

4 Utrum anima hominis separata possit movere corpora motu locali.

QUÆSTIO CXVIII.

De translatione hominis ex homine quantum ad animam.

1 Utrum anima sensitiva traducatur cum semine.

2 Utrum anima intellectiva causetur ex semine.

3 Utrum omnes anime humane fuerint simul create a principio mundi.

QUÆSTIO CXIX.

De propagatione hominis quantum ad corpus.

1 Utrum aliquid de alimento convertatur in veritatem humane nature.

2 Utrum semen, quod est principium humane generationis, sit de se speciuo alimenti.

FINIS.



DIVI THOMÆ AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI

SUMMÆ THEOLOGICÆ PARS PRIMA.

PROLOGUS.

QUIA catholice veritatis Doctor non solum profectos debet instruere, sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire (secundum illud Apostoli I ad Corinth. III. I. Tamquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam:) propositum nostre intentionis in hoc opere est, ea que ad christianam religionem pertinent, eo modo tradere secundum quod congruit ad eruditionem incipientium.

Consideravimus namque hujus doctrine novitios, in iis que a diversis scripta sunt, plurimum impediti: partim quidem propter multiplicationem inutilium questionum, articulorum, & argumentorum: partim etiam quia ea que sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinæ, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se præbebat occasio disputandi: partim quidem quia eorundem frequens repetitio & fastidium, & confusio generabat in animis auditorum.

Hæc igitur, & alia hujusmodi evitare studentes, tentabimus cum confidentia divini auxilii, ea que ad sacram doctrinam pertinent, breviter ac dilucide prosequi, secundum quod materia patietur.

& insipientibus debitor sunt) ut spiritualia sub similitudinibus corporalium proponantur, ut saltem vel sic rudes eam capiant, qui ad intelligibilia secundum se capiendi non sunt idonei.

Ad primum ergo dicendum, quod (a) Poetica utitur metaphoris propter representationem: representatio enim naturaliter homini delectabilis est. Sed sacra doctrina utitur metaphoris propter necessitatem, & utilitatem, sicut jam dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod radius divinæ revelationis non destruitur propter figurarum sensibiles, quibus circumvelatur, ut dicit Dionysius (cap. 11. cæl. Hierar.) sed remanet in sua veritate, ut mentes, quibus fit revelatio, non permittat in similitudinibus permanere, sed elevet eas ad cognitionem intelligibilem, & per eos quibus revelatio facta est, alii etiam circa hæc instruantur. Unde ea quæ in uno loco Scripturæ traduntur sub metaphoris, in aliis locis expressius exponuntur. Et ipsa etiam occultatio figurarum utilis est ad exercitium studiorum, & contra irrisiones infidelium: de quibus dicitur Matth. vi. 6. *Nolite sanctum vestre carnis.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut docet Dionysius cap. 11. cælestis Hierarchie (non multum remote ante med.) magis est conveniens quod divina in Scripturis tradantur sub figuris vilitum corporum quam corporum nobilitum. Et hoc propter tria. Primo quia propter hoc magis liberatur humanus animus ab errore. Manifestum enim apparet quod hæc secundum proprietatem non dicuntur de divinis; quod posset esse dubium, si sub figuris nobilitum corporum describerentur divina, maxime apud illos qui nihil aliud à corporibus nobilibus excogitare noverunt. Secundo quia hic modus convenientior est cognitioni quam de Deo habemus in hac vita. Magis enim manifestatur nobis de ipso quid non est, quam quid est: & ideo similitudines illarum rerum quæ magis elongantur à Deo, veriores nobis faciunt estimationem, quod sit supra illud quod de Deo dicimus, vel cogitamus. Tertio quia per huiusmodi, divina magis occultantur indigenis.

ARTICULUS X.

Utrum sacra Scriptura sub una littera habeat plures sensus.

Quæst. vii. quæst. vi. art. 1. 2. & 3. & per quæst. xv. art. 1. & xv. dist. XXI. quæst. 1. art. 2. quæst. 1. ad 3. & Gal. iv. lect. vi. Corin. 111.

AD decimum sic proceditur. Videtur quod sacra Scriptura sub una littera non habeat plures sensus, qui sunt historicus vel li-

(a) Ita cir. cod. alii ad stipulentiibus. Al. Poeta. (b) Al. textum.

teralis, allegoricus, tropologicus sive moralis, & anagogicus. Multiplicitas enim sensuum in una scriptura parit confusionem, & deceptionem, & tollit arguendi firmitatem: unde ex multiplicitibus propositionibus non procedit argumentatio; sed secundum hoc aliquæ fallacia assignantur. Sacra autem Scriptura debet esse efficax ad ostendendam veritatem absque omni fallacia. Ergo non debent in ea sub una littera plures sensus tradi.

2. Præterea Augustinus dicit in Lib. de utilitate credendi (cap. 111. cir. prin.) quod Scriptura que testamentum vetus vocatur, quadrifariam traditur, scilicet secundum historiam, secundum ætiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam. Quæ quidem quatuor à quatuor prædictis videntur esse aliena omnino. Non igitur conveniens videtur quod eadem littera sacra Scripturæ secundum quatuor sensus prædictos exponatur.

3. Præterea, Præter prædictos sensus invenitur sensus parabolicus, qui inter illos sensus quatuor non continetur.

Sed contra est quod dicit Gregorius XX. Moral. (cap. 1. circa med.) *Sacra Scriptura omnes scientias ipso locutionis sue more transcendit: quia uno eodemque sermone, dum narrat (b) gesta, prodit mysterium.*

Respondeo dicendum, quod auctor sacra Scripturæ est Deus, in cuius potestate est ut non solum voces ad significandum accommodet (quod etiam homo facere potest) sed etiam res ipsas. Et ideo cum in omnibus scientiis voces significant, hoc habet proprium ista scientia quod ipse res significat per voces etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus, vel litteralis. Illa vero significatio qua res significantur per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super litteralem fundatur, & eum supponit.

Hic autem sensus spiritualis trifariam dividitur. Sicut enim dicit Apostolus ad Hebr. vi. 1. *lex vetus figura est novæ legis; & ipsa nova lex, ut dicit Dionysius in eccles. Hierar. (cap. v. part. 1.) est figura futuræ gloriæ.* In nova etiam lege ea quæ in capite sunt gesta, sunt signa eorum quæ nos agere debemus. Secundum ergo quod ea quæ sunt veteris legis, significant ea quæ sunt novæ legis, est sensus allegoricus, secundum vero quod ea quæ in Christo sunt gesta, vel in iis quæ Christus significant, sunt signa eorum quæ nos agere debemus, est sensus moralis; prout vero significant ea quæ sunt in æternæ gloriæ, est sensus anagogicus. Quia vero sensus litteralis est quem auctor intendit; auctor autem sacra Scripturæ Deus

Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit; non est inconveniens, ut dicit Augustinus XII. Confes. (elicitur ex cap. xviii. xix. xx. xxiv. & xxxi.) *si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturæ plures sint sensus.*

Ad primum ergo dicendum, quod multiplicitas horum sensuum non facit aquivocationem, aut aliam speciem multiplicitatis: quia, sicut jam dictum est (in corp. art.) sensus isti non multiplicatur propter hoc quod una vox multa significet, sed quia ipse res significatæ per voces aliarum rerum possunt esse signa.

Et ita etiam nulla confusio sequitur in sacra Scriptura, cum omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem, ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex iis quæ secundum allegoriam dicuntur, ut dicit Augustinus in epist. cont. Vincentium Donatistam (quæ est xlvi. cir. med.) Non tamen ex hoc aliquid deperit sacra Scripturæ: quia nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat.

Ad secundum dicendum, quod illa tria, historia, ætiologia, analogia, ad unum litteralem sensum pertinent: nam historia est, ut ipse Augustinus exponit (loc. dicto in argum.) cum simpliciter aliquid proponitur; ætiologia vero, cum causa dicti assignatur, sicut cum Dominus assignavit causam quare Moyses permisit licentiam repudiandi uxores, scilicet propter duritiam cordis ipsorum, Matth. xix. Analogia vero est cum veritas unius Scripturæ ostenditur veritati alterius non repugnare. Sola autem allegoria inter illa quatuor pro tribus spiritualibus sensibus ponitur, sicut & Ugo de Sancto Victore sub sensu allegorico etiam analogicum comprehendit, ponens in III. suarum Sententiarum solum tres sensus, scilicet historicum, allegoricum, & tropologicum. (Id habet in prol. Lib. I. de Sacram. cap. 1v.)

Ad tertium dicendum, quod sensus parabolicus sub litterali continetur: nam per voces significatur aliquid proprie, & aliquid figurative. Nec est litteralis sensus ipsa figura, sed id quod est figuratum. Non enim cum Scriptura nominat Dei brachium, est litteralis sensus quod in Deo sit membrum huiusmodi corporale; sed id quod per hoc membrum significatur, scilicet virtus operativa: in quo patet quod sensui litterali sacra Scripturæ nunquam potest subesse falsum.

QUÆSTIO SECUNDA.

De Deo, an Deus sit.

Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tra-

dere, & non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum, & finis earum, & specialiter rationalis creaturæ, ut ex dictis est manifestum (art. 7. quæst. præced.) ad huius doctrinae expositionem intendentes.

Primo tractabimus de Deo.

Secundo de motu rationalis creaturæ in Deum.

Tertio de Christo, qui secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum.

Consideratio autem de Deo tripartita erit.

Primo considerabimus ea quæ ad essentiam divinam pertinent.

Secundo ea quæ pertinent ad distinctionem personarum.

Tertio ea quæ pertinent ad processum creaturarum ab ipso.

Circa essentiam vero divinam.

Primo considerandum est, an Deus sit.

Secundo, quomodo sit, vel potius quomodo non sit.

Tertio considerandum erit de his quæ ad operationem ipsius pertinent, scilicet de scientia, & de voluntate, & potentia.

Circa primum quaeruntur tria.

Primo, utrum Deum esse sit per se notum,

Secundo, utrum sit demonstrabile.

Tertio, an Deus sit.

ARTICULUS I.

Utrum Deum esse sit per se notum.

