



SUMMA
DIVI
THOMAE





BIBLIOTECA
PROVINCIAL Y DEL INSTITUTO
DE GUADALAJARA.

Estante

838

Tabla

Número de la tabla



MCD 2022-L5

200 71

R. 838

✦ Est. 4

✦ Tab. 7

✦ Núm. 2264

S U M M A
TOTIUS THEOLOGIE
S. T H O M Æ
AQUINATIS.



THE
LIBRARY OF THE
MICHIGAN STATE UNIVERSITY
EAST LANSING, MICHIGAN
48824-1115

S U M M A
TOTIUS THEOLOGIÆ
S. T H O M Æ
AQUINATIS
DOCTORIS ANGELICI,
ORDINIS PRÆDICATORUM
PRIMÆ PARTIS
VOLUMEN PRIMUM.

Reg 647



MATRITI MDCCXCI.
EX TYPOGRAPHIA BENEDICTI CANO.
SUPERIORUM PERMISSU.
Sumptibus Societatis.

THE NATIONAL ARCHIVES

OFFICE OF THE DIRECTOR

WASHINGTON, D. C. 20540

ADJUTANT GENERAL

OFFICE OF THE ADJUTANT GENERAL

WASHINGTON, D. C. 20540

ADJUTANT GENERAL

WASHINGTON, D. C. 20540

ADJUTANT GENERAL

WASHINGTON, D. C. 20540

ADJUTANT GENERAL

WASHINGTON, D. C. 20540

ADJUTANT GENERAL

WASHINGTON, D. C. 20540

ADJUTANT GENERAL

WASHINGTON, D. C. 20540

ADJUTANT GENERAL

WASHINGTON, D. C. 20540

MONITUM AD STUDIOSUM LECTOREM.

EN tibi Divi Thomæ Angelici præceptoris Summam non formæ magnitudine cusam, sed præstantia & characteris elegantia nihilo aliis inferioriorem. Quod si de re longe graviori sollicitus, internum nitorem spectes & perfectionem; nihil nobis dicendum superest, nisi quod jam editor Patavinus (cujus in præsentiarum operam nostram fecimus) in editione ann. 1771. monendum curavit, nec dicendum renuit numquam antea nec ab ipso nec ab aliis plus operæ ac studii ejus emendationi fuisse tributum. Neque vero putabis veterem à nobis Typographorum recini cantilenam, si paulo attentius perpendes, qua cura ac diligentia nonve ba modo D. Thomæ, sed ipsa illa per Div. Thomam aliunde accita fidei suæ restituerimus. Hac enim in parte cum laborarit prorsus nemo præter unum Nicolajum, vix dici potest, quam misere plurima Scripturæ ac Sanctorum Patrum loca mutila essent ac depravata. Ipse porro Nicolajus quam sæpe dormitat, bone Deus, sive immensi laboris tædio, sive nimia eorum fiducia, quorum opera usus est! Itaque multa Angelici Doctoris verbis inserta, & ad ipsum tanquam ad auctorem relata, quæ ab aliis petita cum essent, aliqua erant typorum dissimilitudine distinguenda; multa rursus ab eo sumpta, & ad alios falsis quibusdam notis traducta: trunca quædam, quædam plus justo amplificata: multa Dominis abdicata suis; de loco multa detrusa: uno verbo pleraque partim semidoctorum audacia, partim librariorum incuria, partim nescio qua diuturni temporis omnia

lædenti injuria vario labis genere foedata. In his purgandis, corrigendis, reparandis toti fuimus, nulli neque impensæ, neque labori parcentes, ut potissimam divini plane Operis partem integram, suisque absolutam numeris præstare possemus.

Sed quid tu, inquis, de variis lectionibus, quid de manuscriptis exemplaribus, unde magna peti solet hoc tempore Typographis commendatio? Hic me tibi si magnopere venditarem, non jure facerem. Id in primis curavi, ut optimam & probatissimam ubique lectionem retinerem; tum, siqua dubia visa est, alteram addidi: ceteras vero, unde nullus est usus, sed inanis quædam veterum Mss. ostentatio, omnino rejeci. In his se alii jactent, suorumque librorum marginem impleant; id aliquando variandi libidine consecuturi, ut nihil certi atque explorati habere possimus. Qua de re nolo plura dicere, ne videar velle sapere supra Typographum. Habes de opella nostra, quæ, qualiscumque est, hoc saltem uno placere tibi debet, quod suis auspiciis usa neminem palpat. Vale.

I N D E X

QUÆSTIONUM ET ARTICULORUM

PRIMI VOLUMINIS

PRIMÆ PARTIS

SUMMÆ THEOLOGICÆ.

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

QUÆSTIO I.

ARTICULUS I.

- 1 *Utrum præter alias scientias doctrina Theologica sit necessaria.*
- 2 *utrum sacra doctrina sit scientia.*
- 3 *utrum sit una scientia, vel plures.*
- 4 *utrum sit speculativa, vel practica.*
- 5 *utrum sit dignior aliis scientiis.*
- 6 *utrum sit sapientia.*
- 7 *utrum Deus sit subjectum hujus scientiæ.*
- 8 *utrum sit argumentativa.*
- 9 *utrum uti debeat metaphoricis, vel symbolicis locutionibus.*
- 10 *utrum sacra Scriptura sub una littera habeat plures sensus.*

QUÆSTIO II.

De Deo an sit.

- 1 *utrum Deum esse sit per se notum.*
- 2 *utrum Deum esse sit demonstrabile.*
- 3 *utrum Deus sit.*

QUÆSTIO III.

De simplicitate Dei.

- 1 *utrum Deus sit corpus.*
- 2 *utrum in Deo sit compositio materiæ, & formæ.*
- 3 *utrum in Deo sit idem Deus, & Deitas.*
- 4 *utrum in Deo sit compositio essentiæ, & esse.*
- 5 *utrum in Deo sit compositio generis, & differentiæ.*
- 6 *utrum in Deo sit compositio subjecti, & accidentis.*
- 7 *utrum Deus sit quocumque modo compositus, vel totaliter simplex.*
- 8 *utrum Deus veniat in compositionem cum aliis.*

QUÆSTIO IV.

De perfectione Dei.

- 1 *utrum Deus sit perfectus.*
- 2 *utrum universaliter sit perfectus, omnium in se perfectionem habens.*
- 3 *utrum creaturæ possint esse Deo similes.*

QUÆSTIO V.

De bono in communi.

- 1 *utrum bonum, & ens sint idem secundum rem.*
- 2 *utrum, supposito quod differant ratione tantum, sit prius secundum rationem bonum, vel ens.*
- 3 *utrum, supposito quod ens sit prius, omne ens sit bonum.*
- 4 *ad quam causam ratio boni reducatur.*
- 5 *utrum ratio boni consistat in modo, specie, & ordine.*
- 6 *utrum bonum dividatur convenienter per honestum, utile, & delectabile.*

QUÆS-

Q U Æ S T I O V I.

De bonitate Dei.

- 1 *utrum esse bonum conveniat Deo.*
- 2 *utrum Deus sit summum bonum.*
- 3 *utrum ipse solus sit bonus per suam essentiam.*
- 4 *utrum omnia sint bona bonitate divina.*

Q U Æ S T I O V I I.

De infinitate Dei.

- 1 *utrum Deus sit infinitus.*
- 2 *utrum aliquid præter ipsum sit infinitum secundum essentiam.*
- 3 *utrum aliquid possit esse infinitum secundum magnitudinem.*
- 4 *utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem.*

Q U Æ S T I O V I I I.

De existentia Dei in rebus.

- 1 *utrum Deus sit in omnibus rebus.*
- 2 *utrum Deus sit ubique.*
- 3 *utrum Deus sit ubique per essentiam, præsentiam, & potentiam.*
- 4 *utrum esse ubique sit proprium Dei.*

Q U Æ S T I O I X.

De immutabilitate Dei.

- 1 *utrum Deus sit omnino immutabilis.*
- 2 *utrum esse immutabile sit proprium Dei.*

QUÆSTIO X.

De æternitate Dei.

- 1 *quid sit æternitas.*
- 2 *utrum Deus sit æternus.*
- 3 *utrum esse æternum sit proprium Dei.*
- 4 *utrum æternitas differat ab ævo, & tempore.*
- 5 *utrum ævum sit aliud à tempore.*
- 6 *utrum sit tantum unum ævum, sicut est unum tempus, & una æternitas.*

QUÆSTIO XI.

De unitate Divina.

- 1 *utrum unum addat aliquid supra ens.*
- 2 *utrum unum, & multa opponantur.*
- 3 *utrum Deus sit unus.*
- 4 *utrum Deus sit maxime unus.*

QUÆSTIO XII.

De cognitione, & visione Dei.

- 1 *utrum aliquis intellectus creatus possit videre essentiam Dei.*
- 2 *utrum essentia Dei videatur ab intellectu creato secundum aliquam speciem creatam.*
- 3 *utrum essentia Dei possit videri oculo corporeo.*
- 4 *utrum aliqua substantia intellectualis creata ex suis naturalibus sufficiens sit videre Dei essentiam.*
- 5 *utrum intellectus creatus ad videndam Dei essentiam indigeat lumine creato.*
- 6 *utrum videntium Dei essentiam unus alio perfectius videat.*
- 7 *utrum aliquis intellectus creatus possit comprehendere Dei essentiam.*

8 *utrum*

- 8 *utrum intellectus creatus videns Dei essentiam, omnia in ipsa cognoscat.*
- 9 *utrum ea, quæ ibi cognoscit, per aliquas similitudines cognoscat.*
- 10 *utrum simul cognoscat omnia, quæ in Deo videt.*
- 11 *utrum in statu hujus vitæ aliquis possit essentiam Dei videre.*
- 12 *utrum per rationem naturalem Deum in hac vita cognoscere possimus.*
- 13 *utrum supra cognitionem naturalem in præ-senti vita aliqua cognitio Dei habeatur per gratiam.*

Q U Æ S T I O X I I I.

De nominibus Dei.

- 1 *utrum Deus sit nominabilis à nobis.*
- 2 *utrum aliqua nomina dicta de Deo prædicentur de ipso substantialiter.*
- 3 *utrum aliqua nomina dicta de Deo proprie dicantur de ipso, an vero omnia ei attribuantur metaphorice.*
- 4 *utrum multa nomina dicta de Deo sint synonyma.*
- 5 *utrum aliqua nomina dicantur de Deo, & creaturis univoce, vel æquivoce.*
- 6 *utrum, supposito quod dicantur analogice, dicantur per prius de Deo, vel de creaturis.*
- 7 *utrum aliqua nomina dicantur de Deo ex tempore.*
- 8 *utrum hoc nomen, Deus, sit nomen naturæ vel operationis.*
- 9 *utrum hoc nomen, Deus, sit nomen communicabile.*
- 10 *utrum accipiatur univoce, vel æquivoce, secundum quod significat Deum per naturam per participationem, & secundum opinionem.*
- 11 *utrum hoc nomen, qui est, sit maxime proprium nomen Dei.*
- 12 *utrum propositiones affirmativæ possint formari de Deo.*

QUÆS-

QUÆSTIO XIV.

De scientia Dei.

- 1 *utrum in Deo sit scientia.*
- 2 *utrum Deus intelligat seipsum.*
- 3 *utrum Deus comprehendat se.*
- 4 *utrum suum intelligere sit sua essentia.*
- 5 *utrum intelligat alia à se.*
- 6 *utrum Deus habeat de rebus propriam cognitionem.*
- 7 *utrum scientia Dei sit discursiva.*
- 8 *utrum scientia Dei sit causa rerum.*
- 9 *utrum scientia Dei sit eorum, quæ non sunt.*
- 10 *utrum scientia Dei sit malorum.*
- 11 *utrum scientia Dei sit singularium.*
- 12 *utrum scientia Dei sit infinitorum.*
- 13 *utrum scientia Dei sit futurorum contingentium.*
- 14 *utrum scientia Dei sit enuntiabilem.*
- 15 *utrum scientia Dei sit variabilis.*
- 16 *utrum Deus de rebus habeat scientiam speculativam, vel practicam.*

QUÆSTIO XV.

De ideis.

- 1 *utrum sint ideæ.*
- 2 *utrum sint plures ideæ, vel una tantum.*
- 3 *utrum ideæ sint omnium, quæ cognoscuntur à Deo.*

QUÆSTIO XVI.

De veritate.

- 1 *utrum veritas sit in re, vel in intellectu tantum.*
- 2 *utrum veritas sit in intellectu componente, & dividente.*

- 3 *de comparatione veri ad ens.*
- 4 *de comparatione veri ad bonum.*
- 5 *utrum Deus sit veritas.*
- 6 *utrum omnia sint vera una veritate, vel pluribus.*
- 7 *utrum veritas sit æterna.*
- 8 *utrum veritas sit immutabilis.*

Q U Æ S T I O X V I I .

De falsitate.

- 1 *utrum falsitas inveniatur in rebus.*
- 3 *utrum falsitas sit in sensu.*
- 2 *utrum falsitas sit in intellectu.*
- 4 *utrum verum, & falsum sint contraria.*

Q U Æ S T I O X V I I I .

De vita Dei.

- 1 *quorum sit vivere.*
- 2 *quid sit vita.*
- 3 *utrum vita Deo conveniat.*
- 4 *utrum omnia in Deo sint vita.*

Q U Æ S T I O X I X .

De voluntate Dei.

- 1 *utrum in Deo sit voluntas.*
- 2 *utrum Deus velit alia à se.*
- 3 *utrum, quicquid Deus vult, ex necessitate velit.*
- 4 *utrum voluntas Dei sit causa rerum.*
- 5 *utrum voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam.*
- 6 *utrum voluntas Dei semper impleatur.*
- 7 *utrum voluntas Dei sit immutabilis.*
- 8 *utrum voluntas Dei imponat necessitatem rebus volitis.*

9 *utrum*

- 9 *utrum voluntas Dei sit malorum.*
 10 *utrum Deus habeat liberum arbitrium.*
 11 *utrum sit distinguenda in Deo voluntas signi.*
 12 *utrum convenienter ponantur circa divinam voluntatem quinque signa.*

QUÆSTIO XX.

De amore Dei.

- 1 *utrum in Deo sit amor.*
 2 *utrum Deus amet omnia.*
 3 *utrum Deus magis amet unum, quam aliud.*
 4 *utrum Deus meliora magis amet.*

QUÆSTIO XXI.

De justitia, & misericordia Dei.

- 1 *utrum in Deo sit justitia.*
 2 *utrum justitia Dei veritas dici possit.*
 3 *utrum in Deo sit misericordia.*
 4 *utrum in omni opere Dei sit justitia, & misericordia.*

QUÆSTIO XXII.

De providentia Dei.

- 1 *utrum providentia Deo conveniat.*
 2 *utrum providentiæ divinæ subdantur omnia.*
 3 *utrum providentia divina immediate sit de omnibus.*
 4 *utrum providentia divina imponat necessitatem rebus provis.*

QUÆSTIO XXIII.

De prædestinatione Dei.

- 1 *utrum Deo competat prædestinatio hominum.*
 2 *utrum prædestinatio ponat aliquid in prædestinato, & quid sit.*

3 *utrum*

- 3 *utrum Deo competat reprobatio aliquorum hominum.*
- 4 *utrum prædestinati eligantur à Deo.*
- 5 *utrum merita sint causa, vel ratio prædestinationis, reprobationis, & electionis.*
- 6 *utrum prædestinati infallibiliter salventur.*
- 7 *utrum numerus prædestinatorum sit certus.*
- 8 *utrum prædestinatio possit juvari precibus sanctorum.*

QUÆSTIO XXIV.

De libro vitæ.

- 1 *quid sit liber vitæ.*
- 2 *cujus vitæ sit liber.*
- 3 *utrum aliquis possit deleri de libro vitæ.*

QUÆSTIO XXV.

De potentia Dei.

- 1 *utrum in Deo sit potentia.*
- 2 *utrum potentia Dei sit infinita.*
- 3 *utrum Deus sit omnipotens.*
- 4 *utrum possit facere, quod ea, quæ sunt præterita, non fuerint.*
- 5 *utrum Deus possit facere quæ non facit, vel prætermittere quæ facit.*
- 6 *utrum Deus possit ea, quæ facit, meliora facere.*

QUÆSTIO XXVI.

De beatitudine Dei.

- 1 *utrum beatitudo competat Deo.*
- 2 *utrum Deus dicatur beatus secundum actum intellectus.*
- 3 *utrum Deus sit essentialiter beatitudo cujuslibet beati.*
- 4 *utrum in beatitudine Dei includatur omnis beatitudo.*

QUÆS-

QUÆSTIO XXVII.

De processione, seu origine divinarum personarum.

- 1 *utrum processio sit in divinis.*
- 2 *utrum aliqua processio in divinis possit dici generatio.*
- 3 *utrum præter generationem possit esse aliqua processio in divinis.*
- 4 *utrum illa alia processio possit dici generatio.*
- 5 *utrum sint in divinis plures processiones, quam duæ.*

QUÆSTIO XXVIII.

De relationibus divinis.

- 1 *utrum in Deo sint aliquæ relationes reales.*
- 2 *utrum illæ relationes sint ipsa essentia divina, vel sint extrinsecus affixæ.*
- 3 *utrum possint esse in Deo plures relationes realiter distinctæ abinvicem.*
- 4 *de numero harum relationum.*

QUÆSTIO XXIX.

De personis divinis.

- 1 *de definitione personæ.*
- 2 *utrum persona sit idem, quod hypostasis, subsistentia, & essentia.*
- 3 *utrum nomen personæ competat in divinis.*
- 4 *utrum nomen personæ in divinis significet relationem, vel substantiam.*

QUÆSTIO XXX.

De pluralitate personarum in divinis.

- 1 *utrum sint plures personæ in divinis.*
- 2 *quot sint personæ in divinis.*

3 *utrum*

- 3 *utrum termini numerales ponant aliquid in divinis.*
 4 *utrum hoc nomen, persona, sit commune tribus personis in divinis.*

QUÆSTIO XXXI.

De his quæ pertinent in divinis ad unitatem, vel pluralitatem personarum.

- 1 *utrum in divinis sit Trinitas.*
 2 *utrum Filius possit dici alius à Patre.*
 3 *utrum dictio exclusiva, solus, sit addenda termino essentiali in divinis.*
 4 *utrum dictio exclusiva possit adjungi termino personali.*

QUÆSTIO XXXII.

De cognitione divinarum personarum.

- 1 *utrum per rationem naturalem possit cognosci Trinitas Divinarum personarum.*
 2 *utrum sint aliquæ notiones Divinis personis attribuendæ.*
 3 *utrum sint tantum quinque notiones in divinis, vel plures.*
 4 *utrum liceat circa notiones diversimode opinari.*

QUÆSTIO XXXIII.

De his quæ pertinent ad personam Patris.

- 1 *utrum Patri competat esse principium Filii, vel Spiritus Sancti.*
 2 *utrum hoc nomen, Pater, sit proprium nomen personæ Patris.*
 3 *utrum hoc nomen, Pater, per prius dicatur in divinis personaliter, quam essentialiter.*
 4 *utrum sit proprium Patris esse ingentum.*

QUÆSTIO XXXIV.

De Verbo in divinis.

- 1 *utrum Verbum dicatur in divinis essentialiter, vel personaliter.*
- 2 *utrum Verbum sit proprium nomen Filii.*
- 3 *utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturas.*

QUÆSTIO XXXV.

De hoc nomine Filii, quod est imago.

- 1 *utrum hoc nomen, imago, in divinis dicatur personaliter.*
- 2 *utrum imago sit proprium nomen Filii.*

QUÆSTIO XXXVI.

De pertinentibus ad nomen Spiritus Sancti.

- 1 *utrum nomen Spiritus Sancti sit proprium nomen alicujus divinæ personæ.*
- 2 *utrum persona illa, quæ dicitur Spiritus Sanctus, procedat à Patre, & Filio.*
- 3 *utrum Spiritus Sanctus procedat à Patre per Filium.*
- 4 *utrum Pater, & Filius sint unum principium Spiritus Sancti.*

QUÆSTIO XXXVII.

De nomine Spiritus Sancti, quod est amor.

- 1 *utrum amor sit proprium nomen Spiritus Sancti.*
- 2 *utrum Pater, & Filius diligant se Spiritu Sancto.*

QUÆSTIO XXXVIII.

De nomine Spiritus Sancti, quod est donum.

- 1 utrum donum possit esse nomen personale.
- 2 utrum sit proprium nomen Spiritus Sancti.

QUÆSTIO XXXIX.

De personis in comparatione ad essentiam.

- 1 utrum essentia in divinis sit idem, quod persona.
- 2 utrum dicendum sit, quod tres personæ sunt unius essentiæ.
- 3 utrum nomina essentialia prædicanda sint de personis in singulari, vel in plurali.
- 4 utrum adjectiva nomina, aut verba, vel participia prædicari possint de nominibus essentialibus concrete acceptis.
- 5 utrum prædicari possint de nominibus essentialibus in abstracto acceptis.
- 6 utrum nomina personarum prædicari possint de nominibus essentialibus.
- 7 utrum essentialia attributa sint approprianda personis.
- 8 quod attributum cui personæ debeat appropriari.

QUÆSTIO XL.

De personis in comparatione ad relationes sive proprietates.

- 1 utrum relatio sit idem, quod persona.
- 2 utrum relationes distinguant, & constituent personas.
- 3 utrum, abstractis per intellectum relationibus à personis, remaneant hypostases distinctæ.
- 4 utrum relationes secundum intellectum præsupponant actus personarum, vel è converso.

QUÆS-

QUÆSTIO XLI.

De personis per comparationem ad actus notionales.

- 1 *utrum actus notionales sint attribuendi personis divinis.*
- 2 *utrum hujusmodi actus sint voluntarii, vel necessarii.*
- 3 *utrum per hujusmodi actus persona procedat de aliquo, vel de nibilo.*
- 4 *utrum in divinis sit potentia respectu actuum notionalium.*
- 5 *utrum potentia generandi, vel spirandi significet relationem, vel substantiam.*
- 6 *utrum actus notionales ad plures personas terminari possint.*

QUÆSTIO XLII.

De æqualitate, & similitudine divinarum personarum ad invicem.

- 1 *utrum æqualitas locum habeat in personis divinis.*
- 2 *utrum persona procedens sit æqualis secundum æternitatem ei, à qua procedit.*
- 3 *utrum sit aliquis ordo in personis divinis.*
- 4 *utrum personæ divinæ sint æquales secundum magnitudinem.*
- 5 *utrum una personarum divinarum sit in alia.*
- 6 *utrum personæ divinæ sint æquales secundum potentiam.*

QUÆSTIO XLIII.

De missione divinarum personarum.

- 1 *utrum alicui personæ divinæ conveniat mitti.*
- 2 *utrum missio in divinis sit æterna, vel tantum temporalis.*
- 3 *secundum quid persona divina indivisibiliter mittatur.*
- 4 *utrum cuilibet personæ conveniat mitti, & præcipue Patri.*

5 *utrum*

- 5 *utrum invisibiliter mittatur tam Filius, quam Spiritus Sanctus.*
- 6 *ad quos fiat missio invisibilis.*
- 7 *de missione visibili.*
- 8 *utrum alia persona divina tantum mittatur ab ea, à qua est.*

QUÆSTIO XLIV.

De prima causa omnium entium.

- 1 *utrum Deus sit causa efficiens omnium entium.*
- 2 *utrum materia prima sit creata à Deo, vel sit principium ex æquo coordinatum ei.*
- 3 *utrum Deus sit causa exemplaris rerum, vel sint aliqua alia exemplaria præter ipsum.*
- 4 *utrum Deus sit causa finalis rerum.*

QUÆSTIO XLV.

De creatione.

- 1 *quid sit creatio.*
- 2 *utrum Deus possit aliquid creare.*
- 3 *utrum creatio sit aliquid in creatura.*
- 4 *cui competat creari.*
- 5 *utrum solius Dei sit creare.*
- 6 *utrum sit commune toti Trinitati, aut proprium aliqujus personæ.*
- 7 *utrum in rebus creatis sit vestigium Trinitatis.*
- 8 *utrum opus creationis admisceatur operibus naturæ, & artis.*

QUÆSTIO XLVI.

De principio durationis rerum creatarum.

- 1 *utrum creaturæ semper fuerint.*
- 2 *utrum eas incæpisse, sit articulus fidei.*
- 3 *quomodo dicatur Deus in principio cælum, & terram creasse.*

QUÆS-

QUÆSTIO XLVII.

De distinctione rerum in communi.

- 1 *utrum rerum multitudo, & distinctio sit à Deo,*
- 2 *utrum rerum inæqualitas sit à Deo.*
- 3 *utrum sit unus tantum mundus, vel plures.*

QUÆSTIO XLVIII.

De distinctione rerum in speciali, & primo de malo.

- 1 *utrum malum sit natura aliqua.*
- 2 *utrum malum inveniatur in rebus.*
- 3 *utrum bonum sit subjectum mali.*
- 4 *utrum malum totaliter corrumpat bonum.*
- 5 *utrum malum sufficienter dividatur per culpam, & pœnam.*
- 6 *utrum plus habeat de ratione mali pœna, quam culpa.*

QUÆSTIO XLIX.

De causa mali.

- 1 *utrum bonum possit esse causa mali.*
- 2 *utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali.*
- 3 *utrum sit aliquod summum malum, quod sit causa omnis mali.*

PRIMA PARS

SUMMÆ THEOLOGICÆ

ANGELICI DOCTORIS

SANCTI THOMÆ

AQUINATIS.

PROLOGUS.

Quia Catholicæ veritatis Doctor non solum pro-
 vectos debet instruere, sed ad eum pertinet etiam inci-
 pientes erudire (secundum illud Apostoli 1. ad Co-
 rinth. 3. *Tanquam parvulis in Christo, lac vobis po-
 tum dedi, non escam*) propositum nostræ intentionis
 in hoc opere est, ea quæ ad Christianam religionem
 pertinent, eo modo tradere, secundum quod congruit
 ad eruditionem incipientium.

Consideravimus namque hujus doctrinæ novitios,
 in iis, quæ à diversis scripta sunt, plurimum impe-
 diri. Partim quidem propter multiplicationem inutilium
 quæstionum, articulorum, & argumentorum. Partim
 etiam, quia ea, quæ sunt necessaria talibus ad scien-
 dum, non traduntur secundum ordinem disciplinæ: sed
 secundum quod requirebat librorum expositio, vel se-
 cundum quod se præbebat occasio disputandi. Partim
 quidem, quia eorundem frequens repetitio & fastidium,
 & confusionem generabat in animis auditorum.

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

QUÆSTIO PRIMA.

De sacra doctrina, qualis sit, & ad quæ se extendat, in decem articulos divisa.

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

Circa quæ quærenda sunt decem.

Primo, de necessitate hujus doctrinæ.

Secundo, utrum sit scientia.

Tertio, utrum sit una, vel plures.

Quarto, utrum sit speculativa, vel practica.

Quinto, de comparatione ejus ad alias scientias.

Sexto, utrum sit sapientia.

Septimo, quid sit subjectum ejus.

Octavo, utrum sit argumentativa.

Nono, utrum uti debeat metaphoricis, vel symbolicis locutionibus.

Decimo, utrum scriptura sacra hujus doctrinæ sit secundum plures sensus exponenda.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sit necessarium, præter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi.

2. 2. q. 2. ar. 3. & 4. Et 1. prol. ar. 2. Et 1. contr. gent. ca. 4. & 6. Et ver. q. 14. ar. 11.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod non sit necessarium præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi. Ad ea enim quæ supra rationem sunt, homo non debet conari, secundum illud Ecclesiast. 3. *Altiora te ne quæsieris.* Sed ea, quæ rationi subduntur, sufficienter traduntur in philosophicis disciplinis: superfluum igitur videtur, præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi.

1. Præterea. Doctrina non potest esse nisi de entibus.

nihil enim scitur nisi verum, quod cum ente convertitur. Sed de omnibus entibus tractatur in disciplinis philosophicis, & etiam de Deo, unde quædam pars philosophiæ dicitur Theologia, sive scientia divina, ut patet per Philosophum in 6. Metaphys. (com. 2. tom. 3.) Non fuit igitur necessarium præter físicas disciplinas aliam doctrinam haberi.

Sed Contra est, quod dicitur 2. ad Tim. 3. *Omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum, ad justitiam.* Scriptura autem divinitus inspirata non pertinet ad físicas disciplinas, quæ sunt secundum rationem humanam inventæ. Utile igitur est, præter físicas disciplinas esse aliam scientiam divinitus inspiratam.

Respondeo dicendum, quod *necessarium fuit ad humanam salutem esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam præter físicas disciplinas*, quæ ratione humana investigantur. Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum, sicut ad quendam finem, qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Isai. 64. *Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti diligentibus te.* Finem autem oportet esse præcognitum hominibus, qui suas intentiones, & actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quædam per revelationem divinam, quæ rationem humanam excedunt.

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

Ad primum ergo dicendum, quod licet ea, quæ

sunt altiora hominis cognitione, non sint ab homine per rationem inquirenda: sunt tamen à Deo revelata suscipienda per fidem. Unde & ibidem subditur: *Plurima supra sensum hominum ostensa sunt tibi.* Et in hujusmodi sacra doctrina consistit.

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

ARTICULUS II.

Utrum sacra doctrina sit scientia.

3. d. 33. q. 1. ar. 2. q. 4. & 1. sentent. prol. q. 3. q. 2.
& ver. q. 14. a. 9. ad 3. & Boe. tr. 1. q. 2. ar. 2.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod sacra doctrina non sit scientia. 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 secundæ Thessalonic. 3. Non igitur sacra doctrina est scientia.

Præterea. Scientia non est singularium. Sed sacra doctrina tractat de singularibus, puta de gestis Abrahamæ, Isaac, & Jacob, & similibus: ergo sacra doctrina non est scientia.

Sed Contra est, quod August. dicit 14. de Trin. (c. 1. a. med. t. 3.) *Huius scientiæ attribuitur illud tantum nodo, quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur.* Hoc autem ad nullam scientiam per-

pertinet, nisi ad sacram doctrinam: ergo sacra doctrina est scientia.

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

Ad primum ergo dicendum, quod principia cujuslibet scientiæ vel sunt nota per se, vel reducuntur ad notitiam superioris scientiæ, & talia sunt principia sacre doctrinæ, ut dictum est (*in cor. ar.*)

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

ARTICULUS III.

Utrum sacra doctrina sit una scientia.

Inf. a. 4. & 1. prol. a. 2. 3. & 4. c. & 5. ad 2. m.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod sacra doctrina non sit una scientia, quia secundum Philosophum in primo Posteriorum (*tex. 43. t. 1.*) *una scientia est, quæ est unius generis subjecti*. Creator autem, & creatura, de quibus in sacra doctrina tractatur, non continentur sub uno genere subjecti: ergo sacra doctrina non est una scientia.

2. Præterea. In sacra doctrina tractatur de Angelis, de creaturis corporalibus, de moribus hominum: hujusmodi autem ad diversas scientias philosophicas pertinent: igitur sacra doctrina non est una scientia.

Sed Contra est, quod sacra scriptura de ea loquitur, sicut de una scientia: dicitur enim Sap. 10. *Dedit illi scientiam sanctorum.*

Respondeo dicendum, *sacram doctrinam unam scientiam esse.* Est enim unitas potentiae, & habitus consideranda secundum objectum: non quidem materialiter, sed secundum rationem formalem objecti: puta, homo, asinus, & lapis conveniunt in una formali ratione colorati, quod est objectum visus. Quia igitur sacra scriptura considerat aliqua, secundum quod sunt divinitus revelata, secundum quod dictum est (*artic. præc.*) omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali objecti hujus scientiae: & ideo comprehenduntur sub sacra doctrina, sicut sub scientia una.

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

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

Utrum sacra doctrina sit scientia practica.

Inf. a. 5. c. & 1. prol. ar. 3. q. 1.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod sacra doctrina sit scientia practica. *Finis enim practicæ est operatio*, secundum Phil. in 2. Metaph. (*tex. 3. t. 3.*) Sacra autem doctrina ad operationem ordinatur, secundum illud Jac. 2. *Estote factores verbi, & non auditores tantum*; ergo sacra doctrina est practica scientia.

2. Præterea. Sacra doctrina dividitur per legem veterem, & novam. Lex autem pertinet ad scientiam moralem, quæ est scientia practica; ergo sacra doctrina est scientia practica.

Sed Contra. Omnis scientia practica est de rebus operabilibus ab homine, ut moralis de actibus hominum, & ædificativa de ædificiis: sacra autem doctrina est principaliter de Deo, cujus magis homines sunt opera: non ergo est scientia practica, sed magis speculativa.

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

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Utrum sacra doctrina sit dignior aliis scientiis.

I. 2. q. 66. a. 5. ad 3. & I. prol. art. 1. & 2. con.
c. 4. fin.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod sacra doctrina non sit dignior aliis scientiis. Certitudo enim pertinet ad dignitatem scientiæ. Sed aliæ scientiæ, de quarum principiis dubitari non potest, videntur esse certiores sacra doctrina, cujus principia, scilicet articuli fidei, dubitationem recipiunt. Aliæ igitur scientiæ videntur ista digniores.

2. Præterea. Inferioris scientiæ est à superiori accipere, sicut Musicus ab Arithmetico; sed sacra doctrina accipit aliquid à philosophicis disciplinis. Dicit enim Hieronym. in epist. 84. (*Incipit hæc epist. Sebestium nostrum, declinando ad fi. illius, habetur tom. 3.*) ad magnum oratorem Urbis Romæ, quod *doctores antiqui in tantum philosophorum doctrinis, atque sententiis suos resperserunt libros, ut nescias, quid in illis prius admirari debeas, eruditionem sæculi, an scientiam scripturarum*: ergo sacra doctrina est inferior aliis scientiis.

Sed Contra est, quæ aliæ scientiæ dicuntur ancillæ hujus: Proverb. 9. *Misit ancillas suas vocare ad arcem.*

Respondeo dicendum, quod cum ista scientia quantum ad aliquid sit speculativa, & quantum ad aliquid sit practica, *omnes alias transcendit tom speculativas, quam practicas.* Speculativarum enim scientiarum una altera dignior dicitur tum propter certitudinem, tum propter dignitatem materiæ. Et quantum ad utrumque hæc scientia alias speculativas scientias excedit. Secundum certitudinem quidem: quia aliæ scientiæ certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanæ, quæ potest errare: hæc autem certitudinem habet ex lumine divinæ scientiæ, quæ decipi non potest. Secundum dignitatem vero materiæ: quia ista scientia est principaliter de his, quæ sua altitudine

rationem transcendunt. Aliæ vero scientiæ considerant ea tantum, quæ rationi subduntur. Practicarum vero scientiarum illa dignior est, quæ ad ulteriorem finem non ordinatur, † *Al. quæ ad altiorem finem ordinatur*, † sicut civilis militari. Nam bonum exercitus ad bonum civitatis ordinatur. Finis autem hujus doctrinæ, inquantum est practica, est beatitudo æterna, 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 debilitate intellectus nostri: qui *se habet ad manifestissima naturæ, sicut oculus noctuæ ad lumen solis*, sicut dicitur in 2. Metaph. Unde dubitatio, quæ accidit in aliquibus circa articulos fidei, non est propter incertitudinem rei, sed propter debilitatem intellectus humani: & tamen minimum, quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est, quam certissima cognitio, quæ habetur de minimis rebus, ut dicitur Lib. 1. de partibus animalium, (*c. 5. in pr. tom. 4.*)

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

ARTICULUS VI.

Utrum hæc doctrina sit sapientia.

2. *prol. a. 3. q. 3. & 2. prol. princ. & 1. con. c. 4. fin.*

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod hæc doctrina non sit sapientia. Nulla enim doctrina, quæ supponit sua principia aliunde, digna est nomine sapientiæ, quia *sapientis est ordinare, & non ordinari.* 1. Metaph. (c. 2. in *proem. tom. 3.*) Sed hæc doctrina supponit principia sua aliunde, ut ex dictis patet. (ar. 2. *hujus q.*) ergo hæc doctrina non est sapientia.

2. Præterea. Ad sapientiã pertinet probare principia aliarum scientiarum: unde & caput dicitur scientiarum, ut 6. Ethic. patet. (c. 7. *paulo à princ. t. 5.*) Sed hæc doctrina non probat principia aliarum scientiarum: ergo non est sapientia.

3. Præterea. Hæc doctrina per studium acquiritur, sapientia autem per infusionem habetur: unde inter septem dona Spiritus sancti connumeratur, ut patet Isa. 11. ergo hæc doctrina non est sapientia.

Sed Contra est, quod dicitur Deuter. 4. in principio leg. *Hæc est nostra sapientia, & intellectus coram populis.*

Respondeo dicendum, quod *hæc doctrina maxime sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter.* Cum enim sapientis sit ordinare, & judicare, iudicium autem per altiorem causam de inferioribus habeatur: ille sapiens dicitur in unoquoque genere, qui considerat causam altissimam illius generis: ut in genere ædificii artifex, qui disponit formam domus, dicitur sapiens; & architector, respectu inferiorum artificum, qui dolant ligna, vel parant lapides: unde dicitur 1. Cor. 3. *Ut sapiens architector fundamentum posui.* Et rursus in genere totius humanæ vitæ prudens sapiens dicitur, inquantum ordinat humanos actus ad debitum finem, unde dicitur Proverb. 10. *Sapientia est viro prudentia.* Ille igitur, qui considerat simpliciter altissimam

nam causam totius universi, quæ Deus est, maxime sapiens dicitur. Unde & sapientia dicitur esse divinorum cognitio, ut patet per August. de Trinit. (l. 12. c. 14. *parum à princ. t. 3.*) 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. *Quod notum est Dei, manifestum est illis*) sed etiam quantum ad id, quod notum est sibi soli de seipso, & 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 à scientia divina, à qua, sicut à summa sapientia, omnis nostra cognitio ordinatur.

Ad secundum dicendum, quod aliarum scientiarum principia vel sunt per se nota, & probari non possunt: vel per aliquam rationem naturalem probantur in aliqua alia scientia. Propria autem hujus scientiæ cognitio est, quæ per revelationem, non autem quæ est per naturalem rationem. Et ideo non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum, sed solum judicare de eis. Quicquid enim in aliis scientiis invenitur veritati hujus scientiæ repugnans, totum condemnatur ut falsum. Unde dicitur 2. Corint. 10. *Consilia destruentes, & 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, quæ sunt secundum virtutem agenda, in quantum ad illa inclinatur. Unde & in 10. Ethic. (c. 5. *parum ante fin. & l. 3. c. 4. t. 5.*) dicitur, quod *virtuosus est mensura, & regula actuum humanorum.* *Alio modo* per modum cognitionis, sicut aliquis instructus in scientia morali posset iudicare de actibus virtutis, etiamsi virtutem non haberet. Primus igitur modus iudicandi de rebus divinis pertinet ad sapientiam, quæ ponitur donum Spiritus sancti, secundum illud 1. Cor. 2.

Spiritualis homo judicat omnia, &c. Et Dion. cap. 2. de div. nom. (par. 1. lect. 4.) dicit: *Hierotheus doctus est non solum discens, sed & patiens divina.* Secundus autem modus judicandi pertinet ad hanc doctrinam secundum quod per studium habetur: licet ejus principia è revelatione habeantur.

ARTICULUS VII.

7

Utrum Deus sit subjectum hujus scientiæ.

1. *prol. a. 4. & 5. Met. lect. 6.*

AD Septimum sic proceditur. Videtur, quod Deus non sit subjectum hujus scientiæ. In qualibet enim scientia oportet supponere de subjecto quid est, secundum Philos. in 2. Posteriorum (*non procul. à prin. l. tom. 1.*) sed hæc scientia supponit de Deo, quid est; dicit enim Damascenus (*l. 3. de orth. fid. c. 24.*) *in Deo quid est, dicere impossibile est*: ergo Deus non est subjectum hujus scientiæ.

2. Præterea. Omnia, quæ determinantur in aliqua scientia, comprehenduntur sub subjecto illius scientiæ: sed in sacra scriptura determinatur de multis aliis, quam de Deo, puta de creaturis, & de moribus hominum: ergo Deus non est subjectum hujus scientiæ.

Sed Contra. Illud est subjectum scientiæ, de quo est sermo in scientia: sed in hac scientia fit sermo de Deo (dicitur enim Theologia, quasi sermo de Deo): ergo Deus est subjectum hujus scientiæ.

Respondeo dicendum, quod *Deus est subjectum hujus scientiæ*. Sic enim se habet subjectum ad scientiam, sicut objectum ad potentiam, vel habitum. Proprie autem illud assignatur objectum alicujus potentiæ, vel habitus, sub cujus ratione omnia referuntur ad potentiam, vel habitum: sicut homo, & lapis referuntur ad visum, inquantum sunt colorata: unde coloratum est proprium objectum visus. Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus: vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium, & finem: unde sequitur, quod Deus

ve-

vere sit subjectum hujus scientiæ. Quod etiam manifestum fit ex principiis hujus scientiæ, quæ sunt articuli fidei, quæ est de Deo. Idem autem est subjectum principiorum, & totius scientiæ, cum rota scientia virtute contineatur in principiis. Quidam vero attendentes ad ea, quæ in ista scientia tractantur, & non ad rationem, secundum quam considerantur, assignaverunt aliter subjectum hujus scientiæ, vel res, & signa: vel opera reparationis: vel totum Christum, idest caput, & membra: de omnibus enim istis tractatur in ista scientia, sed secundum ordinem ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod licet de Deo non possimus scire quid est, utimur tamen ejus effectu in hac doctrina, vel naturæ, vel gratiæ, loco definitionis ad ea, quæ de Deo in hac doctrina considerantur; sicut & in aliquibus scientiis philosophicis demonstratur aliquid de causa per effectum, accipiendo effectum loco definitionis causæ.

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

ARTICULUS VIII.

Utrum hæc doctrina sit argumentativa.

1. *prol. a. 5. & 1. cont. c. 3. & 8. & Boet. tri. q. 3. a. 7.*

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod hæc doctrina non sit argumentativa. Dicit enim Ambr. in lib. 1. de fide cath. (c. 5. non longe à fi. to. 2.) *Tolle argumenta, ubi fides quæritur.* Sed in hac doctrina præcipue fides quæritur. Unde dicitur Jo. 20. *Hæc scripta sunt, ut credatis:* ergo sacra doctrina non est argumentativa.

2. Præterea. Si sit argumentativa, aut argumentatur ex auctoritate, aut ex ratione. Si ex auctoritate, non videtur hoc congruere ejus dignitati: nam *locus ab auctoritate est infirmissimus*, secundum Boet. (*Ex Com. super Topica Ci. l. 6. non procul à fi.*) Si etiam

etiam ex ratione, hoc non congruit ejus fini: quia secundum Gregorium (*Homil. 26. in Evan. in pri. illius*) *Fides non habet meritum, ubi humana ratio præbet experimentum*: ergo sacra doctrina non est argumentativa.

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

Respondeo dicendum, quod sicut aliæ scientiæ non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientiis, ita hæc doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quæ sunt articuli fidei: sed ex eis procedit ad aliquid ostendendum, sicut Apostolus primæ ad Cor. 15. ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam: sed tamen considerandum est in scientiis philosophicis, quod inferiores scientiæ nec probant sua principia; nec contra negantem principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiæ: suprema vero inter eas, sc. Metaph. 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, quæ per divinam revelationem habentur; sicut per auctoritates sacre doctrinæ disputamus contra hæreticos; & per unum articulum contra negantes alium. Si vero adversarius nihil credat eorum, quæ divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes, sed ad solvendum rationes, si quas inducit contra fidem. Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium, manifestum est, probationes, quæ contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta.

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

Ad secundum dicendum, quod argumentari ex auctoritate est maxime proprium hujus doctrinæ, eo quod principia hujus doctrinæ per revelationem habentur. Et sic oportet, quod credatur auctoritati eorum, quibus revelatio facta est. Nec hoc derogat dignitati hujus doctrinæ: nam, licet locus ab auctoritate, quæ fundatur super ratione humana, sit infirmissimus; locus tamen ab auctoritate, quæ fundatur super revelatione divina, est efficacissimus. Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana: non quidem ad probandum fidem (quia per hoc tolleretur meritum fidei) sed ad manifestandum aliqua alia, quæ traduntur in hac doctrina. Cum igitur gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet, quod naturalis ratio subserviat fidei: sicut & naturalis inclinatio voluntatis obsequitur charitati. Unde & Apostolus dicit 2. ad Cor. 10. *in captivitatem 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. inducit verbum Arati, dicens, *sicut & quidam poetarum vestrorum dixerunt, Genus Dei sumus*. Sed tamen sacra doctrina hujusmodi auctoritatibus utitur quasi extraneis argumentis, & probabilibus. Auctoritatibus autem canonicæ Scripturæ utitur proprie ex necessitate argumentando. Auctoritatibus autem aliorum doctorum Ecclesiæ quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi Apostolis, & Prophetis factæ, qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi, si qua fuit aliis Doctoribus facta. Unde dicit Augustinus in epistola ad Hieronymum: (19. cap. 1. *prope fin. tom. 2.*) *Solis eis Scripturatum libris, qui canonici appellantur, didici hunc timorem, honoremque deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo errasse aliquid firmissime credam. Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate, doctrinaque præpolleant, non ideo verum putem, quod ipsi ita senserunt, vel scripserunt.*

ARTICULUS IX.

Utrum sacra Scriptura debeat uti metaphoris.

*Q. prol. art. 5. & d. 34. q. 3. art. 1. & 2. & 3. con. c. 150.
& tri. art. 8. & quol. 4. q. 1. & opusc. 60. c. 11. fin.*

AD Nonum sic proceditur. Videtur, quod sacra Scriptura non debeat uti metaphoris. Illud enim, quod est proprium infimæ doctrinæ, non videtur competere huic scientiæ, quæ inter alias tenet locum supremum, ut jam dictum est (*art. præc.*). Procedere autem per similitudines varias, & repræsentationes, est proprium Poeticæ, quæ est infima inter omnes doctrinas; ergo hujusmodi similitudinibus uti non est conveniens huic scientiæ.

2. Præterea. Hæc doctrina videtur esse ordinata ad veritatis manifestationem: unde & manifestatoribus ejus præmium promittitur Eccl. 24. *Qui elucidant me, vitam æternam habebunt.* Sed per hujusmodi similitudines veritas occultatur. Non ergo convenit huic doctrinæ divina tradere sub similitudine corporalium rerum.

3. Præterea. Quanto aliquæ creaturæ sunt sublimiores, tanto magis ad divinam similitudinem accedunt: si igitur aliquæ ex creaturis transumerentur ad Deum, tunc oporteret talem transumptionem maxime fieri ex sublimioribus creaturis, & non ex infimis, quod tamen in Scripturis frequenter invenitur.

Sed Contra est, quod dicitur Oseæ 12. *Ego visionem multiplicavi eis, & in manibus Prophetarum assimilatus sum.* Tradere autem aliquid sub similitudine, est metaphoricum: ergo ad sacram doctrinam pertinet uti metaphoris.

Respondeo dicendum, quod *conveniens est sacra Scripturæ divina, & spiritualia sub similitudine corporalium tradere.* Deus enim omnibus providet, secundum quod competit eorum naturæ: est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat quia omnis nostra cognitio à sensu initium habet. Unde convenienter in sacra Scriptura trahuntur nobis
spi-

spiritualia sub metaphoris corporalium, & hoc est, quod dicit Dionys. 1. cap. cœl. hier. (*cir. med.*). *Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum.* Convenit etiam sacræ Scripturæ, quæ communiter omnibus proponitur (secundum illud ad Rom. 1. *sapientibus, & insipientibus debitor sum*) ut spiritualia sub similitudinibus corporalium proponantur, ut saltem vel sic rudes eam capiunt, qui ad intelligibilia secundum se capienda non sunt idonei.

Ad primum ergo dicendum, quod Poeta utitur metaphoris propter repræsentationem; repræsentatio enim naturaliter homini delectabilis est. Sed sacra doctrina utitur metaphoris propter necessitatem, & utilitatem, sicut jam dictum est (*in corp. art.*).

Ad secundum dicendum, quod radius divinæ revelationis non destruitur propter figuras sensibiles, quibus circumvelatur, ut dicit Dionys. (*cap. 2. cœl. hier.*) sed remanet in sua veritate, ut mentes, quibus fit revelatio, non permittat in similitudinibus permanere, sed elevet eas ad cognitionem intelligibilium, & per eos, quibus revelatio facta est, alii etiam circa hæc instruuntur. Unde ea, quæ in uno loco Scripturæ traduntur sub metaphoris, in aliis locis expressius exponuntur. Et ipsa etiam occultatio figurarum utilis est ad exercitium studiosorum, & contra irrisiones infidelium: de quibus dicitur Matth. 7. *Nolite sanctum dare canibus.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut docet Dionys. cap. 2. cœlest. hierar. (*non multum remote ante med.*) magis est conveniens, quod divina in Scripturis tradantur sub figuris vilium corporum, quam corporum nobilium. Et hoc propter tria. *Primo*, quia propter hoc magis liberatur humanus animus ab errore. Manifestum enim apparet, quod hæc secundum proprietatem non dicuntur de divinis; quod posset esse dubium, si sub figuris nobilium corporum describerentur divina, maxime apud illos, qui nihil aliud à corporibus nobilibus excogitare noverunt. *Secundo*, quia hic modus convenientior est cognitioni, quam de Deo habemus in hac vita. Magis enim manifestatur nobis

bis de ipso quid non est, quam quid est: & ideo similitudines illarum rerum, quæ magis elongantur à Deo, veriore nobis faciunt æstimationem, quod sit supra illud, quod de Deo dicimus, vel cogitamus. *Tertio*, quia per hujusmodi divina magis occultantur indignis.

ARTICULUS X.

Utrum sacra Scriptura sub una littera habeat plures sensus.

Quol. 7. q. 6. art. 1. 2. & 3. Et po. q. 4. art. 1. & 4. dis. 21. q. 1. art. 2. q. 1. ad 3. & Gal. 4. lect. 6. Cor. 3.

AD Decimum sic proceditur. Videtur, quod sacra Scriptura sub una littera non habeat plures sensus, qui sunt, historicus, vel litteralis, allegoricus, tropologicus, sive moralis, & anagogicus: multiplicitas enim sensuum in una Scriptura parit confusionem, & deceptionem, & tollit arguendi firmitatem: unde ex multiplicibus propositionibus non procedit argumentatio: sed secundum hoc aliquæ fallaciæ assignantur. Sacra autem scriptura debet esse efficax ad ostendam veritatem absque omni fallacia. Ergo non debent in ea sub una littera plures sensus tradi.

2. Præterea, Augustinus dicit in libro de utilitate credendi, (*cap. 3. circ. princ. tom. 6.*) quod *scriptura, quæ testamentum vetus vocatur, quadrifariam traditur, scil. secundum historiam, secundum ætiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam.* Quæ quidem quatuor à quatuor prædictis videntur esse alienæ omnino. Non igitur conveniens videtur, quod eadem littera sacrae Scripturae secundum quatuor sensus prædictos exponatur.

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

Sed Contra est, quod dicit Gregorius 20. Moral. (*cap. 1. circa med.*) *Sacra Scriptura omnes scientias ipso locutionis suæ more transcendit: quia uno, eodemque sermone, dum narrat gestum, † al. textum † prodit mysterium.*

Respondeo dicendum, quod auctor sacrae Scripturae est Deus, in cuius potestate est, ut non solum voces ad significandum accommodet (quod etiam homo facere potest) sed etiam res ipsas. Et ideo, cum in omnibus scientiis voces significant, *hoc habet proprium ista scientia, quod ipsæ res significatæ 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 significatæ per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super litteralem fundatur, & eum supponit.

Hic autem sensus spiritualis trifariam dividitur. Sicut enim dicit Apost. ab Hebr. 7. *Lex vetus figura est novæ legis: & ipsa nova lex, ut dicit Dion. in eccles. hier. (cap. 5. part. 1.) est figura futuræ gloriæ.* In nova etiam lege ea, quæ in capite sunt gesta, sunt signa eorum, quæ nos agere debemus. Secundum ergo quod ea, quæ sunt veteris legis, significant ea, quæ sunt novæ legis, est sensus allegoricus: secundum vero quod ea, quæ in Christo sunt facta, vel in iis, quæ Christum significant, sunt signa eorum, quæ nos agere debemus, est sensus moralis: prout vero significant ea, quæ sunt in æterna 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 August. 12. Conf. (elicitur ex cap. 18. 19. 20. 24. & 31. tom. 1.) si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturae plures sint sensus.*

Ad primum ergo dicendum, quod multiplicitas horum sensuum non facit æquivocationem, aut aliam speciem multiplicatis, quia, sicut jam dictum est (*in corp. artic.*) sensus isti non multiplicantur propter hoc, quod una vox multa significet; sed quia ipsæ res significatæ per voces aliarum rerum possunt esse signa.

Et ita etiam nulla confusio sequitur in sacra Scriptura, cum omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem, ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex iis, quæ secundum allegoriam dicuntur, ut dicit Augustinus in epist. contr. Vincentium Donatistis-

ristam (*quæ est* 48. *circ. med. tom. 2.*). Non tamen ex hoc aliquid deperit sacræ Scripturæ, quia nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium, quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat.

Ad secundum dicendum, quod illa tria, historia, ætiologia, analogia ad unum litteralem sensum pertinent: nam historia est, ut ipse Augustin. exponit (*loc. dict. in arg.*) cum simpliciter aliquid proponitur: ætiologia vero, cum causa dicti assignatur, sicut cum Dominus assignavit causam, quare Moyses permisit licentiam repudiandi uxores, scilicet propter duritiam cordis ipsorum, *Matth. 19.* Analogia vero est, cum veritas unius scripturæ ostenditur veritati alterius non repugnare. Sola autem allegoria inter illa quatuor pro tribus spiritualibus sensibus ponitur, sicut & Ugo de sancto Victore sub sensu allegorico etiam anagogicum comprehendit, ponens in tertio suarum sententiarum solum tres sensus, scil. historicum, allegoricum, & tropologicum (*& id habet in Prol. l. 1. de Sac. c. 4. t. 3.*).

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

QUÆSTIO SECUNDA.

De Deo, An Deus sit.

Quia igitur principalis intentio hujus sacræ doctrinæ est, Dei cognitionem tradere, & non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum, & finis earum, & specialiter rationalis creaturæ, ut ex dictis est manifestum, (*art. 7. q. præc.*) ad hujus doctrinæ expositionem intendentes.

Pri-

Primo, tractabimus de Deo.

Secundo, de motu rationalis creaturæ in Deum.

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

Consideratio autem de Deo tripartita erit.

Primo, considerabimus ea, quæ ad essentiam divinam pertinent.

Secundo, ea, quæ pertinent ad distinctionem personarum.

Tertio, ea, quæ pertinent ad processum creaturarum ab ipso.

Circa essentiam vero divinam.

Primo, considerandum est, an Deus sit.

Secundo, quomodo sit: vel potius quomodo non sit.

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

Circa primum quærentur tria.

Primo. Utrum Deum esse sit per se notum.

Secundo. Utrum sit demonstrabile.

Tertio. An Deus sit.

ARTICULUS I.

II

Utrum Deum esse sit per se notum.

I. d. 3. q. 1. art. 2. & 3. cont. c. 10. & II. & veri. q. 10. art. 12. & pot. q. 7. art. 2. ad II.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod Deum esse sit per se notum. Illa enim nobis dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis. Sed, sicut dicit Damasc. in princ. lib. (1. de fide orthod. cap. 1. & 3.). *Omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta*; ergo Deum esse est per se notum.

2. Præterea. Illa dicuntur esse per se nota, quæ statim cognitis terminis, cognoscuntur, quod Philos. attribuit primis demonstrationis principiis in 1. Poster. (c. 2. in princ. t. 1. & apud S. Tb. lect. 4. cir. med.) Scito enim quid est totum, & quid pars, statim scitur, quod omne totum majus est sua parte: sed intellecto,

to, quid significet hoc nomen, Deus, statim habetur, quod Deus est. Significatur enim hoc nomine id, quo majus significari non potest: majus autem est, quod est in re, & intellectu, quam quod est in intellectu tantum: unde cum intellectu hoc nomine, Deus, statim sit in intellectu, sequitur etiam, quod sit in re: ergo Deum esse est per se notum.

3. Præterea. Veritatem esse est per se notum, quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem non esse; si enim veritas non est; verum est veritatem non esse; si autem est aliquid verum, oportet, quod veritas sit. Deus autem est ipsa veritas. *Joan. 14. Ego sum via, veritas, & vita*: ergo Deum esse est per se notum.

Sed Contra. Nullus potest cogitare oppositum ejus, quod est per se notum, ut patet per Philos. in 4. Metaph. (*tex. 9. tom. 3.*) & 1. Poster. (*tex. ult. ad mod. illius, & tex. 5. circ. fin.*) circa prima demonstrationis principia: cogitari autem potest oppositum ejus, quod est Deum esse, secundum illud *Psal. 52. Dixit insipiens in corde suo, Non est Deus*: ergo Deum esse non est per se notum.

Respondeo dicendum, quod contigit aliquid esse per se notum *dupliciter*. Uno modo secundum se, & non quoad nos. *Alio modo* secundum se, & quoad nos. Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod prædicatum includitur in ratione subjecti, ut homo est animal: nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de prædicato, & de subjecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota, sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quædam communia, quæ nullus ignorat, ut ens, & non ens, totum, & pars, & similia. Si autem apud aliquos notum non sit de prædicato, & subjecto quid sit, propositio quidem, quantum in se est, erit per se nota, non tamen apud illos, qui prædicatum, & subjectum propositionis ignorant. *Et ideo contingit*, ubi dicit Boet. in lib. de hebd. (*cujus tit. est: An omne, quod est, sit bonum: circ. princ. illius*) quod *quædam sunt communes animi conceptiones, & per se notæ apud sapientes tantum: ut incorporalia in loco non esse*. Dico ergo, quod hæc propositio, *Deus est,*

est, quantum in se est, per se nota est: quia prædicatum est idem cum subjecto. Deus enim est suum esse, ut infra patebit (q. 3. art. 4.). Sed quia nos non scimus de Deo, quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea, quæ sunt magis nota quoad nos, & minus nota quoad naturam, scilicet per effectus.

Ad primum ergo dicendum, quod cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo, homo enim naturaliter desiderat beatitudinem; & quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens: multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias, quidam vero voluptates; quidam autem aliquid aliud.

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

ARTICULUS II.

12

Utrum Deum esse sit demonstrabile.

*1. cont. c. 12. 13. & 14. Et po. qu. 7. ar. 3. ad 6.
& opusc. 2. c. 3.*

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod Deum esse non sit demonstrabile. Deum esse est articulus fidei: sed ea, quæ sunt fidei: non sunt demon-

mons-

monstrabilia, quia demonstratio facit scire, fides autem de non apparentibus est, ut patet per Apost. ad Hebr. 11. ergo Deum esse non est monstrabile.

2. Præterea. Medium demonstrationis est quod quid est: sed de Deo non possumus scire quid est, sed solum quid non est, ut dicit Damasc. (*lib. 1. orthod. fidei cap. 4.*) ergo non possumus demonstrare Deum esse.

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

Sed Contra est, quod Apostolus dicit ad Rom. 1. *Invisibilia Dei, per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Sed hoc non esset, nisi per ea, quæ facta sunt, posset demonstrari Deum esse: primum enim, quod oportet intelligi de aliquo, est an sit.

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

Ad primum ergo dicendum, quod Deum esse, & alia hujusmodi, quæ per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. 1. non sunt articuli fidei, sed præambula ad articulos. Sic enim fides præsupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, & ut perfectio perfectibile: nihil tamen prohibet illud, quod secundum se monstrabile est, & 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 causæ ad probandum causam esse; & hoc maxime contingit in Deo, quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio, quid significet nomen, non autem quod quid est, quia quæstio quid est, sequitur ad quæstionem, an est: Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus, ut postea ostendetur: (q. 13. art. 1.) unde demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio, quid significet hoc nomen Deus.

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

ARTICULUS III.

Utrum Deus sit.

1. dist. 8. q. 1. art. 1. & 1. cont. c. 13. Et op. 3. cap. 3. & veri. q. 1. art. 3. 7. & po. 4. 7.

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

Tom. I.

B

Sed

Sed Contra est, quod dicitur Exod. 3. ex persona Dei : *Ego sum, qui sum.*

Respondeo dicendum, quod *Deum esse quinque modis probari potest.*

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

Secunda via est ex ratione causæ efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium, nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens suiipsius, 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, & medium est causa ultimi, sive media sint plura, sive unum tantum : remota autem cau-

cau-

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

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

Quarta via sumitur ex gradibus, qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis, & minus bonum, & verum, & nobile, & sic de aliis hujusmodi. Sed magis, & minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid, quod maxime est : sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid, quod est verissimum, & optimum, & nobilissimum, & per consequens maxime ens. Nam quæ sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur 2. Metaph. (*tex. 4. tom. 3.*) Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium, quæ sunt illius generis ; si-

cut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. (*tex. eod.*) Ergo est aliud, quod omnibus entibus est causa esse, & bonitatis, & cujuslibet perfectionis, & hoc dicimus Deum.

Quinta via sumitur ex gubernatione rerum: videmus enim, quod aliqua, quæ cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem, quod apparet ex hoc, quod semper, aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id, quod est optimum. Unde patet, quod non à casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem, quæ non habent cognitionem, non tendunt in finem, nisi directa ab aliquo cognoscente, & intelligente, sicut sagitta à sagittante, ergo est aliquid intelligens, à quo omnes res naturales ordinantur ad finem, & hoc dicimus Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit August. in *Enchirid.* (*c. II. circ. princ. tom. 3.*) *Deus, cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens, & bonus, ut bene faceret etiam de malo*: hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet, ut esse permittat mala, & ex eis eliciat bona.

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

QUÆSTIO TERTIA.

De Dei Simplicitate, in octo articulos divisa.

Cognitio 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

non possumus considerare de Deo , quomodo sit , sed potius quomodo non sit.

Primo ergo considerandum est , quomodo non sit.

Secundo , quomodo à nobis cognoscatur.

Tertio , quomodo nominetur.

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

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

Secundo inquiretur de Perfectione ipsius.

Tertio , de Infinitate ejus.

Quarto , de Immutabilitate.

Quinto , de Unitate.

Circa primum quærentur octo.

Primo , Utrum Deus sit corpus.

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

Tertio , Utrum sit in eo compositio quidditatis , sive essentiæ , vel naturæ , & subjecti.

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

Quinto , Utrum sit in eo compositio generis , & differentiæ.

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

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

Octavo , Utrum veniat in compositionem cum aliis.

A R T I C U L U S I.

Utrum Deus sit corpus.

1. *contr. c. 20. Et lib. 2. c. 3. princ. & lib. 4. c. 11. col. 2. & opus. 2. c. 16. & 17.*

AD Primum sic proceditur. Videtur , quod Deus sit corpus. Corpus enim est , quod habet trinam dimensionem , sed sacra Scriptura attribuit Deo trinam dimensionem : dicitur enim Job 11. *Excelsior cælo est,*

Et quid facies? profundior inferno, Et unde cognosces? longior terra mensura ejus, Et latior mari: ergo Deus est corpus.

2. Præterea. Omne figuratum est corpus, cum figura sit qualitas circa quantitatem: sed Deus videtur esse figuratus, cum scriptum sit Gen. 1. *Faciamus hominem ad imaginem, Et similitudinem nostram: figura enim imago dicitur, secundum illud Heb. 1. Cum sit splendor gloriæ, Et figura substantiæ ejus, idest imago: ergo Deus est corpus.*

3. Præterea. Omne, quod habet partes corporeas, est corpus: Sed Scriptura attribuit Deo partes corporeas: dicitur enim Job 40. *Si habet brachium, ut Deus.* & in psalm. (33. Et 117.) *Oculi Domini super justos: & Dextera Domini fecit virtutem: ergo Deus est corpus.*

4. Præterea. Situs non convenit, nisi corpori: sed ea, quæ ad situm pertinent, in Scripturis dicuntur de Deo: dicitur enim Isai. 6. *Vidi Dominum sedentem.* & Isai. 3. *Stat ad judicandum Dominus: ergo Deus est corpus.*

5. Præterea. Nihil potest esse terminus localis à quo, vel ad quem, nisi sit corpus, vel aliquid corporeum: sed Deus in Scriptura dicitur esse terminus localis, ut ad quem, secundum illud Psalm. (33.) *Accedite ad eum, Et illuminamini; & ut à quo, secundum illud Jerem. 17. Recedentes à te in terra scribentur.* ergo Deus est corpus.

Sed contra est, quod dicitur Joan. 4. *Spiritus est Deus.*

Respondeo dicendum absolute. *Deum non esse corpus; quod tripliciter ostendi potest.*

Primo quidem, quia nullum corpus movet non motum, ut patet inducendo per singula. Ostensum est autem supra (*quæst. 2. art. 3.*) quod Deus est primum movens immobile: unde manifestum est, quod Deus non est corpus.

Secundo, quia necesse est id, quod est primum ens, esse in actu, & nullo modo in potentia. Licet enim in uno, & eodem, quod exit de potentia in actum, prius sit potentia, quam actus, tempore, simpliciter tamen actus prior est potentia, quia quod est in potentia, non re-

re-

reducitur in actum, nisi per ens actu. Ostensum est autem supra (*q. præc. art. 3.*) quod Deus est primum ens. Impossibile est igitur, quod in Deo sit aliquid in potentia; omne autem corpus est in potentia, quia continuum, inquantum hujusmodi, divisibile est in infinitum: impossibile est igitur Deum esse corpus.

Tertio, quia Deus est id, quod est nobilissimum in entibus, ut ex dictis patet (*quæst. præc. art. 3.*) impossibile est autem aliquod corpus esse nobilissimum in entibus, quia corpus aut est vivum, aut non vivum. Corpus autem vivum, manifestum est, quod est nobilius corpore non vivo: corpus autem vivum non vivit, inquantum 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.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (*q. 1. art. 9.*) Sacra Scriptura tradit nobis spiritualia, & divina sub similitudinibus corporalium: unde, cum trinam dimensionem Deo attribuit, sub similitudine quantitatis corporeæ, quantitatem virtutalem ipsius designat: utpote per profunditatem, virtutem ad cognoscendum occulta, per altitudinem, excellentiam virtutis super omnia, per longitudinem, durationem sui esse, per altitudinem, affectum dilectionis ad omnia. Vel, ut dicit Dionys. c. 9. de div. nom. (*parum à medio lect. 2.*) *per profunditatem Dei intelligitur incomprehensibilitas ipsius essentiæ, per longitudinem, processus virtutis ejus omnia penetrantis, per latitudinem vero, superextensio ejus ad omnia, inquantum scilicet sub ejus 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 sequitur Genes. 1. postquam dictum est: *Faciamus hominem ad imaginem, & similitudinem nostram: Ut præsit piscibus maris, &c.* excellit autem homo omnia animalia, quantum ad rationem, & intellectum; unde secundum intellectum, & rationem, quæ sunt incorporea, homo est ad imaginem Dei.

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

Ad quartum dicendum, quod etiam ea, quæ ad situm pertinent, non attribuuntur Deo, nisi secundum quandam similitudinem, sicut dicitur sedens propter suam immobilitatem, & auctoritatem, & 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, & eodem modo ab eo receditur: & sic accessus, & recessus sub similitudine localis motus designant spirituale affectum.

ARTICULUS II.

15

Utrum in Deo sit compositio formæ, & materiæ.

1. cont. g. 12. & 26. Et opusc. 2. c. 9.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod in Deo sit compositio formæ, & materiæ. Omne enim, quod habet animam, est compositum ex materia, & forma, quia anima est forma corporis: sed Scriptura attribuit animam Deo: Introducitur enim ad Heb. 10. ex persona Dei: *Iustus autem meus ex fide vivit; quod si subtraxerit se, non placebit animæ meæ*: ergo Deus est compositus ex materia, & forma.

2. Præterea. Ira, gaudium, & hujusmodi sunt passionibus conjuncti, ut dicitur 1. de anima (10. & 14. & 15. tom. 2.) sed hujusmodi attribuuntur Deo in Scripturis. dicitur enim in Psalm. (105.) *Iratus furore Dominus in populum suum*: ergo Deus ex materia, & forma est compositus.

3. Præterea. Materia est principium individuationis: sed Deus videtur esse individuum; non enim de multis prædicatur: ergo est compositus ex materia, & forma.

Sed

Sed Contra. Omne compositum ex materia, & forma est corpus: quantitas enim dimensiva est, qua primo inhæret materiæ: sed Deus non est corpus ut ostensum est (*art. præc.*): ergo Deus non est compositus ex materia, & forma.

Respondeo dicendum, quod *impossibile est in Deo esse materiam.*

Primo quidem, quia materia est id, quod est in potentia: ostensum est autem (*q. 2. art. 3.*) quod Deus est purus actus non habens aliquid de potentialitate, unde impossibile est, quod Deus sit compositus ex materia, & forma.

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

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

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

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

Ad tertium dicendum, quod formæ, quæ sunt receptibiles in materia, individuantur per materiam, quæ non potest esse in alio, cum sit primum subjectum substantans: forma vero, quantum est de se, nisi aliquid aliud impediat, recipi potest à pluribus. Sed illa forma, quæ

non est receptibilis in materia, sed per se subsistens, ex hoc ipso individuatur, quod non potest recipi in alio; & hujusmodi forma est Deus: unde non sequitur, quod habeat materiam.

ARTICULUS III.

Utrum sit idem Deus, quod sua essentia, vel natura.

1. cont. g. 21. & 45. Et opus. 2. c. 10.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod non sit idem Deus, quod sua essentia, vel natura. Nihil enim est in seipso: sed essentia, vel natura Dei, quæ est deitas, dicitur esse in Deo: ergo videtur, quod Deus non sit idem, quod sua essentia, vel natura.

2. Præterea. Effectus assimilatur suæ causæ, quia omne agens agit sibi simile: sed in rebus creatis non est idem suppositum, quod sua natura (non enim idem est homo quod sua humanitas): ergo nec Deus est idem, quod sua deitas.

Sed Contra: de Deo dicitur, quod est vita, & non solum quod est vivens, ut patet Joan. 14. *Ego sum via, veritas, & 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 cujus intellectum sciendum est, quod in rebus compositis ex materia, & forma necesse est, quod differant natura, vel essentia, & suppositum, quia essentia, vel natura comprehendit in se illa tantum, quæ cadunt in definitione speciei: sicut humanitas comprehendit in se ea, quæ cadunt in definitione hominis: his enim homo est homo, & hoc significat humanitas, hoc scilicet, quo homo est homo. Sed materia individualis cum accidentibus omnibus individuantibus ipsam non cadit in definitione speciei, non enim cadunt in definitione hominis hæ carnes, & hæc ossa, aut albedo, vel nigredo, vel aliqua hujusmodi; unde hæ carnes, & hæc ossa, & accidentia designantia hanc materiam non concluduntur in humanitate, & tamen in eo, quod est homo, includuntur; unde id, quod

quod est homo, habet in se aliquid, quod non habet humanitas & propter hoc non est totaliter idem homo, & humanitas; sed humanitas significatur, ut pars formalis hominis, quia principia definiendæ habent se formaliter, respectu materiæ individuantis. In his igitur, quæ non sunt composita ex materia, & forma, in quibus individuatio non est per materiam individualem, idest per hanc materiam, sed ipsæ formæ per se individuantur, oportet, quod ipsæ formæ sint supposita subsistentia, unde in eis non differt suppositum, & natura. Et sic, cum Deus non sit compositus ex materia, & forma, ut ostensum est (*art. præc.*) oportet, quod Deus sit sua deitas, sua vita, & quicquid aliud sic de Deo prædicatur.

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

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

ARTICULUS IV.

Utrum in Deo sit idem essentia, & esse.

1. d. 8. q. 1. & 1. cont. g. 22. & 25, & l. 2. c. 52. & lib. 4. c. 11. col. 4. & po. q. 7. art. 2. & quo. 3. q. 3. & opus. 2. c. 11. 12. & 109.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod in Deo non sit idem essentia, & esse. Si enim hoc sit, tunc ad esse divinum nihil additur: sed esse, cui nulla

fit additio, est esse commune, quod de omnibus prædicatur: sequitur ergo, quod Deus sit ens commune prædicabile de omnibus: hoc autem est falsum, secundum illud Sap. 14. *Incommunicabile nomen lignis & lapidibus imposuerunt*: ergo esse Dei non est ejus essentia.

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

Sed Contra est, quod Hilar. dicit in 7. de Trinit. (*non longe à pr.*) *Esse non est accidens in Deo, sed subsistens veritas*, id ergo, quod subsistit in Deo, est suum esse.

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

Primo quidem, quia quicquid est in aliquo, quod est præter essentiam ejus, oportet esse causatum vel à principiis essentiae, sicut accidentia propria consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem, & causatur ex principiis essentialiter speciei; vel ab aliquo exteriori, † *al. extrinseco* † sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab ejus essentia, necesse est, quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel à principiis essentialibus ejusdem 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, cujus esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio: hoc autem non potest dici de Deo, quia Deum dicimus esse primam causam efficientem: impossibile est ergo, quod in Deo sit aliud esse, & aliud ejus essentia.

Secundo, quia esse est actualitas omnis formæ, vel naturæ; non enim bonitas, vel humanitas significatur in actu, nisi prout significans eam esse: oportet igitur, quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quæ est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam, cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra (*q. 2. art. 3.*) sequitur, quod non sit aliud in eo essentia, quam suum esse: sua igitur essentia est suum esse.

Ter-

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

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

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

ARTICULUS V.

Utrum Deus sit in genere aliquo.

1. *d. 8. q. 4. & d. 19. q. 4. 2. & 1. contra g. 17. & 25. & po. q. 7. 3. & opus. 2. c. 12. & opus. 2. c. 3. & 5.*

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod Deus sit in genere aliquo. Substantia enim est ens per se subsistens: hoc autem maxime convenit Deo: ergo Deus est in genere substantiæ.

2. Præterea. Unumquodque mensuratur per aliquid sui

sui generis, sicut longitudo per longitudinem, & numeri per numerum: sed Deus est mensura omnium substantiarum, ut patet per Comment. 10. metaphys. ergo Deus est in genere substantiæ.

Sed Contra. Genus est prius secundum intellectum eo, quod genere continetur: sed nihil est prius Deo nec secundum rem, nec secundum intellectum: ergo Deus non est in aliquo genere.

