

TOMMASO D'AQUINO

LA SOMMA TEOLOGICA

PRIMA PARTE

ESD

TOMMASO D' AQUINO

LA SOMMA TEOLOGICA

PRIMA PARTE

Testo latino dell'Edizione Leonina
Traduzione italiana a cura dei Frati Domenicani
Introduzioni di Giuseppe Barzaghi

EDIZIONI STUDIO DOMENICANO

Titolo originale: Summa Theologiae, Prima Pars.

Testo latino: dell'Edizione Leonina, pubblicato in 35 volumi da ESD a partire dal 1984, e integralmente rivisto.

Traduzione italiana: curata da Tito Sante Centi, Roberto Coggi, Giuseppe Barzagli, Giorgio Carbone.

Piano dell'Opera:

vol. 1, Prima Parte

vol. 2, Seconda Parte, Prima Sezione

vol. 3, Seconda Parte, Seconda Sezione

vol. 4, Terza Parte e Supplemento

Il testo latino può essere scaricato liberamente da www.edizionistudiodomenicano.it, dalla pagina dedicata a quest'opera.

La traduzione italiana è consultabile dalla stessa pagina, che consente la ricerca per parola.

Tutti i diritti sono riservati

© 2014 - Edizioni Studio Domenicano - www.edizionistudiodomenicano.it - Via dell'Osservanza 72, 40136 Bologna, 051 582034, per i testi in lingua italiana.

L'Editore è a disposizione degli aventi diritto con i quali non è stato possibile comunicare.

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo, compresi i microfilm, le fotocopie e le scannerizzazioni, sono riservati per tutti i Paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% del volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22/04/1941, n. 633.

Le riproduzioni diverse da quelle sopra indicate, e cioè le riproduzioni per uso non personale (a titolo esemplificativo: per uso commerciale, economico o professionale) e le riproduzioni che superano il limite del 15% del volume possono avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione scritta rilasciata dall'Editore oppure da AIDRO, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, segreteria@aidro.org

L'elaborazione dei testi, anche se curata con scrupolosa attenzione, non può comportare specifiche responsabilità per eventuali involontari errori o inesattezze.

Presentazione

Fin da quando pubblicammo la traduzione italiana di Jean-Pierre Torrell, *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, avevamo annunciato una nuova edizione della *Somma teologica*. Era il 2006. Subito da più parti iniziarono a manifestarsi segni di interessamento a questa nuova impresa. Dopo anni di attesa e lavoro, quasi costretti, abbiamo rotto gli indugi. Adesso possiamo presentare con gioia e soddisfazione una nuova edizione in quattro agili volumi.

Il testo latino è quello messo a punto dalla Commissione Leonina. In particolare ci siamo serviti del testo latino pubblicato nella nostra edizione in 35 volumi. In esso abbiamo inserito tra parentesi quadre i riferimenti agli Autori che Tommaso cita direttamente o, talvolta, indirettamente, controllandoli e integrandoli, tenendo conto delle edizioni critiche, ove possibile. Per tali citazioni abbiamo usato abbreviazioni e sigle, la cui esplicitazione si trova nelle pagine che seguono. Inoltre, se nella risposta a un'obiezione Tommaso cita il brano di un'opera, già citato nell'obiezione a cui sta rispondendo, abbiamo evitato di riprodurre la fonte: il lettore la troverà nell'obiezione iniziale. Per i libri biblici si tenga presente che i riferimenti numerici dei versetti erano assenti nel testo di Tommaso, e che sono stati introdotti dalle edizioni a stampa successive al XVI secolo. Infine, ricordiamo che la suddivisione e quindi la numerazione di alcuni libri di Aristotele, come la *Metafisica* e la *Fisica*, sono cambiate rispetto a quelle usate da Tommaso.

La traduzione italiana deriva principalmente dalla prima edizione in lingua italiana curata tra il 1950 e il 1974 in modo prevalente da Tito Sante Centi O. P., pubblicata inizialmente a Firenze da Salani, e poi continuamente ripubblicata a Bologna dalla nostra Casa editrice. Deriva poi anche da una revisione curata nel 1996 da Roberto Coggi O. P., e pubblicata nella nostra edizione in 6 volumi solo in lingua italiana. Rispetto a queste due traduzioni, l'intervento di curatela di Giuseppe Barzagli O. P. e Giorgio Carbone O. P. ha apportato alcune innovazioni. La prima consiste nella versione stessa: non è una nuova traduzione, ma semplicemente una revisione delle traduzioni precedenti, revisione che talvolta ha comportato il rifacimento della traduzione mirando a migliorare la comprensione del testo di Tommaso. La seconda novità consiste nell'aver reso in forma interrogativa diretta i titoli di tutti gli articoli, poiché il genere letterario della *Somma teologica* richiama quello della questione disputata. La terza è la traduzione letterale dei brani biblici citati da Tommaso: non abbiamo fatto ricorso alle due traduzioni CEI, ma abbiamo tenuto semplicemente conto della Bibbia latina della versione Vulgata, che Tommaso cita alla lettera o a memoria, integralmente o con allusioni riportando solo l'inizio di un brano, secondo la versione parigina o quelle che circolavano nella nostra penisola dopo la metà del XIII secolo. La quarta consiste nell'aver riportato solo nel testo latino e tra parentesi quadre i riferimenti alle opere bibliche, filosofiche e patristiche citate da san Tommaso. Tale scelta è stata motivata dalla volontà di aiutare il lettore a frequentare il testo latino e dalla necessità di non rendere troppo lungo il testo in lingua italiana.

Tutto il testo latino e parte della traduzione italiana saranno anche disponibili sul sito: www.edizionistudiodomenicano.it

Questa nuova edizione non avrebbe visto la luce senza l'aiuto disinteressato e generoso di alcune carissime persone. Perciò con soddisfazione e riconoscenza ringraziamo Maria Marconi, Luciana Felici, Alfonso Carbone, Guido Balestrero, Rosalba Barucco, Bruno Viglino, Antonia Salzano e Andrea Acutis.

Giorgio Carbone O. P.

Abbreviazioni e sigle

a.: articolo	De hebd.: De hebdomadibus, Boezio
Act.: actio, atto di un concilio o sinodo	De hom. op.: De hominis opificio, Gregorio di Nissa
Act.: Atti degli apostoli	De interpr.: De interpretatione, detto anche Perihermenias, Aristotele
Am: Amos	De inv.: De inventione oratoria, detto anche Rhetorica, Cicerone
Angel. Hier.: vedi DCH	De lib. arb.: De libero arbitrio, Agostino
Ap: Apocalisse di Giovanni	De nat. hom.: De natura hominis, Nemesio
Apoc.: Apocalisse di Giovanni	De part. an.: De partibus animalium, Aristotele
At: Atti degli apostoli	De praedest.: De praedestinatione sanctorum, Agostino
C. G.: Summa contra Gentiles, Tommaso d' Aquino	De princ.: Peri Archon, detto anche De principiis, Origene
Cant.: Cantico dei Cantici	De sacr.: De sacramentis, Ugo di San Vittore
Cat.: Categorie, dette anche Praedicamenta, Aristotele	De Trin.: De Trinitate, autori: Ilario, Agostino, Boezio
Cent.: Centiloquium, Tolomeo	De util.: De utilitate credendi, Agostino
co.: corpus/corpore, corpo dell'articolo	De ver.: De veritate, Anselmo
Col.: Lettera ai Colossesi	De vera rel.: De vera religione, Agostino
Conf.: Confessiones, Agostino	DEH: De ecclesiastica hierarchia, Dionigi
Contra adv.: Contra adversarium legis et prophetarum, Agostino	Deut.: Deuteronomio
Contra ep. Man.: Contra epistolam Manichaei, Agostino	Dial. q.: Dialogus quaestionum LXXV, Agostino (?)
Contra Iul.: Contra Iulianum, Agostino	Dialog.: Libri Dialogorum, Gregorio
Contra Max.: Contra Maximinum Haereticum, Agostino	Dn: Daniele
1 2 Cor.: Lettere ai Corinzi	Dt: Deuteronomio
Ct: Cantico dei Cantici	Eb: Lettera agli Ebrei
Dan.: Daniele	Eccl. Hier.: vedi DEH
DCH: De caelesti hierarchia, Dionigi	Eccle.: Ecclesiaste o Quoèlet
DDN: De divinis nominibus, Dionigi	Eccli.: Ecclesiastico o Siracide
De an., De anima, Aristotele o Averroè	Ef: Lettera agli Efesini
De bapt. parvul.: De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum, Agostino	Ench.: Enchiridion, Agostino
De cael. hier.: vedi DCH	Ep.: Epistola
De caelo: De caelo et mundo, Aristotele	Eph.: Lettera agli Efesini
De casu diab.: De casu diaboli, Anselmo	Es: Esodo
De civ. Dei: De civitate Dei, Agostino	Esd: Esdra
De consid.: De consideratione, Bernardo	Esd. r.: Esdra
De consol.: De consolatione philosophiae, Boezio	Est: Ester
De corr.: De correptione et gratia, Agostino	Ethic.: Etica a Nicomaco, Aristotele
De d. nat.: De duabus naturis, Boezio	Etymol.: Etymologiae, Isidoro
De div.: De divinatione, Cicerone Marco Tullio	Ex.: Esodo
De div. dae.: De divinatione daemonum, Agostino	Ez.: Ezechiele
De div. nom.: vedi DDN	Fil: Lettera ai Filippesi
De div. quaest.: De diversis quaestionibus, Agostino	Fons V.: Fons Vitae, Avicbron
De divinat.: De divinatione per somnum, Aristotele	Gal.: Lettera ai Galati
De doct. chr.: De doctrina christiana, Agostino	Gb: Giobbe
De eccl. dogmat.: De ecclesiasticis dogmatibus, Gennadio	Gc: Lettera di Giacomo
De fide: De fide orthodoxa, Giovanni Damasceno	Gd: Lettera di Giuda
De Gen. c. Man.: De Genesi contra Manichaeos, Agostino	Gen.: Genesi
De gener.: De generatione et corruptione, Aristotele	Ger: Geremia
De generat. an.: De generatione animalium, Aristotele	Gl: Gioele
De gratia et lib. arb.: De gratia et libero arbitrio, Bernardo	Glos. int.: Glossa interlineare
	Glos. ord.: Glossa ordinaria

- Gv: Vangelo secondo Giovanni
 1 2 Gv: Lettere di Giovanni
 Hebr.: Lettera agli Ebrei
 Hex.: Hexameron, Ambrogio o Beda
 Iac.: Lettera di Giacomo
 Ier.: Geremia
 In 1 Sent.: Super primos libros Sententiarum, Tommaso d'Aquino
 In B. De Trin.: In Boetium De Trinitate, Tommaso d'Aquino
 In De div. nom.: In De divinis nominibus, Tommaso d'Aquino
 In Ev. h.: In Evangelium homiliae, Gregorio Magno
 In Gen. h.: In Genesim homiliae, Giovanni Crisostomo
 In Gen.: In Pentateucum, Super Genesim, Beda
 In Hex. h.: In Hexameron homiliae, Basilio
 In Ioan. tract.: In Ioannis evangelium tractatus, Agostino
 In Som. S.: In Somnum Scipionis, Macrobio
 Ioan.: Vangelo secondo Giovanni
 1 2 Ioan.: Lettere di Giovanni
 Iob: Giobbe
 Is.: Isaia
 l.: lectio, lezione
 Lam: Lamentazioni
 Lc: Vangelo secondo Luca
 Lev.: Levitico
 Lib. 21: Viginti unius sententiarum Liber, Agostino
 Lib. 24 Philos.: Liber viginti quatuor Philosophi, Pseudo Ermete Trismegisto
 Luc.: Vangelo secondo Luca
 Lv: Levitico
 LXX: Bibbia versione greca dei Settanta
 1 2 Mac: 1 2 Maccabei
 1 2 Mach.: 1 2 Maccabei
 Malach.: Malachia
 Marc.: Vangelo secondo Marco
 Matth.: Vangelo secondo Matteo
 Mc: Vangelo secondo Marco
 Met.: Metaphysica, Aristotele
 Meteor.: Meteorologica, Aristotele
 Mi: Michea
 MI: Malachia
 Mon.: Monologium, Anselmo
 Mor.: Moralia in Iob, Gregorio Magno
 Mt: Vangelo secondo Matteo
 Nm: Numeri
 Num.: Numeri
 Octoginta trium Q.: De diversis quaestionibus LXX-XIII, Agostino
 Os.: Osea
 Perih.: Perihermienias sive De interpretatione, Aristotele
 Perplex.: Dux sive Doctor perplexorum, Mosè Maimonide
 1 2 Petr.: Lettere di Pietro
 Phil.: Lettera ai Filippesi
 Phys.: Physica, Aristotele
 Pol.: Politica, Aristotele
 Post.: Analytica Posteriora, Aristotele
 Pr: Proverbi
 Praed.: Praedicamenta, dette anche Categoriae, Aristotele
 Prov.: Proverbi
 Ps.: Salmi
 1 2 Pt: Lettere di Pietro
 q.: questione
 Qo: Qoèlet o Ecclesiaste
 1 2 Re: Libri dei Re (Vg: 3 4 Re)
 Retract.: Retractionum, Agostino
 Rm: Lettera ai Romani
 Rom.: Lettera ai Romani
 S. Th.: Summa Theologiae, Tommaso d'Aquino
 Sal: Salmi
 1 2 Sam: Libri di Samuele (Vg: 1 2 Re)
 Sap.: Sapienza
 Sed c.: sed contra
 Sent.: Sententiarum Libri, Pietro Lombardo, detto il Maestro
 Senten.: Sententiarum Libri tres, Isidoro
 Sir: Siracide o Ecclesiastico
 Solil.: Soliloquiorum Libri, Agostino
 Suff.: Sufficientia, Avicenna
 Super Gen.: Super Genesim ad litteram, Agostino
 Symb.: Symbolo, Atanasio
 Tb: Tobia
 Theol. Reg.: Theologicae Regulae, Alano ab Insulis
 1 2 Thess.: Lettere ai Tessalonicesi
 Thren.: Lamentazioni
 Tit.: Lettera a Tito
 1 2 Tm: Lettere a Timoteo
 Tob.: Tobia
 Top.: Topica, Aristotele
 1 2 Ts: Lettere ai Tessalonicesi
 Tt: Lettera a Tito
 Vg: Vulgata, versione latina della Bibbia
 Zach.: Zaccaria
 Zc: Zaccaria

Introduzione alla Somma Teologica

Il metodo

La Somma Teologica è un testo composto con finalità pedagogica. I suoi destinatari non sono gli studiosi ma gli studenti: anzi i novizi nello studio della sacra dottrina. E, come si sa, tre sono le cose che contano per un insegnamento efficace: la sistematicità, la chiarezza e la brevità.

Il *sistema* è lo stare insieme: da *syn*, cioè “insieme”, e *istemi*, cioè “stare”. Si tratta di una complessità stabile. La sistematicità è sintomo e condizione della comprensione: *comprendere* è appunto un prendere insieme, perché le cose sono collegate tra loro. D'altra parte, il saper mostrare i collegamenti tra le cose è segno dell'intelligenza che se ne ha e il metodo più adeguato per comunicarla agli altri. È l'eredità platonica¹. Il gusto di seguire le linee che disegnano l'intero e il tutto, perché questo dà letizia all'intelligenza. I filosofi la chiamano *dialettica*: la capacità di intendere l'intero e il tutto². Non un semplice e noioso catalogo, ma un'architettura intelligente, cioè di visioni complessive per le quali ogni idea è in un'altra³. La dialettica insegna a vedere come una cosa sia inclusa in un'altra. Anzi, come tutte le cose siano in certo modo incluse in ciascuna cosa. Un *dire attraverso*, un *vedere attraverso* e un *far vedere attraverso*. Se dico uomo, come specie, attraverso ci vedo il regno animale a cui appartiene; la parola terra (*humus*) dalla quale deriva come nome; la ragione che ne è il carattere essenziale. Ma anche ogni altra cosa, perché l'uomo, per essere uomo, non può essere non-uomo: deve cioè *includere in sé l'esclusione dell'altro da sé*. E quindi l'intero universo, poiché non-uomo è qualsiasi cosa altro dall'uomo.

La *brevità* è perciò indispensabile. Solo nel discorso breve si trova la capacità di connessione e di controllo tra le idee. La brevità è l'anima della sistematicità. Del resto, è esperienza comune. Quando si fa uno schema non si usano tante parole, ma il minimo indispensabile: niente di più e niente di meno. E il tutto risulta efficacissimo perché riesce a presentare il massimo nel minimo, facendo del minimo l'ospite nobile del massimo. Ed è però il massimo che, autocelebrandosi nel minimo, lo eleva alla propria dignità: «*Labia doctoris sunt favus distillans quando brevibus et paucis verbis multa et magna insinuant*», dice san Tommaso commentando la lettera agli Efesini (c. 3, *lectio* 1).

La *chiarezza*, infine, è il riflesso nell'anima dell'ordine sistematico ben congegnato. Dunque, la sistematicità è un'essenziale ed armonica chiarezza. La vera sistematicità porta con sé il gusto del bello, giacché ne condivide il carattere formale: integrità, armonia o debita proporzione e chiarezza.

Integritas, debita proportio et claritas sono le tre condizioni del bello secondo Tommaso. Sono il segreto di ciò che chiamiamo bello⁴. L'esperienza del bello si trova nel chiaro riconoscimento di un'integrità armoniosa. Non è superfluo richiamare il fatto che lo studio è certamente più agevole se avvolto nell'esperienza della bellezza.

E la *bellezza* è anche l'oggetto principale della contemplazione. Non c'è propriamente un passo *teoretico* di Tommaso che non sia collocato in un ambiente *contemplativo*. Il che avviene attraverso la citazione di brani scritturistici o dei Padri. Ma soprattutto occorre rilevare la portata visiva di

¹ «[Socrate] Io sono innamorato di queste cose, delle suddivisioni e delle ramificazioni, per essere in grado di parlare e di pensare. E se ritengo che qualcun altro sia capace per sua natura di abbracciare l'unità che è naturalmente nel molteplice, lo seguo, “tenendo dietro alla sua traccia, come quella di un dio”. E ancora quelli capaci di fare ciò – dio sa se dico bene o male – li chiamo dialettici», PLATONE, *Fedro* 266 b-c.

² «Chi è capace di una visione generale è dialettico, e chi non lo è, no», PLATONE, *Repubblica* VII,537 c. Questa è appunto la capacità di contemplare «l'intero e il tutto», *ibid.* VI,486 a.

³ La procedura dialettica è duplice: di sintesi (*synagogé*) e di analisi (*diairesis*). *Synagogé* è «abbracciare in uno sguardo d'insieme e ricondurre ad un'unica forma ciò che è molteplice e disseminato affinché, definendo ciascun aspetto, si attinga chiarezza intorno a ciò di cui si intenda ogni volta insegnare»; *diairesis* è la «capacità di smembrare l'oggetto in specie, seguendo le nervature naturali, guardandosi dal lacerare alcuna parte come potrebbe fare un cattivo macellaio», PLATONE, *Fedro* 256 d-c.

⁴ Cf. *S. Th.* I,39,8; I,4,1; I,73,1; *In De div. nom.* IV,1,5.

questa contemplazione: il suo saper ricorrere alle immagini. E anche questo è importantissimo per lo studio.

La stessa *memoria* non può che trovarne giovamento, giacché, come criteri della memorizzazione, san Tommaso propone questi suggerimenti: l'associazione fantasiosa (*conversio ad phantasmata*), l'ordine logico (e psicologico), la passione e il gusto, la riflessione ripetitiva o meditazione.

Occorre associare i concetti astratti a immagini o similitudini sensibili appropriate, ma anche insolite, perché le nozioni spirituali si dimenticano più facilmente di quelle sensibili; e, d'altra parte, ciò che è inconsueto desta maggior meraviglia e si imprime maggiormente nell'animo. È anche indispensabile disporre in buon ordine ciò che si vuole memorizzare, così che la concatenazione delle idee faciliti la sequenza della reminiscenza, che abbisogna di un principio⁵. Occorre poi avere o suscitare passione e interesse nell'assimilare la materia così disposta. Infine, la frequente meditazione o ripetizione *meditativa* della stessa materia è un esercizio che appartiene al bene dell'anima prima ancora che alla efficacia della memoria.

Le *immagini* sono importantissime nel sistema di Tommaso. Non tanto importanti da essere quasi costitutive della stessa indagine teoretica: nelle cose divine l'immaginazione va del tutto esclusa⁶. Ma perché rappresentano la sua capacità di esemplificazione e la sua abilità nella costruzione di analogie, oppure – visto che il più delle volte le mutua da altri – il riconoscimento della bellezza ed efficacia rappresentativa che esse hanno.

L'immagine del volo come significativa della dinamica spirituale dell'anima razionale nel suo moto conoscitivo è altamente istruttiva. Tommaso la mutua da Riccardo di San Vittore e ne fa uso trattando della contemplazione⁷. Ma è da Dionigi Pseudo Areopagita che san Tommaso ricava le immagini geometriche del moto rettilineo, circolare ed elicoidale per descrivere il medesimo processo conoscitivo.

Tre sono i tipi di moto che significano le funzioni del contemplare e che vengono rappresentati con l'immagine del volo. Quello *circolare*, cioè il moto uniforme intorno ad un unico centro, come gli uccelli che volano sospesi nel medesimo punto; ed è quello proprio della contemplazione. Il moto *rettilineo* è quello che va da un punto a un altro, come gli uccelli che volano dall'alto in basso (discorso dal tutto alla parte o dal genere alla specie), o da destra a sinistra (discorso per opposizioni),

⁵ La memoria vive d'ordine e di schemi come la dialettica e la retorica. Tanto è vero che la *Topica* aristotelica di ordine dialettico deriva dai *loci* dell'arte mnemonica. E in effetti, tra meccanismo memorativo e meccanismo dialettico topico esiste una perfetta analogia di proporzionalità: come per la memoria, alla semplice menzione dei luoghi scatta la reminiscenza, così nel ragionamento dialettico, alla menzione dei quadri argomentativi o luoghi comuni scattano le argomentazioni. «Come la persistenza nella facoltà mnemonica dei soli riferimenti spaziali ci fa d'un tratto ricordare gli oggetti stessi che vi erano contenuti, così le suddette conoscenze [i *topoi*] favoriranno la capacità di argomentare, dato che sarà possibile in tal caso di passare in rassegna un numero limitato di proposizioni» (ARISTOTELE, *Topica* VIII,14,163 b 27-31). Evidentemente i *luoghi* mnemonici, come quelli dialettici, non contengono tutto un discorso, ma fungono come da *casellari* o anche da *suggerimento*. Servono per inquadrare una *sequenzialità*. La logica aiuta la memoria e la memoria aiuta la logica. Entrambe si fondano sull'ordine, cioè sulla concatenazione. La legge della connessione può esprimere formalmente: 1) una necessità logica, e così dalla conoscenza – per es. – di ciò che è l'uomo si è portati necessariamente a pensare l'animale; oppure 2) una consuetudine, per la quale il secondo movimento o atto dell'anima segue il primo non per stretta necessità, ma nella maggior parte dei casi (*ut in pluribus*), come – per es. – dopo la comunione si è soliti fare il ringraziamento. Materialmente, la legge della connessione può fondarsi o prendere l'avvio 1) secondo il tempo: per es., cerchiamo di ricordare ciò che abbiamo fatto quattro giorni fa, partendo da ciò che ricordiamo di aver fatto ieri; oppure 2) secondo una cosa conosciuta. In questo caso si dà un triplice modo di associazione: a) per somiglianza, come al ricordo di Socrate ci sovviene la figura altrettanto sapiente di Platone; b) per opposizione, come quando collegiamo il personaggio di Ettore al personaggio di Achille; c) per prossimità, sia sociale, sia spaziale, come anche temporale: così, per es., ricordando il padre si affaccia alla memoria anche il figlio. Cf. *In de mem. et rem.* I.5.

⁶ Cf. *In B. De Trin.* 3,6,2.

⁷ Cf. *S. Th.* II-II,180,6, ad 3.

o avanti e indietro (discorso dalla causa agli effetti). Il moto *elicoidale* è il moto uniforme ma con il procedere verso cose diverse, come gli uccelli che roteano in giri ampi e ristretti (discorso sugli accidenti più o meno propri di una cosa).

È proprio della *ratio* il movimento discorsivo del pensiero che segue alla considerazione dell'ordine. Questa discorsività razionale non è altro che il moto argomentativo, cioè l'atto del ragionare (*ratiocinatio*) o il processo per il quale il pensiero passa da una cosa a un'altra o da una nozione a un'altra, dando origine al sillogismo o argomentazione⁸. Il movimento razionale si sviluppa secondo due vie: quella di invenzione o composizione (*via inventionis vel compositionis*) e quella di giudizio o di risoluzione (*via iudicii seu resolutionis*)⁹. La via di invenzione, che dà origine al processo discorsivo partendo dalla intelligenza dei primi principi e proiettando la ricerca alla scoperta del *novum*, si caratterizza per il metodo *sintetico*. Dal semplice si passa al complesso: dalla causa all'effetto (es. dall'essenza si passa alle proprietà; dall'aseità di Dio alla partecipazione del mondo), dalla nozione più universale a quella più particolare (es. dal genere alla specie). La via di risoluzione, che conclude il processo discorsivo con l'intelligenza dei primi principi, alla luce dei quali esamina, valuta e controlla le scoperte fatte, si caratterizza per il metodo analitico. Dal complesso si passa al semplice: dall'effetto alla causa (es. dalla proprietà all'essenza; dal mondo a Dio), dalla nozione più particolare a quella più universale (es. dalla specie al genere, ai trascendentali)¹⁰.

L'immagine del moto, dicevo, è mutuata da Dionigi, e commentata da Tommaso esponendo il *De divinis nominibus*. In questo caso, il moto circolare rappresenta addirittura la modalità teoreticamente più alta dell'attività razionale.

Il moto *circolare* si trova in essa quando essa si rivolge a se stessa o rientra in se stessa per raccogliersi in modo uniforme. Discorrendo dall'effetto alla causa, o da simile a simile, o da contrario a contrario risolve tutto nei primi principi: questi sono sempre uniformi e la loro considerazione genera uniformità (*circularis convolutio*). E così essa conosce ciò che ha in se stessa. Ma il moto circolare appartiene all'anima anche quando si eleva allo studio delle virtù angeliche; e da ultimo quando si eleva fino a Dio stesso.

È connaturale all'anima razionale giungere alla conoscenza ricevendo le informazioni dalle cose, che sono molteplici e diverse. Perciò, il suo moto circolare non si trova in questo movimento recettivo, quanto piuttosto nel fatto che essa si allontana da quelle cose. Il che avviene prima di tutto nella riflessione su se stessa o nella conversione a se stessa. Il moto circolare si ha appunto quando l'anima rientra in se stessa, dove *converge* (*convolutio*) nell'unità, conformandosi all'uno (*uniformitas*) si concentra secondo le sue energie intellettive. È la *concentrazione* che guida l'energia dell'anima per evitare l'errore. Quando infatti l'anima discorre passando da una cosa a un'altra, come dall'effetto alla causa, o da una cosa simile all'altra, oppure da un contrario all'altro, ragiona in modi diversi. Tuttavia ciascuno di questi ragionamenti viene giudicato per risoluzione nei primi principi, rispetto ai quali non è possibile cadere in errore. Essi rappresentano la difesa dell'anima. Questi primi principi, infatti, sono conosciuti con una semplice intellesione e non con un discorso: è proprio la loro considerazione che, per la caratteristica di uniformità, cioè conformità, all'uno, viene detta concentrazione o riflessione circolare (*circularis convolutio*). Ora, il primo passo di questa concentrazione è il raccoglimento dell'anima in se stessa, per conoscere ciò che essa ha in

⁸ Cf. *S. Th.* I-II,9,1 ad 2; *In 1 Post.* prolog.; *In Peri Herm.* prolog.

⁹ «Est autem duplex via procedendi ad cognitionem veritatis. Una quidem per modum resolutionis, secundum quam procedimus a compositis ad simplicia, et a toto ad partem, sicut dicitur in primo physicorum, quod confusa sunt prius nobis nota. Et in hac via perficitur cognitio veritatis, quando pervenitur ad singulas partes distincte cognoscendas. Alia est via compositionis, per quam procedimus a simplicibus ad composita, qua perficitur cognitio veritatis cum pervenitur ad totum. Sic igitur hoc ipsum, quod homo non potest in rebus perfecte totum et partem cognoscere, ostendit difficultatem considerandae veritatis secundum utramque viam», TOMMASO D'AQUINO, *In 2 Metaph.* 1. 1 n. 6.

¹⁰ Cf. *S. Th.* 1,79,8 e 9; *In B. De Trin.* 2,2,1 ad 3; *In 1 Post.* 11.1 e 35; *De Ver.* 15,1.

se stessa in ordine alla conoscenza, e l'ultimo è la considerazione del Bello e del Bene che è Dio, l'assoluta unità e identità al di sopra di tutte le cose¹¹.

Il moto *obliquus*, invece, si trova nell'anima quando essa riceve illuminazioni divine (uniformi) in modo differente, secondo la sua natura discorsiva.

Infine, il moto *rettilineo* si trova quando l'anima non entra in se stessa ma si rivolge alle molteplici cose che la circondano e attraverso di esse si eleva a quelle semplici e unite.

D'altra parte, il moto *circolare* tocca in modo qualificante l'anima razionale, perché anche nel conoscere la verità delle cose, cioè nell'inquadrare le essenze delle cose, la ragione segue in qualche modo un movimento circolare. Non cogliendo immediatamente l'essenza delle cose, procede verso di essa attraverso le proprietà e gli effetti che la circoscrivono. Così, a partire dalle proprietà e dagli effetti rintraccia l'essenza come causa e dalla causa giudica poi quegli effetti e proprietà. Perciò l'anima razionale sviluppa il proprio discorso in modo circolare, andando dall'uno all'uno attraverso il molteplice¹².