I. dist. 111. quæst. 1. art. 2. & III. cont. cap. x. & xi. & vera quæst. x. art. 12. & per quæst. vii. art. 2. ad 11.

AD primum sic proceditur. Videtur quod Deum esse sit per se notum. Illa enim nobis dicuntur per se nota quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis. Sed, sicut dicit Damascenus in princ. Lib. (I. de Fide orthod. cap. 1. & 111.) *omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta.* Ergo Deum esse est per se notum.

2. Præterea. Illa dicuntur esse per se nota quæ statim cognitæ terminis, cognoscuntur quod Philosophus attribuit primis demonstrationis principiis in I. Post. (cap. 11.) Scito enim quid est totum, & quid pars, statim scitur quod omne totum majus est sua parte. Sed intellecto quid significet hoc nomen Deum, statim habetur, quod Deus est. Signifi-

B

doctrina sit velut quadam impressio divinae scientiæ, quæ est una simplex omnium.

ARTICULUS IV.

Utrum sacra doctrina sit scientia practica.

Boeth. arti. 3. c. 1. I. prolog. arti. 3. quæst. 1a.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod sacra doctrina sit scientia practica. Finis enim practice est operatio, secundum Philosophum in II. Metaphys. (text. 3.) Sacra autem doctrina ad operationem ordinatur, secundum illud Jacob. 1. 22. Estote factores verbi, & non auditores tantum. Ergo sacra doctrina est practica scientia.

Præterea. Sacra doctrina dividitur per legem veterem & novam. Lex autem pertinet ad scientiam moralem, quæ est scientia practica. Ergo sacra doctrina est scientia practica. Sed contra. Omnis scientia practica est de rebus operabilibus ab homine, ut moralis de actibus hominum, & ædificativa de ædificiis. Sacra autem doctrina est principaliter de Deo, cuius magis homines sunt opera. Non ergo est scientia practica, sed magis speculativa.

Respondendo dicendum, quod sacra doctrina, ut dictum est (art. præc.) una existens se extendit ad ea quæ pertinent ad diversas scientias philosophicas, propter rationem formalem quam in diversis attendit, scilicet prout sunt divino lumine cognoscibilia: unde licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa, & alia practica; sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque, sicut & Deus eadem scientia se cognoscit, & ea quæ facit. Magis tamen est speculativa quam practica: quia principaliter agit de rebus divinis quam de actibus humanis: de quibus agit, secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua æterna beatus consistit.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS V.

Utrum sacra doctrina sit dignior aliis scientiis.

1. 2. quæst. lxxvi. arti. 5. ad 3. I. prolog. arti. 1. c. 1. II. con. c. 1v. fin.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sacra doctrina non sit dignior aliis scientiis. Certitudo enim pertinet ad dignitatem scientiæ. Sed alie scientiæ, de quarum principiis dubitari non potest, videntur esse certiores sacra doctrina, cuius principia, scilicet articuli

(a) Vulgata ut vocantur ad arcem. (b) Ita codex Alcan. Al. quæ ad ulteriorem finem non ordinatur: item quæ ad altiore finem ordinatur. (c) Al. debilitate.

fidei, dubitationem recipiunt. Alie igitur scientiæ videntur ista digniores.

Præterea. Inferioris scientiæ est à superiori accipere, sicut Musicus ab Arithmetico. Sed sacra doctrina accipit aliquid à philosophicis disciplinis: dicit enim Hieronymus in Epist. lxxxv. (quæ incipit. *Sibeseum nostrum*, declinando ad fin. illius) ad Magnum oratorem Urbis Romæ, quod doctores antiqui intantum Philosophorum doctrinis, atque sententiis suis respicerent libros, ut nescias quid in illis prius admirari debeas, eruditionem sæculi, an scientiam Scripturarum. Ergo sacra doctrina est inferior aliis scientiis.

Sed contra est quod alie scientiæ dicuntur ancille hujus. Prover. 1x. 3. *Misit ancillas suas (a) vocare ad arcem.*

Respondendo dicendum, quod cum ista scientia quantum ad aliquid sit speculativa, & quantum ad aliquid sit practica; omnes alias transcendit tam speculativas, quam practicas. Speculativarum enim scientiarum una altera dignior dicitur, tum propter certitudinem, tum propter dignitatem materiæ. Et quantum ad utrumque hæc scientia alias speculativas scientias excedit. Secundum certitudinem quidem, quia alie scientiæ certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanæ, quæ potest errare; hæc autem certitudinem habet ex lumine divine scientiæ, quæ decipi non potest. Secundum dignitatem vero materiæ, quia ista scientia est principaliter de his quæ sua altitudine rationem transcendunt. Alie vero scientiæ considerant ea tantum quæ rationi subduntur. Practicarum vero scientiarum illa dignior est, (b) quæ ad ultimorem finem ordinatur, sicut civilis militari. Nam bonum exercituum ad bonum civitatis ordinatur. Finis autem hujus doctrinæ, in quantum est practica, est beatitudo æterna, ad quam sicut ad ultimam finem ordinantur omnes alii fines scientiarum practicarum. Unde manifestum est secundum omnem modum eam digniorem esse aliis.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet id quod est certius secundum naturam, esse quoad nos minus certum (c) propter debilitatem intellectus nostri: qui se habet ad manifestissimam naturam, sicut oculus nocturne ad lumen Solis, sicut dicitur in II. Metaphys. Unde dubitatio quæ accidit in aliquibus circa articulos fidei; non est propter incertitudinem rei, sed propter debilitatem intellectus humani: & tamen minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio quæ habetur de minimis rebus, ut dicitur in XI. de animal. (Lib. I. de partibus animalium cap. v. in princ.)

Ad secundum dicendum, quod hæc scientia

(a) Vulgata ut vocantur ad arcem. (b) Ita codex Alcan. Al. quæ ad ulteriorem finem non ordinatur: item quæ ad altiore finem ordinatur. (c) Al. debilitate.

accipere potest aliquid à philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad majorem manifestationem eorum quæ in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate à Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tamquam à superioribus, sed utitur eis tamquam inferioribus, & ancillis; sicut architectonica uruntur subministrantibus, ut civilis militari. Et hoc ipsum quod sic utitur eis, non est propter defectum, vel insufficientiam ejus, sed propter defectum intellectus nostri, qui ex his quæ per naturalem rationem (ex qua procedunt alie (a) scientiæ) cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quæ sunt supra rationem, quæ in hac scientia traduntur.

ARTICULUS VI.

Utrum hæc doctrina sit sapientia.

1. prolog. arti. 3. quæst. 3. II. prolog. princ. & I. con. cap. 1v. fin.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod hæc doctrina non sit sapientia. Nulla enim doctrina quæ supponit sua principia aliunde, digna est nomine sapientiæ: quia sapientiæ est ordinare, & non ordinari: I. Metaph. (cap. 1. in princ.) Sed hæc doctrina supponit principia sua aliunde, ut ex dictis patet (art. 2. hujus quæst.) Ergo hæc doctrina non est sapientia.

Præterea. Ad sapientiam pertinet probare principia aliarum scientiarum: unde & caput dicitur scientiarum, ut VI. Ethic. patet (cap. v. paulo à princ.) Sed hæc doctrina non probat principia aliarum scientiarum. Ergo non est sapientia.

Præterea. Hæc doctrina per studium acquiritur; sapientia autem per infusionem habetur: unde inter septem dona Spiritus sancti connumeratur, ut patet I. Cor. x. Ergo hæc doctrina non est sapientia.

Sed contra est quod dicitur Deuter. 1v. 6. in principio legis: *Hæc est (b) nostra sapientia, & intellectus coram populis.*

Respondendo dicendum, quod hæc doctrina maxime sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter. Cum enim sapientis sit ordinare, & judicare; iudicium autem per altiore causam de inferioribus habeatur: ille sapiens dicitur in unoquoque genere qui considerat causam altissimam illius generis; ut in genere ædificii artifex, qui disponit formam domus, dicitur sapiens; & architector, respectu inferiorum artificum, qui dolant ligna, vel parant lapides: Unde dicitur

(a) Al. deest scientiæ. (b) Vulgata vestra. (c) Vulgata in illis. (d) Numquid originatur?

I. Cor. 111. 10. *Ut sapiens architector fundamentum posuit.* Et rursus in genere totius humanæ vitæ prudens sapiens dicitur, in quantum ordinat humanos actus ad debitum finem: unde dicitur Proverb. x. 23. *Sapientia est vitæ prudentia.* Ille igitur qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quæ Deus est, maxime sapiens dicitur: unde & sapientia dicitur esse divinarum cognitio, ut patet per Augustinum de Trinit. (Lib. XII. cap. xiv. parum à princ.) Sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa: quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod Philosophi cognoverunt, ut dicitur Rom. 1. 19. *Quod notum est Dei, manifestum est (c) illis*) sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de se ipso, & aliis per revelationem commanicatum. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia.

Ad primum ergo dicendum, quod sacra doctrina non supponit sua principia ab aliqua scientia humana, sed à scientia divina, à qua, sicut à summa sapientia, omnis nostra cognitio (d) ordinatur.

Ad secundum dicendum, quod aliarum scientiarum principia vel sunt per se nota, & probari non possunt; vel per aliquam rationem naturalem probantur in aliqua alia scientia. Propria autem hujus scientiæ cognitio est quæ est per revelationem, non autem quæ est per naturalem rationem. Et ideo non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum, sed solum judicare de eis. Quidquid enim in aliis scientiis invenitur veritati hujus scientiæ repugnans, totum condemnatur ut falsum. Unde dicitur II. Corint. x. 4. *Conspira destruentem, & omnem altitudinem extolentem se adversus scientiam Dei.*

Ad tertium dicendum, quod cum iudicium ad sapientem pertineat, secundum duplicem modum iudicandi, dupliciter sapientia accipitur. Contingit enim aliquem judicare uno modo per modum inclinationis, sicut qui habet habitum virtutis, recte iudicat de his quæ sunt secundum virtutem agenda, in quantum ad illa inclinatur: unde & in X. Ethic. (cap. v. parum ante fin. & Lib. III. cap. 1v.) dicitur, quod *virtuosus est mensura, & regula actuum humanorum.* Alio modo per modum cognitionis, sicut aliquis instructus in scientia morali possit judicare de actibus virtutis, etiam si virtutem non haberet. Primus igitur modus iudicandi de rebus divinis pertinet ad sapientiam, quæ ponitur donum Spiritus sancti, secundum illud I. Cor. 11. 15. *Spiritalis homo iudicat omnia, &c.* & Dionysius cap. 11. de divin. Nom. (par. 1.) dicitur

(a) Al. deest scientiæ. (b) Vulgata vestra. (c) Vulgata in illis. (d) Numquid originatur?

dicit: Hierotheus doctus est non solum discens, sed & patiens divina. Secundum autem modus iudicandi pertinet ad hanc doctrinam, secundum quod per studium habetur, licet ejus principia ex revelatione habeantur.