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

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

Secundo, quia cum esse Dei sit ejus essentia, ut ostensum est (*art. præc.*) si Deus esset in aliquo genere, oporteret, quod genus ejus esset ens; nam genus significat essentiam rei, cum prædicetur in eo, quod quilibet est. Ostendit autem Philosoph. in 3. Metaphys. (*tex. 10. tom. 3.*) quod ens non potest esse genus alicujus, omne enim genus habet differentias, quæ sunt extra essentiam generis, nulla autem differentia posset inveniri, quæ esset extra ens, quia non ens non potest esse differentia: unde relinquitur, quod Deus non sit in genere.

Tertio, quia omnia, quæ sunt in genere uno, communicant in quidditate, vel essentia generis, quod præ-

dicatur de eis in eo, quod quid est: differunt autem secundum esse: non enim idem est esse hominis, & equi, nec hujus hominis, & illius hominis; & sic oportet, quod quæcumque sunt in genere, differant in eis esse, & quod quid est, idest essentia. In Deo autem non differt, ut ostensum est (*art. præced.*) unde manifestum est, quod *Deus non est in genere, sicut species.*

Ex hoc patet, quod non habet genus, neque differentias, neque est definitio ipsius, neque demonstratio, nisi per effectum, quia definitio est ex genere, & differentia, 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 continuæ, & unitas quantitatis discretæ. Deus autem est principium totius esse, ut infra ostendetur (*q. 44. art. 1.*) unde *non continetur in aliquo genere, sicut principium.*

Ad primum ergo dicendum, quod substantiæ 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 cor. art.*) sed significat essentiam, cui competit sic esse, idest per se esse, quod tamen esse non est ipsa ejus essentia; & sic patet, quod Deus non est in genere substantiæ.

Ad secundum dicendum, quod objectio 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 VI.

19

Utrum in Deo sint aliqua accidentia

1. d. 8. q. 4. art. 3. & 1. cont. c. 23. & 31. & po. q. 7. art. 4. & opus. 2. c. 13. 23. 57. 65. & 66.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod in Deo sint aliqua accidentia. *Substantia enim nulli est accidens, ut dicitur in 1. Physic. (tex. 27. & 30. tom. 2.)* quod

quod ergo in uno est accidens, non potest in alio esse substantia: sicut probatur, quod calor non sit forma substantialis ignis, quia in aliis est accidens: sed sapientia, virtus, & hujusmodi, quæ in nobis sunt accidentia, Deo attribuuntur: ergo & in Deo sunt accidentia.

2. Præterea. In quolibet genere est unum primum: multa autem sunt genera accidentium: si igitur prima illorum generum non sunt in Deo, erunt multa prima extra Deum, quod est inconveniens.

Sed Contra. Omne accidens in subjecto est: Deus autem non potest esse subjectum: quia *forma simplex non potest esse subjectum*, ut dicit Boet. in lib. de Trin. (*ante medium*): ergo in Deo non potest esse accidens.

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

Primo quidem, quia subjectum comparatur ad accidens, sicut potentia ad actum: subjectum enim secundum accidens est aliquo modo in actu, esse autem in potentia omnino removetur à Deo, ut ex prædictis patet (*q. 2. art. 3.*).

Secundo, quia Deus est suum esse, ut Boet. dicit in lib. de Heb. & licet id, quod est, aliquid aliud possit habere adjunctum, tamen ipsum esse nihil aliud adjunctum habere potest: sicut quod est calidum, potest habere aliquid extraneum, quam calidum, ut albedinem, sed ipse calor nihil habet præter calorem.

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

Ad primum ergo dicendum, quod virtus, & sapientia non univoce dicuntur de Deo, & de nobis, ut infra patebit (*q. 13. art. 5.*). Unde non sequitur quod accidentia sint in Deo sicut in nobis.

Ad secundum dicendum, quod, cum substantia sit prior accidentibus, principia accidentium reducuntur in principia substantiæ, sicut in priora, quamvis Deus

non sit primum contentum in genere substantiæ, sed primum extra omne genus respectu totius esse.

ARTICULUS VII.

Utrum Deus sit omnino simplex.

I. d. 8. q. 4. art. 1. & I. cont. cap. 16. 18. & po. q. 2. art. 1. & opus. 2. c. 9. & 25. Et caus. c. 21.

AD Septimum sic proceditur. Videtur, quod Deus non sit omnino simplex. Ea enim, quæ sunt à Deo, imitantur ipsum: unde à primo ente sunt omnia entia, & à primo bono sunt omnia bona: sed in rebus, quæ sunt à Deo, nihil est omnino simplex: ergo Deus non est omnino simplex.

2. Præterea. Omne, quod est melius, Deo attribuendum est: sed apud nos composita sunt meliora simplicibus, sicut corpora mista elementis, & animalia plantis: ergo non est dicendum, quod Deus sit omnino simplex.

Sed Contra est, quod August. dicit 6. de Trinit. (c. 6. & 7. per totum tom. 3.) quod *Deus vere, & summe simplex est.*

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

Primo quidem per supradicta (*articulis præced.*). Cum enim in Deo non sit compositio neque quantitativarum partium, quia corpus non est: neque compositio formæ, & materiæ, neque in eo sit aliud natura, & suppositum, neque aliud essentia, & esse, neque in eo sit compositio generis, & differentiæ, neque subjecti, & accidentis, manifestum est, quod Deus nullo modo compositus est, sed est omnino simplex.

Secundo, quia omne compositum est posterius suis componentibus, & dependens ex eis. Deus autem est primum ens, ut supra ostensum est (*q. 2. art. 3.*).

Tertio, quia omne compositum causam habet, quæ 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

(*eodem art. nunc proxime cit. quæst.*) cum sit prima causa efficiens.

Quarto, quia in omni composito oportet esse potentiam, & actum, quod in Deo non est, quia vel una partium est 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, & 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, & aquæ aqua; aliquid tamen dicitur de toto, quod non convenit alicui partium; non enim si tota aqua est bicubita, & pars ejus. Sic igitur in omni composito est aliquid, quod non est ipsum: hoc autem etsi possit dici de habente formam, quod scilicet habeat aliquid, quod non est ipsum: puta in albo est aliquid, quod non pertinet ad rationem albi; tamen in ipsa forma nihil est alienum: unde, cum Deus sit ipsa forma, vel potius ipsum esse, nullo modo compositus esse potest. Et hanc rationem tangit Hil. 7. de Trinit. dicens: *Deus, qui virtus est, ex infirmis non continetur, neque qui lux est, ex obscuris coaptatur.*

Ad primum ergo dicendum, quod ea, quæ sunt à Deo, imitantur Deum, sicut causata primam causam. Est autem hoc de ratione causati, quod sit aliquo modo compositum, quia ad minus esse ejus est aliud, quam quod quid est, ut infra patebit (*q. 4. art. 3. arg. 3.*)

Ad secundum dicendum, quod apud nos composita sunt meliora simplicibus, quia perfectio bonitatis creaturæ non invenitur in uno simplici, sed in multis: sed perfectio divinæ bonitatis invenitur in uno simplici, ut infra ostenditur (*q. 3. art. 1. & q. 6. art. 2.*).

Utrum Deus in compositionem aliorum veniat.

De his etiam 1. dist. 8. q. 3. art. 2. & cont. Gent. l. 1. c. 17. 27. 28. & q. 21. de Verit. art. 6. & q. 16. de malo art. 11. & op. 2. cap. 12. 18. & 24.

AD octavum sic proceditur. Videtur, quod Deus in compositionem aliorum veniat. Dicit enim Dion. 4. c. Cœlest. Hierar. (*non remote à princip.*) esse omnium est, quæ super esse est deitas: sed esse omnium intrat compositionem uniuscujusque; ergo Deus in compositionem aliorum venit.

2. Præterea. Deus est forma: dicit enim August. in lib. de verb. Domini (*Serm. 38. sup. ill. In principio erat Verb. c. 2. circ. med. t. 10.*) quod *verbum Dei, quod est Deus, est forma quædam non formata: sed forma est pars compositi: ergo Deus est pars alicujus compositi.*

3. Præter. Quæcunque sunt, & nullo modo differunt, sunt idem: sed Deus, & materia prima sunt, & nullo modo differunt: ergo penitus sunt idem. Sed materia prima intrat compositionem rerum: ergo & Deus. Probatio mediæ. Quæcunque differunt, aliquibus differentiis differunt, & ita oportet ea esse composita: sed Deus, & materia prima sunt omnino simplicia: ergo nullo modo differunt.

Sed Contra est, quod dicit Dion. 2. c. de Div. nom. (*parum à princ. lect. 1.*) quod *neque tactus est ejus, scilicet Dei, neque alia quædam ad partes commiscendas communio.*

Secundo. Præterea dicitur in libro de causis (*Inter op. Arist. t. 3. in propo. 6.*) quod *causa prima regit omnes res, præterquam commisceatur eis.*

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuerunt tres errores. *Quidam* enim posuerunt, quod Deus esset anima mundi, ut patet per August. in lib. 7. de civ. Dei (*c. 6. tom. 5.*) & ad hoc etiam reducitur, quod quidam dixerunt, Deum esse animam primi cœli. *Alii* autem di-

dixerunt, Deum esse principium formale omnium rerum, & hæc dicitur fuisse opinio Almarianorum. Sed tertius error fuit David de Dinando, qui stultissime posuit Deum esse materiam primam. Omnia enim hæc manifestam continent falsitatem; *neque est possibile, Deum aliquo modo in compositionem alicujus venire: nec sicut principium formale, nec sicut principium materiale.*

Primo quidem, quia supra diximus (*q. 2. art. 3.*) Deum esse primam causam efficientem. Causa autem efficiens cum forma rei factæ non incidit in idem numero, sed solum in idem specie. Homo enim generat hominem. Materia vero cum causa 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, ejus est primo, & per se agere, quod autem venit in compositionem alicujus, non est primo, & per se agens, sed magis compositum: non enim manus agit, sed homo per manum, & ignis calefacit per calorem: unde Deus non potest esse pars alicujus compositi.

Tertio, quia nulla pars compositi potest esse simpliciter prima in entibus, neque etiam materia, & forma, quæ sunt primæ partes compositorum; nam materia est in potentia: potentia autem est posterior actu simpliciter, ut ex dictis patet (*q. 3. art. 1.*). Forma autem, quæ est pars compositi, est forma participata: sicut autem participans est posterius eo, quod est per essentiam, ita & ipsum participatum: sicut ignis in ignitis est posterior eo, quod est per essentiam. Oportet autem (*q. 2. art. 3.*) quod Deus est primum ens simpliciter.

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

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

Ad tertium dicendum, quod simplicia non differunt aliquibus aliis differentiis: hoc enim compositorum est homo enim, & equus differunt rationali, & irrationali differentiis, quæ quidem differentiæ non differunt amplius ab invicem aliis differentiis: unde si fiat vis in

ver-

verbo, non proprie dicuntur differre, sed diversa esse. Unde secundum Philos. 10. Metaph. (*tex. 24. & 25. tom. 3.*) *diversum absolute dicitur, sed omne differens aliquo differt*: unde sit fiat vis in verbo, materia prima, & Deus non differant, sed sunt diversa seipsis; unde non sequitur, quod sint idem.

QUÆSTIO QUARTA.

De Dei Perfectione, in tres articulos divisa.

Post considerationem divinæ Simplicitatis, de Perfectione ipsius Dei dicendum est. Et quia unumquodque, secundum quod perfectum est, sic dicitur bonum: Primo agendum est de Perfectione divina. Secundo de ejus Bonitate.

Circa primum quærentur tria.

Primo, Utrum Deus sit perfectus.

Secundo, Utrum Deus sit universaliter perfectus, omnium in se perfectiones habens.

Tertio, Utrum creaturæ similes Deo dici possint.

ARTICULUS I.

Utrum Deus sit perfectus.

1. cont. c. 28. & ver. q. 2. art. 3. & 13.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod esse perfectum non conveniat Deo. Perfectum enim dicitur quasi totaliter factum: sed Deo non convenit esse factum: ergo nec esse perfectum.

2. Præterea. Deus est primum rerum principium: sed principia rerum videntur esse imperfecta: semen enim est principium animalium, & plantarum: ergo Deus est imperfectus.

3. Præterea. Ostensum est supra (*q. præc. art. 4.*) quod essentia Dei est ipsum esse: sed ipsum esse videtur esse imperfectissimum, cum sit communissimum, & recipiens omnium additiones: ergo Deus est imperfectus.

Sed

Sed Contra est, quod dicitur Matth. 5. *Estote perfecti, sicut & Pater vester cælestis perfectus est.*

Respondeo dicendum, quod sicut Philos. narrat 12. Metaph. (tex. 40. t. 3.) quidam antiqui Philosophi, scilicet Pythagorici, & Leucippus † al. *Speusippus* † non attribuerunt optimum, & perfectissimum primo principio. Cujus ratio est, quia Philosophi antiqui consideraverunt principium materiale tantum: primum autem principium materiale imperfectissimum est. Cum enim materia, inquantum hujusmodi, sit in potentia, oportet, quod primum principium materiale sit maxime in potentia, & ita maxime imperfectum.

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

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicit Gregor. (5. Mor. c. 26. & 29. t. 1.) *Balbutiendo, ut possumus, excelsa Dei resonamus.* Quod enim factum non est, perfectum proprie dici non potest. Sed quia in his, quæ fiunt, tunc dicitur esse aliquid perfectum, cum de potentia educitur in actum, transmittitur hoc nomen perfectum ad significandum omne illud, cui non deest esse in actu, sive hoc habeat per modum perfectionis, sive non.

Ad secundum dicendum, quod principium materiale, quod apud nos imperfectum invenitur, non potest esse simpliciter primum, sed præceditur ab alio perfecto. Nam semen, licet sit principium animalis generati ex semine, tamen habet ante se animal, vel plantam, unde deciditur. Oportet enim ante id, quod est in potentia, esse aliquid actu, cum ens in potentia non reducatur in actum, nisi per aliquod ens in actu.

Ad tertium dicendum, quod ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia, ut

actus : nihil enim habet actualitatem , nisi in quantum est : unde ipsum esse est actualitas omnium rerum , & etiam ipsarum formarum : unde non comparatur ad alia , sicut recipiens ad receptum , sed magis sicut receptum ad recipiens : cum enim dico esse hominis , vel equi , vel cujuscunque alterius , ipsum esse consideratur ut formale , & receptum , non autem ut illud , cui competit esse.

ARTICULUS II.

Utrum in Deo sint perfectiones omnium rerum.

3. d. 2. art. 2. & 3. & 1. con. c. 28. & 31. & lib. 2. c. 2. & opu. 2. c. 21. 22. 28. & 33.

AD Secundum sic proceditur. Videtur , quod in Deo non sint perfectiones omnium rerum : Deus enim simplex est , ut ostensum est (q. præc. art. 7.) sed perfectiones rerum sunt multæ , & diversæ : ergo in Deo non sunt omnes perfectiones rerum.

2. Præterea. Opposita non possunt esse in eodem : sed perfectiones rerum sunt oppositæ : unaquæque enim species perficitur per suam differentiam specificam : differentiæ autem , quibus dividitur genus , & constituuntur species , sunt oppositæ : cum ergo opposita non possint simul esse in eodem , videtur , quod non omnes rerum perfectiones sint in Deo.

3. Præterea. Vivens est perfectius , quam ens , & sapiens , quam vivens : ergo & vivere est perfectius quam esse , & sapere quam vivere : sed essentia Dei est ipsum esse : ergo non habet in se perfectionem vitæ , & sapientiæ , & alias hujusmodi perfectiones.

Sed contra est , quod dicit Dionys. 5. cap. de div. nomin. (parum ante mediam lect. 2.) quod *Deus in una existentia omnia præbabet.*

Respondeo dicendum , quod *in Deo sunt perfectiones omnium rerum.* Unde & dicitur universaliter perfectus : quia non deest ei aliqua nobilitas , quæ invenitur in aliquo genere , ut dicit Com. in 5. Metaph. (tex. 21. tom. 3.) Et hoc quidem ex duobus considerari potest.

Primo quidem per hoc, quod quicquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva, vel secundum eandem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo, si sit agens æquivocum: sicut in Sole est similitudo eorum, quæ generantur per virtutem Solis. Manifestum est enim, quod effectus præexistit virtute in causa agente. Præexistere autem in virtute causæ agentis, non est præexistere imperfectiori modo, sed perfectiori; licet præexistere in potentia causæ materialis sit præexistere imperfectiori modo: eo quod materia, in quantum hujusmodi, est imperfecta; agens vero, in quantum hujusmodi, est perfectum. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones præexistere in Deo, secundum eminentiorem modum. Et hanc rationem tangit Dionys. cap. 5. de div. nomin. (*à med. lect. 1.*) dicens de Deo, quod *non quodam hoc est, hoc autem non est; sed omnia est, et omnium causa.*

Secundo vero ex hoc, quod supra ostensum est (*q. 3. art. 4.*) quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Ex quo oportet, quod totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim, quod, si aliquid calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem; sed, si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris; unde, cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent: unde sequitur, quod nullius perfectionis Deo desit. Et hanc etiam rationem tangit Dionys. 5. cap. de div. nomin. (*à med. lect. 1.*) dicens quod *Deus non quodammodo est existens, sed simpliciter, & incircumscripse totum in seipso uniformiter esse præaccipit: & postea subdit, quod ipse est esse subsistentibus.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Sol, dicit Dion. 5. cap. de div. nomin. (*à med. lect. 2.*) *sempiternum substantias, & qualitates multas, & differentes*

tes, ipse unus existens, & uniformiter lucendo, in seipso uniformiter præaccipit: ita multo magis in causa omnium necesse est præexistere omnia secundum naturalem unionem: & sic quæ sunt diversa, & opposita in seipsis, in Deo præexistunt ut unum, absque detrimento simplicitatis ipsius.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut in eod. cap. idem Dionys. dicit, licet ipsum esse sit perfectius quam vita; & ipsa vita, quam ipsa sapientia, si considerentur, secundum quod distinguuntur ratione; tamen vivens est perfectius, quam ens tantum: quia vivens etiam est ens, & sapiens est ens, & vivens. Licet igitur ens non includat in se vivens, & sapiens, quia non oportet, quod illud, quod participat esse, participet ipsum secundum omnem modum essendi; tamen ipsum esse Dei includit in se vitam, & sapientiam, quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei, quod est ipsum esse subsistens.

ARTICULUS III.

Utrum aliqua creatura possit esse similis Deo.

2. d. 3. q. 1. ar. 1. & 1. cont. c. 29. & lib. 2. c. 2.
& ver. q. 2. ar. 12. Et po. q. 7. art. 7.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod nulla creatura possit esse similis Deo. Dicitur enim in Psalmo: *Non est similis tui in diis Domine.* Sed inter omnes creaturas excellentiores sunt, quæ dicuntur dii participative. Multo ergo minus aliæ creaturæ possunt dici Deo similes.

2. Præterea. Similitudo est comparatio quædam: non est autem comparatio eorum, quæ sunt diversorum generum: ergo nec similitudo: Non enim dicimus, quod dulcedo sit similis albedini: sed nulla creatura est ejusdem generis cum Deo, cum Deus non sit in genere, ut supra ostensum est (q. 3. ar. 5.): ergo nulla creatura est similis Deo.

3. Præterea. Similia dicuntur, quæ conveniunt in

C

for-

forma: sed nihil convenit cum Deo in forma: nullius enim essentia rei est ipsum esse, nisi solius Dei: ergo nulla creatura potest esse similis Deo.

4. Præterea. In similibus est mutua similitudo; nam simile est simili simile. Si igitur aliqua creatura est similis Deo, & Deus erit similis alicui creaturæ: quod est contra id, quod dicitur Isai. 40. *Cui similem fecistis Deum?*

Sed Contra est, quod dicitur Gen. 1. *Faciamus hominem ad imaginem, & similitudinem nostram, & 1. Jo. 3. Cum apparuerit, similes ei erimus.*

Respondeo dicendum, quod, cum similitudo attendatur secundum convenientiam, vel communicationem in forma, *multiplex* est similitudo secundum multos modos communicandi in forma. *Quædam* enim dicuntur similia, quæ communicant in eadem forma secundum eandem rationem, & secundum eundem modum: & hæc non solum dicuntur similia, sed æqualia in sua similitudine: sicut duo æqualiter alba dicuntur similia in albedine; & hæc est perfectissima similitudo. *Alio modo* dicuntur similia, quæ communicant in forma secundum eandem rationem, & non secundum eundem modum, sed secundum magis, & minus: ut minus album dicitur simile magis albo, & hæc est similitudo imperfecta. *Tertio modo* dicuntur aliqua similia, quæ communicant in eadem forma, sed non secundum eandem rationem, ut patet in agentibus non univocis. Cum enim omne agens agat simile, in quantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est, quod in effectu sit similitudo formæ agentis. Si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens, & factum in forma, secundum eandem rationem speciei, sicut homo generat hominem: si autem agens non sit contentum in eadem specie, erit similitudo, sed non secundum eandem rationem speciei, sicut ea, quæ generantur ex virtute Solis, accedunt quidem ad aliquam similitudinem Solis, non tamen ut recipiant formam Solis, secundum similitudinem speciei, sed secundum similitudinem generis. Si igitur sit aliquod agens, quod non in gener-

contineatur, effectus ejus adhuc magis accedent remote ad similitudinem formæ agentis, non tamen ita, quod participant similitudinem formæ agentis secundum eandem rationem speciei, aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. *Et hoc modo illa, quæ sunt à Deo, assimilantur ei, inquantum sunt entia, ut primo, & universali principio totius esse.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Dionysius 9. cap. de divin. nominib. (*vers. fin. lect. 3.*) cum sacra Scriptura dicit aliquid non esse simile Deo, non est contrarium assimilationi ad ipsum. *Eadem enim sunt similia Deo, & dissimilia: similia quidem, secundum quod imitantur ipsum, prout contingit eum imitari, qui non perfecte imitabilis est. Dissimilia vero, secundum quod deficiunt à sua causa, non solum secundum intensionem, & remissionem, sicut minus album deficit à magis albo: sed quia non est convenientia nec secundum speciem, nec secundum genus.*

Ad secundum dicendum, quod Deus non se habet ad creaturas, sicut res diversorum generum: sed sicut id, quod est extra omne genus, & principium omnium generum.

Ad tertium dicendum, quod non dicitur esse similitudo creaturæ ad Deum propter communicantiam in forma secundum eandem rationem generis, & speciei, sed secundum analogiam tantum: prout scilicet Deus est ens per essentiam, & alia per participationem.

Ad quartum dicendum, quod, licet aliquo modo concedatur, quod creatura sit similis Deo, nullo tamen modo concedendum est, quod Deus sit similis creaturæ: quia, ut dicit Dion. cap. 9. de div. nomin. (*à med. lect. 3. Hoc dictum Dion. declaratur infra q. 42. a. 1. ad 3.*) in his, quæ unius ordinis sunt, recipitur mutua similitudo: non autem in causa, & causato. Dicimus enim, quod imago sit similis homini, & non è converso, & similiter dici potest aliquo modo, quod creatura sit similis Deo: non tamen, quod Deus sit similis creaturæ.

QUÆSTIO QUINTA.

De Bono in communi, in sex articulos divisa.

DEinde quæritur de Bono.

Et primo de Bono in communi.

Secundo de bonitate Dei.

Circa primum quærentur sex.

Primo, utrum bonum, & ens sit idem secundum rem.
Secundo, supposito, quod differant ratione tantum,
quid sit prius secundum rationem. Utrum bonum,
vel ens.

Tertio, supposito, quod ens sit prius, Utrum omne
ens sit bonum.

Quarto, ad quam causa ratio boni reducat.

Quinto, utrum ratio boni consistat in modo, specie,
& ordine.

Sexto, quomodo dividatur bonum in honestum, utile,
& delectabile.

ARTICULUS I.

25

Utrum bonum differat secundum rem ab ente.

1. d. 8. q. 1. a. 3. & veri. q. 21. a. 1.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod bonum
differat secundum rem ab ente. Dicit enim Boet.
in lib. de hebdom. (circ. med.). *Intueor in rebus aliud esse,
quod sunt bona, & aliud esse, quod sunt.* Ergo bonum,
& ens differunt secundum rem.

2. Præterea. Nihil informatur seipso: sed bonum
dicitur per informationem entis, ut habetur in com.
lib. de causis (in tex. proposit. 21. & 22.) ergo bonum
differt secundum rem ab ente.

3. Præterea. Bonum suscipit magis, & minus: ens
autem non suscipit magis, & minus: ergo bonum dif-
fert secundum rem ab ente.

Sed Contra est, quod August. dicit in lib. de doctr.
trina christiana (lib. 1. c. 32. circ. princ. tom. 3.) *quod
inquantum sumus, boni sumus.*

Re

Respondeo dicendum, quod *bonum*, & *ens* sunt idem secundum rem: sed differunt secundum rationem tantum: quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile, unde Philos. in 1. Ethic. (in princ. tom. 5.) dicit, quod *bonum est, quod omnia appetunt*: manifestum est autem, quod unumquodque est appetibile, secundum quod est perfectum: nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est in actu: unde manifestum est, quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens; esse enim est actualitas omnis rei; ut ex superioribus patet (q. 3. ar. 4. & q. 4. ar. 1. ad 3.) Unde manifestum est, quod bonum, & ens sunt idem secundum rem: sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet bonum, & ens sint idem secundum rem: quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter, & bonum simpliciter. Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu: actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam: secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum: hoc autem est esse substantiale rei uniuscujusque; unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter; per actus autem superadditos dicitur aliquid esse secundum quid, sicut esse album significat esse secundum quid. Non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei jam præexistenti in actu. Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile: & per consequens dicit rationem ultimi: unde id, quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter; quod autem non habet ultimam perfectionem, quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem, inquantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter, & bonum secundum quid, id est inquantum est ens; secundum vero ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid, & bonum simpliciter. Sic ergo quod dicit

Boet. (*loc. cit. in arg.*) quod in rebus aliud est, quod sunt bona, & aliud quod sunt, referendum est ad esse bonum simpliciter, & ad esse simpliciter: quia secundum primum actum est aliquid ens simpliciter, & secundum ultimum, bonum simpliciter: & tamen secundum primum actum est quodammodo bonum, & secundum ultimum actum est quodammodo ens.

Ad secundum dicendum, quod bonum dicitur per informationem, prout accipitur bonum simpliciter secundum ultimum actum.

Et similiter dicendum ad tertium, quod bonum dicitur secundum magis, & minus, secundum actum supervenientem, puta, secundum scientiam, vel virtutem.

ARTICULUS II.

26

Utrum bonum secundum rationem sit prius, quam ens.

1. d. 18. q. 1. art. 3. & 3. cont. c. 20. & veri. q. 21. ar. 2. ad. 5. & Dio. 3. co. 1.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod bonum secundum rationem sit prius, quam ens. Ordo enim nominum est secundum ordinem rerum significatarum per nomina. Sed Dionysius inter alia nomina Dei, primo ponit bonum, quam ens, ut patet 3. cap. de div. nomin. (*in princ. lect. 1.*); ergo bonum secundum rationem est prius, quam ens.

2. Præterea. Illud est prius secundum rationem quod ad plura se extendit: sed bonum ad plura se extendit, quam ens: quia, ut dicit Dionys. 5. cap. de div. nomin. (*parum à princ. lect. 1.*) *bonum se extendit ad existentia, & non existentia; ens vero ad existentia tantum*; ergo bonum est prius secundum rationem, quam ens.

3. Præterea. Quod est universalius, est prius secundum rationem: sed bonum videtur universalius esse quam ens; quia bonum habet rationem appetibilis: quibusdam autem appetibile est ipsum non esse: dicitur enim Matth. 26. de Juda, *Bonum erat ei, si natus non fuisset*, &c.: ergo bonum est prius, quam ens secundum rationem.

4. Præterea. Non solum esse est appetibile, sed & vita, & sapientia, & multa hujusmodi, & sic videtur, quod esse sit quoddam particulare appetibile, & bonum universale: bonum ergo simpliciter est prius secundum rationem, quam ens.

Sed Contra est, quod dicitur in libro de causis, (*propos. 4. inter opera Arist. tom. 3.*) quod *prima rerum creaturarum est esse.*

Respondeo dicendum, quod *ens secundum rationem est prius, quam bonum.* Ratio enim significata per nomen est id, quod concipit intellectus de re, & significat illud per vocem: illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur in 9. Met. (*tex. 20. tom. 3.*) unde ens est proprium objectum intellectus, & sic est primum intelligibile: sicut sonus est primum audibile: ita ergo secundum rationem prius est ens, quam bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod Dion. (*cap. 1. & 3. de div. nom. lect. 1.*) determinat de div. nominibus, secundum quod important circa Deum habitudinem causæ; nominamus enim Deum, ut ipse dicit, ex creaturis, sicut causam ex effectibus: bonum autem, cum habet rationem appetibilis, importat habitudinem causæ finalis, cujus causalitas prima est, quia agens non agit, nisi propter finem, & ab agente materia movetur ad formam, unde dicitur, quod finis est causa causarum. Et sic in causando bonum est prius, quam ens, sicut finis, quam forma: & hac ratione inter nomina significantia causalitatem divinam prius ponitur bonum, quam ens. Et iterum, quia secundum Platonicos, qui materiam à privatione non distinguentes dicebant materiam esse non ens; ad plura se extendit participatio boni, quam participatio entis: nam materia prima participat bonum, cum appetat ipsum: nihil autem appetit, nisi simile sibi: non autem participat ens, cum ponatur non ens. Et ideo dicit Dion. (*cap. sup. cit. in 2. arg.*) quod *bonum extenditur ad non existentia.*

Unde patet solutio ad secundum. Vel dicendum,

quod bonum extenditur ad existentia, & non existentia, non secundum prædicationem, sed secundum causalitatem: ut per non existentia intelligamus non ea simpliciter, quæ penitus non sunt, sed ea, quæ sunt in potentia, & non in actu: quia bonum habet rationem finis, in quo non solum quiescunt, quæ sunt in actu, sed ad ipsum etiam ea moventur, quæ in actu non sunt, sed in potentia tantum: ens autem non importat habitudinem causæ, nisi formalis tantum, vel inhærentis, vel exemplaris, cujus causalitas non se extendit, nisi ad ea, quæ sunt in actu.

Ad tertium dicendum, quod non esse secundum se non est appetibile, sed per accidens: in quantum scilicet ablatio alicujus mali est appetibilis: quod malum quidem aufertur per non esse: ablatio vero mali non est appetibilis, nisi in quantum per malum privatur quodam esse. Illud igitur, quod per se est appetibile, est esse: non esse vero per accidens tantum: in quantum scilicet quoddam esse appetitur, quo homo non sustinet privari, & sic etiam per accidens non esse dicitur bonum.

Ad quartum dicendum, quod vita, & sapientia, & alia hujusmodi sic appetuntur, ut sunt in actu; unde in omnibus appetitur quoddam esse, & sic nihil est appetibile, nisi ens, & per consequens nihil est bonum, nisi ens.

ARTICULUS III.

27

Utrum omne ens sit bonum.

1. cont. c. 37. 39. & 40. Et lib. 3. c. 20. & ver. 4. 21. art. 2. & 5.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod non omne ens sit bonum. Bonum enim addit supra ens, ut ex dictis patet (*art. 1. hujus qu.*). Ea vero, quæ addunt aliquid supra ens, contrahunt ipsum: sicut substantia, quantitas, qualitas, & alia hujusmodi. Ergo bonum contrahit ens, non igitur omne ens est bonum.

2. Præterea. Nullum malum est bonum. Isa. 5. *Vae qui dicitis malum bonum, & bonum malum: sed aliquod*
ens

ens dicitur malum. Ergo non omne ens est bonum.

3. Præterea. Bonum habet rationem appetibilis: sed materia prima non habet rationem appetibilis, sed appetentis tantum. Ergo materia prima non habet rationem boni. Non igitur omne ens est bonum.

4. Præterea. Philosophus dicit in 3. Metaph. (*tex. 3. tom. 3.*) quod *in mathematicis non est bonum*: sed mathematica sunt quædam entia, alioquin de eis non esset scientia. Ergo non omne ens est bonum.

Sed Contra. Omne ens, quod non est Deus, est Dei creatura: sed omnis creatura Dei est bona, ut dicitur primæ ad Timoth. 4. c. Deus vero est maxime bonus. Ergo omne ens est bonum.

Respondeo dicendum, quod *omne ens, inquantum est ens, est bonum.*

Omne enim ens, inquantum est ens, est in actu, & quodammodo perfectum: quia omnis actus perfectio quædam est: perfectum vero habet rationem appetibilis, & boni, ut ex dictis patet (*artic. 1. hujus q.*) unde sequitur, omne ens, inquantum hujusmodi, bonum esse.

Ad primum ergo dicendum, quod substantia, quantitas, & qualitas, & ea, quæ sub eis continentur, contrahunt ens applicando ens ad aliquam quidditatem, seu naturam: sic autem bonum non addit aliquid super ens, sed rationem tantum appetibilis, & perfectionis, quod convenit ipsi esse in quacumque natura sit: unde bonum non contrahit ens.

Ad secundum dicendum, quod nullum ens dicitur malum, inquantum est ens, sed inquantum caret quodam esse: sicut homo dicitur malus, inquantum caret esse virtutis; & oculus dicitur malus, inquantum caret acumine visus.

Ad tertium dicendum, quod materia prima, sicut non est ens, nisi in potentia, ita nec bonum, nisi in potentia. Licet secundum Platonicos dici possit, quod materia prima est non ens propter privationem adjunctam: sed tamen participat aliquid de bono, scilicet ipsum ordinem, vel aptitudinem ad bonum: & ideo non convenit sibi, quod sit appetibile, sed quod appetat.

Ad quartum dicendum, quod mathematica non subsistunt separata secundum esse, quia si subsisterent, esset in eis bonum, scilicet ipsum esse ipsorum: sunt autem mathematica separata secundum rationem tantum, prout abstrahuntur à motu, & à materia; & sic abstrahunt à ratione finis, qui habet rationem moventis. Non est autem inconueniens, quod in aliquo ente secundum rationem non sit bonum, vel ratio boni, cum ratio entis sit prior, quam ratio boni, sicut supra dictum est (*art. præc.*).

ARTICULUS IV.

Utrum bonum habeat rationem causæ finalis.

2. *d. 38. lib. 3. & 1. con. c. 40 fi. & lib. 3. c. 16. 17. & 19. & veri. q. 21. art. 1. cor. & ad. 1.*

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod bonum non habeat rationem causæ finalis, sed magis aliarum. Ut enim dicit Dionys. 4. de div. nom. (*par. 1. ante med. & p. 4. circa prin.*) *bonum laudatur, ut pulchrum*: sed pulchrum importat rationem causæ formalis: ergo bonum habet rationem causæ formalis.

2. Præterea. Bonum est diffusivum sui esse, ut ex verbis Dion. accipitur (*c. 4. circa princ. de div. nom.*) quibus dicit, quod bonum est, ex quo omnia subsistunt, & sunt: sed esse diffusivum importat rationem causæ efficientis: ergo bonum habet rationem causæ efficientis.

3. Præterea. Dicit August. in 1. de doct. Christiana (*c. 31. in fin. tom. 3.*) quod, *quia Deus bonus est, nos sumus*: sed ex Deo sumus, sicut ex causa efficiente: ergo bonum importat rationem causæ efficientis.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 2. Physic. (*tex. 31. tom. 2.*) quod *illud, cujus causa est, est sicut finis, & bonum aliorum*. Bonum ergo habet rationem causæ finalis.

Respondeo dicendum, quod, cum bonum sit, quod omnia appetunt, hoc autem habeat rationem finis, manifestum est, quod *bonum rationem finis importat*: sed tamen *ratio boni præsupponit rationem causæ effici-*

ficientis, & rationem causæ formalis. Videmus enim, quod id, quod est primum in causando, ultimum est in causato, ignis enim prius † *al primo* † calefacit, quam formam ignis inducat: cum tamen calor in igne consequatur formam substantialem: in causando autem primo invenitur bonum, & finis, qui movet efficientem: secundo actio efficientis movens ad formam: tertio advenit forma. Unde è converso esse oportet in causato, quod primum sit ipsa forma, per quam est ens: secundo consideratur in ea virtus effectiva, secundum quod est perfectum in esse; quia unumquodque tunc perfectum est, quando potest sibi simile facere, ut dicit Philosoph. in 4. Meteororum (*& 2. de anima tex. 34. tom. 2.*) tertio consequitur ratio boni, per quam in ente perfectio fundatur.

Ad primum ergo dicendum, quod pulchrum, & bonum in subjecto quidem sunt idem: quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam: & propter hoc bonum laudatur, ut pulchrum. Sed ratione differunt: nam bonum proprie respicit appetitum: est enim bonum, quod omnia appetunt, & ideo habet rationem finis, nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam: pulchra enim dicuntur, quæ visa placent: unde pulchrum, in debita proportionem consistit: quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus: nam & sensus ratio quædam est, & omnis virtus cognoscitiva: & quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam: pulchrum proprie pertinet ad rationem causæ formalis.

Ad secundum dicendum, quod bonum dicitur diffusivum sui esse eo modo, quo finis dicitur movere.

Ad tertium dicendum, quod quilibet habens voluntatem dicitur bonus, in quantum habet bonam voluntatem, quia per voluntatem utimur omnibus, quæ in nobis sunt: unde non dicitur bonus homo, quia habet bonum intellectum; sed quia habet bonam voluntatem: voluntas autem respicit finem, ut objectum proprium, & sic quod dicitur, quia Deus est bonus, nos sumus, refertur ad causam finalem.

ARTICULUS V.

Utrum ratio boni consistat in modo, specie, & ordine.

I. 2. q. 85. art. 4. cor. & veri. q. 21. art. 6.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod ratio boni non consistat in modo, specie, & ordine. Bonum enim, & ens ratione differunt, ut supra dictum est (*artic. 1. hujus quæst.*) sed modus, species, & ordo pertinere ad rationem entis videntur, quia sicut dicitur Sap. 11. *Omnia in numero, pondere, & mensura disposuisti.* Ad quæ tria reducuntur species, modus, & ordo: quia, ut dicit August. 4. super Gen. ad litteram (*cap. 3. in med. to. 3.*) *Mensura omni rei modum præfigit, & numerus omni rei speciem præbet, & pondus omnem rem ad quietem, & stabilitatem trahit:* ergo ratio boni non consistit in modo, specie, & ordine.

2. Præterea. Ipse modus, species, & ordo bona quædam sunt: si ergo ratio boni consistit in modo, specie, & ordine, oportet etiam, quod modus habeat modum, speciem, & ordinem, & similiter species, & ordo: ergo procederetur in infinitum.

3. Præterea. Malum est privatio modi, speciei, & ordinis: sed malum non tollit totaliter bonum: ergo ratio boni non consistit in modo, specie, & ordine.

4. Præterea. Illud, in quo consistit ratio boni, non potest dici malum: sed dicitur malus modus, mala species, malus ordo: ergo ratio boni non consistit in modo, specie, & ordine.

5. Præterea. Modus, species, & ordo ex pondere, numero, & mensura causantur, ut ex auctoritate Augustini inducta (*in arg. primo*) patet: non autem omnia bona habent pondus, numerum, & mensuram; dicit enim Ambros. lib. 1. hexameron. (*c. 9. post med. to. 4.*) *quod lucis natura est, ut non in numero, non in pondere, non in mensura creata sit:* non ergo ratio boni consistit in modo, specie, & ordine.

Sed Contra est, quod dicit August. in lib. de natura boni: (*cap. 3. in med. tom. 6.*) *Hæc tria, modus, spe-*

species, & ordo, tamquam generalia bona, sunt in rebus à Deo factis: & ita hæc tria ubi magna sunt, magna bona sunt: ubi parva, parva bona sunt: ubi nulla, nullum bonum est; quod non esset, nisi ratio boni in eis consisteret: ergo ratio boni consistit in modo, specie, & ordine.

Respondeo dicendum, quod unumquodque dicitur bonum, inquantum est perfectum: sic enim est appetibile, ut supra ostensum est (*art. 1. & 3. hujus q.*) perfectum autem dicitur, cui nihil deest secundum modum suæ perfectionis: cum autem unumquodque sit id, quod est per suam formam; forma autem præsupponit quædam, & quædam ad ipsam ex necessitate consequuntur, ad hoc quod aliquid sit perfectum, & bonum, necesse est, quod formam habeat, & ea, quæ præexistunt, & ea, quæ consequuntur ad ipsam. Præexigitur autem ad formam determinatio, si-ve commensuratio principiorum, seu materialium, seu efficientium ipsam: & hoc significatur per modum; unde dicitur, quod mensura modum præfigit. Ipsa autem forma significatur per speciem, quia per formam unumquodque in specie constituitur: & propter hoc dicitur, quod numerus speciem præbet: quia definitiones significantes speciem sunt sicut numeri, secundum Phil. in 8. Met. (*tex. 10. tom. 3.*) Sicut enim unitas addita, vel subtracta variat speciem numeri, ita in definitionibus differentia apposita, vel subtracta. Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad aliquid hujusmodi: quia unumquodque, inquantum est actu, agit, & tendit in id, quod sibi convenit secundum suam formam: & hoc pertinet ad pondus, & ordinem: unde *ratio boni, secundum quod consistit in perfectione, consistit in modo, specie, & ordine.*

Ad primum ergo dicendum, quod ista tria non consequuntur ens, nisi inquantum est perfectum, & secundum hoc est bonum.

Ad secundum dicendum, quod modus, species, & ordo eo modo dicuntur bona, sicut & entia, non quia ipsa sint quasi subsistentia, sed quia eis alia sunt & entia, & bona: unde non oportet, quod ipsa habeant ali-

aliqua alia, quibus sint bona: non enim sic dicuntur bona, quasi formaliter aliis sint bona, sed quia ipsis formaliter aliqua sunt bona: sicut albedo non dicitur ens, quasi ipsa aliquo sit: sed quia ipsa aliquid est secundum quid, scilicet album.

Ad tertium dicendum, quod quodlibet esse est secundum formam aliquam: unde secundum quodlibet esse rei, consequuntur ipsam modum, species, & ordo: sicut homo habet speciem, modum, & ordinem, in quantum est homo: & similiter, in quantum est albus, habet similiter modum, speciem, & ordinem: & in quantum est virtuosus, & in quantum est sciens, & secundum omnia, quæ de ipso dicuntur. Malum autem privat quodam esse, sicut cæcitas privat esse visus: unde non tollit omnem modum, speciem, & ordinem, sed solum modum, speciem, & ordinem, quæ consequuntur esse visus.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit August. in libro de Natura boni (*cap. 23. tom. 6.*) omnis modus, in quantum modus, bonus est: & sic potest dici de specie, & ordine: sed malus modus, vel mala species, vel malus ordo, aut ideo dicuntur, quia minora sunt, quam esse debuerunt: aut quia non his rebus accommodantur, quibus accommodanda sunt: vel ideo dicuntur mala, quia sunt aliena, & incongrua.

Ad quintum dicendum, quod natura lucis dicitur esse sine numero, & pondere, & mensura, non simpliciter, sed per comparisonem ad corporalia, quia virtus lucis ad omnia corporalia se extendit, in quantum est qualitas activa primi corporis alterantis scilicet cœli.

ARTICULUS VI.

30

Utrum convenienter dividatur bonum per honestum, utile, & delectabile.

Q. 99. ar. 5. eo. & 22. q. 45. art. 3. & 1. Eth. le. 5. & 2. d. 21. q. 1. art. 2. co.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod non convenienter dividatur bonum per honestum, utile, & delectabile. Bonum enim, sicut dicit Philos. in

in 1. Ethic. (*cap. 6. tex. 3. tom. 5.*) dividitur per decem prædicamenta: honestum autem, utile, & delectabile inveniri possunt in uno prædicamento: ergo non convenienter per hæc dividitur bonum.

2. Præterea. Omnis divisio fit per opposita: sed hæc tria non videntur esse opposita: nam honesta sunt etiam delectabilia: nullumque inhonestum est utile, quod tamen oporteret, si divisio fieret per opposita, ut opponerentur honestum, & utile: ut etiam dicit Tull. in lib. de offic. (*lib. 2. in cap. cujus tit. est: Utilitatem hic accipi non eam, quam vulgus &c.*): ergo prædicta divisio non est conveniens.

3. Præterea. Ubi unum propter alterum, ibi unum tantum est: sed utile non est bonum, nisi propter delectabile, vel honestum: ergo non debet utile dividi contra delectabile, & honestum.

Sed Contra est, quod Ambros. in l. 1. de offic. (*c. 9. t. 1. jux edit. Parisien.*) utitur ista divisione boni.

Respondeo dicendum, quod hæc divisio proprie videtur esse boni humani. Si tamen altius, & communius rationem boni consideremus, invenitur hæc divisio proprie competere bono, secundum quod bonum est. Nam bonum est aliquid, in quantum est appetibile, & terminus motus appetitus, cujus quidem motus terminatio considerari potest ex consideratione motus corporis naturalis. Terminatur autem motus corporis naturalis, simpliciter quidem ad ultimum, secundum quid autem etiam ad medium, per quod itur ad ultimum, quod terminat motum: & dicitur aliquid terminus motus, in quantum aliquam partem motus terminat. Id autem, quod est ultimus terminus motus, potest accipi dupliciter, vel ipsa res, in quam tenditur, utpote locus; vel forma, vel quies in re illa. Sic ergo in motu appetitus id, quod est appetibile terminans motum appetitus secundum quid, ut medium, per quod tenditur in aliud, vocatur utile. Id autem, quod appetitur, ut ultimum terminans totaliter motum appetitus, sicut quædam res, in quam per se appetitus tendit, vocatur honestum, quia honestum dicitur, quod per se desideratur. Id autem, quod terminat motum appetitus, ut quies in re desiderata, est delectabile.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod bonum, in quantum est idem subjecto cum ente, dividitur per decem prædicamenta: sed secundum propriam rationem competit sibi ista divisio.

Ad secundum dicendum, quod hæc divisio non est per oppositas res, sed per oppositas rationes; dicuntur tamen illa proprie delectabilia, quæ nullam habent aliam rationem appetibilitatis, nisi delectationem, cum aliquando sint & noxia, & inhonesta. Utilia vero dicuntur, quæ non habent in se, unde desiderentur, sed desiderantur solum, ut sunt ducentia in alterum, sicut sumptio medicinæ amaræ. Honesta vero dicuntur, quæ in seipsis habent, unde desiderentur.

Ad tertium dicendum, quod bonum non dividitur in ista tria, sicut univocum æqualiter de his prædicatum, sed sicut analogum, quod prædicatur secundum prius, & posterius: per prius enim prædicatur de honesto, & secundo de delectabili, tertio de utili.

QUÆSTIO SEXTA.

De Bonitate Dei, in quatuor articulos divisa.

DEinde quæritur de Bonitate Dei.

Et circa hoc quaruntur quatuor.

Primo, Utrum esse bonum conveniat Deo.

Secundo, Utrum Deus sit summum bonum.

Tertio, Utrum ipse solus sit bonus per suam essentiam.

Quarto, Utrum omnia sint bona bonitate divina.

ARTICULUS I.

31

Utrum esse bonum Deo conveniat.

1. cont. ca. 37. Et ver. quæst. 21. art. 1. ad 1.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod esse bonum non conveniat Deo. Ratio enim boni consistit in modo, specie, & ordine: hæc autem non videntur Deo convenire, cum Deus immensus sit, & ad aliquid non ordinetur: ergo esse bonum non convenit Deo.

2.

2. Præterea. Bonum est, quod omnia appetunt; sed Deum non omnia appetunt, quia non omnia cognoscunt ipsum; nihil autem appetitur, nisi notum: ergo esse bonum non convenit Deo.

Sed Contra est, quod dicitur Tren. 3. *Bonus est Dominus sperantibus in eum, animæ quærenti illum.*

Respondeo dicendum, quod *bonum esse præcipue Deo convenit.* Bonum enim aliquid est, secundum quod est appetibile: unumquodque autem appetit suam perfectionem: perfectio autem, & forma effectus est quædam similitudo agentis, cum omne agens agat sibi simile, unde ipsum agens est appetibile, & habet rationem boni: hoc autem est, quod de ipso appetitur, ut ejus similitudo participetur. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva omnium, manifestum est, quod sibi competit ratio boni, & appetibilis. Unde Dionys. in lib. de div. nomin. (*cap. 4. lect. 1.*) attribuit bonum Deo, sicut primæ causæ efficienti, dicens, quod *bonus dicitur Deus, sicut ex quo omnia subsistunt.*

Ad primum ergo dicendum, quod habere modum, speciem, & ordinem pertinet ad rationem boni creati † *alias causati* †, sed bonum in Deo est, sicut in causa: unde ad eum pertinet imponere aliis modum, speciem, & ordinem: unde ista tria sunt in Deo, sicut in causa.

Ad secundum dicendum, quod omnia, appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum, in quantum perfectiones omnium rerum sunt quædam similitudines divini esse, ut ex dictis patet (*q. 4. art. 3.*). Et sic eorum, quæ Deum appetunt, quædam cognoscunt ipsum secundum seipsum, quod est proprium creaturæ rationalis. Quædam vero cognoscunt aliquas participationes suæ bonitatis, quod etiam extenditur ad cognitionem sensibilem. Quædam vero appetitum naturalem habent absque cognitione, utpote inclinata ad suos fines ab alio superiori cognoscente.

ARTICULUS II.

Utrum Deus sit summum bonum.

2. *dis. 1. q. 2. ar. 2. ad 4. & 1. con. c. 41. 74. 95. 3. & 101. fi. & lib. 3. cap. 17. & po. q. 7. art. 1. in corp. & mal. q. 3. art. 1. c.*

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod Deus non sit summum bonum. Summum enim bonum addit aliquid supra bonum; alioquin omni bono conveniret: sed omne, quod se habet ex additione ad aliquid, est compositum: ergo summum bonum est compositum: sed Deus est summe simplex, ut supra ostensum est (*q. 3. art. 7.*): ergo Deus non est summum bonum.

2. Præterea. *Bonum est, quod omnia appetunt*, ut dicit Philosoph. (*in princ. 1. lib. Ethic. tom. 5.*) sed nihil aliud est, quod omnia appetunt, nisi solus Deus, qui est finis omnium: ergo nihil est aliud bonum, nisi Deus. Quod etiam videtur per id, quod dicitur Luc. 18. *Nemo bonus, nisi solus Deus*: sed summum dicitur in comparatione aliorum, sicut summum calidum in comparatione ad alia calida dicitur: ergo Deus non potest dici summum bonum.

3. Præterea. Summum comparationem importat sed quæ non sunt unius generis, non sunt comparabilia sicut dulcedo inconvenienter dicitur major, vel minor, quam linea: cum igitur Deus non sit in eodem genere cum aliis bonis, ut ex superioribus patet (*q. 3. art. 5. & q. 4. art. 3. ad 3.*) videtur, quod Deus non possit dici summum bonum respectu eorum.

Sed Contra est, quod dicit August. 1. de Trinitate (*c. 2. circa princ. tom. 3.*) quod *Trinitas Divinarum Personarum est summum bonum, quod purgatissimè mentibus cernitur.*

Respondedo dicendum, quod *Deus est summum bonum simpliciter, & non solum in aliquo genere, vel ordine rerum.* Sic enim bonum Deo attribuitur, ut dictum est (*art. præced.*) inquantum omnes perfectiones desideratæ effluunt ab eo, sicut à prima causa: non autem

tem effluunt ab eo, sicut ab agente univoco, ut ex superioribus patet (*q. 4. art. 3.*) sed sicut ab agente, quod non convenit cum suis effectibus, neque in ratione speciei, nec in ratione generis. Similitudo autem effectus in causa quidem univoca invenitur uniformiter; in causa autem æquivoca invenitur excellentius, sicut calor excellentiori modo est in Sole, quam in igne. Sic ergo oportet, quod, cum bonum sit in Deo, sicut in prima causa omnium non univoca, quod sit in eo excellentissimo modo; & propter hoc dicitur summum bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod summum bonum addit supra bonum non rem aliquam absolutam, sed relationem tantum: relatio autem, qua aliquid de Deo dicitur relative ad creaturas, non est realiter in Deo, sed in creaturis, in Deo vero secundum rationem. Sicut scibile relative dicitur ad scientiam, non quia ad ipsam referatur, sed quia scientia refertur ad ipsum. Et sic non oportet, quod in summo bono sit aliqua compositio, sed solum quod alia deficient ab ipso.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, bonum est, quod omnia appetunt, non sic intelligitur, quasi unumquodque bonum ab omnibus appetatur; sed, quia quicquid appetitur, rationem boni habet. Quod autem dicitur, *nemo bonus, nisi solus Deus*, intelligitur de bono per essentiam, ut post dicetur (*art. seq.*).

Ad tertium dicendum, quod ea, quæ non sunt in eodem genere, si quidem sint in diversis generibus contenta, nullo modo comparabilia sunt: Deus autem negatur esse in eodem genere cum aliis bonis: non quod ipse sit in quodam alio genere, sed quia ipse est extra genus, & principium omnis generis (*q. 3. ar. 5.*). Et sic comparatur ad alia per excessum, & huiusmodi comparisonem importat summum bonum.

ARTICULUS III.

Utrum esse bonum per essentiam sit proprium Dei.

1. *con. c. 39. & 40. & opusc. 2. c. 109. 110. 111. & 112. & ver. q. 21. art. 5.*

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod esse bonum per essentiam, non sit proprium Dei. Sic enim unum convertitur cum ente, ita & bonum, ut supra habitum est (*q. 5. art. 1.*): sed omne ens est unum per suam essentiam, ut patet per Philos. in 4. *Metaph. (tex. 3. tom. 3.)*: ergo omne ens est bonum per suam essentiam.

2. Præterea. Si bonum est, quod omnia appetunt, cum ipsum esse sit desideratum ab omnibus, ipsum esse cujuslibet rei est ejus bonum: sed quælibet res est ens per suam essentiam: ergo quælibet res est bona per suam essentiam.

3. Præterea. Omnis res per suam bonitatem est bona. Si igitur aliqua res est, quæ non sit bona per suam essentiam, oportebit, quod ejus bonitas non sit sua essentia. Illa ergo bonitas, cum sit ens quoddam, oportet, quod sit bona, & si quidem alia bonitate, iterum de illa bonitate quæritur: aut ergo erit procedere in infinitum, aut venire ad aliquam bonitatem, quæ non erit bona per aliam bonitatem: eadem ergo ratione standum est in primo: res igitur quælibet est bona per suam essentiam.

Sed Contra est, quod dicit Boet. in lib. de hebdo. (*cujus tit. est, An omne, quod est, bonum sit: à medio præcipue ad finem usque*) quod alia omnia à Deo sunt bona per participationem, non igitur per essentiam.

Respondeo dicendum, quod solus Deus est bonus per suam essentiam. Unumquodque enim dicitur bonum, secundum quod est perfectum. Perfectio autem alicujus rei triplex est. *Prima* quidem, secundum quod in suo esse constituitur. *Secunda* vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur ad suam perfectam operationem necessaria. *Tertia* vero perfectio alicujus est per hoc,

hoc, quod aliquid aliud attingit, sicut finem: utpote *prima* perfectio ignis consistit in esse, quod habet per suam formam substantialem. *Secunda* vero ejus perfectio consistit in caliditate, levitate, & siccitate, & hujusmodi. *Tertia* vero perfectio ejus est, secundum quod in loco suo quiescit. Hæc autem triplex perfectio nulli creato competit secundum suam essentiam, sed soli Deo, cujus solius essentia est suum esse, & cui non adveniunt aliqua accidentia: sed quæ de aliis dicuntur accidentaliter, sibi conveniunt essentialiter, ut esse potentem, sapientem, & alia hujusmodi, sicut ex dictis patet, (*q. 3. ar. 6.*) ipse etiam ad nihil aliud ordinatur, sicut ad finem, sed ipse est ultimus finis omnium rerum: unde manifestum est, quod solus Deus habet omnimodam perfectionem secundum suam essentiam: & ideo ipse solus est bonus per suam essentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod unum non importat rationem perfectionis, sed † *al. seu* † indivisionis tantum, quæ unicuique rei competit secundum suam essentiam. Simplicium autem essentiarum sunt indivisæ & actu, & potentia. Compositorum vero essentiarum sunt indivisæ secundum actum tantum: & ideo oportet, quod quælibet res sit una per suam essentiam, non autem bona, ut ostensum est (*In corp. art.*).

Ad secundum dicendum, quod, licet unumquodque sit bonum, inquantum habet esse; tamen essentia rei creatæ non est ipsum esse; & ideo non sequitur, quod res creata sit bona per suam essentiam.

Ad tertium dicendum, quod bonitas rei creatæ non est ipsa ejus essentia, sed aliquid superadditum, vel ipsum esse ejus, vel aliqua perfectio superaddita, vel ordo ad finem. Ipsa tamen bonitas sic superaddita dicitur bona, sicut & ens hac autem ratione dicitur ens, quia ea est aliquid, non quia ipsa aliquo alio sit. Unde hac ratione dicitur bona, quia ea est aliquid bonum, non quia ipsa habeat aliquam aliam bonitatem, qua sit bona.

ARTICULUS IV.

Utrum omnia sint bona bonitate divina.

2. 2. q. 27. art. 3. c. & 1. contr. c. 40. & 41. & ver. q. 21. art. 4. & opusc. 72. c. 6.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod omnia sint bona bonitate divina. Dicit enim Aug. 8. de Tri. (c. 3. circa princ. tom. 3.). *Bonum hoc, & bonum illud, tolle hoc, & illud, & vide ipsum bonum, si potest, ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni*: sed unumquodque est bonum suo bono; ergo unumquodque est bonum ipso bono, quod est Deus.

2. Præterea. Sicut dicit Boetius in lib. de hebdom. (In lib. *An omne ens sit bonum, ante med.*) omnia dicuntur bona, inquantum ordinantur ad Deum, & hoc ratione bonitatis divinæ: ergo omnia sunt bona bonitate divina.

Sed Contra est, quod omnia sunt bona, inquantum sunt; sed non dicuntur omnia entia per esse divinum, sed per esse proprium: ergo non omnia sunt bona bonitate divina, sed bonitate propria.

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet in his, quæ relationem important, aliquid ab extrinseco denominari, sicut aliquid denominatur locatum à loco, & mensuratum à mensura. Circa vero ea, quæ absolute dicuntur, diversa fuit opinio.

Plato enim posuit omnium rerum species separatam (lib. 1. metaph. apud Ari. tex. 6. tom. 3.) & quod ab eis individua denominantur, quasi species separatam participando, ut puta quod Socrates dicitur homo secundum ideam hominis separatam. Et, sicut ponebat ideam hominis, & equi separatam, quam vocabat per se hominem, & per se equum, ita ponebat ideam entis, & ideam unius separatam, quam dicebat per se ens, & per se unum: & ejus participatione unumquodque dicitur ens, vel unum: hoc autem, quod est per se ens, & per se unum, ponebat esse summum bonum.

num; & quia bonum convertitur cum ente, sicut & unum, ipsum per se bonum dicebat esse Deum, à quo omnia dicuntur bona per modum participationis.

Et quamvis hæc opinio irrationabilis videatur quantum ad hoc, quod ponebat species rerum naturalium separatas per se subsistentes, ut Aristot. multipliciter improbat (*l. 3. met. à tex. 10. usq. ad finem lib.*) tamen hoc absolute verum est, quod aliquid est primum, quod per suam essentiam est ens, & bonum quod dicimus Deum, ut ex superioribus patet (*q. 2. art. 3.*) huic etiam sententiæ concordat Aristot. A primo igitur per suam essentiam ente, & bono unumquodque potest dici bonum, & ens, inquantum participat ipsum per modum cujusdam assimilationis, licet remote, & efficienter, ut ex superioribus patet. (*q. 4. art. 3.*)

Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari effectivo, & finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinæ bonitatis sibi inbærente, quæ est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium, & etiam multæ bonitates.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO SEPTIMA.

De Infinitate Dei, in quatuor articulos divisa.

Post considerationem divinæ Perfectionis, considerandum est de ejus Infinitate, & de existentia ejus in rebus: attribuitur enim Deo, quod sit ubique, & in omnibus rebus, inquantum est incumscriptibilis, & infinitus.

Circa primum quærentur quatuor.

Primo: utrum Deus sit infinitus.

Secundo: utrum aliquid præter ipsum sit infinitum secundum essentiam.

Tertio: utrum aliquid possit esse infinitum secundum magnitudinem.

Quarto: utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem.

Utrum Deus sit infinitus.

I. *dist. 43. q. 2. ar. 1. & 1. cont. c. 43. & po. q. 1. ar. 2. & opusc. 2. ar. 18. 19. & 20.*

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod Deus non sit infinitus: Omne enim infinitum est imperfectum, quia habet rationem partis, & materiam, ut dicitur in 3. phys. (*tex. 66. tom. 2.*): sed Deus est perfectissimus: ergo non est infinitus.

2. Præterea. Secundum Philosophum in 1. phys. (*tex. 15. tom. 2.*) finitum, & infinitum conveniunt quantitati: sed in Deo non est quantitas, cum non sit corpus, ut supra ostensum est (*q. 3. art. 1.*): ergo non competit sibi esse infinitum.

3. Præterea. Quod ita est hic, quod non alibi, est finitum secundum locum: ergo quod ita est hoc, quod non est aliud, est finitum secundum substantiam: sed Deus est hoc, & non est aliud; non enim est lapis, nec lignum: ergo Deus non est infinitus secundum substantiam.

Sed Contra est, quod dicit Damas. (*l. 1. Orig. fidei c. 4.*) quod *Deus est infinitus, & æternus, & incircumscribitibilis.*

Respondeo dicendum, quod omnes antiqui philosophi attribuunt infinitum primo principio, ut dicitur in 3. Physic. (*tex. 30. tom. 2.*) & hoc rationabiliter considerantes res effluere à primo principio in infinitum. Sed quia quidam erraverunt circa naturam primi principii, consequens fuit, ut errarent circa infinitatem ipsius: quia enim ponebant primum principium materiam, consequenter attribuerunt primo principio infinitatem materialem, dicentes, aliquod corpus infinitum esse primum principium rerum.

Considerandum est igitur, quod infinitum dicitur aliquid ex eo, quod non est finitum; finitur autem quodammodo & materia per formam, & forma per materiam. Materia quidem per formam, inquantum

materia, antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas, sed, cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, in quantum forma in se considerata communis est ad multa, sed per hoc, quod recipitur in materia, fit forma determinate hujus rei. Materia autem perficitur per formam, per quam finitur: & ideo infinitum, secundum quod attribuitur materiæ, habet rationem imperfecti: est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam ejus amplitudo contrahitur: unde infinitum, secundum quod se tenet ex parte formæ non determinatæ per materiam habet rationem perfecti.

Illud autem, quod est maxime formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus patet: (*q. 4. art. 1.*) cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra ostensum est, (*q. 3. art. 4.*) manifestum est, quod ipse Deus sit infinitus, & perfectus.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod terminus quantitatis est sicut forma ipsius, cujus signum est, quod figura, quæ consistit in terminatione quantitatis, est quædam forma circa quantitatem. Unde infinitum, quod competit quantitati, est infinitum, quod se tenet ex parte materiæ, & tale infinitum non attribuitur Deo, ut dictum est (*in cor ar.*).

Ad tertium dicendum, quod ex hoc ipso, quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, & alia removentur ab eo. Sicut si esset albedo subsistens, ex hoc ipso, quod non esset in alio, differret ab omni albedine existente in subjecto.

ARTICULUS II.

Utrum aliquid aliud, quam Deus, possit esse infinitum per essentiam.

q. 50. art. 2. ad 4. & q. 86. art. 2. c. & I. dis. 43. q. I. art. 2. c. & I. met. tom. 3.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod aliquid aliud, quam Deus, possit esse infinitum per essentiam. Virtus enim rei proportionatur essentie ejus. Si enim essentia Dei est infinita, oportet, quod ejus virtus sit infinita, ergo potest producere effectum infinitum, cum quantitas virtutis per effectum cognoscatur.

2. Præterea. Quidquid habet virtutem infinitam, habet essentiam infinitam: sed intellectus creatus habet virtutem infinitam: apprehendit enim universale, quod se potest extendere ad infinita singularia, ergo omnis substantia intellectualis creata est infinita.

3. Præterea. Materia prima aliud est à Deo, ut supra ostensum est (q. 3. art. 2. & 8. ad 3.) sed materia prima est infinita, ergo aliquid aliud præter Deum potest esse infinitum.

Sed Contra est, quod infinitum non potest esse ex principio aliquo, ut dicitur in 3. phys. (tex. 5. tom. 2.) Omne autem, quod est præter Deum, est à Deo, sicut ex primo Principio, ergo nihil, quod est præter Deum, potest esse infinitum.

Respondeo dicendum, quod *aliquid præter Deum potest esse infinitum secundum quid, sed non simpliciter*. Si enim loquamur de infinito, secundum quod competit materiæ, manifestum est, quod omne ens in actu habet aliquam formam, & sic materia est determinata per formam. Sed, quia materia, secundum quod est sub una forma substantiali, remanet in potentia ad multas formas accidentales, quod est infinitum simpliciter, potest esse infinitum secundum quod utpote lignum est finitum secundum suam formam, tamen est infinitum secundum quid, inquantum est

potentia ad figuras infinitas. Si autem loquamur de infinito, secundum quod convenit formæ, sic manifestum est, quod illa, quorum formæ sunt in materia, sunt simpliciter finita, & nullo modo infinita. Si autem sint aliquæ formæ creatæ non receptæ in materia, sed per se subsistentes, ut quidam de Angelis opinantur, erunt quidem infinitæ secundum quid, inquantum hujusmodi formæ non terminantur, neque contrahuntur per aliquam materiam; sed quia forma creata sic subsistens habet esse, & non est suum esse, necesse est, quod ipsum ejus esse sit receptum, & contractum ad terminatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod est contra rationem facti, quod essentia rei sit ipsum esse ejus, quia esse subsistens non est esse creatum, unde contra rationem facti est, quod sit simpliciter infinitum. Sicut ergo Deus, licet habeat potentiam infinitam, non tamen potest facere aliquid non factum, hoc enim esset contradictoria esse simul, ita non potest facere aliquid infinitum simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod hoc ipsum, quod virtus intellectus extendit se quodammodo ad infinita, procedit ex hoc, quod intellectus est forma non in materia, sed vel totaliter separata, sicut sunt substantiæ Angelorum, vel ad minus potentia intellectiva, quæ non est actus alicujus organi in anima intellectiva corpori conjuncta.

Ad tertium dicendum, quod materia prima non existit in rerum natura per seipsam, cum non sit ens in actu, sed potentia tantum: unde magis est aliquid concreatum, quam creatum. Nihilominus tamen materia prima etiam secundum potentiam non est infinita simpliciter, sed secundum quid, quia ejus potentia non se extendit, nisi ad formas naturales.

Utrum possit esse aliquid infinitum actu secundum magnitudinem.

*Veri. q. 2. art. 1. & 10. & quol. 9.
art. 1. & quol. 12. art. 3.*

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod possit esse aliquid infinitum actu secundum magnitudinem. In scientiis enim mathematicis non invenitur falsum, quia *abstrahentium non est mendacium*, ut dicitur in 2. *Physic.* (*text. 18. tom. 2.*) sed scientiæ mathematicæ utuntur infinito secundum magnitudinem; dicit enim Geometra in suis demonstrationibus, sit linea talis infinita: ergo non est impossibile, aliquid esse infinitum secundum magnitudinem.

2. Præterea. Id, quod non est contra rationem alicujus, non est impossibile convenire sibi: sed esse infinitum non est contra rationem magnitudinis, sed magis finitum, & infinitum, videntur esse passiones quantitatis: ergo non est impossibile aliquam magnitudinem esse infinitam.

3. Præterea. Magnitudo divisibilis est in infinitum. Sic enim definitur continuum, quod est infinitum divisibile, ut patet in 3. *Physic.* (*text. 1. tom. 2.*) Sed contraria nata sunt fieri circa idem: cum ergo divisioni opponatur additio, & diminutioni augmentum, videtur, quod magnitudo possit crescere in infinitum: ergo possibile est esse magnitudinem infinitam.

4. Præterea. Motus, & tempus habent quantitatem & continuitatem à magnitudine, super quam transit motus, ut dicitur in 4. *phys.* (*text. 99. tom. 2.*) sed motus est contra rationem temporis, & motus, quod sit infinitum, cum unumquodque indivisibile signatum in tempore, & motu circulari sit principium, & finis, nec contra rationem magnitudinis erit, quod sit infinitum.

Sed Contra. Omne corpus superficiem habet: ergo omne corpus superficiem habens est finitum, quia superficies est terminus corporis finiti: ergo omne

pus est finitum. Et similiter potest dici de superficie, & linea : nihil est ergo infinitum secundum magnitudinem.

Respondeo dicendum, quod aliud est esse infinitum secundum suam essentiam, & secundum magnitudinem. Dato enim, quod esset aliquod corpus infinitum secundum magnitudinem, utpote ignis, vel aer, non tamen esset infinitum secundum essentiam, quia essentia sua esset terminata ad aliquam speciem per formam, & ad aliquod individuum per materiam. Et ideo habito ex præmissis, quod nulla creatura est infinita secundum essentiam, adhuc restat inquirere, utrum aliquid creatum sit infinitum secundum magnitudinem.

Sciendum est igitur, quod corpus, quod est magnitudo completa, *dupliciter* sumitur, scilicet *mathematicè*, secundum quod consideratur in eo sola quantitas, & *naturaliter*, secundum quod consideratur in eo materia, & forma.

Et de corpore quidem naturali, quod non possit esse infinitum in actu, manifestum est. Nam omne corpus naturale aliquam formam substantialem habet determinatam; cum igitur ad formam substantialem consequantur accidentia, necesse est, quod ad determinatam formam consequantur determinata accidentia, inter quæ est quantitas. Unde omne corpus naturale (3. *phys. t. 40. tom. 2.*) habet determinatam quantitatem & in majus, & in minus. Unde *impossibile est, ali- quod corpus naturale infinitum esse*. Hoc etiam ex motu patet, quia omne corpus naturale habet aliquem motum naturalem, corpus autem infinitum non posset habere aliquem motum naturalem, nec rectum, quia nihil movetur naturaliter motu recto, nisi cum est extra suum locum, quod corpori infinito accidere non posset, occuparet enim omnia loca, & sic indifferenter quilibet locus esset locus ejus, & similiter etiam neque secundum motum circulem, quia in motu circulari oportet, quod una pars corporis (1. *de col. t. 35. tom. 2.*) transferatur ad locum, in quod fuit alia pars, quod in corpore circulari, si ponatur infinitum, esse non posset, quia duæ lineæ protractæ à centro, quanto longius protrahuntur à centro, tanto longius

distant ab invicem; si ergo corpus esset infinitum, in infinitum lineæ distarent ab invicem, & sic una nunquam posset pervenire ad locum alterius. *De corpore etiam mathematico eadem ratio est*, quia si imaginemur corpus mathematicum existens actu, oportet, quod imaginemur ipsum sub aliqua forma, quia nihil est actu, nisi per suam formam; unde, cum forma quanti, in quantum hujusmodi, sit figura, oportebit, quod habeat aliquam figuram; & sic erit finitum: est enim figura, quæ termino, vel terminis comprehenditur.

Ad primum ergo dicendum, quod Geometer non indiget sumere aliquam lineam esse infinitam actu, sed indiget accipere aliquam lineam finitam actu, à qua possit subtrahi, quantum necesse est, & hanc nominat lineam infinitam.

Ad secundum dicendum, quod, licet infinitum non sit contra rationem magnitudinis in communi, est tamen contra rationem cujuslibet speciei ejus, scilicet contra rationem magnitudinis bicubitæ, vel tricubitæ, sive circularis, vel triangularis, & similibus: non autem est possibile in genere esse, quod in nulla specie est: unde non est possibile esse aliquam magnitudinem infinitam, cum nulla species magnitudinis sit infinita.

Ad tertium dicendum, quod infinitum, quod convenit quantitati, ut dictum est (*art. 1. hujus q. ad 2.*) se tenet ex parte materiæ: per divisionem autem totius acceditur ad materiam; nam partes se habent in ratione materiæ: per additionem autem acceditur ad totum, quod † *al. ad totum secundum quod &c.* † se habet in ratione formæ, & ideo non invenitur infinitum in additione magnitudinis, sed in divisione tantum.

Ad quartum dicendum, quod motus, & tempus non sunt secundum totum in actu, sed successive, unde habent potentiam permixtam actui. Sed magnitudo est tota in actu, & ideo infinitum, quod convenit quantitati, & se tenet ex parte materiæ, repugnat totalitati magnitudinis, non autem totalitati temporis, vel motus; esse enim in potentia convenit materiæ.

ARTICULUS IV.

Utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem.

1. *dist. 43. q. 1. art. 1. ad 5. & 2. d. 1. q. 1. art. 5. ad 17. & ver. q. 2. art. 2. ad 5. & quol. 2. art. 2. quol. 5. art. 1. cor. & quol. 12. art. 2.*

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod possibile sit esse multitudinem infinitam secundum actum. Non enim est impossibile, id, quod est in potentia, reduci ad actum; sed numerus est in infinitum multiplicabilis: ergo non est impossibile esse multitudinem infinitam in actu.

2. Præterea. Cujuslibet speciei possibile est esse aliquod individuum in actu, sed species figuræ sunt infinitæ: ergo possibile est, esse infinitas figuras in actu.

3. Præterea. Ea, quæ non opponuntur ad invicem non impediunt se invicem: sed posita aliqua multitudine rerum, adhuc possunt fieri alia multa, quæ eis non opponuntur: ergo non est impossibile, aliqua iterum simul esse cum eis, & sic in infinitum: ergo possibile est esse infinita in actu.

Sed Contra est, quod dicitur Sapient. 11. *Omnia in pondere, numero, & mensura disposuisti.*

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuit duplex opinio. Quidam enim, sicut Avicen. & Algazel, dixerunt, (*super 3. Physic.*) quod impossibile est, esse multitudinem actu infinitam per se, sed infinitam per accidens multitudinem esse non est impossibile. Dicitur enim multitudo esse infinita per se, quando requiritur ad aliquid, ut multitudo infinita sit, & hoc est impossibile esse, quia sic oporteret, quod aliquid dependeret ex infinitis, unde ejus generatio nunquam compleretur, cum non sit infinita pertransire.