Possiamo ricondurre queste tre prospettive alle tre modalità che segnano i nostri diversi gradi di salita cosciente a Dio, distinti da Riccardo di San Vittore (*De gratia contemplationis* I, 6): la *cogitatio*, la *meditatio* e la *contemplatio*. La *cogitatio* segna l'ambito conoscitivo della sensibilità-razionalità; la *meditatio* è l'ambito della razionalità pura; la *contemplatio* è l'ambiente della razionalità che supera se stessa.

È possibile collegare puntualmente queste tre modalità e rispettivi plessi a tre immagini di moto presenti nella riflessione di Dionigi¹³: il moto *rettilineo*, quello *obliquus* e il moto *circolare*.

Seguendo il linguaggio di Dionigi, la contemplazione si sviluppa secondo un moto circolare¹⁴. Tommaso interpreta questa immagine dicendo che il moto locale circolare, nella sua uniformità rispetto ad un medesimo centro, rappresenta adeguatamente il moto spirituale contemplativo al suo vertice, in ragione della sua invariabile uniformità nella considerazione dell'oggetto divino¹⁵. Questo livello formale della pura *contemplatio* corrisponde poi ai due ultimi gradi (5° e 6°) del processo per il quale si realizza la nostra ascesa dalle creature alla considerazione di Dio, secondo il pensiero di Riccardo di San Vittore¹⁶. Entrambi trascendono la ragione discorsiva, situandosi nella tipica dinamica intellettuale. Il quinto grado è sopra la ragione, ma non oltre la ragione (*supra rationem*), e consiste nella considerazione del puro intelligibile, non raggiungibile attraverso le realtà sensibili, ma comunque comprensibile con la ragione stessa. Il sesto grado si situa sopra la ragione e oltre la ragione (*supra rationem et praeter rationem*) e consiste nella considerazione di ciò che è tanto trascendente da non essere raggiungibile né comprensibile con la ragione¹⁷.

In modo dispositivo concorrono alla contemplazione la *cogitatio* e la *meditatio*.

La *cogitatio* consiste in una specie di collegamento, operato dalla cogitativa, tra i dati sensibili, o anche nel discorso della ragione che ricerca le cause a partire dai loro segni o effetti. Essa dunque ha una funzione dispositiva remota rispetto all'atto formale della pura contemplazione. Nel linguaggio di Dionigi, questo tipo di operazione conoscitiva si sviluppa secondo il moto *rettilineo*¹⁸ proprio perché passa da un punto ad un altro, dal sensibile all'intelligibile. La sua intrinseca articolazione prevede due passaggi, secondo lo schema proposto da Riccardo di San Vittore¹⁹: si tratta dei due primi gradi dell'ascesa contemplativa. Il primo grado si sviluppa nell'immaginazione e secondo l'immaginazione (*secundum solam imaginationem*), come semplice percezione delle realtà sensibili. Il secondo grado si sviluppa nell'immaginazione secondo la ragione (*in imaginatio-*

¹¹ Cf. *In De div. nom.* 4, 1. 7.

¹² Cf. *In div. nom.* 7, 1. 2.

¹³ DIONIGI, *De div. nom.* 4,8 (I Talenti 6,198).

¹⁴ Cf. *In De div. nom.* 4,7.

¹⁵ Cf. *S. Th.* II-II,180,6, ad 2.

¹⁶ Cf. *De gratia contemplationis* I,6 (PL 196,70).

¹⁷ Cf. *S. Th.* II-II,180,4, ad 3.

¹⁸ Cf. *S.Th.* II-II,180,6, ad 2.

¹⁹ Cf. *De gratia contemplationis* loc. cit.; *S. Th.* II-II,180,4, ad 3.

ne secundum rationem), come vero passaggio dal sensibile all'intelligibile, attraverso la rilevazione dell'ordine o delle relazioni che intercorrono tra i dati sensibili²⁰.

La *meditatio* è il vero e proprio processo discorsivo della ragione che, a partire da alcuni principi, giunge alla contemplazione di qualche verità²¹. Essa dispone perciò in modo primario alla contemplazione pura. Tommaso – sempre seguendo la terminologia metaforica di Dionigi – descrive questo tipo di processo conoscitivo assimilandolo al moto *elicoidale* o *obliquo*. Questo moto comporta una certa uniformità (circolare) e una certa processualità (rettilineo). La ragione passa certamente da un contenuto all'altro, ma conservando una uniformità.

Volendo descrivere in modo più dettagliato questo concetto, si potrebbe dire che, da un punto di vista naturale, l'uniformità è data dalla stabilità universale del contenuto razionale, mentre la processualità è determinata dal tipico dinamismo razionale. In questo senso la meditazione coincide con la speculazione filosofica, in generale, e metafisica, in particolare. Essa si eleva secondo una duplice gradualità (terzo e quarto grado della sequenza di Riccardo di San Vittore).

Ad un primo livello (terzo grado) ci si situa nella ragione secondo l'immaginazione (*in ratione secundum imaginationem*), il che significa che la considerazione dell'universale intelligibile, colto dalla ragione stessa, diviene principio di giudizio sulla realtà di partenza. In un secondo livello (quarto grado), invece, ci si situa nella ragione secondo la ragione (*in ratione secundum rationem*), quando la nostra considerazione verte sui semplici contenuti intelligibili nei loro intrinseci collegamenti²².

Da un punto di vista soprannaturale, la meditazione mantiene il duplice livello del giudizio sul sensibile a partire dall'intelligibile, e del discorso sui contenuti intelligibili puri. Tuttavia assume due movenze diverse. Se il discorso razionale è di ordine causale, cioè argomentativo, allora abbiamo la riflessione teologica. Se il processo discorsivo si sviluppa solo per semplice successione contenutistica, a modo di associazione di idee, allora abbiamo la meditazione in senso stretto. L'uniformità consiste nella centralità stabile dei contenuti soprannaturali rivelati, che fungono da perno dello sviluppo razionale secondo le due movenze descritte²³.

A modo di conseguenza appartiene accidentalmente alla contemplazione l'*ammirazione* della grandezza di Dio²⁴. L'ammirazione è una specie di timore che fa seguito alla percezione di ciò che eccede le nostre capacità: si sospende il giudizio per il timore di sbagliare²⁵. Anche in questo caso si può osservare come la dinamica della contemplazione abbia il suo termine nella stessa affettività dalla quale prende l'esordio²⁶.

La teologia

La teologia è il modo con il quale ci si arrende criticamente alla contemplazione. Questo non vuol dire che non ci sia contemplazione senza teologia. Anzi, è proprio vero il contrario: non c'è teologia senza contemplazione. La teologia, nel suo statuto epistemico più rigido – e cioè nella sua natura di scienza –, non può costituirsi che in un ambiente contemplativo. La contemplazione, infatti, è il dato vitale della fede teologale, e senza fede teologale non si può dare la scienza teologica.

Il quadro epistemologico, che Tommaso adotta per strutturare l'argomentare teologico, è desunto dalla dottrina aristotelica contenuta nei *Secundi Analytici*. La distinzione tra scienze prime (cioè autonome e indipendenti quanto ai principi propri) e scienze subalterne (cioè eteronome quanto ai principi propri) serve all'Aquinate per attribuire alla teologia la qualifica di scienza in senso rigoroso, seppur analogico.

²⁰ Cf. *In I Ethic.* I.1.

²¹ Cf. *S. Th.* II-II,180,3, ad 1.

²² Cf. *S. Th.* II-II,180,4, ob. 3 e ad 3.

²³ Cf. *S. Th.* II-II,180,6, ad 2.

²⁴ Cf. *S. Th.* II-II,180,3, ad 3.

²⁵ Cf. *S. Th.* II-II,41,4, ad 5.

²⁶ Cf. *S. Th.* II-II,180,1.

Come l'astronomia è scienza subalterna alla matematica, perché desume dalle conclusioni di questa i propri principi, per applicarli analogicamente ai dati fisici, così la teologia è scienza in quanto subalterna alla conoscenza che Dio ha di se stesso e di tutto in sé. E come l'astronomo crede alle conclusioni del matematico per procedere nella propria argomentazione, così il teologo crede i principi rivelati da Dio: come i principi del matematico sono evidenti al matematico, ma creduti dall'astronomo; così i principi del teologo sono evidenti a Dio e ai beati, ma sono creduti dal teologo²⁷. La fede media tra due scienze; e la scienza subalterna è fondata proprio in questa particolare condizione. Ma la particolare caratteristica della teologia è data dal fatto che essa possiede un'assoluta continuità con la scienza che Dio ha di se stesso. In questo modo la teologia è in certo modo una «*quaedam impressio divinae scientiae*»²⁸.

Con maggior precisione si deve dire che la teologia è una scienza *quasi-subalterna*. In questo caso, infatti, si dà semplicemente subalternanza di principi, ma non di oggetto: quest'ultimo resta perfettamente identico a quello della scienza di Dio, senza subire quelle modifiche accidentali che invece caratterizzano l'oggetto della scienza subalterna (come nel caso esemplificato della astronomia, che applica i criteri *matematici* alle realtà *fisiche*). Per questo la teologia è una scienza divina: principalmente perché il suo stesso modo epistemico è tale; implica strutturalmente la fede teologale.

Ma la *contemplazione* divina, come ambiente fondativo e imprescindibile, si accompagna, nella teologia come scienza, alla *speculazione* razionale. E in modo altrettanto strutturale. In questo senso, la teologia come scienza vive della mediazione razionale: non solo quanto alla modalità procedurale, ma anche quanto al contenuto. La premessa maggiore del sillogismo teologico è un principio filosofico o una conclusione filosofica. Per questo non c'è teologia senza filosofia. Come non si dà una conclusione argomentativa senza due premesse, così, se una premessa dell'argomentazione teologica è di carattere filosofico, non si può dare conclusione teologica (cioè scienza teologica) senza filosofia.

Certo occorre togliersi dalla testa che la teologia sia un semplice catalogo di definizioni, oppure un riassunto di documenti, o una trascrizione pedissequa di qualche autore classico. Questa è la lezione più profonda che si trova nella teoresi tomista. Lezione che è messa in risalto anche dalla enciclica *Fides et Ratio* (73; 77).

La teologia, come comprensione razionale della fede teologale, vive di filosofia. Per questo motivo, il dipartimento di teologia sistematica tiene fermo l'impegno ad un inquadramento strettamente speculativo, soprattutto nel suo versante logico e metafisico. Ma questo non esclude, anzi, implica il confronto con il pensiero moderno e contemporaneo. E include l'indagine di carattere esegetico di inquadramento delle fonti scritturistiche e dell'ambiente storico in cui i termini prendono consistenza e *humus* culturale.

È sempre la prospettiva di Tommaso che lo esige. Questo livello o funzione della razionalità filosofico-culturale viene descritto da san Tommaso come notificazione analogica dei misteri della fede²⁹. Questa notificazione può essere realizzata anche attraverso i concetti o le immagini culturali usualmente comuni ad un determinato ambiente, purché presentino, pur nella loro semplice opinabilità e non incontrovertibile fondazione, una certa plausibilità cioè non siano erroneamente deleteri. Tommaso addita come esempio ciò che fa Agostino nel *De Trinitate*, quando usa le dottrine filosofiche del suo tempo per chiarire analogicamente il mistero della Santissima Trinità. Questa mediazione rappresenta il tipico processo dell'*inculturazione*, cioè dell'introduzione della fede in una cultura, e dell'*acculturazione*, cioè dell'uso di certi contenuti culturali per un arricchimento situazionale della comprensione della fede.

Oltre a questo ruolo intrinsecamente *mediazionale*, esiste anche una funzione *introduttiva* (*preambolare*) e una *apologetica* della ragione filosofica nei confronti della fede. Pur non essendo costitutive del fare teologia, queste due funzioni sono tuttavia significative del modo di intendere la visione generale della mentalità tomista.

²⁷ Cf. *S. Th.* I,1,2,3.

²⁸ TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* I,1,3, ad 2.

²⁹ Cf. *In B. De Trin.* prolog. 2,3.

Anzitutto, è di estrema importanza il confronto dialettico, perché la verità si decanta con rigore dal cimento delle diverse opinioni: «Ad sciendum veritatem multum valet videre rationes contrariarum opinionum»³⁰. La verità teoretica, infatti, esige uno statuto di incontrovertibilità, cioè di esclusione di una alternativa plausibile: «De ratione scientiae est quod id quod scitur existimetur esse impossibile aliter se habere»³¹. Il che implica, almeno tendenzialmente, la negazione della propria negazione: «Nullo enim modo melius quam contradicentibus resistendo aperitur veritas et falsitas confutatur»³².

Ma Tommaso riconosce anche un aspetto più positivo nel confronto con posizioni dottrinali dialetticamente contrastanti: «Nulla falsa doctrina est quae vera falsis non admisceat»³³. Questa apertura per così dire dialogica della mentalità realista non è però fine a se stessa; il termine di riferimento ultimo del dialogo rimane sempre la verità: «Non enim pertinet ad perfectionem intellectus mei quid tu velis vel quid tu intelligas cognoscere, sed solum quid rei veritas habeat»³⁴.

E questo è dovuto alla particolare fisionomia del sapere filosofico che accompagna sempre il modo di procedere di Tommaso: «Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum»³⁵; ciò che si ha di mira è sempre la verità delle cose e non le opinioni al riguardo, o l'autorevolezza umana di chi la propone.

È la lezione di *rigore* e di *attenzione* che Tommaso d'Aquino ha trasmesso. Facciamo un esempio. In *S. Th.*, I, 31, 4, Tommaso arriva persino a domandarsi se si possa dire che “il solo Padre è Dio”. Mettendo in campo, come suo solito, tutte le sottigliezze logico-grammaticali che devono accompagnare la teologia speculativa, risponde che, se l'espressione significa: “colui, col quale nessun altro è Padre, è Dio”, allora quella proposizione è vera, anche se inusuale; ma se significa: “soltanto il Padre è Dio”, allora è evidentemente falsa. E le acrobazie concettuali continuano per l'intero articolo. Ma la lezione qual è? Beh, se Tommaso perde del tempo per valutare il punto di vista corretto sotto il quale una espressione apparentemente assurda come “il solo Padre è Dio” è plausibile, quanto più occorrerà prestare attenzione a sentenze che appartengono ad altre scuole filosofiche o teologiche, per vedere come in esse vi sia una verità e un punto di vista teoretico significativo e importante?

Giuseppe Barzaghi O.P.

³⁰ TOMMASO D'AQUINO, *In I De caelo et mundo* l. 22.

³¹ ID., *S. Th.* II-II,1,5, ad 4.

³² ID., *De perfectione vitae spiritualis* 26,734.

³³ ID., *S. Th.* I-II,102,5, ad 4.

³⁴ ID., *S. Th.* I,107,2.

³⁵ ID., *In I De caelo et mundo* l. 22.

PROOEMIUM

Quia Catholicae veritatis doctor non solum provecos debet instruere, sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire, secundum illud apostoli 1 ad Cor. 3 [1-2], *tanquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam*; propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea quae ad Christianam religionem pertinent, eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium. Consideravimus namque huius doctrinae novitios, in his quae a diversis conscripta sunt, plurimum impediri, partim quidem propter multiplicationem inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum; partim etiam quia ea quae sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinae, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se praebebat occasio disputandi; partim quidem quia eorundem frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum. Haec igitur et alia huiusmodi evitare studentes, tentabimus, cum confidentia divini auxilii, ea quae ad sacram doctrinam pertinent, breviter ac dilucide prosequi, secundum quod materia patietur.

QUAESTIO 1 DE SACRA DOCTRINA, QUALIS SIT, ET AD QUAE SE EXTENDAT

Et ut intentio nostra sub aliquibus certis limitibus comprehendatur, necessarium est primo investigare de ipsa sacra doctrina, qualis sit, et ad quae se extendat. Circa quae quaerenda sunt decem. Primo, de necessitate huius doctrinae. Secundo, utrum sit scientia. Tertio, utrum sit una vel plures. Quarto, utrum sit speculativa vel practica. Quinto, de comparatione eius ad alias scientias. Sexto, utrum sit sapientia. Septimo, quid sit subiectum eius. Octavo, utrum sit argumentativa. Nonno, utrum uti debeat metaphoricis vel symbolicis locutionibus. Decimo, utrum Scriptura sacra huius doctrinae sit secundum plures sensus exponenda.

PROLOGO

Il dottore della verità cattolica deve istruire non solo gli iniziati, ma anche i principianti, secondo il detto dell'Apostolo in *1 Cor. Come a bambini in Cristo vi ho dato da bere del latte, non del cibo solido*; perciò l'intento che ci proponiamo in quest'opera è di esporre quanto concerne la religione cristiana nel modo più confacente alla formazione dei principianti. Abbiamo infatti notato che i novizi in questa disciplina trovano un grande ostacolo negli scritti dei vari autori: in parte per la molteplicità di questioni, articoli e argomenti inutili; in parte anche perché le cose che essi devono imparare non vengono insegnate secondo l'ordine della materia, ma piuttosto come richiede il commento di dati libri o l'occasione delle dispute; e infine anche perché quel ripetere sempre le medesime cose ingenera negli animi degli uditori fastidio e confusione. Cercando quindi di evitare questi e altri simili inconvenienti tenteremo, confidando nell'aiuto di Dio, di esporre la dottrina sacra con la maggiore brevità e chiarezza consentita da tale materia.

QUESTIONE 1 LA DOTTRINA SACRA: QUALE ESSA SIA E A QUALI COSE SI ESTENDA

Per assegnare al nostro studio dei limiti precisi è necessario innanzitutto trattare della stessa dottrina sacra, chiedendoci quale essa sia e a quali cose si estenda. A tale proposito si prospettano dieci quesiti: 1. Questa dottrina è necessaria? 2. È una scienza? 3. È una scienza unica o molteplice? 4. È speculativa o pratica? 5. In che rapporto sta con le altre scienze? 6. È sapienza? 7. Qual è il suo soggetto? 8. È argomentativa? 9. Deve fare uso di espressioni metaforiche o simboliche? 10. La Scrittura sacra, su cui poggia questa dottrina, deve essere esposta secondo una pluralità di sensi?

Articulus 1

Utrum sit necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi.

1. Ad ea enim quae supra rationem sunt, homo non debet conari, secundum illud Eccli. 3 [22], *altiora te ne quaesieris*. Sed ea quae rationi subduntur, sufficienter traduntur in philosophicis disciplinis. Superfluum igitur videtur, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi.

2. Praeterea, doctrina non potest esse nisi de ente, nihil enim scitur nisi verum, quod cum ente convertitur. Sed de omnibus entibus tractatur in philosophicis disciplinis, et etiam de Deo, unde quaedam pars philosophiae dicitur theologia, sive scientia divina, ut patet per philosophum in 6 Met. [1,1] Non fuit igitur necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi.

Sed contra est quod dicitur 2 ad Tim. 3 [16], *omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum ad iustitiam*. Scriptura autem divinitus inspirata non pertinet ad philosophicas disciplinas, quae sunt secundum rationem humanam inventae. Utile igitur est, praeter philosophicas disciplinas, esse aliam scientiam divinitus inspiratam.

Respondeo dicendum quod necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam, praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur. Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quendam finem qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Isaiae 54 [4], *oculus non vidit Deus absque te, quae praeparasti diligentibus te*. Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt. Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina. Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum,

Articolo 1

Oltre alle discipline filosofiche è necessario ammettere un'altra scienza?

Sembra di no. Infatti:

1. L'uomo non si deve spingere verso ciò che supera la sua ragione, così come dice il *Sir*: *Non cercare le cose troppo difficili per te*. Ora, ciò che è di ordine razionale ci è dato sufficientemente dalle discipline filosofiche. Conseguentemente non vi è posto per un'altra scienza.

2. Non vi è scienza che non tratti dell'ente: infatti non si conosce altro che il vero, il quale coincide con l'ente. Ora, la filosofia tratta di ogni ente e anche di Dio, tanto che una parte della filosofia viene denominata *teologia*, ossia scienza divina, come dice Aristotele. Quindi non è necessario ammettere un'altra scienza all'infuori delle discipline filosofiche.

In contrario: in 2 *Tm* è detto: *Tutta la Scrittura è ispirata da Dio e utile per insegnare, convincere, correggere, formare alla giustizia*. Ora, la Scrittura divinamente ispirata non rientra nelle discipline filosofiche, che sono un ritrovato della ragione umana. Di qui l'utilità di un'altra dottrina di ispirazione divina, oltre alle discipline filosofiche.

Risposta: era necessario per la salvezza dell'uomo che, oltre alle discipline filosofiche oggetto di indagine razionale, ci fosse un'altra dottrina procedente dalla divina rivelazione. Prima di tutto perché l'uomo è ordinato a Dio come a un fine che supera la capacità della ragione, secondo il detto di Isaia: *Occhio non vide, eccetto te, o Dio, che cosa hai preparato per coloro che ti amano*. Ora, è necessario che gli uomini conoscano in precedenza questo loro fine, perché vi indirizzino le loro intenzioni e le loro azioni. E così per la salvezza dell'uomo fu necessario che mediante la divina rivelazione gli fossero fatte conoscere cose superiori alla ragione umana. Anzi, anche su ciò che intorno a Dio l'uomo può indagare con la ragione fu necessario che egli fosse ammaestrato dalla rivelazione divina, poiché una conoscenza razionale di Dio non sarebbe stata accessibile se non a pochi, dopo lungo tempo e non senza errori; eppure dalla conoscenza di tali verità dipende tutta la salvezza

homini proveniret, a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruatur. Necessarium igitur fuit, praeter philosophicas disciplinas, quae per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi.

Ad primum ergo dicendum quod, licet ea quae sunt altiora hominis cognitione, non sint ab homine per rationem inquirenda, sunt tamen, a Deo revelata, suscipienda per fidem. Unde et ibidem subditur, *plurima supra sensum hominum ostensa sunt tibi*. Et in huiusmodi sacra doctrina consistit.

Ad secundum dicendum quod diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eandem enim conclusionem demonstrat astrologus et naturalis, puta quod terra est rotunda, sed astrologus per medium mathematicum, idest a materia abstractum; naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus philosophicae disciplinae tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, et aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur.

Articulus 2

Utrum sacra doctrina sit scientia

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sacra doctrina non sit scientia.

1. Omnis 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 2 Thess. 3 [2]. Non igitur sacra doctrina est scientia.

2. Praeterea, scientia non est singularium. Sed sacra doctrina tractat de singularibus, puta de gestis Abrahae, Isaac et Iacob, et similibus. Ergo sacra doctrina non est scientia.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 14 *De Trin.* [7], *huic scientiae attribuitur illud tantummodo quo fides saluberrima igitur, nutritur, defenditur, roboratur.*

dell'uomo, che è riposta in Dio. Quindi, per provvedere alla salvezza degli uomini in modo più conveniente e più certo, fu necessario che sulle realtà divine essi fossero istruiti per divina rivelazione. Di qui la necessità, oltre alle discipline filosofiche oggetto dell'indagine razionale, di una dottrina avuta per divina rivelazione.

Soluzione delle difficoltà: 1. È vero che l'uomo non deve scrutare col semplice lume della ragione cose superiori alla sua intelligenza, ma se Dio gliela rivela deve accoglierle con fede. Infatti nel medesimo punto di *Sir* si aggiunge: *Ti è stato mostrato più di quanto comprenda un'intelligenza umana*. E precisamente in ciò consiste la dottrina sacra.

2. La diversità di principi o di punti di vista causa la diversità delle scienze. Una stessa conclusione scientifica può dimostrarla infatti sia un astronomo che un fisico: per es. la rotondità della terra; ma l'astronomo parte da criteri matematici, cioè fa astrazione dalla materia, mentre il fisico la dimostra tenendo conto della materia. Quindi nulla impedisce che degli oggetti di cui tratta la filosofia con la luce della ragione naturale tratti anche un'altra scienza che proceda alla luce della rivelazione. E così la teologia che fa parte della dottrina sacra differisce secondo il genere dalla teologia che fa parte della filosofia.

Articolo 2

La dottrina sacra è una scienza?

Sembra di no. Infatti:

1. Ogni scienza procede da principi di per sé evidenti. La dottrina sacra invece procede da articoli di fede, i quali non sono di per sé evidenti, tanto è vero che non tutti li accettano: *Non di tutti, infatti, è la fede*, come è detto in 2 Ts. Quindi la dottrina sacra non è una scienza.

2. La scienza non si occupa dei singolari. Ora, la dottrina sacra si occupa di particolarità, come delle gesta di Abramo, di Isacco e di Giacobbe. Dunque non è una scienza.

In contrario: dice Agostino: «A questa scienza spetta soltanto ciò mediante cui la fede che salva viene generata, nutrita, difesa, rafforzata». Ora, siccome ciò è esclusivo

Hoc autem ad nullam scientiam pertinet nisi ad sacram doctrinam. Ergo sacra doctrina est scientia.

Respondeo dicendum sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et huiusmodi. Quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmetica notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo.

Ad primum ergo dicendum quod principia cuiuslibet scientiae vel sunt nota per se, vel reducuntur ad notitiam superioris scientiae. Et talia sunt principia sacrae doctrinae, ut dictum est [in co.].

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

Articulus 3

Utrum sacra doctrina sit una scientia

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sacra doctrina non sit una scientia.

1. Quia secundum philosophum in 1 Post. [28,41], *una scientia est quae est unius generis subiecti*. Creator autem et creatura, de quibus in sacra doctrina tractatur, non continentur sub uno genere subiecti. Ergo sacra doctrina non est una scientia.

2. Praeterea, in sacra doctrina tractatur de angelis, de creaturis corporalibus, de moribus hominum. Huiusmodi 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. 10 [10], *dedit illi scientiam sanctorum*.

Respondeo dicendum sacram doctrinam

unicamente della dottrina sacra, ne deriva che la dottrina sacra è una scienza.

Risposta: la dottrina sacra è una scienza. Bisogna però sapere che vi è un doppio genere di scienze. Alcune infatti procedono da principi noti attraverso il lume naturale dell'intelletto, come l'aritmetica e la geometria, altre invece procedono da principi conosciuti alla luce di una scienza superiore: per es. la prospettiva si basa su principi di geometria e la musica su principi di aritmetica. E in questo modo la dottrina sacra è una scienza: in quanto poggia su principi conosciuti alla luce di una scienza superiore, cioè della scienza di Dio e dei beati. Come quindi la musica crede i principi che le fornisce il matematico, così la dottrina sacra crede i principi rivelati da Dio.

Soluzione delle difficoltà: 1. I principi di ogni scienza sono evidenti o di per sé, o alla luce di una qualche scienza superiore. E tali sono anche i principi della scienza sacra, come ora abbiamo spiegato.

2. I fatti particolari nella dottrina sacra non hanno una parte principale, ma vi sono introdotti o quali esempi di vita, come avviene nelle scienze morali, o anche per dichiarare l'autorità di quegli uomini attraverso i quali è derivata la rivelazione sulla quale si fonda la Scrittura o dottrina sacra.

Articolo 3

La dottrina sacra è una scienza unica?

Sembra di no. Infatti:

1. Secondo il Filosofo «è una la scienza il cui soggetto è di un unico genere». Ma il Creatore e la creatura, di cui tratta la dottrina sacra, non sono soggetti di un unico genere. Quindi la dottrina sacra non è una scienza unica.

2. Nella dottrina sacra si tratta di angeli, di creature corporee e di costumi umani. Ma tali soggetti appartengono a differenti scienze filosofiche. Conseguentemente la dottrina sacra non è una scienza unica.

In contrario: la sacra Scrittura parla di essa come di una scienza unica, infatti in *Sap* è detto: *Gli diede la scienza delle cose sante*.

Risposta: la dottrina sacra è un'unica scienza. Infatti l'unità della potenza e dell'abito deve essere desunta in relazione all'oggetto

unam scientiam esse. Est enim unitas potentiae et habitus consideranda secundum obiectum, non quidem materialiter, sed secundum rationem formalem obiecti, puta homo, asinus et lapis conveniunt in una formali ratione colorati, quod est obiectum visus. Quia igitur sacra Scriptura considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata, secundum quod dictum est [a. 1 ad 2], omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali obiecti huius scientiae. Et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina sicut sub scientia una.

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

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet inferiores potentias vel habitus diversificari circa illas materias, quae 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 et audibile, unde sensus communis, cum sit una potentia, extendit se ad omnia obiecta quinque sensuum. Et similiter ea quae in diversis scientiis philosophicis tractantur, potest sacra doctrina, una existens, considerare sub una ratione, in quantum scilicet sunt divinitus revelabilia, ut sic sacra doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium.

Articulus 4

Utrum sacra doctrina sit scientia practica

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod sacra doctrina sit scientia practica.

1. Finis practicae est operatio, secundum philosophum in 2 Met. [1,2]. Sacra autem doctrina ad operationem ordinatur, secundum illud Iac. 1 [22], *estote factores verbi, et non auditores tantum*. Ergo sacra doctrina est practica scientia.

2. Praeterea, sacra doctrina dividitur per legem veterem et novam. Lex autem pertinet ad scientiam moralem, quae est scientia practica. Ergo sacra doctrina est scientia practica.

non preso nella sua materialità, ma sotto l'aspetto formale di oggetto: così, per es., l'uomo, l'asino e la pietra convengono nella medesima ragione formale di colorato, oggetto della vista. Siccome dunque la Scrittura o dottrina sacra considera alcune cose precisamente in quanto sono rivelate da Dio, come si è detto, tutte le cose che possono essere rivelate da Dio convengono per l'oggetto formale che è proprio di questa scienza. Quindi rientrano sotto la dottrina sacra come sotto una scienza unica.