ARTICULUS VII.

Utrum deus sit subiectum hujus scientiæ.

I. prol. art. 4. & V. Met. lect. vi.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit subiectum hujus scientiæ. In qualibet enim scientia oportet supponere de subiecto quid est, secundum Philosophum in II. Posteriorum (non procul à princ.) Sed hæc scientia non supponit de Deo quid est: dicit enim Damascenus (Lib. III. de orthod. Fid. cap. xxiv.) In Deo quid est, dicere impossibile est. Ergo Deus non est subiectum hujus scientiæ.

Præterea. Omnia quæ determinantur in aliqua scientia, comprehenduntur sub subiecto illius scientiæ. Sed in sacra Scriptura determinatur de multis aliis quam de Deo, puta de creaturis, & de moribus hominum. Ergo Deus non est subiectum hujus scientiæ.

Sed contra. Illud est subiectum scientiæ de quo est sermo in scientia. Sed in hac scientia sit sermo de Deo: dicitur enim Theologia, quasi sermo de Deo. Ergo Deus est subiectum hujus scientiæ.

Respondeo dicendum, quod Deus est subiectum hujus scientiæ. Sic enim se habet subiectum ad scientiam, sicut objectum ad potentiam, vel habitum. Proprie autem illud assignatur objectum alicujus potentie, vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam, vel habitum; sicut homo, & lapis referuntur ad visum, in quantum sunt colorata: unde coloratum est proprium objectum visus. Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium, & finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum hujus scientiæ. Quod etiam manifestum sit ex principiis hujus scientiæ, quæ sunt articuli fidei, quæ est de Deo. Idem autem est subiectum principiorum, & totius scientiæ, cum tota scientia virtute contineatur in principiis.

Quidam vero attendentes ad ea quæ in ista scientia tractantur, & non ad rationem secundum quam considerantur, assignaverunt aliter subiectum hujus scientiæ, vel res, & signa, vel opera reparationis, vel totum Christum, idest caput, & membra: de omnibus enim istis tractatur in ista scientia; sed secundum ordinem ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod licet de Deo non posimus scire quid est, utimur

tamen ejus effectum in hac doctrina, vel naturæ, vel gratiæ, loco definitionis ad ea quæ de Deo in hac doctrina considerantur; sicut & in aliquibus scientiis philosophicis demonstratur aliquid de causa per effectum, accipiendo effectum loco definitionis causæ.

Ad secundum dicendum, quod omnia alia quæ determinantur in sacra doctrina, comprehenduntur sub Deo, non ut partes, vel species, vel accidentia, sed ut ordinata aliquo modo ad ipsum.

ARTICULUS VIII.

Utrum hæc doctrina sit argumentativa.

I. prol. art. 5. & I. cont. cap. 111. & VIII. & Boti. Tri. quæst. 111. art. 7.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod hæc doctrina sit argumentativa. Dicit enim Ambrosius in Lib. I. de Fide Cathol. (cap. v. non longe à fin.) Tolle argumenta ubi fides queritur. Sed in hac doctrina præcipue fides queritur: unde dicitur Joan. xx. 31. Hæc scripta sunt ut credatis. Ergo sacra doctrina non est argumentativa.

Præterea. Si sit argumentativa, aut argumentatur ex auctoritate, aut ex ratione. Si ex auctoritate, non videtur hoc congruere ejus dignitati: nam locus ab auctoritate est infirmissimus secundum Boetium (ex comm. super Topica Cic. Lib. VI. non procul à fin.) Si etiam ex ratione, hoc non congruit ejus fini: quia secundum Gregorium (homil. xxvi. in Evang. in princ.) fides non habet meritum, ubi humana ratio præbet experimentum. Ergo sacra doctrina non est argumentativa.

Sed contra est quod dicitur ad Tit. 1. 19. de Episcopo amplectente eum qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana, & eos qui contradicunt, arguere.

Respondeo dicendum, quod sicut aliæ scientiæ non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientiis; ita hæc doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quæ sunt articuli fidei: sed ex eis procedit ad aliquid ostendendum, sicut Apostolus I. ad Cor. xv. ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam. Sed tamen considerandum est in scientiis philosophicis, quod inferiores scientiæ nec probant sua principia, nec contra negantem principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiæ; suprema vero inter eas, scilicet Metaphysica disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit; si autem nihil concedit, non potest eum eo disputare, po-

potest tamen solvere rationes ipsius. Unde sacra Scriptura, cum non habeat superiorem, disputat cum negante sua principia, argumentando quidem, si adversarius aliquid concedat eorum quæ per divinam revelationem habentur; sicut per auctoritates sacre doctrine disputamus contra hæreticos, & per unum articulum contra negantes alium. Si vero adversarius nihil credat eorum quæ divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes, sed ad solvendum rationes, si quas inducit contra fidem. Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium; manifestum est probationes, quæ contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta.

Ad primum ergo dicendum, quod licet argumenta rationis humanæ non habeant locum ad probandum quæ fidei sunt; tamen ex articulis fidei hæc doctrina ad alia argumentatur, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod argumentari ex auctoritate est maxime proprium hujus doctrine, eo quod principia hujus doctrine per revelationem habentur. Et sic oportet quod credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est. Nec hoc derogat dignitati hujus doctrine: nam licet locus ab auctoritate quæ fundatur super ratione humana, sit infirmissimus; locus tamen ab auctoritate quæ fundatur super revelatione divina, est efficacissimus. Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandum fidem (quia per hoc tolleretur meritum fidei) sed ad manifestandum aliqua alia quæ traduntur in hac doctrina. Cum igitur gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut & naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati. Unde & Apostolus dicit II. ad Cor. x. 5. In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi. Et inde est quod etiam auctoritatibus Philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere poterunt, sicut Paulus Act. xviii. 28. Inducit verbum Arati, dicens: Sicut & quidam poetarum vestrorum dixerunt: Genus Dei sumus. Sed tamen sacra doctrina hujusmodi auctoritatibus utitur quasi extraneis argumentis, & probabilibus. Auctoritatibus autem canonicæ Scripturæ utitur proprie ex necessitate argumentando; auctoritatibus autem aliorum doctorum Ecclesiæ quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter. Inquit enim fides nostra revelationi Apostolorum, & Prophetis factæ, qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta. Unde dicit Augustinus in epistola ad Hieronymum (xix. cap. 1. prop. fin.) Solis in Scripturarum

libris qui canonici appellantur, didici hunc titulum, honorisque deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo errasse, aliquid firmius credamus. Alios autem ita lego, ut quantiaverbè sanctitate, doctrinæque præpollent, non ideo verum patens, quod ipsi ita senserunt, vel scripserunt.

ARTICULUS IX.

Utrum sacra Scriptura debeat uti metaphoris.

I. prol. artic. 5. & dist. xxxiv. quæst. 111. art. 1 & 2. & III. cont. cap. cl. & Tri. art. 8. & quol. xv. quæst. 1. & opusc. lx. cap. xi. fin.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod sacra Scriptura non debeat uti metaphoris. Illud enim quod est proprium infimæ doctrine, non videtur competere huic scientiæ, quæ inter alias tenet locum supremum, ut jam dictum est (art. præc.) Procedere autem per similitudines varias, & representationes, est proprium Poeticæ, quæ est infima inter omnes doctrinas. Ergo hujusmodi similitudinibus uti non est conveniens huic scientiæ.

Præterea. Hæc doctrina videtur esse ordinata ad veritatis manifestationem: unde & manifestatoribus ejus præmium promittitur Eccli. xxiv. 21. Qui elucidant me, vitam æternam habebunt. Sed per hujusmodi similitudines veritas occultatur. Non ergo convenit huic doctrine divina tradere sub similitudine corporalium rerum.

Præterea. Quanto aliqua creatura sunt subtiliores, tanto magis ad divinam similitudinem accedunt. Si igitur aliqua ex creaturis transumerentur ad Deum, tunc oporteret talem transumptionem maxime fieri ex subtilioribus creaturis, & non ex infimis; quod tamen in Scripturis frequenter invenitur.

Sed contra est quod dicitur Osee xii. 10. Ego visionem multiplicavi tuis, & in manibus prophetarum assimilatus sum. Tradere autem aliquid sub similitudine, est metaphorium. Ergo ad sacram doctrinam pertinet uti metaphoris.

Respondeo dicendum, quod conveniens est sacre Scripturæ divina, & spiritualia sub similitudine corporalium tradere. Deus enim omnibus providet, secundum quod comperit eorum naturæ. Est autem naturæ homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat: quia omnis nostra cognitio à sensu initium habet. Unde convenienter in sacra Scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium: & hoc est quod dicit Dionysius 1. cap. celestis Hierarch. (circa med.) Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvolatam. Convenit etiam figuræ Scripturæ, quæ communiter omnibus proponitur (secundum illud ad Rom. 1. 4. Sapientibus, &

QUÆSTIO PRIMA.

De sacra doctrina, qualis sit, & ad quæ se extendat.

in decem articulis divisa.

Et ut intentio nostra sub aliquibus certis limitibus comprehendatur, necessarium est primo investigare de ipsa sacra doctrina, qualis sit, & ad quæ se extendat.

- Circa quæ querenda sunt decem.
- Primo de necessitate hujus doctrinæ.
- Secundo, utrum sit scientia.
- Tertio, utrum sit una, vel plures.
- Quarto, utrum sit speculativa, vel practica.
- Quinto de comparatione ejus ad alias scientias.

- Sexto, utrum sit sapientia.
- Septimo, quid sit subiectum ejus.
- Octavo, utrum sit argumentativa.
- Nono, utrum uti debeat metaphoricis, vel symbolicis locutionibus.
- Decimo, utrum scriptura sacra hujus doctrinæ sit secundum plures sensus exponenda.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sit necessarium præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi.