Per accidens autem dicitur multitudo infinita, quando non requiritur ad aliquid infinitas multitudinis, sed accidit ita esse. Et hoc sic manifestari potest in ope-

ratione fabri, ad quam quædam multitudo requiritur per se, scilicet, quod sit ars in anima, & manus movens, & martellus, & si hæc in infinitum multiplicarentur, nunquam opus fabrile compleretur, quia dependeret ex infinitis causis. Sed multitudo martellorum, quæ accidit ex hoc, quod unum frangitur, & accipitur aliud, est multitudo per accidens. Accidit enim, quod multis martellis operetur, & nihil differt, utrum uno, vel duobus, vel pluribus operetur, vel infinitis, si infinito tempore operaretur: per hunc igitur modum posuerunt, quod possibile est esse actu multitudinem infinitam per accidens.

Sed hoc est impossibile, quia omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis. Species autem multitudinis sunt secundum species numerorum. Nulla autem species numeri est infinita, quia quilibet numerus est multitudo mensurata per unum. Unde *impossibile est, esse multitudinem infinitam actu, sive per se, sive per accidens*. Item omnis multitudo in rerum natura existens est creata, & omne creatum sub aliqua certa intentione creantis comprehenditur, non enim in vanum agens aliquod operatur. Unde necesse est, quod sub certo numero omnia creata comprehendatur: Impossibile est ergo, esse multitudinem infinitam in actu, etiam per accidens. Sed *esse multitudinem infinitam in potentia possibile est*: quia augmentum multitudinis consequitur divisionem magnitudinis. † *al. multitudinis*. † Quanto enim aliquis plus dividitur, tanto plura secundum numerum resultant. Unde, sicut infinitum invenitur in potentia in divisione continui, quia proceditur ad materiam, ut supra ostensum est (*art. præc.*) eadem ratione etiam infinitum invenitur in potentia in additione multitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod unumquodque quod est in potentia, reducitur in actum secundum modum sui esse: dies enim non reducitur in actum, ut sit tota simul, sed successive: & similiter infinitum multitudinis non reducitur in actum, ut sit totum simul, sed successive, quia post quamlibet multitudinem potest sumi alia multitudo in infinitum.

Ad secundum dicendum, quod species figurarum

habent infinitatem ex infinitate numeri. Sunt enim species figuratum, ut Trilaterum, Quadrilaterum, & sic inde. Unde, sicut multitudo infinita numerabilis non reducitur in actum, quod sit tota simul, ita nec multitudo figurarum.

Ad tertium dicendum, quod, licet quibusdam positus, alia poni non sit eis oppositum, tamen infinita poni opponitur cuilibet speciei multitudinis. Unde non est possibile, esse aliquam multitudinem actu infinitam.

QUÆSTIO OCTAVA.

De existentia Dei in rebus, in quatuor articulos divisa.

Quia vero infinito convenire videtur, quod ubique, & in omnibus sit, considerandum est, utrum hoc Deo conveniat.

Et circa hoc quærentur quatuor.

Primo. Utrum Deus sit in omnibus rebus.

Secundo. Utrum Deus sit ubique.

Tertio. Utrum Deus sit ubique per essentiam, & potentiam, & præsentiam.

Quarto. Utrum esse ubique sit proprium Dei.

ARTICULUS I.

Utrum Deus sit in omnibus rebus.

2. d. 37. q. 1. art. 1. & 3. contr. c. 68.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod Deus non sit in omnibus rebus. Quod enim est supra omnia, non est in omnibus rebus: sed Deus est supra omnia, secundum illud Psalm. (112.) *Excelsus super omnes gentes Dominus*, &c. ergo Deus non est in omnibus rebus.

2. Præterea. Quod est in aliquo, continetur ab eo: sed Deus non continetur à rebus, sed magis continet res: ergo Deus non est in rebus, sed magis res sunt in eo. Unde August. in lib. 83. QQ. dicit, (q. 20. in princ. tom. 4.) quod *in ipso potius sunt omnia, quam ipse alicubi.*

3. Præterea. Quanto aliquod agens est virtuosius, tanto ad magis distans ejus actio procedit: sed Deus est virtuosissimum agens: ergo ejus actio pertingere potest ad ea etiam, quæ ab ipso distant, nec oportet, quod sit in omnibus.

4. Præterea. Dæmones res aliquæ sunt, nec tamen Deus est in dæmonibus, *non enim est conventio lucis ad tenebras*, ut dicitur 2. ad Corinth. 6. ergo Deus non est in omnibus rebus.

Sed Contra. Ubicumque operatur aliquid, ibi est: sed Deus operatur in omnibus, secundum illud Isai. 26. *Omnia opera nostra operatus es in nobis Domine*: ergo Deus est in omnibus rebus.

Respondeo dicendum, quod Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiæ, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei, in quo agit. Oportet enim, omne agens conjungi ei, in quod immediate agit, & sua virtute illud contingere, unde in 7. Physic. (*d text. 10. usque ad 13. inclus. tom. 2.*) probatur, quod motum, & movens oportet esse simul. Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiæ, oportet, quod esse creatum sit proprius effectus ejus, sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quamdiu in esse conservantur, sicut lumen causatur in aere à sole, quamdiu aer illuminatus manet. Quamdiu igitur res habet esse, tamdiu oportet, quod Deus adsit ei secundum modum, quod esse habet. Esse autem est illud, quod est magis intimum cuilibet, & quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium, quæ in re sunt, ut ex supra dictis patet (*q. 7. art. 1.*). Unde oportet, quod Deus sit in omnibus rebus, & intime.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus est supra omnia per excellentiam suæ naturæ, & tamen est in omnibus rebus, ut causans omnium esse, ut supra dictum est (*in corp. art.*).

Ad secundum dicendum, quod, licet corporalia dicantur esse in aliquo, sicut in continente, tamen spiritualia continent ea, in quibus sunt: sicut anima continet corpus: unde & Deus est in rebus, sicut continens res;

res; tamen per quandam similitudinem corporalium dicuntur omnia esse in Deo, inquantum continentur ab ipso.

Ad tertium dicendum, quod nullius agentis, quantumcumque virtuosi, actio procedit ad aliquid distans, nisi inquantum in illud per media agit. Hoc autem ad maximam virtutem Dei pertinet, quod immediate in omnibus agit. Unde nihil est distans ab eo, quasi in se illud Deum non habeat. Dicuntur tamen res distare à Deo per dissimilitudinem naturæ, vel gratiæ, † *ok. gloriæ* † sicut & ipse est super omnia per excellentiam suæ naturæ.

Ad quartum dicendum, quod in dæmonibus intelligitur & natura, quæ est à Deo, & deformitas culpæ, quæ non est ab ipso. Et ideo non est absolute concedendum, quod Deus sit in dæmonibus, sed cum hac additione, inquantum sunt res quædam. In rebus autem, quæ nominant naturam non deformatam, absolute dicendum est Deum esse.

A R T I C U L U S I I.

Utrum Deus sit ubique.

1. *dist. 37. q. 2. art. 1. & 3. & 3. contr. c. 68.*

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod Deus non sit ubique. Esse enim ubique significat esse in omni loco. Sed esse in omni loco non convenit Deo, cui non convenit esse in loco; nam *incorporalia*, ut dicit Boet. in lib. de hebdom. (*circa princ.*) *non sunt in loco.* Ergo Deus non est ubique.

2. Præterea. Sicut se habet tempus ad successiva, ita se habet locus ad permanentia. Sed unum indivisibile actionis, vel motus non potest esse in diversis temporibus: ergo nec unum indivisibile in genere rerum permanentium potest esse in omnibus locis. Esse autem divinum non est successivum, sed permanens. Ergo Deus non est in pluribus locis. Et ita non est ubique.

3. Præterea. Quod est totum alicubi, nihil ejus est extra locum illum. Sed Deus, si est in aliquo loco, to-

tus est ibi, non enim habet partes: ergo nihil ejus est extra locum illum. Ergo Deus non est ubique.

Sed Contra est, quod dicitur Hierem. 23. *Cælum, & terram ego impleo.*

Respondeo dicendum, quod, cum locus sit res quædam, esse aliquid in loco potest intelligi *dupliciter. Vel* per modum aliarum rerum, idest, sicut dicitur aliquid esse in aliis rebus quocumque modo, sicut accidentia loci sunt in loco. *Vel* per modum proprium loci, sicut locata sunt in loco.

Utroque autem modo secundum aliquid Deus est in omni loco, quod est esse ubique. Primo quidem sic est in omnibus rebus, ut dans eis esse, & virtutem & operationem; sic enim est in omni loco, ut dans ei esse, & virtutem locativam. *Item* locata sunt in loco, inquantum replent locum, & Deus omnem locum replet, non sicut corpus; corpus enim dicitur replere locum, inquantum non compatitur secum aliud corpus; sed per hoc, quod Deus est in aliquo loco, non excluditur, quin alia sint ibi; imo per hoc replet omnia loca, quod dat esse omnibus locatis, quæ replent omnia loca.

Ad primum ergo dicendum, quod incorporalia non sunt in loco per contactum quantitatis dimensionis, sicut corpora, sed per contactum virtutis.

Ad secundum dicendum, quod indivisibile est *duplex: unum*, quod est terminus continui, ut punctus in permanentibus, & momentum in successivis. Et hujusmodi indivisibile in permanentibus, quia habet determinatum situm, non potest esse in pluribus partibus loci, vel in pluribus locis: & similiter indivisibile actionis, vel motus, quia habet determinatum ordinem in motu, vel actione, non potest esse in pluribus partibus temporis. *Aliud* autem indivisibile est, quod est extra totum genus continui, & hoc modo substantiæ incorporæ, ut Deus, angelus, & anima, dicuntur esse indivisibiles. Tale igitur indivisibile non applicatur ad continuum, sicut aliquid ejus, sed inquantum contingit illud sua virtute: unde, secundum quod virtus sua se potest extendere ad unum, vel multa, ad parvum, vel magnum, secundum hoc est in uno, vel pluribus locis, & in loco parvo, vel magno.

Ad

Ad tertium dicendum, quod totum dicitur respectu partium. Est autem *duplex* pars, scilicet *pars essentialis*, ut forma & materia dicuntur partes compositi, & genus, & differentia partes speciei. Et etiam *pars quantitatis*, in quam scilicet dividitur aliqua quantitas. Quod ergo totum in aliquo loco totalitate quantitatis, non potest esse extra locum illum, quia quantitas locati commensuratur quantitati loci, unde non est totalitas quantitatis, si non sit totalitas loci. Sed totalitas essentialis non commensuratur totalitati loci. Unde non oportet, quod illud, quod est totum totalitate essentialis in aliquo, nullo modo sit extra illud. Sicut apparet etiam in formis accidentalibus, quæ secundum accidens quantitatem habent: albedo enim est tota in qualibet parte superficiæ, si accipiatur totalitas essentialis, quia secundum perfectam rationem suæ speciei invenitur in qualibet parte superficiæ. Si autem accipiatur totalitas secundum quantitatem, quam habet per accidens, sic non est tota in qualibet parte superficiæ. In substantiis autem incorporeis non est totalitas nec per se, nec per accidens, nisi secundum perfectam rationem essentialis. Et ideo, sicut anima est tota in qualibet parte corporis, ita Deus totus est in omnibus, & singulis.

ARTICULUS III.

Utrum Deus sit ubique per essentialiam, præsentiam, & potentiam.

1. *dist. 37. q. 1. art. 2. & in exp. lit.*

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod male assignentur modi existendi Deum in rebus, cum dicitur, quod Deus est in omnibus rebus per essentialiam, potentiam, & præsentiam. Id enim per essentialiam est in aliquo, quod essentialiter est in eo: Deus autem non est essentialiter in rebus; non enim est de essentia alicujus rei. Ergo non debet dici, quod Deus sit in rebus per essentialiam, præsentiam, & potentiam.

2. Præterea. Hoc est esse præsentem alicui rei, scilicet non deesse illi. Sed hoc est Deum esse per essentialiam

tiam in rebus, scilicet non deesse alicui rei: ergo idem est esse Deum in omnibus per essentiam, & præsentiam. Superfluum ergo fuit dicere, quod Deus sit in rebus per essentiam, præsentiam, & potentiam.

3. Præterea. Sicut Deus est principium omnium rerum per suam potentiam, ita per scientiam, & voluntatem: sed non dicitur Deus esse in rebus per scientiam, & voluntatem: ergo nec per potentiam.

4. Præterea. Sicut gratia est quædam perfectio superaddita substantiæ rei, ita multæ sunt aliæ perfectiones superadditæ. Si ergo Deus dicitur esse speciali modo in quibusdam per gratiam, videtur, quod secundum quamlibet perfectionem debeat accipi specialis modus essendi Deum in rebus.

Sed Contra est, quod Glos. (*ordinaria*) dicit supra Cantica Canticorum, (*cap. 5. & desumitur ex Greg. in Ezech. hom. 8. circa med.*) quod *Deus communi modo est in omnibus rebus præsentia, potentia, & substantia, tamen familiari modo dicitur esse in aliquibus per gratiam.*

Respondeo dicendum, quod Deus dicitur esse in re aliqua *dupliciter*. *Uno modo* per modum causæ agentis, & sic est in omnibus rebus creatis ab ipso. *Alio modo*, sicut objectum operationis est in operante, quod proprium est in operationibus animæ, secundum quod cognitum est in cognoscente, & desideratum in desiderante. Hoc igitur secundo modo Deus specialiter est in rationali creatura, quæ cognoscit, & diligit illum actu, vel habitu. Et quia hoc habet rationalis creatura per gratiam, ut infra patebit, (*q. 12. art. 4.*) dicitur esse hoc modo in sanctis per gratiam.

In rebus vero aliis ab ipso creatis quomodo sit considerandum est ex his, quæ in rebus humanis esse dicuntur. Rex enim dicitur esse in toto regno, scilicet per suam potentiam, licet non sit ubique præsens. Per præsentiam vero suam dicitur aliquid esse in omnibus, quæ in conspectu ipsius sunt; sicut omnia, quæ sunt in aliqua domo, dicuntur esse præsentia alicui, qui tamen non est secundum substantiam suam in qualibet parte domus. Secundum vero substantiam, vel essentiam dicitur aliquid esse in loco, in quo ejus substantia habetur.

Fue-

Fuerunt ergo aliqui, scilicet Manichæi, qui dixerunt divinæ potestati subjecta spiritualia esse, & incorporalia; visibilia vero, & corporalia subjecta esse dicebant potestati principii contrarii. Contra hos ergo oportet dicere, quod Deus sit in omnibus per potentiam suam.

Fuerunt vero alii, qui, licet crederent omnia esse subjecta divinæ potentiæ, tamen providentiam divinam usque ad hæc inferiora corpora non extendebant, ex quorum persona dicitur Job 22. *Circa cardines cæli perambulatur, nec nostra considerat.* Et contra hos oportuit dicere, quod Deus sit in omnibus per suam præsentiam.

Fuerunt vero alii, qui, licet dicerent omnia ad Dei providentiam pertinere, tamen posuerunt omnia non immediate esse à Deo creata, sed quod immediate creavit primas creaturas, & illæ creaverunt alias. Et contra hos oportet dicere, quod sit in omnibus per essentiam.

Sic ergo est in omnibus per potentiam, in quantum omnia ejus potestati subduntur. Est per præsentiam in omnibus, in quantum omnia nuda sunt, & aperta oculis ejus. Est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus, ut causa essendi, sicut dictum est. (art. I. hujus q.)

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur esse in omnibus per essentiam, non quidem rerum, quasi sit de essentia earum, sed per essentiam suam, quia substantia suâ adest omnibus, ut causa essendi, sicut dictum est (*art. prox. cit.*)

Ad secundum dicendum, quod aliquid potest dici præsens alicui, in quantum subjacet ejus conspectui, quod tamen distat ab eo secundum suam substantiam, ut dictum est (*in corp. art.*) Et ideo oportuit duos modos poni, scilicet per essentiam, & præsentiam.

Ad tertium dicendum, quod de ratione scientiæ, & voluntatis est, quod scitum sit in sciente, & volitum in volente. Unde secundum scientiam, & voluntatem magis res sunt in Deo, quam Deus in rebus. Sed de ratione potentiæ est, quod sit principium agendi in aliud: unde secundum potentiam agens comparatur, & applicatur rei exteriori; & sic per potentiam potest dici agens esse in altero.

Ad

Ad quartum dicendum, quod nulla alia perfectio superaddita substantiæ facit Deum esse in aliquo, sicut objectum cognitum, & amatum, nisi gratia; & ideo sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus. Est autem alius singularis modus essendi Deum in homine per unionem, de quo modo suo loco agetur tertia parte (*q. 2. art. 1.*)

ARTICULUS IV.

Utrum esse ubique sit proprium Dei.

1. dist. 37. q. 2. ar. 2. & 3. cont. c. 68. & lib. 4. c. 17. & 19. & quol. 13. q. 1. art. 2.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod esse ubique non sit proprium Dei. Universale enim secundum Philosophum (*1. Post tex. 43. tom. 1.*) est ubique, & semper; materia etiam prima, cum sit in omnibus corporibus, est ubique. Neutrum autem horum est Deus, ut ex præmissis patet (*quæst. 3. art. 1. usque ad 5. conclus.*). Ergo esse ubique non est proprium Dei.

2. Præterea. Numerus est in numeratis. Sed totum universum est constitutum in numero, ut patet Sap. 11. Ergo aliquis numerus est, qui est in toto universo, & ita ubique.

3. Præterea. Totum universum est quoddam totum corpus perfectum, ut dicitur in primo de cœl. & mundo (*tex. 4. tom. 2.*). Sed totum universum est ubique, quia extra ipsum nullus locus est. Non ergo solus Deus est ubique.

4. Præterea. Si aliquod corpus esset infinitum, nullus locus esset extra ipsum. Ergo esset ubique. Et sic esse ubique non videtur proprium Dei.

5. Præterea. Anima, ut dicit August. in 6. de Trin. (*cap. 6. non procul à fin. tom. 3.*) est tota in toto corpore, & tota in qualibet ejus parte. Si ergo non esset in mundo, nisi unum solum animal, anima ejus esset ubique. Et sic esse ubique non est proprium Dei.

6. Præterea. Ut August. dicit in epist. 3. ad Volusianum (*post princ. tom. 2.*), Anima ubi videt, ^{ibi}

sentit, & ubi sentit, ibi vivit, & ubi vivit, ibi est. Sed anima videt, quasi ubique, quia successive videt etiam totum cœlum. Ergo anima est ubique.

Sed Contra est, quod Ambros. dicit de Spiritu sancto: (l. 1. c. 7. circa princ. tom. 2.) *Quis audeat creaturam dicere Spiritum sanctum, qui in omnibus, & ubique, & semper est? quod utique divinitatis est proprium.*

Respondeo dicendum, quod esse ubique primo, & per se est proprium Dei. Dico autem esse ubique primo, quod secundum se totum est ubique: siquid enim esset ubique secundum diversas partes in diversis locis existens, non esset primo ubique; quia quod convenit alicui ratione partis suæ, non convenit ei primo: sicut, si homo est albus dente, albedo non convenit primo homini, sed denti. Esse autem ubique per se dico id, cui non convenit esse ubique per accidens, propter aliquam suppositionem factam, quia sic granum milii esset ubique, supposito, quod nullum aliud corpus esset. Per se igitur convenit esse ubique alicui, quando tale est, quod, qualibet positione facta, sequitur illud esse ubique.

Et hoc proprie convenit Deo, quia, quotcumque loca ponantur, etiamsi ponerentur infinita præter ista, quæ sunt, oporteret in omnibus esse Deum, quia nihil potest esse, nisi per ipsum. Sic igitur *esse ubique primo, & per se convenit Deo, & est proprium ejus*, quia, quotcumque loca ponantur, oportet, quod in quolibet sit Deus, non secundum partem, sed secundum seipsum.

Ad primum ergo dicendum, quod universale, & materia prima sunt quidem ubique, sed non secundum idem esse.

Ad secundum dicendum, quod numerus, cum sit accidens, non est per se, sed per accidens in loco. Nec est totus in quolibet numerorum, sed secundum partem; & sic non sequitur, quod sit primo, & per se ubique.

Ad tertium dicendum, quod totum corpus universi est ubique, sed non primo, quia non totum est in quolibet loco, sed secundum suas partes. Nec iterum per se, quia, si ponerentur aliqua alia loca, non esset in eis.

Ad quartum dicendum, quod, si esset corpus in-

finitum, esset ubique, sed secundum suas partes.

Ad quintum dicendum, quod si esset unum solum animal, anima ejus esset ubique † *al. non* † primo quidem, sed per accidens.

Ad sextum dicendum, quod, cum dicitur anima alicubi videre, potest intelligi *dupliciter*. *Uno modo* secundum quod hoc adverbium: alicubi, determinat actum videndi ex parte objecti. Et sic verum est, quod dum cœlum videt, in cœlo videt, & eadem ratione in cœlo sentit: non tamen sequitur, quod in cœlo vivat, vel sit, quia vivere, & esse non important actum transeuntem in exterius objectum. *Alio modo* potest intelligi, secundum quod adverbium determinat actum videntis, secundum quod exit à vidente. Et sic verum est, quod anima ubi sentit, & videt, ibi est, & vivit secundum istum modum loquendi; & ita non sequitur, quod sit ubique.

QUÆSTIO NONA.

De Dei Immutabilitate, in duos articulos divisa.

Consequenter considerandum est de Immutabilitate, & æternitate divina, quæ immutabilitatem consequitur.

Circa immutabilitatem vero quærentur duo.

Primo. Utrum Deus sit omnino immutabilis.

Secundo. Utrum esse immutabile sit proprium Dei.

ARTICULUS I.

43

Utrum Deus sit omnino immutabilis.

1. d. 8. q. 3. art. 1. & opusc. 3. c. 4.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod Deus non sit omnino immutabilis. Quicquid enim movet seipsum, est aliquo modo mutabile. Sed, sicut dicit August. 8. super Gen. ad litter. (c. 20. in fin. tom. 3.) *Spiritus creator movet se, nec per tempus, nec per locum*: ergo Deus est aliquo modo mutabilis.

2. Præterea. Sap. 7. dicitur de Sapientia, quod est
mo-

mobilior omnibus mobilibus. Sed Deus est ipsa Sapien-
tia : ergo Deus est mobilis.

3. Præterea. Appropinquare, & elongari motum significant : hujusmodi autem dicuntur de Deo in Scrip-
tura, Jac. 4. *Appropinquante Deo : & , appropinquabit vobis :* ergo Deus est mutabilis.

Sed Contra est, quod dicitur Malach. 3. *Ego Deus, & non mutor.*

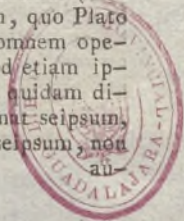
Respondeo dicendum, quod ex præmissis (*q. 2. ar. 3.*) ostenditur, *Deum esse omnino immutabilem.*

Primo quidem : quia supra ostensum est (*Ibid.*) esse aliquod primum ens, quod Deum dicimus : & quod hujusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicujus potentiaë, eo quod potentia simpliciter est posterior actu. Omne autem, quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia. Ex quo patet, quod impossibile est Deum aliquo modo mutari.

Secundo, quia omne, quod movetur, quantum ad aliquid manet, & quantum ad aliquid transit : sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam ; & sic in omni eo, quod movetur, attenditur aliqua compositio. Ostensum est autem supra (*q. 3. ar. 7.*), quod in Deo nulla est compositio, sed est omnino simplex. Unde manifestum est, quod Deus moveri non potest.

Tertio, quia omne, quod movetur, motu suo aliquid acquirit, & pertingit ad illud, ad quod prius non pertingebat ; Deus autem, cum sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse, non potest aliquid acquirere, nec extendere se in aliquid, ad quod prius non pertingebat. Unde nullo modo sibi competit motus. Et inde est, quod quidam antiquorum, quasi ab ipsa veritate coacti, posuerunt primum principium esse immobile.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus (*loc. cit. in arg.*) ibi loquitur secundum modum, quo Plato dicebat primum movens movere seipsum : omnem operationem nominans motum, secundum quod etiam ipsum intelligere, & velle, & amare motus quidam dicuntur. Quia ergo Deus intelligit, & amat seipsum, secundum hoc dixerunt, quod Deus movet seipsum, non au-



autem secundum quod motus, & mutatio est existentis in potentia: ut nunc loquimur de mutatione, & motu.

Ad secundum dicendum; quod sapientia dicitur mobilis esse similitudinarie: secundum quod suam similitudinem diffundit usque ad ultima rerum: nihil enim esse potest, quod non procedat à divina sapientia per quandam imitationem, sicut à primo principio effectivo, & formali, prout etiam artificiata procedunt à sapientia artificis. Sic igitur, inquantum similitudo divinæ sapientiæ gradatim procedit à supremis, quæ magis participant de ejus similitudine, usque ad infima rerum, quæ minus participant, dicitur esse quidam processus, & motus divinæ sapientiæ in res, sicut, si dicamus Solem procedere usque ad terram, inquantum radius luminis ejus usque ad terram pertingit. Et hoc modo exponit Dionys. cap. 1. cœlestis hierarch. (*in princ.*) dicens, quod *omnis processus divinæ manifestationis venit ad nos à patre luminum moto.*

Ad tertium dicendum, quod hujusmodi dicuntur de Deo in scripturis metaphoricè. Sicut enim dicitur Sol intrare domum, vel exire, inquantum radius ejus pertingit ad domum: sic dicitur Deus appropinquare ad nos, vel recedere à nobis, inquantum percipimus influentiam bonitatis ipsius, vel ab eo deficimus.

ARTICULUS II.

44

Utrum esse immutabile sit Dei proprium.

1. q. 14. ar. 5. & q. 15. ar. 7. & 1. d. 8. q. 3. ar. 1. & 2.
& d. 10. q. 5. ar. 3. & 1. cont. c. 13. 14. & 15.
& op. 2. c. 4. 16. 17. 124. & 222.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod esse immutabile non sit proprium Dei. Dicit enim Philos. in 2. Metaph. (*text. 12. tom. 3.*) quod *materia est in omni eo, quod movetur*; sed substantiæ quædam creatæ, sicut angeli, & animæ habent materiam, ut quibusdam videtur: ergo esse immutabile non est proprium Dei.

2. Præterea. Omne, quod movetur, movetur propter

ter aliquem finem ; quod ergo jam pervenit ad ultimum finem , non movetur : sed quædam creaturæ jam pervenerunt ad ultimum finem , sicut omnes beati : ergo aliquæ creaturæ sunt immobiles.

3. Præterea. Omne , quod est mutabile , est variabile : sed formæ sunt invariabiles : dicitur enim in lib. Sex principiorum (*cap. de forma in princ. tom. 1.*), quod *forma est simplici , & invariabili essentia consistens*: ergo non est solius Dei proprium esse immutabile.

Sed Contra est , quod dicit August. in lib. de natura boni : (*c. 1. in princ. tom. 6.*) *Solus Deus immutabilis est : quæ autem fecit , quia ex nihilo sunt , mutabilia sunt*.

Respondeo dicendum , quod *solus Deus est omnino immutabilis : omnis autem creatura aliquo modo est mutabilis*. Sciendum est enim , quod mutabile potest aliquid dici *dupliciter*. *Uno modo* per potentiam , quæ in ipso est. *Alio modo* per potentiam , quæ in altero est: omnes enim creaturæ , antequam essent , non erant possibles esse per aliquam potentiam creatam , cum nullum creatum sit æternum : sed per solam potentiam divinam , in quantum Deus poterat eas in esse producere. Sicut autem ex voluntate Dei dependet , quod res in esse producit ; ita ex voluntate ejus dependet , quod res in esse conservat : non enim aliter eas in esse conservat , quam semper eis esse dando : uade , si suam actionem eis subtraheret , omnes in nihilum redigerentur , ut patet per August. 4. super Gen. ad litter. (*cap. 12. circa princ. tom. 3.*). Sicut igitur in potentia creatoris fuit , ut res essent , antequam essent in seipsis , ita in potentia creatoris est , postquam sunt in seipsis , ut non sint. Sic igitur per potentiam , quæ est in altero , scilicet in Deo , sunt mutabiles , in quantum ab ipso ex nihilo potuerunt produci in esse , & de esse possunt produci in non esse.

Si autem dicatur aliquid mutabile per potentiam in ipso existentem , sic etiam aliquo modo omnis creatura est mutabilis. Est enim in creatura *duplex* potentia , scilicet *activa* , & *passiva* : dico autem potentiam passivam , secundum quam aliquid assequi potest suam perfectionem vel in essendo , vel in consequendo finem. Si igitur attendatur mutabilitas rei secundum potentiam ad esse , sic non in omnibus creaturis est mutabilitas , sed
in

in illis solum, in quibus illud, quod est possibile in eis, potest stare cum non esse. Unde in corporibus inferioribus est mutabilitas, & secundum esse substantiale: quia materia eorum potest esse cum privatione formæ substantialis ipsorum: & quantum ad esse accidentale, si subjectum compatiatur secum privationem accidentis, sicut hoc subjectum homo compatiatur secum non album, & ideo potest mutari de albo in non album. Si vero sit tale accidens, quod consequatur principia essentialia subjecti, privatio illius accidentis non potest stare cum subjecto. Unde subjectum non potest mutari secundum illud accidens, sicut nix non potest fieri nigra. In corporibus vero cœlestibus materia non compatiatur secum privationem formæ: quia forma perficit totam potentialitatem materiæ: & ideo non sunt mutabilia secundum esse substantiale, sed secundum esse locale: quia subjectum compatiatur secum privationem hujus loci, vel illius. Substantiæ vero incorporeæ, quia sunt ipsæ formæ subsistentes, quæ tamen se habent ad esse ipsarum, sicut potentia ad actum, non compatiuntur secum privationem hujus actus: quia esse consequitur formam, & nihil corrumpitur, nisi per hoc, quod amittit formam. Unde in ipsa forma non est potentia ad non esse: & ideo hujusmodi substantiæ sunt immutabiles, & invariables secundum esse: & hoc est, quod dicit Dionys. 4. cap. de divin. nomin. (*parum à princ. lect. 1.*) quod *substantiæ intellectuales creatæ mundæ sunt à generatione, & ab omni variatione, sicut incorporeales, & immateriales*: sed tamen remanet in eis duplex mutabilitas. Una secundum quod sunt in potentia ad finem, & sic est in eis mutabilitas secundum electionem de bono in malum, ut Damascen. (*lib. 2. c. 3. & 4.*) dicit. *Alia secundum locum: in quantum virtute sua finita possunt attingere quædam loca, quæ prius non attingebant, quod de Deo dici non potest; qui sua infinitate omnia loca replet, ut supra dictum est (q. 8. ar. 2.).*

Sic igitur in omni creatura est potentia ad mutationem; vel secundum esse substantiale, sicut corpora corruptibilia: vel secundum esse locale tantum, sicut corpora cœlestia: vel secundum ordinem ad finem, & applicationem virtutis ad diversa, sicut in angelis: &

universaliter omnes creaturæ communiter sunt mutabiles secundum potentiam creantis, in cujus potestate est esse, & non esse earum. Unde, cum Deus nullo istorum modorum sit mutabilis, proprium ejus est, omnino immutabilem esse.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de eo, quod est mutabile secundum esse substantiale, vel accidentale. De tali enim motu philosophi tractaverunt.

Ad secundum dicendum, quod angeli boni supra immutabilitatem essendi, quæ competit eis secundum naturam, habent immutabilitatem electionis ex divina virtute, tamen remanet in eis mutabilitas secundum locum.

Ad tertium dicendum, quod formæ dicuntur invariables, quæ non possunt esse subjectum variationis: subjiciuntur tamen variationi, in quantum subjectum secundum eas variatur; unde patet, quod secundum quod sunt, sic variantur: non enim dicuntur eatia, quasi sint subjectum essendi: sed quia eis aliquid est.

QUÆSTIO DECIMA.

De Dei æternitate, in sex articulos divisa.

DEinde quæritur de æternitate.

Et circa hoc quærentur sex.

Primo, Quid sit æternitas.

Secundo, Utrum Deus sit æternus.

Tertio, Utrum esse æternum sit proprium Dei.

Quarto, Utrum æternitas differat à tempore.

† *al. ab ævo, & tempore.* †.

Quinto, De differentia ævi, & temporis.

Sexto, Utrum sit unum ævum tantum, sicut est unum tempus, & una æternitas.

ARTICULUS I.

Utrum convenienter definiatur æternitas, quod est in-terminabilis vitæ tota simul, & perfecta possessio.

1. d. 8. q. 2. a. 1. & d. 19. q. 2. a. 1. & po. q. 3. a. 14. 20.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod non sit conveniens definitio æternitatis, quam Boetius ponit 3. de consol. (*pros. 2. circ. princ.*) dicens, quod
æter-

æternitas est interminabilis vitæ tota simul, & perfecta possessio. Indeterminabile enim negative dicitur. Sed negatio non est de ratione, nisi eorum, quæ sunt deficientia, quod æternitati non competit: ergo in definitione æternitatis non debet poni *interminabile*.

2. Præterea. *Æternitas* durationem quandam significat: duratio autem magis respicit esse, quam *vitam*: ergo non debuit poni in definitione æternitatis *vita*, sed magis esse.

3. Præterea. Totum dicitur, quod habet partes. Hoc autem æternitati non convenit, cum sit simplex: ergo inconvenienter dicitur *tota*.

4. Præterea. Plures dies non possunt esse simul, nec plura tempora. Sed in æternitate pluraliter dicuntur dies, & tempora: dicitur enim Mich. 5. *Egressus ejus ab initio à diebus æternitatis*: & ad Romanos 16. cap. *Secundum revelationem mysterii temporibus æternis taciti*: ergo æternitas non est tota simul.

5. Præterea. Totum, & perfectum sunt idem. Posito igitur, quod sit *tota*, superflue additur, quod sit *perfecta*.

6. Præterea. *Possessio* ad durationem non pertinet: æternitas autem quædam duratio est: ergo æternitas non est possessio.

Respondeo dicendum, quod, sicut in cognitionem simplicium oportet nos venire per composita: ita in cognitionem æternitatis oportet nos venire per tempus, quod nihil aliud est, quam numerus motus secundum prius, & posterius. Cum enim in quolibet motu sit successio, & una pars post alteram, ex hoc, quod numeramus prius, & posterius in motu, apprehendimus tempus, quod nihil aliud est, quam numerus prioris, & posterioris in motu; in eo autem, quod caret motu, & semper eodem modo se habet, non est accipere prius, & posterius. Sicut igitur ratio temporis consistit in enumeratione prioris, & posterioris in motu; ita in apprehensione uniformitatis ejus, quod est omnino extra motum, consistit ratio æternitatis.

Item ea dicuntur tempore mensurari, quæ principium, & finem habent in tempore, dicitur in 4. Phys. (tex. 120. tom. 2.) & hoc ideo, quia in omni eo, quod me-

movetur, est accipere aliquod principium, & aliquem finem. Quod vero est omnino immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium, nec finem habere potest.

Sic ergo ex duobus notificatur æternitas. Primo ex hoc, quod id, quod est in æternitate, est interminabile, idest principio, & fine carens, ut terminus ad utrumque referatur. Secundo per hoc, quod ipsa æternitas successione caret tota simul existens.

Ad primum ergo dicendum, quod simplicia consueverunt per negationem definiri, sicut punctus est, cujus pars non est: quod non ideo est, quod negatio fit de essentia eorum, sed quia intellectus noster, qui primo apprehendit composita, in cognitionem simplicium pervenire non potest, nisi per remotionem compositionis.

Ad secundum dicendum, quod illud, quod est vere æternum, non solum est ens sed vivens: & ipsum vivere se extendit quodammodo ad operationem, non autem esse; protensio autem durationis videtur attendi secundum operationem magis, quam secundum esse: unde & tempus est numerus motus.

Ad tertium dicendum, quod æternitas dicitur tota, non quia habet partes, sed inquantum nihil ei deest.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Deus cum sit incorporeus, nominibus rerum corporalium metaphoricè in scripturis nominatur, sic æternitas tota simul existens nominibus temporalibus successivis.

Ad quintum dicendum, quod in tempore est duo considerare, scilicet ipsum tempus, quod est successivum: & nunc temporis, quod est imperfectum. Dicit ergo tota simul ad removendum tempus: & perfecta ad excludendum nunc temporis.

Ad sextum dicendum, quod illud, quod possidetur, firmiter, & quiete habetur: ad designandam ergo immutabilitatem, & indeficientiam æternitatis, usus est nomine possessionis.

Utrum Deus sit æternus.

a. dist. 2. q. 1. ar. 1. & 1. con. c. 15. & pot. q. 3. a. 17. 23. & opusc. 2. cap. 5. 6. 7. & 8.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod Deus non fit æternus. Nihil enim factum potest dici de Deo: sed æternitas est aliquid factum. Dicit enim Boetius (*lib. 5. de consol. ex pros. ult.*) quod *nunc fluens facit tempus: nunc stans facit æternitatem*: & Augustinus dicit in lib. 83. QQ. (*q. 23. in princ. 4.*) quod *Deus est auctor æternitatis*: ergo Deus non est æternus.

2. Præterea. Quod est ante æternitatem, & post æternitatem, non mensuratur æternitate. *Sed Deus est ante æternitatem*, ut dicitur in libro de causis, (*prop. 2. to. 3.*) & *post æternitatem*: dicitur enim Ex. 3. quod *Dominus regnabit in æternum*, & *ultra*. Ergo esse æternum non convenit Deo.

3. Præterea. Æternitas mensura quædam est. Sed Deo non convenit esse mensuratum: ergo non competit ei esse æternum.

4. Præterea. In æternitate non est præsens, præteritum, vel futurum, cum sit tota simul, ut dictum est. (*art. præc.*) Sed de Deo dicuntur in scripturis verba præsentis temporis, præteriti, vel futuri: ergo Deus non est æternus.

Sed Contra est, quod dicit Athanasius: (*in suo Symb. de confes. Fidei*) *Æternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus Sanctus.*

Respondeo dicendum, quod ratio æternitatis consequitur immutabilem, sicut ratio temporis consequitur motum, ut ex dictis patet: (*art. præc.*) Unde, cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse æternum. *Nec solum est æternus, sed est sua æternitas*: cum tamen nulla alia res sit sua duratio: quia non est suum esse. Deus autem est suum esse uniforme. Unde sicut est sua essentia, ita sua æternitas.

Ad primum ergo dicendum, quod nunc stans di-

ci-

citur facere æternitatem secundum nostram apprehensionem. Sicut enim causatur in nobis apprehensio temporis, eo quod apprehendimus fluxum ipsius nunc; ita causatur in nobis apprehensio æternitatis, in quantum apprehendimus nunc stans. Quod autem dicit Augustinus (*loc. cit. in arg.*) quod *Deus est auctor æternitatis*, intelligitur de æternitate participata. Eo enim modo communicat Deus suam æternitatem aliquibus, quo & suam immutabilitatem.

Et per hoc patet solutio ad secundum. Nam Deus dicitur esse ante æternitatem, prout participatur à substantiis immaterialibus. Unde & ibidem (*ead. proposit. 2. cir. fin. to. 3.*) dicitur, quod *intelligentia purificatur æternitati*. Quod autem dicitur in Exod. *Dominus regnabit in æternum, & ultra*, sciendum, quod æternum accipitur ibi pro sæculo: sicut habet alia translatio. Sic igitur dicitur, quod regnabit ultra æternum: quia durat ultra quodcumque sæculum, idest ultra quamcumque durationem datam. Nihil est enim aliud sæculum, quam periodus cujuslibet rei, ut dicitur in lib. 1. de cælo (*tex. 100. to. 2.*) Vel dicitur etiam ultra æternum regnare: quia, si etiam aliquid aliud semper esset; ut motus cæli secundum quosdam Philosophos; tamen Deus ultra regnat, in quantum ejus regnum est totum simul.

Ad tertium dicendum, quod æternitas non est aliud, quam ipse Deus. Unde non dicitur Deus æternus, quasi sit aliquo modo mensuratus, sed accipitur ibi ratio mensuræ secundum apprehensionem nostram tantum.

Ad quartum dicendum, quod verba diversorum temporum attribuuntur Deo, in quantum ejus æternitas omnia tempora includit, non quod ipse varietur per præsens, præteritum, & futurum.

ARTICULUS III.

Utrum esse æternum sit proprium Dei.

1. d. 8. q. 2. ar. 2. & d. 19. q. 1. a. 1. & 4. d. 49. q. 1. a. 2. q. 3. & 1. cont. c. 5. & causis l. 2.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod esse æternum non sit soli Deo proprium. Dicitur enim Daniel. 12. quod, *qui ad justitiam erudiunt plurimos, erunt quasi stellæ in perpetuas æternitates*: non autem essent plures æternitates, si solus Deus esset æternus: non igitur solus Deus est æternus.

2. Præterea. Matthæi 25. dicitur: *Ite maledicti in ignem æternum*. Non igitur solus Deus est æternus.

3. Præterea. Omne necessarium est æternum: sed multa sunt necessaria, sicut omnia principia demonstrationis, & omnes propositiones demonstrativæ: ergo non solus Deus est æternus.

Sed Contra est, quod dicit August. lib. de fide ad Petrum cap. 6. (*to. 3. & ex Hier. ad Damas. ep. 57.*) *Deus solus est, qui exordium non habet*: quidquid autem exordium habet, non est æternum: solus ergo Deus est æternus.

Respondeo dicendum, quod *æternitas vere, & proprie in solo Deo est*: quia æternitas immutabilitatem consequitur, ut ex dictis patet (*art. præc.*) Solus autem Deus est omnino immutabilis, ut est superius os ensum. (*q. 9. art. 1. & 2.*) Secundum tamen quod aliqua ab ipso immutabilitatem percipiunt, secundum hoc aliqua ejus æternitatem participant. Quædam ergo quantum ad hoc immutabilitatem fortiuntur à Deo, quod nunquam esse desinunt: & secundum hoc dicitur Ecclesiast. 1. de terra, quod *in æternum stat*: & sic æternitas angelis attribui potest, secundum illud Psal. 75. *Illuminans tu mirabiliter à montibus æternis*. Quædam etiam æterna in scripturis dicuntur propter diurnitatem durationis, licet corruptibilia sint; sicut in Psal. dicuntur *montes æterni*, & Deuteron. 33. etiam dicitur, *De pomis collium æternorum*. Quædam autem amplius participant de ratione æternitatis, in quantum habent intransmutabilitatem

vel secundum esse, vel ulterius secundum operationem: sicut angeli, & beati, qui verbo fruuntur: quia quantum ad illam visionem Verbi non sunt in Sanctis volubiles cogitationes, ut dicit Augustinus 15. de Trinitate (cap. 16. in fin. to. 3.) Unde & videntes Deum dicuntur habere vitam æternam: secundum illud Joan. 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant, &c.*

Ad primum ergo dicendum, quod dicuntur multæ æternitates, secundum quod sunt multi participantes æternitatem ex ipsa Dei contemplatione.

Ad secundum dicendum, quod ignis inferni dicitur æternus propter interminabilitatem tantum. Est tamen in pœnis eorum transmutatio, secundum illud Job 24. *Ad nimium calorem transibunt ab aquis nivium.* Unde in inferno non est vera æternitas, sed magis tempus, secundum illud Psal. 80. *Erit tempus eorum in sæcula.*

Ad tertium dicendum, quod necessarium significat quendam modum veritatis. Verum autem secundum Phil. 6. Metaph. (tex. 8. tom. 3.) est in intellectu. Secundum hoc igitur vera, & necessaria sunt æterna, quia sunt in intellectu æterno, qui est intellectus divinus solus: unde non sequitur, quod aliquid extra Deum sit æternum.

ARTICULUS IV.

Utrum æternitas differat à tempore.

Infra ar. 3. & 1. d. 10. q. 2. art. 1. & 2. di. 2. q. 1. art. 1. & quo. 5. qu. 4. & quo. 10. q. 2. & po. qu. 3. art. 14. ad. 18.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod æternitas non sit aliud à tempore. Impossibile est enim duas esse mensuras durationis simul, nisi una sit pars alterius. Non enim sunt simul duo dies, vel duæ horæ; sed dies, & hora sunt simul, quia hora est pars diei: sed æternitas, & tempus sunt simul: quorum utrumque mensuram quandam durationis importat. Cum igitur æternitas non sit pars temporis, quia æternitas excedit tempus, & includit ipsum, videtur, quod tempus sit pars æternitatis, & non aliud ab æternitate.

2. Præterea. Secundum Phil. in 4. Phys. (*tex. 121. & 104. 10. 2.*) nunc temporis manet idem in toto tempore: sed hoc videtur constituere rationem æternitatis, quod sit idem indivisibiliter se habens in toto decursu temporis. Ergo æternitas est nunc temporis. Sed nunc temporis non est aliud secundum substantiam à tempore: ergo æternitas non est aliud secundum substantiam à tempore.

3. Præterea. Sicut mensurâ primi motus est mensura omnium motuum, ut dicitur in Phys. (*te. 133. 10. 2.*) ita videtur, quod mensura primi esse sit mensura omnis esse: sed æternitas est mensura primi esse, quod est esse divinum. Ergo æternitas est mensura omnis esse: sed esse rerum corruptibilium mensuratur tempore: ergo tempus vel est æternitas, vel aliquid æternitatis.

Sed Contra est, quod æternitas est tota simul. In tempore autem est prius, & posterius: ergo tempus, & æternitas non sunt idem.

Respondeo dicendum, quod *manifestum est, tempus, & æternitatem non esse idem.* Sed hujus diversitatis rationem quidam assignaverunt ex hoc, quod æternitas caret principio, & fine, tempus autem habet principium, & finem.

Sed hæc est differentia per accidens, & non per se: quia dato, quod tempus semper fuerit, & semper futurum sit secundum positionem eorum, qui motum cœli ponunt sempiternum, adhuc remanebit differentia inter æternitatem, & tempus, ut dicit Boet. in lib. de consolat. (*Prosa 6. lib. 5.*) ex hoc, quod æternitas est tota simul, quod tempori non convenit: quia æternitas est mensura esse permanentis, tempus vero est mensura motus. Si tamen prædicta differentia attendatur quantum ad mensurata, & non quantum ad mensuras, sic habet aliam rationem: quia solum illud mensuratur tempore, quod habet principium, & finem in tempore, ut dicitur in 4. Physic. (*tex. 120. tom. 2.*) Unde, si motus cœli semper duraret, tempus non mensuraret ipsum secundum suam totam durationem, cum infinitum non sit mensurabile, sed mensuraret quamlibet circulationem, quæ habet principium, & finem in tempore.

Potest tamen & aliam rationem habere ex parte istarum mensurarum, si accipiatur finis, & principium in potentia: quia etiam dato, quod tempus semper duret, tamen possibile est signare in tempore & principium, & finem accipiendo aliquas partes ipsius, sicut dicimus principium, & finem diei, vel anni; quod non contingit in æternitate. Sed tamen istæ differentię consequuntur eam, quæ est per se, & primo, differentiam, per hoc, quod æternitas est tota simul, non autem tempus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si tempus, & æternitas essent mensuræ unius generis, quod patet esse falsum ex his, quorum est tempus, & æternitas mensura.

Ad secundum dicendum, quod nunc temporis est idem subjecto in toto tempore, sed differens ratione, eo quod, sicut tempus respondet motui, ita nunc temporis respondet mobili: mobile autem est idem subjecto in toto decursu temporis, sed differens ratione, inquantum est hic, & ibi: & ista alternatio est motus; similiter fluxus ipsius nunc, secundum quod alternatur ratione, est tempus. Æternitas autem manet eadem & subjecto, & ratione. Unde æternitas non est idem, quod nunc temporis.

Ad tertium dicendum, quod, sicut æternitas est propria mensura ipsius esse permanentis, ita tempus est propria mensura motus: unde, secundum quod aliquod esse recedit à permanentia effendi, & subditur transmutationi, secundum hoc recedit ab æternitate, & subditur tempori. Esse ergo rerum corruptibilium, quia est transmutabile, non mensuratur æternitate, sed tempore; tempus enim mensurat non solum quæ transmutantur in actu, sed quæ sunt transmutabilia; unde non solum mensurat motum, sed etiam quietem; quæ est ejus, quod natum est moveri, & non moveretur.

De differentia ævi, & temporis.

Locis sup. ar. 4. notat.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod ævum non sit aliud à tempore. Dicit enim August. 8. super Gen. ad lit. (c. 20. 22. 23. to. 3.) quod *Deus movet creaturam spiritualem, per tempus*: sed ævum dicitur esse mensura spiritualium substantiarum: ergo tempus non differt ab ævo.

2. Præterea. De ratione temporis est, quod habet prius, & posterius, de ratione vero æternitatis est, quod sit tota simul, ut dictum est, (ar. 1. *hujus quæst.*) sed ævum non est æternitas; dicitur enim Eccl. 1. quod *sapientia æterna est ante ævum*. Ergo non est totum simul, sed habet prius, & posterius; & ita est tempus.

3. Præterea. Si in ævo non est prius, & posterius, sequitur, quod in æviternis non differat esse, vel fuisse, vel futurum esse. Cum igitur sit impossibile æviterna non fuisse, sequitur, quod impossibile sit, ea non futura esse, quod falsum est, cum Deus possit ea reducere in nihilum.

4. Præterea. Cum duratio æviternorum sit infinita ex parte post, si ævum sit totum simul, sequitur, quod aliquod creatum sit infinitum in actu, quod est impossibile: non igitur ævum differt à tempore.

Sed contra est, quod dicit Boet. (*Lib. 3. de consol. metro 9. in princ.*) *qui tempus ab ævo ire jubet.*

Respondeo dicendum, quod *ævum differt à tempore, & ab æternitate, sicut medium existens inter illa.*

Sed horum differentiam aliqui sic assignant dicentes, quod æternitas principio, & fine caret: ævum habet principium, sed non finem: tempus autem habet principium, & finem. Sed hæc differentia est per accidens, sicut supra dicum est (ar. præc.) quia si etiam semper æviterna fuissent, & semper futura essent, ut aliqui ponunt, vel etiamsi quandoque deficerent (quod Deo possibile esset) adhuc ævum distingueretur ab æternitate, & tempore.

Alii vero assignant differentiam inter hæc tria per hoc,

hoc,

hoc, quod æternitas non habet prius, & posterius: tempus autem habet prius, & posterius cum innovatione, & veteratione: ævum habet prius, & posterius sine innovatione, & veteratione.

Sed hæc positio implicat contradictoria. Quod quidem manifeste apparet, si innovatio, & veteratio referantur ad ipsam mensuram. Cum enim prius, & posterius durationis non possit esse simul, si ævum habet prius, & posterius, oportet, quod priori parte ævi recedente, posterior de novo adveniat: & sic erit innovatio in ipso ævo, sicut in tempore. Si vero referatur ad mensurata, adhuc sequitur inconveniens. Ex hoc enim res temporalis inveteratur tempore, quod habet esse transmutabile, & ex transmutabilitate mensurati est prius, & posterius in mensura, ut patet ex 4. Phys. (tex. 110. & 117. to. 2.) Si igitur ipsum æviternum non sit inveterabile, nec innovabile, hoc erit, quia esse ejus est intransmutabile. Mensura ergo ejus non habebit prius, & posterius.

Est ergo dicendum, quod, cum æternitas sit mensura esse permanentis, secundum quod aliquid recedit à permanentia essendi, secundum hoc recedit ab æternitate. Quædam autem sic recedunt à permanentia essendi, quod esse eorum est subjectum transmutationis, vel in transmutatione consistit: & hujusmodi mensurantur tempore: sicut omnis motus, & etiam esse omnium corruptibilium. Quædam vero recedunt minus à permanentia essendi, quia esse eorum nec in transmutatione consistit, nec est subjectum transmutationis: tamen habent transmutationem adjunctam, vel in actu, vel in potentia: sicut patet in corporibus cælestibus, quorum esse substantiale est intransmutabile: tamen esse intransmutabile habent † alias habet † cum transmutabilitate secundum locum: & similiter patet de Angelis, quod scilicet habent esse intransmutabile cum transmutabilitate secundum electionem, quantum ad eorum naturam pertinet: & cum transmutabilitate intelligentiarum, & affectionum, & locorum suo modo. Et ideo hujusmodi mensurantur ævo, quod est medium inter æternitatem, & tempus. Esse autem quod mensurat æternitas, nec est mutabile, nec mutabilitati

ti adjunctum. Sic ergo tempus habet prius, & posterius: ævum autem non habet in se prius, & posterius, sed ei conjungi possunt; æternitas autem non habet prius, neque posterius, neque ea compatitur.

Ad primum ergo dicendum, quod creaturæ spirituales quantum ad affectiones, & intelligentias, in quibus est successio, mensurantur tempore. Unde & Augustinus ibidem (*lib. cit. in arg. c. 20. 10. 3.*) dicit, quod per tempus moveri, est per affectiones moveri. Quantum vero ad eorum esse naturale, mensurantur ævo. Sed quantum ad vissionem gloriæ participant æternitatem.

Ad secundum dicendum, quod ævum est totum simul, non tamen est æternitas: quia compatitur secum prius, & posterius.

Ad tertium dicendum, quod in ipso esse angeli in se considerato non est differentia præteriti, & futuri, sed solum secundum adjunctas mutationes. Sed quod dicimus angelum esse, vel fuisse, vel futurum esse, differt secundum acceptionem intellectus nostri, qui accipit esse angeli per comparisonem ad diversas partes temporis. Et cum dicit angelum esse, vel fuisse, supponit aliquid, cum quo ejus oppositum non subditur divinæ potentiæ. Cum vero dicit futurum esse, nondum supponit aliquid. Unde cum esse, & non esse angeli subsit divinæ potentiæ, absolute considerando potest Deus facere: quod esse angeli non sit futurum, tamen non potest facere, quod non sit, dum est, vel quod non fuerit, postquam fuit.

Ad quartum dicendum, quod duratio ævi est infinita: quia non finitur tempore: Sic autem esse aliquid creatum infinitum, quod non finiatur quodam alio, non est inconveniens.

Utrum sit unum ævum tantum.

2. dist. 2. q. 1. art. 2. & quod. q. 6.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod non sit tantum unum ævum. Dicitur enim in apocryphis Esdræ: *Majestas, & potestas ævorum est apud te, Domine.*

2. Præterea. Diversorum generum diversæ sunt mensuræ. Sed quædam æviterna sunt in genere corporalium, scilicet corpora cœlestia; quædam vero sunt spirituales substantiæ, scilicet angeli: non ergo est unum ævum tantum.

3. Præterea. Cum ævum sit nomen durationis, quorum est unum ævum, est una duratio: Sed non omnium æviternorum est una duratio: quia quædam post alia esse incipiunt, ut maxime patet in animabus humanis. Non est ergo unum ævum tantum.

4. Præterea. Ea, quæ non dependent ab invicem, non videntur habere unam mensuram durationis; propter hoc enim omnium temporalium videtur esse unum tempus, quia omnium motuum quodammodo causa est primus motus, qui prius tempore mensuratur; sed æviterna non dependent ab invicem: quia unus angelus non est causa alterius. Non ergo est unum ævum tantum.

Sed Contra. Ævum est simplicius tempore, & propinquius se habens ad æternitatem: sed tempus est unum tantum: ergo multo magis ævum.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. *Quidam* enim dicunt, quod est unum ævum tantum, *quidam*, quod multa.

Quid autem horum verius sit, oportet considerare ex causa unitatis temporis. In cognitionem enim spiritualium per corporalia devenimus.

Dicunt autem *quidam*, esse unum tempus omnium temporalium propter hoc, quod est unus numerus omnium numeratorum: cum tempus sit numerus secundum Philosophum. (*Lib. 4. Phys. tex. 101. to. 2.*) Sed hoc non sufficit: quia tempus non est numerus, ut abstractus extra numeratum, sed ut in numerato existens:

tens : alioquin non esset continuus : quia decem ulnæ panni continuitatem habent non ex numero , sed ex numero . Numerus autem in numero existens non est idem omnium , sed diversus diversorum . Unde *alii* assignant causam unitatis temporis ex unitate æternitatis , quæ est principium omnis durationis . Et sic omnes durationes sunt unum , si consideretur eorum principium . Sunt vero multæ , si consideretur diversitas eorum , quæ recipiunt durationem ex influxu primi principii . *Alii* vero assignant causam unitatis temporis ex parte materiæ primæ , quæ est primum subjectum motus , cuius mensura est tempus . Sed neutra assignatio sufficiens videtur : quia ea , quæ sunt unum principio , vel subjecto , & maxime remoto , non sunt unum simpliciter , sed secundum quid . Est ergo ratio unitatis temporis unitas primi motus , secundum quem , cum sit simplicissimus , omnes alii mesurantur , ut dicitur in 10. Metaphys. (*ex tex. 3. 10. 3.*) Sic ergo tempus ad illum motum comparatur , non solum ut mensura ad mensuratum , sed etiam ut accidens ad subjectum : & sic ab eo recipit unitatem . Ad alios autem motus comparatur solum ut mensura ad mensuratum . Unde secundum eorum multitudinem non multiplicatur : quia una mensura separata multa mensurari possunt .

Hoc igitur habito , sciendum , quod de substantiis spiritualibus *duplex* fuit opinio . *Quidam* enim dixerunt , quod omnes processerunt à Deo in quadam æqualitate , ut Origines dicit , (*lib. 1. Periarchon cap. 8. 10. 1.*) vel etiam multæ earum , ut quidam posuerunt . *Alii* vero dixerunt , quod omnes substantiæ spirituales processerunt à Deo quodam gradu , & ordine . Et hoc videtur sentire Dion. qui dicit 10. cap. cœlest. hierarch. (*3. cap. 4. à med.*) quod inter substantias spirituales sunt primæ , mediæ , & ultimæ , etiam in uno ordine Angelorum . Secundum igitur primam opinionem necesse est dicere , quod *sunt plura æva , secundum quod sunt plura æviterna prima æqualia* . Secundum autem secundam opinionem oportet dicere , quod *sit unum ævum tantum* : quia , cum unumquodque mesuratur simplicissimo sui generis , ut dicitur in 10. Met. (*tex. 4. 10.*)

70. 3.) oportet, quod esse omnium æviternorum mensuretur esse primi eviterni, quod tanto est simplicius, quanto prius. Et quia secunda opinio verior est, ut infra ostendetur (q. 47. art. 2.) concedimus ad præsens unum esse ævum tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod ævum aliquando accipitur pro sæculo, quod est periodus durationis alicujus rei: & sic dicuntur multa æva, sicut multa sæcula.

Ad secundum dicendum, quod, licet corpora cœlestia, & spiritualia differant in genere naturæ, tamen conveniunt in hoc, quod habent esse intransmutabile. Et sic mensurantur ævo.

Ad tertium dicendum, quod nec omnia temporalia simul incipiunt, & tamen omnium est unum tempus propter primum, quod mensuratur tempore. Et sic omnia æviterna habent unum ævum propter primum: etiam si non omnia simul incipiant.

Ad quartum dicendum, quod ad hoc, quod aliqua mensurentur per aliquod unum, non requiritur, quod illud unum sit causa omnium eorum, sed quod sit simplicius.

QUÆSTIO UNDECIMA.

De unitate Dei, in quatuor articulos divisa.

Post præmissa considerandum est de divina Unitate.

Et circa hoc quævuntur quatuor.

Primo, Utrum unum addat aliquid supra ens.

Secundo, Utrum opponantur unum, & multa.

Tertio, Utrum Deus sit unus.

Quarto, Utrum sit maxime unus.

ARTICULUS I.

51

Utrum unum addat aliquid supra ens.

4. d. 49. q. 1. art. 3. & 3. cont. c. 53. & ver. q. 8. art. 2.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod unum addat aliquid supra ens. Omne enim, quod est in aliquo genere determinato, se habet ex additione ad ens, quod circuit omnia genera. Sed unum est in ge-

genere determinato : est enim principium numeri , qui est species † *ul. speciei* † quantitatis : ergo unum addit aliquid supra ens.

2. Præterea. Quod dividit aliquid commune , se habet ex additione ad illud. Sed ens dividitur per unum , & multa : ergo unum addit aliquid supra ens.

3. Præterea. Si unum non addit supra ens , idem esset dicere unum , & ens. Sed nugatorie dicitur : ens , ens : ergo nugatio esset dicere , ens unum , quod falsum est. Addit igitur unum supra ens.

Sed Contra est , quod dicit Dion. ult. cap. de div. no. (*non multum procul à princ. lect. 1.*) *Nil est existentium non participans uno.* Quod non esset , si unum adderet supra ens , quod contraheret ipsum , ergo unum non habet se ex additione ad ens.

Respondeo dicendum , quod *unum non addit supra ens rem aliquam , sed tantum negationem divissionis* : unum enim nihil aliud significat , quam ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet , quod unum convertitur cum ente. Nam omne ens aut est simplex , aut compositum. Quod autem est simplex , est indivisum & actu , & potentia. Quod autem est compositum , non habet esse , quandiu partes ejus sunt divissæ , sed postquam constituuntur , & componunt ipsum compositum. Unde manifestum est , quod esse cujuslibet rei consistit in divissione. Et inde est , quod unumquodque , sicut custodit suum esse , ita custodit suam unitatem.

Ad primum igitur dicendum , quod quidam putantes idem esse unum , quod convertitur cum ente , & quod est principium numeri , divisi sunt in contrarias positiones. Pythagoras enim , & Plato videntes , quod unum , quod convertitur cum ente , non addit aliquam rem supra ens , sed significat substantiam entis prout est indivisa , existimaverunt , sic se habere de uno , quod est principium numeri. Et quia numerus componitur ex unitatibus , crediderunt , quod numeri essent substantiæ omnium rerum. E contrario autem Avic. considerans , quod unum , quod est principium numeri , addit aliquam rem supra substantiam entis (alias numerus ex unitatibus compositus non esset species quantitatis) credidit , quod unum , quod convertitur

cum

cum ente, addat rem aliquam super substantiam entis: sicut album supra hominem. Sed hoc manifeste falsum est: quia quælibet res est una per suam substantiam. Si enim per aliquid aliud esset una quælibet res, cum illud iterum sit unum, si esset iterum unum per aliquid aliud, esset abire in infinitum. Unde standum est in primo. Sic igitur dicendum est, quod unum, quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed unum, quod est principium numeri, addit aliquid supra ens ad genus quantitatis pertinens.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet id, quod est uno modo divisum, esse alio modo indivisum: sicut quod est divisum numero, est indivisum secundum speciem: & sic contingit aliquid esse uno modo unum, alio modo multa. Sed tamen, si sit indivisum simpliciter, vel quia est indivisum secundum id, quod pertinet ad essentiam rei, licet sit divisum quantum ad ea, quæ sunt extra essentiam rei, sicut quod est unum subjecto, & multa secundum accidentia: vel quia est indivisum in actu, & divisum in potentia; sicut quod est unum toto, & multa secundum partes: hujusmodi erit unum simpliciter, & multa secundum quid. Si vero aliquid è converso sit indivisum secundum quid, & divisum simpliciter, utpote quia est divisum secundum essentiam, & indivisum secundum rationem, vel secundum principium, sive causam, inerunt *tal. erit* multa simpliciter, & unum secundum quid: ut quæ *talias* & quæ *†* sunt multa numero, & unum specie vel unum principio. Sic igitur ens dividitur per unum, & multa, quasi per unum simpliciter, & multa secundum quid. Nam & ipsa multitudo non containeretur sub ente, nisi containeretur aliquo modo sub uno. Dicit enim Diony. ult. de div. no. (*lectio 1.*) quod non est multitudo non participans uno: sed quæ sunt multa partibus, sunt unum toto: & quæ sunt multa accidentibus, sunt unum subjecto: & quæ sunt multa numero, sunt unum specie: & quæ sunt speciebus multa, sunt unum genere, & quæ sunt multa processibus, sunt unum principio.

Ad tertium dicendum, quod ideo non est nugatio, cum dicitur ens unum, quia unum addit aliquid secundum rationem supra ens.

Utrum unum, & multa opponantur.

1. *dist. 14. q. 1. n. 3. ad 4. & 10. met. lect. 4.*

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod unum, & multa non opponantur. Nullum enim oppositum prædicatur de suo opposito: sed omnis multitudo est quodammodo unum, ut ex prædictis patet (*art. præc.*) ergo unum non opponitur multitudini.

2. Præterea. Nullum oppositum constituitur ex suo opposito: sed unum constituit multitudinem: ergo non opponitur multitudini.

3. Præterea. Unum uni est oppositum: sed multo opponitur paucum: ergo non opponitur ei unum.

4. Præterea. Si unum opponitur multitudini, opponitur ei, sicut indivisum diviso: & sic opponitur ei, ut privatio habitui. Hoc autem videtur inconueniens, quia sequeretur, quod unum sit posterius multitudine, & definiatur per eam, cum tamen multitudo definiatur per unum. Unde erit circulus in definitione: quod est inconueniens: non ergo unum, & multa sunt opposita.

Sed Contra. Quorum rationes sunt oppositæ, ipsa sunt opposita: sed ratio unius consistit in indivisibilitate, ratio vero multitudinis divisionem continet: ergo unum, & multa sunt opposita.

Respondeo dicendum, quod *unum opponitur multis, sed diversimode*. Nam unum, quod est principium numeri, opponitur multitudini, quæ est numerus, ut mensura mensurato. Unum enim habet rationem primæ mensuræ, & numerus est multitudo mensurata per unum, ut patet ex 10. Met. (*tex. 2. to. 3.*) Unum vero, quod convertitur cum ente, opponitur multitudini per modum privationis, ut indivisum diviso.

Ad primum ergo dicendum, quod nulla privatio tollit totaliter esse, quia *privatio est negatio in subiecto*, secundum Phil. (*tum in postprædicamentis cap. de oppositis tex. 4. to. 1. tum in 4. Metaph. tex. eod. tom. 3.*) Sed tamen omnis privatio tollit aliquod esse. Et ideo in ente ratione suæ communitatis accidit, quod pri-

privatio entis fundatur in ente : quod non accidit in privationibus formarum spiritualium , ut visus vel albedinis , vel alicujus hujusmodi. Et sicut est de ente, ita est de uno , & bono quæ convertuntur cum ente. Nam privatio boni fundatur in aliquo bono : & similiter remotio unitatis fundatur in aliquo uno : Et exinde contingit , quod multitudo est quoddam unum : & malum est quoddam bonum : & non ens est quoddam ens. Non tamen oppositum prædicatur de opposito ; quia alterum horum est simpliciter , & alterum secundum quid. Quod enim secundum quid est ens (ut in potentia) est non ens simpliciter , idest actu , vel quod est ens simpliciter in genere substantiæ , est non ens secundum quid , quantum ad aliquod esse accidentale. Similiter ergo quod est bonum secundum quid , est malum simpliciter , vel è converso : & similiter quod est unum simpliciter , est multa secundum quid , & è converso.

Ad secundum dicendum , quod *duplex* est totum. *Quoddam* homogeneous , quod componitur ex similibus partibus ; *quoddam* vero heterogeneous , quod componitur ex dissimilibus partibus. In quolibet autem toto homogeneo totum constituitur ex partibus habentibus formam totius , sicut quælibet pars aquæ est aqua , & talis est constitutio continui ex suis partibus. In quolibet autem toto heterogeneous quælibet pars caret forma totius. Nulla enim pars domus est domus , nec aliqua pars hominis est homo. Et tale totum est multitudo. In quantum ergo pars ejus non habet formam multitudinis , componitur multitudo ex unitatibus , sicut domus ex non domibus , non quod unitates constituunt multitudinem secundum id , quod habent de ratione indivisionis , prout opponuntur multitudini , sed secundum hoc , quod habent de entitate : sicut & partes domus constituunt domum per hoc , quod sunt quædam corpora , non per hoc , quod sunt non domus.

Ad tertium dicendum , quod multum accipitur *dupliciter*. *Uno modo* absolute , & sic opponitur uni. *Alio modo* , secundum quod importat excessum quendam , & sic opponitur paucis , unde primo modo duo sunt multa , non autem secundo.

Ad

Ad quartum dicendum, quod unum opponitur private multis, inquantum in ratione multorum est, quod sint divisa.

Unde oportet, quod divisio sit prius unitate non simpliciter, sed secundum rationem nostræ apprehensionis. Apprehendimus enim simplicia per composita. Unde definimus punctum, cujus pars non est, vel principium lineæ. Sed multitudo etiam secundum rationem consequenter se habet ad unum: quia divisa non intelligimus habere rationem multitudinis, nisi per hoc, quod utrique divisorum attribuimus unitatem: unde unum ponitur in definitione multitudinis, non autem multitudo in definitione unius. Sed divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis, ita quod primo cadit in intellectu ejus: secundo, quod hoc ens non est illud ens, & sic secundo apprehendimus divisionem, tertio unum, quarto multitudinem.

ARTICULUS III.

53

Utrum Deus sit unus.

Infra 103. art. 3. Et 1. d. 2. a. 1. & d. 24. q. 1. a. 1. & 1. cont. c. 42. Et po. q. 3. art. 6. & opusc. 2. c. 15. & 12. Metaph. fin.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod Deus non sit unus. Dicitur enim 1. ad Corinth. 8. *Siquidem sunt dii multi, & domini multi.*

2. Præterea. Unum, quod est principium numeri, non potest prædicari de Deo, cum nulla quantitas de Deo prædicetur: similiter nec unum, quod convertitur cum ente, quia importat privationem, & omnis privatio imperfectio est, quæ Deo non competit. Non est igitur dicendum, quod Deus sit unus.

Sed Contra est, quod dicitur Deut. 6. *Audi Israel, Dominus Deus tuus Deus unus est.*

Respondeo dicendum, quod *Deum esse unum ex tribus demonstratur*; Primo quidem ex ejus simplicitate. Manifestum est enim, quod illud, unde aliquid singulare est, hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile. Illud enim, unde Sortes est homo, multis communicari potest: sed id, unde est hic homo, non

non potest communicari, nisi uni tantum. Si ergo Sortes per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Sortes, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo: nam ipse Deus est sua natura, ut supra ostensum est. (q. 3. ar. 3.) Secundum igitur idem est Deus, & hic Deus: Impossibile est igitur esse plures Deos.

Secundo vero ex infinitate ejus perfectionis. Ostensum est enim supra (q. 4. ar. 2.) quod Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni, quod non alteri. Si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset: & sic ille, in quo esset privatio, non esset simpliciter perfectus. † *al. Et sic ille, in quo esset privatio, non esset simpliciter perfectus. Si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset.* † Impossibile est ergo esse plures Deos. Unde & antiqui Philosophi quasi ab ipsa coacti veritate, ponentes principium infinitum posuerunt unum tantum principium.

Tertio ab unitate mundi. Omnia enim, quæ sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quædam quibusdam deserviunt. Quæ autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum, quam per multa, quia per se unius unum est causa, & multa non sunt causa unius, nisi per accidens, inquantum scilicet sunt aliquo modo unum. Cum igitur illud, quod est primum, sit perfectissimum, & per se, non per accidens, oportet, quod primum reducens omnia in unum ordinem sit unum tantum. Et hoc est Deus.

Ad primum ergo dicendum, quod dicuntur dii multi secundum errorem quorundam, qui multos Deos colebant, existimantes planetas, & alias stellas esse Deos, vel etiam singulas partes mundi. Unde subdit ibid. Ap. *Nobis autem unus Deus, &c.*

Ad secundum dicendum, quod unum, secundum quod est principium numeri, non prædicatur de Deo, sed solum de his, quæ habent esse in materia. Unum enim, quod est principium numeri, est de genere mathe-

the-

thematicorum, quæ habent esse in materia, sed sunt secundum rationem à materia abstracta. Unum vero, quod convertitur cum ente, est quoddam metaphysicum, quod secundum esse non dependet à materia. Et licet in Deo non sit aliqua privatio, tamen secundum modum apprehensionis nostræ non cognoscitur à nobis, nisi per modum privationis, & remotionis. Et sic nihil prohibet aliqua privative dicta de Deo prædicari, sicut quod est incorporeus, infinitus: & similiter de Deo dicitur, quod sit unus.

ARTICULUS IV.

54

Utrum Deus sit maxime unus.

Inf. q. 18. ar. 3. cor. & q. 38. ar. 3. cor. & causis 1. 2.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod Deus non sit maxime unus. Unum enim dicitur secundum privationem divisionis: sed privatio non recipit magis, & minus. Ergo Deus non dicitur magis unus, quam alia, quæ sunt unum.

2. Præterea. Nihil videtur esse magis indivisibile, quam id, quod est indivisibile actu, & potentia, cujusmodi est punctus, & unitas: sed intantum dicitur aliquid magis unum, inquantum est indivisibile: ergo Deus non est magis unum, quam unitas & punctus.

3. Præterea. Quod est per essentiam bonum, est maxime bonum. Ergo quod est per essentiam suam unum, est maxime unum: sed omne ens est unum per suam essentiam, ut patet per Philosophum in 4. Metaph. (*text. 3. to. 3.*) ergo omne ens est maxime unum. Deus igitur non est magis unum, quam alia entia.

Sed Contra est, quod dicit Bern. (*lib. 5. cap. 8. in fin. to. 2.*) quod *inter omnia, quæ unum dicuntur, arcem tenet unitas divinæ Trinitatis.*

Respondeo dicendum, quod cum unum sit ens indivisum, ad hoc quod aliquid sit maxime unum, oportet, quod sit & maxime ens, & maxime indivisum. Utrumque autem competit Deo. Est enim maxime ens, inquantum est non habens aliquod esse determinatum per aliquam naturam, cui adveniat, sed est ipsum esse subsistens omnibus modis indeterminatum. Est autem
ma-

maxime indivisum, inquantum neque dividitur actu, neque potentia secundum quemcumque modum divisionis, cum sit omnibus modis simplex, ut supra ostensum est. (q. 3. a. 7.) Unde manifestum est, quod *Deus est maxime unus.*

Ad primum ergo dicendum, quod, licet privatio secundum se non recipiat magis, & minus, tamen secundum quod ejus oppositum recipit magis, & minus, etiam ipsa privativa dicuntur secundum magis, & minus. Secundum igitur quod aliquid est magis divisum, vel divisibile, vel minus, vel nullo modo secundum hoc aliquid dicitur magis, & minus, vel maxime unum.

Ad secundum dicendum, quod punctus, & unitas, quæ est principium numeri, non sunt maxime entia, cum non habeant esse, nisi in subjecto aliquo. Unde neutrum eorum est maxime unum. Sicut enim subjectum non est maxime unum propter diversitatem accidentis, & subjecti, ita nec accidens.

Ad tertium dicendum, quod, licet omne ens sit unum per suam substantiam, non tamen se habet æqualiter substantia cujuslibet ad causandam unitatem, quia substantia quorundam est ex multis composita, quorundam vero non.