Soluzione delle difficoltà: 1. La dottrina sacra non si occupa di Dio e delle creature nello stesso grado, ma di Dio principalmente, delle creature invece in quanto si riferiscono a Dio come al loro principio o fine. È salva quindi l'unità della scienza.

2. Nulla impedisce che facoltà o abiti di ordine inferiore si diversificano riguardo a oggetti che sono invece colti unitariamente da una facoltà o abito di ordine superiore, poiché l'abito o facoltà superiore considera l'oggetto da un punto di vista più universale. Come l'oggetto del senso comune è il sensibile, che comprende sotto di sé il visibile e l'udibile: quindi il senso comune, pur essendo un'unica facoltà, si estende a tutti gli oggetti dei cinque sensi. E allo stesso modo la dottrina sacra, pur essendo unica, può considerare i vari oggetti delle molteplici scienze filosofiche sotto un unico aspetto, cioè in quanto sono divinamente rivelabili. Così la dottrina sacra si presenta come una impronta della scienza divina, che pur essendo una e semplice abbraccia tutte le cose.

Articolo 4

La dottrina sacra è una scienza pratica?

Sembra di sì. Infatti:

1. Secondo Aristotele il fine della scienza pratica è l'operazione. Ora, la dottrina sacra è ordinata precisamente all'operazione, secondo il detto di Gc: *Siate di quelli che mettono in pratica la parola, e non soltanto ascoltatori*. Quindi la dottrina sacra è una scienza pratica.

2. Si suole dividere la dottrina sacra in legge antica e legge nuova. Ma la legge appartiene alla scienza morale, che è una scienza pratica. Quindi la dottrina sacra è una scienza pratica.

Sed contra, omnis scientia practica est de rebus operabilibus ab homine; ut moralis de actibus hominum, et aedificativa de aedificiis. Sacra autem doctrina est principaliter de Deo, cuius magis homines sunt opera. Non ergo est scientia practica, sed magis speculativa.

Respondeo dicendum quod sacra doctrina, ut dictum est [a. 3 ad 2], una existens, se extendit ad ea quae 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 et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque; sicut et Deus eadem scientia se cognoscit, et ea quae 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 aeterna beatitudo consistit. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus 5

Utrum sacra doctrina sit dignior aliis scientiis

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sacra doctrina non sit dignior aliis scientiis.

1. Certitudo enim pertinet ad dignitatem scientiae. Sed aliae scientiae, de quarum principiis dubitari non potest, videntur esse certiores sacra doctrina, cuius principia, scilicet articuli fidei, dubitationem recipiunt. Aliae igitur scientiae videntur ista digniores.

2. Praeterea, inferioris scientiae est a superiori accipere, sicut musicus ab arithmetico. Sed sacra doctrina accipit aliquid a philosophicis disciplinis, dicit enim Hieronymus in epistola ad magnum oratorem urbis Romae [Ep. 70], quod *doctores antiqui intantum philosophorum doctrinis atque sententiis suos resperse-runt libros, ut nescias quid in illis prius admirari debeas, eruditionem saeculi, an scientiam Scripturarum*. Ergo sacra doctrina est inferior aliis scientiis.

Sed contra est quod aliae scientiae dicuntur ancillae huius, Prov. 9 [3], *misit ancillas suas vocare ad arcem*.

In contrario: ogni scienza pratica tratta di realtà operabili dall'uomo, come la morale degli atti umani e l'edilizia degli edifici. Ora, la dottrina sacra tratta principalmente di Dio, del quale è piuttosto l'uomo ad essere un prodotto: essa non è dunque una scienza pratica, ma piuttosto una scienza speculativa.

Risposta: abbiamo già detto che la dottrina sacra, pur essendo una, si estende agli oggetti delle varie scienze filosofiche a motivo della ragione formale, o aspetto speciale, sotto cui li riguarda, cioè in quanto conoscibili mediante il lume divino. Per questo, sebbene tra le scienze filosofiche vi sia distinzione fra quelle speculative e quelle pratiche, tuttavia la dottrina sacra comprende sotto di sé i due aspetti: come anche Dio con la medesima scienza conosce se stesso e le sue opere. Tuttavia è più speculativa che pratica, poiché si occupa più delle cose divine che degli atti umani, dei quali tratta solo in quanto attraverso di essi l'uomo è ordinato alla perfetta conoscenza di Dio, nella quale consiste la beatitudine eterna.

E con ciò vengono risolte le difficoltà.

Articolo 5

La dottrina sacra è superiore alle altre scienze?

Sembra di no. Infatti:

1. La certezza di una scienza fa parte della sua dignità. Ora le altre scienze, poggiando su principi indubitabili, si presentano come più certe della dottrina sacra i cui principi, cioè gli articoli di fede, sono suscettibili di dubbio. Quindi le altre scienze sono ad essa superiori.

2. È proprio di una scienza inferiore mutuare da un'altra, come la musica dall'aritmetica. Ora, la dottrina sacra prende qualcosa dalle discipline filosofiche, come nota Girolamo: «Gli antichi dottori hanno cosperso i loro libri di tanta dottrina e di tante massime dei filosofi che non sai che cosa più ammirare in essi, se l'erudizione profana o la scienza scritturale». Quindi la dottrina sacra è inferiore alle altre scienze.

In contrario: le altre scienze sono chiamate ancelle della teologia, secondo il detto di *Pr*: [La sapienza] *mandò le sue ancelle a invitare alla cittadella*.

Respondeo dicendum quod, cum ista scientia quantum ad aliquid sit speculativa, et 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 materiae. Et quantum ad utrumque, haec scientia alias speculativas scientias excedit. Secundum certitudinem quidem, quia aliae scientiae certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanae, quae potest errare, haec autem certitudinem habet ex lumine divinae scientiae, quae decipi non potest. Secundum dignitatem vero materiae, quia ista scientia est principaliter de his quae sua altitudine rationem transcendunt, aliae vero scientiae considerant ea tantum quae rationi subduntur. Practicarum vero scientiarum illa dignior est, quae ad ulteriorem finem ordinatur, sicut civilis militari, nam bonum exercitus ad bonum civitatis ordinatur. Finis autem huius doctrinae in quantum est practica, est beatitudo aeterna, ad quam sicut ad ultimum 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, propter debilitatem intellectus nostri, qui se habet ad manifestissimam naturae, sicut oculus noctuae ad lumen solis, sicut dicitur in 2 Met. [1,1]. Unde dubitatio quae accidit in aliquibus circa articulos fidei, non est propter incertitudinem rei, sed propter debilitatem intellectus humani. Et tamen minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus, ut dicitur in 11 De animalibus [De part. an. 1,5].

Ad secundum dicendum quod haec scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis; sicut architectonicae utuntur subministrantibus, ut civilis militari. Et hoc ipsum quod sic utitur eis, non est propter defectum vel insuf-

Risposta: questa scienza, essendo sotto aspetti diversi speculativa e pratica, sorpassa tutte le altre, sia speculative che pratiche. Infatti fra le scienze speculative una è più degna dell'altra sia per la certezza, sia per l'eccellenza della materia. Ora, questa scienza per tutti e due i motivi eccelle tra le speculative. Quanto alla certezza, poiché mentre le altre scienze la derivano dal lume naturale della ragione umana che può errare, essa la trae dal lume della scienza di Dio, che non può ingannarsi. Parimenti le supera per la dignità della materia, poiché si occupa prevalentemente di cose che per la loro sublimità trascendono la ragione, mentre le altre discipline trattano di cose accessibili alla ragione. Tra le discipline pratiche poi è superiore quella che è ordinata a un fine più remoto, come la politica è superiore alla scienza o arte militare, poiché il bene dell'esercito è destinato a procurare il bene dello Stato. Ora, il fine di questa scienza, in quanto è scienza pratica, è l'eterna beatitudine, alla quale sono diretti i fini di tutte le scienze pratiche. Per cui sotto ogni aspetto si fa palese la sua superiorità.

Soluzione delle difficoltà: 1. Nulla impedisce che quanto di sua natura è più certo sia meno certo relativamente a noi, a motivo della debolezza della nostra mente la quale, al dire di Aristotele, «dinanzi alle cose più evidenti della natura è come l'occhio della civetta davanti al sole». Quindi il dubitare di alcuni circa gli articoli di fede non deriva dall'incertezza della cosa in se stessa, ma dalla debolezza del nostro intelletto. Eppure, nonostante ciò, una conoscenza minima che si possa avere delle realtà più alte è molto più desiderabile di una conoscenza certissima di quelle inferiori, come afferma il Filosofo.

2. La scienza sacra può ricevere qualcosa dalle discipline filosofiche non già perché ne abbia necessità, ma per meglio chiarire i suoi insegnamenti. I suoi principi, infatti, non li prende da esse, ma immediatamente da Dio per rivelazione. Quindi non mutua dalle altre scienze come se fossero superiori, ma si serve di esse come di inferiori e di ancelle: proprio come avviene nelle scienze dette architettoniche, che utilizzano le scienze inferiori, come fa la politica con l'arte militare. E l'uso che la scienza sacra ne fa non è motivato dalla sua debolezza o insufficienza, ma uni-

ficientiam eius, sed propter defectum intellectus nostri; qui ex his quae per naturalem rationem (ex qua procedunt aliae scientiae) cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quae sunt supra rationem, quae in hac scientia traduntur.

Articulus 6

Utrum haec doctrina sit sapientia

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod haec doctrina non sit sapientia.

1. Nulla enim doctrina quae supponit sua principia aliunde, digna est nomine sapientiae, quia sapientis est ordinare, et non ordinari 1 Met. [2,2]. Sed haec doctrina supponit principia sua aliunde, ut ex dictis patet. Ergo haec doctrina non est sapientia.

2. Praeterea, ad sapientiam pertinet probare principia aliarum scientiarum, unde ut caput dicitur scientiarum, ut 6 Ethic. [7,6] patet. Sed haec doctrina non probat principia aliarum scientiarum. Ergo non est sapientia.

3. Praeterea, haec doctrina per studium acquiritur. Sapientia autem per infusionem habetur, unde inter septem dona Spiritus Sancti connumeratur, ut patet Isaiae 11 [2]. Ergo haec doctrina non est sapientia.

Sed contra est quod dicitur Deut. 4 [6], in principio legis, *haec est nostra sapientia et intellectus coram populis*.

Respondeo dicendum quod haec doctrina maxime sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter. Cum enim sapientis sit ordinare et iudicare, iudicium autem per altiorem causam de inferioribus habeatur; ille sapiens dicitur in unoquoque genere, qui considerat causam altissimam illius generis. Ut in genere aedificii, artifex qui disponit formam domus, dicitur sapiens et architector, respectu inferiorum artificum, qui dolant ligna vel parant lapides, unde dicitur 1 Cor. 3 [10], *ut sapiens architector fundamentum posui*. Et rursus, in genere totius humanae vitae, prudens sapiens dicitur, in quantum ordinat humanos actus ad debitum finem, unde dicitur Prov. 10 [23], *sapientia est viro prudentia*. Ille igitur qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quae Deus est, maxime sapiens dicitur, unde et sapientia dicitur esse divinarum cognitio, ut patet per Augustinum,

camente dalla debolezza del nostro intelletto: esso infatti, dalle cose conosciute con il lume naturale della ragione da cui derivano le altre scienze, viene condotto più facilmente, come per mano, alla conoscenza delle realtà sovra-razionali insegnate da questa scienza.

Articolo 6

Questa dottrina è sapienza?

Sembra di no. Infatti:

1. Nessuna dottrina che derivi dal di fuori i suoi principi è degna dell'appellativo di sapienza poiché, come dice Aristotele, «è proprio del sapiente stabilire l'ordine, non subirlo». Ora, questa dottrina trae dal di fuori i suoi principi, come è chiaro da ciò che si è visto. Quindi non è sapienza.

2. Alla sapienza tocca stabilire i principi delle altre scienze, per cui essa è considerata da Aristotele «come il capo» delle scienze. Ma questa dottrina non stabilisce i principi delle altre scienze. Quindi non è sapienza.

3. Questa dottrina si acquista con lo studio, mentre la sapienza si ha per infusione, tanto che da Isaia è annoverata tra i sette doni dello Spirito Santo. Essa non è dunque sapienza.

In contrario: nel *Dt* è detto della legge: *Sarà questa la nostra sapienza e la nostra intelligenza agli occhi dei popoli*.

Risposta: questa dottrina, fra tutte le sapienze umane, è sapienza in sommo grado, e non già in un solo genere, ma in modo assoluto. Siccome infatti spetta al sapiente ordinare e giudicare, e d'altra parte si giudicano le cose inferiori ricorrendo alle loro cause superiori, sarà sapiente in un dato genere colui che considera le cause supreme di quel genere. Come in fatto di edifici colui che dà il disegno della casa è il sapiente, e prende il nome di architetto in confronto agli operai sottoposti, che piallano il legname e preparano le pietre. Per cui in *1 Cor* è detto: *Come sapiente architetto ho posto il fondamento*. Parimenti, rispetto al complesso della vita umana, sapiente è l'uomo prudente che indirizza tutti gli atti umani al debito fine, per cui in *Pr* è detto: *La sapienza è prudenza per l'uomo*. Colui dunque che considera la causa suprema dell'universo, che è Dio, è il sapiente per eccellenza: per cui, al dire di Agostino, la sapienza è «conoscenza delle realtà divine». La dottrina sacra poi si

12 De Trin. [14]. 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 illis*); sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia.

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

Ad secundum dicendum quod aliarum scientiarum principia vel sunt per se nota, et probari non possunt, vel per aliquam rationem naturalem probantur in aliqua alia scientia. Propria autem huius scientiae cognitio est, quae est per revelationem, non autem quae est per naturalem rationem. Et ideo non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum, sed solum iudicare de eis, quidquid enim in aliis scientiis invenitur veritati huius scientiae repugnans, totum condemnatur ut falsum, unde dicitur 2 Cor. 10 [4-5], *consilia destruentes, et omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei*.

Ad tertium dicendum quod, cum iudicium ad sapientem pertineat, secundum duplicem modum iudicandi, dupliciter sapientia accipitur. Contingit enim aliquem iudicare, uno modo per modum inclinationis, sicut qui habet habitum virtutis, recte iudicat de his quae sunt secundum virtutem agenda, in quantum ad illa inclinatur, unde et in 10 Ethic. [5,8] dicitur quod virtuosus est mensura et regula actuum humanorum. Alio modo, per modum cognitionis, sicut aliquis instructus in scientia morali, posset iudicare de actibus virtutis, etiam si virtutem non haberet. Primus igitur modus iudicandi de rebus divinis, pertinet ad sapientiam quae ponitur donum Spiritus Sancti secundum illud 1 Cor. 2 [15], *spiritualis homo iudicat omnia*, etc., et Dionysius dicit, 2 cap. De div. nom. [9], *Hierotheus doctus est non solum discens, sed et patiens divina*. Secundus autem modus iudicandi pertinet ad hanc doctrinam, secundum quod per studium habetur; licet eius principia ex revelatione habeantur.

occupa in modo sommamente proprio di Dio in quanto causa suprema, poiché non si limita a quanto se ne può conoscere attraverso le creature, cosa che hanno fatto anche i filosofi, come è detto in *Rm: Ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto*; ma si estende anche a ciò che di se stesso egli solo conosce, e agli altri viene comunicato per rivelazione. Quindi la dottrina sacra è detta sapienza in sommo grado.

Soluzione delle difficoltà: 1. La dottrina sacra non mutua i suoi principi da alcuna scienza umana, ma dalla scienza divina, dalla quale, come da somma sapienza, è regolata ogni nostra conoscenza.

2. I principi delle altre scienze o sono evidenti e indimostrabili, o sono provati razionalmente da una scienza superiore. Ora, la conoscenza propria di questa scienza si ha per rivelazione, non già per ragionamento naturale; per cui non spetta ad essa dimostrare i principi delle altre scienze, ma solo giudicarli: infatti tutto ciò che in quelle scienze si trova in contrasto con la verità di questa scienza è condannato come falso, per cui è detto in 2 Cor: *Noi distruggeremo i [falsi] ragionamenti e ogni altezzosità che si leva contro la conoscenza di Dio*.

3. Siccome il giudicare spetta al sapiente, un duplice modo di giudicare dà luogo a una duplice sapienza. Accade infatti che uno giudichi per inclinazione, come fa l'uomo virtuoso il quale, essendo disposto ad agire bene, giudica rettamente di ciò che la virtù richiede: per cui anche Aristotele dice che il virtuoso è misura e regola degli atti umani. L'altro modo di giudicare è invece quello che si ha per via di scienza: come uno bene istruito nella scienza morale potrebbe giudicare degli atti di virtù anche senza avere la virtù. La prima maniera dunque di giudicare delle cose divine appartiene alla sapienza dono dello Spirito Santo, secondo le parole di 1 Cor: *L'uomo spirituale giudica ogni cosa*, e di Dionigi: «Ieroteo è sapiente non solo perché studia il divino, ma anche perché lo sperimenta in sé». La seconda maniera di giudicare appartiene invece alla dottrina sacra in quanto frutto di studio, sebbene i suoi principi provengano dalla rivelazione.

Articulus 7

Utrum Deus sit subiectum huius scientiae

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit subiectum huius scientiae.

1. In qualibet enim scientia oportet supponere de subiecto quid est, secundum philosophum in 1 Post. [1,2]. Sed haec scientia non supponit de Deo quid est, dicit enim Damascenus [De fide 1,4], *in Deo quid est, dicere impossibile est*. Ergo Deus non est subiectum huius scientiae.

2. Praeterea, omnia quae determinantur in aliqua scientia, comprehenduntur sub subiecto illius scientiae. Sed in sacra Scriptura determinatur de multis aliis quam de Deo, puta de creaturis, et de moribus hominum. Ergo Deus non est subiectum huius scientiae.

Sed contra, illud est subiectum scientiae, de quo est sermo in scientia. Sed in hac scientia fit sermo de Deo, dicitur enim theologia, quasi sermo de Deo. Ergo Deus est subiectum huius scientiae.

Respondeo dicendum quod Deus est subiectum huius scientiae. Sic enim se habet subiectum ad scientiam, sicut obiectum ad potentiam vel habitum. Proprie autem illud assignatur obiectum alicuius potentiae vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum, sicut homo et lapis referuntur ad visum in quantum sunt colorata, unde coloratum est proprium obiectum visus. Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae. Quod etiam manifestum fit ex principiis huius scientiae, quae sunt articuli fidei, quae est de Deo, idem autem est subiectum principiorum et totius scientiae, cum tota scientia virtute contineatur in principiis. Quidam vero, attendentes ad ea quae in ista scientia tractantur, et non ad rationem secundum quam considerantur, assignaverunt aliter subiectum huius scientiae, vel res et signa; vel opera reparationis; vel totum Christum, idest caput et membra. De omnibus enim istis tractatur in ista scientia, sed secundum ordinem ad Deum.

Ad primum ergo dicendum quod, licet de Deo non possimus scire quid est, utimur tamen eius effectum, in hac doctrina, vel naturae vel gratiae, loco definitionis, ad ea quae

Articolo 7

Dio è il soggetto di studio di questa scienza?

Sembra di no. Infatti:

1. In ogni scienza si presuppone che cosa sia il suo soggetto, come dice Aristotele. Ma questa scienza non presuppone che cosa sia Dio, come osserva il Damasceno: «A noi è impossibile dire di Dio ciò che egli è». Quindi Dio non è il soggetto di questa scienza.

2. Tutto ciò che è trattato in una data scienza rientra nel suo soggetto. Ma nella sacra Scrittura ci si occupa di molte altre cose distinte da Dio, per es. delle creature e dei costumi degli uomini. Quindi Dio non è il soggetto di questa scienza.

In contrario: il soggetto di una data scienza è ciò intorno a cui tale scienza ragiona. Ma in questa scienza si parla di Dio, tanto che essa viene detta *teologia*, quasi «discorso intorno a Dio». Quindi Dio è il soggetto di questa scienza.

Risposta: Dio è il soggetto di questa scienza. Esiste infatti fra il soggetto e la scienza il medesimo rapporto che passa tra l'oggetto e la facoltà o l'abito. Ora, l'oggetto proprio di una facoltà o di un abito è ciò che fa rientrare ogni altro oggetto sotto quella facoltà o quell'abito: come l'uomo e la pietra dicono relazione alla vista in quanto colorati, motivo per cui il colorato è l'oggetto proprio della vista. Ora, nella dottrina sacra tutto viene trattato sotto il punto di vista di Dio: o perché è Dio stesso, o perché dice ordine a lui come a principio e fine. È chiaro dunque che Dio è il soggetto della dottrina sacra. – E ciò risulta evidente anche considerando i principi di questa scienza, che sono gli articoli della fede, la quale riguarda Dio: identico infatti è il soggetto dei principi e dell'intera scienza, essendo tutta la scienza virtualmente contenuta nei principi. Altri tuttavia, guardando più agli argomenti trattati da questa scienza che al punto di vista sotto il quale vengono considerati, ne hanno assegnato diversamente il soggetto: chi le cose e i segni, chi le opere della redenzione, chi il Cristo totale, cioè il Capo e le membra. Di tutte queste cose infatti tratta la dottrina sacra, ma in quanto dicono ordine a Dio.

Soluzione delle difficoltà: 1. Sebbene di Dio noi non possiamo conoscere l'essenza, tuttavia in questa dottrina, per indagare sulle cose che riguardano Dio, ci serviamo di alcuni

de Deo in hac doctrina considerantur, sicut et in aliquibus scientiis philosophicis demonstratur aliquid de causa per effectum, accipiendo effectum loco definitionis causae.

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

Articulus 8

Utrum haec doctrina sit argumentativa

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod haec doctrina non sit argumentativa.

1. Dicit enim Ambrosius in libro 1 De fide catholica [13], *tolle argumenta, ubi fides quaeritur*. Sed in hac doctrina praecipue fides quaeritur, unde dicitur Ioan. 20 [31], *haec scripta sunt ut credatis*. Ergo sacra doctrina non est argumentativa.

2. Praeterea, si sit argumentativa, aut argumentatur ex auctoritate, aut ex ratione. Si ex auctoritate, non videtur hoc congruere eius dignitati, nam locus ab auctoritate est infirmissimus, secundum Boetium [Cicero, Topica 6]. Si etiam ex ratione, hoc non congruit eius fini, quia secundum Gregorium in homilia [In Ev. hom. 26], *fides non habet meritum, ubi humana ratio praebet experimentum*. Ergo sacra doctrina non est argumentativa.

Sed contra est quod dicitur ad Titum 1 [9], de episcopo, *amplectentem eum qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt arguere*.

Respondeo dicendum quod, sicut aliae scientiae non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientiis; ita haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid aliud ostendendum; sicut apostolus, 1 ad Cor. 15 [12 ss.], ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam. Sed tamen considerandum est in scientiis philosophicis, quod inferiores scientiae nec probant sua principia, nec contra negantem principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiae, suprema

effetti, di natura o di grazia, prodotti da Dio medesimo, in luogo di una definizione. Come si fa in alcune discipline filosofiche quando si dimostra un enunciato circa una causa mediante un suo effetto, prendendo l'effetto in luogo della definizione della causa.

2. È certamente vero che tutte le cose di cui tratta la dottrina sacra sono comprese nel termine Dio, non però come parti o specie o accidenti, ma in quanto sono in qualche modo ordinate a lui.

Articolo 8

Questa dottrina procede con argomentazioni razionali?

Sembra di no. Infatti:

1. Dice Ambrogio: «Togliete via le argomentazioni là dove si richiede la fede». Ma in questa dottrina si richiede soprattutto la fede, come dice Gv: *Queste cose sono state scritte affinché voi crediate*. Quindi la dottrina sacra non si serve delle argomentazioni razionali.

2. Se la dottrina sacra procedesse mediante argomentazioni, dovrebbe argomentare o per autorità o per ragione. Ma argomentare per autorità non conviene alla sua dignità, poiché l'argomento di autorità, secondo Boezio, è il più debole di tutti. Argomentare con la ragione è poi disdicevole al suo fine, poiché, al dire di Gregorio, «la fede cessa di essere meritoria dove la ragione umana porta l'evidenza». Quindi la dottrina sacra non si serve di argomentazioni razionali.

In contrario: in *Tt* è detto a proposito del vescovo: *Sia attaccato alla dottrina sicura secondo l'insegnamento trasmesso, perché sia in grado di esortare con la sua sana dottrina e di confutare quelli che contraddicono*.

Risposta: come le scienze profane non devono dimostrare i loro principi, ma dai loro principi argomentano per dimostrare altre tesi, così la dottrina sacra non dimostra i suoi principi, che sono gli articoli di fede, ma da essi procede alla dimostrazione di qualche altra cosa, come fa Paolo in *1 Cor*, che dalla risurrezione di Cristo prova la risurrezione di tutti. Tuttavia è da considerarsi che nelle scienze filosofiche le inferiori non solo non provano i loro principi, ma nemmeno discutono contro chi li nega, delegando questo compito a una scienza superiore; la scienza suprema invece, cioè la meta-

vero inter eas, scilicet metaphysica, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit, si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare, potest tamen solvere rationes ipsius. Unde sacra Scriptura, cum non habeat superiorem, disputat cum negante sua principia, argumentando quidem, si adversarius aliquid concedat eorum quae per divinam revelationem habentur; sicut per auctoritates sacrae doctrinae disputamus contra haereticos, et per unum articulum contra negantes alium. Si vero adversarius nihil credat eorum quae 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 quae contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta.

Ad primum ergo dicendum quod, licet argumenta rationis humanae non habeant locum ad probandum quae fidei sunt, tamen ex articulis fidei haec doctrina ad alia argumentatur, ut dictum est [in co.].

Ad secundum dicendum quod argumentari ex auctoritate est maxime proprium huius doctrinae, eo quod principia huius doctrinae per revelationem habentur, et sic oportet quod credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est. Nec hoc derogat dignitati huius doctrinae, nam licet locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus; locus tamen ab auctoritate quae 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 quae traduntur in hac doctrina. Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati. Unde et apostolus dicit, 2 ad Cor. 10 [5], *in captivitate redigentes omnem intellectum in obsequium Christi*. Et inde est quod etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt; sicut Paulus, Act. 17 [28], inducit verbum Arati, dicens, *sicut et quidam poetarum vestrorum dixerunt, genus Dei sumus*. Sed tamen sacra doctrina huiusmodi

fisica, discute con chi nega i suoi principi se l'avversario ammette qualcosa; se invece non ammette nulla non può discutere con lui, ma può solo risolvere le sue argomentazioni. Ora, la sacra Scrittura non ha un'altra scienza al di sopra di sé, per cui essa disputa contro chi nega i suoi principi argomentando rigorosamente se l'avversario ammette qualche verità della rivelazione – come quando ricorrendo all'autorità della dottrina sacra disputiamo con gli eretici, o quando basandoci su un articolo ammesso combattiamo contro chi ne nega qualche altro –. Se invece l'avversario non crede nulla di ciò che è rivelato da Dio, allora c'è modo di portare argomenti a favore degli articoli di fede, e non resta che controbattere le ragioni che si possono opporre alla fede. È chiaro infatti che, fondandosi la fede sulla verità infallibile, ed essendo impossibile dimostrare il contrario di una cosa vera, le prove che vengono portate contro la fede non sono delle vere dimostrazioni, ma degli argomenti risolvibili.

Soluzione delle difficoltà: 1. Sebbene gli argomenti della ragione umana non valgano per provare le cose di fede, tuttavia, muovendo dagli articoli di fede, la dottrina sacra può provare altre cose, come si è già detto.

2. Argomentare per autorità è particolarmente proprio di questa dottrina, derivando essa i suoi principi dalla rivelazione: per cui è necessario che si creda all'autorità di coloro ai quali fu fatta la rivelazione. Né ciò deroga alla dignità della dottrina sacra poiché, sebbene l'argomento che si basa sull'autorità umana sia il più debole di tutti, l'argomento di autorità fondato sulla rivelazione divina è invece il più forte. Tuttavia la dottrina sacra fa uso anche del ragionamento, non già per dimostrare la fede, perché altrimenti si perderebbe il merito della fede, ma per chiarire alcuni punti del suo insegnamento. Siccome infatti la grazia non distrugge la natura, ma la perfeziona, la ragione deve servire alla fede, come anche l'inclinazione naturale della volontà asseconda la carità. Per cui Paolo, in 2 Cor, dice: *Rendendo ogni intelligenza soggetta all'obbedienza a Cristo*. Ed è così che la dottrina sacra utilizza anche l'autorità dei filosofi, laddove essi con la ragione naturale riuscirono a conoscere la verità: come fece san Paolo, secondo At, che citò il detto di Arato: *Come anche alcuni dei vostri poeti hanno detto: Poiché di lui stirpe noi*

auctoritatibus utitur quasi extraneis argumentis, et probabilibus. Auctoritatibus autem canonicae Scripturae utitur proprie, ex necessitate argumentando. Auctoritatibus autem aliorum doctorum Ecclesiae, quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi apostolis et prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta. Unde dicit Augustinus, in Epistola ad Hieronymum [82,1], *solis eis Scripturarum libris qui canonici appellantur, didici hunc honorem deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo errasse aliquid firmissime credam. Alios autem ita lego, ut, quantalibet sanctitate doctrinaeque praepolleant, non ideo verum putem, quod ipsi ita senserunt vel scripserunt.*

Articulus 9

Utrum sacra Scriptura debeat uti metaphoris

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod sacra Scriptura non debeat uti metaphoris.

1. Illud enim quod est proprium infimae doctrinae, non videtur competere huic scientiae, quae inter alias tenet locum supremum, ut iam dictum est [a. 5]. Procedere autem per similitudines varias et repraesentationes, est proprium poeticae, quae est infima inter omnes doctrinas. Ergo huiusmodi similitudinibus uti, non est conveniens huic scientiae.