2.2. quæst. 11. art. 3. & 4. & I. prol. art. 2. & I. contra gent. cap. 14. & 15. & ver. quæst. XIV. art. 11.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi. Ad ea enim quæ supra rationem sunt, homo non debet conari, secundum illud Eccli. 111. 22. Altiora te ne quaeris. Sed ea quæ rationi subduntur, sufficienter traduntur in philosophicis disciplinis. Superfluum igitur videtur præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi.

Præterea. Doctrina non potest esse nisi de ente: nihil enim scitur nisi verum, quod cum ente convertitur. Sed de omnibus entibus tractatur in disciplinis philosophicis, & etiam de Deo: unde quædam pars Philosophiæ dicitur Theologia, sive scientia divina, ut patet per Philosophum in VI. Metaphys. (com. 11). Non fuit igitur necessarium præter (a) philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi.

Sed contra est quod dicitur II. ad Timothe. 11. 16. Omnis scriptura divinitus inspirata, utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum, ad justitiam. Scriptura autem divinitus inspirata non pertinet ad philosophicas disciplinas, quæ sunt secundum ra-

tionem humanam inventæ. Utile igitur est præter philosophicas disciplinas esse aliam scientiam divinitus inspiratam.

Respondeo dicendum, quod necessarium fuit ad humanam salutem esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam præter philosophicas disciplinas, quæ ratione humana investigantur. Primo quidem quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quemdam finem, qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Isai. LXIV. 4. Oculis non vidit, Deus, absque te, quæ preparasti diligentiùs te. Finem autem oportet esse præcognitum hominibus, qui suas intentiones, & actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem quod ei nota fierent quadam per revelationem divinam quæ rationem humanam excedunt.

Ad ea etiam quæ de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instructi revelatione divina: quia veritas de Deo per rationem investigata, à paucis, & per longum tempus, & cum admixtione multorum errorum homini proveniret: à cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quæ in Deo est. Ut igitur salus hominibus & convenientius, & certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem intruenterent. Necessarium igitur fuit præter philosophicas disciplinas, quæ per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi.

Ad primum ergo dicendum, quod licet ea quæ sunt altiora hominis cognitione, non sint ab homine per rationem inquirenda; sunt tamen à Deo revelata, suscipienda per fidem: unde & ibidem (Eccli. 111. 25.) subditur: Plurima supra sensum hominum ostensa sunt tibi. Et in hujusmodi sacra doctrina consistit.

Ad secundum dicendum, quod diversæ ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eandem enim conclusionem demonstrat Astrologus, & Naturalis, puta quod terra est rotunda: sed Astrologus per medium mathematicum, idest à materia abstractum; Naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem de quibus philosophicè discipulæ tractant, secundum quod cognoscibilia lumine naturalis rationis, etiam aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine divinæ revelationis. Unde Theologia, quæ ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa Theologia quæ pars Philosophiæ ponitur.

AR-

(a) Ita edit. Romæ & Parisi. Nicolai Patav. physicas: sic etiam infra sæpius.

ARTICULUS II.

Utrum sacra doctrina sit scientia.

III. dist. XXXI. quæst. 1. art. 2. quæst. 4. & I. Sentent. prol. art. 3. quæst. 2. & verit. quæst. XIV. art. 9. ad tertium & Boet. tract. 1. quæst. 11. art. 2.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sacra doctrina non sit scientia. Quia enim scientia procedit ex principiis per se notis. Sed sacra doctrina procedit ex articulis fidei, qui non sunt per se noti, cum non ab omnibus concedantur: non enim omnium est fides, ut dicitur II. Thessal. 111. 2. Non igitur sacra doctrina est scientia. Præterea. Scientia non est singularium. Sed sacra doctrina tractat de singularibus, puta de gestis Abraham, Isaac, & Jacob, & similibus. Ergo sacra doctrina non est scientia.

Sed contra est quod Augustinus dicit XIV. de Trin. (cap. 11. à medi.) Illic scientia attribuitur illud tantummodo quo fides saluberrima vigilet, nutritur, defenditur, roboratur. Hoc autem ad nullam scientiam pertinet nisi ad sacram doctrinam. Ergo sacra doctrina est scientia.

Respondeo dicendum, quod sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est, quod duplex est scientiarum genus. Quædam enim sunt quæ procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut Arithmetica, Geometria, & hujusmodi; quædam vero sunt quæ procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiæ, sicut Perspectiva procedit ex principiis notificatis per Geometriam, & Musica ex principiis per Arithmeticam notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiæ, quæ scilicet est scientia Dei, & beatorum. Unde sicut Musica creditur principia tradita sibi ab Arithmetico, ita doctrina sacra creditur principia revelata sibi à Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod principia cuiuslibet scientiæ vel sunt nota per se, vel reductur ad notitiam superioris scientiæ; & talia sunt principia sacre doctrinæ, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod singularia tractantur in sacra doctrina, non quia de eis principaliter tractetur, sed introducuntur tum in exemplum vitæ, sicut in scientiis moralibus, tum etiam ad declarandum auctoritatem verorum per quos ad nos revelatio divina processit, super quam fundatur sacra scriptura, seu doctrina.

ARTICULUS III.

Utrum sacra doctrina sit una scientia.

Inf. art. 4. & I. prol. art. 2. 3. & 4. & I. Sentent. 11. ad 2. & 11. dist. 11. art. 2.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sacra doctrina non sit una scientia. Quia secundum Philosophum in L. Posteriorum (ex. xlii. 11.) una scientia est quæ est unius generis subiecti. Creator autem, & creatura, de quibus in sacra doctrina tractatur; non continentur sub uno genere subiecti. Ergo sacra doctrina non est una scientia. Præterea. In sacra doctrina tractatur de Angelis, de creaturis corporalibus, de moribus hominum. Hujusmodi autem ad diversas scientias philosophicas pertinent. Igitur sacra doctrina non est una scientia.

Sed contra est quod sacra Scriptura de ea loquitur sicut de una scientia: dicitur enim Sap. x. 10. Dedit illi scientiam Sanctorum.

Respondeo dicendum, quod sacram doctrinam scientiam esse. Est enim unitas potentia, & habitus consideranda secundum obiectum, non quidem materialiter, sed secundum rationem formalem obiecti: puta, homo, asinus, & lapis conveniunt in una formali ratione colorati, quod est obiectum visus. Quia igitur sacra scriptura, (a) seu doctrina considerat aliqua, secundum quod sunt divinitus revelata, secundum quod dictum est (art. præc.) omnia quæcumque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali obiecti hujus scientiæ; & ideo comprehenduntur sub sacra doctrina sicut sub scientia una.

Ad primum ergo dicendum, quod sacra doctrina non determinat de Deo, & de creaturis ex æquo; sed de Deo principaliter, & de creaturis secundum quod referuntur ad Deum ut ad principium, vel finem. Unde unitas scientiæ non impeditur.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet inferiores potentias, vel habitus diversificari circa illas materias quæ communiter cadunt sub una potentia, vel habitu superiori, quia superior potentia, vel habitus respicit obiectum sub universaliori ratione formali; sicut obiectum sensus communis est sensibile, quod comprehendit sub se visibile, & audibile: unde sensus communis, cum sit una potentia, extendit se ad omnia objecta quinque sensuum. Et similiter ea quæ in diversis scientiis philosophicis tractantur, potest sacra doctrina una existens considerare sub una ratione, in quantum scilicet sunt divinitus revelabilia; ut sic sacra doc-

(a) Ita codex Alcanitenfis, adnotante Theoma Madalena in Crisi Thomistica anno 1719. Casaravogliae typis edita. Al. desit seu doctrina.

catur enim hoc nōmine id quod majus significari non potest: majus autem est quod est in re, & intellectu, quam quod est in intellectu tantum: unde cum intellectu hoc nomine *Deus*, statim fit in intellectu, sequitur etiam quod fit in re. Ergo Deum esse est per se notum.

3 Præterea. Veritatem esse est per se notum: quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem non esse: si enim veritas non est, verum est veritatem non esse; si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit. Deus autem est ipsa veritas: Joan. xiv. 6. *Ego sum via, veritas, & vita*. Ergo Deum esse est per se notum.

Sed contra. Nullus potest cogitare oppositum ejus quod est per se notum, ut patet per Philosophum in IV. Metaphys. (text. ix.) & P. Post. (text. ult. ad med. illius, & text. v. circa fin.) circa prima demonstrationis principia. Cogitari autem potest oppositum ejus quod est Deum esse, secundum illud Psal. lxi. 1. *Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus*. Ergo Deum esse non est per se notum.

Respondēdo dicendum, quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter. Uno modo secundum se, & non quoad nos; alio modo secundum se, & quoad nos. Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod prædicatum includitur in ratione subiecti, ut homo est animal: nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de prædicato, & de subiecto quod sit, propositio illa erit omnibus per se nota; sicut patet in primis demonstrationum principis, quorum termini sunt quedam communia, quæ nullus ignorat, de ens, & non ens; totum, & pars, & similia. Si autem apud aliquos notum non sit de prædicato, & subiecto quid sit; propositio quidem, quantum in se est, erit per se nota, non tamen apud illos qui prædicatum, & subiectum propositionis ignorant. Et idem contingit, ut dicit Boetius in Lib. de hebdom. (cujus tit. est: *An omne quod est, sit bonum*, circa princip. illius) quod quedam sunt communitates animi conceptiones, & per se notæ apud sapientes tantum, ut incorporalia in leo non esse. Dico ergo, quod hæc propositio, *Deus est*, quantum in se est, per se nota est: quia prædicatum est idem cum subiecto. Deus enim est suum esse, ut infra patebit (quæst. lxi. artic. 2.) Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quæ sunt magis nota quoad nos, & minus nota quoad naturam, scilicet per effectus.

Ad primum ergo dicendum, quod cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confessione est nobis naturaliter inferum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo: homo enim naturaliter desiderat beati-

tudinem; & quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem; non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens: multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias; quidam vero voluptates; quidam autem aliquid aliud.

Ad secundum dicendum, quod forte ille qui audit hoc nomen *Deus*, non intelligit significari aliquid, quo majus cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus. Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomen *Deus* significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo majus cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui, quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo majus cogitari non potest: quod non est datum a ponentibus Deum non esse.