QUÆSTIO DUODECIMA.

Quomodo Deus à nobis cognoscatur, in tredecim Articulos divisa.

Quia in superioribus consideravimus, qualiter Deus sit secundum seipsum, restat considerandum, qualiter sit in cognitione nostra, idest, quomodo cognoscatur à creaturis.

Et circa hoc quævuntur tredecim.

Primo: Utrum aliquis intellectus creatus possit videre essentiam Dei.

Secundo. Utrum Dei essentia videatur ab intellectu per aliquam speciem creatam.

Tertio. Utrum oculo corporeo Dei essentia possit videri.

Quarto. Utrum aliqua substantia intellectualis creata

ex

ex suis naturalibus sufficiens sit videre Dei essentiam.

Quinto. Utrum intellectus creatus ad videndum Dei essentiam indigeat aliquo lumine creato.

Sexto. Utrum videntium essentiam Dei unus alio perfectius videat.

Septimo. Utrum aliquis intellectus creatus possit comprehendere Dei essentiam.

Octavo. Utrum intellectus creatus videns Dei essentiam, omnia in ipsa cognoscat.

Nono. Utrum ea, quæ ibi cognoscit, per aliquas similitudines cognoscat.

Decimo. Utrum simul cognoscat omnia, quæ in Deo videt.

Undecimo. Utrum in statu hujus vitæ possit aliquis homo essentiam Dei videre.

Duodecimo. Utrum per rationem naturalem Deum in hac vita possimus cognoscere.

Tertiodecimo. Utrum supra cognitionem naturalis rationis sit in præsentī vita aliqua cognitio Dei per gratiam.

ARTICULUS I.

55

Utrum aliquis intellectus creatus possit Deum videre per essentiam.

1. 2. q. 56. a. 1. cor. & q. 93. a. 2. cor. & 3. cont. c. 51. 54. & 57. & ver. q. 8. a. 1. & quol. 7. a. 2. & opusc. 3. c. 105.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod nullus intellectus creatus possit Deum per essentiam videre. Chrysost. enim super Joan. (hom. 14. aliquantul. à princ. to. 3.) exponens illud, quod dicitur Jo. 1. Deum nemo vidit unquam, sic dicit, ipsum, quod est Deus, non solum Prophetæ, sed nec Angeli viderunt, nec Archangeli. Quod enim creabilis est naturæ, qualiter videre poterit, quod increabile est? Dionys. etiam in 1. c. de div. nomin. (à med. illius, lect. 3.) loquens de Deo dicit: Neque sensus est ejus, neque phantasia, neque opinio, nec ratio, nec scientia.

2. Præterea. Omne infinitum, in quantum hujusmodi, est ignotum: sed Deus est infinitus, ut supra

pra ostensium est (q. 7. ar. 1.) ergo secundum se est ignotus.

3. Præterea. Intellectus creatus non est cognoscitivus, nisi existentium. Primum enim, quod cadit in apprehensione intellectus, est ens. Sed Deus non est existens, sed supra existentia, ut dicit Dionys. (cap. 1. & 11. de div. nom.) ergo non est intelligibilis, sed est supra omnem intellectum.

4. Præterea. Cognoscentis ad cognitum oportet esse aliquam proportionem; cum cognitum sit perfectio cognoscentis; sed nulla est proportio intellectus creati ad Deum, quia in infinitum distant: ergo intellectus creatus non potest videre essentiam Dei.

Sed Contra est, quod dicitur 1. Joan. 3. *Videbimus eum sicuti est.*

Respondeo dicendum, quod cum unumquodque sit cognoscibile, secundum quod est in actu, Deus, qui est actus purus absque omni permixtione potentiae, quantum in se est, maxime cognoscibilis est. Sed quod est maxime cognoscibilis in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum: Sicut sol, qui est maxime visibilis, videri non potest à vespertilione propter excessum luminis.

Hoc igitur attendentes quidam posuerunt, quod nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest.

Sed hoc inconvenienter dicitur. Cum enim ultima hominis beatitudo in altissima ejus operatione consistat, quæ est operatio intellectus, si numquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel nunquam beatitudinem obtinebit, vel in alio ejus beatitudo consistit, quam in Deo: quod est alienum à fide. In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturæ, quod est ei principium effendi. Intantum enim unumquodque perfectum est, inquantum ad suum principium attingit: similiter etiam est præter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum, & ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturæ pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturæ.

Un-

Unde simpliciter concedendum est, quod beati Dei essentiam videant.

Ad primum ergo dicendum, quod utraque auctoritas loquitur de visione comprehensionis. Unde præmittit Dionys. (*cit. cap. in arg.*) immediate ante verba proposita dicens: *Omnibus ipse est universaliter incomprehensibilis, & nec sensus est, &c.* Et Chrysost. (*eadem hom. 14. parum ante med. tom. 3.*) parum post verba prædicta subdit: *Visionem hic dicit certissimam patris considerationem, & comprehensionem tantam, quantam pater habet de filio.*

Ad secundum dicendum, quod infinitum, quod se tenet ex parte materiæ non perfectæ per formam, ignotum est secundum se, quia omnis cognitio est per formam: sed infinitum, quod se tenet ex parte formæ non limitatæ per materiam, est secundum se maxime notum. Sic autem Deus est infinitus: & non primo modo, ut ex superioribus patet. (*q. 7. a. 1.*)

Ad tertium dicendum, quod Deus non sic dicitur non existens, quasi nullo modo sit existens, sed quia est supra omne existens, inquantum est suum esse. Unde ex hoc non sequitur, quod nullo modo possit cognosci, sed quod omnem cognitionem excedat, quod est ipsum non comprehendi.

Ad quartum dicendum, quod proportio dicitur dupliciter. Uno modo certa habitudo unius quantitatis ad alteram, secundum quod duplum, triplum & æquale sunt species proportionis. *Alio modo* quælibet habitudo unius ad alterum proportio dicitur. Et sic potest esse proportio creaturæ ad Deum, inquantum se habet ad ipsum, ut effectus ad causam, & ut potentia ad actum. Et secundum hoc intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum.

Utrum essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur.

4. d. 49. q. 2. a. 1. & ver. q. 8. a. 1. & 3. cont. c. 49.
& opus. 2. c. 105.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur. Dicitur enim 1. Joan. 3. *Scimus, quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, & videbimus eum, sicuti est.*

2. Præterea. August. dicit 9. de Trinit. (cap. 11. in princ. tom. 3.) *Cum Deum novimus, fit aliqua Dei similitudo in nobis.*

3. Præterea. Intellectus in actu est intelligibile in actu, sicut sensus in actu est sensibile in actu. Hoc autem non est, nisi in quantum informatur sensus similitudine rei sensibilis, & intellectus similitudine rei intellectæ. Ergo si Deus ab intellectu creato videtur in actu, oportet, quod per aliquam similitudinem videatur.

Sed Contra est, quod dicit August. 15. de Trinit. (c. 9. parum à med. tom. 3.) quod cum Apostolus dicit: *Videmus nunc per speculum, & in ænigmate: speculi, & ænigmati nomine quæcumque similitudines ab ipso significatæ intelligi possunt, quæ accommodatæ sunt ad intelligendum Deum: sed videre Deum per essentiam non est visio ænigmatica, vel specularis, † al. speculativa † sed contra eam dividitur: ergo divina essentia non videtur per similitudines.*

Respondeo dicendum, quod ad visionem tam sensibilem, quam intellectualem duo requiruntur, scilicet virtus visiva, & unio rei visæ cum visu. Non enim fit visio in actu, nisi per hoc, quod res visa quodammodo est in vidente. Et in rebus quidem corporalibus apparet, quod res visa non potest esse in vidente per suam essentiam, sed solum per suam similitudinem. Sicut similitudo lapidis est in oculo, per quam fit visio in actu, non autem ipsa substantia lapidis. Si autem esset una, & eadem res, quæ esset principium visivæ virtutis, & quæ esset res visa, oporteret videntem ab

illa re & virtutem visivam habere, & formam, per quam videret.

Manifestum est autem, quod Deus & est auctor intellectivæ virtutis, & ab intellectu videri potest. Et cum ipsa intellectiva virtus creaturæ non sit Dei essentia, relinquitur, quod sit aliqua participativa similitudo ipsius, qui est primus intellectus. Unde & virtus intellectualis creaturæ lumen quoddam intelligibile dicitur, quasi à prima luce derivatum, sive hoc intelligatur de virtute naturali, sive de aliqua perfectione superaddita gratiæ, vel gloriæ. *Requiritur ergo ad videndum Deum aliqua Dei similitudo ex parte visivæ potentiæ*, qua scilicet intellectus sit efficax ad videndum Deum. *Sed ex parte visæ rei, quam necesse est aliquo modo uniri videnti, per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest.* Primo quidem, quia, sicut dicit Dionys. 1. cap. de div. nomin. (*non multum procul à princ.*) *per similitudines inferioris ordinis rerum nullo modo superiora possunt cognosci.* Sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeæ. Multo igitur minus per speciem creatam quamcumque potest essentia Dei videre. Secundum, quia essentia Dei est ipsum esse ejus, ut supra ostensum est (*q. 3. ar. 4.*) quod nulli formæ creatæ competere potest. Non potest igitur aliqua forma creata esse similitudo repræsentans videnti Dei essentiam. Tertio, quia divina essentia est aliquod incircumscriptum continens in se supereminenter quicquid potest significari, vel intelligi ab intellectu creato. Et hoc nullo modo per aliquam speciem creatam repræsentari potest, quia omnis forma creata est determinata secundum aliquam rationem vel sapientiæ, vel virtutis, vel ipsius esse, vel alicujus hujusmodi. Unde dicere Deum per similitudinem videri, est dicere divinam essentiam non videri, quod est erroneum.

Dicendum ergo, quod ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivæ potentiæ, scilicet lumen divinæ gloriæ confortans intellectum ad videndum Deum. De quo dicitur in Psalm. 35. *In lumine tuo videbimus lumen.* Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest, quæ ip-

ipsam divinam essentiam repræsentet, ut in se est.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de similitudine, quæ est per participationem luminis gloriæ.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de cognitione Dei, quæ habetur in via.

Ad tertium dicendum, quod divina essentia est ipsum esse. Unde sicut aliæ formæ intelligibiles, quæ non sunt suum esse, uniuntur intellectui secundum aliquod esse, quo informant ipsum intellectum, & faciunt ipsum in actu: ita divina essentia unitur intellectui creato, ut intellectum in actu, per se ipsam faciens intellectum in actu.

ARTICULUS III.

Utrum essentia Dei videri possit oculis corporalibus.

2. 2. q. 175. art. 4. & 4. dist. 10. art. 4. q. 1. ad 3.
& 4. d. 49. q. 2. ar. 2.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod essentia Dei videri possit oculo corporali. Dicitur enim Job. 19. *In carne mea videbo Deum, &c. & 42. Auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te.*

2. Præterea. August. dicit ult. de civ. Dei, c. 29. (circa med. tom. 5.) *Vis itaque præpollentior oculorum erit illorum, scilicet glorificatorum, non ut acutius † al. acrius † videant, quam quidam perhibentur videre serpentes, vel aquilæ. Quantalibet enim acrimonia cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud possunt videre, quam corpora, sed ut videant & incorporalia:* quicumque autem potest videre incorporalia, potest elevari ad videndum Deum: ergo oculus glorificatus potest videre Deum.

3. Præterea. Deus potest videri ab homine visione imaginaria. Dicitur enim Isai. 6. *Vidi Dominum sedentem super solium, &c.* sed visio imaginaria à sensu origine habet; phantasia enim est motus factus à sensu secundum actum, ut dicitur in tertio de anima, (c. 3. tex. 160. tom. 2.) ergo Deus sensibili visione videri potest.

Sed Contra est, quod dicit Augustinus in libro de

videndo Deum ad Paulinam : (*epist. 112. cap. 9. in fin. tom. 2.*) *Deum nemo vidit unquam, vel in hac vita, sicut ipse est, vel in angelorum vita, sicut visibilia ista, quæ corporali visione cernuntur.*

Respondeo dicendum, quod impossibile est Deum videri sensu visus, vel quocumque alio sensu, aut potentia sensitivæ partis. Omnis enim potentia hujusmodi est actus corporalis organi, ut infra dicetur (*ar. seq. & q. 78.*). Actus autem proportionatur ei, cujus est actus. Unde nulla hujusmodi potentia potest se extendere ultra corporalia. Deus autem incorporeus est, ut supra ostensum est (*q. 3. ar. 1.*). Unde nec sensu, nec imaginatione videri potest, sed solo intellectu.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur : *in carne mea videbo Deum Salvatorem meum*, non intelligitur, quod oculo carnis sit Deum visurus, sed quod in carne existens post resurrectionem visurus sit Deum. Similiter, quod dicitur : *nunc oculus meus videt te*, intelligitur de oculo mentis sicut Ephes. 1. dicit Apostolus : *Det vobis spiritum sapientiæ in agnitione ejus illuminatos oculos cordis vestri*,

Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur inquirendo in verbis illis, & sub conditione. Quod patet ex hoc, quod (*ibidem*) præmittitur : *longe itaque potentiæ alterius erunt, scilicet oculi glorificati, si per eos videbitur incorporea illa natura* : sed postmodum hoc determinat dicens : *Valde credibile est, sic nos visuros mundana tunc corpora cæli novi, & terræ novæ, ut Deum ubique præsentem, & universa etiam corporalia gubernantem clarissima perspicuitate videamus, non sicut nunc invisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sed sicut homines, inter quos viventes, motusque vitales exercentes, † alia exercentes, † vivimus, mox ut aspiciamus, non credimus vivere, † alia videre † sed videmus* : ex quo patet, quod hoc modo intelligit oculos glorificatos Deum visuros, sicut nunc oculi nostri vident alicujus vitam. Vita autem non videtur oculo corporali, sicut per se visibile, sed sicut sensibile per accidens, quod quidem sensu † al. à visu † non cognoscitur, sed statim cum sensu ab aliqua alia virtute cognoscitiva. Quod autem

statim visis corporibus divina præsentia ex eis cognoscatur per intellectum, ex duobus contingit, scilicet ex perspicuitate intellectus, & ex refulgentia divinæ claritatis in corporibus innovatis.

Ad tertium dicendum, quod in visione imaginaria non videtur Dei essentia, sed aliqua forma in imaginatione formatur, representans Deum secundum aliquem modum similitudinis, prout in scripturis divinis divina per res sensibiles metaphoricè describuntur.

ARTICULUS IV.

58

Utrum aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit.

4. d. 49. q. 2. a. 6. & ver. q. 8. n. 3. & 3. con. c. 50.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit. Dicit enim Dion. 4. c. de div. no. (*parum ante medium*) quod *angelus est speculum purum, clarissimum, suscipiens totam, si fas est dicere, pulchritudinem Dei*: sed unumquodque videtur, dum videtur ejus speculum, cum igitur angelus per sua naturalia intelligat seipsum, videtur, quod etiam per sua naturalia intelligat divinam essentiam.

2. Præterea. Illud, quod est maxime visibile, fit minus visibile nobis propter defectum nostri visus vel corporalis, vel intellectualis. Sed intellectus angeli non patitur aliquem defectum: cum ergo Deus secundum se sit maxime intelligibilis, videtur, quod ab angelo sit maxime intelligibilis: si igitur alia intelligibilia per sua naturalia intelligere potest, multo magis Deum.

3. Præterea. Sensus corporeus non potest elevari ad intelligendum substantiam incorpoream, quia est supra ejus naturam: si igitur videre Deum per essentiam sit supra naturam cujuslibet intellectus creati, videtur, quod nullus intellectus creatus ad videndum Dei essentiam pertingere possit: quod est erroneum, ut ex supradictis patet (*ar. 1. hujus quæst.*) videtur ergo, quod intellectui creato sit naturale divinam essentiam videre.

Sed Contra est, quod dicitur Rom. 6. *Gratia Dei vita æterna* sed vita æterna consistit in visione divinæ

essentiæ, secundum illud Joan. 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum, &c.* ergo videre Dei essentiã convenit intellectui creato per gratiam, & non per naturam.

Respondeo dicendum, quod *impossibile est, quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia essentiã Dei videat.* Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cujuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suæ naturæ. Si igitur modus essendi alicujus rei cognitæ excedat modum naturæ cognoscentis, oportet, quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis. Est autem multiplex modus essendi rerum. Quædam enim sunt, quorum natura non habet esse, nisi in hac materia individuali: & hujusmodi sunt omnia corporalia. Quædam vero sunt, quorum, naturæ sunt per se subsistentes, non in materia aliqua, quæ tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes. Et hujusmodi sunt substantiæ incorporeæ, quas angelos dicimus. Solius autem Dei proprius modus essendi est, ut sit suum esse subsistens. Ea igitur, quæ non habent esse, nisi in materia individuali, cognoscere est nobis connaturale, eo quod anima nostra, per quam cognoscimus, est forma alicujus materiæ. Quæ tamen habet *duas* virtutes cognoscitivas. *Unam*, quæ est actus alicujus corporei organi. Et huic connaturale est cognoscere res, secundum quod sunt in materia individuali. Unde sensus non cognoscit, nisi singularia. *Alia* vero virtus cognoscitiva ejus est intellectus, qui non est actus alicujus organi corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quæ quidem non habent esse, nisi in materia individuali, non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus. Unde secundum intellectum possumus cognoscere hujusmodi res in universali, quod est supra facultatem sensus. Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere naturas non in materia existentes, quod est supra naturalem facultatem intellectus animæ humanæ secundum statum præsentis vitæ, quo corpori unitur. Relinquitur ergo, quod

quod cognoscere ipsum esse subsistens sit connaturale soli intellectui divino, & quod sit supra facultatem naturalem cujuslibet intellectus creati, quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato conjungit, ut intelligibile ab ipso.

Ad primum ergo dicendum, quod iste modus cognoscendi Deum est angelo connaturalis, ut scilicet cognoscat eum per similitudinem ejus in ipso angelo refulgentem. Sed cognoscere Deum per aliquam similitudinem creatam non est cognoscere essentiam Dei, ut supra ostensum est (*art. 2. hujus quæst.*). Unde non sequitur, quod angelus per sua naturalia possit cognoscere essentiam Dei.

Ad secundum dicendum, quod intellectus angeli non habet defectum, si defectus accipiatur privative, ut scilicet careat eo, quod habere debet. Si vero accipiatur negative, sic quælibet creatura invenitur deficiens, Deo comparata, dum non habet illam excellentiam, quæ invenitur in Deo.

Ad tertium dicendum, quod sensus visus, quia omnino materialis est, nullo modo elevari potest ad aliquid immateriale. Sed intellectus noster, vel angelicus, quia secundum naturam à materia aliquo modo elevarius est, potest ultra suam naturam per gratiam ad aliquid altius elevari. Et hujus signum est, quia visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id, quod in concretione cognoscit; nullo enim modo potest percipere naturam, nisi ut hanc. Sed intellectus noster potest in abstractione considerare, quod in concretione cognoscit. Etsi enim cognoscat res habentes formam in materia, tamen resolvit compositum in utrumque, & considerat ipsam formam per se. Et similiter intellectus angeli, licet connaturale sit ei cognoscere esse concretum in aliqua natura, tamen potest ipsum esse discernere per intellectum, dum cognoscit, quod aliud est ipse, & aliud est suum esse. Et ideo, cum intellectus creatus per suam naturam natus sit apprehendere formam concretam, & esse concretum in abstractione per modum resolutionis cujusdam, potest per gratiam

elevari, ut cognoscat substantiam separatam subsistentem, & esse separatam subsistens.

ARTICULUS V.

59

Utrum intellectus creatus ad videndum Dei essentiam aliquo creato lumine indigeat.

3. cont. c. 51. 52. & 55. & Opus. 2. c. 105. & 3. d. 14. ar. 1. q. 2. ad 1. & 4. d. 49. q. 2. artic. 7. & verit. q. 8. ar. 3. ad 6.

AD Quintum sic proceditur. Videtur quod intellectus creatus ad videndum essentiam Dei, aliquo lumine creato non indigeat. Illud enim, quod est per se lucidum in rebus sensibilibus, alio lumine non indiget, ut videatur; ergo nec in intelligibilibus; sed Deus est lux intelligibilis; ergo non videtur per aliquod lumen creatum.

2. Præterea. Cum Deus videtur per medium, non videtur per suam essentiam; sed cum videtur per aliquod lumen creatum, videtur per medium; ergo non videtur per suam essentiam.

3. Præterea. Illud, quod est creatum, nihil prohibet alicui creaturæ esse naturale. Si ergo per aliquod lumen creatum Dei essentia videtur, poterit illud lumen esse naturale alicui creaturæ; & ita illa creatura non indigebit aliquo alio lumine ad videndum Deum: quod est impossibile; non est ergo necessarium, quod omnis creatura ad videndum Dei essentiam lumen superadditum requirat.

Sed Contra est, quod dicitur in Psalm. 35. *In lumine tuo videbimus lumen.*

Respondeo dicendum, quod omne, quod elevatur ad aliquid, quod excedit suam naturam, oportet, quod disponatur aliqua dispositione, quæ sit supra suam naturam: sicut; si aer debeat accipere formam ignis, oportet, quod disponatur aliqua dispositione ad talem formam. Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Unde oportet, quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur ad hoc, quod elevetur in tantam sublimitatem. Cum igitur virtus natu-

ra-

ralis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, ut ostensum est (*art. præc.*), oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivæ illuminationem intellectus vocamus, sicut & ipsum intelligibile vocatur lumen, vel lux. Et istud est lumen, de quo dicitur Apoc. 21. quod *claritas Dei illuminabit eam*, scilicet societatem beatorum Deum videntium. Et secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, idest Deo similes, secundum illud 1. Jo. 3. *Cum apparuerit, similes ei erimus, & videbimus eum, sicuti est.*

Ad primum ergo dicendum, quod lumen creatum est necessarium ad videndum Dei essentiam, non quod per hoc lumen Dei essentia intelligibilis fiat, quæ secundum se intelligibilis est, sed ad hoc, quod intellectus fiat potens ad intelligendum per modum, quo potentia fit potentior ad operandum per habitum. Sicut etiam & lumen corporale necessarium est in visu exteriori, inquantum facit medium transparens in actu, ut possit moveri à colore.

Ad secundum dicendum, quod lumen istud non requiritur ad videndum Dei essentiam quasi similitudo, in qua Deus videatur, sed quasi perfectio quædam intellectus confortans ipsum ad videndum Deum. Et ideo potest dici, quod non est medium, in quo Deus videatur, sed sub quo videtur. Et hoc non tollit immediatam visionem Dei.

Ad tertium dicendum, quod dispositio ad formam ignis non potest esse naturalis, nisi habenti formam ignis. Unde lumen gloriæ non potest esse naturale creaturæ, nisi creatura esset naturæ divinæ, quod est impossibile. Per hoc enim lumen fit creatura rationalis deiformis, ut dictum est (*in corp. art.*)

*Utrum videntium essentiam Dei unus alio
perfectius videat.*

4. d. 49. q. 2. art. 4. & 3. cont. c. 56.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod videntium
essentiam Dei unus alio perfectius non videat. Di-
citur enim 1. Joan. 3. *Videbimus eum, sicuti est*: sed
ipse uno modo est: ergo uno modo videbitur ab omni-
bus: non ergo perfectius, & minus perfecte. *

2. Præterea. Aug. dicit in l. 83. QQ. (q. 32. to. 4)
quod *unam rem non potest unus alio plus intelligere*:
sed omnes videntes Deum per essentiam intelligunt Dei
essentiam. Intellectu enim videtur Deus, non sensu, ut
supra habitum est (art. 3. *hujus quæst.*) ergo videntium
divinam essentiam unus alio non clarius videt.

3. Præterea. Quod aliquid altero perfectius videatur,
ex duobus contingere potest, vel ex parte objecti
visibilis, vel ex parte *potentiæ visivæ* videntis. Ex
parte autem objecti per hoc, quod objectum perfec-
tius in vidente recipitur, scilicet secundum perfectio-
rem similitudinem, quod in proposito locum non ha-
bet. Deus enim non per aliquam similitudinem, sed
per ejus essentiam præsens est intellectui essentiam ejus
videnti. Relinquitur ergo, quod si unus alio perfectius
eum videat, hoc sit secundum differentiam potentiæ
intellectivæ. Et ita sequitur, quod cujus potentia in-
tellectiva naturaliter est sublimior, clarius eum videat,
quod est inconueniens, cum hominibus promittatur in
beatitudine æqualitas Angelorum.

Sed Contra est, quod vita æterna in visione Dei
consistit, secundum illud Joann. 17. *Hæc est vita
æterna*, &c. ergo, si omnes æqualiter Dei essentiam
vident in vita æterna, omnes erunt æquales, cujus
contrarium dicit Apost. 1. Cor. 15. *Stella differt à
Stella in claritate.*

Respondeo dicendum, quod *videntium Deum per
essentiam unus alio perfectius eum videbit.* Quod qui-
dem non erit per aliquam Dei similitudinem perfectio-
rem in uno, quam in alio, cum illa visio non sit fu-
tu-

tura per aliquam similitudinem, ut ostensum est (*art. 2. bujut quæst.*) Sed hoc erit per hoc, quod intellectus unius habebit majorem virtutem, seu facultatem ad videndum Deum, quam alterius. Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriæ, quod intellectum in quadam deiformitate constituit, ut ex superioribus patet (*art. præc.*).

Unde intellectus plus participans de lumine gloriæ perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriæ, qui plus habet de charitate, quia ubi est major charitas, ibi est majus desiderium. Et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum, & paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de charitate, perfectius Deum videbit, & beator erit.

Ad primum ergo dicendum, quod, cum dicitur, *videbimus eum, sicuti est*, hoc adverbium, *sicuti*, determinat modum visionis ex parte rei visæ, ut sit sensus. Videbimus eum ita esse, sicuti est quia ipsum esse ejus videbimus, quod est ejus essentia. Non autem determinat modum visionis ex parte videntis, ut sit sensus, quod ita erit perfectus modus videndi, sicut est in Deo perfectus modus essendi.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum. Cum enim dicitur, quod rem unam unus alio melius non intelligit, hoc habet veritatem, si referatur ad modum rei intellectæ, quia quicumque intelligit rem esse aliter, quam sit, non vere intelligit: non autem si referatur ad modum intelligendi, quia intelligere unius est perfectius, quam intelligere alterius.

Ad tertium dicendum, quod diversitas videndi non erit ex parte objecti, quia idem objectum omnibus præsentabitur, scilicet Dei essentia, nec ex diversa participatione objecti per differentes similitudines, sed erit per diversam facultatem intellectus, non quidem naturalem, sed gloriosam, ut dictum est (*art. præc.*).

Utrum videntes Deum per essentiam ipsum comprehendant.

2. d. 9. ar. 2. ad 3. & 3. cont. c. 53. & ver. q. 8. ar. 2.

AD Septimum sic proceditur. Videtur, quod videntes Deum per essentiam ipsum comprehendant. Dicit enim Apost. Phil. 3. *Sequor autem, si quo modo comprehendam.* Non autem frustra sequebatur. Dicit enim ipse 1. Corinth. 9. *Sic curro, non quasi in incertum.* Ergo ipse comprehendit, & eadem ratione alii, quos ad hoc invitat dicens ibid. *Sic currite, ut comprehendatis.*

2. Præterea. Ut dicit August. in lib. de videndo Deum ad Paulinam (*Epist. 112. cap. 9. in princ. tom. 2.*) *illud comprehenditur, quod ita totum videtur, ut nihil ejus lateat videntem*: sed si Deus per essentiam videtur, totus videtur, & nihil ejus latet videntem, cum Deus sit simplex: ergo à quocumque videtur per essentiam, comprehenditur.

Si dicatur, quod videtur totus, sed non totaliter: contra. Totaliter vel dicit modum videntis, vel modum rei visæ: sed ille, qui videt Deum per essentiam, videt eum totaliter, si significetur modus rei visæ, quia videt eum sicuti est, ut dictum est (*art. præc. ad 1.*) similiter videt eum totaliter, si significetur modus videntis, quia tota virtute sua intellectus Dei essentiam videbit: quilibet ergo videns Deum per essentiam totaliter eum videbit: ergo eum comprehendet.

Sed Contra est, quod dicitur Hier. 32. *Fortissime, magne, potens, Dominus exercituum nomen tibi, magnus consilio, & incomprehensibilis cogitatu*: ergo comprehendendi non potest.

Respondeo dicendum, quod *comprehendere Deum impossibile est cuiquamque intellectui creato*, attingere vero mente Deum qualitercumque magna est beatitudo, ut dicit August. (*ser. 38. de Verb. Domini cap. 3. circ. med. tom. 10.*).

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod illud comprehenditur, quod perfecte cognoscitur: perfecte autem

tem cognoscitur, quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile. Unde si id, quod est cognoscibile per scientiam demonstrativam, opinione teneatur ex aliqua ratione probabili concepta, non comprehenditur: puta, si hoc, quod est triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis, aliquis sciat per demonstrationem, comprehendit illud. Si vero aliquis ejus opinionem accipiat probabiliter per hoc, quod à sapientibus, vel pluribus ita dicitur, non comprehendet ipsum, quia non pertingit ad illum perfectum modum cognitionis, quo cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus pertingere potest ad illum perfectum modum cognitionis divinæ essentiæ, quo cognoscibilis est, quod sic patet. Unumquodque enim sic cognoscibile est, secundum quod est ens actu. Deus igitur, cujus esse est infinitum, ut supra ostensum est (q. 7. ar. 11.) infinite cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinite cognoscere. Intantum enim intellectus creatus divinam essentiam perfectius, vel minus perfecte cognoscit, inquantum majori, vel minori lumine gloriæ perfunditur. Cum igitur lumen gloriæ creatum in quocumque intellectu creato receptum non possit esse infinitum, impossibile est, quod aliquis intellectus creatus Deum infinite cognoscat. Unde impossibile est, quod Deum comprehendat.

Ad primum ergo dicendum, quod comprehensio dicitur *dupliciter*. *Uno modo* stricte, & proprie, secundum quod aliquid includitur in comprehendente: Et sic nullo modo Deus comprehenditur, nec intellectu, nec aliquo alio, quia cum sit infinitus, nullo finito includi potest; ut aliquid finitum eum infinite capiat, sicut ipse infinitus est. Et sic de comprehensione nunc quaeritur. *Alio modo* comprehensio largius sumitur, secundum quod comprehensio insecutioni opponitur. Qui enim attingit aliquem, quando jam tenet ipsum, comprehendere eum dicitur. Et sic Deus comprehenditur à beatis, secundum illud Cant. 3. *Tenui eum, nec dimittam*. Et sic intelliguntur auctoritates Apostoli de comprehensione. Et hoc modo comprehensio est una de tribus dotibus animæ, quæ respondet spei, sicut visio fidei, & fruitio charitati. Non enim apud nos omne, quod

quod videtur, jam tenetur, vel habetur, quia videntur interdum distantia; vel quæ non sunt in potestate nostra: Neque iterum omnibus, quæ habemus, fruimur: vel quia non delectamur in eis: vel quia non sunt ultimus finis desiderii nostri, ut desiderium nostrum impleant, & quietent. Sed hæc tria habent Beati in Deo: quia & vident ipsum, & videndo tenent sibi præsentem, in potestate habentes semper eum videre: & tenentes fruuntur, sicut ultimo fine desiderium implente.

Ad secundum dicendum, quod non propter hoc Deus incomprehensibilis dicitur, quasi aliquid ejus sit, quod non videatur: sed quia non ita perfecte videtur, sicut visibilis est: sicut cum aliqua demonstrabilis propositio per aliquam probabilem rationem cognoscitur, non est aliquid ejus, quod non cognoscatur, nec subjectum, nec prædicatum, nec compositio, sed tota non ita perfecte cognoscitur, sicut cognoscibilis est. Unde Augustin. (*loc. citat. in argumen.*) definiendo comprehensionem dicit, quod totum comprehenditur videndo: quod ita videtur, ut nihil ejus lateat videntem, aut cujus fines circumspici, vel circumscribi possunt: tunc enim fines alicujus circumspiciuntur, quando ad finem in modo cognoscendi illam rem pervenitur.

Ad tertium dicendum, quod totaliter dicit modum objecti: non quidem ita, quod totus modus objecti non cadat sub cognitione, sed quia modus objecti non est modus cognoscentis. Qui igitur videt Deum per essentiam, videt hoc in eo, quod infinite existit, & infinite cognoscibilis est. Sed hic finitus modus non competit ei, ut scilicet ipse infinite cognoscat. Sicut aliquis probabiliter scire potest aliquam propositionem esse demonstrabilem, licet ipse eam demonstrative non cognoscat.

Utrum videntes Deum per essentiam omnia in Deo videant.

4. d. 49. q. 2. art. 5. & verit. q. 8. ar. 4. & 20. ar. 4.
 & 5. & 3. cont. c. 54. & 57.

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod videntes Deum, per essentiam omnia in Deo videant. Dicit enim Gregor. in 4. Dialog. (cap. 33. in fin. & l. 2. mor. c. 2.) *Quid est, quod non videant, qui videntem omnia vident? † al. quid est, quod ibi nesciant, qui scientem omnia sciunt? † sed Deus est videns omnia: ergo qui vident Deum, omnia vident.*

2. Item. Quicumque videt speculum, videt ea, quæ in speculo resplendent: sed omnia quæcumque fiunt, vel fieri possunt, in Deo resplendent, sicut in quodam speculo: ipse enim omnia in seipso cognoscit: ergo quicumque videt Deum, videt omnia, quæ sunt, & quæ fieri possunt.

3. Præterea. Qui intelligit id, quod est majus, potest intelligere minima, ut dicitur 3. de anima (cap. 4. tex. 7. tom. 2.) sed omnia, quæ Deus facit, vel facere potest, sunt minima, quam ejus essentia: ergo quicumque intelligit Deum, potest intelligere omnia, quæ Deus facit, vel facere potest.

4. Præterea. Rationalis creatura omnia naturaliter scire desiderat. Si igitur videndo Deum non omnia sciat, non quietatur ejus naturale desiderium. Et ita videndo Deum non erit beata, quod est inconveniens: videndo igitur Deum omnia scit.

Sed Contra est, quod angeli vident Deum per essentiam, & tamen non omnia sciunt. *Inferiores enim angeli purgantur à superioribus à nescientia: ut dicit Dio. 7. c. Cœlest. hierar. (à med.)* Ipsi etiam nesciunt futura contingentia, & cogitationes cordium; hoc enim solius Dei est: non ergo quicumque vident Dei essentiam, vident omnia.

Respondeo dicendum, quod *intellectus creatus videndo divinam essentiam non videt in ipsa omnia, quæ facit Deus, vel facere potest.* Manifestum est enim, quod

quod sic aliqua videntur in Deo, secundum quod sunt in ipso. Omnia autem alia sunt in Deo, sicut effectus sunt virtute in causa. Sic igitur videntur omnia in Deo, sicut effectus in sua causa. Sed manifestum est quod quanto aliqua causa perfectius videtur, tanto plures ejus effectus in ipsa videri possunt. Qui enim habet intellectum elevatum, statim uno principio demonstrativo proposito, ex ipso multarum conclusionum cognitionem accipit, quod non convenit ei, qui debilioris intellectus est, sed oportet, quod ei singula explanentur. Ille igitur intellectus potest in causa cognoscere omnes causæ effectus, & omnes rationes effectuum, qui causam totaliter comprehendit. Nullus autem intellectus creatus totaliter Deum comprehendere potest, ut ostensum est (*artic. præc.*). Nullus igitur intellectus creatus videndo Deum potest cognoscere omnia, quæ Deus facit, vel potest facere. Hoc enim esset comprehendere ejus virtutem: sed horum, quæ Deus facit, vel facere potest, tanto aliquis intellectus plura cognoscit, quanto perfectius Deum videt.

Ad primum ergo dicendum, quod Greg. loquitur quantum ad sufficientiam objecti, scilicet Dei, quod quantum in se est, sufficienter continet omnia, & demonstrat. Non tamen sequitur, quod unusquisque videns Deum omnia cognoscat: quia non perfecte comprehendit ipsum.

Ad secundum dicendum, quod videns speculum non est necessarium, quod omnia in speculo videat, nisi speculum visu suo comprehendat.

Ad tertium dicendum, quod licet majus sit videre Deum, quam omnia alia: tamen majus est videre sic Deum, quod omnia in eo cognoscantur, quam videre sic ipsum, quod non omnia, sed pauciora, vel plura cognoscantur in eo. Jam enim ostensum est (*in corp. art.*) quod multitudo cognitorum in Deo consequitur modum videndi ipsum, vel magis perfectum, vel minus perfectum.

Ad quartum dicendum, quod naturale desiderium rationalis creaturæ est ad sciendum omnia illa, quæ pertinent ad perfectionem intellectus: & hæc sunt species, & genera rerum, & rationes earum, quæ in Deo

videbit quilibet videns essentiam divinam. Cognoscere autem alia singularia, & cogitata, & facta eorum non est de perfectione intellectus creati: nec ad hoc ejus naturale desiderium tendit; nec iterum cognoscere illa, quæ nondum sunt, sed fieri à Deo possunt. Si tamen solus Deus videretur, qui est fons, & principium totius esse, & veritatis, ita repletet naturale desiderium sciendi, quod nihil aliud quæreretur: & beatus esset. Unde dicit August. 5. Conf. (cap. 4. in prin. tom. 1.) *Infelix homo, qui scit omnia illa, scilicet creaturas, te tamen nescit; beatus autem, qui te scit, etiam si illa nesciat. Qui vero te, & illa novit, non propter illa beatior est, sed propter te solum beatus.*

ARTICULUS IX.

63

Utrum ea, quæ videntur in Deo à videntibus divinam essentiam, per aliquas similitudines videantur.

2. 2. q. 175. art. 4. & 3. d. 14. art. 1. q. 3. c. & 4. d. 49. q. 2. art. 1. c. & ad 3. & ver. q. 8. art. 5. & q. 10. art. 11. c.

AD Nonum sic proceditur. Videtur, quod ea, quæ videntur in Deo à videntibus divinam essentiam, per aliquas similitudines videantur. Omnis enim cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum: sic enim intellectus in actu fit intellectum in actu, & visus in actu visibile in actu, in quantum ejus similitudine informatur, ut pupilla similitudine coloris. Si igitur intellectus videntis Deum per essentiam intelligat in Deo aliquas creaturas, oportet, quod earum similitudinibus informetur.

2. Præterea. Ea, quæ prius vidimus, memoriter tenemus: sed Paulus videns in raptu essentiam Dei, ut dicit Aug. 12. super Gen. ad lit. (cap. 3. & 28. tom. 3.) postquam desiit essentiam Dei videre, recordatus est multorum, quæ in illo raptu viderat: unde ipse dicit, quod *audivit arcana verba, quæ non licet homini loqui.* 2. Cor. 12. ergo oportet dicere, quod aliquæ similitudines eorum, quæ recordatus est, in ejus intellectu remanserint: & eadem ratione, quando præsentialiter videbat Dei essentiam, eorum, quæ in ipsa videbat, ali-

aliquas similitudines, vel species habebat.

Sed Contra est, quod per unam speciem videtur speculum, & ea, quæ in speculo apparent: sed omnia sic videntur in Deo, sicut in quodam speculo intelligibili: ergo, si ipse Deus non videtur per aliquam similitudinem, sed per suam essentiam, nec ea, quæ in ipso videntur, per aliquas similitudines, sive species videntur.

Respondeo dicendum, quod *videntes Deum per suam essentiam ea, quæ in ipsa essentia Dei vident, non vident per aliquas species, sed per ipsam essentiam divinam intellectui eorum unitam.* Sic enim cognoscitur unumquodque, secundum quod similitudo ejus est in cognoscente: sed hoc contingit *duplíciter*. Cum enim quæcumque uni, & eidem sunt similia, sibi invicem sint similia, virtus cognoscitiva *duplíciter* assimilari potest alicui cognoscibili. *Uno modo* secundum se, quando directe ejus similitudine informatur. Et tunc cognoscitur illud secundum se. *Alio modo*, secundum quod informatur specie alicujus, quod est ei simile. Et tunc non dicitur res cognosci in seipsa, sed in suo simili. Alia enim est cognitio, qua cognoscitur aliquis homo in seipso, & alia, qua cognoscitur in sua imagine. Sic ergo cognoscere res per earum similitudines in cognoscente existentes est cognoscere eas in seipsis, seu in propriis naturis: sed cognoscere eas, prout earum similitudines præexistunt in Deo, est videre eas in Deo. Et hæ duæ cognitiones differunt. Unde secundum illam cognitionem, qua res cognoscuntur à videntibus Deum per essentiam, in ipso Deo non videntur per aliquas similitudines alias, sed per solam essentiam divinam intellectui præsentem, per quam & Deus videtur.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus creatus videntis Deum assimilatur rebus, quæ videntur in Deo, in quantum unitur essentiæ divinæ, in qua rerum omnium similitudines præexistunt.

Ad secundum dicendum, quod aliquæ potentiæ cognoscitivæ sunt, quæ ex speciebus primo conceptis alias formare possunt. Sicut imaginatio ex præconceptis speciebus montis, & auri format speciem montis auri: & intellectus ex præconceptis speciebus generis, & diffe-

rentiæ format rationem speciei : & similiter ex similitudine imaginis formare possumus in nobis similitudinem ejus, cujus est imago. Et sic Paulus, vel quicumque alius videns Deum ex ipsa visione essentiæ divinæ potest formare in se similitudines rerum, quæ in essentia divina videntur. Quæ remanserunt in Paulo etiam, postquam desiit Dei essentiam videre. Ita tamen visio, qua videntur res per hujusmodi species sic conceptas, est alia à visione, qua videntur res in Deo.

ARTICULUS X.

Utrum videntes Deum per essentiam simul videant omnia, quæ in ipso vident.

De his etiam contra Gen. lib. 3. cap. 59.

AD Decimum sic proceditur. Videtur, quod videntes Deum per essentiam non simul videant omnia, quæ in ipso vident. Quia secundum Philos. (2. Top. c. 4. in princ. tom. 1.) *contingit multa scire, intelligere vero unum*: sed ea, quæ videntur in Deo, intelliguntur: intellectu enim videtur Deus: ergo non contingit à videntibus Deum simul multa videri in Deo.

2. Præterea. August. dicit 8. super Gen. ad lit. (cap. 22. & 23. tom. 3.) quod *Deus movet creaturam spiritualem per tempus*, hoc est per intelligentiam, & affectionem: sed creatura spiritualis est Angelus, qui Deum videt: ergo videntes Deum successive intelligunt, & afficiuntur: tempus enim successionem importat.

Sed Contra est, quod August. dicit 15. de Trin. (cap. 16. cir. fin. tom. eod.) *Non erunt volubiles nostræ cogitationes ab aliis in alia euntes, atque redeuntes: sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus.*

Respondeo dicendum, quod ea, quæ videntur in Verbo, non successive, sed simul videntur. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod ideo nos simul non possumus multa intelligere, quia multa per diversas species intelligimus: diversis autem speciebus non potest intellectus unius simul actu informari ad intelligendum per eas: sicut nec unum corpus potest simul diversis figuris figurari † *alias formari.* † Unde contingit, quod

quod quando aliqua multa una specie intelligi possunt, simul intelliguntur. Sicut diversæ partes alicujus totius, si singulæ propriis speciebus intelligantur, successive intelliguntur, & non simul. Si autem omnes intelligantur una specie totius, simul intelligentur. Ostensum est autem (*art. præc.*) quod ea, quæ videntur in Deo non videntur singula per suas similitudines, sed omnia per unam essentiam Dei. Unde simul, & non successive videntur.

Ad primum ergo dicendum, quod sic unum tantum intelligimus, inquantum una specie intelligimus. Sed multa una specie intellecta simul intelliguntur. Sicut in specie hominis intelligimus animal, & rationale; & in specie domus parietem, & tectum.

Ad secundum dicendum, quod Angeli, quantum ad cognitionem naturalem, qua cognoscunt res per species diversas eis inditas, non simul omnia cognoscunt. Et sic moventur secundum intelligentiam per tempus, sed secundum quod vident res in Deo, simul eas vident.

ARTICULUS XI. 65

*Utrum aliquis in hac vita possit videre
Deum per essentiam.*

1. 2. q. 5. ar. 3. co. & 4. d. 49. q. 2. ar. 7. & ver. q. 10.
ar. 11. & quo. 1. q. 1. ar. 1. & 3. cont. c. 45.

AD Undecimum sic proceditur. Videtur, quod aliquis in hac vita possit Deum per essentiam videre. Dicit enim Jacob Genes. 32. *Vidi Deum facie ad faciem*: sed videre facie ad faciem est videre per essentiam; ut patet per illud, quod dicitur 1. Cor. 13. *Videmus nunc per speculum, & in ænigmate: tunc autem facie ad faciem*: ergo Deus in hac vita per essentiam videri potest.

2. Præterea. Numer. 12. dicit Dominus de Moyse: *Ore ad os loquor ei*: sed qui ore ad os loquitur Deo palam, & non per ænigmata, & figuras, videt Deum: sed hoc videre est Deum per essentiam videre: ergo aliquis in statu hujus vitæ potest Deum per essentiam videre.

3. Præterea. Illud, in quo alia omnia cognoscimus,
&

& per quod de aliis judicamus, est nobis secundum se notum: sed omnia etiam nunc in Deo cognoscimus. Dicit enim August. 12. Confess. (cap. 25. circa med. tom. 1.) *Si ambo videmus verum esse, quod dicitis; & ambo videmus verum esse, quod dico: ubi, quæso, illud videmus? Nec ego in te, † al. ego utique in te † nec tu in me, sed ambo in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate.* Idem etiam in lib. de vera religione (cap. 31. per totum, tom. 1.) dicit, quod secundum veritatem divinam de omnibus judicamus. Et 12. de Trinit. (cap. 2. vers. fin. tom. 3.) dicit, quod rationis est judicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales, & sempiternas. Quæ, nisi supra mentem essent, incommutabiles profecto non essent: ergo & in hac vita ipsum Deum videmus.

4. Præterea. Secundum August. 12. super Genes. ad litteram (c. 25. & præc. tom. 3.) Visione intellectuali videntur ea, quæ sunt in anima per suam essentiam: sed visio intellectualis est de rebus intelligibilibus, non per aliquas similitudines, sed per suas essentias, ut ipse ibidem dicit: ergo, cum Deus sit per essentiam suam in anima nostra, per essentiam suam videtur à nobis.

Sed Contra est, quod dicitur Exod. 33. *Non videbit me homo, & vivet.* Gloss. ord. *Quandiu hic mortaliter vivitur, videri per quasdam imagines Deus potest, sed per ipsam naturæ suæ speciem non potest.*

Respondeo dicendum, quod ab homine puro Deus videri per essentiam non potest: nisi ab hac vita mortali separetur. Cujus ratio est, quia, sicut supra dictum est (art. 4. hujus quæst.), modus cognitionis sequitur modum naturæ rei cognoscentis. Anima autem nostra, quandiu in hac vita vivimus, habet esse in materia corporali; unde naturaliter non cognoscit aliqua, nisi quæ habent formam in materia, vel quæ per hujusmodi cognosci possunt. Manifestum est autem, quod per naturas rerum materialium divina essentia cognosci non potest. Ostensum est enim supra (art. 2. & 9. hujus q.), quod cognitio Dei per quamcumque similitudinem creatam non est visio essentiæ ipsius. Unde impossibile est animæ hominis secundum hanc vitam vi-

ven-

ventis essentiam Dei videre. Et hujus signum est, quod anima nostra, quanto magis à corporalibus abstrahitur, tanto intelligibilium abstractorum fit capacior. Unde in somniis, & alienationibus à sensibus corporis magis divinæ revelationes percipiuntur, & prævisiones futurorum. Quod ergo anima elevetur usque ad supremum intelligibilium, quod est essentia divina, esse non potest, quamdiu hac mortali vita utitur.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Dionys. 4. cap. cœlest. hierar. (*circ. med.*) sic in scripturis dicitur aliquis Deum vidisse, in quantum formatæ sunt aliquæ figuræ, vel sensibiles, vel imaginariæ secundum aliquam similitudinem aliquod divinum representantes. Quod ergo dicit Jacob, *Vidi Deum facie ad faciem*, referendum est non ad ipsam divinam essentiam, sed ad figuram, in qua representabatur Deus. Et hoc ipsum ad quandam prophetiæ eminentiam pertinet, ut videatur persona Dei loquentis, vel loquens Deus, licet imaginaria visione, ut infra patebit (2. 2. quæst. 174.) cum de gradibus prophetiæ loquemur. Vel hoc dicit Jacob ad designandum quandam eminentiam intelligibilem contemplationis supra communem statum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Deus miraculose aliquid supernaturaliter in rebus corporeis operatur, ita etiam & supernaturaliter, & præter communem ordinem mentes aliquorum in hac carne viventium, sed non sensibus carnis utentium usque ad visionem suæ essentiæ elevavit, ut dicit August. 12. super Genes. ad litteram (cap. 26. 27. & 28. tom. 3.), & in libro de videndo Deum (c. 13. præcipue, tom. 2.) de Moyse, qui fuit magister Judæorum, & de Paulo, qui fuit magister Gentium. Et de hoc plenius tractabitur, cum de raptu ejus agemus (2. 2. q. 175. ar. 3. præcipue).

Ad tertium dicendum, quod omnia dicimur in Deo videre, & secundum ipsum de omnibus judicare, in quantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus, & judicamus. Nam & ipsum lumen naturale rationis participatio quædam est divini luminis: sicut etiam omnia sensibilia dicimus videre, & judicare in sole, idest per lumen solis. Unde dicit Augustinus pri-

primo soliloquiorum (*cap. 8. in princ. tom. 1.*) *Disciplinarum spectamina videri non possunt nisi aliquo velut suo sole illustrentur*, videlicet Deo : sicut ergo ad videndum aliquid sensibiliter non est necesse, quod videatur substantia solis; ita ad videndum aliquid intelligibiliter, non est necessarium, quod videatur essentia Dei.

Ad quartum dicendum, quod visio intellectualis est eorum, quæ sunt in anima per suam essentiam, sicut intelligibilia in intellectu. Sic autem Deus est in anima beatorum, non autem in anima nostra, sed per præsentiam, essentiam, & potentiam.

ARTICULUS XII.

66

Utrum per rationem naturalem Deum in hac vita cognoscere possimus.

1. d. 3. q. 1. ar. 1. & 4. cont. c. 1. & Boet. tri. q. 1. ar. 2.

AD Duodecimum sic proceditur. Videtur, quod per naturalem rationem Deum in hac vita cognoscere non possimus. Dicit enim Boet. in lib. de consolat. (*inter med. & fin. prosæ 4.*) quod *ratio non capit simplicem formam*, Deus autem maxime est simplex forma, ut sup. ostensum est (*q. 3. ar. 7.*) ergo ad ejus cognitionem ratio naturalis pervenire non potest.

2. Præterea. Ratione naturali sine phantasmate nihil intelligit anima, ut dicitur in tertio de anima (*tex. 30. Habetur etiam de mem. & remin. c. 1. tom. 2.*) sed Dei, cum sit incorporeus, phantasma in nobis esse non potest : ergo cognosci non potest à nobis cognitione naturali.

3. Præterea. Cognitio, quæ est per rationem naturalem, communis est bonis, & malis, sicut natura eis communis est : sed cognitio Dei competit tantum bonis. Dicit enim Augustin. 1. de Trinit. (*cap. 2. parum à princ. tom. 3.*) quod *mentis humanæ acies in tam excellenti luce non figitur, nisi per justitiam fidei emundetur † al. nutrita vegetetur †* : ergo Deus per rationem naturalem cognosci non potest.

Sed Contra est, quod dicitur Ro. 1. *Quod notum est Dei manifestum est in illis*, idest, quod cognosci-

ci-

cibile est de Deo per rationem naturalem.

Respondeo dicendum, quod naturalis nostra cognitio à sensu principium sumit. Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat: quia creaturæ sensibiles sunt effectus Dei virtutem causæ non adæquantes. Unde ex sensibilibus cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, & per consequens nec ejus essentia videri. Sed quia sunt ejus effectus à causa dependentes, *ex eis in hoc perducere possumus, ut cognoscamus de Deo, an est: & ut cognoscamus de ipso ea, quæ necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa excedens omnia sua causata.*

Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa: & differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum, quæ ab eo causantur: & quod hæc non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio ad formam simplicem pertingere non potest, ut sciat de ea, quid est; potest tamen de ea cognoscere, ut sciat, an est.

Ad secundum dicendum, quod Deus naturali cognitione cognoscitur per phantasmata effectus sui.

Ad tertium dicendum, quod cognitio Dei per essentiam, cum sit per gratiam, non competit nisi bonis; sed cognitio ejus, quæ est per rationem naturalem, potest competere bonis, & malis: unde dicit August. in lib. 1. Retractationum (cap. 4. tom. 1. quod dixerat 1. lib. de Soliloq. c. 1. tom. 1.). *Non approbo, quod in oratione dixi: Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti: responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera, scilicet per rationem naturalem.*

ARTICULUS XIII.

67

*Utrum per gratiam habeatur altior cognitio Dei,
quam ea, quæ habetur per rationem
naturalem.*

3. 32. a. 1. & 1. d. 3. q. 1. art. 4. & verit. q. 10. art. ult.
& Boet. tri. qu. 1. art. 4.

AD Decimumtertium sic proceditur. Videtur, quod per gratiam non habeatur altior cognitio Dei, quam ea, quæ habetur per naturalem rationem: Dicit enim Dionys. 1. lib. de mystica theologia (c. 1. in fin. illius) quod ille, qui melius unitur Deo in hac vita, unitur ei, sicut omnino ignoto. Quod etiam de Moyse dicit: qui tamen excellentiam quandam obtinuit in gratiæ cognitione. Sed conjungi Deo, ignorando de eo, quid est, hoc contingit etiam per rationem naturalem: ergo per gratiam non plenius cognoscitur à nobis Deus, quam per rationem naturalem.

2. Præterea. Per rationem naturalem in cognitionem divinorum pervenire non possumus, nisi per phantasmata, similiter etiam *† al. sic etiam †* nec secundum cognitionem gratiæ. Dicit enim Dionys. 1. cap. cœl. hier. (cir. med.) quod *impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate † al. veritate † sacrorum velaminum circumvelatum*: ergo per gratiam non plenius cognoscimus Deum, quam per rationem naturalem.

3. Præterea. Intellectus noster per gratiam fidei Deo adhæret. Fides autem non videtur esse cognitio. Dicit enim Greg. in hom. (26. in Ev. à med. illius, tom. 3.) quod ea, *quæ non videntur, fidem habent, & non agnitionem*: ergo per gratiam non additur nobis aliqua excellentior cognitio de Deo.

Sed Contra est, quod dicit Apost. 1. Cor. 2. *Non-
his revelavit Deus per spiritum suum illa, scil. quæ
nemo principum hujus sæculi novit*, idest philosopho-
rum, ut exponit Glos. (Hier. in illum loc. to. 9.)

Respondeo dicendum, quod *per gratiam perfectior
cognitio de Deo habetur à nobis, quam per rationem
naturalem*. Quod sic patet. Cognitio enim: quam per

Tom. I.

G

na-

naturalem rationem habemus, duo requirit, scilicet phantasmata ex sensibilibus accepta, & lumen naturale intelligibile, cujus virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus.

Et quantum ad utrumque juvatur humana cognitio per revelationem gratiæ. Nam & lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti: & interdum etiam phantasmata in imaginatione hominis formantur divinitus magis exprimentia res divinas, quam ea, quæ naturaliter à sensibilibus accipimus, sicut apparet in visionibus prophetalibus. Et interdum etiam aliquæ res sensibiles formantur divinitus, aut etiam voces ad aliquid divinum exprimentum; sicut in baptismo visus est Spiritus Sanctus in specie columbæ, & vox Patris audita est: *Hic est Filius meus dilectus.* Matth. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet per revelationem gratiæ in hac vita non cognoscamus de Deo, quid est, & sic ei quasi ignoto conjugamur; tamen plenius ipsum cognoscimus, inquantum plures, & excellentiores effectus ejus nobis demonstrantur, & inquantum ei aliqua attribuimus ex revelatione divina, ad quæ ratio naturalis non pertingit: ut Deum esse trinum, & unum.

Ad secundum dicendum, quod ex phantasmatibus vel à sensu acceptis secundum naturalem ordinem, vel divinitus in imaginatione formatis tanto excellentior cognitio intellectualis habetur, quanto lumen intelligibile in homine fortius fuerit. Et sic per revelationem ex phantasmatibus plenior cognitio accipitur ex infusione divini luminis.

Ad tertium dicendum, quod fides cognitio quedam est, inquantum intellectus determinatur per fidem ad aliquod cognoscibile. Sed hæc determinatio ad unum non procedit ex visione credentis, sed à visione ejus, cui creditur. Et sic inquantum deest visio, deficit à ratione cognitionis, quæ est in scientia. Nam scientia determinat intellectum ad unum per visionem, & intellectum primorum principiorum.

QUÆSTIO DECIMATERTIA.

De nominibus Dei, in duodecim articulos divisa.

Consideratis his, quæ ad divinam cognitionem † *al. perfectionem* † pertinent, procedendum est ad considerationem divinorum nominum. Unumquodque enim nominatur à nobis, secundum quod ipsum cognoscimus.

Circa hoc ergo quærentur duodecim.

Primo. Utrum Deus sit nominabilis à nobis.

Secundo. Utrum aliqua nomina dicta de Deo prædicentur de ipso substantialiter.

Tertio. Utrum aliqua nomina dicta de Deo proprie dicantur de ipso, an omnia attribuantur ei metaphorice.

Quarto. Utrum multa nomina dicta de Deo sint synonyma.

Quinto. Utrum nomina aliqua dicantur de Deo, & creaturis univoce, vel æquivoce.

Sexto. Supposito, quod dicantur analogice, utrum dicantur de Deo per prius, vel de creaturis.

Septimo. Utrum aliqua nomina dicantur de Deo ex tempore.

Octavo. Utrum hoc nomen, *Deus*, sit nomen naturæ, vel operationis.

Nono. Utrum hoc nomen, *Deus*, sit nomen communicabile.

Decimo. Utrum accipiatur univoce, vel æquivoce, secundum quod significat Deum per naturam, & per participationem, & secundum opinionem.

Undecimo. Utrum hoc nomen, *qui est*, sit maxime proprium nomen Dei.

Duodecimo. Utrum propositiones affirmativæ possint formari de Deo.

Utrum aliquod nomen Deo conveniat.

I. d. 22. q. 1. art. 1.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod nullum nomen Deo conveniat. Dicit enim Dionys. 1. c. de Div. nom. (*à med. ill. lect. 3.*) quod *neque nomen ejus est, neque opinio*. Et Proverb. 30. dicitur: *Quod nomen ejus, & quod nomen filii ejus, si nosti?*

2. Præterea. Omne nomen aut dicitur in abstracto, aut in concreto: sed nomina significantia in concreto non competunt Deo, cum simplex sit; neque nomina significantia in abstracto, quia non significant aliquid perfectum subsistens: ergo nullum nomen potest dici de Deo.

3. Præterea. Nomina significant substantiam cum qualitate; verba autem, & participia significant cum tempore; pronomina autem cum demonstratione, vel relatione. Quorum nihil competit Deo: quia sine qualitate est, & sine omni accidente, & sine tempore, & sentiri non potest, ut demonstrari possit, nec relative significari; cum relativa sint aliquorum antedictorum recordativa, vel nominum, vel participiorum, vel pronominum demonstrativorum: ergo Deus nullo modo potest nominari à nobis.

Sed Contra est, quod dicitur Exod. 15. *Quasi vir pugnator, omnipotens nomen ejus.*

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum (*1. Periber. cap. 1. in princ. to. 1.*) *voces sunt signa intellectuum, & intellectus sunt rerum similitudines*. Et sic patet, quod voces referuntur ad res significantes mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid à nobis intellectu cognosci potest, sic à nobis potest nominari: ostensum est autem supra, (*ar. 11. quæst. præced.*) quod Deus in hac vita non potest à nobis videri per suam essentiam, sed cognoscitur à nobis ex creaturis secundum habitudinem principii, & per modum excellentiæ, & remotionis: Sic igitur potest nominari à nobis ex creaturis; non tamen ita, quod nomen significans ipsum exprimat divinam

essentiam, secundum quod est. Sicut hoc nomen, homo, exprimit sua significatione essentiam hominis, secundum quod est: significat enim ejus definitionem declarantem ejus essentiam. Ratio enim, quam significat nomen, est definitio.

Ad primum ergo dicendum, quod ea ratione dicitur Deus non habere nomen, vel esse supra nominationem, quia essentia ejus est supra id, quod de Deo intelligimus, & voce significamus.

Ad secundum dicendum, quod, quia ex creaturis in Dei cognitionem venimus, & ex ipsis eum nominamus; nomina, quæ Deo attribuimus, hoc modo significant, secundum quod competit creaturis materialibus, quarum cognitio est nobis connaturalis, ut supra dictum est. (*q. præc. art. 4.*) Et quia in hujusmodi creaturis ea, quæ sunt perfecta, & subsistentia, sunt composita: forma autem in eis non est aliquid completum subsistens, sed magis, quo aliquid est: inde est, quod omnia nomina à nobis imposita ad significandum aliquid completum subsistens significant in concretionem, prout competit compositis. Quæ autem imponuntur ad significandas formas simpliciter, significant aliquid non ut subsistens, sed ut quo aliquid est: sicut albedo significat, ut quo aliquid est album. Quia igitur & Deus simplex est, & subsistens est, attribui-mus ei nomina abstracta † *al. nomina simplicia*, & nomina abstracta † ad significandam simplicitatem ejus, & nomina concreata ad significandam subsistentiam, & perfectionem ipsius: quævis utraque nomine deficiant à modo ipsius, sicut intellectus noster non cognoscit eum, ut est, secundum hanc vitam.

Ad tertium dicendum, quod significare substantiam cum qualitate est significare suppositum cum natura, vel forma determinata, in qua subsistit. Unde, sicut de Deo dicuntur aliqua in concretionem ad significandum subsistentiam, † *al. substantiam* † & perfectionem ipsius, sicut jam dictum est; (*in solut. præc.*) ita dicuntur de Deo nomina significantia substantiam cum qualitate. Verba vero, & participia consignantia tempus dicuntur de ipso ex eo, quod æternitas includit omne tempus. Sicut enim simplicia subsistentia non

possumus apprehendere, & significare, nisi per modum compositorum, ita simplicem æternitatem non possumus intelligere, vel voce exprimere, nisi per modum temporalium rerum: & hoc propter connaturalitatem intellectus nostri ad res compositas, & temporales. Pronomina vero demonstrativa dicuntur de Deo, secundum quod faciunt demonstrationem ad id, quod intelligitur, non ad id, quod sentitur. Secundum enim quod à nobis intelligitur, secundum hoc sub demonstratione cadit. Et sic secundum illum modum, quo nomina, & participia, & pronomina demonstrativa de Deo dicuntur, secundum hoc & pronomibus & nominibus relativis † *al. à pronomibus, vel nominibus relativis* significari potest.

ARTICULUS II.

69

Utrum aliquod nomen dicatur de Deo substantialiter.

post. q. 7. a. 4. & 5. & 1. d. 2. a. 2. & 1. con. c. 51.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod nulum nomen dicatur de Deo substantialiter. Dicit enim Damasc. (*l. 1. de fid. orth. c. 4.*) *Oportet singula eorum, quæ de Deo dicuntur, non quid est secundum substantiam significare, sed quid non est ostendere, aut habitudinem quandam, aut aliquid eorum, quæ assequuntur naturam, vel operationem.*

2. Præterea. Dicit Dyonys. *1. cap. de div. nom. (ante med. lect. 3.) Omnium sanctorum † al. sanctum † theologorum bynnum invenies ad beatos † al. bonos † thearchie processus manifestative, & laudative Dei nominationes dividentes.* Et est sensus, quod nomina, quæ in divinam laudem sancti doctores assumunt, secundum processus ipsius Dei distinguuntur: sed quod significat processum alicujus rei, nihil significat ad ejus essentiam pertinens: ergo nomina dicta de Deo non dicuntur de ipso substantialiter.

3. Præterea. Secundum hoc nominatur aliquid à nobis, secundum quod intelligitur: sed non intelligitur Deus à nobis in hac vita secundum suam substantiam: ergo nec aliquod nomen impositum à

nobis dicitur de Deo secundum suam substantiam.

Sed Contra est, quod dicit August. 7. de Trinit. (cap. 1. & 7. per tot. & l. 6. c. 4. to. 3.) *Deo hoc est esse, quod fortem esse, vel sapientem esse, & si quid de illa simplicitate dixeris, qua ejus substantia significatur: ergo omnia nomina hujusmodi significant divinam substantiam.*

Respondeo dicendum, quod de nominibus, quæ de Deo dicuntur negative, vel quæ relationem ipsius ad creaturam significant, manifestum est, quod substantiam ejus nullo modo significant, sed remotionem alicujus ab ipso, vel relationem ejus ad alium, vel potius alicujus ad ipsum.

Sed de nominibus, quæ absolute, & affirmative de Deo dicuntur, sicut bonus, sapiens, & hujusmodi, multipliciter aliqui sunt opinati. *Quidam enim dixerunt, quod hæc omnia nomina, licet affirmative de Deo dicantur, tamen magis inventa sunt ad aliquid removendum à Deo, quam ad aliquid ponendum in ipso. Unde dicunt, quod, cum dicimus Deum esse viventem, significamus, quod Deus non hoc modo est, sicut res inanimatæ; & similiter accipiendum est in aliis: & hoc posuit Rabbi Moys. (in lib. qui dicitur *מורה נבוכים*, id doctorum dubiorum.) Alii vero dicunt, quod hæc nomina imposita sunt ad significandum habitudinem ejus ad creatura, ut, cum dicimus, Deus est bonus; sit sensus, Deus est causa bonitatis in rebus: & eadem ratio est in aliis.*

Sed utrumque istorum videtur esse inconveniens propter tria. Primo quidem, quia secundum neutram harum positionum posset assignari ratio, quare quædam nomina magis de Deo dicerentur, quam alia: sic enim est causa corporum, sicut est causa bonorum. Unde, si nihil aliud significatur, cum dicitur, Deus est bonus, nisi Deus est causa bonorum, poterit similiter dici, quod Deus est corpus, quia est causa corporum. Item per hoc, quod dicitur, quod est corpus, removetur, quod non sit ens in potentia tantum, sicut materia prima. Secundo, quia sequeretur quod omnia nomina dicta de Deo per posterius dicerentur de ipso. Sicut sanum per posterius dicitur de medicina,

na, eo quod significat hoc tantum, quod sit causa sanitatis in animali, quod per prius dicitur sanum. Tertio, quia hoc est contra intentionem loquentium de Deo. Aliud enim intendunt dicere, cum dicunt Deum viventem, quam quod sit causa vitæ nostræ, vel quod differat à corporibus inanimatis.

Et ideo aliter dicendum est, quod hujusmodi quidem nomina significant substantiam divinam, & prædicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt à representatione ipsius. Quod sic patet. Significant enim sic nomina Deum, secundum quod intellectus noster cognoscit ipsum. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum, secundum quod creaturæ ipsum repræsentant. Ostensum est autem supra, (*q. 3. ar. 2.*) quod Deus in se præhabet omnes perfectiones creaturarum, quasi simpliciter, & universaliter perfectus. Unde quælibet creatura intantum eum repræsentat, & est ei similis, in quantum perfectionem aliquam habet, non tamen ita quod repræsentet eum, sicut aliquid ejusdem speciei, vel generis, sed sicut excellens principium, à cuius forma effectus deficiunt, cujus tamen aliqualem similitudinem effectus consequuntur; sicut formæ corporum inferiorum repræsentant virtutem solarem. Et hoc supra expositum est, (*q. 4. ar. 3.*) cum de perfectione divina agebatur. Sic igitur prædicta nomina divinam substantiam significant, imperfecte tamen, sicut & creaturæ imperfecte eam repræsentant. Cum igitur dicitur, Deus est bonus non est sensus, Deus est causa bonitatis, vel Deus non est malus: sed est sensus, Id, quod bonitatem dicimus in creaturis, præexistit in Deo: & hoc quidem secundum modum altiorem. Unde ex hoc non sequitur, quod Deo competat esse bonum, in quantum causat bonitatem: sed potius è converso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit: secundum illed August. de doctrina Christiana, (*l. 1. c. 32. to. 3.*) *In quantum bonus est, sumus.*

Ad primum ergo dicendum: quod Damasc. ideo dicit, quod hæc nomina non significant, quid est Deus, quia à nullo istorum nominum exprimitur, quid est Deus perfecte, sed unumquodque imperfecte eum sig-

significat, sicut & creaturæ imperfecte eum repræsentant.

Ad secundum dicendum, quod in significatione nominum aliud est quandoque, à quo imponitur nomen ad significandum, & aliud, ad quod significandum nomen imponitur. Sicut hoc nomen, lapis imponitur ab eo, quod lædit pedem, non tamen imponitur ad hoc significandum, quod significet lædens pedem, sed ad significandam quandam speciem corporum, alioquin omne lædens pedem esset lapis. Sic igitur dicendum est, quod hujusmodi divina nomina imponuntur quidem à procesibus deitatis: Sicut enim secundum diversos processus perfectionum creaturæ Deum repræsentant, licet imperfecte: ita intellectus noster, secundum unumquemque processum Deum cognoscit, & nominat: sed tamen hæc nomina non imponit ad significandum ipsos processus, ut, cum dicitur: Deus est vivens, sit sensus, ab eo procedit vita: sed ad significandum ipsum rerum principium, prout in eo præexistit vita, licet eminentiori modo, quam intelligatur, vel significetur.

Ad tertium dicendum, quod essentiam Dei in hac vita cognoscere non possumus, secundum quod in se est, sed cognoscimus eam, secundum quod repræsentatur in perfectionibus creaturarum. Et sic nomina à nobis imposita eam significant.

ARTICULUS III.

70

Utrum aliquod nomen dicatur de Deo proprie.

post. q. 7. art. 4. ad 6. & 1. d. 8. q. 4. art. 2. & d. 22.
art. 2. & 1. cont. c. 30.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod nullum nomen dicatur de Deo proprie. Omnia enim nomina, quæ de Deo dicimus, sunt à creaturis accepta, ut dictum est: (*art. 1. hujus q.*) sed nomina creaturarum metaphorice dicuntur de Deo, sicut, cum dicitur, Deus est lapis, vel leo, vel aliquid hujusmodi: ergo nomina dicta de Deo dicuntur metaphorice.

2. Præterea. Nullum nomen proprie dicitur de aliquo, à quo verius removeretur, quam de eo prædicetur:

sed omnia hujusmodi nomina, bonus, sapiens, & similia, verius removentur à Deo, quam de eo prædicantur: ut patet per Dionysium secundo capitulo cœlestis Hierarchiæ (*parum ante med. & 4. similiter*): ergo nullum istorum nominum proprie dicitur de Deo.

3. Præterea. Nomina corporum non dicuntur de Deo, nisi metaphorice, cum sit incorporeus: sed omnia hujusmodi nomina implicat quasdam corporales conditiones: significant enim cum tempore, & cum compositione, & cum aliis hujusmodi, quæ sunt conditiones corporum: ergo omnia hujusmodi nomina dicuntur de Deo metaphorice.

Sed Contra est, quod dicit Ambrosius in lib 2. de fide (*in princ. prologi, to. 2.*): *Sunt quædam nomina, quæ evidenter proprietatem divinitatis ostendunt, & quædam, quæ perspicuam divinæ majestatis exprimunt veritatem: † al. unitatem † alia vero sunt, quæ translative per similitudinem de Deo dicuntur: non igitur omnia nomina dicuntur de Deo metaphorice, sed aliqua dicuntur proprie.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (*art. præc.*) Deum cognoscimus ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso: quæ quidem perfectiones in Deo sunt secundum eminentiorem modum, quam in creaturis. Intellectus autem noster eo modo apprehendit eas, secundum quod sunt in creaturis, & secundum quod apprehendit, ita significat per nomina. In nominibus igitur, quæ Deo attribuimus, est duo considerare, scilicet perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam, & hujusmodi, & modum significandi. *Quantum igitur ad id, quod significant hujusmodi nomina, proprie competunt Deo, & magis proprie, quam ipsis creaturis: & per prius dicuntur de eo. Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo: habent enim modum significandi, qui creaturis competit.*

Ad primum ergo dicendum, quod quædam nomina significant hujusmodi perfectiones à Deo procedentes in res creatas, hoc modo, quod ipse modus imperfectus, quo à creatura participatur divina perfectio, in ipso nominis significato includitur: sicut lapis signifi-

cat

cat aliquid materialiter ens : & hujusmodi nomina non possunt attribui Deo , nisi metaphorice. Quædam vero nomina significant ipsas perfectiones absolute , absque hoc quod aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione , ut ens , bonum , vivens , & hujusmodi : & talia proprie dicuntur de Deo.

Ad secundum dicendum , quod ideo hujusmodi nomina dicit Dionysius (*loco in arg. cit.*) negari in Deo ; quia id , quod significatur per nomen , non convenit eo modo ei , quo nomen significat , sed excellentiori modo. Unde ibidem dicit Dionysius , quod est super omnem substantiam , & vitam.

Ad tertium dicendum , quod ista nomina , quæ proprie dicuntur de Deo , important condiciones corporales non in ipso significato nominis , sed quantum ad modum significandi. Ea vero , quæ metaphorice de Deo dicuntur , important conditionem corporalem in ipso suo significato.

ARTICULUS IV.

Utrum nomina dicta de Deo sint nomina synonyma.

Pot. qu. 7. ar. 6. & 1. cont. c. 5.

AD quartum sic proceditur. Videtur , quod ista nomina dicta de Deo sint nomina synonyma : synonyma enim nomina dicuntur , quæ omnino idem significant : sed ista nomina dicta de Deo omnino idem significant in Deo : quia bonitas Dei est ejus essentia ; & similiter sapientia : ergo ista nomina sunt omnino synonyma.

2. Præterea. Si dicatur , quod ista nomina significant idem secundum rem , sed secundum rationes diversas : Contra : Ratio , cui non respondet aliquid in re , est vana : si ergo istæ rationes sint multæ , & res est una , videtur , quod rationes istæ sint vanæ.

3. Præterea. Magis est unum , quod est unum re & ratione , quam quod est unum re , & multiplex ratione : sed Deus est maxime unus : ergo videtur , quod non sit unus re , & multiplex ratione. Et sic nomina dicta de Deo non significant rationes diversas ; & ita sunt synonyma.