2. Praeterea, haec doctrina videtur esse ordinata ad veritatis manifestationem, unde et manifestatoribus eius praemium promittitur, Eccli. 24 [31], *qui elucidant me, vitam aeternam habebunt.* Sed per huiusmodi similitudines veritas occultatur. Non ergo competit huic doctrinae divina tradere sub similitudine corporalium rerum.

3. Praeterea, quanto aliquae creaturae sunt sublimiores, tanto magis ad divinam similitudinem accedunt. Si igitur aliquae ex creaturis transumerentur ad Deum, tunc oporteret talem transumptionem maxime fieri ex sublimioribus creaturis, et non ex infimis. Quod tamen in Scripturis frequenter invenitur.

Sed contra est quod dicitur Osee 12 [10], *ego visionem multiplicavi eis, et in manibus pro-*

siamo. Però di queste autorità la dottrina sacra fa uso come di argomenti estranei e probabili, mentre delle autorità della Scrittura canonica si serve come di argomenti propri e rigorosi. Delle sentenze poi dei dottori della Chiesa essa si serve come di argomenti propri, ma di un valore solo probabile: poiché la nostra fede si basa sulla rivelazione fatta agli apostoli e ai profeti, i quali hanno scritto i libri canonici, e non già su qualche altra rivelazione, ammesso che esista, fatta a qualche dottore privato. Per cui Agostino scrive: «Soltanto a quei libri delle sacre Scritture che vengono detti *canonici* io riconosco questo onore: di credere fermamente che nessuno dei loro autori abbia errato in qualcosa nello scriverli. Quanto agli altri autori invece, se li leggo, non mi sento costretto a ritenere vero quello che dicono semplicemente perché essi hanno sentito e scritto così, per quanto sia grande la loro santità e dottrina».

Articolo 9

La sacra Scrittura deve fare uso di metafore?

Sembra di no. Infatti:

1. Non è conveniente a questa scienza, che fra tutte tiene il primato, il procedimento proprio della scienza infima. Ma procedere per via di similitudini e di figure è proprio dell'arte poetica, che è l'ultima delle discipline. Quindi l'uso delle metafore non conviene a questa scienza.

2. Questa dottrina è destinata alla manifestazione della verità, tanto che ai suoi cultori è promesso un premio: *Quelli che mi mettono in luce avranno la vita eterna.* Ma le similitudini occultano la verità. Non conviene quindi a questa dottrina insegnare le realtà divine sotto la figura di realtà corporali.

3. Quanto più una creatura è sublime, tanto più si accosta alla divina somiglianza. Se quindi proprio si vuole che alcune creature simboleggino la Divinità, è necessario scegliere le più eccelse anziché le più basse, cosa che invece spesso accade nella Scrittura.

In contrario: è detto in *Os: Io moltiplicherò le visioni, e per mezzo dei profeti parlerò con parabole.* Ma presentare la verità con parabole è fare uso di metafore. Quindi tale uso si addice alla dottrina sacra.

Risposta: è conveniente che la sacra Scrittura ci presenti le realtà divine e spirituali sotto la

phetarum assimilatus sum. Tradere autem aliquid sub similitudine, est metaphoricum. Ergo ad sacram doctrinam pertinet uti metaphoris. Respondeo dicendum quod conveniens est sacrae Scripturae divina et spiritualia sub similitudine corporalium tradere. Deus enim omnibus providet secundum quod competit eorum naturae. Est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat, quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet. Unde convenienter in sacra Scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium. Et hoc est quod dicit Dionysius, 1 cap. Cael. Hier. [2], *impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum*. Convenit etiam sacrae Scripturae, quae communiter omnibus proponitur (secundum illud ad Rom. 1 [14], *sapientibus et insipientibus debitor sum*), ut spiritualia sub similitudinibus corporalium proponantur; ut saltem vel sic rudes eam capiant, qui ad intelligibilia secundum se capienda non sunt idonei.

Ad primum ergo dicendum quod poeta utitur metaphoris propter repraesentationem, repraesentatio enim naturaliter homini delectabilis est. Sed sacra doctrina utitur metaphoris propter necessitatem et utilitatem, ut dictum est [in co.].

Ad secundum dicendum quod radius divinae revelationis non destruitur propter figuras sensibiles quibus circumvelatur, ut dicit Dionysius, sed remanet in sua veritate; ut mentes quibus fit revelatio, non permittat in similitudinibus permanere, sed elevet eas ad cognitionem intelligibilium; et per eos quibus revelatio facta est, alii etiam circa haec instruuntur. Unde ea quae in uno loco Scripturae traduntur sub metaphoris, in aliis locis expressius exponuntur. Et ipsa etiam occultatio figurarum utilis est, ad exercitium studiosorum, et contra irrationes infidelium, de quibus dicitur, Matth. 7 [6], *nolite sanctum dare canibus*.

Ad tertium dicendum quod, sicut docet Dionysius, cap. 2 Cael. Hier. [2], magis est conveniens quod divina in Scripturis tradantur sub figuris vilium corporum, quam corporum nobilium. Et hoc propter tria. Primo, quia per hoc magis liberatur humanus animus ab errore. Manifestum enim apparet quod haec secundum proprietatem non dicuntur de divinis, quod posset esse dubium, si sub figuris nobilium

figura di realtà corporeali. Dio infatti provvede a tutti gli esseri in modo conforme alla loro natura. Ora,   naturale all'uomo elevarsi alle realt  intelligibili attraverso le realt  sensibili, poich  ogni nostra conoscenza ha inizio dai sensi.   dunque conveniente che nella sacra Scrittura le realt  spirituali ci vengano presentate sotto immagini corporee. Ed   quanto dice Dionigi: «Il raggio divino non pu  risplendere su di noi se non attraverso la variet  dei sacri veli». Inoltre, siccome la Scrittura   un tesoro comune a tutti, secondo *Rm: Io sono debitore verso i dotti come verso gli ignoranti*,   conveniente che essa ci presenti le realt  spirituali sotto parvenze corporeali, affin  almeno in tal modo le persone semplici le possano apprendere, non essendo esse idonee a capire le realt  intelligibili cos  come sono in se stesse.

Soluzione delle difficolt : 1. Il poeta fa uso di metafore per il gusto di costruire delle immagini: infatti il raffigurare   naturalmente piacevole per l'uomo. La Scrittura invece fa uso di metafore per necessit  e utilit , come si   detto. 2. Il raggio della divina rivelazione non viene distrutto, come nota lo stesso Dionigi, sotto il velame delle figure sensibili, ma resta intatto nella sua verit : e cos  non permette che le menti a cui   stata fatta la rivelazione si arrestino alle immagini, ma le eleva alla conoscenza delle realt  intelligibili, e fa s  che per mezzo di coloro che direttamente hanno avuto la rivelazione anche gli altri vengano istruiti su tali cose. Ed   per questo che quanto in un luogo della Scrittura   insegnato sotto metafora viene espresso pi  esplicitamente in altri luoghi. E inoltre la stessa oscurit  propria delle figurazioni   utile per l'esercizio degli studiosi e contro le irrisioni degli infedeli, a proposito dei quali   detto in *Mt: Non vogliate dare le cose sante ai cani*.

3. Con Dionigi bisogna riconoscere che   pi  conveniente che le realt  spirituali ci vengano presentate nella sacra Scrittura sotto figure di corpi vili, anzich  di corpi nobili. E ci  per tre ragioni. In primo luogo perch  cos  l'animo umano   pi  facilmente premunito dall'errore. Appare chiaro, infatti, che tali simboli non vengono applicati alle realt  divine in senso proprio, il che invece potrebbe pensarsi se queste venissero presentate sotto figure di corpi superiori, specialmente da parte di chi non riesce a immaginare qualcosa di pi 

corporum describerentur divina; maxime apud illos qui nihil aliud a corporibus nobilius 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, et ideo similitudines illarum rerum quae magis elongantur a Deo, veriores nobis faciunt aestimationem quod sit supra illud quod de Deo dicimus vel cogitamus. Tertio, quia per huiusmodi, divina magis occultantur indignis.

Articulus 10

Utrum sacra Scriptura sub una littera habeat plures sensus

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod sacra Scriptura sub una littera non habeat plures sensus, qui sunt historicus vel literalis, allegoricus, tropologicus sive moralis, et anagogicus.

1. Multiplicitas enim sensuum in una Scriptura parit confusionem et deceptionem, et tollit arguendi firmitatem, unde ex multiplicibus propositionibus non procedit argumentatio, sed secundum hoc aliquae fallaciae 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. Praeterea, Augustinus dicit in libro De util. [3,5], quod *Scriptura quae testamentum vetus vocatur, quadrifariam traditur, scilicet, secundum historiam, secundum aetiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam*. Quae quidem quatuor a quatuor praedictis videntur esse aliena omnino. Non igitur conveniens videtur quod eadem littera sacrae Scripturae secundum quatuor sensus praedictos exponatur.

3. Praeterea, praeter praedictos sensus, invenitur sensus parabolicus, qui inter illos sensus quatuor non continetur.

Sed contra est quod dicit Gregorius, 20 Mor. [1], *sacra Scriptura omnes scientias ipso locutionis suae more transcendit, quia uno eodemque sermone, dum narrat gestum, prodit mysterium*.

Respondeo dicendum quod auctor sacrae Scripturae est Deus, in cuius potestate est ut non solum voces ad significandum accomodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas. Et ideo, cum in omnibus

nobile dei corpori. – In secondo luogo perché un tale modo di procedere è più conforme alla conoscenza che noi abbiamo di Dio in questa vita. Infatti di Dio noi sappiamo più ciò che non è piuttosto che ciò che è, e quindi le figure delle cose che sono più distanti da Dio ci fanno intendere meglio che Dio è al disopra di quanto noi possiamo dire o pensare di lui. – In terzo luogo perché in tal modo le cose divine sono meglio occultate agli indegni.

Articolo 10

Un medesimo testo della sacra Scrittura ha più sensi?

Sembra di no. Infatti:

1. La molteplicità dei sensi in un medesimo testo genera confusione e inganno, e toglie ogni forza all'argomentazione; anzi, la molteplicità delle proposizioni non permette un retto argomentare, ma dà luogo ad alcune fallacie. Ora, la Scrittura deve essere efficace nel mostrarci la verità senza alcuna fallacia. Quindi in essa non devono darsi più sensi in un unico testo.

2. Agostino dice: «La Scrittura che è detta Antico Testamento si presenta sotto quattro aspetti, cioè secondo la storia, l'eziologia, l'analogia e l'allegoria». Ma questa divisione sembra del tutto diversa dalla precedente. Non è quindi conveniente che un medesimo testo della sacra Scrittura venga spiegato secondo i quattro sensi predetti.

3. Si aggiunga che oltre ai quattro sensi assegnati c'è quello parabolico, che non è computato in quei quattro.

In contrario: dice Gregorio: «La sacra Scrittura sorpassa tutte le altre scienze per il modo stesso in cui si esprime: poiché in uno stesso e identico discorso, mentre racconta un fatto, enuncia un mistero».

Risposta: l'autore della sacra Scrittura è Dio. Ora, Dio può adattare a esprimere una verità non solo le parole, cosa che può fare anche l'uomo, ma anche le cose stesse. Se quindi nelle altre scienze le parole hanno un significato, la sacra Scrittura ha questo di proprio: che le stesse realtà indicate dalle parole a loro volta significano qualcosa. Dunque l'accezione ovvia dei termini, secondo cui le parole indicano le realtà, corrisponde al primo senso,

scientiis voces significant, hoc habet proprium ista scientia, quod ipsae res significatae 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 significatae per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis; qui super litteralem fundatur, et eum supponit. Hic autem sensus spiritualis trifariam dividitur. Sicut enim dicit apostolus, ad Hebr. 7 [19], lex vetus figura est novae legis, et ipsa nova lex, ut dicit Dionysius in Eccl. Hier. [5,2], est figura futurae gloriae, in nova etiam lege, ea quae in capite sunt gesta, sunt signa eorum quae nos agere debemus. Secundum ergo quod ea quae sunt veteris legis, significant ea quae sunt novae legis, est sensus allegoricus, secundum vero quod ea quae in Christo sunt facta, vel in his quae Christum significant, sunt signa eorum quae nos agere debemus, est sensus moralis, prout vero significant ea quae sunt in aeterna gloria, est sensus anagogicus. Quia vero sensus litteralis est, quem auctor intendit, auctor autem sacrae Scripturae Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit, non est inconveniens, ut dicit Augustinus 12 Conf. [31], si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturae plures sint sensus.

Ad primum ergo dicendum quod multiplicitas horum sensuum non facit aequivocationem, aut aliam speciem multiplicis, quia, sicut iam dictum est [in co.], sensus isti non multiplicantur propter hoc quod una vox multa significet; sed quia ipsae res significatae 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 his quae secundum allegoriam dicuntur, ut dicit Augustinus in epistola contra Vincentium Donatistam [93,8]. Non tamen ex hoc aliquid deperit sacrae Scripturae, quia nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium, quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat. Ad secundum dicendum quod illa tria, historia, aetiologia, analogia, ad unum litteralem sensum pertinent. Nam historia est, ut ipse Augustinus exponit, cum simpliciter aliquid proponitur, aetiologia vero, cum causa dicti assignatur, sicut cum Dominus assignavit

che è il senso storico o letterale. L'uso invece delle realtà stesse espresse dalle parole per significare altre realtà prende il nome di senso spirituale, il quale è fondato sopra quello letterale e lo presuppone. Il senso spirituale, poi, ha una triplice suddivisione. Dice infatti *Eb* che la legge antica è figura della nuova e la legge nuova, come dice Dionigi, è figura della gloria futura; e così pure nella legge nuova le cose compiutesi nel Capo stanno a significare quelle che dobbiamo compiere noi. In quanto dunque le realtà dell'antico Testamento significano quelle del nuovo si ha il senso allegorico; in quanto invece le cose compiutesi in Cristo o significanti Cristo sono un segno di ciò che dobbiamo fare noi si ha il senso morale; in quanto finalmente significano le cose attinenti alla gloria eterna si ha il senso anagogico. Ma siccome il senso letterale è quello che intende l'autore, e d'altra parte l'autore della sacra Scrittura è Dio, il quale comprende simultaneamente col suo intelletto tutte le cose, non c'è difficoltà ad ammettere, con Agostino, che anche secondo il senso letterale in un medesimo testo scritturale vi siano più sensi.

Soluzione delle difficoltà: 1. La molteplicità di tali sensi non porta all'equivoco o ad altre ambiguità poiché, come si è detto, questi sensi non si moltiplicano per il fatto che una medesima parola significa più cose, ma semplicemente perché le realtà significate dalle parole possono essere segno di altre realtà. E così non c'è da temere confusioni nella sacra Scrittura, poiché tutti gli altri sensi si fondano su un solo senso, quello letterale, dal quale solo è lecito argomentare, e non già sul senso allegorico, come nota Agostino. Né per questo viene a mancare qualcosa alla sacra Scrittura, poiché nulla di necessario alla fede è contenuto nel senso spirituale senza che la sacra Scrittura lo esprima chiaramente in modo letterale in qualche altro testo.

2. Quei tre modi di esporre la Scrittura: *storia*, *eziologia*, *analogia*, appartengono all'unico senso letterale. Infatti la *storia*, come spiega lo stesso Agostino, si ha quando si espone semplicemente una cosa; l'*eziologia* quando si assegna la causa di quanto viene detto, come quando il Signore dichiarò il motivo per cui Mosè permise agli Ebrei di ripudiare la moglie, cioè per la durezza del loro cuore,

causam quare Moyses permisit licentiam repudiandi uxores, scilicet propter duritiam cordis ipsorum, Matth. 19 [8], analogia vero est, cum veritas unius Scripturae ostenditur veritati alterius non repugnare. Sola autem allegoria, inter illa quatuor, pro tribus spiritualibus sensibus ponitur. Sicut et Hugo de Sancto Victore sub sensu allegorico etiam anagogicum comprehendit, ponens in tertio suarum sententiarum [De Scripturis et Scriptoribus sacris 3] solum tres sensus, scilicet historicum, allegoricum et tropologicum.

Ad tertium dicendum quod sensus parabolicus sub litterali continetur, nam per voces significatur aliquid proprie, et 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 sacrae Scripturae nunquam potest subesse falsum.

QUAESTIO 2 DE DEO, AN DEUS SIT

Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est manifestum [q. 1 a. 7]; ad huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo [Pars I]; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum [Pars II]; tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum [Pars III]. Consideratio autem de Deo tripartita erit. Primo namque considerabimus ea quae ad essentiam divinam pertinent; secundo, ea quae pertinent ad distinctionem personarum [q. 27]; tertio, ea quae pertinent ad processum creaturarum ab ipso [q. 44]. Circa essentiam vero divinam, primo considerandum est an Deus sit; secundo, quomodo sit [q. 3], vel potius quomodo non sit; tertio considerandum erit de his quae ad operationem ipsius pertinent, scilicet de scientia et de voluntate et potentia [q. 14]. Circa primum quaeruntur tria. Primo, utrum Deum esse sit per se notum. Secundo, utrum sit demonstrabile. Tertio, an Deus sit.

secondo quanto si dice in *Mt*; l'*analogia* quando si fa vedere che la verità di un passo della Scrittura non è in contrasto con la verità di un altro passo. Nella suddivisione poi a quattro membri [fatta da Agostino] l'*allegoria* da sola corrisponde ai tre sensi spirituali. E così Ugo di San Vittore pone sotto il nome di *allegoria* anche il *sensu anagogico*, ponendo nelle sue *Sentenze* soltanto tre sensi: lo *storico*, l'*allegorico* e il *tropologico*.

3. Il senso parabolico è incluso in quello letterale: infatti con la parola si esprime qualcosa in senso proprio e qualcosa in senso figurato, ma il senso letterale non è la figura, bensì il figurato. Quando, per es., la Scrittura parla del braccio di Dio, il senso letterale non è che in Dio vi sia questo membro corporale, ma che in lui vi è ciò che tale membro simboleggia, cioè la potenza operativa. Dal che risulta chiaramente che il senso letterale della Scrittura non può mai contenere alcun errore.

QUESTIONE 2 TRATTATO SU DIO, L'ESISTENZA DI DIO

Lo scopo principale della dottrina sacra è quello di far conoscere Dio, e non soltanto in se stesso, ma anche in quanto è principio e fine delle cose, e specialmente della creatura razionale, come appare da quanto detto; nell'intento di esporre questa dottrina noi dunque tratteremo: primo, di Dio; secondo, del movimento della creatura razionale verso Dio; terzo, di Cristo, il quale, in quanto uomo, è per noi la via per andare a Dio. L'indagine intorno a Dio comprenderà tre parti. Considereremo: primo, le questioni spettanti all'essenza divina; secondo, quelle riguardanti la distinzione delle Persone; terzo, quelle riguardanti la derivazione delle creature da Dio. Intorno all'essenza divina dobbiamo considerare: primo, se Dio esista; secondo, come egli sia, o meglio come non sia; terzo, dobbiamo studiare gli attributi spettanti alla sua attività, cioè la scienza, la volontà e la potenza. Sul primo punto di questa divisione si pongono tre quesiti: 1. È per sé evidente che Dio esiste? 2. Si può dimostrare che Dio esiste? 3. Esiste Dio?

Articulus 1

Utrum Deum esse sit per se notum

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deum esse sit per se notum.

1. Illa enim nobis dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis. Sed, sicut dicit Damascenus in principio libri sui [De fide 1,3], *omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta*. Ergo Deum esse est per se notum.

2. Praeterea, illa dicuntur esse per se nota, quae statim, cognitis terminis, cognoscuntur, quod philosophus attribuit primis demonstrationis principiis, in 1 Post. [3,7], scito enim quid est totum et quid pars, statim scitur quod omne totum maius est sua parte. Sed intellecto quid significet hoc nomen Deus, statim habetur quod Deus est. Significatur enim hoc nomine id quo maius significari non potest, maius autem est quod est in re et intellectu, quam quod est in intellectu tantum, unde cum, intellecto hoc nomine Deus, statim sit in intellectu, sequitur etiam quod sit in re. Ergo Deum esse est per se notum.

3. Praeterea, veritatem esse est per se notum, quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem 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, Ioan. 14 [6], *ego sum via, veritas et vita*. Ergo Deum esse est per se notum.

Sed contra, nullus potest cogitare oppositum eius quod est per se notum ut patet per philosophum, in 4 Met. [3,6] et 1 Post. [10,19], circa prima demonstrationis principia. Cogitari autem potest oppositum eius quod est Deum esse, secundum illud Ps. 52 [1], *dixit insipiens in corde suo, non est Deus*. Ergo Deum esse non est per se notum.

Respondeo dicendum quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter, uno modo, secundum se et non quoad nos; alio modo, secundum se et quoad nos. Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subiecti, ut homo est animal, nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de praedicato et de subiecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota, sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quaedam communia quae nullus ignorat,

Articolo 1

È per sé evidente che Dio esiste?

Sembra di sì. Infatti:

1. Noi diciamo evidenti di per sé quelle cose di cui abbiamo naturalmente insita la conoscenza, come accade nel caso dei primi principi. Ora, come assicura il Damasceno, «la conoscenza dell'esistenza di Dio è insita in tutti naturalmente». Quindi l'esistenza di Dio è di per sé evidente.

2. Evidente di per sé è ciò che viene inteso subito, appena ne vengono percepiti i termini; e questo Aristotele lo attribuisce ai primi principi della dimostrazione: conoscendo infatti che cosa è il tutto e che cosa è la parte, subito si intende che il tutto è maggiore della sua parte. Ora, inteso che cosa significhi la parola *Dio*, all'istante si capisce che Dio esiste. Si indica infatti con questo nome ciò di cui non si può concepire nulla di più grande; ma ciò che esiste al tempo stesso nella mente e nella realtà è più grande di quanto esiste soltanto nella mente: siccome dunque, appena si è inteso questo nome *Dio*, subito esso viene a esistere nella mente, ne segue che esiste anche nella realtà. Quindi che Dio esiste è di per sé evidente.

3. È di per sé evidente che esiste la verità: infatti chi nega l'esistenza della verità ammette che esiste una verità, poiché se la verità non esiste sarà vero che la verità non esiste. Ma se vi è qualcosa di vero bisogna che esista la verità. Ora, Dio è la Verità stessa, come è detto in *Gv: Io sono la via, la verità, la vita*. Quindi che Dio esiste è di per sé evidente.

In contrario: nessuno può pensare l'opposto di ciò che è di per sé evidente, come spiega Aristotele riguardo ai primi principi della dimostrazione. Ora, si può pensare l'opposto dell'enunciato: Dio esiste, secondo il detto del *Sal: Lo stolto pensa: Dio non esiste*. Quindi che Dio esista non è di per sé evidente.

Risposta: una cosa può essere di per sé evidente in due modi: primo, in se stessa, ma non per noi; secondo, in se stessa e anche per noi. Infatti una proposizione è di per sé evidente se il predicato è incluso nella nozione del soggetto, come per esempio: l'uomo è un animale, poiché animale fa parte della nozione stessa di uomo. Se dunque è a tutti nota la natura del predicato e del soggetto, la proposizione risultante sarà per tutti evidente, come avviene nei

ut ens et non ens, totum et pars, et similia. Si autem apud aliquos notum non sit de praedicato et subiecto quid sit, propositio quidem quantum in se est, erit per se nota, non tamen apud illos qui praedicatum et subiectum propositionis ignorant. Et ideo contingit, ut dicit Boetius in libro De hebdomada [proem.], quod quaedam sunt communes animi conceptiones et per se notae, apud sapientes tantum, ut incorporalia in loco non esse. Dico ergo quod haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subiecto; Deus enim est suum esse, ut infra patebit [q. 3 a. 4]. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus.

Ad primum ergo dicendum quod cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo, homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et 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 maius cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus. Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine Deus significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo maius 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 maius 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 primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos.

primi principi delle dimostrazioni, i cui termini sono nozioni comuni che nessuno può ignorare, come ente e non ente, il tutto e la parte, ecc. Se però a qualcuno rimane sconosciuta la natura del predicato e del soggetto, la proposizione sarà evidente in se stessa, ma non per quanti ignorano il predicato e il soggetto della proposizione. E così accade, come nota Boezio, che alcuni concetti sono comuni ed evidenti solo per i dotti: questo per es.: «le realtà immateriali non sono circoscritte in un luogo». Dico dunque che questa proposizione: *Dio esiste*, in se stessa è immediatamente evidente, poiché il predicato si identifica con il soggetto, dato che Dio, come vedremo in seguito, è il suo stesso essere; ma siccome noi ignoriamo l'essenza di Dio, per noi non è evidente, e necessita di essere dimostrata per mezzo di quelle cose che sono a noi più note, anche se per loro natura meno evidenti, cioè mediante gli effetti.

Soluzione delle difficoltà: 1. È vero che noi abbiamo naturalmente una conoscenza generale e confusa dell'esistenza di Dio, in quanto cioè Dio è la felicità dell'uomo: poiché l'uomo desidera naturalmente la felicità, e ciò che è naturalmente desiderato dall'uomo è anche da lui naturalmente conosciuto. Ma ciò non è propriamente un conoscere che Dio esiste, come non è conoscere Pietro il vedere che qualcuno viene, sebbene chi viene sia proprio Pietro: molti infatti pensano che il bene perfetto dell'uomo, cioè la felicità, consista nelle ricchezze, altri nei piaceri, altri in qualche altra cosa.

2. Può anche darsi che colui che sente questa parola *Dio* non capisca che si vuole significare con essa un ente di cui non si può concepire nulla di più grande, dal momento che alcuni hanno creduto che Dio fosse un corpo. Ma dato pure che tutti col termine *Dio* intendano significare ciò che si dice, cioè un ente di cui non si può concepire nulla di più grande, da ciò non segue tuttavia la persuasione che l'essere espresso da tale nome esista nella realtà delle cose, ma soltanto che esiste nella percezione dell'intelletto. E non si può arguire che esista nella realtà se prima non si ammette che nella realtà vi è una cosa di cui non si può concepire nulla di più grande: il che non è concesso da quanti dicono che Dio non esiste.

3. Che esista la verità in generale è di per sé evidente, ma che vi sia una prima Verità non è per noi altrettanto evidente.

Articulus 2

Utrum Deum esse sit demonstrabile

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deum esse non sit demonstrabile.

1. Deum enim esse est articulus fidei. Sed ea quae sunt fidei, non sunt demonstrabilia, quia demonstratio facit scire, fides autem de non apparentibus est, ut patet per apostolum, ad Hebr. 11 [1]. Ergo Deum esse non est demonstrabile.

2. Praeterea, medium demonstrationis est quod quid est. Sed de Deo non possumus scire quid est, sed solum quid non est, ut dicit Damascenus [De fide 1,4]. Ergo non possumus demonstrare Deum esse.

3. Praeterea, si demonstraretur Deum esse, hoc non esset nisi ex effectibus eius. Sed effectus eius non sunt proportionati ei, cum ipse sit infinitus, et 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. 1 [20], *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*. Sed hoc non esset, nisi per ea quae facta sunt, posset demonstrari Deum esse, primum enim quod oportet intelligi de aliquo, est an sit.

Respondeo dicendum quod duplex est demonstratio. Una quae est per causam, et dicitur propter quid, et haec est per priora simpliciter. Alia est per effectum, et dicitur demonstratio quia, et haec est per ea quae sunt priora quoad nos, cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam eius esse (si tamen eius effectus sint magis noti quoad nos), quia, cum effectus dependeat a causa, posito effectu necesse est causam praeesistere. 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, et alia huiusmodi quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. 1 [19 ss.] non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos, sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut

Articolo 2

Si può dimostrare che Dio esiste?

Sembra di no. Infatti:

1. Che Dio esista è un articolo di fede. Ora, le verità di fede non si possono dimostrare, poiché la dimostrazione genera la scienza, mentre la fede è soltanto delle cose non evidenti, come assicura *Eb*. Quindi non si può dimostrare che Dio esiste.

2. Il termine medio di una dimostrazione viene desunto dalla natura del soggetto. Ora, di Dio noi non possiamo sapere ciò che è, ma solo ciò che non è, come nota il Damasceno. Quindi non possiamo dimostrare che Dio esiste.

3. Se si potesse dimostrare che Dio esiste, ciò non sarebbe che mediante i suoi effetti. Ma questi effetti non sono a lui proporzionati, essendo egli infinito ed essi finiti, e non essendoci d'altra parte proporzione tra il finito e l'infinito. Non potendosi dunque dimostrare una causa mediante un effetto sproporzionato, ne segue che l'esistenza di Dio non può essere dimostrata.

In contrario: Paolo dice in *Rm*: *Le perfezioni invisibili di Dio possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute*. Ora, ciò non avverrebbe se mediante le realtà create non si potesse dimostrare l'esistenza di Dio: la prima cosa infatti che bisogna conoscere di un dato soggetto è se esso esista.

Risposta: vi è una duplice dimostrazione. L'una procede dalla causa, ed è chiamata *propter quid*: e questa muove da ciò che di per sé ha una priorità ontologica. L'altra invece parte dagli effetti, ed è chiamata dimostrazione *quia*: e questa muove da cose che hanno una priorità solo rispetto a noi; ogni volta infatti che un effetto ci è più noto della sua causa, ci serviamo di esso per conoscere la causa. Da qualunque effetto poi si può dimostrare l'esistenza della sua causa, purché gli effetti siano a noi più noti della causa: dipendendo infatti ogni effetto dalla sua causa, posto l'effetto è necessario che preesista la causa. Quindi l'esistenza di Dio, non essendo evidente rispetto a noi, può essere dimostrata per mezzo degli effetti da noi conosciuti.

Soluzione delle difficoltà: 1. L'esistenza di Dio e altre verità che riguardo a Dio si possono conoscere con la ragione naturale non sono, come è detto in *Rm*, articoli di fede, ma

gratia naturam, et ut perfectio perfectibile. Nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit. Ad secundum dicendum quod cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectum loco definitionis causae, ad probandum causam esse, et hoc maxime contingit in Deo. Quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen non autem quod quid est, quia quaestio quid est, sequitur ad quaestionem an est. Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus, ut postea ostendetur [q. 13 a. 1], unde, demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio quid significet hoc nomen Deus.