Ad tertium dicendum, quod veritatem esse in communi, est per se notum, sed prima veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos.

ARTICULUS II.

Utrum Deus esse sit demonstrabile.

I. contr. cap. xii. xiiii. & xiv. & pot. quæst. vii. art. 3. ad 6. & opus. lxi. cap. lxi.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deum esse non sit demonstrabile. Deum enim esse est articulus fidei. Sed ea quæ sunt fidei non sunt demonstrabilia: quia demonstratio facit scire, fides autem de non apparentibus est, ut patet per Apostolum ad Hebræos xi. Ergo Deum esse non est demonstrabile.

2 Præterea. Medium demonstrationis est quod quid est. Sed de Deo non possumus scire quid est, sed solum quid non est, ut dicit Damascenus (Lib. I. de orthod. Fidei cap. xv.) Ergo non possumus demonstrare Deum esse.

3 Præterea. Si demonstraretur Deum esse, hoc non esset nisi ex effectibus ejus. Sed effectus ejus non sunt proportionati ei, cum ipse sit infinitus, & effectus finiti; finiti autem ad infinitum non est proportio. Cum ergo causa non possit demonstrari per effectum sibi non proportionatum, videtur quod Deum esse non possit demonstrari.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. i. 20. *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Sed hoc non est, nisi per ea quæ facta sunt, posset demonstrari Deum esse: primum enim quod oportet intelligi de aliquo, est, an sit.

Ref-

Respondeo dicendum, quod duplex est demonstratio. Una quæ est per causam, & dicitur *propter quid*, & hæc est per priora simpliciter; alia est per effectum, & dicitur *demonstratio quia*, & hæc est per ea quæ sunt priora quoad nos. Cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causæ. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam ejus esse, si tamen ejus effectus sint magis noti quoad nos: quia cum effectus dependeat à causa, posito effectu, necesse est causam præexistere. Unde Deum esse secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos.

Ad primum ergo dicendum, quod Deum esse, & alia hujusmodi, quæ per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. i. non sunt articuli fidei, sed præambula ad articulos. Sic enim fides præsupponit cognitionem naturalem sicut gratia naturam, & ut perfectio perfectibile; nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est, & scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit.

Ad secundum dicendum, quod cum demonstratur causa per effectum, necesse est utri effectu loco definitionis causæ ad probandum causam esse: & hoc maxime contingit in Deo, quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est, quia quæstio *quid est*, sequitur ad quæstionem *an est*. Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus, ut postea ostendetur (quæst. xii. art. 1.) unde demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio, quid significet hoc nomen *Deus*.

Ad tertium dicendum, quod per effectus non proportionatos causæ non potest perfecta cognitio de causa haberi, sed tamen (a) ex quocumque effectu potest manifeste nobis demonstrari causam esse, ut dictum est (in corp. art. 1.) & sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse, licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam.

ARTICULUS III.

Utrum Deus sit.

I. dist. viii. quæst. 1. art. 1. & I. con. cap. xiii. & opus. lxi. cap. lxi. & verit. quæst. 1. art. 3. 7. & pot. lxi. art. 7.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non sit. Quia si unum contrarium fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine *Deus*, sci-

(a) Al. ex quocumque effectu manifesto nobis, &c. S. Th. Oper. Tom. I.

licet quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est.

2 Præterea. Quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura. Sed videtur quod omnia quæ apparent in mundo, possunt compleri per alia principia, supposito quod Deus non sit: quia ea quæ sunt naturalia, reducuntur in principio quod est natura; ea vero quæ sunt à proposito, reducuntur in principium quod est ratio humana, vel voluntas. Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse.

Sed contra est quod dicitur Exod. lxi. 14. ex persona Dei: *Ego sum qui sum*.

Respondeo dicendum, quod Deum esse, quinque viis probari potest.

1 Prima autem, & manifestior via est quæ sumitur ex parte motus. Certum est enim, & sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur: nihil enim movetur nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur; movet autem aliquid, secundum quod est actu: movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum nisi per aliquod ens in actu; sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, & per hoc movet, & alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu, & potentia secundum idem, sed solum secundum diversa: quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod secundum idem, & eodem modo aliquid sit movens, & motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id à quo movetur, moveatur, oportet & ipsum ab alio moveri, & illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquid primum movens, & per consequens nec aliquid aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota à primo movente, sicut baculus non movet, nisi per hoc quod est motus à manu. Ergo necesse est devenire ad aliquid primum movens, quod à nullo movetur; & hoc omnes intelligunt Deum.

Secunda via est ex ratione causæ efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium; nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius se ipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum, quia in omnibus causis efficientibus ordinatis

B 2

primum est causa mediæ, & medium est causa ultimæ, sive mediæ sint plura, sive unum tantum. Remota autem causa, removetur effectus. Ergo si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum, nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens, & sic non erit nec effectus ultimus, nec causæ efficientes mediæ: quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant.

Tertia via est sumpta ex possibili, & necessario; quæ talis est. Invenimus enim in rebus quædam quæ sunt possibilia esse, & non esse, cum quædam inveniantur generari, & corrumpi, & per consequens possibilia esse, & non esse. Impossibile est autem omnia quæ sunt talia, semper esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse, nisi per aliquid quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse; & sic modo nihil esset: quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suæ necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis, quæ habent causam suæ necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatur est (in isto art.) Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis; quod omnes dicunt Deum.

Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniantur. Invenitur enim in rebus aliquid magis, & minus bonum, & verum, & nobile, & sic de aliis huiusmodi. Sed magis, & minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid, quod maxime est; sicut magis calidum est quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, & optimum, & nobilissimum, & per consequens maxime ens. Nam quæ sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II. Metaphysicæ (text. 1v.) Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quæ sunt illius generis; sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem Libro dicitur (text. eod.) Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, & bonitatis, & cuiuslibet perfectionis; & hoc dicimus Deum.

Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quæ cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem: quod apparet ex hoc quod semper, aut frequentius eodem modo operantur,

ut consequantur id quod est optimum. Unde patet quod non à casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quæ non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directam ab aliquo cognoscente, & intelligente, sicut sagitta à sagitante. Ergo est aliquid intelligens, à quo omnes res naturales ordinantur ad finem; & hoc dicimus Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus in Enchirid. (cap. xi. circa princ.) *Deus cum sit sponse bonus, nullo modo fineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens, & bonus, ut bene faceret etiam de malo.* Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet ut esse permittat mala, & ex eis eliciat bona.

Ad secundum dicendum; quod cum natura propter determinatum finem operetur ex directione alicuius superioris agentis, necesse est ea quæ à natura fiunt, etiam in Deum reducere sicut in primam causam. Similiter etiam quæ ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiorem causam, quæ non sit ratio, & voluntas humana: quia hæc mutabilia sunt, & defectibilia; oportet autem omnia mobilia, & deficere possibilia reduci in aliquid primum principium immobile, & per se necessarium, sicut ostensum est (in corp. art.)

QUÆSTIO TERTIA.

De Dei simplicitate,

in octo articulis divisæ.

Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit; non possumus considerare de Deo, quomodo sit, sed potius quomodo non sit.

Primo ergo considerandum est, quomodo non sit.

Secundo, quomodo à nobis cognoscatur.

Tertio, quomodo nominetur.

Potest autem ostendi de Deo, quomodo non sit, removendo ab eo ea quæ ei non conveniunt, utpote compositionem; motum, & alia huiusmodi.

Primo ergo inquiretur de simplicitate ipsius, per quam removetur ab eo compositio. Et quia simplicia in rebus corporalibus sunt imperfecta, & partes.

Secundo inquiretur de perfectione ipsius.

Tertio de infinitate eius.

Quarto de immutabilitate.

Quinto de unitate.

Circa primum quarantur octo.

Pr-

Primo, (a) utrum Deus sit corpus.

Secundo, utrum sit in eo compositio formæ, & materiæ.

Tertio, utrum sit in eo compositio quidditatis, sive essentie, vel naturæ, & subjecti.

Quarto, utrum sit in eo compositio quæ est ex essentia, & esse.

Quinto, utrum sit in eo compositio generis, & differentie.

Sexto, utrum sit in eo compositio subjecti, & accidentis.

Septimo, utrum sit quocumque modo compositus, vel totaliter simplex.

Octavo, utrum veniat in compositionem cum aliis.

ARTICULUS I.

Utrum Deus sit corpus.

I. cont. cap. xx. & Lib. II. cap. III. princ. & Lib. IV. cap. xi. & opusc. II. cap. xvi. & xvii.

AD primum sic proceditur. Videtur quod Deus sit corpus. Corpus enim est quod habet trinam dimensionem. Sed sacra Scriptura attribuit Deo trinam dimensionem: dicitur enim Job xi. 18. *Excelsior celo est, & quid facies? profundior inferno, & unde cognosces? longior terra mensura ejus, & latior mari.* Ergo Deus est corpus.

Præterea. Omne figuratum est corpus, cum figura sit qualitas circa quantitatem. Sed Deus videtur esse figuratus, cum scriptum sit Gen. 1. 26. *Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram: figura enim imago dicitur, secundum illud Hebr. 1. 3. Cum sit splendor gloriæ, & figura substantiæ ejus, idest imago.* Ergo Deus est corpus.

Præterea. Omne quod habet partes corporeas, est corpus. Sed Scriptura attribuit Deo partes corporeas: dicitur enim Job. xl. 4. *Si habes brachium ut Deus: & in Palm. (xxxiii. 16. & cxviii. 16.) Oculi Domini super iustos: & Dextera Domini fecit virtutem.* Ergo Deus est corpus.

Præterea. Situs non convenit nisi corpori. Sed ea quæ ad situm pertinent in Scripturis dicuntur de Deo: dicitur enim Isa. vi. 1. *Vidi Dominum sedentem: & Isa. lxi. 13. Stat ad iudicandum Dominus.* Ergo Deus est corpus.

Præterea. Nihil potest esse terminus localis à quo, vel ad quem, nisi sit corpus, vel aliquid corporeum. Sed Deus in Scriptura dicitur esse terminus localis, ut ad quem, secundum illud Psal. (xxxiii. 16.) *Accedite ad eum, & illuminamini: & ut à quo, secundum illud Jerem.*

(a) MS. Alex. utrum Deus sit corpus quod componitur ex partibus quantitatis.