Sed Contra. Omnia synonyma sibi invicem adjuncta negationem adducunt: sicut si dicatur vestis, indumentum. Si igitur omnia nomina dicta de Deo sunt synonyma, non posset convenienter dici Deus bonus, vel aliquid hujusmodi, cum tamen scriptum sit Hierem, 32. *Fortissime, magne, potens, Dominus exercituum nomen tibi.*

Respondeo dicendum, quod *hujusmodi nomina dicta de Deo non sunt synonyma.*

Quod quidem facile esset videre: si diceremus, quod hujusmodi nomina sunt inducta ad removendam, vel ad designandam habitudinem causæ respectu creaturarum. Sic enim essent diversæ rationes horum nominum secundum diversa negata, vel secundum diversos effectus connotatos.

Sed, secundum quod dictum est (*art. 2. hujus q.*) hujusmodi nomina substantiam divinam significare, licet imperfecte, etiam plane apparet, secundum præmissa, (*art. 1. huj. quæst.*) quod habent rationes diversas. Ratio enim, quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus à Deo in creaturas. Quæ quidem perfectiones in Deo præexistunt unite, & simpliciter, in creaturis vero recipiuntur divise, & multipliciter: sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium representatum per diversas perfectiones creaturarum varie, & multipliciter, ita variis, & multiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet unum omnino simplex secundum hujusmodi conceptiones imperfecte intellectum. Et ideo nomina Deo attributa, licet significant unam rem, tamen, quia significant eam sub rationibus multis, & diversis, non sunt synonyma.

Et sic patet solutio ad primum, quia nomina, synonyma dicuntur, quæ significant unum secundum unam rationem. Quæ enim significant rationes diversas unius rei, non primo, & per se unum significant, quia nomen non significat rem, nisi mediante conceptione intellectus, ut dictum est (*art. 1. hujus qu.*) Ad

Ad secundum dicendum, quod rationes plures horum nominum non sunt cassæ, & vanæ, quia omnibus eis respondet unum quid simplex per omnia hujusmodi multipliciter, & imperfecte repræsentatum.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum ad perfectam Dei unitatem pertinet, quod ea, quæ sunt multipliciter, & divisim in aliis, in ipso sunt simpliciter, & unite. Et ex hoc contingit, quod est unus re, & plures secundum rationem: quia intellectus noster ita multipliciter apprehendit eum, sicut res multipliciter ipsum repræsentant.

ARTICULUS V.

Utrum ea, quæ de Deo dicuntur, à creaturis, univoce dicantur de ipsis.

Pot. qu. 7. ar. 7. & opus. 2. cap. 27. & 1. cont. cap. 32. 33. & 34.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod ea, quæ dicuntur de Deo, & creaturis, univoce de ipsis dicantur. Omne enim æquivocum reducitur ad univocum, sicut multa ad unum. Nam, si hoc nomen canis æquivoce dicitur de latrabili, & marino, oportet, quod de aliquibus univoce dicatur, scilicet de omnibus latrabilibus. Aliter enim esset procedere in infinitum: Inveniuntur autem quædam agentia univoca, quæ conveniunt cum suis effectibus in nomine, & definitione, ut homo generat hominem: quædam vero agentia æquivoca, sicut Sol causat calidum, cum tamen ipse non sit calidus, nisi æquivoce. Videtur igitur, quod primum agens, ad quod omnia agentia reducuntur, sit agens univocum: & ita quæ de Deo, & creaturis dicuntur, univoce prædicantur.

2. Præterea. Secundum æquivoca non attenditur aliqua similitudo. Cum igitur creaturæ ad Deum sit aliqua similitudo, secundum illud Gen. 1. *Faciemus hominem ad imaginem, & similitudinem nostram*: videtur, quod aliquid univoce de Deo, & creaturis dicatur.

3. Præterea. Mensura est homogœnea mensurato, ut dicitur in 10. *Metaphysic. (tex. 4. 10. 3.)* sed Deus est

est prima mensura omnium entium, ut ibidem dicitur; ergo Deus est homogeneus creaturis; & ita aliquid univoce de Deo, & creaturis dici potest.

Sed Contra. Quicquid prædicatur de aliquibus secundum idem nomen, & non secundum eandem rationem, prædicatur de eis æquivoce. Sed nullum nomen convenit Deo secundum illam rationem, secundum quam dicitur de creatura: nam sapientia in creaturis est qualitas, non autem in Deo: genus autem variatum mutat rationem, cum sit pars definitionis, & eadem ratio est in aliis. Quicquid ergo de Deo, & creaturis dicitur, æquivoce dicitur.

2. Præterea. Deus plus distat à creaturis, quam quæcumque creaturæ ab invicem. Sed propter distantiam quarundam creaturarum contingit, quod nihil univoce de eis prædicari potest: sicut de his, quæ non conveniunt in aliquo genere: ergo multo minus de Deo, & creaturis aliquid univoce prædicatur: sed omnia prædicantur æquivoce.

Respondeo dicendum, quod *impossibile est aliquid prædicari de Deo, & creaturis univoce*. Quia omnis effectus non adæquans virtutem causæ agentis recipit similitudinem agentis non secundum eandem rationem, sed deficienter: ita quod id, quod & divisum, & multipliciter est in effectibus, in causa est simpliciter, & eodem modo. Sicut Sol secundum unam virtutem multiformes, & varias formas in istis inferioribus producit: eodem modo, ut supra dictum est, (*art. præc.*) omnes rerum perfectiones, quæ sunt in rebus creatis divisim, & multipliciter, in Deo præexistunt unite, & simpliciter. Sic igitur, cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem distinctam secundum rationem distinctionis † *alias definitionis* † ab aliis: puta, cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia nominis, & à potentia, & ab esse ipsius, & ab omnibus hujusmodi. Sed, cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia, vel potentia, vel esse ipsius. Et sic, cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, quodammodo describit, & com-
pre-

prehendit rem significatam, non autem cum dicitur de Deo: sed relinquit rem significatam, ut incomprehensam, & excedentem nominis significationem: unde patet, quod non secundum eandem rationem hoc nomen sapiens de Deo, & de homine dicitur. Et eadem ratio est de alijs. Unde nullum nomen univoce de Deo, & creaturis prædicatur.

Sed nec etiam pure æquivoce, ut aliqui dixerunt. Quia secundum hoc ex creaturis nihil posset cognosci de Deo, nec demonstrari, sed semper incideret fallacia æquivocationis. Et hoc est tam contra Philosophum (8. *phys.* tom. 2. & 12. *metaph.* to. 3.), qui multa demonstrative de Deo probat, quam etiam contra Apostolum dicentem Roman. 1. *Invisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Dicendum est igitur, quod *hujusmodi nomina dicuntur de Deo, & creaturis secundum analogiam, idest proportionem.*

Quod quidem dupliciter contingit in nominibus: vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut sanum dicitur de medicina, & urina: inquantum utrumque habet ordinem, & proportionem ad sanitatem animalis: cujus hoc quidem signum est, illud vero causa: vel ex eo, quod unum habet proportionem ad alterum, sicut sanum dicitur de medicina, & animali, inquantum medicina est causa sanitatis, quæ est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo, & creaturis analogice, & non æquivoce pure, neque univoce. Non enim possumus nominare Deum, nisi ex creaturis, ut supra dictum est (*ar. 1. hujus quæst.*). Et sic quicquid dicitur de Deo, & creaturis, dicitur, secundum quod est aliquis ordo creaturæ ad Deum, ut ad principium, & causam, in qua præexistunt excellenter omnes rerum perfectiones. Et iste modus communitatis medius est inter puram æquivocationem, & simplicem univocationem. Neque enim in iis, quæ analogice dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis, nec totaliter diversa, sicut in æquivocis, sed nomen, quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportionem ad aliquid unum. Sicut sanum de urina dictum significat signum sanitatis animalis, de medi-

ci-

cina vero dictum significat causam ejusdem sanitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet in prædicationibus oporteat æquivoca ad univoca reduci, tamen in actionibus agens non univocum ex necessitate præcedit agens univocum. Agens enim non univocum est causa universalis totius speciei, ut Sol est causa generationis omnium hominum. Agens vero univocum non est causa agens universalis totius speciei, alioquin esset causa suiipsius, cum sub specie contineatur, sed est causa particularis respectu hujus individui, quod in participatione speciei constituit. Causa igitur universalis totius speciei non est agens univocum. Causa autem universalis est prior particulari. Hoc autem agens universale, licet non sit univocum, non tamen est omnino æquivocum: quia sic non faceret sibi simile: sed potest dici agens analogicum: Sicut in prædicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum non univocum: sed analogicum, quod est ens.

Ad secundum dicendum, quod similitudo creaturæ ad Deum est imperfecta: quia etiam nec idem secundum genus representat, ut supra dictum est, (q. 4. art. 3.)

Ad tertium dicendum, quod Deus non est mensura proportionata mensuratis. Unde non oportet, quod Deus, & creaturæ sub uno genere contineantur.

Ea vero, quæ sunt in contrarium, concludunt, quod non univoce hujusmodi nomina de Deo, & creaturis prædicentur, non autem quod æquivoce.

ARTICULUS VI.

73

Utrum nomina per prius dicantur de creaturis, quam de Deo.

1. con. c. 34. & po. q. 7. ar. 5. ad. 8.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod nomina per prius dicantur de creaturis, quam de Deo. Secundum enim quod cognoscimus aliquid, secundum hoc illud nominamus, cum nomina secundum Philos. (1. 1. Perib. c. 1. to. 1.) sint signa intellectuum: sed per prius cognoscimus creaturam, quam Deum;

Deum: ergo nomina à nobis imposita per prius conveniunt creaturis, quam Deo.

2. Præterea. Secundum Dionys. in lib. de divin. nominibus (*cap. 1. aliquantulum ante finem lect. 4.*) *Deum ex creaturis nominamus*: sed nomina à creaturis translata in Deum, per prius dicuntur de creaturis, quam de Deo, sicut leo, lapis, & hujusmodi: ergo omnia nomina, quæ de Deo, & de creaturis dicuntur, per prius de creaturis, quam de Deo dicuntur.

3. Præterea. Omnia nomina: quæ communiter de Deo, & creaturis dicuntur, dicuntur de Deo, sicut de causa omnium, ut dicit Dionysius (*cap. 1. de myst. theol. parum ante med.*) sed quod dicitur de aliquo per causam, per posterius de illo dicitur; per prius enim dicitur animal sanum, quam medicina, quæ est causa sanitatis: ergo hujusmodi nomina per prius dicuntur de creaturis, quam de Deo.

Sed Contra est, quod dicitur Ephes. 3. *Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu, ex quo omnis paternitas in cælo, & in terra nominatur*, & eadem ratio videtur de nominibus aliis, quæ de Deo, & creaturis dicuntur: ergo hujusmodi nomina per prius de Deo, quam de creaturis dicuntur.

Respondeo dicendum, quod in omnibus nominibus, quæ de pluribus analogice dicuntur, necesse est, quod omnia dicantur per respectum ad unum. Et ideo illud unum oportet, quod ponatur in definitione omnium. Et quia ratio, quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in 4. *Metaphysic. (tex. 28. tom. 3.)* necesse est, quod illud nomen per prius dicatur de eo, quod ponitur in definitione aliorum, & per posterius de aliis secundum ordinem, quo appropinquant ad illud primum, vel magis, vel minus. Sicut sanum, quod dicitur de animali, cadit in definitione sani, quod dicitur de medicina, quæ dicitur sana, in quantum causat sanitatem in animali: & in definitione sani, quod dicitur de urina, quæ dicitur sana, in quantum est signum sanitatis animalis.

Sic ergo omnia nomina, quæ metaphorice de Deo dicuntur, per prius de creaturis dicuntur, quam de Deo, quia dicta de Deo nihil aliud significant, quam

si-

similitudines ad tales creaturas. Sicut enim ridere dictum de prato nihil aliud significat, quam quod pratum similiter se habet in decore, cum floret, sicut homo cum ridet, secundum similitudinem proportionis: sic nomen leonis dictum de Deo nihil aliud significat, quam quod Deus similiter se habet, ut fortiter operetur in suis operibus, sicut leo in suis. Et sic patet, quod, secundum quod dicuntur de Deo, eorum significatio definiri non potest, nisi per illud, quod de creaturis dicitur.

De aliis autem nominibus, quæ non metaphorice dicuntur de Deo, esset etiam eadem ratio, si dicerentur de Deo causaliter tantum, ut quidam posuerunt. Sic enim, cum dicitur, Deus est bonus, nihil aliud esset, quam Deus est causa bonitatis creaturæ. Et sic hoc nomen bonum dictum de Deo clauderet in suo intellectu bonitatem creaturæ. Unde bonum per prius diceretur de creatura, quam de Deo.

Sed supra ostensum est, (*art. 2. hujus qu.*) quod hujusmodi nomina non solum dicuntur de Deo causaliter, sed etiam essentialiter. Cum enim dicitur, Deus est bonus, vel sapiens, non solum significatur, quod ipse sit causa sapientiæ, vel bonitatis, sed quod hæc in eo eminentius præexistunt. Unde secundum hoc dicendum est, quod *quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo, quam de creaturis*, quia à Deo hujusmodi perfectiones in creaturas manant: *sed quantum ad impositionem, per prius à nobis imponuntur creaturis*, quas prius cognoscimus. Unde & modum significandi habent, qui competit creaturis, ut supra dictum est. (*ar. 3. hujus quæst.*)

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit quantum ad impositionem nominis.

Ad secundum dicendum, quod non est eadem ratio de nominibus, quæ metaphorice de Deo dicuntur, & de aliis, ut dictum est. (*in corp. art.*)

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procederet, si hujusmodi nomina solum de Deo causaliter dicerentur, & non essentialiter, sicut sanum de medicina.

Utrum nomina, quæ important relationem ad creaturas, dicantur de Deo ex tempore.

Infr. q. 34. art. 3. ad 2. & q. 43. a. 2. & 1. d. 14. qu. 1. ar. 1. ad 5. & d. 30. a. 1. per totum, & 2. c. & d. 37. q. 2. ar. 3. c. & ad 3. & d. 38. ar. 4. ad 1. & 3. d. 32. art. 3.

AD Septimum sic proceditur. Videtur, quod nomina, quæ important relationem ad creaturas, non dicantur de Deo ex tempore. Omnia enim hujusmodi nomina significant divinam substantiam, ut communiter dicitur. Unde & Ambr. (*lib. 1. de fid. c. 1. circa med. to. 2.*) dicit, quod hoc nomen, Dominus, est nomen potestatis, quæ est divina substantia, & creatio † *al. Creator* † significat Dei actionem, quæ est ejus essentia: sed divina substantia non est temporalis, sed æterna: ergo hujusmodi nomina non dicuntur de Deo ex tempore, sed ab æterno.

2. Præterea. Cuicumque convenit aliquid ex tempore potest dici factum. Quod enim ex tempore est album, fit album: sed Deo non convenit esse factum: ergo de Deo nihil prædicatur ex tempore.

3. Præterea. Si aliqua nomina dicuntur de Deo ex tempore propter hoc, quod important relationem ad creaturas; eadem ratio videtur de omnibus, quæ relationem ad creaturas important: sed quædam nomina importantia relationem ad creaturas dicuntur de Deo ab æterno. Ab æterno enim scivit creaturam, & dilexit, secundum illud Jer. 31. *In charitate perpetua dilexi te*: ergo & alia nomina, quæ important relationem ad creaturas, ut dominus, & creator, dicuntur de Deo ab æterno.

4. Præterea. Hujusmodi nomina relationem significant. Oportet igitur, quod relatio illa vel sit aliquid in Deo, vel in creatura tantum: sed non potest esse, quod sit in creatura tantum, quia sic Deus denominaretur dominus à relatione opposita, quæ est in creaturis: nihil autem denominatur à suo opposito. Relinquitur ergo, quod relatio est aliquid in Deo: sed
ni

in Deo nihil potest esse ex tempore cum ipse sit supra tempus: ergo videtur, quod hujusmodi nomina non dicantur de Deo ex tempore.

5. Præterea secundum relationem dicitur aliquid relative, puta secundum dominium dominus, sicut secundum albedinem albus: si igitur relatio dominii non est in Deo secundum rem, sed solum secundum rationem, sequitur, quod Deus non sit realiter dominus, quod patet esse falsum.

6. Præterea. In relativis, quæ non sunt simul natura, unum potest esse altero non existente; sicut scibile existit non existente scientia, ut dicitur in Prædic. (cap. 7. tex. 5.) sed relativa, quæ dicuntur de Deo, & creaturis non sunt simul natura: ergo potest aliquid dici relative de Deo ad creaturam, etiam creatura non existente, & sic hujusmodi nomina, dominus, & creator, dicuntur de Deo ab æterno, & non ex tempore.

Sed Contra est, quod dicit August. 5. de Trinit. (c. 16. to. 3.) quod hæc relativa appellatio, dominus, Deo convenit ex tempore.

Respondeo dicendum, quod *quædam nomina importantia relationem ad creaturam ex tempore de Deo dicuntur, & non ab æterno.*

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod quidam posuerunt relationem non esse rem naturæ, sed rationis tantum. Quod quidem apparet esse falsum ex hoc, quod ipsæ res naturalem ordinem, & habitudinem habent adinvicem.

Verumtamen sciendum est, quod, cum relatio requirat duo extrema, *tripliciter* se habet ad hoc, quod si res naturæ, aut rationis. *Quandoque* enim ex utraque parte est res rationis tantum: quando scilicet ordo, vel habitudo non potest esse inter aliqua, nisi secundum apprehensionem rationis tantum, utpote cum dicimus: idem eidem idem. Nam, secundum quod ratio apprehendit bis aliquod unum, statuit illud, ut duo: & sic apprehendit quandam habitudinem ipsius ad seipsum. Et similiter est de omnibus relationibus, quæ sunt inter ens, & non ens, quas format ratio, in quantum apprehendit non ens, ut quoddam extremum. Et
idem

idem est de omnibus relationibus, quæ consequuntur actum rationis, ut genus, & species, & hujusmodi. *Quædam* vero relationes sunt quantum ad utrumque extremum res naturæ, quando scilicet est habitudo inter aliqua duo secundum aliquid realiter conveniens utrique; sicut patet de omnibus relationibus, quæ consequuntur quantitatem, ut magnum, & parvum, duplum, & dimidium, & hujusmodi: nam quantitas est in utroque extremorum: & simile est de relationibus, quæ consequuntur actionem: & passionem, ut motivum, & mobile, pater, & filius, & similia. *Quandoque* vero relatio in uno extremorum est res naturæ, & in altero est res rationis tantum: & hoc contingit, quandocumque duo extrema non sunt unius ordinis; sicut sensus, & scientia referuntur ad sensibile, & scibile, quæ quidem, inquantum sunt res quædam in esse naturali existentes, sunt extra ordinem esse sensibilis, & intelligibilis. Et ideo in scientia quidem, & sensu est relatio realis, secundum quod ordinatur ad sciendum, vel sentiendum res: sed res ipsæ in se consideratæ sunt extra ordinem hujusmodi: unde in eis non est aliqua relatio realiter ad scientiam, & sensum, sed secundum rationem tantum, inquantum intellectus apprehendit eam, ut terminos relationum scientiæ, & sensus. Unde Philos. dicit in 5. Metaph. (*tex. 20. to. 3.*) quod non dicuntur relative, eo quod ipsa referantur ad alia, sed quia alia referuntur ad ipsa. Et similiter dextrum non dicitur de columna, nisi inquantum ponitur animali ad dexteram. Unde hujusmodi relatio non est realiter in columna, sed in animali.

Cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturæ, & omnes creaturæ ordinentur ad ipsum, & non è converso, manifestum est, quod creaturæ realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio ejus ad creaturas, sed secundum rationem tantum, inquantum creaturæ referuntur ad ipsum. Et sic nihil prohibet, hujusmodi nomina importantia relationem ad creaturam prædicari de Deo ex tempore, non propter aliquam mutationem ipsius, sed propter creaturæ mutationem, sicut columna fit dex-

dextera animali, nulla mutatione circa ipsam existente, sed animali translato.

Ad primum ergo dicendum, quod relativa quædam sunt imposita ad significandum ipsas habitudines relativas, ut dominus, & servus, pater, & filius, & huiusmodi; & hæc dicuntur relativa secundum esse. *Quædam* vero sunt imposita ad significandas res, quas consequuntur quædam habitudines, sicut movens, & motum, caput, & capitatum, & alia huiusmodi; quæ dicuntur relativa secundum dici. Sic igitur & circa nomina divina hæc differentia est consideranda *dupliciter*. Nam *quædam* significant ipsam habitudinem ad creaturam, ut Dominus. Et huiusmodi non significant substantiam divinam directe, sed indirecte, in quantum præsupponunt ipsam, sicut dominium præsupponit potestatem, quæ est divina substantia. *Quædam* vero significant directe essentiam divinam, & ex consequenti important habitudinem, sicut salvator, creator & huiusmodi significant actionem Dei, quæ est eius essentia. Utraque tamen nomina ex tempore de Deo dicuntur quantum ad habitudinem, quam important vel principaliter vel consequenter, non autem quantum ad hoc, quod significant essentiam vel directe, vel indirecte.

Ad secundum dicendum, quod sicut relationes, quæ de Deo dicuntur ex tempore, non sunt in Deo, nisi secundum rationem, ita nec fieri, nec factum esse dicitur de Deo, nisi secundum rationem, nulla mutatione circa ipsum existente, sicut est id: *Domine, refugium factus es nobis*. Psalm. 19.

Ad tertium dicendum, quod operatio intellectus, & voluntatis est in operante. Et ideo nomina, quæ significant relationes consequentes actionem intellectus, vel voluntatis dicuntur de Deo ab æterno. Quæ vero consequuntur actiones procedentes secundum modum intelligendi ad exteriores effectus, dicuntur de Deo ex tempore, ut salvator, creator & huiusmodi.

Ad quartum dicendum, quod relationes significatæ per huiusmodi nomina, quæ dicuntur de Deo ex tempore, sunt in Deo secundum rationem tantum; oppositæ autem relationes in creaturis sunt secundum rem.

rem. Nec est inconueniens, quod à relationibus realiter existentibus in re † *al. in creatura* † Deus denominetur; tamen secundum quod cointelliguntur per intellectum nostrum oppositæ relationes in Deo, ut sic Deus dicatur relative ad creaturam, quia creatura refertur ad ipsum, sicut Philosophus dicit in quinto metaph. (*tex. 2. to. 3.*) quod scibile dicitur relative, quia scientia refertur ad ipsum.

Ad quintum dicendum, quod, cum ea ratione referatur Deus ad creaturam, qua creatura refertur ad ipsum, cum relatio subjectionis realiter sit in creatura sequitur, quod Deus non secundum rationem tantum, sed realiter sit Dominus. Eo enim modo dicitur Dominus, quo creatura ei subjecta est.

Ad sextum dicendum, quod ad cognoscendum, utrum relativa sint simul natura, vel non, non oportet considerare ordinem rerum, de quibus relativa dicuntur, sed significationes ipsorum relativorum. Si enim unum in sui intellectu claudat aliud, & è conuerso; tunc sunt simul natura, sicut duplum, dimidium, & pater, & filius, & similia. Si autem unum in sui intellectu claudat aliud, & non è conuerso, tunc non sunt simul natura. Et hoc modo se habent scientia, & scibile. Nam scibile dicitur secundum potentiam, scientia autem secundum habitum, vel secundum actum. Unde scibile secundum modum suæ significationis præexistit scientiæ. Sed, si accipiatur scibile secundum actum, tunc est simul cum scientia secundum actum. Nam scitum non est aliquid, nisi sit ejus scientia. Licet igitur Deus sit prior creaturis, quia tamen in significatione Domini clauditur, quod habeat servum, & è conuerso, ista duo relativa, dominus, & servus, sunt simul natura. Unde Deus non fuit Dominus, antequam haberet creaturam sibi subjectam.

ARTICULUS VIII.

Utrum hoc nomen, Deus, sit nomen naturæ.

x. ad 2. in expo. lit. & d. 18. art. 5. ad 6. Et d. 32. quæst. 2. art. 2.

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod hoc nomen, Deus, non sit nomen naturæ. Dicit enim Damasc. in 1. lib. (*orth. fidei c. 12.*) quod *Deus dicitur à θεῶν, quod est curare, & fovere universa* † al. currere, & disponere omnia † *vel ab αἰδῶν, idest, ardere. Deus enim noster ignis consumens est, vel à θεῶν, quod est considerare omnia*: hæc autem omnia ad operationem pertinent: ergo hoc nomen, Deus, operationem significat, & non naturam.

2. Præterea. Secundum hoc aliquid nominatur à nobis, secundum quod cognoscitur: sed divina natura est nobis ignota: ergo hoc nomen, Deus, non significat naturam divinam.

Sed Contra est, quod dicit Ambros. in lib. de fide (*in prologo lib. 2. cir. prin. to. 2. c. 3. Et ad Galat. post med. tom. 5.*) quod Deus est nomen naturæ.

Respondeo dicendum, quod non est semper idem id, à quo imponitur nomen ad significandum, & id, ad quod significandum nomen imponitur. Sicut enim substantiam rei ex proprietatibus, vel operationibus ejus cognoscimus, ita substantiam rei denominamus quandoque ab aliqua ejus operatione, vel proprietate. Sicut substantiam lapidis denominamus ab aliqua actione ejus, quia ledit pedem; non tamen hoc nomen impositum est ad significandum hanc actionem, sed substantiam lapidis. Si qua vero sunt, quæ secundum se sunt nota nobis, ut calor, frigus, albedo, & hujusmodi, non ab aliis denominantur. Unde in talibus idem est, quod nomen significat, & id, à quo imponitur nomen ad significandum.

Quia igitur Deus non est notus nobis in sui natura, sed innotescit nobis ex operationibus, vel effectibus ejus, ex his possumus eum nominare, ut supra

pra dictum est (art. 1. hujus quæst.) Unde hoc nomen, Deus, est nomen operationis, quantum ad id, à quo imponitur ad significandum. Imponitur enim hoc nomen ab universali rerum providentia. Omnes enim loquentes de Deo hoc intendunt nominare Deum, quod habet providentiam universalem de rebus. Unde dicit Dionys. 12. cap. de div. nomin. (cir. princ. lect. 1.) quod *deitas est, quæ omnia videt providentia, & tonitate perfecta.* Ex hac autem operatione hoc nomen, Deus, assumptum, impositum est ad significandum divinam naturam.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia, quæ posuit Damasc. pertinent ad providentiam, à qua imponitur hoc nomen, Deus, ad significandum.

Ad secundum dicendum, quod, secundum quod naturam alicujus rei ex ejus proprietatibus, & effectibus cognoscere possumus, sic eam nomine possumus significare. Unde, quia substantiam lapidis ex ejus proprietate possumus cognoscere secundum seipsam, sciendo, quid est lapis, hoc nomen, lapis, ipsam lapidis naturam, secundum quod in se est, significat. Significat enim definitionem lapidis, per quam scimus, quid est lapis. Ratio enim, quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in 4. Metaph. (tex. 28. to. 3.) sed ex effectibus divinis divinam naturam non possumus cognoscere, secundum quod in se est, ut sciamus de ea, quid est, sed per modum eminentiæ, & causalitatis, & negationis, ut supra dictum est (q. 12. a. 12.). Et sic hoc nomen, Deus, significat naturam divinam. Impositum est enim nomen hoc ad aliquid significandum supra omnia existens, quod est principium omnium, & remotum ab omnibus. Hoc enim intendunt significare nominantes Deum.

ARTICULUS IX.

Utrum hoc nomen, Deus, sit communicabile.

q. 39. ar. 4. ad 1. & 1. d. 4. q. 1. ar. 2. ad 3. & d. 21. q. 2. ar. 1. ad 4. & po. q. 7. ar. 3. ad 1.

AD Nonum sic proceditur. Videtur, quod hoc nomen, Deus, sit communicabile. Cuicumque enim communicatur res significata per nomen, communica-

tur & nomen ipsum : sed hoc nomen , Deus , ut dictum est (*art. præc.*) , significat divinam naturam , quæ est communicabilis aliis ; secundum illud 2. Petri 1. *Magna, & pretiosa promissa nobis donavit , ut per hoc efficiamur divinæ consortes naturæ* : ergo hoc nomen , Deus , est communicabile.

2. Præterea. Sola nomina propria non sunt communicabilia : sed hoc nomen , Deus , non est nomen proprium , sed appellativum , quod patet ex hoc , quod habet plurale , secundum illud Psal. 81. *Ego dixi, dii estis* : ergo hoc nomen , Deus , est communicabile.

3. Præterea. Hoc nomen , Deus , imponitur ab operatione , ut dictum est (*art. proxime cit.*) sed alia nomina , quæ imponuntur Deo ab operationibus , sive ab effectibus , sunt communicabilia , ut bonus , sapiens , & hujusmodi : ergo hoc nomen , Deus , est communicabile.

Sed Contra est , quod dicitur Sap. 14. *Incommunicabile nomen lignis , & lapidibus imposuerunt* : & loquitur de nomine Deitatis : ergo hoc nomen , Deus , est nomen incommunicabile.

Respondeo dicendum , quod aliquod nomen potest esse communicabile *dupliciter*. *Uno modo* proprie. *Alio modo* per similitudinem. Proprie quidem communicabile est , quod secundum totam significationem nominis est communicabile multis. Per similitudinem autem communicabile est , quod est communicabile secundum aliquid eorum , quæ includuntur in nominis significatione. Hoc enim nomen , leo , proprie communicatur omnibus illis , in quibus invenitur natura , quam significat hoc nomen , leo. Per similitudinem vero communicabile est illis , qui participant quid leoninum , ut puta , audaciam , vel fortitudinem , qui metaphorice leones dicuntur.

Ad sciendum autem , quæ nomina proprie sunt communicabilia , considerandum est , quod omnis forma in supposito singulari existens , per quod* individuatur , communis est multis vel secundum rem , vel secundum rationem saltem. Sicut natura humana communis est multis secundum rem , & rationem : natura autem Solis non est communis multis secundum rem , sed secundum rationem tantum. Potest enim natura Solis intel-

telligi, ut in pluribus suppositis existens. Et hoc ideo, quia intellectus intelligit naturam cujuslibet speciei per abstractionem à singulari. Unde esse in uno supposito singulari, vel in pluribus est præter intellectum naturæ speciei. Unde servato intellectu naturæ speciei potest intelligi, ut in pluribus existens: sed singulare ex hoc ipso, quod est singulare, est divisum ab omnibus aliis. Unde omne nomen impositum ad significandum aliquod singulare est incommunicabile & re, & ratione. Non enim potest in apprehensionem cadere pluralitas hujus individui. Unde nullum nomen significans aliquod individuum est communicabile multis proprie, sed solum secundum similitudinem, sicut aliquis metaphorice potest dici Achilles, in quantum habet aliquid de proprietatibus Achillis, scilicet fortitudinem. Formæ vero, quæ non individuantur per aliud suppositum, sed per seipsas, quia scilicet sunt formæ subsistentes, si intelligerentur, secundum quod sunt in seipsis, non possent communicari nec re, neque ratione, sed forte per similitudinem, sicuti dictum est de individuis. Sed, quia formas simplices per se subsistentes non possumus intelligere, secundum quod sunt, sed intelligimus eas ad modum rerum compositarum habentium formas in materia, ideo, ut dictum est (*ar. 1. hujus q. ad 2. arg.*), imponimus eis nomina concreta significantia naturam in aliquo supposito. Unde, quantum pertinet ad rationem nominum, eadem ratio est de nominibus, quæ à nobis imponuntur ad significandum naturas rerum compositarum, & de nominibus, quæ à nobis imponuntur ad significandum naturas simplices subsistentes.

Unde, cum hoc nomen, Deus, impositum sit ad significandum naturam divinam, ut dictum est, (*artic. præcedent.*) natura autem divina multiplicabilis non sit, ut supra ostensum est (*q. 11. a. 3.*) sequitur, quod hoc nomen, Deus, incommunicabile quidem sit, secundum rem, sed communicabile secundum opinionem; quemadmodum hoc nomen, Sol, esset communicabile secundum opinionem ponentium multos Soles. Et secundum hoc dicitur Galat. quarto: *His, qui natura non sunt dii, serviebatis.* Gloss. (*interlinearis ibi*).

Non sunt dii natura, sed opinione hominum. Est nihilominus communicabile hoc nomen, Deus, non secundum suam totam significationem, sed secundum aliquid ejus per quandam similitudinem, ut dii dicantur, qui participant aliquid divinum per similitudinem, secundum illud Psalm. 81. *Ego dixi, dii estis.*

Si vero esset aliquod nomen impositum ad significandum Deum non ex parte naturæ, sed ex parte suppositi, secundum quod consideratur, ut hoc aliquid, illud nomen esset omnibus modis incommunicabile, sicut forte est nomen Tetragrammaton apud Hebreos. Et est simile, si quis imponeret nomen Soli designans hoc individuum.

Ad primum ergo dicendum, quod natura divina non est communicabilis, nisi secundum similitudinis participationem.

Ad secundum dicendum, quod hoc nomen, Deus, est nomen appellativum, & non proprium, quia significat naturam divinam, ut in habente, licet ipse Deus secundum rem non sit nec universalis, nec particularis. Nomina enim non sequuntur modum essendi, qui est in rebus, sed modum essendi, secundum quod in cognitione nostra est. Et tamen secundum rei veritatem est incommunicabile, secundum quod dictum est de hoc nomine, Sol. (*in cor. ar.*)

Ad tertium dicendum, quod hæc nomina, bonus, sapiens, & similia imposita quidem sunt à perfectionibus procedentibus à Deo in creaturas, non tamen sunt imposita ad significandum divinam naturam, sed ad significandum ipsas perfectiones absolute. Et ideo etiam secundum rei veritatem sunt communicabilia multis. Sed hoc nomen, Deus, impositum est ab operatione propria Deo, quam experimur continue ad significandam divinam naturam.

Utrum hoc nomen, Deus, univoce dicatur de Deo per participationem, secundum naturam, & secundum opinionem.

sup. ar. 5. c. & infra q. 29. ar. 4. & prol. a. 2. & 2. d. 35. ar. 4. & 1. contr. c. 32. & 33. & 34. & veri. q. 2. ar. 11. & po. q. 7. art. 7. opusc. 2. c. 27.

AD Decimum sic proceditur. Videtur, quod hoc nomen, Deus, univoce d'atur de Deo per naturam, & per participationem, & secundum opinionem. Ubi enim est diversa significatio, non est contradictio affirmantis, & negantis; æquivocatio enim impedit contradictionem: sed Catholicus dicens, idolum non est Deus, contradicit pagano, dicenti, idolum est Deus: ergo, Deus, utrobique sumptum univoce dicitur.

2. Præterea. Sicut idolum est Deus secundum opinionem, & non secundum veritatem, ita fruitio carnalium delectationum dicitur felicitas secundum opinionem, & non secundum veritatem; sed hoc nomen beatitudo, univoce dicitur de hac beatitudine opinata, & de hac beatitudine vera: ergo & hoc nomen, Deus, univoce dicitur de Deo secundum veritatem; & de Deo secundum opinionem.

3. Præterea. Univoca dicuntur, quorum est ratio una: sed Catholicus, cum dicit unum esse Deum, intelligit nomine Dei rem omnipotentem, & super omnia venerandam, & hoc idem intelligit Gentilis, cum dicit, idolum esse Deum: ergo hoc nomen univoce dicitur utrobique.

Sed Contra. Illud, quod est in intellectu, est similitudo ejus, quod est in re, ut dicitur in 1. Periher. (cap. 1. al. verb. æquipollentib. to. 1.) Sed animal dicitur de animali vero, & de animali picto, æquivoce dicuntur: ergo hoc nomen, Deus, dictum de Deo vero, & de Deo secundum opinionem æquivoce dicitur.

2. Præterea. Nullus potest signare id, quod non cognoscit: sed Gentilis non cognoscit naturam divinam: ergo, cum dicit, idolum est Deus, non signat veram deitatem: hanc autem signat Catholicus dicens, unum

esse Deum : ergo hoc nomen , Deus , non dicitur univoce , sed æquivoce de Deo vero , & de Deo secundum opinionem.

Respondeo dicendum , quod *hoc nomen , Deus , in præmissis tribus significationibus non accipitur neque univoce , neque æquivoce , sed analogice.* Quod ex hoc patet. Quia univocorum est omnino eadem ratio , æquivocorum est omnino ratio diversa : in analogicis vero oportet , quod nomen secundum unam significationem acceptum ponatur in definitione ejusdem nominis secundum alias significationes accepti : sicut ens de substantia dictum ponitur in definitione entis , secundum quod de accidente dicitur : & sanum dictum de animali ponitur in definitione sani , secundum quod dicitur de urina , & de medicina. Hujus enim sani , quod est in animali , urina est significativa , & medicina factiva : sic accidit in proposito. Nam hoc nomen , Deus , secundum quod pro Deo vero sumitur in ratione Dei , sumitur secundum quod dicitur Deus secundum opinionem , vel participationem. Cum enim aliquem nominamus Deum secundum participationem , intelligimus nomine Dei aliquid habens similitudinem veri Dei. Similiter , cum idolum nominamus Deum , hoc nomine , Deus , intelligimus significari aliquid , de quo homines opinantur , quod sit Deus : & sic manifestum est , quod alia , & alia est significatio nominis , sed una illarum significationum clauditur in significationibus aliis. Unde manifestum est , quod analogice dicitur.

Ad primum ergo dicendum , quod nominum multiplicitas non attenditur secundum nominis prædicationem , sed secundum significationem. Hoc enim nomen , homo , de quocumque prædicetur , sive vere , sive false , dicitur uno modo. Sed tunc multipliciter diceretur , si per hoc nomen , homo , intenderemus significare diversa : puta , si unus intenderet significare per hoc nomen , homo , id , quod vere est homo , & alius intenderet significare eodem nomine lapidem , vel aliquid aliud. Unde patet , quod Catholicus dicens , idolum non esse Deum , contradicit Pagano hoc asserenti , quia uterque utitur hoc nomine , Deus , ad significandum verum Deum. Cum enim Paganus dicit , idolum esse Deum , non

non utitur hoc nomine, secundum quod significat Deum opinabilem. Sic enim verum diceret, cum etiam Catholicus interdum in tali significatione hoc nomine utantur: ut cum dicitur: *Omnes dii gentium dæmonia.*

Et similiter dicendum ad 2. & 3. Nam illæ rationes procedunt secundum diversitatem prædicationis nominis, & non secundum diversam significationem.

Ad quartum dicendum, quod animal dictum de animali vero, & de picto, non dicitur pure æquivoce. Sed Philosophus (*In antepæ. c. de æquivo. to. 1.*) largo modo accipit æquivoca, secundum quod includunt in se analogia; quia & ens, quod analogice dicitur, aliquando dicitur æquivoce prædicari de diversis prædicamentis.

Ad quintum dicendum, quod ipsam naturam Dei, prout in se est, neque Catholicus, neque Paganus cognoscit, sed uterque cognoscit eam secundum aliquam rationem causalitatis, vel excellentiæ, vel remotionis, ut supra dictum est (*q. 12. ar. 12.*). Et secundum hoc in eadem significatione accipere potest Gentilis hoc nomen, Deus, cum dicit, idolum est Deus, in qua accipit ipsum Catholicus dicens, idolum non est Deus. Si vero aliquis esset, qui secundum nullam rationem Deum cognosceret, nec ipsum nominaret, nisi forte sicut proferimus nomina, quorum significationes ignoramus.

ARTICULUS XI.

Utrum hoc nomen, qui est, sit maxime nomen Dei proprium.

1. d. 8. q. 1. ar. 1. & post. q. 3. a. 6. 1. & q. 7. a. 1. c. fin. & 1. & q. 10. u. 1. 9. & Dion. 5. in l. 3. in princ. 76.

AD Undecimum sic proceditur. Videtur, quod hoc nomen, qui est, non sit maxime proprium nomen Dei. Hoc enim nomen, Deus, est nomen incommunicabile, ut dictum est (*ar. 9. hujus q.*); sed hoc nomen, qui est, non est nomen incommunicabile: ergo hoc nomen, qui est, non est maxime proprium nomen Dei.

2. Præterea, Dionysius dicit 3. cap. de divin. nomin.

(*in princ. lect. 1.*) quod *boni nominatio excellenter est manifestativa omnium Dei processionum* : sed hoc maxime Deo convenit, quod sit universale rerum principium : ergo hoc nomen, bonum, est maxime proprium Dei, & non hoc nomen, qui est.

3. Præterea. Omne nomen divinum videtur importare relationem ad creaturas, cum Deus non cognoscatur à nobis, nisi per creaturas : sed hoc nomen, qui est, nullam importat habitudinem ad creaturas : ergo hoc nomen, qui est, non est maxime proprium nomen Dei.

Sed Contra est, quod dicitur Exod. 3. quod Moysi quærenti : *si dixerint mihi, quod est nomen ejus ? quid dicam eis ?* respondit ei Dominus : *sic dices eis : qui est, misit me ad vos* : ergo hoc nomen, qui est, est maxime proprium nomen Dei.

Respondeo dicendum, quod *hoc nomen, qui est, triplici ratione est maxime proprium nomen Dei.*

Primo quidem propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde cum esse Dei sit ipsa ejus essentia, & hoc nulli alii conveniat, ut supra ostensum est (*q. 3. art. 4.*), manifestum est, quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum. Unumquodque enim denominatur à sua forma.

Secundo propter ejus universalitatem. Omnia enim alia nomina vel sunt minus communia, vel si convertantur cum ipso, tamen addunt aliqua supra ipsum secundum rationem. Unde quodammodo informant, & determinant ipsum. Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viæ, secundum quod in se est, sed quemcumque modum determinet circa id, quod de Deo intelligit, deficit à modo, quo Deus in se est. Et ideo, quanto aliqua nomina sunt minus determinata, & magis communia, & absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo à nobis. Unde Damascenus (*l. 1. orthod. fid. c. 12. ante med.*) dicit, quod *principaliter omnibus, quæ de Deo dicuntur, nominibus est, qui est : totum enim in seipso comprehendens habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiæ infinitum, & indeterminatum. † al. totum enim in se ipso comprehendens velut quoddam pelagus,*

gus, &c. † Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiæ rei: sed hoc nomen, qui est, nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes. Et ideo nominat ipsum pelagus substantiæ infinitum.

Tertio vero ex ejus consignificatione: significat enim esse in præsentī: & hoc maxime proprie de Deo dicitur, cujus esse non novit præteritum, vel futurum, ut dicit August. in 5. de Trinit. (c. 2. to. 3. & l. 83. Q. Q. q. 17. tom. 4.)

Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen, qui est, est magis proprium nomen Dei, quam hoc nomen, Deus, quantum ad id, à quo imponitur, scilicet ab esse, & quantum ad modum significandi, & consignificandi, ut dictum est (*in corp. art.*). Sed quantum ad id, ad quod imponitur nomen ad significandum, est magis proprium hoc nomen, Deus, quod imponitur ad significandum naturam divinam. Et adhuc magis proprium nomen est Tetragramaton, quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem, & (ut sic liceat loqui) singularem.

Ad secundum dicendum, quod hoc nomen, bonum, est principale nomen Dei, inquantum est causa, non tamen simpliciter; nam esse absolute præintelligitur causæ.

Ad tertium dicendum, quod non est necessarium, quod omnia nomina divina importent habitudinem ad creaturas, sed sufficit, quod imponantur ab aliquibus perfectionibus procedentibus à Deo in creaturas, inter quas prima est ipsum esse, à qua sumitur hoc nomen, qui est.

ARTICULUS XII.

Utrum propositiones affirmativæ possint formari de Deo.

Pot. q. 7. a. 5. ad 2. & 1. d. 4. q. 2. a. 1. & 1. cont. c. 36.

AD Duodecimum sic proceditur. Videtur, quod propositiones affirmativæ non possint formari de Deo. Dicit enim Dionys. 2. cap. cæl. hierarch. (*parum ante med. quod negationes de Deo sunt veræ, affirmationes autem incompactæ.*)

2. Præterea. Boet. dicit in lib. de Trin. (*ante med.*) quod *forma simplex subjectum esse non potest*: sed Deus maxime est forma simplex, ut supra ostensum est (*q. 3. ar. 7. & 8.*): ergo non potest esse subjectum: sed omne illud, de quo propositio affirmativa formatur, accipitur ut subjectum: ergo de Deo propositio affirmativa formari non potest.

3. Præterea. Omnis intellectus intelligens rem aliter, quam sit, est falsus: sed Deus habet esse absque omni compositione, ut supra probatum est (*q. 3. ar. 7.*): cum igitur omnis intellectus affirmativus intelligat aliquid cum compositione, videtur, quod propositio affirmativa vere de Deo formari non possit.

Sed Contra est, quod fidei non subest falsum, sed propositiones quædam affirmativæ subduntur fidei, utpote, quod Deus est trinus, & unus, & quod est omnipotens: ergo propositiones affirmativæ possunt vere formari de Deo.

Respondeo dicendum, quod *propositiones affirmativæ possunt vere formari de Deo*. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod in qualibet propositione affirmativa vera oportet, quod prædicatum, & subjectum significant idem secundum rem aliquo modo, & diversum secundum rationem. Et hoc patet tam in propositionibus, quæ sunt de prædicato accidentali, quam in illis, quæ sunt de prædicato substantiali. Manifestum est enim, quod homo, & albus sunt idem subjecto, & differunt ratione: alia enim est ratio hominis, & alia ratio albi. Et similiter cum dico, homo est animal: illud enim ipsum, quod est homo, vere animal est. In eodem enim supposito est & natura sensibilis, à qua dicitur animal, & natura rationalis, à qua dicitur homo. Unde & hic etiam prædicatum, & subjectum sunt idem supposito, sed diversa ratione. Sed in propositionibus, in quibus idem prædicatur de seipso, hoc aliquo modo invenitur, inquantum intellectus id, quod ponit ex parte subjecti, trahit ad partem suppositi; quod vero ponit ex parte prædicati, trahit ad naturam formæ in supposito existentis; secundum quod dicitur, quod prædicata tenentur formaliter, & subjecta materialiter. Huic vero diversitati, quæ est secundum rationem,
res-

respondet pluralitas prædicati, & subjecti; identitatem vero rei significat intellectus per ipsam compositionem. Deus autem in se consideratus est omnino unus, & simplex: sed tamen intellectus noster secundum diversas conceptiones ipsum cognoscit, eo quod non potest ipsum, ut in seipso est, videre.

Sed quamvis intelligat ipsum sub diversis conceptionibus, cognoscit tamen, quod omnibus suis conceptionibus respondet una, & eadem res simpliciter. Hanc ergo pluralitatem, quæ est secundum rationem, repræsentat per pluralitatem prædicati, & subjecti: unitatem vero repræsentat intellectus per compositionem.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius dicit, affirmationes de Deo esse incompactas, vel inconvenientes secundum aliam translationem, inquantum nullum nomen Deo competit secundum modum significandi, ut supra dictum est (*ar. 3. hujus q.*).

Ad secundum dicendum, quod intellectus noster non potest formas simplices subsistentes, secundum quod in seipsis sunt, comprehendere, sed apprehendit eas secundum modum compositorum, in quibus est aliquid, quod subjiciunt, & est aliquid, quod inest. Et ideo apprehendit formam simplicem in ratione subjecti, & attribuit ei aliquid.

Ad tertium dicendum, quod hæc propositio, *intellectus intelligens rem aliter, quam sit, est falsus*, est *duplex* ex eo, quod hoc adverbium *aliter* potest determinare hoc verbum *intelligens*, ex parte intellecti, vel ex parte intelligentis. Si ex parte intellecti, sic propositio vera est, & est sensus: Quicumque intellectus intelligit rem esse aliter, quam sit, falsus est. Sed hoc non habet locum in proposito, quia intellectus noster formans propositionem de Deo non dicit eam esse compositum, sed simplicem. Si vero ex parte intelligentis, sic propositio falsa est. Alius est enim modus intellectus in intelligendo, quam rei in essendo. Manifestum est enim, quod intellectus noster res materiales infra se existentes intelligit immaterialiter; non quod intelligat eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter, cum intelligit simplicia, quæ sunt supra se, intelligit ea se-

cundum modum suum, scilicet composite, non tamen ita, quod intelligat ea esse composita. Et sic intellectus noster non est falsus formans compositionem de Deo.

QUÆSTIO DECIMAQUARTA.

De Scientia Dei, in sexdecim articulos divisa.

Post considerationem eorum, quæ ad divinam substantiam pertinent, restat considerandum de his, quæ pertinent ad operationem ipsius. Et quia operatio quædam est, quæ manet in operante, quædam vero, quæ procedit in exteriorem effectum: Primo agemus de scientia, & voluntate (nam intelligere in intelligente est, & velle in volente) & postmodum de potentia Dei, quæ consideratur, ut principium operationis divinæ in effectum exteriorem procedentis: quia vero intelligere quoddam vivere est, post considerationem divinæ scientiæ, considerandum est de vita divina. Et quia scientia verorum est, erit etiam considerandum de veritate, & falsitate. Rursum, quia omne cognitum in cognoscente est, rationes autem rerum, secundum quod sunt in Deo cognoscente, Ideæ vocantur, cum consideratione scientiæ erit etiam adjungenda consideratio de Ideis.

Circa scientiam vero quæruntur sexdecim.

Primo. Utrum in Deo sit scientia.

Secundo: Utrum Deus intelligat seipsum.

Tertio. Utrum comprehendat se.

Quarto. Utrum suum intelligere sit sua substantia.

Quinto. Utrum intelligat alia à se.

Sexto. Utrum habeat de eis propriam cognitionem.

Septimo. Utrum scientia Dei sit discursiva.

Octavo. Utrum scientia Dei sic causa rerum.

Nono. Utrum scientia Dei sit eorum, quæ non sunt.

Decimo. Utrum sit malorum.

Undecimo. Utrum sit singularium.

Duodecimo. Utrum sit infinitorum.

Tertiodecimo. Utrum sit contingentium futurorum.

Quartodecimo. Utrum sit enuntiabilem.

Quintodecimo. Utrum scientia Dei sit variabilis.

Sextodecimo. Utrum Deus de rebus habeat speculativam scientiam, vel practicam.

AR-

Utrum in Deo sit scientia.

1. d. 35. art. 1. & 1. cont. c. 44. & post. q. 8. ar. 1. c. 2. &
 q. 9. art. 5. corp. & ver. q. 2. art. 1. & opusc. 3.
 cap. 28. & 35. & 12. metaph. lect. 6.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod in Deo non sit scientia. Scientia enim habitus est, qui Deo non competit, cum sit medius inter potentiam, & actum: ergo scientia non est in Deo.

2. Præterea. Scientia, cum sit conclusionum, est quædam cognitio ab alio causata, scilicet ex cognitione principiorum: sed nihil causatum est in Deo: ergo scientia non est in Deo.

3. Præterea. Omnis scientia vel universalis, vel particularis est: sed in Deo non est universale, & particulare, ut ex superioribus patet (q. 3. ar. 5.): ergo in Deo non est scientia.

Sed Contra est, quod Apost. dicit Rom. 11. *O altitudo divitiarum sapientiæ, & scientiæ Dei!*

Respondeo dicendum, quod in Deo perfectissime est scientia. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod cognoscentia à non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent, nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius; nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est, quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata, & limitata. Natura autem rerum cognoscentium habet majorem amplitudinem, & extensionem: propter quod dicit Philo. 3. de anima (tex. 37. tom. 2.) quod *anima est quodammodo omnia*. Coarctatio autem formæ est per materiam. Unde & supra diximus, quod formæ, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quandam infinitatem. Patet igitur, quod immaterialitas alicujus rei est ratio, quod sit cognoscitiva, & secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in 2. de anima (tex. 124. to. 2.) dicitur, quod plantæ non cognoscunt propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia recep-

tivus est specierum sine materia, & intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est à materia, & immixtus, ut dicitur in 3. de anima (*tex. 4. usque ad 7. to. 2.*). Unde, cum Deus sit in summo immaterialitatis, ut ex superioribus patet (*q. 7. ar. 1.*), sequitur, quod ipse sit in summo cognitionis.

Ad primum ergo dicendum, quod, quia perfectiones procedentes à Deo in creaturas altiori modo sunt in Deo, ut supra dictum est (*q. 6. art. 4.*), oportet, quod, quandocumque nomen sumptum à quacumque perfectione creaturæ Deo attribuitur, secludatur ab ejus significatione omne illud, quod pertinet ad imperfectum modum, qui competit creaturæ. Unde scientia non est qualitas in Deo, vel habitus, sed substantia, & actus purus.

Ad secundum dicendum, quod ea, quæ sunt divisa, & multipliciter in creaturis, in Deo sunt simpliciter, & unite, ut supra dictum est (*q. 3. ar. 4.*). Homo autem secundum diversa cognita habet diversas cognitiones. Nam secundum quod cognoscit principia, dicitur habere intelligentiam; scientiam vero, secundum quod cognoscit conclusiones; sapientiam, secundum quod cognoscit causam altissimam; consilium, vel prudentiam, secundum quod cognoscit agibilia; sed hæc omnia Deus una, & simplici cognitione cognoscit, ut infra patebit (*art. 7. hujus quæst.*). Unde simplex Dei cognitio omnibus istis nominibus nominari potest, ita tamen, quod ab unoque eorum, secundum quod in divinam prædicationem venit, secludatur quicquid imperfectionis est, & retineatur, quicquid perfectionis est. Et secundum hoc dicitur Job 12. *Apud ipsum est sapientia, & fortitudo, & ipse habet consilium, & intelligentiam.*

Ad tertium dicendum, quod scientia est secundum modum cognoscentis. Scitum enim est in sciente secundum modum scientis. Et ideo, cum modus divinæ essentiæ sit altior, quam modus, quo creaturæ sunt, scientia divina non habet modum creatæ scientiæ, ut scilicet sit universalis, vel particularis, vel in habitu, vel in potentia, vel secundum aliquem talem modum disposita.

Utrum Deus intelligat se.

Verit. q. 2. ar. 2. & 1. cont. c. 47. & 48. & l. 4. c. 11. co. 3. & d. 25. ar. 2. & 12. Metaph. lect. 8.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod Deus non intelligat se. Dicitur enim in lib. de causis (*prop. 13. in princ.*), quod *omnis sciens, qui scit suam essentiam, est rediens ad essentiam suam reditione completa*: sed Deus non exit extra essentiam suam, nec aliquo modo movetur: & sic non competit sibi redire ad essentiam suam: ergo ipse non est sciens essentiam suam.

2. Præterea. Intelligere est quoddam pati, & moveri, ut dicitur in 3. de anima (*tex. 12. & 28. to. 2.*): scientia etiam est assimilatio ad rem scitam: & scitum etiam est perfectio scientis: sed nihil movetur, vel patitur, vel perficitur à seipso, *neque similitudo sibiipsi est*, ut Hilarius dicit (*lib. 3. de Trinit. non multum remote ante fin.*): ergo Deus non est sciens seipsum.

3. Præterea. Præcipue Deo sumus similes secundum intellectum: quia secundum mentem sumus ad imaginem Dei, ut dicit Augustinus (*lib. 15. de Trinit. c. 1. & lib. 6. super Gen. cap. 12. tom. 3.*): sed intellectus noster non intelligit se, nisi sicut intelligit alia, ut dicitur in 3. de anima (*tex. 15. to. 2.*): ergo Deus non intelligit se, nisi forte intelligendo alia.

Sed Contra est, quod dicitur 1. ad Cor. 3. *Quæ sunt Dei, nemo novit, nisi spiritus Dei.*

Respondeo dicendum, quod *Deus se per seipsum intelligit*. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod, licet in operationibus, quæ transeunt in exteriorum effectum, objectum operationis, quod significatur ut terminus, sit aliquid extra operantem: tamen in operationibus, quæ sunt in operante, objectum, quod significatur ut terminus operationis, est in ipso operante: & secundum quod est in eo, sic est operatio in actu. Unde dicitur in lib. 3. de anima (*tex. 36. & 37. to. 2.*), quod *sensibile in actu est sensus in actu, & intelligibile in actu est intellectus in actu*. Ex hoc enim ali-

quid

quid in actu sentimus, vel intelligimus, quod intellectus noster, vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis, vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum sensus, vel intellectus aliud est à sensibili, vel intelligibili; quia utrumque est in potentia. Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet, quod in eo intellectus, & intellectum sint idem omnibus modis, ita scilicet ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster cum intelligit in potentia; neque species intelligibilis sit aliud à substantia intellectus divini: sicut accidit in intellectu nostro, cum est actu intelligens: sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus, & sic seipsum per seipsum intelligit.

Ad primum ergo dicendum, quod redire ad essentiam suam nihil aliud est, quam rem subsistere in seipsa. Forma enim, in quantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur: in quantum vero in seipsa habet esse, in seipsam redit: virtutes igitur cognoscitivæ, quæ non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas: sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitivæ per se subsistentes cognoscunt seipsas. Et propter hoc dicitur in libro de causis, quod *sciens essentiam suam redit ad essentiam suam*. Per se autem subsistere maxime convenit Deo. Unde secundum hunc modum loquendi ipse est maxime rediens ad essentiam suam, & cognoscens seipsum.

Ad secundum dicendum, quod moveri, & pati sumuntur æquivoce, secundum quod intelligere dicitur esse quoddam moveri, vel pati: ut dicitur in tertio de anima (*loc. cit. in argum.*). Non enim intelligere est motus, qui est actus imperfecti, qui est ab alio in aliud: sed actus perfecti existens in ipso agente. Similiter etiam, quod intellectus perficiatur ab intelligibili, vel assimiletur ei, hoc convenit intellectui, qui quandoque est in potentia: quia per hoc, quod est in potentia, differt ab intelligibili, & assimilatur ei per speciem intelligibilem, quæ est similitudo rei intellectæ: & perficitur per ipsam, sicut potentia per actum: sed intellectus divinus, qui nullo modo est in potentia,

non

non perficitur per intelligibile, neque assimilatur ei, sed est sua perfectio, & suum intelligere.

Ad tertium dicendum, quod esse naturale non est materiæ primæ, quæ est in potentia, nisi secundum quod est reducta in actum per formam. Intellectus autem noster possibilis se habet in ordine intelligibilium, sicut materia prima in ordine rerum naturalium, eo quod est in potentia ad intelligibilia, sicut materia prima ad naturalia. Unde intellectus noster possibilis non potest habere intelligibilium operationem, † *al. intelligibilem operationem* † nisi in quantum perficitur per speciem intelligibilem alicujus. Et sic intelligit seipsum per speciem intelligibilem, sicut & alia. Manifestum est autem, quod ex eo, quod cognoscit intelligibile, intelligit ipsum suum intelligere, & per actum cognoscit potentiam intellectivam. Deus autem est sicut actus purus tam in ordine existentium, quam in ordine intelligibilium: & ideo per seipsum seipsum intelligit.

ARTICULUS III.

Utrum Deus comprehendat seipsum.

3. d. 14. ar. 2. q. 1. & 2. Et 1. cont. c. 3. & ver. q. 2. a. 2. ad 5. & q. 20. ar. 4. & opusc. 2. cap. 106. 213. & 264. & opusc. 9. c. 79.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod Deus non comprehendat seipsum. Dicit enim August. in lib. 83. Quæstionum (q. 14. 10. 4.), quod id, quod comprehendit se, finitum est sibi: sed Deus est omnibus modis infinitus: ergo non comprehendit se.

2. Si dicatur, quod Deus infinitus est nobis, sed sibi finitus: Contra: Verius est unumquodque, secundum quod est apud Deum, quam secundum quod est apud nos: si igitur Deus sibiipsi est finitus, nobis autem infinitus, verius est Deum esse finitum, quam infinitum, quod est contra prius determinata (quæst. 7. art. 1.): non ergo Deus comprehendit seipsum.

Sed Contra est, quod Augustinus dicit ibidem, *Omne, quod intelligit se, comprehendit se*: sed Deus intelligit se: ergo comprehendit se.

Respondeo dicendum, quod *Deus perfecte comprehendit*

hendit seipsum. Quod sic patet. Tunc enim dicitur aliquid comprehendi, quando pervenitur ad finem cognitionis ipsius; & hoc est quando res cognoscitur ita perfecte, sicut cognoscibilis est. Sicut propositio demonstrabilis comprehenditur, quando scitur per demonstrationem, non autem quando cognoscitur per aliquam rationem probabilem: manifestum est autem, quod Deus ita perfecte cognoscit seipsum, sicut perfecte cognoscibilis est; est enim unumquodque cognoscibile secundum modum sui actus. Non enim cognoscitur aliquid, secundum quod in potentia est, sed secundum quod est in actu, ut dicitur in 9. Metaph. (*tex. 20. to. 3.*) Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas ejus in existendo: quia per hoc quod actu est, & ab omni materia, & potentia separatus, Deus cognoscitivus est, ut ostensum est (*ar. 1. hujus q.*). Unde manifestum est, quod tantum seipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est. Et propter hoc seipsum perfecte comprehendit.

Ad primum ergo dicendum, quod comprehendere, si proprie accipiatur, significat aliquid habens, & includens alterum. Et sic oportet, quod omne comprehensum sit finitum, sicut omne inclusum. Non sic autem comprehendi dicitur Deus à seipso, ut intellectus suus sit aliud, quam ipse, & capiat ipsum, & includat: sed hujusmodi locutiones per negationem sunt exponendæ. Sicut enim Deus dicitur esse in seipso, quia à nullo exteriori continetur: ita dicitur comprehendi à seipso, quia nihil est sui, quod lateat ipsum. Dicit enim Augustinus in libro de videndo Deum (*epist. 112. ad Paulin. cap. 9. circa princ. tom. 2.*), quod *totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil ejus lateat videntem.*

Ad secundum dicendum, quod, cum dicitur, Deus finitus est sibi, intelligendum est secundum quandam similitudinem proportionis; quia sic se habet in non excedendo intellectum suum, sicut se habet aliquid finitum in non excedendo intellectum finitum. Non autem sic dicitur Deus sibi finitus, quod ipse intelligat se esse aliquid finitum.

Utrum ipsum intelligere Dei sit ejus substantia.

1. *conc. c. 46 & 47. & l. 4. c. 11. & 12. & opusc. 2. c. 29. & 30. & 31.*

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod ipsum intelligere Dei non sit ejus substantia. Intelligere enim est quædam operatio: operatio autem aliquid significat procedens ab operante: substantia autem operantis non procedit ab operante: ergo ipsum intelligere Dei non est ipsa substantia.

2. Præterea. Cum aliquis intelligit se intelligere, hoc non est intelligere aliquid magnum, vel principale intellectum, sed intelligere quoddam secundarium, & accessorium. Si igitur Deus sit ipsum suum intelligere, intelligere Dei erit, sicut, cum intelligimus intelligere. Et sic non erit aliquid magnum intelligere Dei.

3. Præterea. Omne intelligere est aliquid intelligere: cum ergo Deus intelligit se, si ipsemet non est aliud, quam suum intelligere, intelligit se intelligere, & intelligere, se intelligere se: & sic in infinitum: non ergo ipsum intelligere Dei est ejus substantia.

Sed Contra est, quod dicit August. lib. 7. de Trinitate (c. 7. to. 3.). *Deo hoc est esse, quod sapientem esse.* Hoc autem est sapientem esse, quod intelligere: ergo Deo hoc est esse, quod intelligere, sed esse Dei est ejus substantia, ut supra ostensum est (q. 3. a. 4.): ergo intelligere Dei est ejus substantiam.

Respondeo dicendum, quod est necesse dicere, quod *intelligere Dei est ejus substantia.* Nam si intelligere Dei sit aliud, quam ejus substantia, oporteret, ut dicit Philos. in 12. Metaph. (tex. 39. to. 3.) quod aliquid aliud esset actus, & perfectio substantiæ divinæ, ad quod se haberet substantia divina, sicut potentia ad actum, quod est omnino impossibile. Nam intelligere est perfectio, & actus intelligentis. Hoc autem, qualiter sit, considerandum est. Sicut enim supra dictum est (art. 2. hujus quæst.), intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante, sicut actus, & perfectio ejus, prout esse est per-

perfectio existentis. Sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem. In Deo autem non est forma, quæ sit aliud, quam suum esse, ut supra ostensum est (*q. 3. a. 4. & 7.*). Unde cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ut dictum est (*q. 3. ar. 7. præcip.*), ex necessitate sequitur, quod ipsum ejus intelligere sit ejus essentia, & ejus esse.

Et sic patet ex omnibus præmissis, quod in Deo intellectus intelligens, & id, quod intelligitur, & species intelligibilis, & ipsum intelligere sunt omnino unum, & idem. Unde patet, quod per hoc, quod Deus dicitur intelligens, nulla multiplicitas ponitur in ejus substantia.

Ad primum ergo dicendum, quod intelligere non est operatio exiens ab ipso operante, sed manens in ipso.

Ad secundum dicendum, quod cum intelligitur illud intelligere, quod non est subsistens, non intelligitur aliquid magnum, sicut cum intelligimus intelligere nostrum. Et ideo non est simile de ipso intelligere divino, quod est subsistens.

Et per hoc patet responsio ad tertium. Nam intelligere divinum, quod est in seipso subsistens, est sui ipsius, & non alicujus alterius, ut sic oporteat procedere in infinitum.

ARTICULUS V.

84

Utrum Deus cognoscat alia à se.

1. d. 35. ar. 2. & ver. q. 2. ar. 4. & 1. cont. c. 48. & 49.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod Deus non cognoscat alia à se. Quæcumque enim sunt alia à Deo, sunt extra ipsum: sed August. dicit in lib. 83. QQ. (*q. 46. post med. to. 4.*) quod *neque quicquam Deus extra seipsum intuetur*: ergo non cognoscit alia à se.

2. Præterea. Intellectum est perfectio intelligentis. Si ergo Deus intelligat alia à se, aliquid aliud erit perfectio Dei, & nobilius ipso: quod est impossibile.

3. Præterea. Ipsum intelligere speciem habet ab intelligibili, sicut & omnis alius actus à suo objecto. Unde & ipsum intelligere tanto est nobilius, quanto etiam

no-

nobilius est ipsum, quod intelligitur: sed Deus est ipsum suum intelligere, ut ex dictis patet (*ar. præc.*): si igitur Deus intelligit aliquid aliud à se, ipse Deus specificatur per aliquid à se, quod est impossibile: non igitur intelligit alia à se.

Sed Contra est, quod dicitur Hebr. 4. *Omnia nuda, & aperta sunt oculis ejus.*

Respondeo dicendum, quod *necesse est Deum cognoscere alia à se.* Manifestum est enim, quod seipsum perfecte intelligit: Alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem perfecte aliquid cognoscitur necesse est, quod virtus ejus perfecte cognoscatur. Virtus autem alicujus rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea, ad quæ virtus se extendit. Unde, cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium, ut ex supradictis patet (*q. 2. art. 3.*), necesse est, quod Deus alia à se cognoscat. Et hoc etiam evidentius fit, si adjungatur, quod ipsum esse causæ agentis primæ, scilicet Dei, est ejus intelligere. Unde quicumque effectus præexistunt in Deo, sicut in causa prima, necesse est, quod sint in ipso ejus intelligere, & quod omnia in eo sint secundum modum intelligibilem. Nam omne, quod est in altero, est in eo secundum modum ejus, in quo est.

Ad sciendum autem, qualiter alia à se cognoscat, considerandum est, quod *dupliciter* aliquid cognoscitur. *Uno modo* in seipso: *alio modo* in altero. In seipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adæquatam ipsi cognoscibili: sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis: in alio autem videtur id, quod videtur per speciem continentis; sicut cum pars videtur in toto per speciem totius; vel cum homo videtur in speculo per speciem speculi; vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri.

Sic igitur dicendum est, quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem à se videt non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Aug. dicen-

cen-

centis, quod Deus nihil extra se intuetur, non est sic intelligendum, quasi nihil, quod sit extra se, intueatur, sed quia id, quod est extra seipsum, non intuetur nisi in seipso, ut dictum est (*in corp. art.*).

Ad secundum dicendum, quod intellectum est perfectio intelligentis, non quidem secundum suam substantiam, sed secundum suam speciem, secundum quam est in intellectu, ut forma, & perfectio ejus. Lapis enim non est in anima, sed species ejus, ut dicitur in 3. de Anima (*tex. 38. to. 2.*). Ea vero, quæ sunt alia à Deo, intelliguntur à Deo, inquantum essentia Dei continet species eorum, ut dictum est (*in cor. art.*). Unde non sequitur, quod aliquid aliud sit perfectio divini intellectus, quam ipsa essentia Dei.

Ad tertium dicendum, quod ipsum intelligere non specificatur per id, quod in alio intelligitur, sed per principale intellectum, in quo alia intelliguntur. Intantum enim ipsum intelligere specificatur per objectum suum, inquantum forma intelligibilis est principium intellectualis operationis. Nam omnis operatio specificatur per formam, quæ est principium operationis, sicut calefactio per calorem. Unde per illam formam intelligibilem specificatur intellectualis operatio, quæ facit intellectum in actu. Et hæc est species principalis intellecti, quæ in Deo nihil est aliud, quam essentia sua, in qua omnes species rerum comprehenduntur. Unde non oportet, quod ipsum intelligere divinum, vel potius ipse Deus specificetur per aliud, quam per essentiam divinam.

ARTICULUS VI.

85

Utrum Deus cognoscat alia à se propria cognitione.

1. d. 35. ar. 3. & d. 36. q. 1. ar. 1. & 1. cont. c. 50. 63.
& 72. & l. 3. c. 75. & 76. & ver. q. 2. a. 4. & 5.
& opus. 2. cap. 134. & 135.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod Deus non cognoscat alia à se propria cognitione. Sic enim cognoscit alia à se, ut dictum est (*art. præc.*), secundum quod alia ab ipso in eo sunt: sed alia ab eo sunt in ipso: sicut in prima causa communi, & universali: er-

go

go alia cognoscuntur à Deo, sicut in causa prima, & universali. Hoc autem est cognoscere in universali, & non secundum propriam cognitionem: ergo Deus cognoscit alia à se in universali, & non secundum propriam cognitionem.

2. Præterea. Quantum distat essentia creaturæ ab essentia divina, tantum distat essentia divina ab essentia creaturæ. Sed per essentiam creaturæ non potest cognosci essentia divina, ut supra dictum est (q. 12. ar. 1.): ergo nec per essentiam divinam potest cognosci essentia creaturæ. Et sic cum Deus nihil cognoscat, nisi per essentiam suam, sequitur, quod non cognoscat creaturam secundum ejus essentiam, ut cognoscat de ea quid est. Quod est propriam cognitionem de re habere.

3. Præterea. Propria cognitio non habetur de re, nisi per propriam ejus rationem: sed, cum Deus cognoscat omnia per essentiam suam, non videtur, quod unumquodque per propriam rationem cognoscat. Idem enim non potest esse propria ratio multorum, & diversorum. Non ergo habet propriam cognitionem Deus de rebus, sed communem. Nam cognoscere res non secundum propriam rationem, est cognoscere solum in communi.

Sed Contra. Habere propriam cognitionem de rebus, est cognoscere res non solum in communi, sed secundum quod sunt abinvicem distinctæ. Sic autem Deus cognoscit res. Unde dicitur Hebr. 4. quod *pertingit usque ad divisionem spiritus, & animæ, compagum quoque, & medullarum: & discretor cogitationum, & intentionum cordis: & non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus.*

Respondeo dicendum, quod circa hoc quidam erraverunt, dicentes, quod Deus alia à se non cognoscit, nisi in communi, scilicet, in quantum sunt entia. Sicut enim ignis, si cognosceret seipsum, ut est principium caloris, cognosceret naturam caloris, & omnia alia, in quantum sunt calida: ita Deus, in quantum cognoscit se, ut principium essendi, cognoscit naturam entis, & omnia alia, in quantum sunt entia.

Sed hoc non potest esse. Nam intelligere aliquid in com-

com-

communi, & non in speciali, est imperfecte aliquid cognoscere. Unde intellectus noster, dum de potentia in actum reducitur, pertingit prius ad cognitionem universalem, & confusam de rebus, quam ad propriam rerum cognitionem, sicut de imperfecto ad perfectum procedens, ut patet in 1. Physic. (*in princ. com. to. 2.*). Si igitur cognitio Dei de rebus aliis à se esset in universali tantum: & non in speciali, sequeretur, quod ejus intelligere non esset omnibus modis perfectum, & per consequens nec ejus esse, quod est contra ea, quæ superius ostensa sunt (*q. 4. a. 1. & ar. 3. 4. & 5. huj. q.*).

Oportet igitur dicere, quod alia à se cognoscat propria cognitione, non solum secundum quod communicant in ratione entis, sed secundum quod unum ab alio distinguitur. Et ad hujus evidentiam considerandum est, quod quidam volentes ostendere, quod Deus per unum cognoscit multa, utuntur quibusdam exemplis: ut puta, quod si centrum cognosceret seipsum, cognosceret omnes lineas progredientes à centro; vel lux, si cognosceret seipsam, cognosceret omnes colores.

Sed hæc exempla, licet quantum ad aliquid similia sint, scilicet quantum ad universalem causalitatem, tamen deficiunt quantum ad hoc, quod multitudo, & diversitas non causantur ab illo uno principio universali, quantum ad id, quod principium distinctionis est, sed solum quantum ad id, in quo communicant. Non enim diversitas coloris causatur ex luce solum, sed ex diversa dispositione diaphani recipientis. Et similiter diversitas linearum ex diverso situ. Et inde est, quod hujusmodi diversitas, & multitudo, non potest cognosci in suo principio secundum propriam cognitionem, sed solum in communi: sed in Deo non sic est: supra enim ostensum est (*q. 4. a. 1.*), quod quicquid perfectionis est in quacumque creatura, totum præexistit, & continetur in Deo secundum modum excellentem. Non solum autem id, in quo creaturæ communicant, scilicet ipsum esse, ad perfectionem pertinet, sed etiam ea, per quæ creaturæ abinvicem distinguuntur: sicut vivere, & intelligere, & hujusmodi, quibus viventia à non viventibus, & intelligentia à non intelligentibus distinguuntur. Et omnis forma, per quam qualibet res
in

in propria specie constituitur, perfectio quædam est. Et sic omnia in Deo præexistunt, non solum quantum ad id, quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea, secundum quæ res distinguuntur.