Ad tertium dicendum quod per effectus non proportionatos causae, non potest perfecta cognitio de causa haberi, sed tamen ex quocumque effectum potest manifeste nobis demonstrari causam esse, ut dictum est [in co.]. Et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse, licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam.

Articulus 3 Utrum Deus sit

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non sit.

1. Quia si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine Deus, scilicet quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est.

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

preliminari agli articoli di fede: infatti la fede presuppone la conoscenza naturale, come la grazia presuppone la natura e come la perfezione presuppone il perfettibile. Tuttavia nulla impedisce che una cosa che di per sé è oggetto di dimostrazione e di scienza sia accettata come oggetto di fede da chi non arriva a capirne la dimostrazione.

2. Quando si vuole dimostrare una causa mediante l'effetto è necessario servirsi dell'effetto in luogo della definizione della causa, per dimostrare che questa esiste; e ciò vale specialmente nei riguardi di Dio. Per provare infatti che una cosa esiste è necessario prendere per termine medio la sua definizione nominale, non già la definizione reale, poiché la questione riguardante l'essenza di una cosa viene dopo quella riguardante la sua esistenza. Ora, i nomi di Dio provengono dai suoi effetti, come vedremo in seguito: nel dimostrare quindi l'esistenza di Dio mediante gli effetti possiamo prendere per termine medio ciò che significa il nome *Dio*.

3. Da effetti non proporzionati alla causa non si può avere di questa una conoscenza perfetta; tuttavia in base a qualsiasi effetto noi possiamo avere la chiara dimostrazione che la causa esiste, come si è detto. E così dagli effetti di Dio si può dimostrare che Dio esiste, sebbene non si possa avere per mezzo di essi una conoscenza perfetta della sua essenza.

Articolo 3 Esiste Dio?

Sembra di no. Infatti:

1. Se di due contrari uno è infinito, l'altro resta completamente distrutto. Ora, nel nome *Dio* si intende affermato un bene infinito. Se dunque Dio esistesse non dovrebbe esserci il male. Viceversa nel mondo c'è il male. Quindi Dio non esiste.

2. Ciò che può essere compiuto da un numero ristretto di cause non si vede perché debba essere compiuto da cause più numerose. Ora, tutti i fenomeni che avvengono nel mondo potrebbero essere prodotti da altre cause, nella supposizione che Dio non esistesse: quelli naturali infatti si riportano, come a loro principio, alla natura, quelli volontari invece alla ragione umana o alla volontà. Nessuna necessità, quindi, dell'esistenza di Dio.

Sed contra est quod dicitur Exodi 3 [14], ex persona Dei, *ego sum qui sum*.

Respondeo dicendum quod Deum esse quinque viis probari potest. Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus. Certum est enim, et 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, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et 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 et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens; et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur, et hoc omnes intelligunt Deum. Secunda via est ex ratione causae 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 seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. Quia in omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media 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, et sic non erit nec

In contrario: in *Es* è detto, in persona di Dio: *Io sono Colui che è*.

Risposta: che Dio esiste può essere provato attraverso cinque vie. La prima e la più evidente è quella che è desunta dal moto. È certo infatti, ed è constatabile sensibilmente, che in questo mondo alcune cose si muovono. Ora, tutto ciò che si muove è mosso da altro. Nulla infatti si trasmuta che non sia in potenza rispetto al termine del movimento, mentre ciò che muove, muove in quanto è in atto. Muovere infatti non significa altro che trarre qualcosa dalla potenza all'atto; e nulla può essere ridotto dalla potenza all'atto se non da parte di un ente che è già in atto. Come il fuoco, che è caldo attualmente, rende caldo in atto il legno, che era caldo solo potenzialmente, e così lo muove e lo altera. Ora, non è possibile che una stessa cosa sia simultaneamente e sotto lo stesso aspetto in atto e in potenza, ma lo può essere soltanto sotto diversi rapporti: come ciò che è caldo in atto non può essere insieme caldo in potenza, ma è insieme freddo in potenza. È dunque impossibile che sotto il medesimo aspetto una cosa sia al tempo stesso movente e mossa, cioè che muova se stessa. È quindi necessario che tutto ciò che si muove sia mosso da altro. Se dunque l'ente che muove è anch'esso soggetto a movimento, bisogna che sia mosso da un altro, e questo da un terzo e così via. Ma non si può in questo caso procedere all'infinito, perché altrimenti non vi sarebbe un primo motore, e di conseguenza nessun altro motore, dato che i motori intermedi non muovono se non in quanto sono mossi dal primo motore, come il bastone non muove se non in quanto è mosso dalla mano. Quindi è necessario arrivare a un primo motore che non sia mosso da altri; e tutti riconoscono che esso è Dio. La seconda via parte dalla nozione di causa efficiente. Troviamo infatti che nel mondo sensibile vi è un ordine tra le cause efficienti; ma non si trova, ed è impossibile, che una cosa sia causa efficiente di se medesima: perché allora esisterebbe prima di se stessa, cosa inconcepibile. Ora, un processo all'infinito nelle cause efficienti è assurdo. Infatti in tutte le cause efficienti concatenate la prima è causa dell'intermedia, e l'intermedia è causa dell'ultima, siano molte le intermedie o una sola; ma eliminata la causa è tolto anche l'effetto: se dunque nell'ordine

effectus ultimus, nec causae efficientes mediae, quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant. Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilis esse et non esse, cum quaedam inveniuntur generari et corrumpi, et per consequens possibilis esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt, talia esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilis 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, et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilis, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. 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 inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et 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, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens, nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur 2 Met. [1,2]. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis, sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur [1,2]. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis, et hoc dicimus Deum. Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem, quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius

delle cause efficienti non vi fosse una prima causa, non vi sarebbe neppure l'ultima, né l'intermedia. Ma procedere all'infinito nelle cause efficienti equivale a eliminare la prima causa efficiente: e così non avremo neppure l'effetto ultimo, né le cause intermedie, il che è evidentemente falso. Quindi bisogna ammettere una prima causa efficiente, che tutti chiamano Dio. La terza via è presa dal possibile [o contingente] e dal necessario, ed è questa. Tra le cose ne troviamo alcune che possono essere e non essere: infatti certe cose nascono e finiscono, il che vuol dire che possono essere e non essere. Ora, è impossibile che tutto ciò che è di tale natura esista sempre, poiché ciò che può non essere, prima o poi non è. Se dunque tutte le cose possono non esistere, in un dato momento nulla ci fu nella realtà. Ma se ciò è vero, anche ora non esisterebbe nulla, poiché ciò che non esiste non comincia a esistere se non in forza di qualcosa che esiste. Se dunque non c'era ente alcuno, è impossibile che qualcosa cominciasse a esistere, e così anche ora non ci sarebbe nulla, il che è evidentemente falso. Quindi non tutti gli esseri sono contingenti, ma bisogna che nella realtà vi sia qualcosa di necessario. Ma tutto ciò che è necessario o ha la causa della sua necessità in un altro essere, oppure non l'ha. D'altra parte negli enti necessari che hanno altrove la causa della loro necessità non si può procedere all'infinito, come neppure nelle cause efficienti, come si è dimostrato. Quindi bisogna porre l'esistenza di qualcosa che sia necessario di per sé, e non tragga da altro la propria necessità, ma sia piuttosto la causa della necessità delle altre cose. E questo essere tutti lo chiamano Dio. La quarta via è presa dai gradi che si riscontrano nelle cose. È evidente infatti che nelle cose troviamo il bene, il vero, il nobile e altre simili perfezioni in un grado maggiore o minore. Ma il grado maggiore o minore viene attribuito alle diverse cose secondo che esse si accostano di più o di meno ad alcunché di sommo e di assoluto: come più caldo è ciò che maggiormente si accosta a ciò che è sommamente caldo. Vi è dunque un qualcosa che è sommamente vero, e sommamente buono, e sommamente nobile, e di conseguenza sommamente ente: poiché, come dice Aristotele, ciò che è massimo in quanto vero è tale anche

eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoc dicimus Deum.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus in Ench. [11], *Deus, cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo.* Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet, ut esse permittat mala, et ex eis eliciat bona.

Ad secundum dicendum quod, cum natura propter determinatum finem operetur ex directione alicuius superioris agentis, necesse est ea quae a natura fiunt, etiam in Deum reducere, sicut in primam causam. Similiter etiam quae ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiore causam, quae non sit ratio et voluntas humana, quia haec mutabilia sunt et defectibilia; oportet autem omnia mobilia et deficere possibilia reduci in aliquod primum principium immobile et per se necessarium, sicut ostensum est [in co.].

in quanto ente. Ora, ciò che è massimo in un dato genere è causa di tutte le realtà appartenenti a quel genere: come il fuoco, che è caldo al massimo grado, è la causa di ogni calore, sempre secondo Aristotele. Quindi vi è qualcosa che per tutti gli enti è causa dell'essere, della bontà e di qualsiasi perfezione. E questo essere lo chiamiamo Dio. La quinta via è desunta dal governo delle cose. Vediamo infatti che alcune cose prive di conoscenza, come i corpi naturali, agiscono per un fine, come appare dal fatto che agiscono sempre o quasi sempre allo stesso modo per conseguire la perfezione: per cui è evidente che raggiungono il loro fine non a caso, ma in seguito a una predisposizione. Ora, ciò che è privo di intelligenza non tende al fine se non perché è diretto da un essere conoscitivo e intelligente, come la freccia dall'arciere. Vi è dunque un qualche essere intelligente dal quale tutte le realtà naturali sono ordinate al fine: e questo essere lo chiamiamo Dio.

Soluzione delle difficoltà: 1. Come dice Agostino: «Dio, essendo sommamente buono, non permetterebbe in alcun modo che nelle sue opere ci fosse del male se non fosse così potente e buono da trarre il bene anche dal male». Appartiene dunque all'infinita bontà di Dio il permettere che vi siano dei mali, e da essi trarre dei beni.

2. La natura ha certamente le sue attività, ma dato che le compie per un fine determinato sotto la direzione di un agente superiore, è necessario che esse vengano attribuite anche a Dio, come alla loro prima causa. E similmente gli atti del libero arbitrio devono essere ricondotti a una causa più alta della ragione e della volontà umana, poiché queste sono mutevoli e defettibili, e tutto ciò che è mutevole, come tutto ciò che può venir meno, deve essere ricondotto a un qualche principio immutabile e di per sé necessario, come si è detto.

QUAESTIO 3 DE DEI SIMPLICITATE

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

QUESTIONE 3 LA SEMPLICITÀ DI DIO

Conosciuta l'esistenza di una cosa resta da ricercare il suo modo di essere, per giungere a conoscerne la natura. Ma siccome di Dio non possiamo sapere che cosa è, ma piuttosto che

Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit. Primo ergo considerandum est quomodo non sit; secundo, quomodo a nobis cognoscatur [q. 12]; tertio, quomodo nominetur [q. 13]. Potest autem ostendi de Deo quomodo non sit, removendo ab eo ea quae ei non conveniunt, utpote compositionem, motum, et alia huiusmodi. Primo ergo inquiratur de simplicitate ipsius, per quam removetur ab eo compositio. Et quia simplicia in rebus corporalibus sunt imperfecta et partes, secundo inquireretur de perfectione ipsius [q. 4]; tertio, de infinitate eius [q. 7]; quarto, de immutabilitate [q. 9]; quinto, de unitate [q. 11]. Circa primum quaeruntur octo. Primo, utrum Deus sit corpus. Secundo, utrum sit in eo compositio formae et materiae. Tertio, utrum sit in eo compositio quidditatis, sive essentiae, vel naturae, et subiecti. Quarto, utrum sit in eo compositio quae est ex essentia et esse. Quinto, utrum sit in eo compositio generis et differentiae. Sexto, utrum sit in eo compositio subiecti et accidentis. Septimo, utrum sit quocumque modo compositus, vel totaliter simplex. Octavo, utrum veniat in compositionem cum aliis.

Articulus 1

Utrum Deus sit corpus

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus sit corpus.

1. Corpus enim est quod habet trinam dimensionem. Sed sacra Scriptura attribuit Deo trinam dimensionem, dicitur enim Iob 11 [8 s.], *excelsior caelo est, et quid facies? Profundior Inferno, et unde cognosces? Longior terra mensura eius, et latior mari.* Ergo Deus est corpus.

2. Praeterea, omne figuratum est corpus, cum figura sit qualitas circa quantitatem. Sed Deus videtur esse figuratus, cum scriptum sit Gen. 1 [16], *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, figura enim imago dicitur, secundum illud Hebr. 1 [3], *cum sit splendor gloriae, et figura substantiae eius*, id est imago. Ergo Deus est corpus.

3. Praeterea, omne quod habet partes corporeas, est corpus. Sed Scriptura attribuit Deo partes corporeas, dicitur enim Iob 40 [4], *si habes brachium ut Deus; et in Psalmo [33,16],*

cosa non è, di conseguenza non possiamo indagare come egli sia, ma piuttosto come non sia. È quindi necessario considerare per prima cosa i suoi modi di non essere; secondo, come noi lo conosciamo; terzo, come lo denominiamo. Ora, si può mostrare come Dio non è scartando le cose che a lui non convengono, come sarebbero la composizione, il movimento e simili. Studieremo dunque: primo, la sua semplicità, per la quale viene esclusa da lui ogni composizione. E siccome negli enti corporei le realtà semplici sono le meno perfette e parziali, indagheremo: secondo, la sua perfezione; terzo, la sua infinità; quarto, la sua immutabilità; quinto, la sua unità. Circa la semplicità divina ci poniamo otto quesiti: 1. Dio è un corpo? 2. In Dio c'è composizione di materia e di forma? 3. C'è composizione di quiddità, cioè di essenza o natura e di soggetto? 4. C'è in lui composizione di essenza ed essere? 5. C'è composizione di genere e di differenza? 6. C'è composizione di sostanza e di accidenti? 7. Dio è composto in qualche altro modo, oppure è totalmente semplice? 8. Dio entra in composizione con gli altri enti?

Articolo 1

Dio è un corpo?

Sembra di sì. Infatti:

1. Il corpo è ciò che ha le tre dimensioni. Ora, la sacra Scrittura attribuisce a Dio le tre dimensioni: infatti in *Gb* è detto: *Egli è più alto del cielo: che cosa puoi fare? È più profondo degli inferi: che ne sai? Più lunga della terra ne è la dimensione, più vasta del mare!* Quindi Dio è un corpo.

2. Tutto ciò che ha una figura è un corpo, essendo la figura una qualità riguardante la quantità. Ora, pare che Dio abbia una figura, essendo scritto in *Genesi: Facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza*; ma la figura è chiamata anche immagine, secondo l'espressione di *Eb: essendo [Cristo] irradiazione della gloria di Dio e figura*, cioè immagine, della sua sostanza. Quindi Dio è un corpo.

3. Tutto ciò che ha delle parti è un corpo. Ora, la Scrittura attribuisce a Dio delle parti corporali, infatti in *Gb* è detto: *Hai tu un braccio come quello di Dio?* e nel *Sal: Gli occhi del*

oculi Domini super iustos; et [Ps. 117,16], dextera Domini fecit virtutem. Ergo Deus est corpus.

4. Praeterea, situs non convenit nisi corpori. Sed ea quae ad situm pertinent, in Scripturis dicuntur de Deo, dicitur enim Is. 6 [1], *vidi Dominum sedentem*; et Is. 3 [13], *stat ad iudicandum Dominus*. Ergo Deus est corpus.

5. Praeterea, nihil potest esse terminus localis a quo vel ad quem, nisi sit corpus vel aliquod corporeum. Sed Deus in Scriptura dicitur esse terminus localis ut ad quem, secundum illud Psalmi [33,6], *accedite ad eum, et illuminamini*; et ut a quo, secundum illud Hier. [17,13], *recedentes a te in terra scribentur*. Ergo Deus est corpus.

Sed contra est quod dicitur Ioan. 4 [24], *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 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, et nullo modo in potentia. Licet enim in uno et 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 [q. 2 a. 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. Impossibile est autem aliquod corpus esse nobilissimum in entibus. Quia corpus aut est vivum, aut non vivum. Corpus autem vivum, manifestum est quod est nobilius corpore non vivo. Corpus autem vivum non vivit in quantum corpus, quia sic omne corpus viveret, oportet igitur quod vivat per aliquid aliud, sicut corpus nostrum vivit per animam. Illud autem per quod vivit corpus, est nobilius quam corpus. Impossibile est igitur Deum esse corpus.

Signore sui giusti; e ancora: La destra del Signore ha fatto meraviglie. Quindi Dio è un corpo.

4. La postura non compete che al corpo. Ora, nelle sacre Scritture si affermano di Dio varie posture: per es. in *Is* si dice: *Vidi il Signore seduto* e ancora: *Il Signore sta in piedi per giudicare*. Quindi Dio è un corpo.

5. Nulla, tranne il corpo o l'ente corporeo, può essere termine spaziale di partenza o d'arrivo. Ma nelle sacre Scritture Dio è considerato come termine spaziale d'arrivo, secondo l'espressione del *Sal*: *Accostatevi a lui e sarete raggianti*; e come punto di partenza, secondo il detto di *Ger*: *Coloro che si allontanano da te saranno scritti nella polvere*. Quindi Dio è un corpo.

In contrario: in *Gv* è detto: *Dio è spirito*.

Risposta: si deve negare assolutamente che Dio sia un corpo. E ciò per tre motivi. Primo, perché nessun corpo muove se non è mosso, come appare esaminando caso per caso. Ora, sopra si è dimostrato che Dio è il primo motore immobile. Quindi è chiaro che Dio non è un corpo. Secondo, perché è necessario che il primo ente sia in atto e in nessun modo in potenza. Sebbene infatti in un identico e determinato essere che passa dalla potenza all'atto la potenza possa essere prima dell'atto in ordine di tempo, tuttavia, assolutamente parlando, l'atto è prima della potenza, poiché ciò che è in potenza non passa all'atto se non a causa di un ente in atto. Ora, abbiamo già dimostrato che Dio è il primo ente. È dunque impossibile che in Dio ci sia qualcosa di potenziale. Ma ogni corpo è in potenza, perché il continuo, in quanto tale, è sempre divisibile. Quindi è impossibile che Dio sia un corpo. Terzo, perché Dio è il più nobile fra tutti quanti gli esseri, come è chiaro da quanto si è detto. Ora, è impossibile che un corpo sia il più nobile degli esseri. Infatti ogni corpo o è vivo o non è vivo. Ma il corpo vivo è manifestamente più nobile del corpo non vivo. D'altra parte il corpo vivo non vive in quanto corpo, altrimenti ogni corpo sarebbe vivo: è quindi necessario che viva in forza di qualche altra cosa, come il nostro corpo vive in forza dell'anima. Ora, ciò per cui il corpo vive è più nobile del corpo. Quindi è impossibile che Dio sia un corpo.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est [q. 1 a. 9], sacra Scriptura tradit nobis spiritualia et divina sub similitudinibus corporalium. Unde, cum trinam dimensionem Deo attribuit, sub similitudine quantitatis corporeae, quantitatem virtualem ipsius designat, utpote per profunditatem, virtutem ad cognoscendum occulta; per altitudinem, excellentiam virtutis super omnia; per longitudinem, durationem sui esse; per latitudinem, affectum dilectionis ad omnia. Vel, ut dicit Dionysius, cap. 9 De div. nom. [5], per profunditatem Dei intelligitur incomprehensibilitas ipsius essentiae; per longitudinem, processus virtutis eius, omnia penetrantis; per latitudinem vero, superextensio eius ad omnia, inquantum scilicet sub eius protectione omnia continentur.

Ad secundum dicendum quod homo dicitur esse ad imaginem Dei, non secundum corpus, sed secundum id quo homo excellit alia animalia, unde, Gen. 1 [26], postquam dictum est, *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, subditur, *ut praesit piscibus maris*, et cetera. Excellit autem homo omnia animalia quantum ad rationem et intellectum. Unde secundum intellectum et rationem, quae sunt incorporea, homo est ad imaginem Dei.

Ad tertium dicendum quod partes corporeae attribuuntur Deo in Scripturis ratione suorum actuum, secundum quandam similitudinem. Sicut actus oculi est videre, unde oculus de Deo dictus, significat virtutem eius ad videndum modo intelligibili, non sensibili. Et simile est de aliis partibus.

Ad quartum dicendum quod etiam ea quae ad situm pertinent, non attribuuntur Deo nisi secundum quandam similitudinem, sicut dicitur sedens, propter suam immobilitatem et auctoritatem; et stans, propter suam fortitudinem ad debellandum omne quod adversatur.

Ad quintum dicendum quod ad Deum non acceditur passibus corporalibus, cum ubique sit, sed affectibus mentis, et eodem modo ab eo receditur. Et sic accessus et recessus, sub similitudine localis motus, designant spirituales affectum.

Soluzione delle difficoltà: 1. Come abbiamo già detto, la sacra Scrittura ci presenta le realtà spirituali e divine sotto immagini corporee. Quando dunque attribuisce a Dio le tre dimensioni, essa indica sotto la figura dell'estensione corporea l'estensione della sua potenza: cioè con la profondità il suo potere di conoscere le cose più occulte, con l'altezza la sua superiorità su tutto, con la lunghezza la durata della sua esistenza, con la larghezza l'effusione del suo amore su tutti gli esseri. Oppure, come dice Dionigi, per profondità di Dio si intende l'incomprendibilità della sua essenza, per lunghezza l'estensione della sua potenza che penetra in tutte le cose, per larghezza la sua espansione verso tutti gli enti, nel senso cioè che tutti gli enti sono contenuti sotto la sua protezione.

2. Si dice che l'uomo è a immagine di Dio non secondo il corpo, ma secondo ciò per cui l'uomo sorpassa gli altri animali. Per questo alle parole: *Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza* seguono le altre: *affinché egli domini sui pesci del mare*, ecc. Ora, l'uomo sorpassa tutti gli altri animali per la ragione e l'intelligenza. Quindi l'uomo è a immagine di Dio secondo l'intelletto e la ragione, che sono realtà incorporee.

3. Nella sacra Scrittura si attribuiscono a Dio degli organi corporei a motivo delle loro operazioni, che si prestano a certe analogie. L'atto dell'occhio, per es., consiste nel vedere: quindi l'occhio attribuito a Dio indica la sua capacità di vedere in maniera intelligibile, non sensibile. E la stessa cosa vale per le altre parti.

4. Anche le posture non vengono attribuite a Dio se non per una certa analogia: come si dice che è seduto per significare la sua immobilità e la sua autorità, e che sta in piedi per indicare la sua forza nel debellare tutto ciò che gli si oppone.

5. A Dio non ci si avvicina con i passi corporali, essendo egli in ogni luogo, ma con l'affetto dell'animo, e allo stesso modo ci si allontana da lui. E così l'avvicinamento e l'allontanamento, sotto la metafora del moto locale, designano l'affetto spirituale.

Articulus 2
**Utrum in Deo sit compositio
formae et materiae**

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Deo sit compositio formae et materiae.

1. Omne enim quod habet animam, est compositum ex materia et forma, quia anima est forma corporis. Sed Scriptura attribuit animam Deo, introducitur enim ad Hebr. 10 [38], ex persona Dei, *iustus autem meus ex fide vivit; quod si subtraxerit se, non placebit animae meae*. Ergo Deus est compositus ex materia et forma.

2. Praeterea, ira, gaudium, et huiusmodi, sunt passiones coniuncti, ut dicitur 1 De an. [1,9]. Sed huiusmodi attribuuntur Deo in Scriptura dicitur enim in Psalmo [105,40], *iratus est furore Dominus in populum suum*. Ergo Deus ex materia et forma est compositus.

3. Praeterea, materia est principium individuationis. Sed Deus videtur esse individuum, non enim de multis praedicatur. Ergo est compositus ex materia et forma.

Sed contra, omne compositum ex materia et forma est corpus, quantitas enim dimensiva est quae primo inhaeret materiae. Sed Deus non est corpus, ut ostensum est [a. 1]. Ergo Deus non est compositus ex materia et forma. Respondeo dicendum quod impossibile est in Deo esse materiam. Primo quidem, quia materia est id quod est in potentia. Ostensum est autem [a. 1] quod Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate. Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia et forma. Secundo, quia omne compositum ex materia et forma est perfectum et bonum per suam formam, unde oportet quod sit bonum per participationem, secundum quod materia participat formam. Primum autem quod est bonum et 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 et forma. Tertio, quia unumquodque agens agit per suam formam, unde secundum quod aliquid se habet ad suam formam, sic se habet ad hoc quod sit agens. Quod igitur primum est et per se agens, oportet quod sit primo et per se forma. Deus autem est primum agens, cum sit prima causa efficiens, ut ostensum est [q. 2 a. 3]. Est

Articolo 2
**In Dio c'è composizione
di forma e di materia?**

Sembra di sì. Infatti:

1. Tutto ciò che ha un'anima è composto di materia e di forma, essendo l'anima la forma del corpo. Ora, la Scrittura attribuisce l'anima a Dio quando in persona di Dio *Eb* dice: *Il mio giusto vivrà mediante la fede; ma se indietreggia, la mia anima non si compiace in lui*. Quindi Dio è composto di materia e di forma.

2. La collera, la gioia ecc. sono passioni del composto, come insegna Aristotele. Ma tali passioni sono attribuite a Dio nella Scrittura: infatti è detto nel *Sal: Il Signore si accese d'ira contro il suo popolo*. Quindi Dio è composto di materia e di forma.

3. Il principio di individuazione è la materia. Ma pare che Dio sia individuale: infatti non può essere predicato di più soggetti. Quindi è composto di materia e di forma.

In contrario: ogni composto di materia e forma è un corpo, essendo la quantità spaziale il primo attributo inerente alla materia. Ma Dio non è un corpo, come si è dimostrato. Quindi Dio non è composto di materia e di forma.

Risposta: è impossibile che in Dio ci sia la materia. Primo, perché la materia è potenzialità, mentre Dio, come si è provato, è atto puro, non avente in sé potenzialità alcuna. Quindi è impossibile che Dio sia composto di materia e di forma. Secondo, perché ogni composto di materia e forma è perfetto e buono in forza della sua forma: quindi è necessario che sia buono per partecipazione, secondo che la materia partecipa la forma. Ora, l'ente che nella bontà e nella perfezione è primo, cioè Dio, non può essere buono per partecipazione: poiché il bene per essenza è anteriore al bene per partecipazione. È impossibile quindi che Dio sia composto di materia e di forma. Terzo, perché ogni agente agisce in forza della sua forma: per cui il rapporto di un ente al suo agire è determinato dal suo rapporto alla forma. Ciò che dunque è primo come agente e agisce in forza della sua natura deve essere primo anche come forma, e forma per natura sua. Ma Dio è il primo agente, essendo la prima causa efficiente, come si è già dimostrato. Egli è dunque forma in forza della sua essenza, e non composto di materia e di forma.

igitur per essentiam suam forma; et non compositus ex materia et 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 animae Dei, quod est placitum voluntati ipsius.

Ad secundum dicendum quod ira et huiusmodi attribuuntur Deo secundum similitudinem effectus, quia enim proprium est irati punire, ira eius punitio metaphorice vocatur.

Ad tertium dicendum quod formae quae sunt receptibiles in materia individuuntur per materiam, quae non potest esse in alio, cum sit primum subiectum substans, forma vero, quantum est de se, nisi aliquid aliud impediatur, recipi potest a pluribus. Sed illa forma quae non est receptibilis in materia, sed est per se subsistens, ex hoc ipso individuatur, quod non potest recipi in alio, et huiusmodi forma est Deus. Unde non sequitur quod habeat materiam.

Articulus 3

Utrum sit idem Deus quod sua essentia vel natura

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit idem Deus quod sua essentia vel natura.

1. Nihil enim est in seipso. Sed essentia vel natura Dei, quae est deitas, dicitur esse in Deo. Ergo videtur quod Deus non sit idem quod sua essentia vel natura.

2. Praeterea, effectus assimilatur suae causae, quia omne agens agit sibi simile. Sed in rebus creatis non est idem suppositum quod sua natura, non enim idem est homo quod sua humanitas. Ergo nec Deus est idem quod sua deitas.

Contra, de Deo dicitur quod est vita, et non solum quod est vivens, ut patet Ioan. 14 [6], *ego sum via, veritas et vita*. Sicut autem se habet vita ad viventem, ita deitas ad Deum. Ergo Deus est ipsa deitas.

Respondeo dicendum quod Deus est idem quod sua essentia vel natura. Ad cuius intellectum sciendum est, quod in rebus compositis ex materia et forma, necesse est quod differant natura vel essentia et suppositum. Quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantum quae cadunt in definitione

Soluzione delle difficoltà: 1. A Dio è attribuita l'anima per l'analogia di certe azioni. Quando infatti desideriamo qualcosa per noi stessi, ciò proviene dalla nostra anima: per cui diciamo che piace all'anima di Dio ciò che è gradito alla sua volontà.

2. Parimenti vengono attribuite a Dio la collera e le altre passioni per una certa somiglianza di effetti: siccome infatti è proprio dell'irato il punire, così la punizione divina viene detta metaforicamente ira di Dio.

3. Le forme che possono essere ricevute dalla materia sono rese individuali per mezzo della materia, che non può essere ricevuta in un altro soggetto, essendo essa stessa il primo sostrato della realtà corporea; la forma invece, di per sé, se non vi sono ostacoli, può essere ricevuta in più soggetti. Quella forma però che non può essere ricevuta dalla materia ed è di per sé sussistente ha la sua individuazione per il fatto stesso che non può essere ricevuta in un altro soggetto. Ora, Dio è una forma di questo genere. Quindi non segue che abbia una materia.