S. Tb. Oper. Tom. I.

xvii. 13. *Recedentes à te in terra scribenstus.* Ergo Deus est corpus.

Sed contra est quod dicitur Joan. iv. 44. *Spiritus est Deus.*

Respondeo dicendum absolute, Deum non esse corpus: quod tripliciter ostendi potest.

Primo quidem quia nullum corpus movet non motum, ut patet inducendo per singula. Ostensum est autem supra (quæst. 11. art. 3.) quod Deus est primum movens immobile. Unde manifestum est quod Deus non est corpus.

Secundo quia necesse est id quod est primum ens, esse in actu, & nullo modo in potentia. Licet enim in uno & eodem, quod exit de potentia in actum, prius sit potentia quam actus, tempore; simpliciter tamen actus prior est potentia, quia quod est in potentia, non reducitur in actum nisi per ens actu. Ostensum est autem supra (quæst. præced. art. 3.) quod Deus est primum ens. Impossibile est igitur quod in Deo sit aliquid in potentia. Omne autem corpus est in potentia, quia continuum, in quantum huiusmodi divisibile est in infinitum. Impossibile est igitur Deum esse corpus.

Tertio quia Deus est id quod est nobilissimum in entibus, ut ex dictis patet (quæst. præc. art. 3.) Impossibile est autem aliquod corpus esse nobilissimum in entibus, quia corpus aut est vivum, aut non vivum. Corpus autem vivum, manifestum est quod est nobilior corpore non vivo: corpus autem vivum non vivit, in quantum corpus, quia sic omne corpus vivit. Oportet igitur quod vivat per aliquid aliud, sicut corpus nostrum vivit per animam. Illud autem per quod vivit corpus, est nobilior quam corpus. Impossibile est igitur Deum esse corpus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. 1. art. 9.) sacra Scriptura tradit nobis spiritualia, & divina sui similitudinibus corporalium: unde cum trinam dimensionem Deo attribuit, sub similitudine quantitatis corporeæ, quantitatem virtualem ipsius designat; utpote per profunditatem, virtutem ad cognoscendum occultat; per altitudinem, excellentiam virtutis super omnia; per longitudinem, durationem sui esse; per latitudinem, affectum dilectionis ad omnia. Vel, ut dicit Dionysius cap. ix. de div. Nom. (parum à med.) *per profunditatem Dei, intelligitur incomprehensibilitas ipsius scientia; per longitudinem, processus virtutis ejus omnia penetrantis; per latitudinem vero, superextensio ejus ad omnia, in quantum scilicet sub ejus protectione omnia continentur.*

Ad secundum dicendum, quod, quod homo dicitur esse ad imaginem Dei, non secundum corpus, sed secundum id quod homo excellit alia animalia: unde sequitur Genes. 1. 26. postquam dicitur *faciamus hominem ad imaginem nostram*, additur *et similes ei faciamus.*

quam dictum est: *Faciens hominem ad imaginem & similitudinem nostram: Ut presit piscibus maris &c.* Excellit autem homo omnia animalia quantum ad rationem, & intellectum: unde secundum intellectum, & rationem, quæ sunt incorporeæ, homo est ad imaginem Dei.

Ad tertium dicendum, quod partes corporeæ attribuantur Deo in Scripturis, ratione suorum actuum secundum quamdam similitudinem; sicut actus oculi est videre, unde oculus de Deo dictus significat virtutem ejus ad videndum modo intelligibili, non sensibili: & simile est de aliis partibus.

Ad quartum dicendum, quod etiam ea quæ ad situm pertinent, non attribuantur Deo nisi secundum quamdam similitudinem, sicut dicitur sedens propter suam immobilitatem, & auctoritatem, & itans propter suam fortitudinem ad debellandum omne quod adversatur.

Ad quintum dicendum, quod ad Deum non acceditur passibus corporalibus, cum ubique sit, sed affectibus mentis; & eodem modo ab eo receditur: & sic accessus, & recessus sub similitudine localis motus designant spiritalium affectuum.

ARTICULUS II. 15

Utrum in Deo sit compositio forme, & materie.

I. cont. cap. xli. & xxvi. & opus. 11. cap. 1x.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod in Deo sit compositio forme, & materie. Omne enim quod habet animam, est compositum ex materia, & forma, quia anima est forma corporis. Sed Scriptura attribuit animam Deo: introducit enim ad Hebr. x. 38. ex persona Dei: *Iustus autem meus ex fide vivit: quod si subtraxerit se, non placebit anime mee.* Ergo Deus est compositus ex materia, & forma.

2. Præterea. Ira, gaudium, & huiusmodi sunt passiones conjunctæ, ut dicitur I. de Anima (text. xli. & xlv. & xv.). Sed huiusmodi attribuantur Deo in Scriptura: dicitur enim in Psalm. (cv. 40.) *Iraus furore Dominus in populum suum.* Ergo Deus est materia, & forma est compositus.

3. Præterea. Materia est principium individuationis. Sed Deus videtur esse individuum, non enim de multis prædicatur. Ergo est compositus ex materia, & forma.

Sed contra. Omne compositum ex materia, & forma est corpus: quantitas enim dimensionata est quæ primo inhaeret materie. Sed Deus non est corpus, ut ostensum est (art. præced.) Ergo Deus non est compositus ex materia, & forma.

Respondendo dicendum, quod impossibile est in Deo esse materiam.

Primo quidem quia materia est id quod est in potentia. Ostensum est autem (quæst. 11. art. 3.) quod Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate. Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia, & forma.

Secundo quia omne compositum ex materia, & forma est perfectum, & bonum per suam formam: unde oportet quod sit bonum per participationem, secundum quod materia participat formam. Primum autem quod est bonum, & optimum, quod Deus est, non est bonum per participationem: quia bonum per essentiam prius est bono per participationem. Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia, & forma.

Tertio quia unumquodque agens agit per suam formam: unde secundum quod aliquid habet ad suam formam, sic se habet ad hoc quod sit agens. Quod igitur primum est, & per se agens, oportet quod sit primo, & per se forma. Deus autem est primum agens, cum sit prima causa efficiens, ut ostensum est (quæst. præced. art. 3.) Est igitur per essentiam suam forma, & non compositus ex materia, & forma.

Ad primum ergo dicendum, quod anima attribuitur Deo per similitudinem actus: quod enim volumus aliquid nobis, ex anima nostra est: unde illud dicitur esse placitum anime Dei quod est placitum voluntati ipsius.

Ad secundum dicendum, quod ira, & huiusmodi attribuantur Deo secundum similitudinem effectus: quia enim proprium est irati punire, ejus puniatio ira metaphorice vocatur.

Ad tertium dicendum, quod formas quæ sunt receptibiles in materia, individuatur per materiam, quæ non potest esse in alio, cum sit primum subiectum substantiæ: forma vero, quantum est de se, nisi aliquid aliud impediatur, recipi potest à pluribus. Sed illa forma quæ non est receptibilis in materia, sed est per se subsistens, ex hoc ipso individuatur quod non potest recipi in alio: & huiusmodi forma est Deus: unde non sequitur quod habeat materiam.

ARTICULUS III. 16

Utrum sit idem Deus quod sua essentia, vel natura.

I. cont. cap. xxi. & xlv. & opus. 11. cap. x.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod non sit idem Deus quod sua essentia, vel natura. Nihil enim est in se ipso. Sed essentia, vel natura Dei, quæ est Deitas, dicitur esse in Deo. Ergo videtur quod Deus non sit idem quod sua essentia, vel natura.

2. Præterea. Effectus assimilatur suæ causæ, quia omne agens agit sibi simile. Sed in rebus creatis non est idem suppositum quod sua

fua natura: non enim idem est homo quod sua humanitas. Ergo nec Deus est idem quod sua Deitas.

Sed contra. De Deo dicitur, quod est vita, & non solum quod est vivens, ut patet Joan. xiv. 6. *Ego sum vita, veritas, & vita.* Sicut autem se habet vita ad viventem, ita Deitas ad Deum. Ergo Deus est ipsa Deitas.

Respondendo dicendum, quod Deus est idem quod sua essentia, vel natura. Ad cuius intellectum sciendum est, quod in rebus compositis ex materia, & forma necesse est quod differant natura vel essentia, & supposito: quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantum quæ cadunt in definitione speciei; sicut humanitas comprehendit in se ea quæ cadunt in definitione hominis: his enim homo est homo, & hoc significat humanitas, hoc scilicet quo homo est homo. Sed materia individualis cum accidentibus omnibus individuatur ipsam non cadit in definitione speciei: non enim cadunt in definitione hominis hæc carnes, & hæc ossa, aut albedo, vel nigredo, vel aliqua huiusmodi: unde hæc carnes, & hæc ossa, & accidentia designant hanc materiam non concluduntur in humanitate, & tamen in eo quod est homo, includuntur: unde id quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas: & propter hoc non est totaliter idem homo, & humanitas; sed humanitas significatur ut pars formalis hominis, quia principia definitiua habent se formaliter respectu materie individuantis. In his igitur quæ non sunt composita ex materia, & forma, in quibus individuatio non est per materiam individuatam, id est per hanc materiam, sed ipse forma per se individuatur, oportet quod ipse forma sit supposita substantia, unde in eis non differt suppositum, & natura. Et sic cum Deus non sit compositus ex materia, & forma; ut ostensum est (art. præced.) oportet quod Deus sit sua Deitas, sua vita, & quicquid aliud sic de Deo prædicatur.

Ad primum ergo dicendum, quod de rebus simplicibus loqui non possumus, nisi per modum compositorum, à quibus cognitionem accipimus; & ideo de Deo loquentes utimur nominibus concretis, ut significemus ejus subsistentiam; quia apud nos non subsistunt nisi composita; & utimur nominibus abstractis, ut significemus ejus simplicitatem. Quod ergo dicitur Deitas, vel vita, vel aliquid huiusmodi esse in Deo, referendum est ad diversitatem quæ est in acceptione intellectus nostri, & non ad aliquam diversitatem rei.

Ad secundum dicendum, quod effectus Dei imitantur ipsum non perfecte, sed secundum quod possunt; & hoc ad defectum imitationis pertinet, quod id quod est simplex, & unum, non potest representari nisi per multa;

& sic accidit in eis compositio, ex qua provenit quod in eis non est idem suppositum quod natura.

