ut patet XI Metaph. Ergo in eo oportet esse diversa; ergo oportet eum esse compositum.

4. Præterea, ubicumque est aliquid et aliquid, est compositio. Sed in Deo est aliquid et aliquid, scilicet proprietates et essentia. Ergo in Deo est compositio.

5. Sed dicendum, quod proprietates est idem quod essentia. — Sed contra, affirmatio et negatio non verificantur de eodem. Sed essentia divina est communicabilis tribus personis, proprietates autem est incommunicabilis. Ergo proprietates et essentia non sunt idem.

6. Præterea, de quocumque prædicantur diversa prædicamenta, illud est compositum. Sed in divina prædicatione venit substantia et relatio, ut dicit Boetius (in lib. de Trin., circa med.). Ergo Deus est compositus.

7. Præterea, in qualibet re est substantia, virtus et operatio, ut dicit Dionysius (cap. xi cœl. Hier., circa med.); ex quo videtur quod operatio sequitur virtutem et substantiam. Sed in operationibus divinis est pluralitas. Ergo in substantia ejus invenitur multitudo et compositio.

8. Præterea, ubicumque invenitur multitudo formarum, ibi oportet esse compositionem. Sed in Deo invenitur multitudo formarum; quia, sicut dicit Commentator (lib. XI Metaph.,