Articolo 3

Dio si identifica con la sua essenza o natura?

Sembra di no. Infatti:

1. Di nessuna cosa si dice che è in sé medesima. Ma dell'essenza o natura di Dio, che è la divinità, si afferma che è in Dio. Quindi non pare che Dio si identifichi con la sua essenza o natura.

2. L'effetto assomiglia alla sua causa, poiché ogni agente produce cose simili a sé. Ma nelle realtà create il supposito non si identifica con la sua natura: infatti l'uomo non si identifica con la sua umanità. Quindi nemmeno Dio è identico alla sua divinità.

In contrario: di Dio si afferma che è la vita, e non soltanto che è vivo, come risulta da *Gv: Io sono la via, la verità, la vita*. Ora, tra la divinità e Dio c'è lo stesso rapporto che tra la vita e il vivente. Quindi Dio si identifica con la stessa divinità.

Risposta: Dio si identifica con la sua essenza o natura. Per capire bene questa verità bisogna sapere che nelle realtà composte di materia e di forma l'essenza o natura e il supposito differiscono necessariamente tra loro. Infatti l'essenza o natura comprende in sé soltanto ciò che è contenuto nella definizione della specie: come *l'umanità* comprende solo ciò che è incluso

speciei, sicut humanitas comprehendit in se ea quae cadunt in definitione hominis, his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, hoc scilicet quo homo est homo. Sed materia individualis, cum accidentibus omnibus individuantibus ipsam, non cadit in definitione speciei, non enim cadunt in definitione hominis hae carnes et haec ossa, aut albedo vel nigredo, vel aliquid huiusmodi. Unde hae carnes et haec ossa, et accidentia designantia hanc materiam, non concluduntur in humanitate. Et tamen in eo quod est homo, includuntur, unde id quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas. Et propter hoc non est totaliter idem homo et humanitas, sed humanitas significatur ut pars formalis hominis; quia principia definitiva habent se formaliter, respectu materiae individuantis. In his igitur quae non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualem, idest per hanc materiam, sed ipsae formae per se individuantur, oportet quod ipsae formae sint supposita subsistentia. Unde in eis non differt suppositum et natura. Et sic, cum Deus non sit compositus ex materia et forma, ut ostensum est [a. 2], oportet quod Deus sit sua deitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo praedicatur.

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

Ad secundum dicendum quod effectus Dei imitantur ipsum, non perfecte, sed secundum quod possunt. Et hoc ad defectum imitationis pertinet, quod id quod est simplex et unum, non potest repraesentari nisi per multa, et sic accidit in eis compositio, ex qua provenit quod in eis non est idem suppositum quod natura.

nella definizione di uomo; solo per questo infatti l'uomo è uomo, e precisamente questo indica il termine *umanità*, vale a dire ciò per cui l'uomo è uomo. Ora, la materia individuale con tutti gli accidenti che la individuano non entra nella definizione della specie: nella definizione dell'uomo infatti non sono incluse queste determinate carni, queste ossa, o il colore bianco o quello nero, o qualche altra cosa simile. Quindi queste carni, queste ossa e tutti gli accidenti che servono a determinare tale materia non sono compresi nell'*umanità*. E tuttavia sono incluse in ciò che è l'uomo: conseguentemente la realtà *uomo* ha in sé qualcosa che l'*umanità* non include. Ed è per questo che l'uomo e l'umanità non sono totalmente la stessa cosa, ma l'umanità ha il significato di parte formale dell'uomo, poiché i principi essenziali, da cui si desume la definizione, rispetto alla materia individuante hanno carattere di forma. Perciò in quegli esseri che non sono composti di materia e di forma, e in cui l'individuazione non deriva dalla materia individuale, cioè da questa determinata materia, ma le forme si individuano da sé, bisogna che le forme stesse siano suppositi sussistenti. Quindi in essi il supposito e la natura non differiscono. E così, non essendo Dio composto di materia e di forma, come si è dimostrato, è necessario che egli sia la sua divinità, la sua vita e ogni altra cosa che a lui viene in tale modo attribuita.

Soluzione delle difficoltà: 1. Non possiamo parlare delle realtà semplici se non al modo delle composte, dalle quali traiamo le nostre conoscenze. Perciò parlando di Dio ci serviamo di termini concreti [Dio, Sapiente, Buono...] per significare la sua sussistenza, dato che per noi soltanto i composti sono sussistenti, mentre per indicare la sua semplicità adoperiamo termini astratti [Divinità, Sapienza, Bontà...]. Se quindi si dice che vi sono in Dio la deità, la vita, ecc., ciò deve riferirsi a diversità esistenti nel nostro modo di concepire, e non a distinzioni esistenti nella realtà.

2. Gli effetti di Dio assomigliano a lui non perfettamente, ma per quanto è possibile. E tale imitazione è imperfetta proprio perché non è possibile rappresentare ciò che è semplice e uno se non per mezzo di molte cose; e per lo stesso motivo si ha nelle creature quella composizione da cui proviene che in esse non si identifichino il supposito e la natura.

Articulus 4
**Utrum in Deo
 sit idem essentia et esse**

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit idem essentia et esse.

1. Si enim hoc sit, tunc ad esse divinum nihil additur. Sed esse cui nulla fit additio, est esse commune quod de omnibus praedicatur, sequitur ergo quod Deus sit ens commune praedicabile de omnibus. Hoc autem est falsum, secundum illud Sap. 14 [21], *incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt*. Ergo esse Dei non est eius essentia.

2. Praeterea, de Deo scire possumus an sit, ut supra dictum est [q. 2 a. 2]. Non autem possumus scire quid sit. Ergo non est idem esse Dei, et quod quid est eius, sive quidditas vel natura.

Sed contra est quod Hilarius dicit in 7 De Trin. [11], *esse non est accidens in Deo, sed subsistens veritas*. Id ergo quod subsistit in Deo, est suum esse.

Respondendo dicendum quod Deus non solum est sua essentia, ut ostensum est [a. 3], sed etiam suum esse. Quod quidem multipliciter ostendi potest. Primo quidem, quia quidquid est in aliquo quod est praeter essentiam eius, oportet esse causatum vel a principiis essentiae, sicut accidentia propria consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem et causatur ex principiis essentialibus speciei; vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus eiusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cuius 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, et aliud eius essentia. Secundo, quia esse est actualitas omnium formarum vel naturarum, non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est

Articolo 4
**In Dio l'essenza
 e l'essere sono la stessa cosa?**

Sembra di no. Infatti:

1. Se così fosse, nulla si aggiungerebbe come determinante all'essere di Dio. Ma l'essere senza determinazioni successive è l'essere generico che viene attribuito a tutte le cose. Di conseguenza Dio sarebbe l'essere astratto predicabile di tutte le cose. Il che è falso, secondo il detto della *Sap: Imposero alle pietre e al legno l'incommunicabile nome* [di Dio]. Quindi l'essere di Dio non è la sua essenza.

2. Di Dio, come si è detto, possiamo sapere *se è*, non *che cosa è*. Quindi non sono la stessa cosa l'essere di Dio e la sua essenza o natura. In contrario: Ilario dice: «In Dio l'essere non è accidentalità, ma verità sussistente». Quindi ciò che sussiste in Dio è il suo essere.

Risposta: Dio non è soltanto la sua essenza, come è già stato provato, ma anche il suo essere. Il che può essere dimostrato in molti modi. Primo, perché tutto ciò che si riscontra in qualcosa oltre alla sua essenza bisogna che vi sia causato o dai principi dell'essenza stessa, quale proprietà della specie, come l'aver la facoltà di ridere proviene dalla natura stessa dell'uomo ed è causato dai principi essenziali della specie, oppure da cause estrinseche, come il calore nell'acqua è causato dal fuoco. Se dunque l'essere di una cosa è distinto dalla sua essenza, è necessario che l'essere di tale cosa sia causato o da un agente esteriore, o dai principi essenziali della cosa stessa. Ora, è impossibile che l'esistere sia causato unicamente dai principi essenziali della cosa, poiché nessuna cosa può essere a se stessa causa dell'esistere, se ha un'esistenza causata. È dunque necessario che ciò che ha un'essenza distinta dal suo essere abbia l'essere causato da altro. Ma ciò non può dirsi di Dio, essendo Dio la prima causa efficiente. È dunque impossibile che in Dio l'esistere sia qualcosa di distinto dalla sua essenza. Secondo, poiché l'essere è l'attualità di ogni forma o natura: infatti la bontà o l'umanità non è espressa come realtà attuale se non in quanto diciamo che esiste. È quindi necessario che l'essere stia all'essenza, quando ne è distinto, come l'atto alla potenza. Non essendoci dunque in Dio alcunché di potenziale, come si è dimostrato sopra, ne segue che in lui

aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potenziale, ut ostensum est supra [a. 1], sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse. Tertio, quia sicut illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem, ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia, ut ostensum est [a. 3]. Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam. Non ergo erit primum ens, quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia.

Ad primum ergo dicendum quod aliquid cui non fit additio potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut de ratione eius sit quod non fiat ei additio; sicut de ratione animalis irrationalis est, ut sit sine ratione. Alio modo intelligitur aliquid cui non fit additio, quia non est de ratione eius quod sibi fiat additio, sicut animal commune est sine ratione, quia non est de ratione animalis communis ut habeat rationem; sed nec de ratione eius 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 adinvenit coniungens praedicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus Deus est, vera est. Et hoc scimus ex eius effectibus, ut supra dictum est [q. 2 a. 2].

Articulus 5

Utrum Deus sit in genere aliquo

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Deus sit in genere aliquo.

1. Substantia enim est ens per se subsistens. Hoc autem maxime convenit Deo. Ergo Deus est in genere substantiae.

2. Praeterea, unumquodque mensuratur per aliquid sui generis; sicut longitudo per longitudinem, et numeri per numerum. Sed Deus est mensura omnium substantiarum, ut

l'essenza non è altro che il suo essere. Quindi la sua essenza è il suo essere. Terzo, poiché come ciò che è infuocato e non è fuoco è infuocato per partecipazione, così ciò che ha l'essere e non è l'essere è ente per partecipazione. Ma Dio, come si è provato, è la sua essenza. Se dunque non fosse il suo [atto di] essere, sarebbe ente per partecipazione e non per essenza. Non sarebbe più dunque il Primo Ente, il che è assurdo affermare. Quindi Dio si identifica con il suo essere, e non soltanto con la sua essenza. Soluzione delle difficoltà: 1. L'espressione «qualcosa a cui non si aggiunge nulla» può essere intesa in due maniere. O come qualcosa che positivamente di sua natura comporti l'esclusione di aggiunte o determinazioni: come è proprio dell'animale non razionale di essere senza ragione. Oppure come qualcosa che non riceve aggiunte o determinazioni poiché di per sé non le include: come l'animale preso come genere non include la ragione, dato che non appartiene al genere animale come tale avere la ragione; però il concetto di animale neppure lo esclude. Quindi nella prima maniera l'essere senza aggiunte è l'Essere divino; nella seconda maniera, invece, l'essere senza aggiunte è l'essere generico o comune.

2. Del verbo *essere* si può fare un doppio uso: qualche volta esso significa l'atto dell'esistere, altre volte invece indica la copula della proposizione formata dalla mente che congiunge il predicato con il soggetto. Se dunque *essere* è preso nel primo senso non possiamo dire di conoscere l'essere di Dio, come neppure la sua essenza; lo conosciamo invece soltanto nel secondo significato. Sappiamo infatti che la proposizione che formuliamo intorno a Dio, quando diciamo: «Dio è», è vera. E ciò lo sappiamo dai suoi effetti, come si è già detto.

Articolo 5

Dio è contenuto in qualche genere?

Sembra di sì. Infatti:

1. La sostanza è sussistente di per sé. Ma sussistere in tale modo conviene soprattutto a Dio. Quindi Dio è nel genere della sostanza.

2. Ogni cosa viene misurata per mezzo di qualche dato del suo medesimo genere, come le lunghezze con la lunghezza e i numeri col numero. Ma Dio è la misura di tutte le sostanze, come dice il Commentatore. Quindi Dio è

patet per Commentatorem, 10 Met. [7]. Ergo Deus est in genere substantiae.

Sed contra, genus est prius, secundum intellectum, eo quod in 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 et proprie; sicut species, quae sub genere continentur. Alio modo, per reductionem, sicut principia et privationes, sicut punctus et unitas reducuntur ad genus quantitatis, sicut principia; caecitas autem, et omnis privatio, reducitur ad genus sui habitus. Neutro autem modo Deus est in genere. Quod enim non possit esse species alicuius generis, tripliciter ostendi potest. Primo quidem, quia species constituitur ex genere et differentia. Semper autem id a quo sumitur differentia constituens speciem, se habet ad illud unde sumitur genus, sicut actus ad potentiam. Animal enim sumitur a natura sensitiva per modum concretionis; hoc enim dicitur animal, quod naturam sensitivam habet, rationale vero sumitur a natura intellectiva, quia rationale est quod naturam intellectivam habet, intellectivum autem comparatur ad sensitivum, sicut actus ad potentiam. Et similiter manifestum est in aliis. Unde, cum in Deo non adiungatur potentia actui, impossibile est quod sit in genere tanquam species. Secundo, quia, cum esse Dei sit eius essentia, ut ostensum est [a. 4], si Deus esset in aliquo genere, oporteret quod genus eius esset ens, nam genus significat essentiam rei, cum praedicetur in eo quod quid est. Ostendit autem philosophus in 3 Met. [2,3,8], quod ens non potest esse genus alicuius, omne enim genus habet differentias quae sunt extra essentiam generis; nulla autem differentia posset inveniri, quae esset extra ens; quia non ens non potest esse differentia. Unde relinquitur quod Deus non sit in genere. Tertio, quia omnia quae sunt in genere uno, communicant in quidditate vel essentia generis, quod praedicatur de eis in eo quod quid est. Differunt autem secundum esse, non enim idem est esse hominis et equi, nec huius hominis et illius hominis. Et sic oportet quod quaecumque sunt in genere, differant in eis esse et quod quid est, idest es-

compreso nel genere della sostanza.

In contrario: il genere viene concepito logicamente come anteriore a ciò che è contenuto sotto di esso. Ma nulla è anteriore a Dio, né realmente, né idealmente. Quindi Dio non è in alcun genere.

Risposta: una cosa può essere contenuta in un genere in due maniere. In primo luogo in senso proprio e assoluto, come le specie che sono comprese nel genere. In secondo luogo per riduzione, come avviene per i principi e le privazioni: così il punto e l'unità si riducono al genere della quantità, quali principi di essa, mentre la cecità e ogni altra privazione si riportano al genere positivo corrispondente. Ora, in nessuno dei due modi Dio è incluso in un genere. E innanzitutto, che Dio non possa essere la specie di un genere qualsiasi può essere dimostrato in tre modi. Primo, poiché la specie è costituita dal genere e dalla differenza; ora, l'elemento da cui si desume la differenza costitutiva della specie sta sempre in rapporto all'elemento da cui si desume il genere come l'atto alla potenza. Infatti *animale* viene desunto dalla natura sensitiva indicata al concreto: si dice infatti animale l'essere che ha la natura sensitiva; *razionale* invece viene desunto dalla natura intellettiva, poiché razionale è l'animale che ha la natura intellettiva: ora, l'intellettivo sta al sensitivo come l'atto alla potenza. E lo stesso accade negli altri casi. Siccome quindi in Dio l'atto è senza potenzialità, ne segue che Dio non può essere in un genere come una delle specie. Secondo, poiché, dato che l'essere di Dio è la sua stessa essenza, come si è dimostrato, ne viene che se Dio fosse in qualche genere bisognerebbe dire che il suo genere è l'*ente*: infatti il genere designa l'essenza di una cosa, poiché viene predicato essenzialmente. Ora, Aristotele dimostra che l'ente non può essere il genere di cosa alcuna: poiché ogni genere ha differenze specifiche che sono estranee all'essenza di tale genere, e d'altra parte non si può trovare alcuna differenza estranea all'ente, dal momento che il *non ente* non può essere una differenza. Resta dunque che Dio è fuori di ogni genere. Terzo, poiché tutte le cose appartenenti a un dato genere partecipano dell'essenza di quel genere, che è un loro attributo essenziale. Differiscono però quanto all'essere esistenziale: infatti non è identico l'essere esistenziale dell'uomo e del cavallo, e neppure di

sentia. In Deo autem non differt, ut ostensum est [a. 4]. Unde manifestum est quod Deus non est in genere sicut species. Et ex hoc patet quod non habet genus, neque differentias; neque est definitio ipsius; neque demonstratio, nisi per effectum, quia definitio est ex genere et differentia, demonstrationis autem medium est definitio. Quod autem Deus non sit in genere per reductionem ut principium, manifestum est ex eo quod principium quod reducitur in aliquod genus, non se extendit ultra genus illud, sicut punctum non est principium nisi quantitatis continuae, et unitas quantitatis discretarum. Deus autem est principium totius esse, ut infra ostendetur [q. 44 a. 1]. Unde non continentur in aliquo genere sicut principium.

Ad primum ergo dicendum quod substantiae 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 co.]. Sed significat essentiam cui competit sic esse, id est per se esse, quod tamen esse non est ipsa eius essentia. Et sic patet quod Deus non est in genere substantiae.

Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de mensura proportionata, hanc enim oportet esse homogeneam mensurato. Deus autem non est mensura proportionata alicui. Dicitur tamen mensura omnium, ex eo quod unumquodque tantum habet de esse, quantum ei appropinquat.

Articulus 6

Utrum in Deo sint aliqua accidentia

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod in Deo sint aliqua accidentia.

1. Substantia enim nulli est accidens, ut dicitur in 1 Phys. [3,6]. 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, et huiusmodi, quae in nobis sunt accidentia, Deo attribuuntur. Ergo et in Deo sunt accidentia.

2. Praeterea, in quolibet genere est unum primum. Multa autem sunt genera acciden-

quest'uomo e di quest'altro. E così ne viene per necessità che in tutte le cose appartenenti a un dato genere l'essere e l'essenza differiscono tra loro. Ora in Dio, come si è dimostrato, non c'è questa differenza. È chiaro dunque che Dio non è in qualche genere come una delle specie. E da ciò appare che Dio non ha né genere, né differenze; e non è definibile; e neppure è dimostrabile, se non a posteriori dagli effetti: poiché ogni definizione è data dal genere e dalla differenza, e il termine medio della dimostrazione deduttiva e a priori è la definizione. È chiaro poi che Dio non è contenuto in un dato genere neppure per riduzione, come principio, poiché il principio che si riduce a un qualche genere non oltrepassa tale genere: come il punto non è il principio che della quantità continua, e l'unità della quantità discreta. Dio invece è il principio di tutto l'essere, come si dimostrerà più innanzi. Quindi Dio non è contenuto in alcun genere quale principio.

Soluzione delle difficoltà: 1. Il nome «sostanza» non significa soltanto «essere di per sé», poiché l'essere, come si è visto, non può essere di per sé un genere: «sostanza» indica piuttosto l'essenza a cui compete di essere in tale modo, cioè di esistere di per sé; tuttavia questo essere non è la sua essenza medesima. È chiaro perciò che Dio non è nel genere della sostanza.

2. La difficoltà vale per ciò che riguarda le misure proporzionate: esse infatti devono essere omogenee con il misurato. Ma Dio non è una misura proporzionata per nessuna cosa. Si dice tuttavia che è la misura di tutte le cose per il fatto che ogni cosa in tanto partecipa dell'essere in quanto si avvicina a lui.

Articolo 6

In Dio ci sono accidenti?

Sembra di sì. Infatti:

1. Una sostanza non può essere l'accidente di un'altra, come dice Aristotele. Quindi ciò che in una realtà è accidente non può essere sostanza in un'altra: come si prova che il calore non è la forma sostanziale del fuoco in base al fatto che nelle altre cose è un accidente. Ma la sapienza, la virtù e simili cose, che in noi sono accidenti, vengono attribuite a Dio. Quindi anche in Dio sono accidenti.

2. In ogni genere di cose vi è un termine primo. Ora, vi sono molti generi di accidenti.

tium. Si igitur prima illorum generum non sunt in Deo, erunt multa prima extra Deum, quod est inconueniens.

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 Trin. [2]. Ergo in Deo non potest esse accidens.

Respondeo dicendum quod, secundum praemissa, 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 a Deo, ut ex praedictis patet [a. 1]. Secundo, quia Deus est suum esse [a. 4], et, ut Boetius dicit in lib. De hebdomadibus. [1], *licet id quod est, aliquid aliud possit habere adiunctum, tamen ipsum esse nihil aliud adiunctum habere potest*, sicut quod est calidum, potest habere aliquid extraneum quam calidum, ut albedinem; sed ipse calor nihil habet praeter calorem. Tertio, quia omne quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Unde, cum Deus sit simpliciter primum ens [q. 2 a. 3], 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 huiusmodi accidentia causantur ex principiis subiecti, in Deo autem nihil potest esse causatum, cum sit causa prima [ibid.]. Unde relinquitur quod in Deo nullum sit accidens.

Ad primum ergo dicendum quod virtus et sapientia non univoce dicuntur de Deo et de nobis, ut infra patebit [q. 13 a. 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 substantiae sicut in priora. Quamvis Deus non sit primum contentum in genere substantiae, sed primum extra omne genus, respectu totius esse.

Articulus 7

Utrum Deus sit omnino simplex

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit omnino simplex.

Se dunque i termini primi di quei generi non sono in Dio, vi saranno molti termini primi fuori di Dio, il che non è ammissibile.

In contrario: ogni accidente è in un soggetto; ma Dio non può essere un soggetto, poiché «una forma semplice non può essere soggetto», come dimostra Boezio. Quindi in Dio non si può trovare alcun accidente.

Risposta: da ciò che precede risulta chiaro che in Dio non vi può essere alcun accidente. Primo, poiché il soggetto sta all'accidente come la potenza all'atto: infatti il soggetto riceve dall'accidente una certa attualità [per es. è reso bianco, sapiente, ecc.]. Ma ogni potenzialità va assolutamente esclusa in Dio, come appare da ciò che è stato detto. Secondo, poiché Dio è il suo stesso essere; ora, «sebbene ciò che è – come dice Boezio –, possa avere qualche altra cosa di aggiunto, l'essere stesso non sopporta aggiunta alcuna»: come una cosa calda potrà avere un'altra qualità diversa dal caldo, per es. la bianchezza, ma il calore stesso non ha altro che il calore. Terzo, poiché tutto ciò che ha l'essere di per sé è prima di ciò che esiste solo accidentalmente. Quindi, essendo Dio assolutamente il primo ente, non può esservi in lui alcunché di accidentale. Non solo, ma in lui non vi possono essere neppure accidenti propri, nel modo in cui la risibilità è un accidente proprio dell'uomo, poiché questi sono causati dai principi essenziali del soggetto e in Dio, che è la causa prima, non vi può essere nulla di causato. Quindi rimane che in Dio non vi può essere alcun accidente.

Soluzione delle difficoltà: 1. La potenza, la sapienza e altre cose del genere non vengono attribuite a Dio e a noi univocamente, come si chiarirà in seguito. Quindi non segue che in Dio ci siano degli accidenti come in noi.

2. Essendo la sostanza anteriore agli accidenti, i principi degli accidenti si riducono ai principi della sostanza come a realtà prime. Sebbene Dio non sia il primo nell'ambito del genere della sostanza, ma il primo fuori di ogni genere, rispetto a tutto l'essere.

Articolo 7

Dio è del tutto semplice?

Sembra di no. Infatti:

1. Ea enim quae sunt a Deo, imitantur ipsum, unde a primo ente sunt omnia entia, et a primo bono sunt omnia bona. Sed in rebus quae sunt a Deo, nihil est omnino simplex. Ergo Deus non est omnino simplex.

2. Praeterea, omne quod est melius, Deo attribuendum est. Sed, apud nos, composita sunt meliora simplicibus, sicut corpora mixta elementis, et elementa suis partibus. Ergo non est dicendum quod Deus sit omnino simplex.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 6 De Trin. [6], quod Deus vere et summe simplex est.

Respondeo dicendum quod Deum omnino esse simplicem, multipliciter potest esse manifestum. Primo quidem per supradicta [in hac q.]. Cum enim in Deo non sit compositio, neque quantitativarum partium, quia corpus non est; neque compositio formae et materiae, neque in eo sit aliud natura et suppositum; neque aliud essentia et esse, neque in eo sit compositio generis et differentiae; neque subiecti et accidentis, manifestum est quod Deus nullo modo compositus est, sed est omnino simplex. Secundo, quia omne compositum est posterius suis componentibus, et dependens ex eis. Deus autem est primum ens, ut supra ostensum est [q. 2 a. 3]. Tertio, quia omne compositum causam habet, quae enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa. Deus autem non habet causam, ut supra ostensum est, cum sit prima causa efficiens. Quarto, quia in omni composito oportet esse potentiam et actum, quod in Deo non est, quia vel una partium est actus 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 similium partium, licet aliquid quod dicitur de toto, dicatur de parte, sicut pars aeris est aer, et aquae aqua; aliquid tamen dicitur de toto, quod non convenit alicui partium, non enim si tota aqua est bicubita, et pars eius. Sic igitur in omni composito est aliquid quod non est ipsum. Hoc autem etsi possit dici de habente formam, quod scilicet habeat aliquid

1. Le opere di Dio sono imitazione di Dio, per cui tutti gli enti derivano dal primo ente e tutti i beni dal primo bene. Ma tra le cose provenienti da Dio nessuna è del tutto semplice. Quindi Dio non è del tutto semplice.

2. Tutto quanto vi è di meglio deve essere attribuito a Dio. Ma presso di noi i composti sono migliori delle realtà semplici, come i corpi misti sono migliori degli elementi e gli elementi delle loro parti. Non bisogna dire, quindi, che Dio è del tutto semplice.

In contrario: Agostino dice che Dio è veramente e sommamente semplice.

Risposta: si prova in più modi che Dio è del tutto semplice: Primo, in base a quanto si è detto sopra. Infatti, dato che in Dio non vi è composizione alcuna – non quella di parti quantitative, non essendo egli un corpo; né quella di forma e materia; né distinzione tra natura e supposito; né tra essenza ed essere; né composizione di genere e differenza; né di soggetto e di accidente –, è chiaro che Dio non è composto in alcun modo, ma è del tutto semplice. Secondo, poiché ogni composto è posteriore ai suoi componenti e da essi dipende. Ora Dio, come si è dimostrato, è il primo ente. Terzo, poiché ogni composto è causato: infatti realtà di per sé diverse non vengono a costituire una qualche unità se non in forza di una causa unificatrice. Ora, Dio non è causato, come si è visto, essendo la prima causa efficiente. Quarto, poiché in ogni composto è necessario che vi sia la potenza e l'atto, il che non può verificarsi in Dio. Infatti o una delle parti è atto rispetto all'altra, o per lo meno tutte le parti sono in potenza relativamente al tutto. Quinto, poiché ogni composto è un qualcosa che non conviene ad alcuna delle sue parti. Il che è evidentissimo nei composti di parti eterogenee: infatti nessuna parte dell'uomo è uomo, e nessuna parte del piede è piede. Nei composti invece di parti omogenee qualcosa che si dice del tutto si dice anche della parte, come una parte dell'aria è aria e una parte dell'acqua è acqua; tuttavia qualcosa si dice del tutto che non conviene alla parte: se per es. tutta la massa dell'acqua è di due cubiti, altrettanto non si può dire delle sue parti. E così abbiamo che in ogni composto vi è sempre qualcosa che non gli è identico. Ora, se ciò può dirsi di un essere il quale ha la forma, che cioè esso ha qualcosa che non è esso stesso (come in una cosa bianca

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, 7 De Trin. [27], dicens, *Deus, qui virtus est, ex infirmis non continetur, neque qui lux est, ex obscuris coaptatur*.

Ad primum ergo dicendum quod ea quae sunt a Deo, imitantur Deum sicut causata primam causam. Est autem hoc de ratione causati, quod sit aliquo modo compositum, quia ad minus esse eius est aliud quam quod quid est, ut infra patebit [q. 50 a. 2 ad 3].

Ad secundum dicendum quod apud nos composita sunt meliora simplicibus, quia perfectio bonitatis creaturae non invenitur in uno simplici, sed in multis. Sed perfectio divinae bonitatis invenitur in uno simplici, ut infra ostendetur [q. 4 a. 2 ad 1].

Articulus 8 Utrum Deus in compositionem aliorum veniat

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod Deus in compositionem aliorum veniat.

1. Dicit enim Dionysius, 4 cap. De cael. hier. [1], *esse omnium est, quae super esse est deitas*. Sed esse omnium intrat compositionem uniuscuiusque. Ergo Deus in compositionem aliorum venit.

2. Praeterea, Deus est forma, dicit enim Augustinus, in libro De verbis Domini [Sermo ad pop. 117], quod Verbum Dei (quod est Deus) est forma quaedam non formata. Sed forma est pars compositi. Ergo Deus est pars alicuius compositi.

3. Praeterea, quaecumque sunt et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus et materia prima sunt, et nullo modo differunt. Ergo penitus sunt idem. Sed materia prima intrat compositionem rerum. Ergo et Deus. Probatio mediae, quaecumque differunt, aliquibus differentiis differunt, et ita oportet ea esse composita; sed Deus et materia prima sunt omnino simplicia; ergo nullo modo differunt. Sed contra est quod dicit Dionysius, 2 cap. De div. nom. [5], quod neque tactus est eius (scilicet Dei), *neque alia quaedam ad partes commiscendi communio*.

vi è qualcosa che non appartiene alla natura del bianco), tuttavia nella forma stessa non vi è nulla di eterogeneo. Quindi, essendo Dio la sua stessa forma, o meglio il suo stesso essere, in nessun modo può dirsi composto. E accenna a questa ragione Ilario quando dice: «Dio, che è potenza, non è costituito di debolezze; lui, che è luce, non è composto di oscurità».