Et sic, cum Deus in se omnes perfectiones contineat, comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria, ut unitas ad numeros, vel centrum ad lineas, sed sicut perfectus actus ad imperfectos: ut si dicerem: homo ad animal: vel senarius, qui est numerus perfectus, ad imperfectos sub ipso contentos. Manifestum est autem, quod per actum perfectum cognosci possunt actus imperfecti, non solum in communi, sed etiam propria cognitione. Sicut qui cognoscit hominem, cognoscit animal propria cognitione; & qui cognoscit senarium, cognoscit ternarium propria cognitione. Sic igitur, cum essentia Dei habeat in se quicquid perfectionis habet essentia cuiuscumque rei alterius, & adhuc amplius; Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscuiusque consistit, secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret, quomodocumque participabilis est ab aliis, sua perfectio. Nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi. Unde manifestum est, quod Deus cognoscit omnes res propria cognitione, secundum quod ab aliis distinguuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod sic cognoscere aliquid, sicut in cognoscente est, potest *dupliciter* intelligi. *Uno modo*, secundum quod hoc adverbium *sic* importat modum cognitionis ex parte rei cognitæ: & sic falsum est. Non enim semper cognoscens cognoscit cognitum secundum illud esse, quod habet in cognoscente. Oculus enim non cognoscit lapidem secundum esse, quod habet in oculo: sed per speciem lapidis, quam habet in se, cognoscit lapidem secundum esse, quod habet extra oculum. Et si aliquis cognoscens cognoscat cognitum secundum esse, quod habet in cognoscente, nihilominus cognoscit ipsum secundum esse, quod habet extra cognoscentem. Sicut intellectus

tus cognoscit lapidem secundum esse intelligibile, quod habet in intellectu, in quantum cognoscit se intelligere; sed nihilominus cognoscit esse lapidem in propria natura. Si vero intelligatur, secundum quod hoc adverbium *sic* importat modum ex parte cognoscentis, verum est, quod sic solum cognoscens cognoscit cognitum, secundum quod est in cognoscente. Quia quanto perfectius est cognitum in cognoscente, tanto perfectior est modus cognitionis.

Sic igitur dicendum est, quod Deus non solum cognoscit res esse in seipso; sed per id, quod in seipso continet res, cognoscit eas in propria natura, & tanto perfectius, quanto perfectius est unumquodque in ipso.

Ad secundum dicendum, quod essentia creaturæ comparatur ad essentiam Dei, ut actus imperfectus ad perfectum. Et ideo essentia creaturæ non sufficienter ducit in cognitionem essentiæ divinæ: sed è converso.

Ad tertium dicendum, quod idem non potest accipi, ut ratio diversorum per modum adæquationis. Sed divina essentia est aliquid excedens omnes creaturas. Unde potest accipi, ut propria ratio uniuscujusque, secundum quod diversimode est participabilis, vel imitabilis à diversis creaturis.

ARTICULUS VII.

86

Utrum Scientia Dei sit discursiva.

1. *con. c. 55. 56. & 57. & po. q. 9. a. 2. ad 10. & quod 11. ar. 2. & opu. 2. c. 29.*

AD Septimum sic proceditur. Videtur, quod scientia Dei sit discursiva. Scientia enim Dei non est secundum scire in habitu, sed secundum intelligere in actu: sed secundum Philosophum in 2. Topic. (cap. 4. in declaratione loci 33. to. 1.) *scire in habitu contingit multa simul; sed intelligere actu unum tantum.* Cum ergo Deus multa cognoscat, quia & se, & alia ut ostensum est, (ar. 2. & 5. *hujus qu.*) videtur, quod non simul omnia intelligat, sed de uno in aliud discurrat.

Præ-

2. Præterea. Cognoscere effectum per causam est scientia discurrentis : sed Deus cognoscit alia per seipsum , sicut effectum per causam : ergo cognitio sua est discursiva.

3. Præterea. Perfectius Deus scit unamquamque creaturam , quam nos sciamus : sed nos in causis creatis cognoscimus earum effectus : & sic de causis ad causata discurrimus : ergo videtur similiter esse in Deo.

Sed Contra est , quod August. dicit in 15. de Trinit. (c. 14. à med. tom. 3.) quod *Deus non particulatim , vel sigillatim omnia videt ; velut alternante conceptu † al. conspectu † hinc illud , inde huc : sed omnia videt simul.*

Respondeo dicendum , quod in scientia divina nullus est discursus : quod sic patet. In scientia enim nostra duplex est discursus. *Unus* secundum successionem tantum : Sicut cum , postquam intelligimus aliquid in actu , convertimus nos ad intelligendum aliud. *Alius* discursus est secundum causalitatem : Sicut cum per principia pervenimus in cognitionem conclusionum. *Primus* autem discursus Deo convenire non potest. Multa enim , quæ successive intelligimus , si unumquodque eorum in seipso consideretur , omnia simul intelligimus , si in aliquo uno ea intelligamus : puta si partes intelligamus in toto , vel diversas res videamus in speculo. Deus autem omnia videt in uno , quod est ipse , ut habitum est. (art. 4. & 5. hujus q.) Unde simul , & non successive omnia videt. Similiter etiam & *secundus discursus Deo competere non potest.* Primo quidem , quia secundus discursus præsupponit primum : procedentes enim à principiis ad conclusiones non simul utrumque considerant. Deinde , quia discursus talis est procedentis de noto ad ignotum. Unde manifestum est , quod , quando cognoscitur primum , adhuc ignoratur secundum. Et sic secundum non cognoscitur in primo , sed ex primo. Terminus † *al. tertius* † vero discursus est , quando secundum videtur in primo , resolutis effectibus in causas. Et tunc cessat discursus. Unde cum Deus effectus suos in seipso videat , sicut in causa , ejus cognitio non est discursiva.

Ad primum ergo dicendum , quod licet sit unum

tantum intelligere in seipso, tamen contingit multa intelligere in aliquo uno, ut dictum est. (*in corp. art. & art. præc.*)

Ad secundum dicendum, quod Deus non cognoscit per causam, quasi prius cognitam, effectus incognitos: sed eos cognoscit in causa. Unde ejus cognitio est sine discursu, ut dictum est. (*in cor. art.*)

Ad tertium dicendum, quod effectus causarum creaturarum videt quidem Deus in ipsis causis multo melius, quam nos: non tamen ita, quod cognitio effectuum causetur in ipso ex cognitione causarum creaturarum, sicut in nobis. Unde ejus scientia non est discursiva.

ARTICULUS VIII.

87

Utrum Scientia Dei sit causa rerum.

1. d. 38. ar. 1. & 1. con. c. 61. & 62. & ver. q. 2. a. 14.

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod scientia Dei non sit causa rerum. Dicit enim Orig. super epist. ad Rom. (*lib. 7. sup. illud, Quos vocavit, hos & justificavit, to. 3.*) *Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum: sed quia futurum est, ideo scitur à Deo, antequam fiat.*

2. Præterea. Posita causa, ponitur effectus: sed scientia Dei est æterna. Si ergo scientia Dei est causa rerum creaturarum, videtur, quod creaturæ sint ab æterno.

3. Præterea. *Scibile est prius scientia, & mensura, ejus, ut dicitur in 10. Met. (tex. 5. to. 3.)* sed id, quod est posterius, & mensuratum, non potest esse causa: ergo scientia Dei non est causa rerum.

Sed Contra est, quod dicit Aug. 15. de Trinit. (*cap. 13. in med. to. 3.*) *Universas creaturas & spirituales, & corporales, non quia sunt, ideo novit Deus, sed ideo sunt, quia novit.*

Respondeo dicendum, quod *scientia Dei est causa rerum.* Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum. Unde oportet,

tet, quod forma intellectus sit principium operationis: sicut calor est principium calefactionis: sed considerandum est, quod forma naturalis, inquantum est forma manens in eo, cui dat esse, non nominat principium actionis, sed secundum quod habet inclinationem ad effectum: & similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis, secundum quod est tantum in intelligente: nisi adjungatur ei inclinatio ad effectum, quæ est per voluntatem. Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat, cum sit eadem scientia oppositorum, non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum, ut dicitur in 9. Metaph. (*tex. 10. 10. 3.*) Manifestum est autem, quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere: unde necesse est, quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam: unde scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis.

Ad primum ergo dicendum, quod Origen. locutus est attendens rationem scientiæ, cui non competit ratio causalitatis, nisi adjuncta voluntate, ut dictum est. (*in cor. art.*)

Sed quod dicit, ideo præscire Deum aliqua, quia sunt futura, intelligendum est secundum causam consequentiæ, non secundum causam essendi. Sequitur enim, si aliqua sunt futura, quod Deus ea præscierit: non tamen res futuræ sunt causa, quod Deus sciat.

Ad secundum dicendum, quod scientia Dei est causa rerum, secundum quod res sunt in scientia. Non fuit autem in scientia Dei, quod res essent ab æterno: unde quamvis scientia Dei sit æterna, non sequitur tamen, quod creaturæ sint ab æterno.

Ad tertium dicendum, quod res naturales sunt mediæ inter scientiam Dei, & scientiam nostram. Nos enim scientiam accipimus à rebus naturalibus, quarum Deus per suam scientiam causa est: unde, sicut scibilia naturalia sunt priora, quam scientia nostra, & mensura ejus: ita scientia Dei est prior, quam res naturales, & mensura ipsarum: sicut aliqua domus est media inter scientiam artificis, qui eam fecit, &

scientiam illius, qui ejus cognitionem ex ipsa jam facta capit.

ARTICULUS IX.

Utrum Deus habeat scientiam non entium.

1. d. 38. ar. 4. & ver. q. 1. ar. 8. & 1. con. c. 66.

AD Nonum sic proceditur. Videtur, quod Deus non habeat scientiam, nisi entium. Scientia enim Dei non est, nisi verorum: sed verum, & ens convertuntur: ergo scientia Dei non est non entium.

2. Præterea. Scientia requirit similitudinem inter scientem, & scitum: sed ea, quæ non sunt, non possunt habere aliquam similitudinem ad Deum, qui est ipsum esse: ergo ea, quæ non sunt, non possunt sciri à Deo.

3. Præterea. Scientia Dei est causa scitorum ab ipso: sed non est causa non entium, quia non ens non habet causam. Ergo Deus non habet scientiam de non entibus.

Sed Contra est, quod dicit Apost. ad Rom. 4. *Qui vocat ea, quæ non sunt, tanquam ea, quæ sunt.*

Respondeo dicendum, quod Deus scit omnia, quæcumque sunt quocumque modo. Nihil autem prohibet ea, quæ non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt, quæ actu sunt. Ea vero, quæ non sunt actu, sunt in potentia vel ipsius Dei, vel creaturæ: sive in potentia activa, sive in pasiva: sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significandi. Quæcumque igitur possunt per creaturam fieri, vel cogitari, vel dici, & etiam quæcumque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiam si actu non sint. Et pro tanto dici potest, quod *habet etiam non entium scientiam.*

Sed horum, quæ actu non sunt, est attendenda quædam diversitas. Quædam enim licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt, vel erunt: & omnia ista dicitur Deus scire scientia visionis. Quia, cum intelligere Dei, quod est ejus esse, æternitate mensuretur, quæ sine successione existens totum tempus comprehendit, præsens intuitus Dei fertur in totum tempus,
&

& in omnia, quæ sunt in quocumque tempore, sicut in subjecta sibi præsentialiter. Quædam vero sunt, quæ sunt in potentia Dei, vel creaturæ, quæ tamen nec sunt, nec erunt, neque fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiæ. Quod ideo dicitur, quæ ea, quæ videntur apud nos, habent esse distinctum extra videntem.

Ad primum ergo dicendum, quod, secundum quod sunt in potentia, sic habent veritatem ea, quæ non sunt actu: verum est enim ea esse in potentia; & sic sciuntur à Deo.

Ad secundum dicendum, quod, cum Deus sit ipsum esse, intantum unumquodque est, inquantum participat de Dei similitudine: sicut unumquodque intantum est calidum, inquantum participat calorem. Sic & ea, quæ sunt in potentia, etiamsi non sunt in actu, cognoscuntur à Deo.

Ad tertium dicendum, quod Dei scientia est causa rerum voluntate adjuncta. Unde non oportet, quod, quæcumque scit Deus, sint, vel fuerint, vel futura sint: sed solum ea, quæ vult esse, vel permittit esse. Et iterum non est in scientia Dei, ut illa sint, sed quod esse possint.

ARTICULUS X.

Utrum Deus cognoscat mala.

I. d. 36. q. 1. a. 2. & ver. q. 2. a. 1. ad 5. & 1. con. c. 71.
& 11. quol. q. 2. art. unico.

AD Decimum sic proceditur, Videtur, quod Deus non cognoscat mala. Dicit enim Philosophus in tertio de Anima (*tex. 25. to. 2.*), quod intellectus, qui non est in potentia, non cognoscit privationem: sed *malum est privatio boni*, ut dicit Augustinus (*Ench. c. 11. to. 3. & li. 3. confess. c. 7. to. 1.*). Igitur, cum intellectus Dei nunquam sit in potentia, sed semper actu, ut ex dictis patet, (*a. 4. hujus quæst.*) videtur, quod Deus non cognoscat mala.

2. Præterea. Omnis scientia vel est causa sciti, vel causatur ab eo: sed scientia Dei non est causa mali, nec causatur à malo: ergo scientia Dei non est malorum.

3. Præterea. Omne, quod cognoscitur, cognoscitur per suam similitudinem, vel per suum oppositum. Quicquid autem cognoscit Deus, cognoscit per suam essentiam, ut ex dictis patet. (*præcipue artic. 5. hujus quæst.*) Divina autem essentia neque est similitudo mali, neque ei malum opponitur. Divinæ enim essentiæ nihil est contrarium, ut dicit August. 12. de civitate Dei (*c. 2. circa fn. 10. 5.*): ergo Deus non cognoscit mala.

4. Præterea. Quod cognoscitur non per seipsum, sed per aliud, imperfecte cognoscitur: sed malum non cognoscitur à Deo per seipsum: quia sic oporteret, quod malum esset in Deo: oportet enim cognitum esse in cognoscente. Si ergo cognoscitur per aliud, scilicet per bonum, imperfecte cognoscetur ab ipso: quod est impossibile, quia nulla cognitio Dei est imperfecta: ergo scientia Dei non est malorum.

Sed Contra est, quod dicitur Prov. 15. *Infernus, & perditio coram Deo.*

Respondeo dicendum, quod quicumque perfecte cognoscit aliquid, oportet, quod cognoscat omnia, quæ possunt illi accidere. Sunt autem quædam bona, quibus accidere potest, ut per mala corrumpantur: unde *Deus non perfecte cognosceret bona, nisi etiam cognosceret mala.* Sic autem est cognoscibile unumquodque, secundum quod est: unde, cum hoc sit esse mali, quod est privatio boni; *per hoc ipsum, quod Deus cognoscit bona, cognoscit etiam mala*, sicut per lucem cognoscuntur tenebræ. Unde dicit Dion. 7. c. de div. nom. (*non multum à med. lect. 3.*) quod *Deus per semetipsum tenebrarum accipit visionem, non aliunde videns tenebras, quam à lumine.*

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Philosophi est sic intelligendum, quod intellectus, qui non est in potentia, non cognoscit privationem per privationem in ipso existentem: Et hoc congruit cum eo, quod supra dixerat, quod punctum, & omne indivisibile per privationem divisionis cognoscitur. Quod contingit ex hoc, quia formæ simplices, & indivisibiles non sunt actu in intellectu nostro, sed potentia tantum. Nam, si essent actu in intellectu nostro, non per

per privationem cognoscerentur: Et sic cognoscuntur simplicia à substantiis separatis. Deus igitur non cognoscit malum per privationem in se existentem, sed per bonum oppositum.

Ad secundum dicendum, quod scientia Dei non est causa mali, sed est causa boni, per quod cognoscitur malum.

Ad tertium dicendum, quod licet malum non opponatur essentiæ divinæ, quæ non est corruptibilis per malum: opponitur tamen effectibus Dei, quos per essentiam suam cognoscit. Et eos cognoscens mala opposita cognoscit.

Ad quartum dicendum, quod cognoscere aliquid per aliud tantum est imperfectæ cognitionis, si illud sit cognoscibile per se: sed malum non est per se cognoscibile: quia de ratione mali est, quod sit privatio boni. Et sic neque definiri, neque cognosci potest, nisi per bonum.

ARTICULUS XI.

Utrum Deus cognoscat singularia.

1. *d. 3. ar. 3. & d. 36. q. 1. ar. 1. & 1. c. c. 50. 63. usque 72. & l. 3. c. 75. & 76. & ver. q. 2. ar. 4. & 5. & op. 3. & c. 134. & 135.*

AD Undecimum sic proceditur. Videtur, quod **Deus** non cognoscat singularia. Intellectus enim divinus immaterialior est, quam intellectus humanus: sed intellectus humanus propter suam immaterialitatem non cognoscit singularia: sed sicut dicitur in 2. de Anima (*tex. 60. Et 1. Phys. tex. 49. to. 2.*) ratio est universalium, sensus vero particularium: ergo Deus non cognoscit singularia.

2. Præterea. Illæ solæ virtutes in nobis sunt singularium cognoscitivæ, quæ recipiunt species non abstractas à materialibus conditionibus: sed res in Deo sunt maxime abstractæ ab omni materialitate: ergo Deus non cognoscit singularia.

3. Præterea. Omnis cognitio est per aliquam similitudinem: sed similitudo singularium, inquantum sunt singularia, non videtur esse in Deo, quia principium

singularitatis est materia , quæ , cum sit ens in potentia tantum omnino est dissimilis Deo , qui est actus purus : non ergo Deus potest cognoscere singularia.

Sed Contra est , quod dicitur Prov. 16. *Omnes viæ hominum patent oculis ejus.*

Respondeo dicendum , quo *Deus cognoscit singularia.* Omnes enim perfectiones in creaturis inventæ in Deo præexistunt secundum altiorem modum , ut ex dictis patet (q. 3. ar. 2.). Cognoscere autem singularia pertinet ad perfectionem nostram. Unde necesse est, quod Deus singularia cognoscat. Nam & Phil. pro inconvenienti habet , quod aliquid cognoscatur à nobis, quod non cognoscatur à Deo : unde contra Emped. arguit in 1. de Anima , (tex. 80. to. 2.) & in 2. Meta. (tex. 15. to. 3.) quod accideret , Deum esse insipientissimum , si discordiam ignoraret. Sed perfectiones, quæ in inferioribus dividuntur , in Deo simpliciter, & unite existunt : unde , licet nos per aliam potentiam cognoscamus universalia , & immaterialia , & per aliam singularia , & materialia : Deus tamen per suum simplicem intellectum utraque cognoscit.

Sed qualiter hoc esse possit , quidam manifestare volentes dixerunt , quod Deus cognoscit singularia per causas universales. Nam nihil est in aliquo singularium , quod non ex aliqua causa oriatur universali. Et ponunt exemplum. Sicut si aliquis astrologus cognosceret omnes motus universales cœli , posset prænuntiare omnes eclipses futuras. Sed istud non sufficit : quia singularia ex causis universalibus fortiuntur quasdam formas , & virtutes , quæ , quantumcumque adinvicem conjugantur , non individuantur , nisi per materiam individualem. Unde qui cognosceret Socratem per hoc , quod est albus , vel Sophronisci filius , vel quicquid aliud sic dicatur , non cognosceret ipsum , in quantum est hic homo : unde secundum modum prædictum Deus non cognosceret singularia in sua singularitate. Alii vero dixerunt , quod Deus cognoscit singularia, applicando causas universales ad particulares effectus. Sed hoc nihil est : quia nullus potest applicare aliquid ad alterum , nisi illud præcognoscat : unde dicta applicatio non potest esse ratio cognoscendi parti-

cularia, sed cognitionem singularium præsupponit.

Et ideo aliter dicendum est, quod, cum Deus sit causa rerum per suam scientiam, ut dictum est (*ar. 8. hujus quæst.*) inquantum se extendit scientia Dei, inquantum se extendit ejus causalitas: unde, cum virtus activa Dei se extendat non solum ad formas, à quibus accipitur ratio universalis, sed etiam usque ad materiam, ut infra ostendetur (*q. 44. a. 2.*) necesse est, quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quæ per materiam individuantur. Cum enim sciat alia à se per essentiam suam, inquantum est similitudo rerum, vel ut principium activum earum, necesse est, quod essentia sua sit principium sufficiens cognoscendi omnia, quæ per ipsum fiunt, non solum in universali, sed etiam in singulari. Et esset simile de scientia artificis, si esset productiva totius rei, & non formæ tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit à principiis individuantibus. Unde species intelligibilis nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum individualium. Et propter hoc intellectus noster singularia non cognoscit; sed species intelligibilis divini intellectus, quæ est Dei essentia, non est immaterialis per abstractionem, sed per seipsam principium existens omnium principiorum, quæ intrant rei compositionem, sive sint principia speciei, sive principia individui: unde per eam Deus cognoscit non solum universalia, sed etiam singularia.

Ad secundum dicendum, quod quamvis species intellectus divini secundum esse suum non habeat conditiones materiales: sicut species receptæ in imaginatione, & sensu: tamen virtute se extendit ad immaterialia, & materialia, ut dictum est (*in cor. ar.*).

Ad tertium dicendum, quod materia, licet recedat à Dei similitudine secundum suam potentialitatem: tamen, inquantum vel sic esse habet, similitudinem quandam retinet divini esse.

Utrum Deus possit cognoscere infinita.

3. q. 10. art. 3. & 1. d. 39. qu. 1. a. 3. & ve. q. 2. ar. 9. & a. 5. ad 4. & 1. con. c. 69. & 71. & op. 2. c. 135.

AD Duodecimum sic proceditur. Videtur, quod Deus non possit cognoscere infinita. Infinitum enim, secundum quod est infinitum, est ignotum, quia infinitum est, cujus quantitatem accipientibus semper est aliquid extra assumere, ut dicitur in 3. Phys. (tex. 63. to. 2.) August. etiam dicit 12. de civitate Dei (c. 18. post medium to. 5.) quod *quicquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur*: sed infinita non possunt finiri: ergo non possunt scientia Dei comprehendi.

2. Si dicatur, quod ea, quæ in se sunt infinita, scientiæ Dei finita sunt. Contra. Ratio infiniti est, quod sit impertransibile, & finiti, quod sit pertransibile, & ut dicitur in 3. Pys. (tex. 34. to. 2.) sed infinitum non potest transiri nec à finito, nec ab infinito, ut probatur in sexto Phys. (d. tex. 60. usque ad 66. to. 2.) ergo infinitum non potest esse finitum finito, neque etiam infinito. Et ita infinita non sunt finita scientiæ Dei, quæ est infinita.

3. Præterea. Scientia Dei est mensura scitorum: sed contra rationem infiniti est, quod sit mensuratum: ergo infinita non possunt sciri à Deo.

Sed Contra est, quod dicit August. 12. de civit. Dei. (c. 18. d. med. to. 5.) *Quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non tamen est incomprehensibilis ei, cujus scientiæ † al. intelligentiæ † non est numerus.*

Respondeo dicendum, quod cum Deus sciat non solum ea, quæ sunt actu, sed etiam ea, quæ sunt in potentia vel sua, vel creaturæ, ut ostensum est (ar. 5. hujus. q.) hæc autem constat esse infinita, *necesse est dicere, quod Deus sciat infinita.*

Et licet scientia visionis, quæ est tantum eorum, quæ sunt, vel erunt, vel fuerunt, non sit infinitorum, ut quidam dicunt, cum non ponamus mundum ab æter-

no fuisse, nec generationem, & motum in æternum mansura, ut individua in infinitum multiplicentur: tamen, si diligentius considerentur, *necesse est dicere, quod Deus etiam scientia visionis sciat infinita*. Quia Deus scit etiam cogitationes, & affectiones cordium, quæ in infinitum multiplicabuntur, creaturis rationalibus permanentibus absque fine.

Hoc autem ideo est, quia cognitio cujuslibet cognoscentis se extendit secundum modum formæ, quæ est principium cognitionis. Species enim sensibilis, quæ est in sensu, est similitudo solum unius individui, unde per eam solum individuum cognosci potest. Species autem intelligibilis intellectus nostri est similitudo rei, quantum ad naturam speciei, quæ est participabilis à particularibus infinitis. Unde intellectus noster per speciem intelligibilem hominis cognoscit quodammodo homines etiam infinitos; sed tamen, non inquantum distinguuntur ab invicem, sed secundum quod communicant in natura speciei propter hoc, quod species intelligibilis intellectus nostri non est similitudo hominum, quantum ad principia individualia, sed solum quantum ad principia speciei. Essentia autem divina, per quam intellectus divinus intelligit, est similitudo sufficiens omnium, quæ sunt, vel esse possunt, non solum quantum ad principia communia, sed etiam quantum ad principia propria uniuscujusque, ut ostensum est (*art. præc.*). unde sequitur, quod scientia Dei se extendat ad infinita, etiam secundum quod sunt ab invicem distincta.

Ad primum ergo dicendum, quod infiniti ratio congruit quantitati, secundum Philosophum in primo Physicorum (*tex. 15. 10. 2.*). De ratione autem quantitatis est ordo partium. Cognoscere ergo infinitum secundum modum infiniti, est cognoscere partem post partem; & sic nullo modo contingit cognosci infinitum. Quia quantacumque quantitas partium accipiat, semper remanet aliquid extra accipientem. Deus autem non sic cognoscit infinitum, vel infinita, quasi enumerando partem post partem, cum cognoscat omnia simul, non successive, ut supra dictum est. (*art. 7. hujus q.*) Unde nihil prohibet ipsum cognoscere infinita.

Ad

Ad secundum dicendum, quod transitio importat quandam succesionem in partibus. Et inde est quod infinitum transiri non potest neque à finito, neque ab infinito; sed ad rationem comprehensionis sufficit adæquatio, quia id comprehendi dicitur, cujus nihil est extra comprehendentem. Unde non est contra rationem infiniti, quod comprehendatur ab infinito. Et sic quod in se est infinitum, potest dici finitum scientiæ Dei, tanquam comprehensum, non tamen tanquam pertransibile.

Ad tertium dicendum quod scientia Dei est mensura rerum non quantitativa, qua quidem mensura carent infinita: sed qua mensurat essentiam, & veritatem rei. Unumquodque enim intantum habet de veritate suæ naturæ, inquantum imitatur Dei scientiam: sicut artificiatum, inquantum concordat arti. Dato autem, quod essent aliqua infinita actu secundum numerum, puta infiniti homines, vel secundum quantitatem continuam, ut si esset aer infinitus, ut quidam antiqui dixerunt; tamen manifestum est, quod haberent esse determinatum, & finitum, quia esse eorum esset limitatum ad aliquas determinatas naturas. Unde mensurabilia essent secundum scientiam Dei.

ARTICULUS XIII.

92

Utrum scientia Dei sit futurorum contingentium.

*Infr. q. 86. a. 3. & 4. & 1. d. 38. a. 5. & 1. contr. c. 67.
& veri. q. 2. ar. 12. & quol. 12. q. 3.*

AD Decimumtertium sic proceditur. Videtur, quod scientia Dei non sit futurorum contingentium. A causa enim necessaria procedit effectus necessarius: sed scientia Dei est causa scitorum, ut supra dictum est (*art. 8. hujus qu.*): cum ergo ipsa sit necessaria, sequitur scita ejus esse necessaria non ergo scientia Dei est contingentium.

2. Præterea. Omnis conditionalis, cujus antecedens est necessarium absolute, consequens est necessarium absolute. Sic enim se habet antecedens ad consequens, sicut principia ad conclusionem. Ex principiis autem necessariis non sequitur conclusio,
ni-

nisi necessaria, ut in 1. Poster. (*tex. 18. to. 1.*) probatur. Sed hæc est quædam conditionalis vera, Si Deus scivit hoc contingens futurum esse, hoc erit, quia scientia Dei non est nisi verorum. Hujus autem conditionalis antecedens est necessarium absolute: tum quia est æternum: tum quia significatur ut præteritum: ergo & consequens est necessarium absolute. Igitur quicquid scitur à Deo, est necessarium; & sic scientia Dei non est contingentium.

3. Præterea. Omne scitum à Deo necesse est esse, quia etiam omne scitum à nobis necesse est esse; cum tamen scientia Dei certior sit, quam scientia nostrat: sed nullum contingens futurum necesse est esse: ergo nullum contingens futurum est scitum à Deo.

Sed Contra est, quod dicitur in Ps. 32. *Qui finxit singillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum*, scilicet hominum, sed opera hominum sunt contingentia, utpote libero arbitrio subjecta: ergo Deus scit futura contingentia.

Respondeo dicendum, quod, cum supra ostensum sit (*ar. 9. huj. qu.*), quod Deus sciat omnia non solum quæ actu sunt, sed etiam quæ sunt in potentia sua, vel creaturæ: horum autem quædam sunt contingentia nobis futura: sequitur, quod *Deus contingentia futura cognoscat.*

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod contingens aliquod *dupliciter* potest, considerari. *Uno modo* in seipso, secundum quod jam in actu est; & sic non consideratur ut futurum, sed ut præsens, neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum; & propter hoc sic infalibiler subdi potest certæ cognitioni, utpote sensui visus, sicut cum video Socratem sedere. *Alio modo* potest considerari contingens, ut est in sua causa. Et sic consideratur ut futurum, & ut contingens nondum determinatum ad unum, quia causa contingens se habet ad opposita; & sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo, nisi conjecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed

sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso. Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul: quia sua cognitio mensuratur æternitate, sicut etiam suum esse: Æternitas autem tota simul existens ambit totum tempus; ut supra dictum est. (*quæst. 10. artic. 2. & 4.*) Unde omnia, quæ sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia, non solum ea ratione, qua habet rationes rerum apud se præsentis, ut quidam dicunt, sed quia ejus intuitus fertur ab æterno supra omnia, prout sunt in sua præsentialitate. Unde manifestum est, quod contingentia infallibiliter à Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam præsentialitatem: & tamen sunt futura contingentia suis causis proximis comparata.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet causa suprema sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens propter causam proximam contingentem. Sicut germinatio plantæ est contingens propter causam proximam contingentem, licet motus solis, qui est causa prima, sit necessarius. Et similiter scita à Deo sunt contingentia propter causas proximas, licet scientia Dei, quæ est causa prima, sit necessaria.

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt, quod hoc antecedens, Deus scivit hoc contingens futurum, non est necessarium, sed contingens: quia, licet sit præteritum, tamen importat respectum ad futurum: sed hoc non tollit ei necessitatem, quia id, quod habuit respectum ad futurum, necesse est habuisse, licet etiam futurum non sequatur quandoque. Alii vero dicunt, hoc antecedens esse contingens: quia est compositum ex necessario, & contingentem, sicut illud dictum est contingens, Socratem esse hominem album: sed hoc etiam nihil est, quia, cum dicitur, Deus scivit esse futurum hoc contingens, contingens non ponitur ibi, nisi ut materia verbi, & non sicut principalis pars propositionis. Unde contingentia ejus, vel necessitas nihil refert ad hoc, quod propositio sit necessaria, vel contingens, vera, vel falsa. Ita enim potest esse verum, me dixisse hominem esse asinum,

sicut me dixisse Sortem currere, vel Deum esse; & eadem ratio est de necessario, & contingenti. Unde dicendum est, quod antecedens est necessarium absolute. Nec tamen sequitur, ut quidam dicunt, quod consequens sit necessarium absolute, quia antecedens est causa remota consequentis, quod propter causam proximam contingens est: sed hoc nihil est. Esset enim conditionalis falsa, cujus antecedens esset causa remota necessaria, & consequens effectus contingens: Ut puta, si dicerem: Si Sol movetur, herba germinabit. Et ideo aliter dicendum est, quod quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animæ, consequens est accipiendum non secundum esse, quod in se est, sed secundum quod est in anima. Aliud enim est esse rei, in seipsa, & esse rei in anima: Ut puta, si dicam: Si anima intelligit aliquid, illud est immateriale, intelligendum est, quod illud est immateriale, secundum quod est in intellectu, non secundum quod est in seipso. Et similiter, si dicam: Si Deus scivit aliquid, illud erit: consequens intelligendum est, prout subest divinæ scientiæ, scilicet prout est in sua presentia. Et sic necessarium est, sicut & antecedens. Quia *omne quod est, dum est, necesse est esse*, ut dicitur in 1. Periherm. (c. 6. *declinando ad fin. 10. 1.*)

Ad tertium dicendum, quod ea, quæ temporaliter in actum reducuntur, à nobis successive cognoscuntur in tempore, sed à Deo in æternitate, quæ est supra tempus. Unde nobis, quia cognoscimus futura contingentia, in quantum talia sunt, certa esse non possunt, sed soli Deo, cujus intelligere est in æternitate supra tempus. Sicut ille, qui vadit per viam, non videt illos, qui post eum veniunt, sed ille, qui ab aliqua altitudine totam viam, intuetur simul videt omnes transeuntes per viam. Et ideo illud, quod scitur à nobis, oportet esse necessarium, etiam secundum quod in se est, quia ea, quæ in se sunt contingentia futura, à nobis sciri non possunt: sed ea, quæ sunt scita à Deo, oportet esse necessaria secundum modum, quo subsunt divinæ scientiæ, ut dictum est (*in corp. art.*), non autem absolute, secundum quod in propriis causis con-

considerantur. Unde & hæc propositio: Omne scitum à Deo necessarium est esse, consuevit distingui, quia potest esse de re, vel de dicto: si intelligatur de re, est divisa, & falsa: & est sensus, Omnis res, quam Deus scit, est necessaria. Vel potest intelligi de dicto, & sic est composita, & vera: & est sensus, Hoc dictum scitum à Deo esse est necessarium. Sed obstant quidam dicentes, quod ista distinctio habet locum in formis separabilibus à subjecto: ut si dicam; album possibile est esse nigrum. Quæ quidem de dicto est falsa, & de re est vera. Res enim, quæ est alba, potest esse nigra: sed hoc dictum, album esse nigrum, nunquam potest esse verum. In formis autem inseparabilibus à subjecto non habet locum prædicta distinctio: ut si dicam, corvum nigrum possibile est esse album, quia in utroque sensu est falsa. Esse autem scitum à Deo est inseparabile à re, quia quod est scitum à Deo, non potest esse non scitum. Hæc autem instantia locum haberet, si hoc, quod dico scitum, importaret aliquam dispositionem subjecto inhærentem: sed, cum importet actum scientis, ipsi rei scitæ (licet semper sciatur) potest aliquid attribui secundum se, quod non attribuitur ei, in quantum stat sub actu sciendi. Sicut esse materiale attribuitur lapidi secundum se, quod non attribuitur ei, secundum quod est intelligibile.

ARTICULUS XIV.

93

Utrum Deus cognoscat enuntiabilia.

Inf. qu. 16. ar. 5. ad 1. & 1. d. 38. a. 3. & d. 41.

a. 5. c. & 1. con. 58. ad. 6. & c. 59.

& ver. q. 2. a. 7.

AD Decimumquartum sic proceditur. Videtur, quod Deus non cognoscat enuntiabilia. Cognoscere enim enuntiabilia convenit intellectui nostro, secundum quod componit, & dividit: sed in intellectu divino nulla est compositio: ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

2. Præterea. Omnis cognitio fit per aliquam similitudinem: sed in Deo nulla est similitudo enuntia-

tiabilium, cum sit omnino simplex: ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

Sed Contra est, quod dicitur in Ps. 93. *Dominus scit cogitationes hominum*: sed enuntiabilia continentur in cogitationibus hominum: ergo Deus cognoscit enuntiabilia.

Respondeo dicendum, quod cum formare enuntiabilia sit in potestate intellectus nostri, Deus autem sciat, quicquid est in potentia sua, vel creaturæ, ut supra dictum est (*art. 9. hujus quæst.*), *necesse est, quod Deus sciatur omnia enuntiabilia, quæ formari possunt.*

Sed sicut scit materialia immaterialiter, & composita simpliciter, ita *scit enuntiabilia non per modum enuntiabilium*, quod scilicet in intellectu ejus sit compositio, vel divisio enuntiabilium, *sed unumquodque cognoscit per simplicem intelligentiam*, intelligendo essentiam uniuscujusque: sicut si nos hoc ipso quod intelligimus, quid est homo, intelligeremus omnia, quæ de homine prædicari possunt. Quod quidem in intellectu nostro non contingit, qui de uno in aliud distinguit, propter hoc, quod species intelligibilis sic repræsentat unum, quod non repræsentat aliud. Unde intelligendo, quid est homo, non ex hoc in ipso alia, quæ ei insunt, intelligimus, sed divisim secundum quandam successionem. Et propter hoc ea, quæ seorsum intelligimus, oportet nos in unum redigere per modum compositionis, vel divisionis, enuntiationem formando: sed species intellectus divini, scilicet ejus essentia, sufficit ad demonstrandum omnia. Unde intelligendo essentiam suam, cognoscit essentias omnium, & quæcumque eis accidere possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si Deus cognosceret enuntiabilia per modum enuntiabilium.

Ad secundum dicendum, quod compositio enuntiabilis significat aliquid esse rei. Et sic Deus per suum esse, quod est ejus essentia, est similitudo omnium eorum, quæ per enuntiabilia significantur.

Utrum scientia Dei sit variabilis.

Inf. q. 19. a. 7. corp. & 1. d. 38. a. 2. & a. 5. cor. & d. 39. q. 1. ar. 3. ad 5. & ver. q. 2. a. 5.

AD Decimumquintum sic proceditur. Videtur, quod scientia Dei sit variabilis. Scientia enim relative dicitur ad scibile: sed ea, quæ important relationem ad creaturam, dicuntur de Deo ex tempore, & variantur secundum variationem creaturarum, ut dominus, creator, & hujusmodi: ergo scientia Dei est variabilis secundum variationem creaturarum.

2. Præterea. Quicquid potest Deus facere, potest scire: sed Deus potest plura facere, quam faciat: ergo potest plura scire, quam sciat. Et sic scientia sua potest variari secundum augmentum, & diminutionem.

3. Præterea. Deus scivit Christum nasciturum. Nunc autem nescit Christum nasciturum, quia Christus nasciturus non est: ergo non quicquid Deus scivit, scit. Et ita scientia Dei videtur esse variabilis.

Sed Contra est, quod dicitur Jacobi 1. quod *opud Deum non est transmutatio, nec vicisitudinis obumbratio.*

Respondeo dicendum, quod, cum scientia Dei sit ejus substantia, ut ex dictis patet (*a. 1. bu. 4.*), sicut substantia ejus est omnino immutabilis, ut supra ostensum est (*q. 9. a. 1.*) ita oportet, scientiam ejus omnino invariabilem esse.

Ad primum ergo dicendum, quod dominus, & creator, & hujusmodi important relationes ad creaturas, secundum quod in seipsis sunt. Sed scientia Dei importat relationem ad creaturas, secundum quod sunt in Deo, quia secundum hoc est unumquodque intellectum in actu, secundum quod est in intelligente. Res autem creatæ sunt in Deo invariabiliter, in seipsis autem variabiliter. Vel aliter dicendum est, quod dominus, & creator, & hujusmodi important relationes, quæ consequuntur actus, qui intelliguntur terminari ad ipsas creaturas, secundum quod in seipsis sunt: & ideo

ideo hujusmodi relationes varie de Deo dicuntur secundum variationem creaturarum. Sed scientia, & amor, & hujusmodi important relationes, quæ consequuntur actus, qui intelliguntur in Deo esse. Et ideo invariabiliter prædicantur de Deo.

Ad secundum dicendum, quod Deus scit etiam ea, quæ potest facere, & non facit. Unde ex hoc, quod potest plura facere, quam facit, non sequitur, quod possit plura scire, quam sciat, nisi hoc referatur ad scientiam visionis, secundum quam dicitur scire ea, quæ sunt in actu secundum aliquod tempus. Ex hoc tamen, quod scit, quod aliqua possunt esse, quæ non sunt, vel etiam non esse, quæ sunt, non sequitur, quod scientia sua sit variabilis, sed quod cognoscat rerum variabilitatem. Si tamen aliquid esset, quod prius Deus nescivisset, & postea sciret, esset ejus scientia variabilis: sed hoc esse non potest: quia quicquid est, vel potest esse secundum aliquod tempus, Deus in æterno suo scit. Et ideo ex hoc, quod ponitur aliquid esse secundum quodecunque tempus, oportet poni, quod ab æterno sit scitum à Deo. Et ideo non debet concedi, quod Deus possit plura scire, quam sciat, quia hæc propositio implicat, quod ante nesciverit, & postea sciat.

Ad tertium dicendum, quod antiqui Nominales dixerunt, idem esse enuntiabile, Christum nasci, & esse nasciturum, & esse natum; quia eadem res significatur per hæc tria, scilicet nativitas Christi: & secundum hoc sequitur, quod Deus, quicquid scivit, sciat: quia modo scit Christum natum, quod significat idem ei, quod est Christum esse nasciturum. Sed hæc opinio falsa est: tum quia diversitas partium orationis diversitatem enuntiabilium causat: tum etiam quia sequeretur, quod propositio, quæ semel est vera, esset semper vera; quod est contra Philos. (*in prædicam. c. 1. de substantia, declinando ad fin. to. 1.*) qui dicit, quod hæc oratio: sortes sedet, vera est eo sedente: & eadem falsa est, eo surgente. Et ideo concedendum est, quod hæc non est vera: Quicquid Deus scivit, scit, si ad enuntiabilia referatur: sed ex hoc non sequitur, quod scientia Dei sit variabilis. Sicut enim

abs-

absque variatione divinæ scientiæ est, quod sciat unam, & eandem rem quandoque esse, & quandoque non esse; ita absque variatione divinæ scientiæ est, quod sciat aliquod enuntiabile quandoque esse verum, & quandoque esse falsum. Esset autem ex hoc scientia Dei variabilis, si enuntiabilia cognosceret per modum enuntiabilium, componendo, & dividendo: sicut accidit in intellectu nostro. Unde cognitio nostra variatur vel secundum veritatem, & falsitatem: puta, si mutata re, eandem opinionem de re illa retineamus: vel secundum diversas opiniones, ut si primo opinemur aliquem sedere, & postea opinemur eum non sedere: quorum neutrum potest esse in Deo.

ARTICULUS XVI.

95

Utrum Deus de rebus habent scientiam speculativam.

Inf. q. 34. a. 3. cor. & 12. q. 3. a. 5. ad 1. & 1. sen. in prol. & ver. q. 3. a. 3. co.

AD Decimumsextum sic proceditur. Videtur, quod **A.** Deus de rebus non habeat scientiam speculativam. Scientia enim Dei est causa rerum, ut supra ostensum est (*ar. 8. hujus quæst.*) sed scientia speculativa non est causa rerum scitarum: ergo scientia Dei non est speculativa.

2. Præterea. Scientia speculativa est per abstractionem à rebus; quod divinæ scientiæ non competit: ergo scientia Dei non est speculativa.

Sed Contra. Omne, quod est nobilius, Deo est attribuendum: sed scientia speculativa est nobilior, quam practica, ut patet per Philos. in princ. metaph. (*l. 1. c. 2. non procul à princ. to. 3.*) Ergo Deus habet de rebus scientiam speculativam.

Respondeo dicendum, quod aliqua scientia est speculativa tantum, aliqua practica tantum, aliqua vero secundum aliquid speculativa, & secundum aliquid practica.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter. Primo ex parte rerum scitarum, quæ non sunt operabiles à scien-

sciente, sicut est scientia hominis de rebus naturalibus, vel divinis. *Secundo* quantum ad modum sciendi: Ut puta, si ædificator consideret domum definiendo, & dividendo, & considerando universalia prædicata ipsius. Hoc siquidem est operabilia modo speculativo considerare, & non secundum quod operabilia sunt. Operabile enim est aliquid per applicationem formæ ad materiam, non per solutionem compositi in principia universalia formalia. *Tertio* quantum ad finem. Nam intellectus practicus differt fine à speculativo, sicut dicitur in 3. de Anim. (tex. 49. to. 2.) Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis; finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis. Unde, si quis ædificator consideret, qualiter posset fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum, erit quantum ad finem speculativa consideratio, tamen de re operabili. Scientia igitur, quæ est speculativa ratione ipsius rei scitæ, est speculativa tantum. Quæ vero speculativa est secundum modum, vel finem, est secundum quid speculativa, & secundum quid practica. Cum vero ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica.

Secundum hoc ergo dicendum est, quod *Deus de seipso habet scientiam speculativam tantum*: ipse enim operabilis non est.

De omnibus vero aliis habet scientiam & speculativam, & practicam. Speculativam quidem, quantum ad modum. Quicquid enim in rebus nos speculative cognoscimus definiendo, & dividendo, hoc totum Deus multo perfectius novit.

Sed de his, quæ potest quidem facere, sed secundum nullum tempus facit, non habet practicam scientiam, secundum quod practica scientia dicitur à fine. Sic autem habet practicam scientiam de his, quæ secundum aliquod tempus facit. Mala vero, licet ab eo non sint operabilia, tamen sub cognitione practica ipsius cadunt, sicut & bona, in quantum permittit, vel impedit, vel ordinat ea; sicut & ægritudines cadunt sub practica scientia medici, in quantum per artem suam curat eas.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod scientia Dei est causa, non quidem suiipsius, sed aliorum: quorundam quidem actu, scilicet eorum, quæ secundum aliquod tempus fiunt: quorundam vero virtute, scilicet eorum, quæ potest facere, & tamen nunquam fiunt.

Ad secundum dicendum, quod scientiam esse acceptam à rebus scitis non per se convenit scientiæ speculativæ, sed per accidens, inquantum est humana.

Ad id vero, quod in contrarium objicitur, dicendum, quod de operabilibus perfecta scientia non habetur, nisi sciatur, inquantum operabilia sunt. Et ideo, cum scientia Dei sit omnibus modis perfecta, oportet, quod sciat ea, quæ sunt à se operabilia, inquantum hujusmodi, & non solum secundum quod sunt speculabilia. Sed tamen non receditur à nobilitate speculativæ scientiæ, quia omnia alia à se videt in seipso. Seipsum autem speculative cognoscit, & sic in speculativa suiipsius scientia habet cognitionem & speculativam, & practicam omnium aliorum.

QUÆSTIO DECIMAQUINTA.

De Ideis, in tres articulos divisa.

Post considerationem de Scientia Dei, restat considerare de Ideis.

Et circa hoc quærentur tria.

Primo. An sint Ideæ.

Secundo. Utrum sint plures, vel una tantum.

Tertio. Utrum sint omnium, quæ cognoscuntur à Deo.

ARTICULUS I.

96

Utrum Ideæ sint.

Inf. q. 44. a. 3. & 1. d. 36. q. 2. a. 2. & ver. q. 3. a. 1.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod ideæ non sint. Dicit enim Dionys. 7. cap. de div. nom. (à med. lect. 3.) quod Deus non cognoscit res secundum ideam: sed ideæ non ponuntur ad aliud, ni-

nisi ut per eas cognoscantur res : ergo ideæ non sunt.

2. Præterea. Deus in seipso cognoscit omnia , ut supra dictum est (*qu. 14. ar. 5.*), sed seipsum non cognoscit per ideam : ergo nec alia.

3. Præterea Idea ponitur ut principium cognoscendi , & operandi : sed essentia divina est sufficiens principium cognoscendi , & operandi omnia : non ergo necesse est ponere ideas.

Sed Contra est , quod dicit August. in l. 83. QQ. (*q. 46. parum à princ. to. 4.*) *Tanta vis in ideis constituitur , ut nisi his intellectis , sapiens esse nemo possit.*

Respondeo dicendum , quod *necesse est ponere in mente divina ideas.*

Ideæ enim græce , latine Forma dicitur. Unde per ideas intelliguntur formæ aliarum rerum præter ipsas res existentes. Forma autem alicujus rei præter ipsam existens ad duo esse potest : vel ut sit exemplar ejus , cujus dicitur forma , vel ut sit principium cognitionis ipsius , secundum quod formæ cognoscibilia dicuntur esse in cognoscente.

Et quantum ad utrumque est necesse ponere ideas , quod sic patet. In omnibus enim , quæ non à casu generantur , necesse est formam esse finem generationis cujuscumque. Agens autem non ageret propter formam , nisi in quantum similitudo formæ est in ipso. Quod quidem contingit *dupliciter*. In *quibusdam* enim agentibus præexistit forma rei fiendæ secundum esse naturale , sicut in his , quæ agunt per naturam : sicut homo generat hominem , & ignis ignem. In *quibusdam* vero secundum esse intelligibile , ut in his , quæ agunt per intellectum : sicut similitudo domus præexistit in mente ædificatoris. Et hæc potest dici idea domus , quia artifex intendit domum assimilare formæ , quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu factus , sed est factus à Deo per intellectum agente , ut infra patebit (*q. 46. ar. 1.*) necesse est , quod in mente divina sit forma , ad similitudinem cujus mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideæ.

Ad primum ergo dicendum , quod Deus non intelligit res secundum ideam extra se existentem : & sic etiam Aristot. (*lib. 3. Meta. à tex. 10. usque ad fin.*)

lib. tom. 3.) improbat opinionem Platonis de ideis, secundum quod ponebat eas per se existentes, non in intellectu.

Ad secundum dicendum, quod, licet Deus per essentiam suam se, & alia cognoscat; tamen essentia sua est principium operativum aliorum, non autem suiipsius: ideo habet rationem ideæ, secundum quod ad alia comparatur, non autem secundum quod comparatur ad ipsum Deum.

Ad tertium dicendum, quod Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud, quam Dei essentia.

ARTICULUS II.

97

Utrum sint plures Ideæ.

1. d. 36. q. 2. a. 2. & 1. con. c. 54. & ver. q. 3. a. 2. & opusc. 9. q. 66.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod non sint plures ideæ. Idea enim in Deo est ejus essentia: sed essentia Dei est una tantum: ergo & idea est una.

2. Præterea. Sicut idea est principium cognoscendi, & operandi, ita ars, & sapientia: sed in Deo non sunt plures artes, & sapientiæ: ergo nec plures ideæ.

3. Si dicatur, quod ideæ multiplicantur secundum respectus ad diversas creaturas. Contra. Pluralitas idearum est ab æterno: si ergo ideæ sunt plures, creature autem sunt temporales; ergo temporale erit causa æterni.

4. Præterea. Respectus isti aut sunt secundum rem in creaturis tantum, aut etiam in Deo: si in creaturis tantum, cum creature non sint ab æterno, pluralitas idearum non erit ab æterno, si multiplicentur solum secundum hujusmodi respectus. Si autem realiter sunt in Deo, sequitur, quod alia pluralitas realis sit in Deo, quam pluralitas personarum, quod est contra Damasc. dicentem (*lib. 1. de Fid. Orthod. cap. 9. 10. & 11.*) quod *in divinis omnia unum sunt, præter ingenerationem, generationem & processionem*. Sic igitur non sunt plures ideæ.

Sed Contra est, quod dicit August. *lib. 83. QQ.*

(9.)

(q. 46. d. med. tom. 4.) *Ideæ sunt principales quædam formæ, vel rationes rerum stabiles, atque incommutabiles, quid ipsæ formatæ non sunt, ac per hoc æternæ, ac semper eodem modo se habentes, quæ divina intelligentia continentur. Sed cum ipsæ neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne, quod oriri, & interire potest, & omne, quod oritur, & interit.*

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere plures ideas. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod in quolibet effectu illud, quod est ultimus finis, proprie est intentum à principali agente: sicut ordo exercitus à duce. Illud autem, quod est optimum in rebus existens, est bonum ordinis universi, ut patet per Philosoph. in 12. Metaph. (tex. 52. tom. 3.) Ordo igitur universi est proprie à Deo intentus, & non per accidens proveniens secundum successionem agentium: prout quidam dixerunt, quod Deus creavit primum creatum tantum; quod creatum creavit secundum creatum, & sic inde, quousque producta est tanta rerum multitudo: secundum quam opinionem Deus non haberet nisi ideam primi creati. Sed, si ipse ordo universi est per se creatus ab eo, & intentus ab ipso, necesse est, quod habeat ideam ordinis universi. Ratio autem alicujus totius haberi non potest, nisi habeantur propriæ rationes eorum, ex quibus totum constituitur. Sicut ædificator speciem domus concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cujuslibet partium ejus. Sic igitur oportet, quod in mente divina sint propriæ rationes omnium rerum. Unde dicit Aug. in lib. 83. QQ. (q. 46. post med. tom. 4.) quod *singula propriis rationibus à Deo creata sunt; unde sequitur, quod in mente divina sint plures ideæ.*

Hoc autem quomodo divinæ simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operanti esse in mente operantis, sicut quod intelligitur, non autem sicut species, qua intelligitur, quæ est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente ædificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cujus similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus, quod mul-

ta intelligat : sed contra simplicitatem ejus esset , si per plures species ejus intellectus formaretur.

Unde plures ideæ sunt in mente divina , ut intellectæ ab ipsa. Quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit : unde cognoscit eam secundum omnem modum , quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est , sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis à creaturis. Unaquæque autem creatura habet propriam speciem , secundum quod aliquo modo participat divinæ essentiæ similitudinem. Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem à tali creatura , cognoscit eam ut propriam rationem , & ideam hujus creaturæ : Et similiter de aliis. Et sic patet , quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum , quæ sunt plures ideæ.

Ad primum ergo dicendum , quod idea non nominat divinam essentiam , inquantum est essentia , sed inquantum est similitudo , vel ratio hujus , vel illius rei. Unde , secundum quod sunt plures rationes intellectæ ex una essentia , secundum hoc dicuntur plures ideæ.

Ad secundum dicendum , quod sapientia , & ars significantur , ut quo Deus intelligit , sed idea , ut quod Deus intelligit. Deus autem uno intellectu intelligit multa , & non solum secundum quod in seipsis sunt , sed etiam secundum quod intellecta sunt : quod est intelligere plures rationes rerum. Sicut artifex , dum intelligit formam domus in materia , dicitur intelligere domum : dum autem intelligit formam domus ut à se speculatam , ex eo quod intelligit se intelligere eam , intelligit ideam , vel rationem domus. Deus autem non solum intelligit multas res per essentiam suam , sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam. Sed hoc est intelligere plures rationes rerum , vel plures ideas esse in intellectu ejus , ut intellectas.

Ad tertium dicendum , quod hujusmodi respectus , quibus multiplicantur ideæ , non causantur à rebus , sed ab intellectu divino comparante essentiam suam ad res.

Ad quartum dicendum , quod respectus multiplicantes ideas non sunt in rebus creatis , sed in Deo : non

tamen sunt reales respectus ; sicut illi , quibus distinguuntur personæ : sed respectus intellecti à Deo.

ARTICULUS III.

Utrum omnium , quæ cognoscit Deus , sint ideæ.

1. d. 36. q. 2. a. 3. & 1. d. 1. q. 1. ar. 2. c. & ver. q. 3. ar. 4. 5. 6. 7. & 8.

AD Tertium sic proceditur. Videtur , quod non **A** omnium , quæ cognoscit Deus , sint ideæ in ipso. Mali enim idea non est in Deo , quia sequeretur malum esse in Deo : sed mala cognoscuntur à Deo : ergo non omnium , quæ cognoscuntur à Deo , sunt ideæ.

2. Præterea. Deus cognoscit ea , quæ nec sunt , nec erunt , nec fuerunt , ut supra dictum est (*a. 9. præc. quæst.*) : sed horum non sunt ideæ , quia dicit Dion. 5. ca. de div. nom. (*non multum remote ante finem*) quod *exemplaria sunt divinæ voluntates determinativæ , & effectivæ rerum* : ergo non omnium , quæ à Deo cognoscuntur , sunt ideæ in ipso.

3. Præterea. Deus cognoscit materiam primam , quæ non potest habere ideam , cum nullam habeat formam , ergo idem , quod prius.

4. Præterea. Constat , quod Deus scit non solum species , sed etiam genera , & singularia , & accidentia : sed horum non sunt ideæ , secundum positionem Platonis , qui primus ideas introduxit , ut dicit August. (*lib. 83. Q. q. 46. ut sup.*) non ergo omnium cognitorum à Deo sunt ideæ in ipso.

Sed Contra. Ideæ sunt rationes in mente divina existentes , ut per August. patet (*in cit. q. 46. post med.*) : sed omnium , quæ cognoscit Deus , habet proprias rationes : ergo omnium , quæ cognoscit , habet ideam.

Respondeo dicendum , quod , cum ideæ à Platone ponerentur principia cognitionis rerum , & generationis ipsarum , *ad utrumque se habet idea , prout in mente divina ponitur*. Et secundum quod est principium factionis rerum , exemplar dici potest , & ad practicam cognitionem pertinet. Secundum autem quod principium cognoscitivum est , proprie dicitur ratio , & po-

test etiam ad scientiam speculativam pertinere. *Secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia, quæ à Deo fiunt secundum aliquod tempus. Secundum vero quod principium cognoscitivum est, se habet ad omnia, quæ cognoscuntur à Deo, etiamsi nullo tempore fiant, & ad omnia, quæ à Deo cognoscuntur secundum propriam rationem, & secundum quod cognoscuntur ab ipso per modum speculationis.*

Ad primum ergo dicendum, quod malum cognoscitur à Deo non per propriam rationem, sed per rationem boni. Et ideo malum non habet in Deo ideam, neque secundum quod idea est exemplar, neque secundum quod est ratio.

Ad secundum dicendum, quod eorum, quæ neque sunt, neque erunt, neque fuerunt, Deus non habet practicam cognitionem, nisi virtute tantum. Unde respectu eorum non est idea in Deo, secundum quod idea significat exemplar, sed solum secundum quod significat rationem.

Ad tertium dicendum, quod Plato secundum quosdam posuit materiam non creatam, & ideo non posuit ideam esse materiæ, sed materiæ concausam. Sed quia nos ponimus materiam creatam à Deo, non tamen sine forma, habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ab idea compositi. Nam materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est.

Ad quartum dicendum, quod genera non possunt habere ideam aliam ab idea speciei, secundum quod idea significat exemplar: quia nunquam genus fit, nisi in aliqua specie. Similiter etiam est de accidentibus, quæ inseparabiliter concomitantur subjectum: quia hæc simul fiunt cum subjecto. Accidentia autem, quæ superveniunt subjecto, specialem ideam habent. Artifex enim per formam domus facit omnia accidentia, quæ à principio concomitantur domum. Sed ea, quæ superveniunt domui jam factæ, ut picturæ, vel aliquid aliud, facit per aliquam aliam formam. Individua vero secundum Platonem non habebant aliam ideam, quam ideam speciei. Tum quia singularia individuantur per materiam, quam ponebat esse increatam, ut quidam dicunt, & concausam ideæ. Tum quia intentio nature
con-

consistit in speciebus, nec particularia producit, nisi ut in eis species salventur. Sed providentia divina non solum se extendit ad species, sed ad singularia, ut infra dicetur (q. 22. a. 3.).

QUÆSTIO DECIMA-SEXTA.

De veritate, in octo articulos divisa.

QUoniam autem Scientia verorum est, post considerationem scientiæ Dei, de Veritate inquirendum est.

Circa quam quærentur octo.

Primo. Utrum veritas sit in re, vel tantum in intellectu.

Secundo. Utrum sit tantum in intellectu componente, & dividente.

Tertio. De comparatione veri ad ens.

Quarto. De comparatione veri ad bonum.

Quinto. Utrum Deus sit veritas.

Sexto. Utrum omnia sint vera veritate una, vel pluribus.

Septimo. De æternitate veritatis.

Octavo. De incommutabilitate ipsius.

ARTICULUS I.

Utrum Veritas sit tantum in intellectu.

1. d. 19. q. 5. a. 1. ad 7. & ver. q. 1. a. 1.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod veritas non sit tantum in intellectu, sed magis in rebus. August. enim in lib. 2. Soliloq. (c. 5. tom. 1.) reprobatur hanc notificationem veri: *Verum est id, quod videtur: quia secundum hoc lapides, qui sunt in abditissimo terræ sinu, non essent veri lapides, quia non videntur.* Reprobat etiam (eod. lib.) istam: *Verum est, quod ita se habet, ut videtur cognitori, si velit, & possit cognoscere: quia secundum hoc sequeretur, quod nihil esset verum, si nullus possit cognoscere.* Et definit sic verum: *Verum est id, quod est.* Et sic videtur, quod veritas sit in rebus, & non in intellectu.

2. Præterea. Quicquid est verum, veritate verum est. Si igitur veritas est in intellectu solo, nihil erit verum, nisi secundum quod intelligitur, quod est error

antiquorum Philosophorum (ut patet 11. metaph. tex. 6. & l. 4. à tex. 19. usque ad 25. tom. 3.), qui dicebant omne, quod videtur, esse verum. Ad quod sequitur contradictoria simul esse vera, cum contradictoria simul à diversis vera esse videantur.

3. Præterea. Propter quod unumquodque, & illud magis, ut patet 1. Posteriorum (tex. 5. tom. 1.): sed ex eo, quod res est, vel non est, est opinio, vel oratio vera, vel falsa, secundum Philosoph. in Prædicam. (cap. 1. de substantia, non procul à fin. tom. 1.) ergo veritas magis est in rebus, quam in intellectu.

Sed Contra est, quod Philosoph. dicit 6. Metaph. (tex. 8. tom. 3.) quod verum, & falsum non sunt in rebus, sed in intellectu.

Respondeo dicendum, quod sicut bonum nominat id, in quod tendit appetitus, ita verum nominat id, in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum, & intellectum, sive quamcumque cognitionem; quia cognitio est, secundum quod cognitum est in cognoscente; appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam. Et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili: sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu. Sicut autem bonum est in re, in quantum habet ordinem ad appetitum, & propter hoc ratio bonitatis derivatur à re appetibili in appetitum, secundum quod appetitus dicitur bonus, prout est boni: ita, cum verum sit in intellectu, secundum quod conformatur rei intellectæ, necesse est, quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum.

Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel *per se*, vel *per accidens*. *Per se* quidem habet ordinem ad intellectum, à quo dependet secundum suum esse: *per accidens* autem ad intellectum, à quo cognoscibilis est. Sicut si dicamus, quod domus comparatur ad intellectum artificis *per se*, *per accidens* autem comparatur ad intellectum, à quo non dependet. Judicium autem de re non sumitur secundum id, quod inest ei *per accidens*, sed secundum id, quod in-

inest ei per se. Unde unaquæque res dicitur vera absolute secundum ordinem ad intellectum, à quo dependet. Et inde est, quod res artificiales dicuntur veræ per ordinem ad intellectum nostrum: dicitur enim domus vera, quæ assequitur similitudinem formæ, quæ est in mente artificis: & dicitur oratio vera, inquantum est signum intellectus veri. Et similiter res naturales dicuntur esse veræ, secundum quod assequuntur similitudinem specierum, quæ sunt in mente divina. Dicitur enim verus lapis, quia assequitur propriam lapidis naturam secundum præconceptionem intellectus divini. *Sic ergo veritas principaliter est in intellectu, secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum, ut ad principium.*

Et secundum hoc veritas diversimode notificatur. Nam August. in lib. de vera Relig. (cap. 36. tom. 1.) dicit, quod *veritas est, qua ostenditur id, quod est.* Et Hilarius dicit (ex lib. 5. de Trinit. ante med.), quod *verum est declarativum, aut manifestativum esse.* Et hoc pertinet ad veritatem, secundum quod est in intellectu. Ad veritatem autem rei secundum ordinem ad intellectum pertinet definitio August. in lib. de vera Relig. (cap. eod. à med.) talis: *Veritas est summa similitudo principii, quæ sine ulla dissimilitudine est.* Et quædam definitio Ansel. (in dial. de verit. c. 12.) talis: *Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis.* Nam rectum est, quod principio concordat. Et quædam definitio Avicennæ talis: *Veritas uniuscujusque rei est proprietas sui esse, quod stabilitum est ei.* Quod autem dicitur, quod veritas est adæquatio rei, & intellectus, potest ad utrumque pertinere.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de veritate rei, & excludit à ratione hujus veritatis comparisonem ad intellectum nostrum. Nam id, quod est per accidens, ab unaquaque definitione excluditur.

Ad secundum dicendum, quod antiqui Philosophi species rerum naturalium non dicebant procedere ab aliquo intellectu, sed eas provenire à casu. Et quia considerabant, quod verum importat comparisonem ad intellectum, cogebantur veritatem rerum constituere

in ordine ad intellectum nostrum ; Ex quo inconvenientia sequebantur , quæ Philosophus prosequitur in 4. Metaph. (*loco cit. in arg.*) Quæ quidem inconvenientia non accidunt , si ponamus veritatem rerum consistere in comparatione ad intellectum divinum.

Ad tertium dicendum , quod , licet veritas intellectus nostri à re causetur , non tamen oportet , quod in re per prius inveniatur ratio veritatis : sicut neque in medicina per prius invenitur ratio sanitatis , quam in animali. Virtus enim medicinæ , non sanitas ejus causat sanitatem , cum non sit agens univocum. Et similiter esse rei , non veritas ejus , causat veritatem intellectus. Unde Philosophus dicit (*loco cit. in arg.*) , quod opinio , & oratio vera est ex eo , quod res est , non ex eo , quod res vera est.

ARTICULUS II.

100

*Utrum Veritas sit tantum in intellectu componente,
& dividente.*

1. d. 19. q. 1. a. 1. ad 7. & ver. q. 1. ar. 3.

AD Secundum sic proceditur. Videtur , quod veritas non sit solum in intellectu componente , & dividente. Dicit enim Philosophus in tertio de Anima (*tex. 26. tom. 2.*) , quod sicut sensus propriorum sensibilium semper veri sunt , ita & intellectus ejus , quod quid est : sed compositio , & divisio non est neque in sensu , neque in intellectu cognoscente quod quid est : ergo veritas non solum est in compositione , & divisione intellectus.

2. Præterea. Isaac dicit in lib. de definitionibus , quod veritas est adæquatio rei , & intellectus : sed sicut intellectus complexorum potest adæquari rebus , ita intellectus incomplexorum , & etiam sensus sentiens rem , ut est : ergo veritas non est solum in compositione , & divisione intellectus.

Sed Contra est , quod dicit Philos. in sexto Met. (*tex. 8. tom. 3.*) quod circa simplicia , & quod quidem non est veritas nec in intellectu , neque in rebus.

Respondeo dicendum , quod verum , sicut dictum est (*art. præc.*) secundum sui primam rationem est in

in-

intellectu. Cum autem omnis res sit vera, secundum quod habet propriam formam naturæ suæ, necesse est, quod intellectus, in quantum est cognoscens, sit verus, in quantum habet similitudinem rei cognitæ, quæ est forma ejus, in quantum est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectus, & rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit. Licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparisonem, quæ est inter rem visam, & id, quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest: sed tamen non apprehendit eam, secundum quod cognoscit de aliquo, quod quid est. Sed quando judicat rem ita se habere, sicut est forma, quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit, & dicit verum. Et hoc facit componendo, & dividendo. Nam in omni propositione aliquam formam significatam per prædicatum, vel applicat alicui rei significatæ per subjectum, vel removet ab ea: & ideo bene invenitur, quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo quod quid est, sed non quod cognoscat, aut dicat verum. Et similiter est de vocibus incomplexis. † *al. complexis, aut incomplexis.* † Veritas igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente: quod importat nomen veri. Perfectio enim intellectus est verum, ut cognitum. Et ideo *proprie loquendo veritas est in intellectu componente, & dividente, non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est.*

Et per hoc patet solutio ab objecta.

ARTICULUS III.

Utrum verum, & ens convertantur.

ver. q. 1. a. 21. & 1. d. 19. q. 5. a. 1. ad 7.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod verum, & ens non convertantur. Verum enim est proprie in intellectu, ut dictum est (*ar. 1. hujus quæst.*): ens autem proprie est in rebus: ergo non convertuntur.

2. Præterea. Id, quod se extendit ad ens, & non ens, non convertitur cum ente; sed verum se extendit ad ens, & non ens: nam verum est, quod est esse, & quod non est, non esse: ergo verum, & ens non convertuntur.

3. Præterea. Quæ se habent secundum prius, & posterius, non videntur converti: sed verum videtur prius esse, quam ens; nam non intelligitur ens, nisi sub ratione veri: ergo videtur, quod non sint convertibilia.

Sed Contra est, quod dicit Philos. 2. Metaph. (tex. 4. tom. 3.) quod *eadem est dispositio verum in esse, & veritate.*

Respondeo dicendum, quod sicut bonum habet rationem appetibilis, ita verum ordinem ad cognitionem. Unumquodque autem in quantum habet de esse, in quantum est cognoscibile. Et propter hoc dicitur in tertio de Anima (tex. 37. tom. 2.), quod *anima est quodammodo omnia secundum sensum, & intellectum.* Et ideo *sicut bonum convertitur cum ente, ita & verum.* Sed tamen sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita & verum comparisonem ad intellectum.

Ad primum ergo dicendum, quod verum est in rebus, & in intellectu, ut dictum est (art. 1. *hujus quest.*) Verum autem, quod est in rebus, convertitur cum ente secundum substantiam. Sed verum, quod est in intellectu, convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato. Hoc enim est de ratione veri, ut dictum est (*ibid.*). Quamvis posset dici, quod etiam ens est in rebus, & in intellectu, sicut & verum, licet verum principaliter in intellectu, ens vero principaliter in rebus. Et hoc accidit propter hoc, quod verum, & ens differunt ratione.

Ad secundum dicendum, quod non ens non habet in se, unde cognoscatur, sed cognoscitur, in quantum intellectus facit illud cognoscibile: unde verum fundatur in non ente, in quantum non ens est quoddam ens rationis, apprehensum scilicet à ratione.

Ad tertium dicendum, quod, cum dicitur, quod ens non potest apprehendi sine ratione veri, hoc potest *dupliciter* intelligi. *Uno modo* ita, quod non apprehen-

datur ens, nisi ratio veri assequatur † *al. consequatur* † apprehensionem entis. Et sic locutio habet veritatem. *Alio modo* posset sic intelligi, quod ens non posset apprehendi, nisi apprehenderetur ratio veri. Et hoc falsum est. Sed verum non potest apprehendi, nisi apprehendatur ratio entis, quia ens cadit in ratione veri. Et est simile, sicut si comparemus intelligibile ad ens: non enim potest intelligi ens, quin ens sit intelligibile. Sed tamen potest intelligi ens ita, quod non intelligatur ejus intelligibilitas. Et similiter ens intellectum est verum, non tamen intelligendo ens, intelligitur verum.

ARTICULUS IV.

Utrum bonum secundum rationem sit prius, quam verum.
Ver. q. 21. art. 3.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod bonum secundum rationem sit prius, quam verum. Quod enim est universalius, secundum rationem prius est, ut patet ex primo *Physic.* (*tex. 3. & 4. tom. 2.*) sed bonum est universalius, quam verum. Nam verum est quoddam bonum, scilicet intellectus: ergo bonum prius est secundum rationem, quam verum.

2. Præterea. Bonum est in rebus, verum autem in compositione, & divisione intellectus, ut dictum est (*ar. 2. hujus q.*): sed ea, quæ sunt in re, priora sunt his, quæ sunt in intellectu: ergo prius est secundum rationem bonum, quam verum.

3. Præterea. Veritas est quædam species virtutis, ut patet in *4. Ethic.* (*c. 7. tom. 5.*) sed virtus continetur sub bono. Est enim bona qualitas mentis, ut dicit *Aug.* (*lib. 6. cont. Julian. cap. 7. tom. 7. & lib. 2. de lib. arb. cap. 18. & 10. tom. 1.*): ergo bonum est prius, quam verum.

Sed Contra. Quod est in pluribus, est prius secundum rationem: sed verum est in quibusdam, in quibus non est bonum, scilicet in *Mathem.* ergo verum est prius secundum rationem, quam bonum.

Respondeo dicendum, quod, licet bonum, & verum supposito convertantur cum ente, tamen ratione dif-

differunt. Et secundum hoc *verum*, *absolute loquendo prius est*, quam *bonum*: quod ex *duobus* apparet. *Primo* quidem ex hoc, quod *verum* propinquius se habet ad *ens*, quod est *prius*, quam *bonum*. Nam *verum* respicit ipsum esse simpliciter, & immediate; ratio autem boni consequitur esse, secundum quod est aliquo modo perfectum; sic enim appetibile est. *Secundo* apparet ex hoc, quod cognitio naturaliter præcedit appetitum. Unde, cum *verum* respiciat cognitionem, *bonum* autem appetitum, *prius* erit *verum*, quam *bonum* secundum rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas, & intellectus mutuo se includunt: nam intellectus intelligit voluntatem, & voluntas vult intellectum intelligere. Sic ergo inter illa, quæ ordinantur ad objectum voluntatis, continentur etiam ea, quæ sunt intellectus, & è converso. Unde in ordine appetibilium *bonum* se habet, ut universale, & *verum*, ut particulare; in ordine autem intelligibilium est è converso. Ex hoc ergo, quod *verum* est quoddam *bonum*, sequitur, quod *bonum* sit *prius* in ordine appetibilium, non autem, quod sit *prius* simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod secundum hoc est aliquid *prius* ratione, quod *prius* cadit in intellectu. Intellectus autem per *prius* apprehendit ipsum *ens*: & *secundario* apprehendit se intelligere *ens*: & *tertio* apprehendit se appetere *ens*. Unde *primo* est ratio *entis*: *secundo* ratio *veri*: *tertio* ratio *boni*: licet *bonum* sit in rebus,

Ad tertium dicendum, quod *virtus*, quæ dicitur *veritas*, non est *veritas communis*, sed quædam *veritas*, secundum quam homo in dictis, & factis ostendit se, ut est. *Veritas* autem *vitæ* dicitur particulariter, secundum quod homo in *vita* sua implet illud, ad quod ordinatur per intellectum *divinum*, sicut etiam dictum est (*ar. 1. hujus q.*) *veritatem* esse in cæteris rebus. *Veritas* autem *justitiæ* est, secundum quod homo servat id, quod debet alteri secundum ordinem legum. Unde ex his particularibus *veritatibus* non est procedendum ad *veritatem communem*.

Utrum Deus sit veritas.

1. 2. q. 3. a. 7. cor. & q. 39. ar. 1. ad 3. & 22. q. 27.
a. 4. c. & 1. cont. c. 59. & 60. 61. & 62. & li. 3.
c. 51. & opu. 2. cap. 105. & Jo. 14. lect. 2.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod Deus non sit veritas. Veritas enim consistit in compositione, & divisione intellectus: sed in Deo non est compositio, & divisio: ergo non est ibi veritas.

2. Præterea. Veritas secundum Aug. in lib. de vera Relig. (c. 36. tom. 1.) est similitudo principii: sed Dei non est similitudo ad principium: ergo in Deo non est veritas.