ARTICULUS IV. 17

Utrum in Deo sit idem essentia, & esse.

I. d. 8. v. 111. q. 1. art. 1. & I. cont. c. xxii. & xxv. & Lib. II. cap. 111. & Lib. IV. c. 11. & po. quæst. 111. art. 2. & quod. 111. quæst. 111. & opus. 11. cap. x1. x11. & c1x.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit idem essentia, & esse. Si enim hoc sit, tunc ad esse divinum nihil additur. Sed esse cui nulla sit additio, est esse commune, quod de omnibus prædicatur. Sequitur ergo quod Deus sit ens commune prædicabile de omnibus. Hoc autem est falsum secundum illud Sap. xiv. 21. *Incommunicabile nomen ligni, & lapidibus imposuerunt.* Ergo esse Dei non est ejus essentia.

2. Præterea. De Deo scire possumus an sit, ut supra dictum est (quæst. 11. art. 2. ad 3.) Non autem possumus scire quid sit. Ergo non est idem esse Dei, & quod quod est ejus, sive quidditas, vel natura.

Sed contra est quod Hilarius dicit in VII. de Trinitate (non longe à pr.) *Esse non est accidens in Deo, sed substantia veritas.* Id ergo quod subsistit in Deo, est suum esse.

Respondendo dicendum, quod Deus non solum est sua essentia, ut ostensum est (art. præced.) sed etiam suum esse: quod quidem multipliciter ostendi potest.

Primo quidem quia quicquid est in aliquo, quod est præter essentiam ejus, oportet esse causatum vel à principii essentia, sicut accidentia propria consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem, & causatur ex principii essentialibus speciei; vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab ejus essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel à principii essentialibus ejusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principii essentialibus rei, quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habet esse causatum. Oportet ergo quod illud ejus esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo, quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, & aliud ejus essentia.

Secundo quia esse est actualitas omnis forme, vel nature; non enim bonitas, vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse sit

esse comparatur ad essentiam, quæ est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra (quæst. 11. art. 3.) sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse.

Tertio quia sicut illud quod habet ignem, & non est ignis, est ignitum per participationem; ita illud quod habet esse, & non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia, ut ostensum est (art. 3. hujus quæst.) Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, & non per essentiam. Non ergo erit primum ens, quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, & non solum sua essentia.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid cui non sit additio, potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut de ratione ejus sit quod non fiat ei additio; sicut de ratione animalis irrationalis est ut sit sine ratione. Alio modo intelligitur aliquid, cui non sit additio, quia non est de ratione ejus quod sibi fiat additio; sicut animal commune est sine ratione, quia non est de ratione animalis communis ut habeat rationem, sed nec de ratione ejus est ut careat ratione. Primo igitur modo, esse sine additione est esse divinum; secundo modo esse sine additione est esse commune.

Ad secundum dicendum, quod esse dupliciter dicitur. Uno modo significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis, quam anima advenit conjungens prædicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendi esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec ejus essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim, quod hæc propositio, quam formamus de Deo, cum dicimus, Deus est; vera est; & hoc scimus ex ejus effectibus, ut supra dictum est (quæst. 11. art. 2.)

ARTICULUS V.

Utrum Deus sit in genere aliquo.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Deus sit in genere aliquo. Substantia enim est ens per se subsistens. Hoc autem maxime convenit Deo. Ergo Deus est in genere substantie.

Præterea. Unumquodque mensuratur per aliquid sui generis, sicut longitudines, & numeri per numerum. Sed Deus est mensura omnium substantiarum, ut patet per Commentatorem X. Metaphysicæ. Ergo Deus est in genere substantie.

Sed contra. Genus est prius secundum intellectum eo quod genere continetur. Sed nihil est prius Deo nec secundum rem, nec secundum intellectum. Ergo Deus non est in aliquo genere.

Respondeo dicendum, quod aliquid est in genere dupliciter: uno modo simpliciter, & proprie, sicut species, quæ sub genere continentur; alio modo per reductionem, sicut principia, & privationes; sicut punctus, & unitas reducuntur ad genus quantitatis sicut principia, cæcitas autem, & omnis privatio reducitur ad genus sui habitus. Neutro autem modo Deus est in genere. Quod enim non possit esse species alicujus generis, tripliciter ostenditur potest.

Primo quidem quia species constituitur ex genere, & differentia: semper autem id à quo sumitur differentia constituitur speciem, quæ habet ad illud unde sumitur genus, sicut actus ad potentiam: animal enim sumitur à natura sensitiva per modum concrecionis, hoc enim dicitur animal quod naturam sensitivam habet; rationale vero sumitur à natura intellectiva, quia rationale est quod naturam intellectivam habet; intellectivum autem comparatur ad sensitivum sicut actus ad potentiam; & similiter manifestum est in aliis. Unde cum in Deo non adjungatur potentia actui, impossibile est quod sit in genere tanquam species.

Secundo quia cum esse Dei sit ejus essentia, ut ostensum est (art. præc.) si Deus esset in aliquo genere, oporteret quod genus ejus esset ens, nam genus significat essentiam rei, cum prædicatur in eo quod quid est. Ostendit autem Philosophus in III. Metaph. (tex. x.) quod ens non potest esse genus alicujus; omne enim genus habet differentias, quæ sunt extra essentiam generis; nulla autem differentia potest inveniri quæ esset extra ens, quia non ens non potest esse differentia. Unde relinquatur quod Deus non sit in genere.

Tertio quia omnia quæ sunt in genere uno, communicant in quidditate, vel essentia generis, quod prædicatur de eis in eo quod quid est; differunt autem secundum esse: non enim idem est esse hominis, & equi, nec hujus hominis, & illius hominis; & sic oportet quod quantumque sunt in genere, differant in eis esse, & quod quid est, id est essentia. In Deo autem non differunt, ut ostensum est (art. præc.) Unde manifestum est quod Deus non est in genere sicut species.

Ex hoc patet quod non habet genus, neque differentias, neque est definitio ipsius, neque demonstratio, nisi per effectum: quia definitio est ex genere, & differentia; demonstratio autem medium est definitio.

Quod autem Deus non sit in genere per reductionem ut principium, manifestum est ex eo

eo quod principium, quod reducitur in aliquod genus, non se extendit ultra genus illud; sicut punctum non est principium nisi quantitates continuæ, & unitas quantitatis discretæ. Deus autem est principium totius esse, ut infra ostendetur (quæst. xlv. art. 1.) unde non continetur in aliquo genere sicut principium.

Ad primum ergo dicendum, quod substantie nomen non significat hoc solum quod est per se esse, quia hoc quod est esse, non potest per se esse genus; ut ostensum est (in corp. art.) sed significat essentiam, cui competit sic esse, id est per se esse, quod tamen esse non est ipsa ejus essentia; & sic patet quod Deus non est in genere substantie.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de mensura proportionata, hanc enim oportet esse homogeneam mensuræ. Deus autem non est mensura proportionata alicui; dicitur tamen mensura omnium ex eo quod unumquodque tantum habet de se, quantum ei appropinquat.

ARTICULUS VI.

Utrum in Deo sint aliqua accidentia.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in Deo sint aliqua accidentia. Substantia enim nulli est accidens, ut dicitur in I. Physic. (tex. xxvii. & xxx.) Quod ergo in uno est accidens, non potest in alio esse substantia; sicut probatur, quod calor non sit forma substantialis ignis, quia in aliis est accidens. Sed sapientia, virtus, & hujusmodi, quæ in nobis sunt accidentia, Deo attribuntur. Ergo & in Deo sunt accidentia.

Præterea. In quolibet genere est unum primum. Multa autem sunt genera accidentium. Si igitur prima illorum generum non sunt in Deo, erunt multa prima extra Deum: quod est inconveniens. Ad hoc imago manentis illi ens

Sed contra. Omne accidens in subiecto est: Deus autem non potest esse subiectum: quia forma simplex non potest esse subiectum; ut dicit Boetius in Lib. de Trinit. (ante med.) Ergo in Deo non potest esse accidens.

Respondeo dicendum, quod secundum præmissa, manifeste apparet quod in Deo accidens esse non potest.

Primo quidem quia subiectum comparatur ad accidens sicut potentia ad actum; subiectum enim secundum accidens est aliquo modo in actu; esse autem in potentia omnino removetur à Deo, ut ex prædictis patet (quæst. 11. art. 3.)

Secundo quia Deus est suum esse, ut Boetius dicit in Lib. de Hebdom. & licet id quod est,

aliquid possit habere adjunctum, tamen ipsum esse nihil aliud adjunctum habere potest: sicut quod est calidum, potest habere aliquid extraneum quam calidum, ut albedinem, sed ipse calor nihil habet præter calorem.

Tertio quia omne quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Unde cum Deus sit simpliciter primum ens, in eo non potest esse aliquid per accidens. Sed nec accidentia per se in eo esse possunt; sicut risibile est per se accidens hominis, quia hujusmodi accidentia causantur ex principiis subiecti. In Deo autem nihil potest esse causatum, cum sit causa prima. Unde relinquatur quod in Deo nullum sit accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus, & sapientia non univoce dicuntur de Deo, & de nobis, ut infra patebit (quæst. xlii. art. 5.) Unde non sequitur quod accidentia sint in Deo sicut in nobis.

Ad secundum dicendum, quod cum substantia sit prior accidentibus, principia accidentium reducuntur in principia substantie sicut in priora; quamvis Deus non sit primum contentum in genere substantie, sed primum extra omne genus respectu totius esse.

ARTICULUS VII.

Utrum Deus sit omnino simplex.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit omnino simplex. Ea enim que sunt à Deo, imitantur ipsum; unde à primo ente sunt omnia entia, & à primo bono sunt omnia bona. Sed in rebus que sunt à Deo, nihil est omnino simplex. Ergo Deus non est omnino simplex.

Præterea. Omne quod est melius, Deo attribuitur esse. Sed apud nos composita sunt meliora simplicibus; sicut corpora mixta elementis, & animalia plantis. Ergo non est dicendum, quod sit omnino simplex.

Sed contra est quod Augustinus dicit VI. de Trin. (cap. vi. & vii.) quod Deus vere, & summe simplex est.