Soluzione delle difficoltà: 1. Ciò che deriva da Dio è imitazione di Dio come le realtà causate possono imitare la causa prima. Ora, è proprio della natura dell'ente causato essere in qualche modo composto, dato che per lo meno il suo essere è distinto dalla sua essenza, come vedremo più innanzi.

2. Quaggiù, tra noi, i composti sono più perfetti degli enti semplici perché la bontà perfetta della creatura non può trovarsi tutta in uno, ma richiede la molteplicità; la perfezione della bontà divina si ritrova invece tutta nell'unità e nella semplicità, come vedremo in seguito.

Articolo 8 Dio entra in composizione con gli altri esseri?

Sembra di sì. Infatti:

1. Dice Dionigi: «La deità, che è sopra l'essere, è l'essere di tutte le cose». Ma l'essere di tutte le cose entra nella composizione di ciascuna. Quindi Dio viene in composizione con gli altri esseri.

2. Dio è forma. Infatti Agostino dice: il Verbo di Dio (che è Dio) è una certa forma non formata. Ma la forma è parte del composto. Quindi Dio è parte di qualche composto.

3. Le cose che esistono e in nulla differiscono, sono un'identica realtà. Ora, Dio e la materia prima esistono e non differiscono in alcun modo. Quindi si identificano totalmente. Ma la materia prima entra nella composizione delle cose. Quindi anche Dio. Prova della minore: tutte le cose che differiscono, differiscono per qualche differenza, e perciò è necessario che siano composte; ma Dio e la materia prima sono del tutto semplici: quindi non differiscono in alcun modo.

In contrario: dice Dionigi: «Non vi è né contatto con lui – cioè con Dio –, né qualsiasi altra comunanza con parti da mescolare insieme». Inoltre nel *De Causis* si dice: «La causa prima governa tutte le cose, ma non si mescola con esse».

Praeterea, dicitur in libro De causis [19], quod *causa prima regit omnes res, praeterquam commisceatur eis.*

Respondeo dicendum quod circa hoc fuerunt tres errores. Quidam enim posuerunt quod Deus esset anima mundi, ut patet per Augustinum in Lib. 7 De civ. Dei [6], et ad hoc etiam reducitur, quod quidam dixerunt Deum esse animam primi caeli. Alii autem dixerunt Deum esse principium formale omnium rerum. Et haec dicitur fuisse opinio Almariorum. Sed tertius error fuit David de Dinando, qui stultissime posuit Deum esse materiam primam. Omnia enim haec manifestam continent falsitatem, neque est possibile Deum aliquo modo in compositionem alicuius venire, nec sicut principium formale, nec sicut principium materiale. Primo quidem, quia supra [q. 2 a. 3] diximus Deum esse primam causam efficientem. Causa autem efficiens cum forma rei factae non incidit in idem numero, sed solum in idem specie, homo enim generat hominem. Materia vero cum causa efficiente 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, eius est primo et per se agere. Quod autem venit in compositionem alicuius, non est primo et per se agens, sed magis compositum, non enim manus agit, sed homo per manum; et ignis calefacit per calorem. Unde Deus non potest esse pars alicuius compositi. Tertio, quia nulla pars compositi potest esse simpliciter prima in entibus; neque etiam materia et forma, quae sunt primae partes compositorum. Nam materia est in potentia, potentia autem est posterior actu simpliciter, ut ex dictis patet [a. 1]. Forma autem quae est pars compositi, est forma participata, sicut autem participans est posterius eo quod est per essentiam, ita et ipsum participatum; sicut ignis in ignitis est posterior eo quod est per essentiam. Ostensum est [q. 2 a. 3] autem quod Deus est primum ens simpliciter.

Ad primum ergo dicendum quod deitas dicitur esse omnium effective et exemplariter, non autem per essentiam.

Ad secundum dicendum quod Verbum est forma exemplaris, non autem forma quae est pars compositi.

Ad tertium dicendum quod simplicia non

Risposta: su questo punto ci sono stati tre errori. Alcuni, come riferisce Agostino, affermarono che Dio è l'anima del mondo; e a ciò si riduce l'errore di altri, i quali dissero che Dio è l'anima del primo cielo. Altri hanno invece affermato che Dio è il principio formale di tutte le cose. Tale, si dice, fu l'opinione dei discepoli di Almarico. Il terzo errore invece è quello di Davide di Dinant, il quale stoltissimamente affermò che Dio è la materia prima. Ora, tutto ciò contiene una falsità manifesta e non è possibile che Dio entri in qualche modo nella composizione di cosa alcuna né come principio formale, né come principio materiale. Innanzitutto perché già dicemmo che Dio è la prima causa efficiente. Ora, la causa efficiente non può mai coincidere con la forma dell'effetto numericamente, ma solo specificamente: infatti un uomo genera non se stesso, ma un altro uomo. La materia poi non coincide con la causa efficiente né numericamente né specificamente, poiché quella è in potenza, questa invece è in atto. In secondo luogo perché, essendo Dio la prima causa efficiente, l'agire gli appartiene primariamente e di per sé. Ora, ciò che viene in composizione con qualcosa non è agente di per sé e come causa principale, poiché tale è piuttosto il composto: non è infatti la mano che opera, ma l'uomo mediante la mano, e chi riscalda è il fuoco mediante il calore. Quindi Dio non può essere parte di un composto. In terzo luogo perché nessuna parte di un composto può essere in modo assoluto la prima realtà fra gli esseri, neppure la materia e la forma, che pure sono le prime parti del composto. Infatti la materia è in potenza, e la potenza, assolutamente parlando, è posteriore all'atto, come è chiaro da quanto si è detto. La forma poi, quando è parte del composto, è una forma partecipata; ora, come il partecipante è posteriore a ciò che è per essenza, così anche lo stesso partecipato: come il fuoco che troviamo nelle cose infuocate è posteriore al fuoco per essenza. Ora, si è già dimostrato che Dio è l'essere assolutamente primo.

Soluzione delle difficoltà: 1. Si dice che la divinità è l'essere di tutte le cose come causa efficiente ed esemplare, non già per la sua essenza [come se fosse causa materiale o formale delle cose].

2. Il Verbo è la forma esemplare, non la forma che fa parte del composto.

differunt aliquibus aliis differentiis, hoc enim compositorum est. Homo enim et equus differunt rationali et irrationali differentiis, quae quidem differentiae non differunt amplius ab invicem aliis differentiis. Unde, si fiat vis in verbo, non proprie dicuntur differre, sed diversa esse, nam, secundum philosophum 10 Met. [9,3,6], diversum absolute dicitur, sed omne differens aliquo differt. Unde, si fiat vis in verbo, materia prima et Deus non differunt, sed sunt diversa seipsis. Unde non sequitur quod sint idem.

QUAESTIO 4 DE DEI PERFECTIOE

Post considerationem divinae 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 eius bonitate [q. 5]. Circa primum quaeruntur tria. Primo, utrum Deus sit perfectus. Secundo, utrum Deus sit universaliter perfectus omnium in se perfectiones habens. Tertio, utrum creaturae similes Deo dici possint.

Articulus 1 Utrum Deus sit perfectus

Ad primum sic proceditur. Videtur quod esse perfectum non conveniat Deo.

1. Perfectum enim dicitur quasi totaliter factum. Sed Deo non convenit esse factum. Ergo nec esse perfectum.

2. Praeterea, Deus est primum rerum principium. Sed principia rerum videntur esse imperfecta, semen enim est principium animalium et plantarum. Ergo Deus est imperfectus.

3. Praeterea, ostensum est supra [q. 3 a. 4] quod essentia Dei est ipsum esse. Sed ipsum esse videtur esse imperfectissimum, cum sit communissimum, et recipiens omnium additiones. Ergo Deus est imperfectus.

Sed contra est quod dicitur Matth. 5 [48], *estote perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus est.*

Respondeo dicendum quod, sicut philosophus narrat in 12 Met. [11,7,9], quidam antiqui

3. Le realtà semplici non differiscono tra di loro per altre differenze: ciò è infatti proprio dei composti. Infatti l'uomo e il cavallo, che sono composti, differiscono per le differenze di razionale e di irrazionale; ma queste differenze non differiscono a loro volta per altre differenze. Quindi, a rigore di termini, più che *differenti* debbono dirsi *diverse*: infatti, secondo Aristotele, *diverso* dice disuguaglianza assoluta, mentre ciò che è *differente* differisce soltanto per qualcosa. Se quindi si vuole far forza sulla parola, la materia prima e Dio non *differiscono*, ma sono realtà del tutto *diverse*. Quindi non segue che siano la stessa cosa.

QUESTIONE 4 LA PERFEZIONE DI DIO

Dopo aver considerato la semplicità di Dio, dobbiamo parlare della sua perfezione. E siccome ogni essere, in quanto è perfetto, è detto buono, dobbiamo trattare: primo, della perfezione di Dio; secondo, della sua bontà. Sul primo punto ci sono tre quesiti: 1. Dio è perfetto? 2. È universalmente perfetto, cioè ha in sé le perfezioni di tutte le cose? 3. Le creature possono dirsi simili a Dio?

Articolo 1 Dio è perfetto?

Sembra di no. Infatti:

1. Dire perfetto è come dire totalmente fatto. Ora, non conviene a Dio di essere fatto. Quindi neppure di essere perfetto.

2. Dio è il principio delle cose. Ma i principi delle cose pare che siano imperfetti: infatti il principio degli animali e delle piante è il seme. Quindi Dio è imperfetto.

3. Sopra abbiamo dimostrato che la natura di Dio è l'essere stesso. Ma pare che l'essere sia una cosa imperfettissima, essendo ciò che vi è di più generico e ricettivo delle determinazioni di tutte le cose. Quindi Dio è imperfetto.

In contrario: è scritto in *Mt. Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro che è nei cieli.*

Risposta: come riferisce Aristotele, alcuni antichi filosofi, cioè i Pitagorici e Speusippo, non attribuirono al primo principio la bontà e

*Schema della Prima Parte***Dio in se stesso****A. Nell'unità della natura**

1. L'esistenza: q. 2
2. Gli attributi entitativi
 - a. Le perfezioni di Dio (qq. 3-11)
 - b. La nostra conoscenza di Dio, i nomi divini (qq. 12-13)
3. Gli attributi operativi
 - a. in riferimento all'intelletto (qq. 14-18)
 - b. in riferimento alla volontà (qq. 19-24)
 - c. in riferimento alla potenza (q. 25)
 - d. La beatitudine di Dio (q. 26)

B. Nella trinità delle persone

1. Origine e processione delle persone (qq. 27-28)
2. Le persone divine in se stesse
 - a. Considerazioni generali (qq. 29-32)
 - b. Le singole persone (qq. 33-38)
3. Le persone divine in rapporto
 - a. all'essenza (q. 39)
 - b. alle relazioni (q. 40)
 - c. agli atti nozionali (q. 41)
4. Confronti reciproci tra le persone
 - a. Uguaglianza (q. 42)
 - b. Missioni (q. 43)

Dio rispetto alle creature**A. La creazione in generale** (qq. 44-49)**B. Le diverse creature**

1. Gli angeli (qq. 50-64)
2. Gli esseri materiali (qq. 65-74)
3. L'uomo
 - a. relativamente alla sua natura (qq. 75-89)
 - b. relativamente alla sua origine (qq. 90-102)

C. Il governo divino (qq. 103-119)

INDICE

Presentazione	5
Abbreviazioni e sigle	6
Introduzione alla Somma Teologica	9
Introduzione alla Prima Pars	17
Testo e traduzione	
Prologo	25
Q. 1 La dottrina sacra: quale essa sia e a quali cose si estenda	25
A. 1 Oltre alle discipline filosofiche è necessario ammettere un'altra scienza?	26
A. 2 La dottrina sacra è una scienza?	27
A. 3 La dottrina sacra è una scienza unica?	28
A. 4 La dottrina sacra è una scienza pratica?	29
A. 5 La dottrina sacra è superiore alle altre scienze?	30
A. 6 Questa dottrina è sapienza?	32
A. 7 Dio è il soggetto di studio di questa scienza?	34
A. 8 Questa dottrina procede con argomentazioni razionali?	35
A. 9 La sacra Scrittura deve fare uso di metafore?	37
A. 10 Un medesimo testo della sacra Scrittura ha più sensi?	39
Q. 2 Trattato su Dio, l'esistenza di Dio	41
A. 1 È per sé evidente che Dio esiste?	42
A. 2 Si può dimostrare che Dio esiste?	44
A. 3 Esiste Dio?	45
Q. 3 La semplicità di Dio	48
A. 1 Dio è un corpo?	49
A. 2 In Dio c'è composizione di forma e di materia?	52
A. 3 Dio si identifica con la sua essenza o natura?	53
A. 4 In Dio l'essenza e l'essere sono la stessa cosa?	55
A. 5 Dio è contenuto in qualche genere?	56
A. 6 In Dio ci sono accidenti?	58
A. 7 Dio è del tutto semplice?	59
A. 8 Dio entra in composizione con gli altri esseri?	61
Q. 4 La perfezione di Dio	63
A. 1 Dio è perfetto?	63
A. 2 In Dio si trovano le perfezioni di tutte le cose?	65
A. 3 Una creatura può essere simile a Dio?	67

Q. 5 Il bene in generale	69
A. 1 Il bene differisce realmente dall'ente?	69
A. 2 Il bene è concettualmente anteriore all'ente?	71
A. 3 Ogni ente è buono?	73
A. 4 Il bene ha il carattere di causa finale?	74
A. 5 La nozione di bene consiste nel modo, nella specie e nell'ordine?	76
A. 6 Il bene è diviso convenientemente in onesto, utile e dilettevole?	78
Q. 6 La bontà di Dio	80
A. 1 La bontà conviene a Dio?	80
A. 2 Dio è il sommo bene?	81
A. 3 Essere buono per essenza è proprio di Dio?	83
A. 4 Tutte le cose sono buone per la bontà di Dio?	84
Q. 7 L'infinità di Dio	86
A. 1 Dio è infinito?	86
A. 2 Qualche altra cosa oltre a Dio può essere infinita per essenza?	87
A. 3 Si può dare un infinito attuale in estensione?	89
A. 4 Si può dare nella realtà un infinito numerico?	92
Q. 8 La presenza di Dio nelle cose	94
A. 1 Dio è in tutte le cose?	94
A. 2 Dio è dappertutto?	95
A. 3 Dio è dappertutto per essenza, per presenza e per potenza?	97
A. 4 È proprio di Dio essere dappertutto?	100
Q. 9 L'immutabilità di Dio	102
A. 1 Dio è del tutto immutabile?	102
A. 2 L'essere immutabile è una proprietà esclusiva di Dio?	104
Q. 10 L'eternità di Dio	106
A. 1 La definizione di eternità data da Boezio è una buona definizione?	107
A. 2 Dio è eterno?	108
A. 3 Essere eterno è una proprietà esclusiva di Dio?	110
A. 4 L'eternità differisce dal tempo?	111
A. 5 Che differenza c'è tra evo e tempo?	113
A. 6 C'è soltanto un evo?	116
Q. 11 L'unità di Dio	118
A. 1 L'uno aggiunge qualcosa all'ente?	118
A. 2 C'è opposizione tra l'uno e i molti?	121
A. 3 Dio è uno?	123
A. 4 Dio è sommamente uno?	124
Q. 12 La nostra conoscenza di Dio	126
A. 1 Un intelletto creato può vedere Dio nella sua essenza?	126
A. 2 L'essenza di Dio è vista dall'intelletto creato per mezzo di una qualche immagine?	128
A. 3 L'essenza di Dio può essere vista con gli occhi corporei?	130
A. 4 Un intelletto creato può vedere l'essenza divina con le sue forze naturali?	132
A. 5 L'intelletto creato, per vedere l'essenza di Dio, necessita di un qualche lume creato?	135
A. 6 Tra coloro che vedono l'essenza di Dio uno la vede più perfettamente di un altro?	136

A. 7	Coloro che vedono Dio nella sua essenza lo comprendono?	138
A. 8	Coloro che vedono Dio per essenza vedono in lui tutte le cose?	141
A. 9	Le cose viste in Dio sono viste mediante alcune immagini?	143
A. 10	Coloro che vedono Dio per essenza vedono simultaneamente tutto ciò che vedono in lui?	144
A. 11	In questa vita qualcuno può vedere Dio per essenza?	146
A. 12	In questa vita possiamo conoscere Dio con la ragione naturale?	148
A. 13	Mediante la grazia si ha una conoscenza di Dio più alta?	149
Q. 13	I nomi di Dio	151
A. 1	A Dio conviene un nome?	152
A. 2	Qualche nome detto di Dio ne significa l'essenza?	154
A. 3	Qualche nome si dice di Dio in senso proprio?	157
A. 4	I nomi che si attribuiscono a Dio sono sinonimi?	158
A. 5	I nomi attribuiti a Dio e alle creature sono attribuiti in senso univoco?	160
A. 6	I nomi si dicono prima delle creature che di Dio?	163
A. 7	I nomi che comportano relazione alle creature vengono attribuiti a Dio a partire dal tempo?	165
A. 8	Il nome <i>Dio</i> è un nome che indica la natura?	170
A. 9	Il nome <i>Dio</i> è comunicabile?	171
A. 10	Il nome <i>Dio</i> ha un significato univoco nelle sue diverse applicazioni?	174
A. 11	Il nome <i>Colui che è</i> è il nome più proprio di Dio?	176
A. 12	Rispetto a Dio si possono formare delle proposizioni affermative?	178
Q. 14	La scienza di Dio	180
A. 1	In Dio c'è scienza?	181
A. 2	Dio conosce se stesso?	183
A. 3	Dio comprende se stesso?	185
A. 4	Il conoscere stesso di Dio è la sua sostanza?	186
A. 5	Dio conosce le cose distinte da sé?	188
A. 6	Dio conosce le cose con una conoscenza propria?	190
A. 7	La scienza di Dio è discorsiva?	193
A. 8	La scienza di Dio è causa delle cose?	195
A. 9	Dio ha la scienza delle cose che non sono?	196
A. 10	Dio conosce il male?	198
A. 11	Dio conosce i singolari?	199
A. 12	Dio può conoscere infinite cose?	201
A. 13	La scienza di Dio si estende ai futuri contingenti?	204
A. 14	Dio conosce i giudizi e le proposizioni?	208
A. 15	La scienza di Dio è variabile?	209
A. 16	Dio ha una scienza speculativa delle cose?	211
Q. 15	Le idee	213
A. 1	Esistono le idee?	213
A. 2	Ci sono più idee?	214
A. 3	Per tutte le cose che Dio intende ci sono delle idee distinte?	217
Q. 16	La verità	218
A. 1	La verità è soltanto nell'intelletto?	219
A. 2	La verità è soltanto nell'intelletto che unisce o che separa i concetti?	221

A. 3	Il vero e l'ente si identificano?	222
A. 4	Il bene precede concettualmente il vero?	224
A. 5	Dio è la verità?	225
A. 6	C'è una sola verità secondo la quale tutte le cose sono vere?	226
A. 7	La verità creata è eterna?	228
A. 8	La verità è immutabile?	230
Q. 17	La falsità	232
A. 1	La falsità è nelle cose?	232
A. 2	Nei sensi c'è falsità?	234
A. 3	La falsità è nell'intelletto?	236
A. 4	Il vero e il falso sono contrari?	238
Q. 18	La vita di Dio	239
A. 1	Il vivere appartiene a tutti gli esseri che sono in natura?	240
A. 2	La vita è un'operazione?	242
A. 3	A Dio conviene la vita?	244
A. 4	Tutte le cose sono vita in Dio?	246
Q. 19	La volontà di Dio	248
A. 1	In Dio c'è la volontà?	249
A. 2	Dio vuole altre cose oltre a se stesso?	250
A. 3	Dio vuole necessariamente tutto ciò che vuole?	252
A. 4	La volontà di Dio è causa delle cose?	255
A. 5	Si può assegnare una causa alla volontà divina?	257
A. 6	La volontà di Dio si compie sempre?	259
A. 7	La volontà di Dio è mutevole?	262
A. 8	La volontà di Dio rende necessarie le cose che vuole?	264
A. 9	Dio vuole il male?	266
A. 10	Dio ha il libero arbitrio?	268
A. 11	In Dio si deve distinguere una <i>volontà di segno</i> ?	269
A. 12	È conveniente stabilire cinque segni della volontà di Dio?	270
Q. 20	L'amore di Dio	272
A. 1	In Dio c'è l'amore?	273
A. 2	Dio ama tutte le cose?	275
A. 3	Dio ama ugualmente tutte le cose?	277
A. 4	Dio ama sempre di più le cose migliori?	278
Q. 21	La giustizia e la misericordia di Dio	281
A. 1	In Dio c'è la giustizia?	282
A. 2	La giustizia di Dio è verità?	284
A. 3	La misericordia si addice a Dio?	285
A. 4	In tutte le opere di Dio ci sono la misericordia e la giustizia?	287
Q. 22	La provvidenza di Dio	289
A. 1	In Dio ci può essere la provvidenza?	289
A. 2	Tutte le cose sono soggette alla divina provvidenza?	291
A. 3	Dio provvede direttamente a tutte le cose?	295
A. 4	La provvidenza rende necessarie le cose governate?	297

Q. 23	La predestinazione	298
A. 1	Gli uomini sono predestinati da Dio?	299
A. 2	La predestinazione risiede nei predestinati?	301
A. 3	Dio riprova qualcuno?	303
A. 4	I predestinati sono eletti da Dio?	304
A. 5	La previsione dei meriti è la causa della predestinazione?	306
A. 6	La predestinazione è infallibile?	310
A. 7	Il numero dei predestinati è determinato?	312
A. 8	La predestinazione può essere aiutata dalle preghiere dei santi?	315
Q. 24	Il libro della vita	317
A. 1	Il libro della vita si identifica con la predestinazione?	317
A. 2	Il libro della vita riguarda soltanto la vita gloriosa dei predestinati?	318
A. 3	Qualcuno può essere cancellato dal libro della vita?	320
Q. 25	La potenza divina	322
A. 1	In Dio c'è la potenza?	322
A. 2	La potenza di Dio è infinita?	324
A. 3	Dio è onnipotente?	325
A. 4	Dio può fare che le cose passate non siano state?	329
A. 5	Dio può fare ciò che non fa?	330
A. 6	Dio può fare migliori le cose che fa?	333
Q. 26	La beatitudine di Dio	335
A. 1	A Dio spetta la beatitudine?	335
A. 2	Dio è beato secondo una beatitudine di indole intellettuale?	336
A. 3	Dio è la beatitudine di ogni beato?	337
A. 4	Nella beatitudine di Dio è inclusa ogni altra beatitudine?	338
Q. 27	La processione delle persone divine	339
A. 1	In Dio ci sono delle processioni?	339
A. 2	In Dio c'è una processione che possa dirsi generazione?	342
A. 3	In Dio, oltre alla generazione del Verbo, c'è una seconda processione?	344
A. 4	La processione dell'amore in Dio è una generazione?	345
A. 5	In Dio ci sono più di due processioni?	347
Q. 28	Le relazioni divine	348
A. 1	In Dio ci sono delle relazioni reali?	348
A. 2	La relazione in Dio è identica alla sua essenza?	351
A. 3	Le relazioni esistenti in Dio si distinguono realmente fra di loro?	354
A. 4	In Dio ci sono soltanto quattro relazioni reali?	355
Q. 29	Le persone divine	357
A. 1	Definizione della persona	358
A. 2	<i>Persona</i> è la stessa cosa che <i>ipostasi</i> , <i>sussistenza</i> ed <i>essenza</i> ?	360
A. 3	Si può attribuire a Dio il nome di <i>persona</i> ?	363
A. 4	Il termine <i>persona</i> significa una relazione?	365
Q. 30	La pluralità delle persone in Dio	368
A. 1	In Dio ci sono più persone?	368
A. 2	In Dio ci sono più di tre persone?	370

A. 3	I termini numerici pongono qualcosa in Dio?	373
A. 4	Il nome <i>persona</i> può essere comune alle tre persone?	376
Q. 31	I modi di esprimere l'unità e la pluralità in Dio	378
A. 1	In Dio c'è una trinità?	378
A. 2	Il Figlio è un altro rispetto al Padre?	380
A. 3	In Dio a un termine essenziale si può aggiungere la voce restrittiva <i>solo</i> ?	382
A. 4	Una voce esclusiva può essere aggiunta a un termine personale?	385
Q. 32	La nostra conoscenza delle persone divine	387
A. 1	La Trinità delle divine persone può essere conosciuta con la sola ragione naturale?	387
A. 2	In Dio si debbono ammettere delle nozioni?	391
A. 3	Le nozioni sono cinque?	394
A. 4	Sono permesse opinioni contrastanti circa le nozioni?	396
Q. 33	La persona del Padre	398
A. 1	Il Padre può essere detto principio?	398
A. 2	Il nome <i>Padre</i> è il nome proprio di una persona divina?	399
A. 3	Parlando di Dio, il nome <i>Padre</i> è usato in primo luogo come nome personale?	401
A. 4	Essere ingenito è una proprietà [esclusiva] del Padre?	404
Q. 34	La persona del Figlio	407
A. 1	In Dio, il nome <i>Verbo</i> è personale?	407
A. 2	<i>Verbo</i> è un nome proprio del Figlio?	411
A. 3	Nel nome <i>Verbo</i> è incluso un rapporto con le creature?	413
Q. 35	L'immagine	415
A. 1	<i>Immagine</i> in Dio è un nome personale?	415
A. 2	<i>Immagine</i> è un nome proprio del Figlio?	417
Q. 36	La persona dello Spirito Santo	419
A. 1	<i>Spirito Santo</i> è il nome proprio di una persona divina?	419
A. 2	Lo Spirito Santo procede dal Figlio?	421
A. 3	Lo Spirito Santo procede dal Padre per il Figlio?	426
A. 4	Il Padre e il Figlio sono un unico principio dello Spirito Santo?	428
Q. 37	Il nome <i>Amore</i> che viene dato allo Spirito Santo	432
A. 1	<i>Amore</i> è un nome proprio dello Spirito Santo?	432
A. 2	Il Padre e il Figlio si amano <i>per</i> lo Spirito Santo?	435
Q. 38	<i>Dono</i> quale nome dello Spirito Santo	438
A. 1	<i>Dono</i> è un nome personale?	438
A. 2	<i>Dono</i> è un nome proprio dello Spirito Santo?	440
Q. 39	Le persone in rapporto all'essenza	442
A. 1	In Dio, l'essenza e la persona sono la stessa cosa?	442
A. 2	Si può dire che le tre persone sono <i>di un'unica essenza</i> ?	444
A. 3	I nomi essenziali si predicano al singolare delle tre persone?	447
A. 4	I nomi essenziali concreti possono designare le persone?	449
A. 5	I nomi essenziali presi in astratto possono designare le persone?	452
A. 6	Le persone possono essere predicate dei nomi essenziali?	455
A. 7	I nomi essenziali sono da appropriarsi alle persone?	456
A. 8	Gli attributi essenziali sono stati convenientemente appropriati alle persone?	458

Q. 40	Le persone in rapporto alle relazioni o proprietà	464
A. 1	In Dio, le relazioni e le persone sono la stessa cosa?	465
A. 2	Le persone si distinguono per le relazioni?	467
A. 3	Astraendo dalle relazioni, le persone possono ancora essere concepite come ipostasi?	469
A. 4	Gli atti nozionali sono presupposti alle proprietà [personali]?	472
Q. 41	Le persone in rapporto agli atti nozionali	474
A. 1	Alle persone vanno attribuiti gli atti nozionali?	474
A. 2	Gli atti nozionali sono volontari?	476
A. 3	Gli atti nozionali sono dal nulla?	478
A. 4	In Dio c'è una potenza relativa agli atti nozionali?	482
A. 5	La potenza generativa indica l'essenza divina?	484
A. 6	Un atto nozionale può dare origine a più persone?	486
Q. 42	L'uguaglianza e la somiglianza delle persone divine	488
A. 1	Tra le persone divine c'è uguaglianza?	488
A. 2	La persona che procede, il Figlio per esempio, è coeterna al suo principio?	491
A. 3	Nelle persone divine c'è un ordine di natura?	494
A. 4	Il Figlio è uguale al Padre in grandezza?	495
A. 5	Il Figlio è nel Padre e il Padre nel Figlio?	497
A. 6	Il Figlio è uguale al Padre nella potenza?	498
Q. 43	La missione delle persone divine	500
A. 1	A qualche persona divina conviene l'essere inviata?	500
A. 2	La missione è eterna o solo temporale?	501
A. 3	La missione invisibile avviene solo mediante il dono della grazia santificante?	503
A. 4	Il Padre può essere inviato?	505
A. 5	Il Figlio può essere inviato in modo invisibile?	506
A. 6	La missione invisibile è diretta a tutti coloro che sono in grazia?	508
A. 7	Si può attribuire allo Spirito Santo una missione visibile?	510
A. 8	Una persona divina è mandata solo da quella da cui procede eternamente?	514
Q. 44	La derivazione delle cose da Dio, causa prima di tutti gli enti	515
A. 1	È necessario che ogni ente sia stato creato da Dio?	515
A. 2	La materia prima è stata creata da Dio?	517
A. 3	La causa esemplare è qualcosa di distinto da Dio?	519
A. 4	Dio è la causa finale di tutte le cose?	521
Q. 45	Il modo di derivare delle cose dal primo principio	523
A. 1	Creare è fare dal nulla?	523
A. 2	Dio può creare qualcosa?	525
A. 3	La creazione è un'entità reale nelle creature?	527
A. 4	Essere creato è proprio dei composti e dei sussistenti?	529
A. 5	Creare appartiene esclusivamente a Dio?	530
A. 6	Creare è proprietà di una sola persona divina?	534
A. 7	È necessario che nelle creature si trovi un vestigio della Trinità?	536
A. 8	Nelle opere della natura e dell'arte si nasconde un atto creativo?	538
Q. 46	L'inizio della durata delle realtà create	540
A. 1	L'universo è sempre esistito?	540