3. Præterea. Quicquid dicitur de Deo, dicitur de eo, ut de prima causa omnium: sicut esse Dei est causa omnis esse; & bonitas ejus est causa omnis boni: si ergo in Deo sit veritas, omne verum erit ab ipso: sed aliquem peccare est verum: ergo hoc erit à Deo, quod patet esse falsum.

Sed Contra est, quod dicitur Jo. 14. *Ego sum via, veritas, & vita.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1. hujus q.), veritas invenitur in intellectu, secundum quod apprehendit rem, ut est, & in re, secundum quod habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maxime invenitur in Deo. Nam esse suum non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere: & suum intelligere est mensura, & causa omnis alterius esse, & omnis alterius intellectus: & ipse est suum esse, & intelligere. Unde sequitur, quod *non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa, & prima veritas.*

Ad primum ergo dicendum, quod, licet in intellectu divino non sit compositio, & divisio: tamen secundum suam simplicem intelligentiam judicat de omnibus, & cognoscit omnia completa. Et sic in intellectu ejus est veritas.

Ad secundum dicendum, quod verum intellectus nostri est, secundum quod conformatur suo principio,
sci-

scilicet rebus, à quibus cognitionem accipit: veritas etiam rerum est, secundum quod conformantur suo principio, scilicet intellectui divino: sed hoc proprie loquendo non potest dici in veritate divina: nisi forte, secundum quod veritas appropriatur Filio, qui habet principium: sed si de veritate essentialiter dicta loquamur, non potest intelligi, nisi resolvatur affirmativa in negativam: sicut cum dicitur: Pater est à se; quia non est ab alio. Et similiter dici potest similitudo principii veritas divina inquantum esse suum non est suo intellectui dissimile.

Ad tertium dicendum, quod non ens, & privationes non habent ex seipsis veritatem, sed solum in apprehensione intellectus. Omnis autem apprehensio intellectus à Deo est. Unde quicquid est veritatis in hoc, quod dico, istum fornicari est verum, totum est à Deo: sed si arguatur, ergo istum fornicari est à Deo, est fallacia accidentis.

ARTICULUS VI.

104

Utrum sit una sola veritas, secundum quam omnia sunt vera.

12. q. 95. ar. 1. & 1. d. 19. q. 5. ar. 2. & ver. q. 1. ar. 4. & 8. ps. 11. co. 2.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod una sola sit veritas, secundum quam omnia sunt vera: quia secundum Aug. (*lib. 14. de Tri. c. 8. & lib. 5. c. 1. circa fi. tom. 3.*) *Nihil est majus mente humana, nisi Deus*: sed veritas est major mente humana, alioquin mens judicaret de veritate: nunc autem omnia judicat secundum veritatem, & non secundum seipsam: ergo solus Deus est veritas: ergo non est alia veritas, quam Deus.

2. Præterea. Ansel. dicit in li. de veritate (*c. 14. circa fin.*), quod sicut tempus se habet ad temporalia, ita veritas ad res veras: sed unum est tempus omnium temporalium: ergo una est veritas, qua omnia vera sunt.

Sed Contra est, quod in Ps. 11. dicitur: *Diminutæ sunt veritatis à filiis hominum.*

Res-

Respondeo dicendum, quod *quodammodo una est veritas, qua omnia sunt vera, & quodammodo non.* Ad cuius evidentiam sciendum est, quod quando aliquid prædicatur univoce de multis, illud in quolibet eorum secundum propriam rationem invenitur: sicut animal in qualibet specie animalis: sed quando aliquid dicitur analogice de multis, illud invenitur secundum propriam rationem in uno eorum tantum, à quo alia denominantur: sicut sanum dicitur de animali, & urina, & medicina, non quod sanitas sit nisi in animali tantum, sed à sanitate animalis denominatur medicina sana, inquantum est illius sanitatis effectiva; & urina, inquantum est illius sanitatis significativa. Et quamvis sanitas non sit in medicina, neque in urina, tamen in utroque est aliquid, per quod illud quidem facit, istud autem significat sanitatem. Dictum est autem (*ar. 1. hujus q.*) quod veritas per prius est in intellectu, & per posterius in rebus, secundum quod ordinantur ad intellectum divinum. Si ergo loquamur de veritate, prout existit in intellectu, secundum propriam rationem, sic in multis intellectibus creatis sunt multæ veritates, & in uno, & eodem intellectu secundum plura cognita. Unde dicit Gl. super illud Psal. 111. (*est autem Glos. Aug. in istum Ps. tom. 8.*) *Diminutæ sunt veritates à filiis hominum*, quod, sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sic ab una veritate divina resultant plures veritates. Si vero loquamur de veritate, secundum quod est in rebus, sic omnes sunt veræ una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem. Et sic licet plures sint essentiæ, vel formæ rerum, tamen una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur veræ.

Ad primum ergo dicendum, quod anima non secundum quamcumque veritatem judicat de rebus omnibus, sed secundum veritatem primam: inquantum resultat in ea, sicut in speculo, secundum prima intelligibilia. Unde sequitur, quod veritas prima sit major anima: & tamen etiam veritas creata, quæ est in intellectu nostro, est major anima non simpliciter, sed secundum quid, inquantum est perfectio ejus: sicut etiam

etiam scientia posset dici major anima. Sed verum est, quod nihil subsistens est majus mente rationali, nisi Deus.

Ad secundum dicendum, quod dictum Anselmi veritatem habet, secundum quod res dicuntur veræ per comparisonem ad intellectum divinum.

ARTICULUS VII.

105

Utrum veritas creata sit æterna.

1. d. 19. q. 5. a. 3. & ver. q. 1. a. 5.

AD Septimum sic proceditur. Videtur, quod veritas creata sit æterna. Dicit enim August. in lib. 2. de lib. arbit. (cap. 8. tom. 1.) quod *nihil est magis æternum, quam ratio circuli, & duo & tria esse quinque;* sed horum veritas est veritas creata: ergo veritas creata est æterna.

2. Præterea. Omne, quod est semper, est æternum: sed universalia sunt ubique, & semper: ergo sunt æterna: ergo & verum, quod est maxime universale.

3. Præterea. Id, quod est verum in præsentia, semper fuit verum esse futurum: sed sicut veritas propositionis de præsentia est veritas creata, ita veritas propositionis de futuro: ergo aliqua veritas creata est æterna.

4. Præterea. Omne, quod caret principio, & fine, est æternum: sed veritas enuntiabilium caret principio, & fine, quia, si veritas incepit, cum ante non esset, verum erat veritatem non esse, & utique aliqua veritate verum erat, & sic veritas erat, antequam inciperet. Et similiter, si ponatur, veritatem habere finem, sequitur, quod sit, postquam desierit: verum enim erit veritatem non esse: ergo veritas est æterna.

Sed Contra est, quod solus Deus est æternus, ut supra habitum est (q. 10. ar. 3.).

Respondeo dicendum, quod veritas enuntiabilium non est aliud, quam veritas intellectus. Enuntiabile enim est in intellectu, & est in voce. Secundum autem quod est in intellectu, habet per se veritatem; sed secundum quod est in voce, dicitur verum enuntiabile, secundum quod significat aliquam veritatem intellectus,

non

non propter aliquam veritatem in enuntiabili existentem, sicut in subjecto : sicut urina dicitur sana non à sanitate, quæ in ipsa sit, sed à sanitate animalis, quam significat. Similiter etiam supra dictum est (*ar. i. hujus quæst.*), quod res denominantur veræ à veritate intellectus. Unde, si nullus intellectus esset æternus, nulla veritas esset æterna : sed quia solus intellectus divinus est æternus, *in ipso solo veritas æternitatem habet*. Nec propter hoc sequitur, quod aliquid aliud sit æternum, quam Deus, quia veritas intellectus divini est ipse Deus, ut supra ostensum est (*a. 5. hujus q.*).

Ad primum ergo dicendum, quod ratio circuli, & duo & tria esse quinque, habent æternitatem in mente divina.

Ad secundum dicendum, quod aliquid esse semper, & ubique potest intelligi *dupliciter*. *Uno modo*, quia habet in se, unde se extendat ad omne tempus, & ad omnem locum, sicut Deo competit esse ubique, & semper : *Alio modo*, quia non habet in se, quo determinetur ad aliquem locum, vel tempus : sicut materia prima dicitur esse una, non quia habet unam formam, sicut homo est unus ab unitate unius formæ, sed per remotionem omnium formarum distinguendum. Et per hunc modum quodlibet universale dicitur esse ubique, & semper, inquantum universalia abstrahuntur ab hic, & nunc : sed ex hoc non sequitur ea esse æterna, nisi in intellectu, si quis sit æternus.

Ad tertium dicendum, quod illud, quod nunc est, ex eo futurum fuit, antequam esset, quia in causa sua erat, ut fieret. Unde, sublata causa, non esset futurum illud fieri; sola autem causa prima est æterna. Unde ex hoc non sequitur, quod ea, quæ sunt, semper fuerit verum ea esse futura, nisi quatenus in causa sempiterna fuit, ut essent futura, quæ quidem causa solus Deus est.

Ad quartum dicendum, quod, quia intellectus noster non est æternus, nec veritas enuntiabilium, quæ à nobis formantur, est æterna, sed quandoque inceptit. Et antequam hujusmodi veritas esset, non erat verum dicere, veritatem talem esse, nisi ab intellectu divino, in quo solum veritas est æterna; sed nunc verum est di-

cere, veritatem tunc non fuisse. Quod quidem non est verum, nisi veritate, quæ nunc est in intellectu nostro, non autem per aliquam veritatem ex parte rei, quia ista est veritas de non ente. Non ens autem non habet ex se, ut sit verum, sed solummodo ex intellectu apprehendente ipsum. Unde intantum est verum dicere, veritatem non fuisse, inquantum apprehendimus non esse ipsius, ut præcedens esse ejus.

ARTICULUS VIII.

106

Utrum Veritas sit immutabilis.

1. d. 19. q. 1. a. 3. & ver. q. 1. a. 6.

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod veritas sit immutabilis. Dicit enim Augustinus in libro secundo de libero arbitrio, (*cap. 12. non procul à fin. tom. 1. & de vera Relig. cap. 30. tom. eod.*) quod *veritas non est æqualis menti, quia esset mutabilis, sicut & mens.*

2. Præterea. Id, quod remanet post omnem mutationem, est immutabile; sicut prima materia est ingenta, & incorruptibilis; quia remanet post omnem generationem, & corruptionem: sed veritas remanet post omnem mutationem, quia post omnem mutationem verum est dicere esse, vel non esse: ergo veritas est immutabilis.

3. Præterea. Si veritas enuntiationis mutatur, maxime mutatur ad mutationem rei: sed sic non mutatur. *Veritas* enim secundum Ansel. (*in dial. de verit. cap. 5.*) *est rectitudo quædam*, inquantum aliquid implet id, quod est de ipso in mente divina. Hæc autem propositio, Socrates sedet, accipit à mente divina, ut significet Socratem sedere, quod significat etiam, eo non sedente: ergo veritas propositionis nullo modo mutatur.

4. Præterea. Ubi est eadem causa, est idem effectus: sed eadem res est causa veritatis harum trium propositionum, Socrates sedet, sedebit, & sedit: ergo eadem est harum veritas: sed oportet, quod alterum horum sit verum: ergo veritas harum propositionum immutabiliter manet, & eadem ratione cujuslibet alterius propositionis.

Sed

Sed Contra est, quod dicitur in Psal. 11. *Diminutæ sunt veritates à filiis hominum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (*ar. 1. hujus q.*) veritas proprie est in solo intellectu: res autem dicuntur veræ à veritate, quæ est in aliquo intellectu. Unde mutabilitas veritatis consideranda est circa intellectum. Cujus quidem veritas in hoc consistit, quod habeat conformitatem ad res intellectas. Quæ quidem conformitas variari potest *dupliciter*, sicut & quælibet alia similitudo ex mutatione alterius extremi. Unde *uno modo* variatur veritas ex parte intellectus ex eo, quod de re eodem modo se habente aliquis aliam opinionem accipit. *Alio modo*, si, opinione eadem manente, res mutetur. Et utroque modo fit mutatio de vero in falsum. Si ergo sit aliquis intellectus, in quo non possit esse alternatio opinionum, vel cujus acceptionem non potest subterfugere res aliqua, in eo est immutabilis veritas. Talis autem est intellectus divinus, ut ex superioribus patet (*q. 14. a. 13.*).

Unde *Veritas divini intellectus est immutabilis, veritas autem intellectus nostri mutabilis est*, non quod ipsa sit subjectum mutationis, sed in quantum intellectus noster mutatur de veritate in falsitatem; sic enim formæ mutabiles dici possunt. Veritas autem intellectus divini est, secundum quam res naturales dicuntur veræ, quæ est omnino immutabilis.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de veritate divina.

Ad secundum dicendum, quod verum, & ens sunt convertibilia. Unde, sicut ens non generatur, neque corrumpitur per se, sed per accidens, in quantum hoc, vel illud ens corrumpitur, vel generatur, ut dicitur in 1. Phys. (*tex. 76. tom. 2.*) ita veritas mutatur, non quod nulla veritas remaneat, sed quia non remanet illa veritas, quæ prius erat.

Ad tertium dicendum, quod propositio non solum habet veritatem, sicut res aliæ veritatem habere dicuntur, in quantum implent id, quod de eis est ordinatum ab intellectu divino: sed dicitur habere veritatem quodam speciali modo, in quantum significat veri-

tatem intellectus. Quæ quidem consistit in conformitate intellectus, & rei, qua quidem subtracta mutatur veritas opinionis, & per consequens veritas propositionis. Sic igitur hæc propositio, Socrates sedet, eo sedente, vera est, & veritate rei, in quantum est quædam vox significativa, & veritate significationis, in quantum significat opinionem veram: Socrate vero surgente, remanet prima veritas, sed mutatur secunda.

Ad quartum dicendum, quod sessio Socratis, quæ est causa veritatis hujus propositionis, Socrates sedet, non eodem modo se habet, dum Socrates sedet, & postquam sederit, & antequam sederet. Unde & veritas ab hoc causata diversimode se habet, & diversimode significatur propositionibus de presenti, præterito, & futuro. Unde non sequitur, quod licet altera trium propositionum sit vera, quod eadem veritas invariabilis maneat.

QUÆSTIO DECIMASEPTIMA.

De Falsitate, in quatuor articulos divisa.

Deinde quæritur de Falsitate.

Et circa hoc quærentur quatuor.

Primo. Utrum Falsitas sit in rebus.

Secundo. Utrum sit in sensu.

Tertio. Utrum sit in intellectu.

Quarto. De oppositione veri, & falsi.

ARTICULUS I.

107

Utrum Falsitas sit in rebus.

Sup. q. 16. a. 1. & 2. & 1. d. 19. q. 5. a. 1. & 1. con. c. 60. & ver. q. 1. a. 10. & Perib. lect. 3.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod falsitas non sit in rebus. Dicit enim Augustinus in lib. 2. Soliloq. (ca. 8. in fi. tom. 1.) *Si verum est id, quod est, falsum non esse usquam concludetur, quovis repugnante.*

2. Præterea. Falsum dicitur à fallendo: sed res non fallunt, ut dicit Augustinus in libro de vera Relig. (co.

(ca. 33. d. med. to. eod.) quia non ostendunt aliud, quam suam speciem : ergo falsum in rebus non invenitur.

3. Præterea. Verum dicitur in rebus per comparisonem ad intellectum divinum, ut supra dictum est (q. 16. a. 1.) : sed quælibet res, in quantum est, imitatur Deum : ergo quælibet res vera est absque falsitate. Et sic nulla res est falsa.

Sed Contra est, quod dicit August. in lib. de vera Relig. (cap. 34. cir. prin. to. eod.) quod *omne corpus est verum corpus, & falsa unitas : quia imitatur unitatem, & non est unitas.* Sed quælibet res imitatur divinam unitatem, & ab ea deficit : ergo in omnibus rebus est falsitas.

Respondeo dicendum, quod cum verum, & falsum opponantur, opposita autem sunt circa idem, necesse est, ut ibi prius quæretur falsitas, ubi primo veritas invenitur, hoc est in intellectu. In rebus autem neque veritas, neque falsitas est, nisi per ordinem ad intellectum. Et quia unumquodque secundum id, quod convenit ei per se, simpliciter nominatur : secundum autem id, quod convenit ei per accidens, non nominatur nisi secundum quid : res quidem simpliciter falsa dici posset per comparisonem ad intellectum, à quo dependet, cui comparatur per se ; in ordine autem ad alium intellectum, cui comparatur per accidens, non posset dici falsa nisi secundum quid. Dependet autem ab intellectu divino res naturales, sicut ab intellectu humano res artificiales. Dicuntur igitur res artificiales falsæ simpliciter, & secundum se, in quantum deficiunt à forma artis. Unde dicitur aliquis artifex opus falsum facere, quando deficit ab operatione artis.

Sic autem *in rebus dependentibus à Deo falsitas inveniri non potest per comparisonem ad intellectum divinum*, cum quicquid in rebus accidit, ex ordinatione divini intellectus procedat : nisi forte in voluntariis agentibus tantum, in quorum potestate est subducere se ab ordinatione divini intellectus, in quo malum culpæ consistit, secundum quod ipsa peccata falsitates, & mendacia dicuntur in Scripturis, secundum illud Psalm. 4. *Ut quid diligitis vanitatem, & queritis mendacium ?* sicut per oppositum operatio virtuosa veritas

tas

tas vitæ nominatur, inquantum subditur ordini divini intellectus, sicut dicitur Joan. 3. *Qui facit veritatem, venit ad lucem.*

Sed per ordinem ad intellectum nostrum, ad quem comparantur res naturales per accidens, possunt dici falsæ, non simpliciter, sed secundum quid, & hoc dupliciter. Uno modo secundum rationem significati, ut dicatur illud esse falsum in rebus, quod significatur, vel repræsentatur oratione, vel intellectu falso, secundum quem modum quælibet res potest dici esse falsa quantum ad id, quod ei non inest: sicut si dicamus, diametrum esse falsum commensurable, ut dicit Philos. in 5. Metaph. (tex. 34. tom. 3.) & sicut dicit August. in lib. 2. Solil. (c. 19. tom. 1.) quod *tragædus est falsus Hector*: sicut è contrario potest unumquodque dici verum secundum id, quod competit ei. Alio modo per modum causæ, & sic dicitur res esse falsa, quæ nata est facere de se opinionem falsam. Et quia innatum est nobis per ea, quæ exterius apparent, de rebus judicare, eo quod nostra cognitio à sensu ortum habet, qui primo, & per se est exteriorum accidentium: ideo ea, quæ in exterioribus accidentibus habent similitudinem aliarum rerum, dicuntur esse falsa secundum illas res: sicut fel est falsum mel, & stannum est falsum argentum. Et secundum hoc dicit August. in l. 2. Soliloq. (c. 6. in fi. tom. 1.) quod *eas res esse falsas nominamus, quæ verisimilia apprehendimus.* Et Philos. dicit in 5. Metaph. (tex. 34. tom. 3.) quod falsa dicuntur, quæcumque apta nata sunt apparere aut qualia non sunt, aut quæ non sunt. Et per hunc modum etiam dicitur homo falsus, inquantum est amativus falsarum opinionum, vel locutionum; non autem ex hoc quod potest eas confingere: quia sic etiam sapientes, & scientes falsi dicerentur, ut dicitur in 5. Metaph. (loc. prox. cit.).

Ad primum ergo dicendum, quod res comparata ad intellectum, secundum id, quod est, dicitur vera: secundum id, quod non est, dicitur falsa. Unde *verus tragædus est falsus Hector*, ut dicitur in 2. Solil. (loc. in corp. cit.). Sicut igitur in his, quæ sunt, invenitur quoddam non esse: ita in his, quæ sunt

sunt, invenitur quædam ratio falsitatis.

Ad secundum dicendum, quod res per se non fallunt, sed per accidens. Dant enim occasionem falsitatis, eo quod similitudinem eorum gerunt, quorum non habent existentiam.

Ad tertium dicendum, quod per comparisonem ad intellectum divinum non dicuntur res falsæ, quod esset eas esse falsas simpliciter: sed per comparisonem ad intellectum nostrum, quod est, eas esse falsas secundum quid.

Ad quartum, quod in oppositum objicitur, dicendum, quod similitudo, vel repræsentatio deficiens non inducit rationem falsitatis, nisi in quantum præstat occasionem falsæ opinionis. Unde non ubicumque est similitudo, dicitur res falsa: sed ubicumque est talis similitudo, quæ nata est facere opinionem falsam, non cuicumque, sed ut in pluribus.

ARTICULUS II.

108

Utrum in sensu sit falsitas.

Ver. q. 1. a. 10. & Perib. l. 3.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod in sensu non sit falsitas. Dicit enim August. in lib. de vera relig. (cap. 33. cir. med. tom. 1.). *Si omnes corporis sensus ita nuntiant, ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debeamus, ignoro.* Et sic videtur, quod ex sensibus non fallamur: & sic falsitas in sensu non est.

2. Præterea. Philosophus dicit in 4. Metaphysic. (tex. 24. tom. 3.) quod falsitas non est propria sensui, sed phantasie.

3. Præterea. In incomplexis non est verum, nec falsum, sed solum in complexis: sed componere, & dividere non pertinet ad sensum: ergo in sensu non est falsitas.

Sed Contra est, quod dicit August. in lib. 2. Soliloq. (cap. 6. in fin. tom. 1.). *Apparet nos in omnibus sensibus similitudine lenocinante falli.*

Respondeo dicendum, quod falsitas non est quærenda in sensu, nisi sicut ibi est veritas. Veritas autem

non sic est in sensu, ut sensus cognoscat veritatem sed inquantum veram apprehensionem habet de sensibilibus, ut supra dictum est. (*q. 16. a. 2.*) Quod quidem contingit eo, quod apprehendit res, ut sunt. Unde *contingit falsitatem esse in sensu ex hoc, quod apprehendit, vel iudicat res aliter, quam sint.*

Sic autem se habet ad cognoscendum res, inquantum similitudo rerum est in sensu. Similitudo autem alicujus rei est in sensu *tripliciter. Uno modo* primo, & per se; sicut in visu est similitudo colorum, & aliorum priorum sensibilibus. *Alio modo* per se, sed non primo; sicut in visu est similitudo figuræ, vel magnitudinis, & aliorum communium sensibilibus omnium. *Tertio modo*, nec primo, nec per se, sed per accidens; sicut in visu est similitudo hominis, non inquantum est homo, sed inquantum huic colorato accidit esse hominem.

Et circa propria sensibilia sensus non habet falsam cognitionem, nisi per accidens, & in paucioribus, ex eo scilicet, quod propter indispositionem organi non convenienter recipit formam sensibilem; sicut & alia passiva propter suam indispositionem deficienter recipiunt impressionem agentiam: Et inde est, quod propter corruptionem linguæ infirmis dulcia amara esse videntur. De sensibilibus vero communibus, & per accidens potest esse falsum iudicium etiam in sensu recte disposito, quia sensus non directe refertur ad illa, sed per accidens, vel ex consequenti, inquantum refertur ad alia.

Ad primum ergo dicendum, quod sensum affici est ipsum ejus sentire. Unde per hoc quod sensus ita nuntiant, sicut afficiuntur, sequitur, quod non decipiuntur in iudicio, quo iudicamus non sentire aliquid: sed ex eo quod sensus aliter afficitur interdum, quam res sit, sequitur, quod nuntiet nobis aliquando rem aliter, quam sit: Et ex hoc fallimur per sensum circa rem, non circa ipsum sentire.

Ad secundum dicendum, quod falsitas dicitur non esse propria sensui, quia non decipitur circa proprium objectum. Unde in alia translatione planius dicitur, quod *sensus proprii sensibilis falsus non est. Phantasie*

autem attribuitur falsitas, quia representat similitudinem rei etiam absentis. Unde, quando aliquis convertitur ad similitudinem rei, tanquam ad rem ipsam, provenit ex tali apprehensione falsitas: unde etiam Philosoph. in 5. Metaph. (*tex. 34. tom. 3.*) dicit, quod umbræ, & picturæ, & somnia dicuntur falsa, in quantum non subsunt res, quarum habent similitudinem.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit, quod falsitas non sit in sensu, sicut in agnoscente verum, & falsum.

ARTICULUS III.

Utrum falsitas sit in intellectu.

2. q. 1. ar. 12. & 1. dis. 19. q. 5. art. 17. & 3. cont. c. 108. §. 4.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod falsitas non sit in intellectu. Dicit enim August. in lib. 83. QQ. (*q. 32. in pr. tom. 4.*). *Omnis, qui fallitur, id, in quo fallitur, non intelligit sed falsum dicitur esse in aliqua cognitione, secundum quod per eam fallimur: ergo in intellectu non est falsitas.*

2. Præterea. Philos. dicit in 3. de Anima (*tex. 51. tom. 2.*), quod intellectus semper est rectus: non ergo in intellectu est falsitas.

Sed Contra est, quod dicitur in 3. de Anima, (*tex. 21. & 22. tom. 2.*) quod, *ubi compositio intellectuum est, verum, & falsum est: sed compositio intellectuum est in intellectu: ergo verum, & falsum est in intellectu.*

Respondeo dicendum, quod, sicut res habet esse per propriam formam, ita virtus cognoscitiva habet cognoscere per similitudinem rei cognitæ. Unde, sicut res naturalis non deficit ab esse, quod sibi competit secundum suam formam, potest autem deficere ab ali- quibus accidentalibus, vel consequentibus; sicut homo ab hoc, quod est habere duos pedes, non autem ab hoc, quod est esse hominem: ita virtus cognoscitiva non deficit in cognoscendo respectu illius rei, cujus similitudine informatur: potest autem deficere circa aliquid consequens ad ipsam, vel accidens ei: sicut est

dictum (*art. præc.*), quod visus non decipitur circa sensibile proprium, sed circa sensibilia communia, quæ consequenter se habent ad illud, & circa sensibilia per accidens. Sicut autem sensus informatur directe similitudine propriorum sensibilibum, intellectus informatur similitudine quidditatis rei. Unde *circa quod quid est intellectus non decipitur*: sicut neque sensus circa sensibilia propria. *In componendo vero, vel dividendo potest decipi*, dum attribuit rei, cujus quidditatem intelligit, aliquid, quod eam non consequitur, vel quod ei opponitur: Sic enim se habet intellectus ad iudicandum de huiusmodi, sicut sensus ad iudicandum de sensibilibus communibus, vel per accidens.

Hac tamen differentia servata, quæ supra circa veritatem dicta est (*q. 16. a. 2.*), quod falsitas in intellectu esse potest, non solum quia cognitio intellectus falsa est, sed quia intellectus eam cognoscit, sicut & veritatem. In sensu autem falsitas non est, ut cognita, ut dictum est (*ar. præc.*).

Quia vero falsitas intellectus per se solum circa compositionem intellectus est, *per accidens etiam in operatione intellectus, quæ cognoscit quod quid est, potest esse falsitas*, in quantum ibi compositio intellectus admiscetur. Quod potest esse *dupliciter. Uno modo*, secundum quod intellectus definitionem unius attribuit alteri: ut si definitionem circuli attribuat homini: unde definitio unius rei est falsa de altera. *Alio modo*, secundum quod partes definitionis componit ad invicem, quæ simul sociari non possunt. Sic enim definitio non est solum falsa respectu alicujus rei, sed est falsa in se: ut si formet talem definitionem: Animal rationale quadrupes, falsus est intellectus sic definiendo, propterea quod falsus est in formando hanc compositionem: Aliquod animal rationale est quadrupes. Et propter hoc in cognoscendo quidditates simplices non potest esse intellectus falsus, sed vel est verus, vel totaliter nihil intelligit.

Ad primum ergo dicendum, quod quia quidditas rei est proprium objectum intellectus, propter hoc tunc proprie dicimur aliquid intelligere, quando reducentes illud in quod quid est, sic de eo iudicamus:

si-

sicut accidit in demonstrationibus, in quibus non est falsitas. Et hoc modo intelligitur verbum Augustini (*loc. cit. in 1. argum.*) quod omnis, qui fallitur, non intelligit id, in quo fallitur: non autem ita, quod in nulla operatione intellectus aliquis fallatur.

Ad secundum dicendum, quod intellectus semper est rectus, secundum quod intellectus est principiorum, circa quæ non decipitur ex eadem causa, qua non decipitur circa quod quid est. Nam principia per se nota sunt illa, quæ statim intellectis terminis cognoscuntur ex eo, quod prædicatum ponitur in definitione subjecti.

ARTICULUS IV.

Utrum verum, & falsum sint contraria.

12. q. 64. art. 3. 3. & 1. d. 9. q. 5. art. 1. 8. & ver.
q. 1. ar. 10. 5.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod verum & falsum non sint contraria. Verum enim, & falsum opponuntur, sicut quod est, & quod non est: nam *verum est id, quod est*, ut dicit August. (*lib. 2. Solil. c. 5. in fine, tom. 1.*) sed quod est, & quod non est, non opponuntur, ut contraria: ergo verum, & falsum non sunt contraria.

2. Præterea. Unum contrariorum non est in alio: sed falsum est in vero: quia sicut dicit August. in lib. 2. Soliloq. (*c. 10. tom. 1.*) *Tragædus non esset falsus Hector, si non esset verus Tragædus*: ergo verum, & falsum non sunt contraria.

3. Præterea. In Deo non est contrarietas aliqua. *Nihil enim divinæ substantiæ est contrarium*, ut dicit Aug. 12. de civ. Dei (*c. 2. circa fin. tom. 5.*) sed Deo opponitur falsitas; nam Idolium in Scriptura mendacium nominatur, Jerem. 8. *Apprehenderunt mendacium*, Glos. (*est Hier. in hunc loc. tom. 5.*) idest *idola*: ergo verum, & falsum non sunt contraria.

Sed Contra est, quod dicit Philos. in 2. Periher. (*c. ult. tom. 1.*) Ponit enim falsam opinionem veræ contrariam.

Respondeo dicendum, quod *verum, & falsum opponuntur, ut contraria, & non sicut affirmatio,*

& *negatio*, ut quidam dixerunt.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod *negatio* neque ponit aliquid, neque determinat sibi aliquod subjectum. Et propter hoc potest dici tam de ente, quam de non ente: sicut non videns, & non sedens. *Privatio* autem non ponit aliquid, sed determinat sibi subjectum. *Est enim negatio in subjecto*, ut dicitur 4. Met. (tex. 4. & l. 5. te. 27. tom. 3.) Cæcum enim non dicitur, nisi de eo, quod est natum videre: contrarium vero & aliquid ponit, & subjectum determinat. Nigrum enim est aliqua species coloris. Falsum autem aliquid ponit. Est enim falsum, ut dicit Phil. 4. Metaph. (tex. 27. tom. 3.) ex eo, quod dicitur, vel videtur aliquid esse, quod non est, vel non esse, quod est. Sicut enim verum ponit acceptionem adæquatam rei, ita falsum acceptionem rei non adæquatam, unde manifestum est, quod verum, & falsum sunt contraria.

Ad primum ergo dicendum, quod id, quod est in rebus, est veritas rei; sed id, quod est ut apprehensum, est verum intellectus, in quo primo est veritas. Unde & falsum est id, quod non est, ut apprehensum. Apprehendere autem esse, & non esse, contrarietatem habet, sicut probat Philos. in 2. Perih. (c. ult. to. 1.) quod huic opinioni: Bonum est bonum, contraria est: Bonum non est bonum.

Ad secundum dicendum, quod falsum non fundatur in vero sibi contrario, sicut nec malum in bono sibi contrario, sed in eo, quod sibi subjicitur. Et hoc ideo in utroque accidit, quia verum, & bonum contraria sunt falso, & malo, & convertuntur cum ente. Unde, sicut omnis privatio fundatur in subjecto, quod est ens: ita omne malum fundatur in aliquo bono, & omne falsum in aliquo vero.

Ad tertium dicendum, quod, quia contraria, & opposita privative nata sunt fieri circa idem, ideo Deo, prout in se consideratur, non est aliquid contrarium neque ratione suæ bonitatis, neque ratione suæ veritatis: quia in intellectu ejus non potest esse falsitas aliqua: sed in apprehensione nostra habet aliquid contrarium; nam veræ opinioni de ipso contrariatur falsa opi-

opinio. Et sic idola mendacia dicuntur opposita veritati divinæ, inquantum falsa opinio de idolis contrariatur veræ opinioni de unitate Dei.

QUÆSTIO DECIMA OCTAVA.

De Vita Dei, in quatuor Articulos divisa.

Quoniam autem intelligere viventium est, post considerationem de scientia, & intellectu divino, considerandum est de vita ipsius.

Et circa hoc quærentur quatuor.

Primo. Quorum sit vivere.

Secundo. Quid sit vita.

Tertio. Utrum vita Deo conveniat.

Quarto. Utrum omnia in Deo sint vita.

ARTICULUS I.

III

Utrum omnium naturalium rerum sit vivere.

1. cont. c. 97.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod omnium rerum naturalium sit vivere. Dicit enim Philosoph. in 8. Physic. (*tex. 1. tom. 2.*) quod motus est, ut vita quædam natura existentibus omnibus: sed omnes res naturales participant motum: ergo omnes res naturales participant vitam.

2. Præterea. Plantæ dicuntur vivere, inquantum habent in seipsis principium motus augmenti, & decrementi: sed motus localis est perfectior, & prior secundum naturam, quam motus augmenti, & decrementi, ut probatur in 8. Physic. (*tex. 55. & 57. to. 2.*). Cum igitur omnia corpora naturalia habeant aliquod principium motus localis, videtur, quod omnia corpora naturalia vivant.

3. Præterea. Inter corpora naturalia imperfectiora sunt elementa: sed eis attribuitur vita: dicuntur enim aquæ vivæ: ergo multo magis alia corpora naturalia vitam habent.

Sed Contra est, quod dicit Dion. 6. c. de divin. nom. (*prope prin. lect. 1.*) quod plantæ secundum ultimam resonantiam vitæ habent vivere, ex quo potest

accipi, quod ultimum gradum vitæ obtinent plantæ: sed corpora inanimata sunt infra plantas: ergo eorum non est vivere.

Respondeo dicendum, quod ex his, quæ manifeste vivunt, accipere possumus, quorum sit vivere, & quorum non sit vivere. Vivere autem manifeste animalibus convenit. Dicitur enim in libro de vegetabilibus (*Aristot. in l. 1. de plantis, c. 1. in princ. tom. 4.*) quod vita in animalibus manifesta est. Unde secundum illud oportet distinguere viventia à non viventibus, secundum quod animalia dicuntur vivere: hoc autem est, in quo primo manifestatur vita, & in quo ultimo remanet.

Primo autem dicimus animal vivere, quando incipit ex se motum habere, & tamdiu judicatur animal vivere, quamdiu talis motus in eo apparet: quando vero jam ex se non habet aliquem motum, sed movetur tantum ab alio, tunc dicitur animal mortuum per defectum vitæ. Ex quo patet, quod illa proprie sunt viventia, quæ seipsa secundum aliquam speciem motus movent, sive accipiatur motus proprie, sicut motus dicitur actus imperfecti, idest existentis in potentia; sive motus accipiatur communiter, prout motus dicitur actus perfecti, prout intelligere, & sentire dicitur moveri, ut dicitur in 3. de Anima (*tex. 28. & li. 1. tex. 118. tom. 2.*), ut sic viventia dicantur, quæcumque se agunt ad motum, vel operationem aliquam; ea vero, in quorum natura non est, ut se agant ad aliquem motum, vel operationem, viventia dici non possunt, nisi per aliquam similitudinem.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Philosophi potest intelligi vel de motu primo, scilicet corporum cœlestium, vel de motu communiter. Et utroque modo motus dicitur quasi vita corporum naturalium per similitudinem, & non per proprietatem. Nam motus cœli est in universo corporalium naturarum, sicut motus cordis in animali, quo conservatur vita. Similiter etiam quicumque motus naturalis hoc modo se habet ad res naturales, ut quædam similitudo vitalis operationis. Unde, si totum universum corporale esset unum animal, ita quod iste motus esset à mo-
ven-

vente intrinseco, ut quidam posuerunt, sequeretur, quod motus esset vita omnium naturalium corporum.

Ad secundum dicendum, quod corporibus gravibus, & levibus non competit moveri, nisi secundum quod sunt extra dispositionem suæ naturæ: utpote cum sint extra locum proprium. Cum enim sunt in loco proprio, & naturali, quiescunt, sed plantæ, & aliæ res viventes moventur motu vitali, secundum hoc, quod sunt in sua dispositione naturali, non autem in accedendo ad eam, vel in recedendo ab ea; immo secundum quod recedunt à tali motu, recedunt à naturali dispositione. Et præterea, corpora gravia, & levia moventur à motore extrinseco, vel generante, qui dat formam, vel removente prohibens, ut dicitur in 8. *Physic. (tex. 32. tom. 2.)* & ita non movent seipsa, sicut corpora viventia.

Ad tertium dicendum, quod aquæ vivæ dicuntur, quæ habent continuum fluxum. Aquæ enim stantes, quæ non continuantur ad principium continue fluens, dicuntur mortuæ, ut aquæ cisternarum, & lacunarum. Et hoc dicitur per similitudinem. In quantum enim videntur se movere, habent similitudinem vitæ: sed tamen non est in eis vera ratio vitæ; quia hunc motum non habent à seipsis, sed à causa generante eas, sicut accidit circa motum aliorum gravium, & levium.

ARTICULUS II.

Utrum vita sit quædam operatio.

12. q. 3. ar. 2. 3. & q. 56. a. 1. 1. & 2. 2. q. 19. a. 7. cor. & 1. *Met. con. 5. in princ.*

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod vita sit quædam operatio. Nihil enim dividitur, nisi per ea, quæ sunt sui generis: sed vivere dividitur per operationes quasdam, ut patet per Philosophum in 2. lib. de Anima: (*tex. 13. tom. 2.*) qui distinguit vivere per quatuor, scilicet, alimento uti, sentire, moveri secundum locum, & intelligere: ergo vita est operatio quædam.

2. Præterea. Vita activa dicitur alia esse à con-

templativa : sed contemplativi ab activis non diversificantur , nisi secundum operationes quasdam : ergo vita est quædam operatio.

3. Præterea. Cognoscere Deum est operatio quædam. Hæc autem est vita, ut patet per illud Joann. 17. *Hæc est autem vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum* : ergo vita est operatio.

Sed Contra est, quod dicit Philos. in 2. de Anima (*tex. 37. tom. 2.*) : *Vivere viventium est esse.*

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet (*q. præc. ar. 3.*), intellectus noster, qui proprie est cognoscitivus quidditatis rei, ut proprii objecti, accipit à sensu, cujus propria objecta sunt accidentia exteriora. Et inde est, quod ex his, quæ exterius apparent de re, devenimus ad cognoscendam essentiam rei. Et quia sic nominamus aliquid, sicut cognoscimus illud, ut ex supradictis patet (*q. 13. a. 1.*), inde est, quod plerumque à proprietatibus exterioribus imponuntur nomina ad significandas essentias rerum. Unde hujusmodi nomina quandoque accipiuntur proprie pro ipsis essentiis rerum, ad quas significandas principaliter sunt imposita : aliquando autem sumuntur pro proprietatibus, à quibus imponuntur ; & hoc minus proprie : Sicut patet, quod hoc nomen, corpus, impositum est ad significandum quoddam genus substantiarum ex eo, quod in eis inveniuntur tres dimensiones. Et ideo aliquando ponitur hoc nomen, corpus, ad significandas tres dimensiones, secundum quod corpus ponitur species quantitatis.

Sic ergo dicendum est & de vita. Nam vitæ nomen sumitur ex quodam exterius apparenti circa rem, quod est movere seipsum : non tamen est impositum hoc nomen ad hoc significandum, sed ad significandam substantiam, cui convenit secundum suam naturam movere seipsam, vel agere se quocumque modo ad operationem. Et secundum hoc *vivere nihil aliud est, quam esse in tali natura*, & vita significat hoc ipsum, sed in abstracto : sicut hoc nomen, cursus, significat ipsum currere in abstracto. Unde vivum non est prædicatum accidentale, sed substantiale. *Quandoque tamen vita sumitur minus proprie pro operationibus vitæ*, à quibus nomen

men vitæ assumitur, sicut dicit Philosophus nono Ethicorum (*cap. 9. tom. 5.*), quod vivere principaliter est sentire, vel intelligere.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus ibi accipit vivere pro operatione vitæ. Vel dicendum est melius, quod sentire, & intelligere, & hujusmodi quandoque sumuntur pro quibusdam operationibus, quandoque autem pro ipso esse sic operantium. Dicitur enim nono Ethicor. (*cap. cit.*) quod vivere est sentire, vel intelligere, idest habere naturam ad sentiendum, vel intelligendum: & hoc modo distinguit Philos. vivere per illa quatuor. Nam in istis inferioribus quatuor sunt genera viventium, quorum quædam habent naturam solum ad utendum alimento, & ad consequentia, quæ sunt augmentum, & generatio: quædam ulterius ad sentiendum, ut patet in animalibus immobilibus, sicut sunt ostrea: quædam vero cum his ulterius ad movendum se secundum locum, sicut animalia perfecta, ut quadrupedia, & volatilia, & hujusmodi: quædam vero ulterius ad intelligendum, sicut homines.

Ad secundum dicendum, quod opera vitæ dicuntur, quorum principia sunt in operantibus, ut seipsos inducant in tales operationes. Contingit autem aliquorum operum inesse hominibus non solum principia naturalia, ut sunt potentiæ naturales; sed etiam quædam superaddita, ut sunt habitus inclinantes ad quædam operationum genera, quasi per modum naturæ, & facientes illas operationes esse delectabiles. Et ex hoc dicitur, quasi per quandam similitudinem, quod illa operatio, quæ est homini delectabilis, & ad quam inclinatur, & in qua conservatur, † *al. conversatur* † & ordinat vitam suam ad ipsam, dicitur vita hominis. Unde quidam dicuntur agere vitam luxuriosam, quidam vitam honestam, & per hunc modum vita contemplativa ab activa distinguitur: & per hunc etiam modum cognoscere Deum dicitur vita æterna.

Unde patet solutio ad Tertium.

Utrum Deo conveniat vita.

1. *con. c. 97. 98. 99. & li. 4. c. 13. fin. & Jo. 14. lect. 2. con. 2. & 12. me. lect. 6. con. 5. fin.*

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod Deo non conveniat vita. Vivere enim dicuntur aliqua, secundum quod movent seipsa, ut dictum est (*art. præc.*): sed Deo non competit moveri: ergo neque vivere.

2. Præterea. In omnibus, quæ vivunt, est accipere aliquod vivendi principium. Unde dicitur in 2. de Anima (*tex. 36. tom. 2.*), quod *anima est viventis corporis causa, & principium*: sed Deus non habet aliquod principium: ergo sibi non competit vivere.

3. Præterea. Principium vitæ in rebus viventibus, quæ apud nos sunt, est anima vegetabilis, quæ non est nisi in rebus corporalibus: ergo rebus incorporeis non competit vivere.

Sed Contra est, quod dicitur in Psalm. 83. *Cor meum, & caro mea exultaverunt in Deum vivum.*

Respondeo dicendum, quod *vita maxime proprie in Deo est.*

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod, cum vivere dicantur aliqua, secundum quod operantur ex seipsis, & non quasi ab aliis mota, quanto perfectius competit hoc alicui, tanto perfectius in eo invenitur vita: in moventibus autem, & motis tria per ordinem inveniuntur. Nam primo finis movet agentem, agens vero principale est, quod per suam formam agit; & hoc interdum agit per aliquod instrumentum, quod non agit ex virtute suæ formæ, sed ex virtute principalis agentis, cui instrumento competit sola executio actionis. Inveniuntur igitur quædam, quæ movent seipsa, non habito respectu ad formam, vel finem, quæ inest eis à natura, sed solum quantum ad executionem motus: sed forma, per quam agunt, & finis, propter quem agunt, determinantur eis à natura: & huiusmodi sunt plantæ, quæ secundum formam inditam eis à natura, movent seipsas secundum augmentum, & decrementum. Quædam vero ulterius movent

vent seipsa, non solum habito respectu ad executionem motus, sed etiam quantum ad formam, quæ est principium motus, quam per se acquirunt: & hujusmodi sunt animalia, quorum motus principium est forma non à natura indita, sed per sensum accepta: Unde quanto perfectiorem sensum habent, tanto perfectius movent seipsa: nam ea, quæ non habent nisi sensum tactus, movent solum seipsa † *al. moventur solum infra seipsa* † motu dilatationis, & constrictionis, ut ostrea parum excedentia motum plantæ. Quæ vero habent virtutem sensitivam perfectam, non solum ad cognoscendum conjuncta, & tangentia, sed etiam ad cognoscendum distantia, movent seipsa in remotum motu processivo.

Sed quamvis hujusmodi animalia formam, quæ est principium motus, per sensum accipiant, non tamen per seipsa præstituunt sibi finem suæ operationis, vel sui motus, sed est eis inditus à natura, cujus instinctu ad aliquid agendum moventur per formam sensu apprehensam. Unde supra talia animalia sunt illa, quæ movent seipsa, etiam habito respectu ad finem, quem sibi præstituunt. Quod quidem non fit, nisi per rationem, & intellectum, cujus est cognoscere proportionem finis, & ejus, quod est ad finem, & unum ordinare in alterum.

Unde perfectior modus vivendi est eorum, quæ habent intellectum: hæc enim perfectius movent seipsa: & hujus est signum, quod in uno, & eodem homine virtus intellectiva movet potentias sensitivas, & potentie sensitivæ per suum imperium movent organa, quæ exequentur motum. Sicut etiam in artibus videmus, quod ars, ad quam pertinet usus navis, scilicet ars gubernatoria, præcipit ei, quæ inducit formam navis, & hæc præcipit illi, quæ habet executionem tantum in disponendo materiam. Sed quamvis intellectus noster ad aliqua se agat, tamen aliqua sunt ei præstituta à natura, sicut sunt prima principia, circa quæ non potest aliter se habere; & ultimus finis, quem non potest non velle. Unde licet quantum ad aliquid moveat se, tamen oportet, quod quantum ad aliqua ab alio moveatur.

Illud igitur, cujus sua natura est ipsum ejus intelligere, & cui id, quod naturaliter habet, non determinatur ab alio, hoc est, quod obtinet summum gradum vitæ: tale autem est Deus: unde in Deo maxime est vita. Unde Philos. in 12. Metaph. (*te. 51. to. 3.*) ostenso, quod Deus sit intelligens, concludit, quod habeat vitam perfectissimam, & sempiternam, quia intellectus ejus est perfectissimus, & semper in actu.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur in 9. Metaph. (*tex. 16. to. eod.*) duplex est actio *Uno*, quæ transit in exteriorem materiam, ut calefacere; & facere. *Alia*, quæ manet in agente, ut intelligere, sentire, & velle, quarum hæc est differentia: quia prima actio non est perfectio agentis, quod movet, sed ipsius moti; secunda autem actio est perfectio agentis. Unde, quia motus est actus mobilis, secunda actio, in quantum est actus operantis, dicitur motus ejus ex hac similitudine, quod, sicut motus est actus mobilis, ita hujusmodi actio est actus agentis; licet motus sit actus imperfecti, scilicet existentis in potentia: hujusmodi autem actio est actus perfecti, idest existentis in actu, ut dicitur in 3. de Anim. (*tex. 28. tom. 2.*) Hoc igitur modo, quo intelligere est motus, id quod se intelligit, dicitur se movere. Et per hunc modum etiam Plato posuit, quod Deus movet seipsum, non eo modo, quo motus est actus imperfecti.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Deus est ipsum suum esse, & suum intelligere; ita & suum vivere. Et propter hoc sic vivit, quod non habet vivendi principium.

Ad tertium dicendum, quod vita in istis inferioribus recipitur in natura corruptibili, quæ indiget & generatione ad conservationem speciei, & alimento ad conservationem individui. Et propter hoc in istis inferioribus non invenitur vita sine anima vegetabili: sed hoc non habet locum in rebus incorruptibilibus.

ARTICULUS IV.

*Utrum omnia sint vita in Deo.*I. *contr. c. 13. fin. & ver. q. 4. a. 8.*

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod non omnia sint vita in Deo. Dicitur enim Actuum 17. *In ipso vivimus, movemur, & sumus.* sed non omnia in Deo sunt motus: ergo non omnia in ipso sunt vita.

2. Præterea. Omnia sunt in Deo, sicut in primo exemplari: sed exemplata debent conformari exemplari: cum igitur non omnia vivant in seipsis, videtur, quod non omnia in Deo sint vita.

3. Præterea. Sicut Aug. dicit in lib. de vera Relig. (c. 29. circa med. to. 1.) substantia vivens est melior qualibet substantia non vivente. Si igitur ea, quæ in seipsis non vivunt, in Deo sunt vita, videtur, quod verius sint res in Deo; quam in seipsis. Quod tamen videtur esse falsum, cum in seipsis sint in actu, in Deo vero in potentia.

4. Præterea. Sicut sciuntur à Deo bona, & ea, quæ fiunt secundum aliquod tempus, ita mala, & ea, quæ Deus potest facere, sed nunquam fiunt. † *al. fiunt* † Si ergo omnia sunt vita in Deo, inquantum sunt scita ab ipso, videtur, quod etiam mala, & quæ † *al. mala, quæ* † nunquam fiunt sint vita in Deo, inquantum sunt scita ab eo. Quod videtur inconveniens.

Sed Contra est, quod dicitur Joan. 1. *Quod factum est, in ipso vita erat:* sed omnia præter Deum facta sunt: ergo omnia in Deo sunt vita.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est: (*art. præc.*) vivere Dei est ejus intelligere; in Deo autem est idem intellectus, & quod intelligitur, & ipsum intelligere ejus. Unde quicquid est in Deo ut intellectum, est ipsum vivere, vel vita ejus. Unde, cum omnia, quæ facta sunt à Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur, quod *omnia in ipso sunt ipsa vita divina.*

Ad primum ergo dicendum, quod creaturæ in Deo esse dicuntur *dupliciter. Uno modo*, inquantum continen-

nentur, & cónservantur virtute divina; sicut dicimus, ea esse in nobis, quæ sunt in nostra potestate. Et sic creaturæ dicuntur esse in Deo, etiam prout sunt in propriis naturis. Et hoc modo intelligendum est verbum Apostoli dicentis: *In ipso vivimus, movemur, & sumus*, quia etiam nostrum vivere, & nostrum esse, & nostrum moveri causantur à Deo. *Alio modo* dicuntur res esse in Deo, sicut in cognoscente. Et sic sunt in Deo per proprias rationes, quæ non sunt aliud in Deo ab essentia divina. Unde res, prout sic in Deo sunt, sunt essentia divina. Et quia essentia divina est vita, non autem motus, inde est, quod res hoc modo loquendi in Deo non sunt motus, sed vita.

Ad secundum dicendum, quod exemplata oportet conformari exemplari secundum rationem formæ, non autem secundum modum essendi. Nam alterius modi esse habet forma quandoque in exemplari, & in exemplato: Sicut forma domus in mente artificis habet esse immateriale, & intelligibile; in domo autem, quæ est extra animam, habet esse materiale, & sensibile. Unde & rationes rerum, quæ in seipsis non vivunt, in mente divina sunt vita, quia in mente divina habent esse divinum.

Ad tertium dicendum, quod, si de ratione rerum naturalium non esset materia, sed tantum forma, omnibus modis veriori modo essent res naturales in mente divina per suas ideas, quam in seipsis: propter quod & Pláto posuit, quod homo separatus erat verus homo: homo autem materialis est homo per participationem. Sed, quia de ratione rerum naturalium est materia, dicendum, quod res naturales verius esse habent simpliciter in mente divina, quam in seipsis, quia in mente divina habent esse increatum, in seipsis autem esse creatum: sed esse hoc, utpote homo, vel equus, verius habent in propria natura, quam in mente divina, quia ad veritatem hominis pertinet esse materiale, quod non habent † *al. habet* † in mente divina. Sicut domus nobilius esse habet in mente artificis, quam in materia: sed tamen verius dicitur domus, quæ est in materia, quam quæ est in mente, quia illa † *al. hæc* † est domus in actu, hæc † *al. illa.* † autem domus in potentia.

Ad quartum dicendum, quod licet mala sint in Dei scientia, in quantum sub Dei scientia comprehenduntur, non tamen sunt in Deo, sicut creata à Deo, vel conservata ab ipso, neque sicut habentia rationem in Deo. Cognoscuntur enim à Deo per rationes bonorum: unde non potest dici, quod mala sint vita in Deo. Ea vero, quæ secundum nullum tempus sunt, possunt dici esse vita in Deo, secundum quod vivere nominat intelligere tantum, in quantum intelliguntur à Deo: non autem secundum quod vivere importat principium operationis.

QUÆSTIO DECIMANONA.

De Voluntate Dei, in duodecim articulos divisa.

Post Considerationem eorum, quæ ad divinam scientiam pertinent considerandum est de his, quæ pertinent ad voluntatem divinam, ut sit prima consideratio de ipsa Dei voluntate: secunda de his, quæ ad voluntatem absolute pertinent: tertia de his, quæ ad intellectum in ordine ad voluntatem pertinent.

*Circa ipsam autem voluntatem quærun-
tur duodecim.*

Primo. Utrum in Deo sit voluntas.

Secundo. Utrum Deus velit alia à se.

Tertio. Utrum quicquid Deus vult, ex necessitate velit.

Quarto. Utrum voluntas Dei sit causa rerum.

Quinto. Utrum voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam.

Sexto. Utrum voluntas divina semper impleatur.

Septimo. Utrum voluntas Dei sit mutabilis.

Octavo. Utrum voluntas Dei necessitatem rebus volentis imponat.

Nono. Utrum in Deo sit voluntas malorum.

Decimo. Utrum Deus habeat liberum arbitrium.

Undecimo. Utrum sit distinguenda in Deo voluntas signi.

Duodecimo. Utrum convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa.

ARTICULUS I.

Utrum in Deo sit Voluntas.

3. q. 18. art. 1. corp. & 1. d. 45. a. 1. & 1. cont. c. 72. &
73. ad. 2. & l. 4. c. 19. & ver. q. 23. a. 1. &
opusc. 2. c. 32. & 34.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod in Deo non sit voluntas. Objectum enim voluntatis est finis, & bonum: sed Dei non est assignare aliquem finem: ergo voluntas non est in Deo.

2. Præterea. Voluntas est appetitus quidam: appetitus autem, cum sit rei non habitæ, imperfectionem designat, quæ Deo non competit: ergo voluntas non est in Deo.

3. Præterea. Secundum Philosophum in tertio de Anima (*tex. 54. to. 2.*), voluntas est movens motum: sed Deus est primum movens immobile, ut probatur 8. Physic. (*tex. 49. to. 2.*) ergo in Deo non est voluntas.

Sed Contra est, quod dicit Apost. Rom. 12. *Ut probetis, quæ sit voluntas Dei.*

Respondeo dicendum, in Deo voluntatem esse, sicut & in eo est intellectus. Voluntas enim intellectum consequitur.

Sicut enim res naturalis habet esse in actu per suam formam, ita intellectus intelligens actu per suam formam intelligibilem. Quælibet autem res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, ut quando non habet ipsam, tendat in eam, & quando habet ipsam, quiescat in ea: & idem est de qualibet perfectione naturali, quod est bonum naturæ.

Et hæc habitudo ad bonum in rebus carentibus cognitione vocatur appetitus naturalis. Unde & natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem similem habitudinem habet, ut scilicet cum habet ipsum, quiescat in illo; cum vero non habet, quærat ipsum; & utrumque pertinet ad voluntatem. Unde in quolibet habente intellectum est voluntas, sicut in quolibet habente sensum est appetitus animalis.

Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo

eo intellectus. Et sicut suum intelligere est suum esse ita suum velle.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet nihil aliud à Deo sit finis Dei; tamen ipsemet est finis respectu omnium, quæ ab eo fiunt, & hoc per suam essentiam, cum per suam essentiam sit bonus, ut supra ostensum est. (q. 6. art. 3.) Finis enim habet rationem boni.

Ad secundum dicendum, quod voluntas in nobis pertinet ad appetitivam partem; quæ, licet ab appetendo nominetur, non tamen hunc solum habet actum, ut appetat, quæ non habet; sed etiam ut amet, quod habet, & delectetur in illo: & quantum ad hoc voluntas in Deo ponitur, quæ semper habet bonum, quod est ejus objectum, cum sit indifferens ab eo secundum essentiam, ut dictum est. (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod voluntas, cujus objectum principale est bonum, quod est extra voluntatem, oportet, quod sit mota ab alio: sed objectum divinæ voluntatis est bonitas sua, quæ est ejus essentia: unde, cum voluntas Dei sit ejus essentia, non movetur ab alio à se, sed à se tantum, eo modo loquendi, quo intelligere, & velle dicitur motus. Et secundum hoc Plato dixit, quod primum movens movet seipsum.

ARTICULUS II

Utrum Deus velit alia à se.

1. d. 45. ar. 2. & 1. cont. c. 74. 75. & 84. & ver. qu. 23. ar. 4.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod Deus non velit alia à se. Vellet enim divinum est ejus esse: sed Deus non est aliud à se: ergo non vult aliud à se.

2. Præterea. Volitum movet volentem, sicut appetibile appetitum, ut dicitur in 3. de Anima. (tex. 54. to. 2.) Si igitur Deus velit aliquid aliud à se, movebitur ejus voluntas ab aliquo alio, quod est impossibile.

3. Præterea. Cuicunque voluntati sufficit aliquod volitum, nihil quærit extra illud: sed Deo sufficit sua bonitas, & voluntas ejus ex ea satiatur: ergo Deus non vult aliquid aliud à se.

Præ-

4. Præterea. Actus voluntatis multiplicatur secundum volita. Si igitur Deus velit se, & alia à se, sequitur, quod actus voluntatis ejus sit multiplex, & per consequens ejus esse, quod est ejus velle: hoc autem est impossibile: non ergo vult alia à se.

Sed Contra est, quod Apostolus dicit 1. Thes. 4. *Hæc est voluntas Dei, sanctificatio vestra.*

Respondeo dicendum, quod *Deus non solum se vult, sed etiam alia à se*, quod apparet à simili prius introducto. Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum, cum non habet, vel ut quiescat in illo, cum habet; sed etiam, ut proprium bonum in alia diffundat, secundum quod possibile est. Unde videmus, quod omne agens, in quantum est actu, & perfectum, facit sibi simile. Unde & hoc pertinet ad rationem voluntatis † *al. bonitatis* † ut bonum, quod quis habet, aliis communicet, secundum quod possibile est. Et hoc præcipue pertinet ad voluntatem † *al. bonitatem* † divinam, à qua per quandam similitudinem derivatur omnis perfectio. Unde, si res naturales, in quantum perfectæ sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est. Sic igitur vult & se esse, & alia: sed se, ut finem: alia vero, ut ad finem, in quantum concedet divinam bonitatem, etiam alia ipsam participare.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet divinum velle sit ejus esse secundum rem, tamen differt ratione secundum diversum modum intelligendi, & significandi, ut ex superioribus patet. (*qu. 13. ar. 4.*) In hoc enim, quod dico, Deum esse, non importatur habitudo ad aliquid, sicut in hoc, quod dico, Deum velle. Et ideo, licet non sit aliquid aliud à se, vult tamen aliquid aliud à se.

Ad secundum dicendum, quod in his, quæ volumus propter finem, tota ratio movendi est finis: & hoc est, quod movet voluntatem. Et hoc maxime apparet in his, quæ volumus tantum propter finem. Qui enim vult sumere potionem amaram, nihil in ea vult, nisi sanitatem: & hoc solum est, quod movet ejus volun-

tatem. Secus autem est in eo, qui sumit potionem dulcem, quam non solum propter sanitatem, sed etiam propter se aliquis velle potest. Unde, cum Deus alia à se non velit, nisi propter finem, qui est sua bonitas, ut dictum est (*ar. præc.*), non sequitur, quod aliquid aliud moveat voluntatem ejus, nisi bonitas sua. Et sic, sicut alia à se intelligit intelligendo essentiam suam, ita alia à se vult volendo bonitatem suam.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc, quod voluntati divinæ sufficit sua bonitas non sequitur, quod nihil aliud velit, sed quod nihil aliud vult, nisi ratione suæ bonitatis. Sicut etiam intellectus divinus, licet sit perfectus ex hoc ipso, quod essentiam divinam cognoscit, tamen in ea cognoscit alia.

Ad quartum dicendum, quod, sicut intelligere divinum est unum, quia multa non videt, nisi in uno; ita velle divinum est unum, & simplex: quia multa non vult, nisi per unum, quod est bonitas sua.

ARTICULUS III.

Utrum quicquid Deus vult, ex necessitate velit.

1. *d. 43. q. 2. per tot. & d. 47. a. 1. & 1. cont. c. 80. 81. 82. 83. & 89. fin. & l. 2. c. 25. & 27. fin. & l. 3. c. 97. & verit. q. 23. ar. 4. & pot. q. 3. art. 15.*

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod quicquid Deus vult, ex necessitate velit. Omne enim æternum est necessarium; sed quicquid Deus vult, ab æterno vult; alias voluntas ejus esset mutabilis: ergo quicquid vult, ex necessitate vult.

2. Præterea. Deus vult alia à se, inquantum vult bonitatem suam: sed Deus bonitatem suam ex necessitate vult: ergo alia à se ex necessitate vult.

3. Præterea. Quicquid est Deo naturale, est necessarium; quia Deus est per se necesse esse, & principium omnis necessitatis, ut supra ostensum est: (*q. 2. ar. 3. in corp.*) sed naturale est ei velle, quicquid vult: quia in Deo nihil potest esse præter naturam, ut dicitur in 5. *Metaph. (ex tex. 6. to. 3.)* ergo quicquid vult, ex necessitate vult.

4. Præterea. Non necesse esse, & possibile non esse

se æquipollent. Si igitur non necesse est, Deum velle aliquid eorum, quæ vult, possibile est etiam cum non velle illud, & possibile est eum velle illud, quod non vult, ergo voluntas divina est contingens ad utrumlibet, & sic imperfecta, quia omne contingens est imperfectum, & mutabile.

5. Præterea. Ab eo, quod est ad utrumlibet, non sequitur aliqua actio, nisi ab aliquo alio inclinetur ad unum, ut dicit Comm. in 2. Phys. (*tex. 48. to. 2.*) Si ergo voluntas Dei in aliquibus se habet ad utrumlibet, sequitur, quod ab aliquo alio determinetur ad effectum, & sic habet aliquam causam priorem.

6. Præterea. Quicquid Deus scit, ex necessitate scit: sed sicut scientia divina est ejus essentia, ita voluntas divina: ergo quicquid Deus vult, ex necessitate vult.

Sed Contra est, quod dicit Apostolus, Ephes. 1. *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.* Quod autem operamur ex consilio voluntatis, non ex necessitate volumus: non ergo quicquid Deus vult, ex necessitate vult.

Respondeo dicendum, quod necessarium dicitur aliquid *duplīciter*, scilicet *absolute*, & *ex suppositione*. Necessarium absolute judicatur aliquid ex habitudine terminorum; utpote quia prædicatum est in definitione subjecti; sicut necessarium est hominem esse animal: vel quia subjectum est de ratione prædicati, sicut hoc est necessarium, numerum esse parem, vel imparē; sic autem non est necessarium Socratem sedere. Unde non est necessarium absolute, sed potest dici necessarium ex suppositione. Supposito enim quod sedeat, necesse est eum sedere, dum sedet.

Circa divina igitur volita hoc considerandum est, quod aliquid Deum velle est necessarium absolute; non tamen hoc est verum de omnibus, quæ vult. Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quæ est proprium ejus objectum. Unde *bonitatem suam esse Deus ex necessitate vult*, sicut & voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem; sicut & qualibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium, & principale objectum, ut visus ad

colorem, quia de sui ratione est, ut in illud tendat. Alia autem à se Deus vult, inquantum ordinantur ad suam bonitatem, ut in finem. Ea autem, quæ sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia, sine quibus finis esse non potest: sicut volumus cibum, volentes conservationem vitæ, & navem, volentes transfretare. Non sic autem ex necessitate volumus ea, sine quibus finis esse potest: sicut equum ad ambulandum, quia sine hoc possumus ire: & eadem ratio est in aliis. Unde, cum bonitas Dei sit perfecta, & esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis acrescat, sequitur, quod *alia à se eum velle non sit necessarium absolute, & tamen necessarium est ex suppositione.* Supposito enim, quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas ejus mutari.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc quod Deus vult ab æterno quicquid vult, non sequitur, quod necesse est eum illud velle, nisi ex suppositione.

Ad secundum dicendum, quod licet Deus ex necessitate velit bonitatem suam, non tamen ex necessitate vult ea, quæ vult, propter bonitatem suam: quia bonitas ejus potest esse sine aliis.

Ad tertium dicendum, quod non est naturale Deo velle aliquid aliorum, quæ non ex necessitate vult; neque tamen innaturale, aut contra naturam, sed est voluntarium.

Ad quartum dicendum, quod aliquando aliqua causa necessaria habent non necessariam habitudinem ad aliquem effectum, quod est propter defectum effectus, & non propter defectum causæ. Sicut virtus Solis habet non necessariam habitudinem ad aliquid eorum, quæ contingenter hic eveniunt, non propter defectum virtutis solaris, sed propter defectum effectus non necessario ex causa provenientis. Et similiter, quod Deus non ex necessitate velit aliquid eorum, quæ vult, non accidit ex defectu voluntatis divinæ, sed ex defectu, qui competit voluto secundum suam rationem, qui scilicet est tale, ut sine eo esse possit perfecta bonitas Dei. Qui quidem defectus consequitur omne bonum creatum.

Ad

Ad quintum dicendum, quod causa, quæ est ex se contingens oportet, ut determinetur ab aliquo exteriori ad effectum: sed voluntas divina, quæ ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam.

Ad sextum dicendum, quod, sicut divinum esse in se est necessarium, ita & divinum velle, & divinum scire, sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita: quod ideo est, quia scientia habetur de rebus, secundum quod sunt in sciente, voluntas autem comparatur ad res, secundum quod sunt in seipsis. Quia igitur omnia alia habent necessariam esse, secundum quod sunt in Deo, non autem secundum quod sunt in seipsis, habent necessitatem absolutam, ita quod sint per seipsa necessaria: propter hoc Deus quæcumque scit, ex necessitate scit; non autem quæcumque vult, ex necessitate vult.

ARTICULUS IV.

118

Utrum voluntas Dei sit causa rerum.

I. d. 45. a. 3. & 3. con. c. 97. & l. 4. c. 10. princ. & post q. 3. a. 15. & Ps. 50. cont. 2. & Jo. 5. le. 3. con.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod voluntas Dei non sit causa rerum. Dicit enim Dionys. cap. 4. de div. nomin. (*circ. princ. lect. 1.*) *Sicut noster Sol non ratiocinans, aut præeligens, sed per ipsum esse illuminat omnia participare lumen ipsius voluntia: ita & bonum divinum per ipsam essentiam omnibus existentibus immittit bonitatis divinæ radios: sed omne, quod agit per voluntatem, agit ut ratiocinans, & præeligens: ergo Deus non agit per voluntatem: ergo voluntas Dei non est causa rerum.*

2. Præterea. Id, quod est per essentiam, est primum in quolibet ordine; sicut in ordine ignitorum est primum, quod est ignis per essentiam: sed Deus est primum agens: ergo est agens per essentiam suam, quæ est natura ejus. Agit igitur per naturam, & non per voluntatem. Voluntas igitur divina non est causa rerum.

Præ-

3. Præterea. Quicquid est causa alicujus, per hoc, quod est tale, est causa per naturam, & non per voluntatem. Ignis enim causa est calefactionis, quia est calidus: sed artifex est causa domus, quia vult eam facere: sed August. dicit in 1. de Doctr. Christ. (cap. 31 in fin. to. 3.) quod, quia Deus bonus est, sumus: ergo Deus per suam naturam est causa rerum, & non per voluntatem.

4. Præterea. Unius rei una est causa: sed rerum creaturarum est causa scientia Dei, ut supra dictum est (q. 14. a. 8.): ergo voluntas Dei non debet poni causa rerum.

Sed Contra est, quod dicitur Sapient. 11. *Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses?*

Respondeo dicendum, quod *necesse est dicere, voluntatem Dei esse causam rerum, & Deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturæ*, ut quidam existimaverunt. Quod quidem apparere potest *tripliciter*.

Primo quidem ex ipso ordine causarum agentium. Cum enim propter finem agat intellectus, & natura, ut probatur in 2. Phys. (tex. 49. to. 2.) necesse est, ut agenti per naturam prædeterminetur finis, & media necessaria ad finem ab aliquo superiori intellectu: sicut sagittæ prædeterminatur finis, & certus motus *† al. modus †* à sagittante. Unde necesse est, quod agens per intellectum, & voluntatem sit prius agente per naturam. Unde, cum primum in ordine agentium sit Deus, necesse est, quod per intellectum & voluntatem agat.

Secundo ex ratione naturalis agentis, ad quod pertinet, ut unum effectum producat, quia natura uno, & eodem modo operatur, nisi impediatur. Et hoc ideo, quia, secundum quod est tale, agit: unde, quandiu est tale, non facit nisi tale: omne enim agens per naturam habet esse determinatum. Cum igitur esse divinum non sit determinatum, sed contineat in se totam perfectionem essendi, non potest esse, quod agat per necessitatem naturæ, nisi forte causaret aliquid indeterminatum, & infinitum in essendo: quod est impossibile, ut ex superioribus patet. (quæst. 7. art. 2.)

Non igitur agit per necessitatem naturæ, sed effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt secundum determinationem voluntatis, & intellectus ipsius.

Tertio ex habitudine effectum ad causam; secundum hoc enim effectus procedunt à causa agente, secundum quod præexistunt in ea; quia omne agens agit sibi simile. Præexistunt autem effectus in causa secundum modum causæ: unde, cum esse divinum sit ipsum ejus intelligere, præexistunt in eo effectus ejus secundum modum intelligibilem, & per modum intelligibilem procedunt ab eo, & sic per consequens per modum voluntatis. Nam inclinatio ejus ad agendum, quod intellectu conceptum est, pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur Dei est causa rerum.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius per verba illa non intendit excludere electionem à Deo simpliciter, sed secundum quid, in quantum scilicet non quibusdam solum bonitatem suam communicat, sed omnibus, prout scilicet electio discretionem quandam importat.

Ad secundum dicendum, quod quia essentia Dei est ejus intelligere, & velle, ex hoc ipso, quod per essentiam suam agit, sequitur, quod agat per modum intellectus, & voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod bonum est objectum voluntatis. Pro tanto ergo dicitur, *quia Deus bonus est, sumus*, in quantum sua bonitas est ei ratio volendi omnia alia, ut supra dictum est. (*a. 2. in solut. ad 2. præcipue.*)

Ad quartum dicendum, quod unius, & ejusdem effectus etiam in nobis est causa scientia † *al. scientiæ* † ut dirigens, qua concipitur forma operis; & voluntas, ut imperans: quia forma, ut est in intellectu tantum, non determinatur ad hoc, quod sit, vel non sit in effectu, nisi per voluntatem. Unde intellectus speculativus nihil dicit de operando: sed potentia est causa ut exequens, quia nominat immediatum principium operationis: sed hæc omnia in Deo unum sunt.

ARTICULUS V.

Utrum voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam.

1. d. 41. a. 3. cor. & 1. cont. c. 86. & lib. 2. c. 28.
& 29. & lib. 3. c. 97.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam. Dicit enim August. lib. 83. QQ. (q. 46. par. à med. to. 4.) *Quis audeat dicere, Deum irrationabiliter omnia condidisse?* sed agenti voluntario, quod est ratio operandi, est etiam causa volendi: ergo voluntas Dei habet aliquam causam.

2. Præterea. In his, quæ fiunt à volente, qui propter nullam causam aliquid vult, non oportet aliam causam assignare, nisi voluntatem volentis: sed voluntas Dei est causa omnium rerum, ut ostensum est. (art. præc.) Si igitur voluntatis ejus non sit aliqua causa, non oportebit in omnibus rebus naturalibus aliam causam quærere, nisi solam voluntatem divinam. Et sic omnes scientiæ essent supervacuæ, quæ causas aliquorum effectuum assignare nituntur: quod videtur inconveniens. Est igitur assignare aliquam causam voluntatis divinæ.

3. Præterea. Quod fit à volente non propter aliquam causam, dependet ex simplici voluntate ejus: si igitur voluntas Dei non habeat aliquam causam, sequitur, quod omnia, quæ fiunt, dependeant ex simplici ejus voluntate, & non habeant aliquam causam aliam: quod est inconveniens.

Sed Contra est, quod dicit August. in lib. 83. QQ. (q. 28. to. 4.) *Omnis causa efficiens major est eo, quod efficitur: nihil tamen ¶ al. autem ¶ majus est voluntate Dei: non ergo causa ejus quærenda est.*

Respondeo dicendum, quod nullo modo voluntas Dei causam habet.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod cum voluntas consequatur intellectum, eodem modo contingit esse causam alicujus volentis, ut velit, & alicujus intelligentis, ut intelligat. In intellectu autem sic

est, quod, si seorsum intelligat principium, & seorsum conclusionem, intelligentia principii est causa scientiæ conclusionis: sed, si intellectus in ipso principio inspiceret conclusionem, uno intuitu apprehendens utrumque, in eo scientia conclusionis non causaretur ab intellectu principiorum: quia idem non est causa suiipsius; sed tamen intelligeret principia esse causas conclusionis. Similiter est ex parte voluntatis, circa quam sic se habet finis ad ea, quæ sunt ad finem, sicut in intellectu principia ad conclusiones. Unde, si aliquis uno actu velit finem, & alio actu ea, quæ sunt ad finem, velle finem erit causa volendi ea, quæ sunt ad finem: sed, si uno actu velit finem, & ea, quæ sunt ad finem, hoc esse non poterit: quia idem non est causa suiipsius. Et tamen erit verum dicere, quod velit ordinare ea, quæ sunt ad finem, in finem. Deus autem sicut uno actu omnia in essentia sua intelligit, ita uno actu vult omnia in sua bonitate. Unde, sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus; sed ipse intelligit effectus in causa; ita velle finem non est ei causa volendi ea, quæ sunt ad finem: sed tamen vult ea, quæ sunt ad finem, ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc; sed non propter hoc vult hoc.

Ad primum ergo dicendum, quod, voluntas Dei rationabilis est, non quod aliquid sit Deo causa volendi, sed in quantum vult unum esse propter aliud.