Respondeo dicendum, quod Deum omnino esse simplicem, multipliciter potest esse manifestum.

Primo quidem per supradicta (articulis præced.) Cum enim in Deo non sit compositio neque quantificativum partium, quia corpus non est; neque compositio formæ, & materie; neque in eo sit aliud natura, & suppositum; neque aliud essentia, & esse; neque in eo sit compositio generis, & differentie; neque subiecti

& accidentis: manifestum est quod Deus nullo modo compositus est, sed est omnino simplex.

Secundo quia omne compositum est posterius suis componentibus, & dependens ex eis: Deus autem est primum ens, ut supra ostensum est (quæst. 11. art. 3.)

Tertio quia omne compositum causam habet: quæ enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adjuvantem ipsa: Deus autem non habet causam, ut supra ostensum est (eodem articulo proxime cit. quæst.) cum sit prima causa efficiens.

Quarto quia in omni composito oportet esse potentiam, & actum; quod in Deo non est, quia vel una partium est actu respectu alterius, vel saltem omnes partes sunt sicut in potentia respectu totius.

Quinto quia omne compositum est aliquid, quod non convenit alicui suarum partium. Et quidem in totis dissimilium partium manifestum est: nulla enim partium hominis est homo, neque aliqua partium pedis est pes. In totis vero similibus partium, licet aliquid quod dicitur de toto & dicitur de parte, sicut pars aeris est aer, & aquæ aqua; aliquid tamen dicitur de toto quod non convenit alicui partium; non enim si tota aqua est bicubita, & pars ejus. Sic igitur in omni composito est aliquid quod non est ipsum. Hoc autem est positum dici de habente formam, quod scilicet habeat aliquid quod non est ipsum; puta in albo est aliquid quod non pertinet ad rationem albi: tamen in ipsa forma nihil est alienum. Unde cum Deus sit ipsa forma, vel potius ipsum esse, nullo modo compositus esse potest. Et hanc rationem tangit Hilarius VII. de Trinitate, dicens: Deus, qui virtus est; ex infirmis non convalescit; neque qui lux est, ex obscuris coaptatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ sunt à Deo, imitantur Deum, sicut causata primam causam. Est autem hoc de ratione causati quod est aliquo modo compositum, quia ad minus esse ejus est aliud quam quod quid est, ut infra patebit (quæst. 11. art. 3. arg. 3.)

Ad secundum dicendum, quod apud nos composita sunt meliora simplicibus, quia perfectio bonitatis creaturæ non invenitur in uno simplici, sed in multis; sed perfectio divinæ bonitatis invenitur in uno simplici, ut infra ostendatur (quæst. 11. art. 1. & quæst. 11. art. 2.)

Ad tertium dicendum, quod Deus est in se omnino simplex, & non compositus. Unde dicitur in libro de divinis nominibus, quod Deus est in se omnino simplex, & non compositus. Et hoc patet ex eo quod dicitur in libro de divinis nominibus, quod Deus est in se omnino simplex, & non compositus. Et hoc patet ex eo quod dicitur in libro de divinis nominibus, quod Deus est in se omnino simplex, & non compositus.

ARTICULUS VIII.

Utrum Deus in compositionem aliorum veniat.

I. dist. vi. quæst. 111. art. 2. & cont. Gen. Lib. 1. cap. xxvii. xxviii. xxviiii. & quæst. xxi. de verit. art. 6. & quæst. xvi. de malo. art. 11. & opusc. xxi. cap. xii. xviii. & xxiv.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod Deus in compositionem aliorum veniat. Dicit enim Dionysius 11. cap. caelest. Hierax. (non remote à princ.) *Esse omnium est, quæ super esse est Deitas.* Sed esse omnium intrat compositionem uniuscujusque. Ergo Deus in compositionem aliorum venit.

2. Præterea, Deus est forma. Dicit enim Augustinus in Lib. de ver. Dom. (ser. xxxviii. sup. ill. In principio erat Verbum. cap. 11. circa med.) quod *Verbum Dei, quod est Deus, est forma quoddam non formata.* Sed forma est pars compositi. Ergo Deus est pars alicujus compositi.

3. Præterea, Quæcumque sunt, & nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus, & materia prima sunt, & nullo modo differunt. Ergo penitus sunt idem. Sed materia prima intrat compositionem rerum. Ergo & Deus. Probatio mediæ. Quæcumque differunt, a quibus differentis differunt, & ita oportet ea esse composita. Sed Deus, & materia prima sunt omnino simplicia. Ergo nullo modo differunt.

Sed contra est quod dicit Dionysius 11. cap. de div. Nom. (parum à princ.) quod *neque tactus est ejus, scilicet Dei, neque alia quædam ad partes commiscendas communi.*

Secundo, Præterea dicitur in Libro de causis (inter op. Aristot. prop. vi.) quod *causa prima regit omnes res, præterquam commiscetur eis.*

Respondet dicendum, quod circa hoc fuerunt tres errores. Quidam enim posuerunt, quod Deus esset anima mundi, ut patet per Augustinum in Lib. VII. de civit. Dei. (cap. vi.) & ad hoc etiam reducitur quod quidam dixerunt, Deum esse animam primi cæli. Alii autem dixerunt, Deum esse primum ipsum formale omnium rerum; & hæc dicitur fuisse opinio Almarianorum. Sed tertius error fuit David de Dinando, qui stultissime posuit, Deum esse materiam primum. Omnia enim hæc manifestam continent falsitatem: neque est possibile. Deum aliquo modo in compositionem alicujus venire nec sicut principium formale, nec sicut principium materiale.

Primo quidem quia supra diximus (quæst. 11. art. 3.) Deum esse primam causam efficientem. Causa autem efficiens cum forma rei factæ non incidit in idem numero, sed solum in idem specie: homo enim generat hominem, Materia vero cum causa efficiens non incidit in idem numero, nec in idem specie: quia hoc

est in potentia, illud vero in actu.

Secundo quia cum Deus sit prima causa efficiens, ejus est primo, & per se agere: quod autem venit in compositionem alicujus, non est primo, & per se agens, sed magis compositum: non enim manus agit, sed homo per manum, & ignis calefacit per calorem. Unde Deus non potest esse pars alicujus compositi.

Tertio quia nulla pars compositi potest esse simpliciter prima in entibus, neque etiam materia, & forma, quæ sunt primæ partes compositorum: nam materia est in potentia; potentia autem est posterior actu simpliciter, ut ex dictis patet (quæst. 11. art. 1.) Forma autem quæ est pars compositi, est forma participata. Sicut autem participans est posterior eo quod est per essentiam, ita & ipsum participatum; sicut ignis in ignitis est posterior eo quod est per essentiam. Ostensum est autem (quæst. 11. art. 3.) quod Deus est primum ens simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod Deitas dicitur esse omnium efficiens, & exemplariter, non autem per essentiam.

Ad secundum dicendum, quod verbum est forma exemplaris, non autem forma, quæ est pars compositi.

Ad tertium dicendum, quod simplicia non differunt alicuius aliis differentis: hoc enim compositorum est: homo enim, & equus differunt rationali, & irrationali differentis; quæ quidem differentia non differunt amplius ab invicem aliis differentis: unde si fiat vis in verbo, non proprie dicuntur differre, sed diversa esse. Unde secundum Philosophum X. Metaph. (tex. xxiv. & xxv.) *diversum absolute dicitur, sed omne differens aliquo differit.* Unde si fiat vis in verbo, materia prima, & Deus non differunt, sed sunt diversa se ipsis: unde non sequitur quod sint idem.

QUÆSTIO QUARTA.

De Dei perfectione,

in tres articulos divisa.

Post considerationem divinæ simplicitatis, de perfectione ipsius Dei dicendum est. Et quia unumquodque, secundum quod perfectum est, sic dicitur bonum; primo agendum est de perfectione divina, secundo de ejus bonitate.

Circa primum queruntur tria.

- Primo, utrum Deus sit perfectus.
- Secundo, utrum Deus sit universaliter perfectus, omnium in se perfectiones habens.
- Tertio, utrum creaturæ similes Deo dici possint.

(a) Al. Speulippus. & Tb. Oper. Tom. I.

ARTICULUS I.

Utrum Deus sit perfectus.

I. cont. cap. xxviii. & ver. quæst. 11. art. 3.

cont. temp. 1. & 13.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod esse perfectum non conveniat Deo. Perfectum enim dicitur quasi totaliter factum. Sed Deo non convenit esse factum. Ergo nec esse perfectum.

2. Præterea, Deus est primum rerum principium. Sed principia rerum videntur esse imperfecta: sicut enim est principium animalium, & plantarum. Ergo Deus est imperfectus.

3. Præterea, Ostensum est supra (quæst. præc. art. 4.) quod essentia Dei est ipsum esse. Sed ipsum esse videtur esse imperfectissimum, cum sit communissimum, & recipiens omnium additiones. Ergo Deus est imperfectus.

Sed contra est quod dicitur Matth. v. 48. *Estote perfecti, sicut & pater vester cælestis perfectus est.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus narrat XII. Metaph. (tex. xi.) quidam antiqui Philosophi, scilicet Pythagorici, & (a) Leucippus, non attribuerunt optimum, & perfectissimum primo principio. Cujus ratio est, quia Philosophi antiqui consideraverunt principium materiale tantum: primum autem principium materiale imperfectissimum est. Cum enim materia, in quantum hujusmodi, sit in potentia, oportet quod primum principium materiale sit maxime in potentia, & ita maxime imperfectum.

Deus autem ponitur primum principium, non materiale, sed in genere causæ efficientis; & hoc oportet esse perfectissimum: sicut enim materia, in quantum hujusmodi, est in potentia; ita agens, in quantum hujusmodi, est in actu; unde primum principium activum oportet maxime esse in actu, & per consequens maxime esse perfectum: secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actu: nam perfectum dicitur cui nihil deest secundum modum sue perfectionis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Gregorius (V. Moral. cap. xxvi. & xxviii.) *balbutiendo, ut possumus, excelsa Dei resonamus:* quod enim factum non est, perfectum proprie dici non potest. Sed quia in his quæ sunt, tunc dicitur esse aliquid perfectum, cum de potentia educitur in actum, transfunditur hoc nomen perfectum ad significandum omne illud cui non deest esse in actu, sive hoc habeat per modum perfectionis, sive non.

Ad