A. 2 Che il mondo abbia avuto inizio è un articolo di fede?	546
A. 3 La creazione delle cose è avvenuta all'inizio del tempo?	550
Q. 47 La pluralità e la distinzione delle cose in generale	552
A. 1 La molteplicità e la distinzione delle cose derivano da Dio?	552
A. 2 La disuguaglianza delle cose viene da Dio?	555
A. 3 Esiste un mondo solo?	558
A. 2 bis Tra le creature c'è un ordine di cause agenti?	559
Q. 48 La pluralità e la distinzione delle cose in particolare	561
A. 1 Il male è un'entità positiva?	561
A. 2 Il male si trova nelle cose?	564
A. 3 Il male si trova nel bene come nel proprio soggetto?	565
A. 4 Il male distrugge totalmente il bene?	567
A. 5 Il male è adeguatamente diviso in pena e colpa?	569
A. 6 La pena ha più carattere di male rispetto alla colpa?	571
Q. 49 La causa del male	573
A. 1 Il bene può essere causa del male?	573
A. 2 Il sommo bene, che è Dio, è causa del male?	576
A. 3 Esiste un sommo male che sia la causa di ogni male?	577
Q. 50 La sostanza degli angeli considerata in se stessa	580
A. 1 L'angelo è del tutto incorporeo?	581
A. 2 L'angelo è composto di materia e di forma?	582
A. 3 Gli angeli sono numerosi?	586
A. 4 Gli angeli differiscono tra loro specificamente?	589
A. 5 Gli angeli sono incorruttibili?	591
Q. 51 Gli angeli e i corpi	593
A. 1 Gli angeli sono uniti naturalmente a dei corpi?	593
A. 2 Gli angeli possono assumere dei corpi?	595
A. 3 Gli angeli esercitano nei corpi assunti delle operazioni vitali?	596
Q. 52 Gli angeli in rapporto al luogo	600
A. 1 L'angelo può essere in un luogo?	600
A. 2 Un angelo può essere simultaneamente in più luoghi?	601
A. 3 Più angeli possono essere simultaneamente nello stesso luogo?	603
Q. 53 Il moto locale degli angeli	604
A. 1 L'angelo può muoversi localmente?	604
A. 2 L'angelo percorre lo spazio intermedio?	607
A. 3 Il moto degli angeli è istantaneo?	610
Q. 54 La conoscenza degli angeli	613
A. 1 L'intellezione dell'angelo è la sua sostanza?	613
A. 2 L'intellezione dell'angelo è il suo essere?	615
A. 3 La potenza intellettuale dell'angelo è la sua essenza?	616
A. 4 Nell'angelo ci sono l'intelletto agente e l'intelletto possibile?	618
A. 5 Negli angeli c'è soltanto la conoscenza intellettuale?	619
Q. 55 Il mezzo della conoscenza angelica	621
A. 1 Gli angeli conoscono ogni cosa mediante la propria sostanza?	621

A. 2	Gli angeli conoscono mediante specie derivate dalle cose?	623
A. 3	Gli angeli superiori conoscono mediante specie più universali?	625
Q. 56	La conoscenza angelica delle realtà immateriali	628
A. 1	L'angelo conosce se stesso?	628
A. 2	Un angelo conosce l'altro?	630
A. 3	Gli angeli possono conoscere Dio con le proprie forze naturali?	632
Q. 57	La conoscenza angelica delle realtà materiali	634
A. 1	Gli angeli conoscono le realtà materiali?	634
A. 2	L'angelo conosce i singolari?	636
A. 3	Gli angeli conoscono le realtà future?	639
A. 4	Gli angeli conoscono i segreti dei cuori?	641
A. 5	Gli angeli conoscono i misteri della grazia?	643
Q. 58	Il modo di conoscere degli angeli	645
A. 1	L'intelletto angelico è in potenza e successivamente in atto?	646
A. 2	L'angelo può conoscere simultaneamente molte cose?	647
A. 3	L'angelo conosce servendosi del raziocinio?	649
A. 4	Gli angeli conoscono formulando giudizi affermativi e negativi?	651
A. 5	Nell'intelletto dell'angelo ci può essere la falsità?	652
A. 6	Negli angeli c'è la conoscenza mattutina e vespertina?	654
A. 7	La conoscenza mattutina e quella vespertina sono una sola conoscenza?	656
Q. 59	La volontà degli angeli	658
A. 1	Negli angeli c'è la volontà?	658
A. 2	Negli angeli la volontà è distinta dall'intelletto e dalla natura?	660
A. 3	Negli angeli c'è il libero arbitrio?	662
A. 4	Negli angeli ci sono l'irascibile e il concupiscibile?	664
Q. 60	L'amore o dilezione degli angeli	666
A. 1	Nell'angelo c'è l'amore o dilezione naturale?	666
A. 2	Negli angeli c'è una dilezione deliberata?	668
A. 3	L'angelo ama se stesso con dilezione naturale e con dilezione deliberata?	670
A. 4	Un angelo ama l'altro con dilezione naturale come ama se stesso?	671
A. 5	Un angelo ama Dio più di se stesso con dilezione naturale?	673
Q. 61	La creazione degli angeli nel loro essere naturale	676
A. 1	Gli angeli hanno una causa del loro essere?	676
A. 2	Gli angeli sono stati creati da Dio fin dall'eternità?	677
A. 3	Gli angeli sono stati creati prima del mondo corporeo?	679
A. 4	Gli angeli sono stati creati nel cielo empireo?	680
Q. 62	L'elevazione degli angeli allo stato di grazia e di gloria	682
A. 1	Gli angeli sono stati beati fin dalla loro creazione?	682
A. 2	L'angelo ha avuto bisogno della grazia per volgersi a Dio?	684
A. 3	Gli angeli sono stati creati in grazia?	686
A. 4	Gli angeli beati hanno meritato la loro beatitudine?	688
A. 5	Gli angeli hanno raggiunto la beatitudine subito dopo il primo atto meritorio?	689
A. 6	Gli angeli hanno ricevuto la grazia e la gloria in proporzione alle loro doti naturali?	691
A. 7	Negli angeli beati rimangono la conoscenza e la dilezione naturali?	693

A. 8 L'angelo beato può peccare?	694
A. 9 Gli angeli beati possono accrescere la loro beatitudine?	696
Q. 63 Il peccato degli angeli	698
A. 1 Negli angeli può esistere il male della colpa?	699
A. 2 Negli angeli ci possono essere soltanto i peccati di superbia e di invidia?	701
A. 3 Il demonio ha desiderato di essere come Dio?	703
A. 4 Alcuni demoni sono cattivi per natura?	705
A. 5 Il demonio è stato cattivo nel primo istante della sua creazione?	707
A. 6 È trascorso qualche tempo fra la creazione e la caduta dell'angelo?	710
A. 7 Il più eccelso degli angeli prevaricatori era il più sublime di tutti gli angeli?	711
A. 8 Il peccato del primo angelo ha indotto gli altri a peccare?	713
A. 9 Gli angeli prevaricatori sono stati tanti quanti furono gli angeli rimasti fedeli?	715
Q. 64 La pena dei demoni	717
A. 1 L'intelletto del demonio è stato privato della conoscenza di qualsiasi verità?	717
A. 2 La volontà dei demoni è ostinata nel male?	721
A. 3 Nei demoni c'è il dolore?	723
A. 4 La nostra atmosfera è il luogo di pena dei demoni?	725
Q. 65 La creazione dei corpi	727
A. 1 Le creature corporee provengono da Dio?	727
A. 2 Le creature materiali sono state fatte per la bontà di Dio?	730
A. 3 Le creature materiali sono state create da Dio per mezzo degli angeli?	732
A. 4 Le forme dei corpi provengono dagli angeli?	734
Q. 66 L'ordine della creazione in rapporto alla distinzione	736
A. 1 Lo stato informe della materia ha preceduto in ordine di tempo la sua formazione?	737
A. 2 La materia informe di tutti i corpi è una sola?	741
A. 3 Il cielo empireo è stato creato assieme alla materia informe?	744
A. 4 Il tempo è stato creato assieme alla materia informe?	747
Q. 67 L'opera della distinzione considerata in se stessa	749
A. 1 Si può parlare propriamente di luce negli esseri spirituali?	749
A. 2 La luce è un corpo?	750
A. 3 La luce è una qualità?	752
A. 4 La produzione della luce è posta convenientemente nel primo giorno?	754
Q. 68 L'opera del secondo giorno	757
A. 1 Il firmamento è stato creato nel secondo giorno?	757
A. 2 Ci sono delle acque sopra il firmamento?	761
A. 3 Il firmamento separa le acque dalle acque?	763
A. 4 Esiste un unico cielo?	765
Q. 69 L'opera del terzo giorno	767
A. 1 È corretto dire che la raccolta delle acque è fatta il terzo giorno?	767
A. 2 È conveniente attribuire al terzo giorno la produzione delle piante?	771
Q. 70 L'opera di abbellimento del quarto giorno	773
A. 1 Era conveniente che gli astri fossero prodotti nel quarto giorno?	774
A. 2 È bene indicata la causa della produzione degli astri?	777
A. 3 Gli astri del cielo sono animati?	779

Q. 71 L'opera del quinto giorno	782
Articolo unico	782
Q. 72 L'opera del sesto giorno	785
Articolo unico	785
Q. 73 Il settimo giorno	788
A. 1 Il compimento delle opere divine va assegnato al settimo giorno?	788
A. 2 Nel settimo giorno Dio si è riposato da ogni sua opera?	791
A. 3 La benedizione e la santificazione sono appropriate al settimo giorno?	792
Q. 74 I sette giorni nel loro complesso	793
A. 1 È sufficiente il numero di questi giorni?	794
A. 2 Tutti questi giorni formano un giorno solo?	796
A. 3 La Scrittura usa termini adatti nel narrare le opere dei sei giorni?	799
Q. 75 L'uomo, cioè l'essere composto di spirito e di corpo. Primo: la natura dell'anima	803
A. 1 L'anima è un corpo?	803
A. 2 L'anima umana è qualcosa di sussistente?	806
A. 3 Le anime degli animali bruti sono sussistenti?	808
A. 4 L'anima è l'uomo?	810
A. 5 L'anima è composta di materia e di forma?	811
A. 6 L'anima umana è corruttibile?	814
A. 7 L'anima e l'angelo sono di una medesima specie?	817
Q. 76 L'unione tra l'anima e il corpo	819
A. 1 Il principio intellettivo si unisce al corpo come forma?	819
A. 2 Il principio intellettivo si moltiplica secondo la molteplicità dei corpi?	825
A. 3 Nell'uomo, oltre all'anima intellettiva, ci sono altre anime essenzialmente diverse?	830
A. 4 Nell'uomo c'è qualche altra forma oltre all'anima intellettiva?	834
A. 5 È conveniente che l'anima intellettiva sia unita a un simile corpo?	838
A. 6 L'anima intellettiva è unita al corpo mediante disposizioni accidentali?	841
A. 7 L'anima è unita al corpo dell'animale mediante un altro corpo?	842
A. 8 L'anima è tutta intera in ogni parte del corpo?	844
Q. 77 Le potenze dell'anima in generale	848
A. 1 L'essenza dell'anima si identifica con le sue potenze?	848
A. 2 Le potenze dell'anima sono più di una?	852
A. 3 Le potenze si distinguono in base agli atti e agli oggetti?	853
A. 4 C'è una gerarchia tra le potenze dell'anima?	856
A. 5 L'anima è il soggetto di tutte le sue potenze?	857
A. 6 Le potenze dell'anima emanano dalla sua essenza?	859
A. 7 Nell'anima una potenza ha origine dall'altra?	861
A. 8 Dopo la separazione dal corpo rimangono nell'anima tutte le sue potenze?	863
Q. 78 Le potenze dell'anima in particolare	864
A. 1 Si debbono distinguere cinque generi di potenze dell'anima, cioè la potenza vegetativa, sensitiva, appetitiva, locomotoria e intellettiva?	865
A. 2 È giusto assegnare come parti della vegetativa le facoltà di nutrizione, di crescita e di generazione?	868

A. 3	È conveniente distinguere cinque sensi esterni?	870
A. 4	È appropriata l'enumerazione dei sensi interni?	874
Q. 79	Le potenze intellettive	879
A. 1	L'intelletto è una facoltà dell'anima?	879
A. 2	L'intelletto è una potenza passiva?	881
A. 3	È necessario ammettere un intelletto agente?	883
A. 4	L'intelletto agente fa parte dell'anima?	885
A. 5	L'intelletto agente è uno solo per tutti?	888
A. 6	Nella parte intellettuale dell'anima c'è la memoria?	890
A. 7	La memoria intellettuale è una potenza distinta dall'intelletto?	893
A. 8	La ragione è una potenza distinta dall'intelletto?	895
A. 9	La ragione superiore e quella inferiore sono potenze distinte?	896
A. 10	L'intelligenza è una potenza distinta dall'intelletto?	899
A. 11	L'intelletto speculativo e quello pratico sono potenze distinte?	901
A. 12	La sinderesi è una potenza speciale, distinta dalle altre?	903
A. 13	La coscienza è una facoltà?	904
Q. 80	Le potenze appetitive in generale	906
A. 1	L'appetito è una potenza speciale dell'anima?	906
A. 2	L'appetito sensitivo e quello intellettuale sono potenze distinte?	908
Q. 81	La sensualità	910
A. 1	La sensualità è una facoltà soltanto appetitiva?	910
A. 2	L'appetito sensitivo si divide in irascibile e concupiscibile come in due potenze distinte?	911
A. 3	L'irascibile e il concupiscibile obbediscono alla ragione?	913
Q. 82	La volontà	916
A. 1	La volontà appetisce per necessità qualcosa?	916
A. 2	La volontà vuole per necessità tutto ciò che vuole?	918
A. 3	La volontà è una potenza superiore all'intelletto?	920
A. 4	La volontà muove l'intelletto?	922
A. 5	Nell'appetito superiore si devono distinguere l'irascibile e il concupiscibile?	924
Q. 83	Il libero arbitrio	926
A. 1	L'uomo possiede il libero arbitrio?	926
A. 2	Il libero arbitrio è una potenza?	929
A. 3	Il libero arbitrio è una potenza appetitiva?	931
A. 4	Il libero arbitrio è una potenza distinta dalla volontà?	932
Q. 84	La conoscenza dell'anima unita al corpo rispetto alle realtà materiali ad essa inferiori	934
A. 1	L'anima conosce i corpi mediante l'intelletto?	935
A. 2	L'anima conosce gli esseri corporei mediante la propria essenza?	938
A. 3	L'anima conosce tutte le cose per mezzo di idee innate?	941
A. 4	Le idee derivano nell'anima dalle forme separate?	943
A. 5	L'anima intellettuale conosce le realtà materiali nelle nozioni eterne?	946
A. 6	La conoscenza intellettuale deriva dalle realtà sensibili?	949
A. 7	L'intelletto può avere l'intellezione attuale senza volgersi ai fantasmi?	952
A. 8	L'atto intellettuale del giudizio è ostacolato dall'assopimento dei sensi?	954

Q. 85	Modo e ordine dell'intellezione	956
A. 1	Il nostro intelletto intende le realtà corporee e materiali astraendole dai fantasmi?	957
A. 2	Le specie intelligibili astratte dai fantasmi sono l'oggetto stesso della nostra intelletzione?	961
A. 3	Nella nostra conoscenza intellettuale i primi dati sono quelli più universali?	965
A. 4	È possibile conoscere molte cose simultaneamente?	969
A. 5	Il nostro intelletto conosce componendo e dividendo [i concetti]?	971
A. 6	L'intelletto può ingannarsi?	973
A. 7	Uno può intendere una stessa cosa meglio di un altro?	975
A. 8	L'intelletto conosce gli indivisibili prima delle realtà divisibili?	976
Q. 86	Gli aspetti della realtà materiale conosciuti dal nostro intelletto	978
A. 1	Il nostro intelletto conosce i singolari?	978
A. 2	Il nostro intelletto può conoscere infinite cose?	980
A. 3	L'intelletto conosce le realtà contingenti?	982
A. 4	Il nostro intelletto conosce le realtà future?	983
Q. 87	In che modo l'anima intellettuale conosca se stessa e quanto in essa si trova	986
A. 1	L'anima intellettuale conosce se stessa mediante la propria essenza?	986
A. 2	Il nostro intelletto conosce immediatamente nella loro essenza gli abiti dell'anima?	990
A. 3	L'intelletto conosce il proprio atto?	992
A. 4	L'intelletto conosce l'atto della volontà?	993
Q. 88	In che modo l'anima conosca le realtà ad essa superiori	995
A. 1	L'anima umana nella vita presente può avere la conoscenza immediata delle sostanze immateriali?	995
A. 2	Il nostro intelletto può raggiungere la conoscenza delle sostanze immateriali mediante la conoscenza delle realtà materiali?	1000
A. 3	Dio è il primo oggetto conosciuto dalla mente umana?	1002
Q. 89	La conoscenza dell'anima separata	1004
A. 1	L'anima separata può avere l'intellezione di qualcosa?	1004
A. 2	L'anima separata conosce le sostanze separate?	1008
A. 3	L'anima separata conosce tutta la realtà fisica?	1010
A. 4	L'anima separata conosce i singolari?	1011
A. 5	Nell'anima separata rimangono gli abiti scientifici acquistati in vita?	1012
A. 6	Gli atti della scienza acquisita in questo mondo rimangono nell'anima separata?	1015
A. 7	La lontananza impedisce la conoscenza dell'anima separata?	1016
A. 8	Le anime separate conoscono gli avvenimenti di questo mondo?	1017
Q. 90	La creazione dell'anima	1020
A. 1	L'anima fa parte della sostanza stessa di Dio?	1020
A. 2	L'anima è venuta all'esistenza per creazione?	1022
A. 3	L'anima intellettuale è prodotta immediatamente da Dio?	1024
A. 4	L'anima umana è stata creata prima del corpo?	1025
Q. 91	L'origine del corpo del primo uomo	1027
A. 1	Il corpo del primo uomo è stato formato col fango della terra?	1027
A. 2	Il corpo umano è stato prodotto immediatamente da Dio?	1029
A. 3	Al corpo dell'uomo è stata data una disposizione conveniente?	1032
A. 4	Nella Scrittura è descritta convenientemente la produzione del corpo umano?	1035

Q. 92 L'origine della donna	1036
A. 1 C'era bisogno di produrre la donna nella prima produzione delle cose?	1037
A. 2 Era bene che la donna fosse tratta dall'uomo?	1039
A. 3 Era conveniente che la donna fosse formata dalla costola dell'uomo?	1040
A. 4 La donna fu formata immediatamente da Dio?	1042
Q. 93 L'immagine di Dio nell'uomo	1043
A. 1 Nell'uomo c'è l'immagine di Dio?	1043
A. 2 L'immagine di Dio si trova anche nelle creature irrazionali?	1045
A. 3 L'angelo è a immagine di Dio più dell'uomo?	1047
A. 4 L'immagine di Dio si trova in ogni singolo uomo?	1049
A. 5 Nell'uomo c'è l'immagine di Dio secondo la Trinità delle persone?	1050
A. 6 L'immagine di Dio si trova nell'uomo soltanto in rapporto all'anima intellettuale?	1052
A. 7 L'immagine di Dio nell'anima si fonda sugli atti?	1056
A. 8 L'immagine della Trinità è nell'anima solo in rapporto a quell'oggetto che è Dio?	1058
A. 9 È conveniente distinguere la <i>somiglianza</i> dall' <i>immagine</i> ?	1061
Q. 94 Lo stato e la condizione del primo uomo quanto all'intelletto	1063
A. 1 Il primo uomo ha visto l'essenza di Dio?	1064
A. 2 Adamo nello stato di innocenza ha visto le essenze angeliche?	1066
A. 3 Il primo uomo possedeva la conoscenza di tutte le cose?	1068
A. 4 L'uomo nello stato primitivo poteva cadere in inganno?	1070
Q. 95 Su quanto concerne la volontà del primo uomo, cioè la grazia e l'innocenza	1073
A. 1 Il primo uomo è stato creato in grazia?	1073
A. 2 Nel primo uomo c'erano le passioni dell'anima?	1075
A. 3 Adamo era dotato di tutte le virtù?	1077
A. 4 Le opere del primo uomo avevano un'efficacia meritoria minore delle nostre?	1079
Q. 96 Il dominio dell'uomo nello stato di innocenza	1081
A. 1 Adamo nello stato di innocenza aveva il dominio sugli animali?	1081
A. 2 L'uomo aveva un dominio su tutte le altre creature?	1084
A. 3 Gli uomini nello stato di innocenza sarebbero stati tutti uguali?	1085
A. 4 Nello stato di innocenza l'uomo avrebbe avuto un dominio sugli altri uomini?	1087
Q. 97 La conservazione dell'individuo nello stato primitivo dell'uomo	1088
A. 1 L'uomo nello stato di innocenza era immortale?	1089
A. 2 L'uomo nello stato di innocenza era passibile?	1090
A. 3 L'uomo nello stato di innocenza aveva bisogno di cibo?	1092
A. 4 L'uomo sarebbe stato immortale cibandosi dell'albero della vita?	1093
Q. 98 Su quanto concerne la conservazione della specie	1095
A. 1 Nello stato di innocenza ci sarebbe stata la generazione?	1096
A. 2 Nello stato di innocenza la generazione sarebbe avvenuta mediante il rapporto sessuale?	1097
Q. 99 Le condizioni fisiche della prole che sarebbe stata generata	1100
A. 1 Nello stato di innocenza i neonati avrebbero avuto il perfetto esercizio delle membra?	1101
A. 2 Nello stato primitivo sarebbero nate anche le donne?	1103
Q. 100 Le condizioni morali della prole	1104
A. 1 Gli uomini sarebbero nati nello stato di giustizia [originale]?	1104
A. 2 Nello stato di innocenza i bambini sarebbero nati confermati nella giustizia?	1106

Q. 101	Le condizioni della prole rispetto alla scienza	1108
	A. 1 Nello stato di innocenza i bambini sarebbero nati perfetti nel sapere?	1108
	A. 2 I bambini appena nati avrebbero avuto il perfetto uso di ragione?	1109
Q. 102	Il paradiso terrestre, dimora dell'uomo	1110
	A. 1 Il paradiso è un luogo materiale?	1110
	A. 2 Il paradiso era un luogo adatto alla dimora dell'uomo?	1113
	A. 3 L'uomo fu posto nel paradiso terrestre per lavorarlo e custodirlo?	1115
	A. 4 L'uomo è stato creato nel paradiso terrestre?	1116
Q. 103	Il governo delle cose in generale	1117
	A. 1 Il mondo è governato da qualcuno?	1117
	A. 2 Il fine a cui mira il governo del mondo è fuori di esso?	1119
	A. 3 Il mondo è governato da uno solo?	1121
	A. 4 L'effetto del governo è unico?	1123
	A. 5 Tutte le cose sono soggette al governo divino?	1124
	A. 6 Tutte le cose sono governate immediatamente da Dio?	1126
	A. 7 Può accadere qualcosa al di fuori dell'ordinamento del governo divino?	1128
	A. 8 Qualcosa può fare resistenza al governo divino?	1129
Q. 104	Gli effetti del governo divino in particolare	1130
	A. 1 Le creature hanno bisogno di essere conservate da Dio?	1130
	A. 2 Dio conserva immediatamente ogni creatura?	1135
	A. 3 Dio può annichilire qualcosa?	1137
	A. 4 Di fatto qualche cosa viene annichilita?	1138
Q. 105	La mozione delle creature da parte di Dio	1139
	A. 1 Dio può muovere immediatamente la materia verso la forma?	1140
	A. 2 Dio può muovere direttamente un corpo?	1141
	A. 3 Dio muove immediatamente l'intelletto creato?	1143
	A. 4 Dio può muovere la volontà creata?	1145
	A. 5 Dio opera in ogni [soggetto] operante?	1147
	A. 6 Dio può compiere qualcosa fuori dell'ordine stabilito nel creato?	1149
	A. 7 Tutte le opere compiute da Dio fuori dell'ordine naturale delle cose sono miracoli?	1151
	A. 8 Un miracolo può essere più grande dell'altro?	1152
Q. 106	Mozioni e causalità delle creature	1154
	A. 1 Un angelo illumina l'altro?	1154
	A. 2 Un angelo può muovere la volontà dell'altro?	1156
	A. 3 Un angelo inferiore può illuminare un angelo superiore?	1158
	A. 4 L'angelo superiore illumina l'inferiore su tutto ciò che egli conosce?	1160
Q. 107	La locuzione degli angeli	1162
	A. 1 Un angelo parla con l'altro?	1162
	A. 2 L'angelo inferiore parla a quello superiore?	1164
	A. 3 L'angelo parla a Dio?	1165
	A. 4 La distanza locale influisce sulla locuzione degli angeli?	1167
	A. 5 Il parlare di un angelo con l'altro è conosciuto da tutti?	1168
Q. 108	L'ordinamento degli angeli in gerarchie e ordini	1169
	A. 1 Tutti gli angeli costituiscono una sola gerarchia?	1169

A. 2	In una gerarchia ci sono più ordini?	1171
A. 3	In un ordine ci sono più angeli?	1173
A. 4	La distinzione delle gerarchie e degli ordini negli angeli proviene dalla natura?	1174
A. 5	Gli ordini angelici sono ben denominati?	1176
A. 6	I gradi degli ordini sono ben determinati?	1181
A. 7	Gli ordini rimarranno dopo il giorno del giudizio?	1185
A. 8	Gli uomini vengono aggregati agli ordini degli angeli?	1187
Q. 109	L'ordinamento degli angeli cattivi	1189
A. 1	Esistono tra i demoni degli ordini [gerarchici]?	1189
A. 2	Tra i demoni esiste qualche autorità?	1190
A. 3	Tra i demoni c'è l'illuminazione?	1191
A. 4	Gli angeli buoni hanno autorità su quelli cattivi?	1192
Q. 110	Il governo degli angeli sugli esseri corporei	1194
A. 1	Gli esseri corporei sono governati per mezzo degli angeli?	1194
A. 2	La materia corporea obbedisce al cenno degli angeli?	1197
A. 3	I corpi obbediscono agli angeli quanto al moto locale?	1199
A. 4	Gli angeli possono operare miracoli?	1200
Q. 111	L'azione degli angeli sugli uomini	1202
A. 1	L'angelo può illuminare l'uomo?	1202
A. 2	Gli angeli possono influire sulla volontà dell'uomo?	1204
A. 3	Gli angeli possono influire sull'immaginativa dell'uomo?	1206
A. 4	Gli angeli possono influire sui sensi dell'uomo?	1208
Q. 112	La missione degli angeli	1209
A. 1	Gli angeli sono inviati per ministero?	1209
A. 2	Tutti gli angeli sono inviati in ministero?	1212
A. 3	Gli angeli inviati sono assistenti?	1214
A. 4	Gli angeli della seconda gerarchia sono tutti inviati?	1216
Q. 113	La custodia degli angeli buoni	1218
A. 1	L'uomo è custodito dagli angeli?	1218
A. 2	Ogni uomo è custodito da un angelo particolare?	1220
A. 3	La custodia degli uomini è affidata soltanto agli angeli dell'ordine più basso?	1222
A. 4	L'angelo custode è assegnato a tutti gli uomini?	1223
A. 5	L'angelo custode è assegnato all'uomo fin dalla nascita?	1225
A. 6	L'angelo custode talora abbandona l'uomo?	1226
A. 7	Gli angeli provano dolore per i mali dei loro protetti?	1227
A. 8	Tra gli angeli può esserci lotta o discordia?	1229
Q. 114	L'ostilità dei demoni	1230
A. 1	L'uomo è combattuto dai demoni?	1230
A. 2	Tentare è proprio del diavolo?	1232
A. 3	Tutti i peccati provengono dalle tentazioni del diavolo?	1233
A. 4	Il demonio può sedurre l'uomo con dei veri miracoli?	1235
A. 5	Il demonio è costretto a desistere dal tentare colui che lo ha sconfitto?	1237
Q. 115	L'attività delle creature materiali	1238
A. 1	Esistono dei corpi attivi?	1238

A. 2	Nella materia corporea ci sono delle ragioni seminali?	1242
A. 3	I corpi celesti sono causa di quanto compiono quaggiù i corpi inferiori?	1244
A. 4	I corpi celesti sono causa degli atti umani?	1246
A. 5	I corpi celesti possono influire anche sui demoni?	1248
A. 6	I corpi celesti rendono necessarie le cose sottoposte al loro influsso?	1250
Q. 116	Il fato	1252
A. 1	Il fato è una realtà?	1253
A. 2	Il fato è nelle realtà create?	1255
A. 3	Il fato è immutabile?	1256
A. 4	Tutte le cose sono soggette al fato?	1257
Q. 117	Le attività causali dell'uomo	1258
A. 1	Un uomo può insegnare all'altro?	1259
A. 2	Gli uomini possono insegnare agli angeli?	1263
A. 3	L'uomo, con la virtù della sua anima, può trasmutare la materia corporea?	1264
A. 4	L'anima umana separata può muovere i corpi di moto locale?	1266
Q. 118	La propagazione del genere umano rispetto all'anima	1268
A. 1	L'anima sensitiva è trasmessa mediante il seme?	1268
A. 2	L'anima intellettuale è causata dal seme?	1271
A. 3	Le anime umane sono state create tutte insieme fin dal principio del mondo?	1275
Q. 119	La propagazione del genere umano rispetto al corpo	1277
A. 1	Una parte dell'alimento si trasforma nel vero essere della natura umana?	1277
A. 2	Il seme proviene dal superfluo dell'alimento?	1283
Schema della Prima Parte		1287