Ad secundum dicendum, quod, cum velit Deus effectus sic esse, ut ex causis certis proveniant, ad hoc, quod servetur ordo in rebus, non est supervacuum etiam cum voluntate Dei alias causas quærere. Esset tamen supervacuum, si aliæ causæ quærerentur, ut primæ, & non dependentes à divina voluntate. Et sic loquitur Augustinus in tertio de Trinitate: (*cap. 2. in med. tom. 3.*) *Placuit ¶ al. licuit ¶ vanitati philosophorum etiam aliis causis effectus contingentes tribuere, cum omnino videre non possent superiorem cæteris omnibus causam, idest voluntatem Dei.*

Ad tertium dicendum, quod, cum Deus velit effectus esse propter causas, quicumque effectus præsupponunt aliquem alium effectum, non dependent ex so-

la Dei voluntate, sed ex aliquo alio. Sed primi effectus ex sola divina voluntate dependent: utpote si dicamus, quod Deus voluit hominem habere manus, ut deservirent intellectui operando diversa opera; & voluit eum habere intellectum ad hoc, quod esset homo: & voluit eum esse hominem, ut frueretur ipso, vel ad complementum universi. Quæ quidem non est reducere ad alios fines creatos ultteriores. Unde hujusmodi dependent ex simplici voluntate Dei, alia vero ex ordine etiam aliarum causarum.

ARTICULUS VI.

Utrum voluntas Dei semper impleatur.

1. d. 47. ar. 1. & 2. & 3. d. 31. q. 2. ar. 3. qu. 1. & ver. 9. 23. ar. 2. cor. & quol. 11. ar. 3. cor. & quol. 12. ar. 4. cor.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod voluntas Dei non semper impleatur. Dicit enim Apostolus 1. ad Timor. 2. quod *Deus vult omnes homines salvos fieri, & ad agnitionem veritatis venire*: sed hoc non ita evenit: ergo voluntas Dei non semper impletur.

2. Præterea. Sicut se habet scientia ad verum, ita voluntas ad bonum: sed Deus scit omne verum: ergo vult omne bonum: sed non omne bonum fit, multa enim bona possunt fieri, quæ non fiunt: non ergo voluntas Dei semper impletur.

3. Præterea. Voluntas Dei, cum sit causa prima, non excludit causas medias, ut dictum est: (*art. præc.*) sed effectus causæ primæ potest impediri per defectum causæ secundæ; sicut effectus virtutis motivæ impeditur propter debilitatem tibie: ergo & effectus divinæ voluntatis potest impediri propter defectum secundarum causarum: non ergo voluntas Dei semper impletur.

Sed Contra est, quod dicitur in Ps. 113. *Omnia, quæcumque voluit Deus, fecit.*

Respondeo dicendum, quod *necesse est voluntatem Dei semper impleri.*

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod,

cum effectus conformetur agenti secundum suam formam, eadem ratio est in causis agentibus, quæ est in causis formalibus. In formis autem sic est, quod, licet aliquid possit deficere ab aliqua forma particulari, tamen à forma universali nihil deficere potest. Potest enim esse aliquid, quod non est homo, vel vivum: non autem potest esse aliquid, quod non sit ens. Unde hoc idem in causis agentibus contingere oportet: potest enim aliquid fieri extra ordinem alicujus causæ particularis agentis, non autem extra ordinem alicujus causæ universalis, sub qua omnes causæ particulares comprehenduntur: quod si aliqua causa particularis deficiat à suo effectu, hoc est propter aliquam aliam causam particularem impediendam, quæ continetur sub ordine causæ universalis. Unde effectus ordinem causæ universalis nullo modo potest exire. Et hoc etiam patet in corporalibus. Potest enim impediri, quod aliqua stella non inducat suum effectum: sed tamen quicumque effectus ex causa corporea impediende in rebus corporalibus consequatur, oportet, quod reducatur per aliquas causas medias in universalem virtutem primi cœli. Cum igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est, quod divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur à divina voluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium: Sicut peccator, qui, quantum est in se, recedit à divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinæ voluntatis, dum per ejus justitiam punitur.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Apostoli, quod *Deus vult omnes homines salvos fieri*, &c. potest, *tripliciter* intelligi. *Uno modo*, ut sit accommodata distributio secundum hunc sensum: Deus vult salvos fieri omnes homines, quæ salvantur, non quia nullus homo sit, quem salvum fieri non velit, sed quia nullus salvus fit, quem non velit salvum fieri, ut dicit Augustin. (*lib. 1. de prædest. Sanct. c. 8. tom. 7. & Enchiridii cap. 103. tom. 3.*) *Secundo* potest intelligi, ut fiat distributio pro generibus singulorum, & non pro singulis generum secundum hunc sensum: Deus vult de quolibet statu hominum salvos fieri mares, &

fœminas, Judæos, & Gentiles, parvos, & magnos, non tamen omnes de singulis statibus. *Tertio* secundum Damascen. (*lib. 2. orthodox. fid. c. 29. non multum à fin.*) intelligitur de voluntate antecedente, non de voluntate consequente. Quæ quidem distinctio non accipitur ex parte ipsius voluntatis divinæ, in qua nihil est prius, vel posterius, sed ex parte volitorum.

Ad cujus intellectum considerandum est, quod unumquodque, secundum quod bonum est, sic est volitum à Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum, vel malum, quod tamen prout cum aliquo adjuncto consideratur, quæ est consequens consideratio ejus, è contrario se habet. Sicut hominem vivere est bonum, & hominem occidi est malum, secundum absolutam considerationem: sed si addatur circa aliquem hominem, quod sit homicida, vel vivens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi, & malum est eum vivere: unde potest dici, quod iudex justus antecederet vult omnem hominem vivere, sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus antecederet vult omnem hominem salvari, sed consequenter vult quosdam damnari secundum exigentiam suæ justitiæ. Neque tamen id, quod antecederet volumus, simpliciter volumus, sed secundum quid; quia voluntas comparatur ad res, secundum quod in seipsis sunt, in seipsis autem sunt in particulari. Unde simpliciter volumus aliquid, secundum quod volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est consequenter velle. Unde potest dici, quod iudex justus simpliciter vult homicidam suspendi, sed secundum quid vellet eum vivere, scilicet in quantum est homo. Unde magis potest dici velleitas, quam absoluta voluntas. Et sic patet, quod quicquid Deus simpliciter vult, fit, licet illud, quod antecederet vult, non fiat.

Ad secundum dicendum, quod actus cognoscitivæ virtutis est, secundum quod cognitum est in cognoscente; actus autem virtutis appetitivæ est ordinatus ad res, secundum quod in seipsis sunt. Quicquid autem potest habere rationem entis, & veri, totum est vir-

tualiter in Deo, sed non totum existit in rebus creatis. Et ideo Deus cognoscit omne verum, non tamen vult omne bonum, nisi in quantum vult se, in quo virtualiter omne bonum existit.

Ad tertium dicendum, quod causa prima tunc potest impediri à suo effectu per defectum causæ secundæ, quando non est universaliter prima, sub se omnes causas comprehendens; quia sic effectus nullo modo posset suum ordinem evadere: & sic est de voluntate Dei, ut dictum est. (*in corp. art.*)

ARTICULUS VII.

121

Utrum Voluntas Dei sit mutabilis.

a. 1. *corp. & ad 3. & 4. & 1. cont. c. 82. & l. 2. c. 25. fin. & l. 3. c. 91. & 98. fin. & po. q. 3. a. 7.*

AD Septimum sic proceditur. Videtur, quod voluntas Dei sit mutabilis. Dicit enim Dominus Genes. 6. *Pœnitet me fecisse hominem*: sed quemcumque pœnitet de eo, quod fecit, habet mutabilem voluntatem: ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

2. Præterea. Jerem. 18. ex persona Domini dicitur: *Loquar adversus gentem, & adversus regnum, ut eradicem, & destruam, & disperdam illud: sed, si pœnitentiam egerit gens illa à malo suo, agam & ego pœnitentiam super malo, quod cogitavi, ut facerem ei*: ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

3. Præterea. Quicquid Deus facit, voluntarie facit: sed Deus non semper eadem facit: nam quandoque præcipit legalia observari, quandoque prohibet: ergo habet mutabilem voluntatem.

4. Præterea. Deus non ex necessitate vult, quod vult, ut supra dictum est (*art. 3. hujus quæst.*): ergo potest velle, & non velle idem: sed omne, quod habet potentiam ad opposita, est mutabile; sicut quod potest esse, & non esse, est mutabile secundum substantiam: & quod potest esse hic, & non esse hic, est mutabile secundum locum: ergo Deus est mutabilis secundum voluntatem.

Sed Contra est, quod dicitur Num. 23. *Non est Deus quasi homo, ut mentiatur, neque ut filius hominis, ut mur-*
Res-

Respondeo dicendum, quod *voluntas Dei est omnino immutabilis*. Sed circa hoc considerandum est, quod aliud est mutare voluntatem: & aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis eadem voluntate immobiliter permanente velle, quod nunc fiat hoc, & postea fiat contrarium: sed tunc voluntas mutaretur, si aliquis inciperet velle, quod prius non voluit, vel desiseret velle, quod voluit. Quod quidem accidere non potest, nisi præsupposita mutatione vel ex parte cognitionis, vel circa dispositionem substantiæ ipsius volentis. † *al. voluntatis* † Cum enim voluntas sit boni, aliquis de novo *dupliciter* potest incipere aliquid velle. *Uno modo* sic, quod de novo incipiat sibi illud esse bonum, quod non est absque mutatione ejus. Sicut adveniente frigore, incipit esse bonum sedere ad ignem, quod prius non erat. *Alio modo* sic, quod de novo cognoscat illud esse sibi bonum, cum prius hoc ignorasset. Ad hoc enim *consiliamur*, ut sciamus, quid nobis sit bonum. Ostensum est autem supra, (*q. 9. ar. 1. & q. 14. a. 15.*) quod tam substantia Dei, quam ejus scientia est omnino immutabilis. Unde oportet, voluntatem ejus omnino esse immutabilem.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Domini metaphorice intelligendum est secundum similitudinem nostram. Cum enim nos pœnitet, destruimus, quod fecimus, quamvis hoc esse possit absque mutatione voluntatis, cum etiam aliquis homo absque mutatione voluntatis interdum velit aliquid facere, simul intendens postea illud destruere. Sic igitur Deus pœnituisse dicitur secundum similitudinem operationis, inquantum hominem, quem fecerat, per diluvium à facie terræ delevit.

Ad secundum dicendum, quod voluntas Dei, cum sit causa prima, & universalis, non excludit causas medias, in quarum virtute est, ut aliqui effectus producantur: sed quia omnes causæ mediæ non adæquant virtutem causæ primæ, multa sunt in virtute, & scientia, & voluntate divina, quæ non continentur sub ordine causarum inferiorum, sicut resuscitatio Lazari. Unde aliquis respiciens ad causas inferiores dicere po-

terat, Lazarus non resurget: respiciens vero ad causam primam divinam poterat dicere, Lazarus resurget. Et utrumque horum Deus vult, scilicet quod aliquid quandoque sit futurum secundum causam inferiorem, quod tamen futurum non sit secundum causam superiorem, vel è converso. Sic ergo dicendum est, quod Deus aliquando prænuntiat aliquid futurum, secundum quod continetur in ordine causarum inferiorum, ut puta secundum dispositionem naturæ, vel meritum, quod tamen non fit, quia aliter est in causa superiori divina. Sicut cum prædixit Ezechie: *Disponi domui tue, quia morieris, & non vives*, ut habetur Esa. 38. neque tamen ita eveniet, quia ab æterno aliter fuit in scientia, & voluntate divina, quæ immutabilis est. Propter quod dicit Gregor. (*moral. 16. c. 5. in princ.*) quod *Deus immutat sententiam*, † al. Deus immutat rem † *non tamen mutat consilium*, scilicet voluntatis suæ. Quod ergo dicit, *Pœnitentiam agam & ego*, intelligitur metaphorice dictum: nam homines quando non implent, quod comminati sunt, pœnitere videntur.

Ad tertium dicendum, quod ex ratione illa non potest concludi, quod Deus habeat mutabilem voluntatem, sed quod mutationem velit.

Ad quartum dicendum, quod licet Deum velle aliquid non sit necessarium absolute, tamen necessarium est ex suppositione, propter immutabilitatem divinæ voluntatis, ut supra dictum est. (*a. 3. hujus qu.*)

ARTICULUS VIII.

122

Utrum Voluntas Dei necessitatem rebus volentis imponat.

12. q. 10. a. 4. & 1. cont. c. 85. & l. 3. c. 73. usque 78. & 79. fin. & 1. periber. lect. 14.

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod voluntas Dei rebus volentis necessitatem imponat. Dicit enim August. in Enchirid. (*cap. 103. tom. 3.*) *Nullus fit salvus, nisi quem Deus voluerit salvari. Et ideo rogandus est, ut velit, quia necesse est fieri, si voluerit.*

Præ-

2. Præterea. Omnis causa, quæ non potest impediri, ex necessitate suum effectum producit; quia & natura semper idem operatur, nisi aliquid impediatur, ut dicitur in 2. Physicor. (*tex. 84. tom. 2.*) sed voluntas Dei non potest impediri; dicit enim Apostolus ad Rom. 9. *Voluntati enim ejus quis resistit?* ergo voluntas Dei imponit rebus volitis necessitatem.

3. Præterea. Illud, quod habet necessitatem ex priori, est necessarium absolute; sicut animal mori est necessarium, quia est ex contrariis compositum: sed res creatæ à Deo comparantur ad voluntatem divinam, sicut ad aliquid prius, à quo habent necessitatem: cum hæc conditionalis sit vera: Si aliquid Deus vult, illud est: omnis autem conditionalis vera est necessaria. Sequitur ergo, quod omne, quod Deus vult, sit necessarium absolute.

Sed Contra. Omnia bona, quæ fiunt, Deus vult fieri. Si igitur ejus voluntas imponat rebus volitis necessitatem, sequitur, quod omnia bona ex necessitate eveniunt. Et sic perit liberum arbitrium, & consilium, & omnia hujusmodi.

Respondeo dicendum, quod *divina voluntas quibusdam volitis necessitatem imponit, non autem omnibus.*

Cujus quidem rationem aliqui assignare voluerunt ex causis mediis: quia ea, quæ producit per causas necessarias, sunt necessaria: ea vero, quæ producit per causas contingentes, sunt contingentia: sed hoc non videtur sufficienter dictum propter duo. *Primo* quidem, quia effectus alicujus primæ causæ est contingens propter causam secundam ex eo, quod impeditur effectus causæ primæ per defectum causæ secundæ; sicut virtus Solis per defectum plantæ impeditur. Nullus autem defectus causæ secundæ impedire potest, quin voluntas Dei effectum suum producat. *Secundo*, quia, si distinctio contingentium à necessariis referatur solum in causas secundas, sequitur hoc esse præter intentionem, & voluntatem divinam: quod est inconveniens.

Et ideo melius dicendum est, quod hoc contingit propter efficaciam divinæ voluntatis. Cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur

causam, non tantum secundum id, quod fit, sed etiam secundum modum fiendi, vel essendi. Ex debilitate enim virtutis activæ in semine contingit, quod filius nascitur dissimilis patri in accidentibus, quæ pertinent ad modum essendi. Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur, quod fiant ea, quæ Deus vult fieri, sed & quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quædam fieri Deus necessario, quædam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi. Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quæ deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt: quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter proveniunt. Non igitur propterea effectus voliti à Deo eveniunt contingenter, quia causæ proximæ sunt contingentes: sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos præparavit.

Ad primum ergo dicendum, quod per illud verbum Augustini intelligenda est necessitas in rebus volitis à Deo non absoluta, sed conditionalis; necesse est enim hanc conditionalem veram esse: Si Deus hoc vult, necesse est hoc esse.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso, quod nihil voluntati divinæ resistit, sequitur, quod non solum fiant ea, quæ Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter, vel necessario, quæ sic fieri vult.

Ad tertium dicendum, quod posteriora habent necessitatem à prioribus secundum modum priorum. Unde & ea, quæ fiunt à voluntate divina, talem necessitatem habent, qualem Deus vult ea habere, scilicet vel absolutam, vel conditionalem tantum. Et sic non omnia sunt necessaria absolute.

Utrum voluntas Dei sit malorum.

1. d. 46. a. & 1. cont. c. 95. & l. 2. c. 25. fin. & po.
q. 1. a. 6. & quol. 5. q. 2. a. 2.

AD Nonum sic proceditur. Videtur, quod voluntas Dei sit malorum. Omne enim bonum, quod fit, Deus vult : sed mala fieri bonum est : dicit enim August. in Enchir. (c. 96. circa princip. tom. 3.). *Quamvis ea, quæ mala sunt, inquantum mala sunt, non sint bona ; tamen ut non solum sint bona, sed etiam ut sint mala, bonum est fieri : ergo Deus vult mala.*

2. Præterea. Dicit Dionys. 4. cap. de div. nom. (lect. 23.). *Erit malum ad omnis, idest universi, perfectionem conferens.* Et August. dicit in Enchirid. (c. 10. in fin. & 11. in princ. tom. 3.). *Ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo, in qua etiam illud, quod malum dicitur, bene ordinatum, & loco suo positum eminentius commendat bona, ut magis placeant, & laudabiliora sint, dum comparantur malis :* sed Deus vult omne illud, quod pertinet ad perfectionem, & decorem universi ; quia hoc est, quod Deus maxime vult in creaturis : ergo Deus vult mala.

3. Præterea. Mala fieri, & non fieri sunt contradictorie opposita : sed Deus non vult mala non fieri ; quia, cum mala quædam fiant, non semper voluntas Dei impleretur : ergo Deus vult mala fieri.

Sed Contra est, quod dicit August. in l. 83. QQ. (q. 2. tom. 4.). *Nulla sapiente homine auctore fit homo deterior : est autem Deus omni sapiente homine præstantior : multo igitur minus Deo auctore fit aliquis deterior : illo autem auctore fit aliquid, quod fit illo volente : non ergo volente Deo fit homo deterior : constat autem, quod quolibet malo fit aliquis deterior : ergo Deus non vult mala.*

Respondeo dicendum, quod, cum ratio boni sit ratio appetibilis, ut supra dictum est (q. 5. ar. 1.), malum autem opponatur bono, impossibile est, quod aliquod malum, inquantum hujusmodi, appetatur
ne-

neque appetitu naturali, neque animali, neque intellectuali, qui est voluntas: tamen aliquod malum appetitur per accidens, in quantum consequitur ad aliquod bonum: & hoc apparet in quolibet appetitu. Non enim agens naturale intendit privationem, vel corruptionem, sed formam, cui conjungitur privatio alterius formæ, & generationem unius, quæ est corruptio alterius. Leo enim occidens cervum intendit cibum, cui conjungitur occisio animalis: similiter fornicator intendit delectationem, cui conjungitur deformitas culpæ: malum autem, quod conjungitur alicui bono, est privatio alterius boni. Numquam igitur appeteretur malum, nec per accidens, nisi bonum, cui conjungitur malum, magis appeteretur, quam bonum, quod privatur per malum.

Nullum autem bonum Deus magis vult, quam suam bonitatem: vult tamen aliquod bonum magis, quam aliud quoddam bonum. Unde *malum culpæ*, quod privat ordinem ad bonum divinum, *Deus nullo modo vult; sed malum naturalis defectus, vel malum pænæ vult, volendo aliquod bonum cui conjungitur tale malum.* Sicut volendo justitiam vult pœnam, & volendo ordinem naturæ servari, vult quædam naturaliter corrumpi.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dixerunt, quod, licet Deus non velit mala, vult tamen mala esse, vel fieri; quia licet mala non sint bona, bonum tamen est mala esse, vel fieri: quod ideo dicebant, quia ea, quæ in se mala sunt, ordinantur ad aliquod bonum: quem quidem ordinem importari credebant in hoc, quod dicitur mala esse, † *al. bonum est, mala esse* † vel fieri: sed hoc non recte dicitur, quia malum non ordinatur ad bonum per se, sed per accidens. Præter intentionem enim peccantis est, quod ex hoc sequatur aliquod bonum: sicut præter intentionem tyrannorum fuit, quod ex eorum persecutionibus claresceret patientia Martyrum: & ideo non potest dici, quod talis ordo ad bonum importetur per hoc, quod dicitur, quod *malum esse vel fieri sit bonum*, quia nihil iudicatur secundum illud, quod competit ei per accidens, sed secundum illud, quod competit ei per se.

Ad secundum dicendum, quod malum non operatur

ad

ad perfectionem, & decorem universi, nisi per accidens, ut dictum est (*in solut. ad argum. præc.*). Unde & hoc, quod dicit Dionys. quod *malum est ad universi perfectionem conferens*, concludit inducendo quasi ad inconveniens.

Ad tertium dicendum, quod licet mala fieri, & mala non fieri contradictorie opponantur: tamen velle mala fieri, & velle mala non fieri non opponuntur contradictorie, cum utrumque sit affirmativum. Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri: & hoc est bonum.

ARTICULUS X.

Utrum Deus habeat liberum arbitrium.

2. d. 25. q. 1. a. 1. Et 1. cont. c. 88. Et verit. q. 24. a. 4. & mal. q. 16. ar. 5. cor.

AD Decimum sic proceditur. Videtur, quod Deus non habeat liberum arbitrium. Dicit enim Hieron. in homil. de filio prodigo (*& est epist. 146. ad Damas. prop. fin. tom. 3.*): *Solus Deus est, in quem peccatum non cadit, nec cadere potest: cætera, cum sint liberi arbitrii, in utramque partem flecti possunt.*

2. Præterea. Liberum arbitrium est facultas rationis, & voluntatis, qua bonum, & malum eligitur: sed Deus non vult malum, ut dictum est (*art. præc.*): ergo liberum arbitrium non est in Deo.

Sed Contra est, quod dicit Ambrosius in lib. 2. de Fide (*cap. 3. parum à med. tom. 4.*): *Spiritus sanctus dividit singulis, prout vult, idest libero voluntatis arbitrio, non necessitatis obsequio.*

Respondeo dicendum, quod liberum arbitrium habemus respectu eorum, quæ non necessario volumus, vel naturali instinctu. Non enim ad liberum arbitrium pertinet, quod volumus esse felices, sed ad naturalem instinctum. Unde & alia animalia, quæ naturali instinctu moventur ad aliquid, non dicuntur libero arbitrio moveri. Cum igitur Deus ex necessitate suam bonitatem velit, alia vero non ex necessitate, ut supra ostensum est (*ar. 3. hujus q.*), respectu illorum, quæ non ex necessitate vult, liberum arbitrium habet.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod Hieron. videtur excludere à Deo liberum arbitrium non simpliciter, sed solum quantum ad hoc, quod est deflecti in peccatum.

Ad secundum dicendum, quod, cum malum culpæ dicatur per aversionem à bonitate divina, per quam Deus omnia vult, ut supra ostensum est (*loc. proxime cit.*), manifestum est, quod impossibile est eum malum culpæ velle. Et tamen ad opposita se habet, in quantum velle potest hoc esse, vel non esse. Sicut & nos, non peccando, possumus velle sedere, & non velle sedere.

ARTICULUS XI.

125

Utrum sit distinguenda in Deo voluntas signi.

2. d. 45. art. ult. & ver. q. 13. ar. 3.

AD Undecimum sic proceditur. Videtur, quod non sit distinguenda in Deo voluntas signi. Sicut enim voluntas Dei est causa rerum, ita & scientia: sed non assignantur aliqua signa ex parte divinæ scientiæ: ergo neque debent assignari aliqua signa ex parte divinæ voluntatis.

2. Præterea. Omne signum, quod non concordat ei, cujus est signum, est falsum. Si igitur signa, quæ assignantur circa voluntatem divinam, non concordant divinæ voluntati, sunt falsa: si autem concordant, superflue assignantur: non igitur sunt aliqua signa circa voluntatem divinam assignanda.

Sed Contra est, quod voluntas Dei est una, cum ipsa sit Dei essentia: quandoque autem pluraliter significatur: ut, cum dicitur (*Psal. 110.*): *Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus*: ergo oportet, quod aliquando signum voluntatis pro voluntate accipiatur.

Respondeo dicendum, quod in Deo quædam dicuntur *proprie*, & quædam *secundum metaphoram*, ut ex supra dictis patet (*q. 13. a. 3. præcipue.*). Cum autem aliquæ passiones humanæ in divinam prædicationem metaphoricè assumuntur, hoc fit secundum similitudinem effectus. Unde illud, quod est signum talis passionis in nobis, in Deo nomine illius passionis metapho-
ri-

rice significatur. Sicut apud nos irati punire consueverunt : unde ipsa punitio est signum iræ. Et propter hoc ipsa punitio nomine iræ significatur, cum Deo attribuitur. Similiter id, quod solet esse in nobis signum voluntatis, quando metaphorice in Deo voluntas dicitur. Sicut, cum aliquis præcipit aliquid, signum est, quod velit illud fieri. Unde præceptum divinum quandoque metaphorice voluntas Dei dicitur, secundum illud Matth. 6. *Fiat voluntas tua, sicut in cælo, & in terra.* Sed hoc distat inter voluntatem, & iram; quia ira de Deo nunquam proprie dicitur, cum in suo principali intellectu includat passionem: voluntas autem proprie de Deo dicitur. *Et ideo in Deo distinguitur voluntas proprie, & metaphorice dicta.* Voluntas enim proprie dicta vocatur voluntas beneplaciti. Voluntas autem metaphorice dicta est voluntas signi, eo quod ipsum signum voluntatis voluntas dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia non est causa eorum, quæ fiunt, nisi per voluntatem. Non enim quæ scimus, facimus, nisi velimus, & ideo signum non attribuitur scientiæ, sicut attribuitur voluntati.

Ad secundum dicendum, quod signa voluntatis dicuntur voluntates divinæ, non quia sunt signa, quod Deus velit: sed quia ea, quæ in nobis solent esse signa volendi, in Deo divinæ voluntates dicuntur. Sicut punitio non est signum, quod in Deo sit ira, sed punitio eo ipso, quod in nobis est signum iræ, in Deo dicitur ira.

ARTICULUS XII.

Utrum convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa.

1. d. 45. a. 4. Et verit. q. 23. a. 3.

AD Duodecimum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa, scilicet prohibitio, præceptum, consilium, operatio, & permissio. Nam eadem, quæ nobis præcipit Deus, vel consulit, in nobis quandoque operatur; & eadem, quæ prohibet, quandoque permittit: ergo non debent ex opposito dividi.

Præ-

2. Præterea. Nihil Deus operatur, nisi volens, ut dicitur Sap. 11. sed voluntas signi distinguitur à voluntate beneplaciti: ergo operatio sub voluntate signi comprehendendi non debet.

3. Præterea. Operatio, & permissio communiter ad omnes creaturas pertinent: quia in omnibus Deus operatur, & in omnibus aliquid fieri permittit; sed præceptum, consilium, & prohibitio pertinent ad solam rationalem creaturam: ergo non veniunt convenienter in unam divisionem, cum non sint unius ordinis.

4. Præterea. Malum pluribus modis contingit, quam bonum; quia *bonum contingit uno modo, sed malum omnifariam*, ut patet per Philos. in 2. Ethic. (c. 6. à med. tom. 5.) & per Dion. in 4. cap. de di. no. (*aliquantum à med. lect. 22.*) Inconvenienter igitur respectu mali assignatur unum signum tantum, scilicet prohibitio; respectu vero boni duo signa, scilicet consilium, & præceptum.

Respondeo dicendum, quod hujusmodi signa voluntatis dicuntur ea, quibus consuevimus demonstrare nos aliquid velle. Potest autem aliquis declarare se velle aliquid vel per seipsum, vel per alium. Per seipsum quidem, in quantum facit aliquid vel directe, vel indirecte, & per accidens. Directe quidem, cum per se aliquid operatur: & quantum ad hoc dicitur esse signum operatio. Indirecte autem, in quantum non impedit operationem: nam *removens prohibens dicitur movens per accidens*, ut dicitur in 8. Physic. (tex. 32. tom. 2.). Et quantum ad hoc dicitur signum permissio. Per alium autem declarat se aliquid velle, in quantum ordinat alium ad aliquid faciendum; vel necessaria inductione, quod fit præcipiendo, quod quis vult, & prohibendo contrarium; vel aliqua persuasoria inductione, quod pertinet ad consilium. Quia igitur his modis declaratur aliquem velle aliquid, propter hoc *ista quinque nomina interdum nomine voluntatis divinæ tanquam signa voluntatis*.

Quod enim præceptum, consilium, & prohibitio dicantur Dei voluntas, patet per id, quod dicitur Matth. 6. *Fiat voluntas tua, sicut in cælo, & in terra.*

Quod autem permissio, vel operatio dicantur Dei

voluntas, patet per Aug. qui dicit in Ench. (c. 95. in fin. tom. 3.). *Nihil fit, nisi omnipotens fieri velit, vel sinendo, ut fiat, vel faciendo.* Vel potest dici, quod permissio, & operatio referantur ad præsens: permissio quidem ad malum, operatio vero ad bonum: ad futurum vero prohibitio respectu mali; respectu vero boni necessarii præceptum; respectu vero superabundantis boni consilium.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet circa eandem rem aliquem diversimode declarare se aliquid velle. Sicut inveniuntur multa nomina idem significantia. Unde nihil prohibet, idem subjacere præcepto, & consilio, & operationi, & prohibitioni, vel permissioni.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Deus potest significari metaphorice velle id, quod non vult voluntate proprie accepta; ita potest metaphorice significari velle id, quod proprie vult. Unde nihil prohibet, de eodem esse voluntatem beneplaciti, & voluntatem signi: sed operatio semper est eadem cum voluntate beneplaciti, non autem præceptum, vel consilium: tum quia hæc est de præsentibus, illud de futuro: tum quia hæc per se est effectus voluntatis, illud autem per alium, ut dictum est (*in corp. art.*).

Ad tertium dicendum, quod creatura rationalis est domina sui actus: & ideo circa ipsam specialia quædam signa divinæ voluntatis assignantur, in quantum rationalem creaturam Deus ordinat ad agendum voluntarie, & per se: sed aliæ creaturæ non agunt, nisi motæ ex operatione divina. Et ideo circa alias non habent locum, nisi operatio, & permissio.

Ad quartum dicendum, quod omne malum culpæ, licet multipliciter contingat, tamen in hoc convenit, quod discordat à voluntate divina. Et ideo unum signum respectu malorum assignatur, scilicet prohibitio: sed diversimode bona se habent ad bonitatem divinam; quia quædam sunt, sine quibus fruitionem divinæ bonitatis consequi non possumus; & respectu horum est præceptum: quædam vero sunt, quibus perfectius consequimur; & respectu horum est consilium. Vel dicendum, quod consilium est non solum de melioribus bonis assequendis, sed etiam de minoribus malis vitandis.

QUÆS-

QUÆSTIO VIGESIMA.

De Amore Dei, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de his, quæ absolute ad voluntatem Dei pertinent. In parte autem appetitiva inveniuntur in nobis & passiones animæ, ut gaudium, amor, & hujusmodi; & habitus moralium virtutum, ut justitia, fortitudo, & hujusmodi. Unde primo considerabimus de amore Dei. Secundo de justitia Dei, & misericordia ejus.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo. Utrum in Deo sit Amor.

Secundo. Utrum amet omnia.

Tertio. Utrum magis amet unum, quam aliud.

Quarto. Utrum meliora magis amet.

ARTICULUS I.

127

Utrum Amor sit in Deo.

Inf. q. 82. ar. 5. ad 1. & 3. d. 32. art. 3. Et 1. con. c. 89. 90. 91. & 96. Et lib. 4. cap. 19.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod amor non sit in Deo. Nulla enim passio est in Deo: amor autem est passio: ergo amor non est in Deo.

2. Præterea. Amor, ira, tristitia, & hujusmodi contra se dividuntur: sed tristitia, & ira non dicuntur de Deo, nisi metaphoricè: ergo nec amor.

3. Præterea. Dionysius dicit 4. c. de div. nom. (*par. 2. & par. 1. non multum ante fn. lect. 9.*). *Amor est vis unitiva, & concretiva*: hoc autem in Deo locum habere non potest, cum sit simplex: ergo in Deo non est amor.

Sed Contra est, quod dicitur primæ Joan. 4. *Deus charitas est.*

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere amorem in Deo. Primus enim motus voluntatis, & cujuslibet appetitivæ virtutis est amor. Cum enim actus voluntatis, & cujuslibet appetitivæ virtutis tendat in bonum, & malum, sicut in propria objecta; bonum autem principalius, & per se sit objectum voluntatis, & appetitus; malum autem secundario, & per aliud, in-

inquantum scilicet opponitur bono, oportet naturaliter esse priores actus voluntatis, & appetitus, qui respiciunt bonum, his, qui respiciunt malum, ut gaudium, quam tristitiam, & amorem, quam odium. Semper enim quod est per se, prius est eo, quod est per aliud.

Rursus, quod est communius, naturaliter est prius. Unde & intellectus per prius habet ordinem ad verum commune, quam ad particularia quædam vera. Sunt autem quidam actus voluntatis, & appetitus respicientes bonum sub aliqua speciali conditione: sicut gaudium, & delectatio est de bono præsentis, & habitus; desiderium autem, & spes de bono nondum adeptis. Amor autem respicit bonum in communi, sive sit habitus, sive non habitus: unde amor naturaliter est primus actus voluntatis, & appetitus. Et propter hoc omnes alii motus appetitivi præsupponunt amorem, quasi primam radicem. Nullus enim desiderat aliquid, nisi bonum amatum: neque aliquis gaudet, nisi de bono amato. Odium etiam non est, nisi de eo, quod contrariatur rei amatae. Et similiter tristitiam, & cætera hujusmodi manifestum est in amorem referri, sicut in primum principium: unde in quocumque est voluntas, vel appetitus, oportet esse amorem. Remoto enim primo removentur alia. Ostensum est autem (q. 19. ar. 1.) in Deo esse voluntatem: unde necesse est in eo ponere amorem.

Ad primum ergo dicendum, quod vis cognitiva non movet, nisi mediante appetitiva; & sicut in nobis ratio universalis movet mediante ratione particulari, ut dicitur in 3. de Anima (tex. 57. & 58. tom. 2.), ita appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, movet in nobis mediante appetitu sensitivo: unde proximum motum corporis in nobis est appetitus sensitivus. Unde semper actum appetitus sensitivi concomitatur aliqua transmutatio corporis, & maxime circa cor, quod est primum principium motus in animali. Sic igitur actus appetitus sensitivi, inquantum habent transmutationem corporalem annexam, passiones dicuntur, non autem actus voluntatis. Amor igitur, & gaudium, & delectatio, secundum quod significant actus appetitus sensitivi passiones sunt; non autem secundum quod significat

cant actus appetitus intellectivi: & sic ponuntur in Deo. Unde dicit Philos. in 7. Ethicor. (*cap. ult. ad fin. to. 5.*) quod Deus una, & simplici operatione gaudet: & eadem ratione sine passione amat.

Ad secundum dicendum, quod in passionibus sensitivi appetitus est considerare aliquid quasi materiale, scilicet corporalem transmutationem, & aliquid quasi formale, quod est ex parte appetitus. Sicut in ira, ut dicitur in 1. de Anima (*tex. 15. 63. & 64. tom. 2.*), materiale est accensio sanguinis circa cor, vel aliquid hujusmodi, formale vero appetitus vindictæ: sed rursus ex parte ejus, quod est formale, in quibusdam horum designatur aliqua imperfectio: sicut in desiderio, quod est boni non habiti, & in tristitia, quæ est mali habiti: & eadem ratio est de ira, quæ tristitiam supponit. Quædam vero nullam imperfectionem designant, ut amor, & gaudium. Cum igitur nihil horum Deo conveniat secundum illud, quod est materiale in eis, ut dictum est (*ad præc. arg.*), illa, quæ imperfectionem important, etiam formaliter, Deo convenire non possunt, nisi metaphorice propter similitudinem effectus, ut supra dictum est (*q. 3. a. 2. ad 2. & q. præc. a. II.*). Quæ autem imperfectionem non important, de Deo proprie dicuntur, ut amor, & gaudium, tamen sine passione, ut dictum est (*in isto ar. & q. præc. a. II.*).

Ad tertium dicendum, quod actus amoris semper tendit in duo, scilicet in bonum, quod quis vult alicui; & in eum, cui vult bonum. Hoc enim est proprie amare aliquem, velle ei bonum. Unde in eo, quod aliquis amat se, vult bonum sibi. Et sic illud bonum quærit sibi venire, in quantum potest. Et pro tanto dicitur amor vis unitiva etiam in Deo, sed absque compositione; quia illud bonum, quod vult sibi, non est aliud, quam ipse, qui est per suam essentiam bonus, ut supra ostensum est (*q. 6. ar. 1. & 3.*). In hoc vero, quod aliquis amat alium, vult bonum illi. Et sic utitur eo tanquam seipso, referens bonum ad illum, sicut ad seipsum. Et pro tanto dicitur amor vis concretiva, quia alium aggregat sibi, habens se ad eum, sicut ad seipsum. Et sic etiam amor divinus est vis concretiva absque

que

que compositione, quæ sit in Deo, inquantum aliis bona vult.

ARTICULUS II.

Utrum Deus omnia amet.

12. q. 110. ar. 1. cor. & 3. d. 32. art. 1. & 2. Et 1. con. c. 91. Et li. 3. c. 150. prin. Et ver. q. 27. a. 1. cor. & vir. q. 2. ar. 7. ad 2.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod Deus non omnia amet: quia secundum Dionys. 4. c. de div. nom. (*part. 1. declinando ad finem lect. 10.*). Amor amantem extra se ponit, & eum quodammodo in amatum transfert. Inconveniens autem est dicere, quod Deus extra se positus in alia transferatur: ergo inconveniens est dicere, quod Deus alia à se amet.

2. Præterea. Amor Dei æternus est: sed ea, quæ sunt alia à Deo, non sunt ab æterno, nisi in Deo: ergo Deus non amat ea, nisi in seipso: sed secundum quod sunt in eo, non sunt aliud ab eo: ergo Deus non amat alia à seipso.

3. Præterea. Duplex est amor, scilicet *concupiscentiæ*, & *amicitiæ*: sed Deus creaturas irracionales non amat amore concupiscentiæ; quia nullius extra se eget: nec etiam amore amicitæ; quia non potest ad res irracionales haberi, ut patet per Philosophum in 8. Ethicorum (*cap. 2.*): ergo Deus non omnia amat.

4. Præterea. In Ps. 5. dicitur: *Odisti omnes, qui operantur iniquitatem*: nihil autem simul odio habetur, & amatur: ergo Deus non omnia amat.

Sed Contra est, quod dicitur Sap. 11. *Diligis omnia, quæ sunt, & nihil odisti eorum, quæ fecisti.*

Respondeo dicendum, quod Deus omnia existentia amat: nam omnia existentia, inquantum sunt, bona sunt. Ipsum enim esse cujuslibet rei quoddam bonum est, & similiter quælibet perfectio ipsius. Ostensum est autem supra (*q. 19. a. 4.*), quod voluntas Dei est causa omnium rerum. Et sic oportet, quod intantum habeat aliquid esse, aut quodcumque bonum, inquantum est volitum à Deo. Cuilibet igitur existenti Deus vult aliquod bonum: unde, cum amare nihil aliud sit, quam

quam velle bonum alicui, manifestum est, quod *Deus omnia, quæ sunt, amat, non tamen eo modo, sicut nos.* Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab objecto, amor nos-ter, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius, sed è converso bonitas ejus vel vera, vel æstimata provocat amorem, quo ei volumus & bonum conservari, quod habet, & addi, quod non habet, & ad hoc operamur. Sed amor Dei est infundens, & creans bonitatem in rebus.

Ad primum ergo dicendum, quod amans sic fit extra se in amatum translatus, in quantum vult amato bonum, & operatur per suam providentiam, sicut & sibi. Unde dicit Dionys. 4. cap. de div. nomin. (*loc. cit. in arg. 1.*). *Audendum est autem & hoc pro veritate dicere, quod & ipse omnium causa per abundantiam amativæ bonitatis extra seipsum fit ad omnia existentiæ providentiis.* † al. providentis †

Ad secundum dicendum, quod licet creaturæ ab æterno non fuerint, nisi in Deo; tamen per hoc, quod ab æterno in Deo fuerunt, ab æterno Deus cognovit res in propriis naturis. Et eadem ratione amavit: sicut & nos per similitudines rerum, quæ in nobis sunt, cognoscimus res in seipsis existentes.

Ad tertium dicendum, quod amicitia non potest haberi, nisi ad racionales creaturas, in quibus contingit esse redamationem, & communicationem in operibus vitæ, & quibus contingit bene evenire, vel male secundum formam, & felicitatem, sicut & ad eas proprie benevolentia est. Creaturæ autem irrationales non possunt pertingere ad amandum Deum, neque ad communicationem intellectualis, & beatæ vitæ, qua Deus vivit. Sic igitur Deus, proprie loquendo, non amat creaturas irrationales amore amicitiae, sed amore concupiscentiæ, in quantum ordinat eas ad racionales creaturas, & etiam ad seipsum, non quasi eis indigeat, sed propter suam bonitatem, & nostram utilitatem. Concupiscimus enim aliquid & nobis, & aliis.

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet unum, & idem secundum aliquid amari, & secundum aliquid odio haberi. Deus autem peccatores, in quantum sunt na-

naturæ quædam, amat. Sic enim & sunt, & ab ipso sunt. Inquantum vero peccatores sunt, non sunt, sed ab esse deficiunt, & hoc in eis à Deo non est. Unde secundum hoc ab ipso odio habentur.

ARTICULUS III.

Utrum Deus æqualiter diligat omnia.

2. d. 26. a. 1. ad 2. & 3. d. 19. a. 5. q. 1. & d. 23. a. 4. & 1. con. c. 91.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod Deus æqualiter diligat omnia. Dicitur enim Sap. 6. *Æqualiter est ei cura de omnibus*: sed providentia Dei, quam habet de rebus, est ex amore, quo amat res: ergo æqualiter amat omnia.

2. Præterea. Amor Dei est ejus essentia: sed essentia Dei magis, & minus non recipit: ergo nec amor ejus: non igitur quædam aliis magis amat.

3. Præterea. Sicut amor Dei se extendit ad res creatas, ita scientia, & voluntas: sed Deus non dicitur scire quædam magis, quam alia, neque magis velle: ergo nec magis quædam aliis diligit.

Sed Contra est, quod dicit Aug. super Jo. (*tract. 110. à med. tom. 9.*). Omnia diligit Deus, quæ fecit, & in-ter ea magis diligit creaturas racionales, & in illis eas amplius, quæ sunt membra Unigeniti sui, & multo magis ipsum Unigenitum suum.

Respondeo dicendum, quod cum amare sit velle bonum alicui, *duplici* ratione potest aliquid magis, vel minus amari. *Uno modo* ex parte ipsius actus voluntatis, qui est magis, vel minus intensus. *Et sic Deus non magis quædam aliis amat*, quia omnia amat uno, & simplici actu voluntatis, & semper eodem modo se habente. *Alio modo* ex parte ipsius boni, quod aliquis vult amato. Et sic dicimus aliquem magis alio amare, cui volumus majus bonum, quamvis non magis intensa voluntate. *Et hoc modo necesse est dicere, quod Deus quædam aliis magis amat*. Cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum, ut dictum est (*art. præc.*) non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum, quam alteri.

Ad primum ergo dicendum, quod dicitur Deo æqualiter esse cura de omnibus, non quia æqualia bona sua cura omnibus dispenset, sed quia ex æquali sapientia, & bonitate omnia administrat.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de intensione amoris ex parte actus voluntatis, qui est divina essentia. Bonum autem, quod Deus creaturæ vult, non est divina essentia. Unde nihil prohibet illud intendi, vel remitti.

Ad tertium dicendum, quod intelligere, & velle significant solum actus, non autem in sua significatione includunt aliqua objecta, ex quorum diversitate possit dici Deus magis, vel minus scire, aut velle, sicut circa amorem dictum est (*in corp. art.*).

ARTICULUS IV.

130

An Deus semper magis diligit meliora.

3. d. 32. ar. 5. q. 1. 2. 3. & 4. & d. 31. q. 2. a. 3. q. 3.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod Deus non semper magis diligit meliora. Manifestum est enim, quod Christus est melior toto genere humano, cum sit Deus & homo: sed Deus magis dilexit genus humanum, quam Christum, quia dicitur Rom. 8. *Proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum*: ergo Deus non semper magis diligit meliora.

2. Præterea. Angelus est melior homine. Unde in Psal. 8. dicitur de homine: *Minuisti eum paulo minus ab Angelis*: sed Deus plus dilexit hominem, quam Angelum. Dicitur enim Hebr. 2. *Nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abraham apprehendit*: ergo Deus non semper magis diligit meliora.

3. Præterea. Petrus fuit melior Joanne: quia plus Christum diligebat: unde Dominus sciens hoc esse verum, interrogavit Petrum, dicens: *Simon Joannis diligis me plus his?* sed tamen Christus plus dilexit Joannem, quam Petrum; ut enim dicit August. super illud Jo. 20. *Vidit discipulum, quem diligebat Jesus* (*tr. ult. in Jo. post princ. to. 9.*). Hoc ipso signo Joannes à cæteris discipulis discernitur: non quod so-

lum eum, sed quod plus eum cæteris diligebat: non ergo semper magis diligit meliora.

4. Præterea. Melior est innocens pœnitente, cum pœnitentia sit secunda tabula post naufragium, ut dicit Hieron. (*Ca. 3. in Isai. super illud, Peccatum suum ut Sodoma prædicaverunt*) sed Deus plus diligit pœnitentem, quam innocentem; quia plus de eo gaudet. Dicitur enim Luc. 15. *Dico vobis, quod majus gaudium erit in cælo super uno peccatore pœnitentiam agente, quam super nonaginta novem justis, qui non indigent pœnitentia*: ergo Deus non semper magis diligit meliorem.

5. Præterea. Melior est justus præscitus, quam peccator prædestinatus: sed Deus plus diligit peccatorem prædestinatum; quia vult ei majus bonum, scilicet vitam æternam: ergo Deus non semper magis diligit meliora.

Sed Contra. Unumquodque diligit sibi simile, ut patet per illud, quod habetur Eccl. 13. *Omne animal diligit sibi simile*: sed intantum aliquid est melius, in quantum est Deo similis: ergo meliora magis diliguntur à Deo.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere secundum prædicta, quod *Deus magis diligit meliora*. Dictum est enim (*ar. 2. & 3. præc.*), quod Deum diligere magis aliquid nihil aliud est, quam ei majus bonum velle. Voluntas enim Dei est causa bonitatis in rebus. Et sic ex hoc sunt aliqua meliora, quod Deus eis majus bonum vult: unde sequitur, quod meliora plus amet.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus Christum diligit, non solum plus, quam totum humanum genus, sed etiam magis, quam totam universitatem creaturarum: quia scilicet ei majus bonum voluit, quia dedit ei nomen, quod est super omne nomen, ut verus Deus esset. Nec aliquid ejus excellentiæ deperiit ex hoc, quod Deus dedit eum in mortem pro salute humani generis: quinimmo ex hoc factus est victor gloriosus. *Factus enim est principatus super humerum ejus*, ut dicitur Esa. 9.

Ad secundum dicendum, quod naturam humanam

assumptam à Dei Verbo in persona Christi, secundum prædicta (*in arg. præc.*), Deus plus amat, quam omnes Angelos; & melior est, maxime ratione unionis: sed loquendo de humana natura communiter, eam Angelicæ comparando, secundum ordinem ad gratiam, & gloriam æqualitas invenitur, cum eadem sit mensura hominis, & Angeli, ut dicitur Apoc. 20. ita tamen, quod quidam Angeli quibusdam hominibus, & quidam homines quibusdam Angelis, quantum ad hoc, potiores inveniuntur.

Sed, quantum ad conditionem naturæ, Angelus est melior homine: nec ideo naturam humanam assumpsit Deus, quia hominem absolute plus diligeret, sed quia plus indigebat. Sicut bonus paterfamilias aliquid pretiosius dat servo ægrotanti, quod non dat filio sano.

Ad tertium dicendum, quod hæc dubitatio de Petro, & Joanne *multipliciter* solvitur. Augustinus namque (*tract. hic supra cit.*) refert hoc ad mysterium, dicens, quod vita activa, quæ significatur per Petrum, plus diligit Deum, quam vita contemplativa, quæ significatur per Joannem; quia magis sentit præsentis vite angustias, & æstuantius ab eis liberari desiderat, & ad Deum ire. Contemplativam vero vitam Deus plus diligit; quia magis eam conservat; non enim finitur simul cum vita corporis, sicut vita activa.

Quidam vero dicunt, quod Petrus plus dilexit Christum in membris, & sic etiam à Christo plus fuit dilectus: unde ei Ecclesiam commendavit. Joannes vero plus dilexit Christum in seipso, & sic etiam plus ab eo fuit dilectus; unde ei commendavit Matrem. *Alii* vero dicunt, quod incertum est, quis horum plus Christum dilexerit amore charitatis; & similiter, quem Deus plus dilexerit in ordine ad majorem gloriam vite æternæ: sed Petrus dicitur plus dilexisse, quantum ad quandam promptitudinem, vel fervorem: Joannes vero plus dilectus, quantum ad quædam familiaritatis indicia, quæ Christus ei magis demonstrabat propter ejus juventutem, & puritatem. *Alii* vero dicunt, quod Christus plus dilexit Petrum quantum ad excellentius domum charitatis: Joannem vero plus quantum ad do-

num intellectus. Unde simpliciter Petrus fuit melior, & magis dilectus : sed Joannes secundum quid. Præsumptuosum tamen videtur hoc dijudicare, quia, ut dicitur Proverb. 16. *Spirituum ponderator est Dominus, & non alius.*

Ad quartum dicendum, quod pœnitentes, & innocentes se habent, sicut excedentia, & excessa. Nam sive sint innocentes, sive pœnitentes, illi sunt meliores, & magis dilecti, qui plus habent de gratia: cæteris tamen paribus innocentia dignior est, & magis dilecta. Dicitur tamen Deus plus gaudere de pœnitente, quam de innocente : quia plerumque pœnitentes cautiores, humiliores, & ferventiores resurgunt. Unde Gregor. dicit ibid. (*hom. 34. in Evang. aliquantulum à princ.*) quod *dux in prælio eum militem plus diligit, qui post fugam conversus fortiter hostem premit, quam qui numquam fugit, † al. terga præbuit † nec unquam fortiter fecit.* Vel alia ratione, quia æquale donum gratiæ plus est comparatum pœnitenti, qui meruit pœnam, quam innocenti, qui non meruit. Sicut centum marchæ majus donum est, si dentur pauperi, quam si dentur regi.

Ad quintum dicendum, quod, cum voluntas Dei sit causa bonitatis in rebus, secundum illud tempus pensanda est bonitas ejus, qui amatur à Deo, secundum quod dandum est ei ex bonitate divina aliquod bonum. Secundum ergo illud tempus, quod prædestinato peccatori dandum est ex divina voluntate majus bonum, melior est, licet secundum aliquod aliud tempus sit pejor; quia & secundum aliquod tempus non est nec bonus, neque malus.

QUÆSTIO VIGESIMAPRIMA.

De Justitia, & Misericordia Dei, in quatuor articulos divisa.

Post considerationem divini amoris, de Justitia, & Misericordia ejus agendum est.

Et circa hoc quærentur quatuor.

Primo. Utrum in Deo sit justitia.

Secundo. Utrum justitia ejus veritas dici possit.

Tertio. Utrum in Deo sit misericordia.

Quarto. Utrum in omni opere Dei sit justitia, & misericordia.

ARTICULUS I.

131

Utrum in Deo sit Justitia.

4. d. 46. q. 1. a. 1. q. 1. & 1. cont. c. 93.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod in Deo non sit justitia. Justitia enim contra temperantiam dividitur: temperantia autem non est in Deo; ergo nec justitia.

2. Præterea. Quicumque facit omnia pro libito suæ voluntatis, non secundum justitiam operatur: sed, sicut dicit Apostolus ad Ephes. 1. *Deus operatur omnia secundum consilium suæ voluntatis*: non ergo ei justitia debet attribui.

3. Præterea. Actus justitiæ est reddere debitum: sed Deus nulli est debitor: ergo Deo non competit justitia.

4. Præterea. Quicquid est in Deo, est ejus essentia: sed hoc non competit justitiæ. Dicit enim Boet. in lib. de hebdom. (*cujus lib. titulus est: An omne, quod est, bonum sit, circa finem.*) quod *bonum essentiam, justum verum actum respicit*: ergo justitia non competit Deo.

Sed Contra est, quod dicitur in Psal. 10. *Justus Dominus, & justitiam dilexit.*

Respondeo dicendum, quod duplex est species justitiæ. Una, quæ consistit in mutua datione, & acceptione: ut puta, quæ consistit in emptione, & venditione, & aliis hujusmodi communicationibus, vel commutationibus. Et hæc dicitur à Philos. in 5. Ethic. (c. 4. 10. 5.) justitia commutativa, vel directiva commutationum, sive communicationum. *Et hæc non competit Deo*, quia, ut dicit Apost. Rom. 11. *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei?*

Alia, quæ consistit in distribuendo, & dicitur distributiva justitia, secundum quod aliquis gubernator, vel dispensator dat unicuique secundum suam dignitatem. Sicut igitur ordo congruus familiæ, vel cujuscunque multitudinis gubernatæ demonstrat hujusmodi justiti-

titiam in gubernante : ita ordo universi, qui apparet tam in rebus naturalibus, quam in rebus voluntariis, demonstrat Dei justitiam. Unde dicit Dionysius 8. cap. de divin. nom. (*non procul à fine, lect. 4.*) Oportet videre in hoc veram Dei esse justitiam, quod omnibus tribuit propria secundum uniuscujusque existentium dignitatem, & uniuscujusque naturam in proprio salvat ordine, & virtute.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutum moralium quædam sunt circa passiones, sicut temperantia circa concupiscentias : fortitudo circa timores, & audacias : mansuetudo circa iram. Et hujusmodi virtutes Deo attribui non possunt, nisi secundum metaphoram : quia in Deo neque passiones sunt, ut supra dictum est (*q. 20. art. 1.*), neque appetitus sensitivus, in quo sunt hujusmodi virtutes, sicut in subjecto, ut dicit Philosophus in 3. Ethic. (*cap. 10. tom. 5.*). Quædam vero virtutes morales sunt circa operationes, ut puta, circa dationes, & sumptus, ut justitia, & liberalitas, & magnificentia, quæ etiam non sunt in parte sensitiva, sed in voluntate. Unde nil prohibet hujusmodi virtutes in Deo ponere, non tamen circa actiones civiles, sed circa actiones Deo convenientes. Ridiculum est enim secundum virtutes politicas Deum laudare, ut dicit Philos. in 10. Ethic. (*c. 8. tom. 5.*)

Ad secundum dicendum, quod, cum bonum intellectum sit objectum voluntatis, impossibile est Deum velle, nisi quod ratio suæ sapientiæ habet. Quæ quidem est sicut lex justitiæ, secundum quam ejus voluntas recta, & justa est. Unde quod secundum suam voluntatem facit, juste facit ; sicut & nos, quod secundum legem facimus, juste facimus : sed nos quidem secundum legem alicujus superioris, Deus autem sibi ipsi est lex.

Ad tertium dicendum, quod unicuique debetur, quod suum est. Dicitur autem esse suum alicujus, quod ad ipsum ordinatur. Sicut est servus domini, & non è converso. Nam liberum est, quod sui causa est. In nomine ergo debiti importatur quidam ordo exigentiæ, vel necessitatis alicujus, ad quod ordinatur.

Est autem duplex ordo considerandus in rebus.

Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum: sicut partes ordinantur ad totum, & accidentia ad substantias, & unaquæque res ad suum finem. *Alius* ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum. Sic igitur & debitum attendi potest *dupliciter* in operatione divina. *Aut* secundum quod aliquid debetur Deo, *aut* secundum quod aliquid debetur rei creatæ: & utroque modo Deus debitum reddit. Debitum enim est Deo, ut impleatur in rebus id, quod ejus sapientia, & voluntas habet, & quod suam bonitatem manifestat: & secundum hoc justitia Dei respicit decentiam ipsius, secundum quam reddit sibi, quod sibi debetur. Debitum etiam est alicui rei creatæ, quod habeat id, quod ad ipsam ordinatur: sicut homini, quod habeat manus, & quod ei alia animalia serviant. Et sic etiam Deus operatur justitiam, quando dat unicuique, quod ei debetur secundum rationem suæ naturæ, & conditionis. Sed hoc debitum dependet ex primo: quia hoc unicuique debetur, quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinæ sapientiæ. Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor, quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum. Et ideo justitia quandoque dicitur in Deo condecencia suæ bonitatis: quandoque vero retributio pro meritis. Et utrumque modum tangit Ansel. dicens (*Prosologii c. 10.*): *Cum punis malos, justum est, quia illorum meritis † al. demeritis † convenit: cum vero parcis malis, justum est, quia bonitati tue condecens est.*

Ad quartum dicendum, quod, licet justitia respiciat actum, non tamen per hoc excluditur, quin sit essentia Dei; quia etiam id, quod est de essentia rei, potest esse principium actionis. Sed bonum non semper respicit actum; quia aliquid dicitur esse bonum non solum secundum quod agit, sed etiam secundum quod in sua essentia perfectum est. Et propter hoc ibidem dicitur, quod bonum comparatur ad justum, sicut generale ad speciale.

Utrum Justitia Dei sit veritas.

4. d. 46. q. 1. art. 1. q. 3.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod justitia Dei non sit veritas. Justitia enim est in voluntate. Est enim rectitudo voluntatis, ut dicit Anselm. (*in dialog. veri at. c. 13.*) veritas autem est in intellectu secundum Philos. in 6. Metaph. (*tex. 8. tom. 3.*) & in 6. Ethic. (*c. 2. & 6. tom. 5.*) ergo justitia non pertinet ad veritatem.

2. Præterea. Veritas secundum Philos. in 4. Eth. (*c. 7. tom. eod.*) est quædam alia virtus à justitia. Non ergo veritas pertinet ad rationem justitiæ.

Sed Contra est, quod in Psal. 84. dicitur: *Miseri- cordia, & veritas obviaverunt sibi.* Et ponitur ibi veritas pro justitia.

Respondeo dicendum, quod veritas consistit in adæquatione intellectus, & rei, sicut supra dictum est (*q. 16. a. 1.*). Intellectus autem, qui est causa rei, comparatur ad ipsam, sicut regula, & mensura: è con- verso autem est de intellectu, qui accipit scientiam à rebus. Quando igitur res sunt mensura, & regula in- tellectus, veritas consistit in hoc, quod intellectus ad- æquatur rei, ut in nobis accidit. Ex eo enim quod res est, vel non est, opinio nostra, & oratio vera, vel falsa est; sed quando intellectus est regula, vel men- sura rerum, veritas consistit in hoc, quod res ad- æquantur intellectui; sicut dicitur artifex facere verum opus, quando concordat arti. Sicut autem se habent ar- tificiata ad artem, ita se habent opera justa ad legem, cui concordant. *Justitia igitur Dei, quæ constituit or- dinem in rebus conformem rationi sapientiæ suæ, quæ est lex ejus, convenienter veritas nominatur.* Et sic etiam dicitur in nobis veritas justitiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod justitia quantum ad legem regulantem est in ratione, vel intellectu; sed quantum ad imperium, quo opera regulantur secundum legem, est in voluntate.

Ad secundum dicendum, quod veritas illa, de qua

loquitur Philos. ibi, est quædam virtus, per quam aliquis demonstrat se talem in dictis, vel factis, qualis est. Et sic consistit in conformitate signi ad significatum, non autem in conformitate effectus ad causam, & regulam, sicut de veritate justitiæ dictum est (*in corp. art.*).

ARTICULUS III.

133

Utrum Misericordia competat Deo.

22. q. 30. a. 2. ad 1. & 4. d. 46. q. 2. a. 1. q. 1.
& 1. cont. c. 91.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod misericordia Deo non competat. Misericordia enim est species tristitiæ, ut dicit Damasc. (*lib. 2. orth. fid. c. 14.*) sed tristitia non est in Deo: ergo nec misericordia.

2. Præterea. Misericordia est relaxatio justitiæ: sed Deus non potest prætermittere id, quod ad justitiam suam pertinet. Dicitur enim 2. ad Tim. 2. *Si non credimus, ille fidelis permanet, seipsum negare non potest.* Negaret autem seipsum, ut dicit Glos. (*interlinearis ibid.*) si dicta sua negaret: ergo misericordia Deo non competit.

Sed Contra est, quod dicitur in Psal. 110. *Misericors, & misericors Dominus.*

Respondeo dicendum, quod *miseriordia est Deo maxime attribuenda, tamen secundum effectum, non secundum passionis effectum.*

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod misericors dicitur aliquis, quasi habens miserum cor: quia scilicet afficitur ex miseria alterius per tristitiam, ac si esset ejus propria miseria. Et ex hoc sequitur, quod operetur ad depellendam miseriam alterius, sicut miseriam propriam, & hic est misericordiæ effectus. Tristari ergo de miseria alterius non competit Deo: sed repellere miseriam alterius hoc maxime ei competit, ut per miseriam quemcumque defectum intelligamus. Defectus autem non tolluntur, nisi per alicujus bonitatis perfectionem. Prima autem origo bonitatis Deus est, ut supra dictum est (*q. 6. a. 4.*).

Sed

Sed considerandum est, quod elargiri perfectiones rebus pertinet quidem & ad *bonitatem divinam*, & ad *justitiam*, & ad *liberalitatem*, & *misericordiam*, tamen secundum aliam, & aliam rationem. Communicatio enim perfectionum absolute considerata pertinet ad bonitatem, ut supra ostensum est (*quæst. 6. art. 2. & 4.*). Sed in quantum perfectiones rebus à Deo dantur secundum earum proportionem, pertinet ad justitiam, ut dictum est supra (*art. 1. hujus quæst.*). In quantum vero non attribuit rebus perfectiones propter utilitatem suam, sed solum propter suam bonitatem, pertinet ad liberalitatem. In quantum vero perfectiones datæ rebus à Deo omnem defectum expellunt, pertinet ad misericordiam.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de misericordia, quantum ad passionis affectum.

Ad secundum dicendum, quod Deus misericorditer agit, non quidem contra justitiam suam faciendo, sed aliquid supra justitiam operando: sicut si alicui, cui debentur centum denarii, aliquis ducentos det de suo, tamen non contra justitiam facit, sed liberaliter, vel misericorditer operatur: & similiter, si aliquis offensam in se commissam remittat. Qui enim aliquid remittit, quodammodo donat illud: unde Apostolus remissionem donationem vocat Ephes. 4. *Donate invicem, sicut & Christus vobis donavit.*

Ex quo patet, quod misericordia non tollit justitiam: sed est quædam justitiæ plenitudo. Unde dicitur Jac. 2. quod *misericordia superexaltat judicium.*

ARTICULUS IV.

Utrum in omnibus operibus Dei sit misericordia, & justitia.

4. *dist. 46. q. 2. a. 2. q. 2. Et 2. con. c. 28. & ve. qu. 28. art. 1. ad 8. & po. qu. 5. a. 4. ad 6. Et psalm. 24. & ad Rom. 15.*

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod non in omnibus Dei operibus sit misericordia, & justitia. Quædam enim opera Dei attribuuntur misericordiam,

diæ, ut justificatio impii; quædam vero justitiæ, ut damnatio impiorum. Unde dicitur Jac. 2. *Judicium sine misericordia fiet ei, qui non fecerit misericordiam*: non ergo in omni opere Dei apparet misericordia, & justitia.

2. Præterea. Apostolus ad Rom. 15. conversionem Judæorum attribuit justitiæ, & veritati, conversionem autem gentium misericordiæ: ergo non in quolibet opere Dei est justitia, & misericordia.

3. Præterea. Multi justii in hoc mundo affliguntur: hoc autem est injustum. Non ergo in omni opere Dei est justitia, & misericordia.

4. Præterea. Justitiæ est reddere debitum, misericordiæ autem sublevare miseriam: & sic tam justitia, quam misericordia aliquid præsupponit in suo opere: sed creatio nihil præsupponit: ergo in creatione neque misericordia est, neque justitia.

Sed Contra est, quod dicitur in Psalm. 24. *Omnes viæ Domini misericordia, & veritas.*

Respondeo dicendum, quod *necesse est, quod in quolibet opere Dei misericordia, & veritas inveniantur*, si tamen misericordia pro remotione cujuscumque defectus accipiatur, quamvis non omnis defectus proprie possit dici miseria, sed solum defectus rationalis naturæ, quam contingit esse felicem: nam miseria felicitati opponitur.

Hujus autem necessitatis ratio est, quia, cum debitum, quod ex divina justitia redditur, sit vel debitum Deo, vel debitum alicui creature, neutrum potest in aliquo opere Dei prætermitti. Non enim potest facere aliquid Deus, quod non sit conveniens sapientiæ, & bonitati ipsius; secundum quem modum diximus, aliquid esse debitum Deo. Similiter etiam, quicquid in rebus creatis facit, secundum convenientem ordinem, & proportionem facit, in quo consistit ratio justitiæ. Et sic oportet, in omni opere Dei esse justitiam.

Opus autem divinæ justitiæ semper præsupponit opus misericordiæ, & in eo fundatur. Creaturæ enim non debetur aliquid, nisi propter aliquid in ea præexistens, vel præconsideratum. Et rursus si illud creaturæ debetur,

tur, hoc erit propter aliquid prius. Et cum non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad aliquid, quod ex sola bonitate divinæ voluntatis dependeat, quæ est ultimus finis: utpote si dicamus, quod habere manus debitum est homini propter animam rationalem, animam vero rationalem habere ad hoc, quod sit homo, hominem vero esse propter divinam bonitatem. Et sic in quolibet opere Dei apparet misericordia, quantum ad primam radicem ejus.

Cujus virtus salvatur in omnibus consequentibus, & etiam vehementius in eis operatur; sicut causa primaria vehementius influit, quam causa secunda.

Et propter hoc etiam ea, quæ alicui creaturæ debentur, Deus ex abundantia suæ bonitatis largius dispensat, quam exigit proportio rei. Minus enim est, quod sufficeret ad conservandum ordinem justitiæ, quam quod divina bonitas confert, quæ omnem proportionem creaturæ excedit.

Ad primum ergo dicendum, quod quædam opera attribuuntur justitiæ, & quædam misericordiæ; quia in quibusdam vehementius apparet justitia, in quibusdam misericordia. Et tamen in damnatione reproborum apparet misericordia, non quidem totaliter relaxans, sed aliquantulum allevians, dum punit citra condignum. Et in justificatione impii apparet justitia, dum culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit. Sicut de Magdalena legitur Lucæ 7. *Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum.*

Ad secundum dicendum, quod justitia, & misericordia Dei apparet in conversione Judæorum, & Gentium. Sed aliqua ratio justitiæ apparet in conversione Judæorum, quæ non apparet in conversione Gentium, sicut quod salvati sunt propter promissiones patribus factas.

Ad tertium dicendum, quod in hoc etiam, quod justi puniuntur in hoc mundo, apparet justitia, & misericordia, in quantum per hujusmodi afflictiones aliqua levia in eis purgantur, & ab effectu terrenorum in Deum magis eriguntur, secundum illud Greg. (*lib. 26. moral. c. 9.*) *Mala, quæ in hoc mundo nos premunt, ad Deum nos ire compellunt.*

Ad

Ad quartum dicendum, quod, licet creationi non præsupponatur aliquid in rerum natura, præsupponitur tamen aliquid in Dei cognitione. Et secundum hoc etiam salvatur ibi ratio justitiæ, inquantum res in esse producitur, secundum quod convenit divinæ sapientiæ, & bonitati; & salvatur quodammodo ratio misericordiæ, inquantum res de non esse in esse mutatur.

QUÆSTIO XXII.

*De Providentia Dei, in quatuor articulos
divisa.*

CONSIDERATIS autem his, quæ ad voluntatem absolute pertinent, procedendum est ad ea, quæ resciunt simul intellectum, & voluntatem. Hujusmodi autem est providentia quidem respectu omnium: prædestinatio vero, & reprobatio, & quæ ad hæc consequuntur, respectu hominum specialiter in ordine ad æternam salutem. Nam & post morales virtutes in scientia morali consideratur de prudentia, ad quam providentia pertinere videtur.

- Circa Providentiam autem Dei quærentur quatuor.*
 Primo. Utrum Deo conveniat providentia:
 Secundo. Utrum omnia divinæ providentiæ subsint.
 Tertio. Utrum divina providentia immediate sit de omnibus.
 Quarto. Utrum providentia divina imponat necessitatem rebus provisus.

ARTICULUS I.

135

Utrum Providentia Deo conveniat.

3. cont. c. 94. & ver. q. 5. a. 1.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod providentia Deo non conveniat. Providentia enim secundum Tullium (*lib. 2. de Invent. ante fn.*) est pars prudentiæ: Prudentia autem, cum sit bene consiliativa, secundum Philos. in 6. Eth. (*cap. 5. & 8. in princ. & cap. 18. cir. fn.*) Deo competere non potest, qui nullum dubium habet, unde eum consiliari oporteat: ergo providentia Deo non competit.

Præ-

2. Præterea. Quicquid est in Deo, est æternum: sed providentia non est aliquid æternum; est enim citra existentia, quæ non sunt æterna, secundum Damasc. (*lib. 2. de fid. orthod. cap. 29.*) ergo providentia non est in Deo.

3. Præterea. Nullum compositum est in Deo: sed providentia videtur esse aliquid compositum, quia includit in se voluntatem, & intellectum: ergo providentia non est in Deo.

Sed Contra est, quod dicitur Sap. 14. *Tu autem, Pater, gubernas omnia providentia.*

Respondeo dicendum, quod *neesse est ponere providentiam in Deo.* Omne enim bonum, quod est in rebus, à Deo creatum est, ut supra ostensum est. (*q. 6. a. 4.*) In rebus autem creatis invenitur bonum non solum quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem, & præcipue in finem ultimum, qui est bonitas divina, ut supra habitum est. (*qu. præc. ar. 4.*) Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis existens à Deo creatum est. Cum autem Deus sit causa rerum per suum intellectum, & sic cujuslibet sui effectus oportet rationem in ipso præexistere, ut ex superioribus patet, (*qu. 19. art. 4.*) necesse est, quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina præexistat; ratio autem ordinandorum in finem proprie providentia est. Est enim principalis pars prudentiæ, ad quam aliæ duæ partes ordinantur, scilicet *memoria præteritorum*, & *intelligentiæ præsentium*; prout ex præteritis memoratis, & præsentibus intellectis con-jectamus de futuris providendis: prudentiæ autem proprium est, secundum Philos. in 6. Ethic. (*c. 12. circa med. 10. 5.*) ordinare alia in finem, sive respectu sui ipsius, sicut dicitur homo prudens, qui bene ordinat actus suos ad finem vitæ suæ; sive respectu aliorum sibi subjectorum in familia, vel civitate, vel regno; secundum quem modum dicitur Matth. 24. *Fidelis servus, & prudens, quem constituit dominus super familiam suam.* Secundum quem modum prudentia, vel providentia Deo convenire potest † *al. non potest †.* Nam in ipso Deo nihil est in finem ordinabile, cum ipse sit finis ultimus. Ipsa igitur ratio ordinis rerum

rum in finem providentia in Deo nominatur. Unde Boet. 4. de Consol. (*pros. 6. paulo à princ.*) dicit, quod *providentia est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quæ cuncta disponit.* Dispositio autem potest dici tam ratio ordinis rerum in finem, quam ratio ordinis partium in toto.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Philos. 6. Ethic. (*cap. 9. & 10. to. 5.*) *Prudentia proprie est præceptiva eorum, de quibus eubulia recte consiliatur, & synesis recte iudicat.* Unde licet consiliari non competat Deo, secundum quod consilium est inquisitio de rebus dubiis; tamen præcipere de ordinandis in finem, quorum rectam rationem habet, competit Deo, secundum illud Psal. 148. *Præceptum posuit, & non præteribit.* Et secundum hoc competit Deo ratio prudentiæ, & providentiæ.

Quamvis etiam dici possit, quod ipsa ratio rerum agendarum consilium in Deo dicitur, non propter inquisitionem, sed propter certitudinem cognitionis, ad quam consiliantes inquirendo perveniunt. Unde dicitur Ephes. 1. *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.*

Ad secundum dicendum, quod ad curam duo pertinent, scilicet *ratio ordinis*, quæ dicitur providentia, & *dispositio*, & *executio ordinis*, quæ dicitur gubernatio. Quorum primum est æternum, secundum temporale.

Ad tertium dicendum, quod providentia est in intellectu, sed præsupponit voluntatem finis. Nullus enim præcipit de agendis propter finem, nisi velit finem. Unde præsupponit & prudentia virtutes morales, per quas appetitus se habet ad bonum, ut dicitur in 6. Eth. (*cap. 12. in med. to. 5.*) Et tamen si providentia ex æquali respiceret voluntatem, & intellectum divinum, hoc esset absque detrimento divinæ simplicitatis, cum voluntas, & intellectus in Deo sint idem, ut supra dictum est. (*q. 19. ar. 1. & 4.*)

Utrum omnia sint subjecta divinæ Providentiæ.

Inf. q. 103. a. 5. & 1. d. 39. q. 2. a. 2. & 3. cont. c. 64. 94. & 111. & ver. q. 5. a. 2. 3. & 4. 5. 6. 7. 8. & op. 2. c. 124. 132. & 133. opusc. 15. cap. 12. 13. 14. & 15.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod non omnia sint subjecta divinæ providentiæ. Nullum enim provisum est fortuitum. Si ergo omnia sunt pro visa à Deo, nihil erit fortuitum. Et sic perit casus & fortuna: quod est contra communem opinionem.

2. Præterea. Omnis sapiens provisor excludit defectum, & malum, quantum potest, ab his, quorum curat gerit. Videmus autem multa mala in rebus esse. Aut igitur Deus non potest ea impedire, (& sic non est omnipotens) aut non de omnibus curam habet.

3. Præterea. Quæ ex necessitate eveniunt, providentiam, seu prudentiam non requirunt. Unde secundum Philosophum in 6. Eth. (cap. 4. 9. 10. & 11. 10. 5.) *Prudentia est recta ratio contingentium, de quibus est consilium, & electio.* Cum igitur multa in rebus ex necessitate eveniant, non omnia providentiæ subduntur.

4. Præterea. Quicumque dimittitur sibi, non subest providentiæ alicujus gubernantis: sed homines sibi ipsis dimittuntur à Deo, secundum illud Eccl. 15. *Deus ab initio constituit hominem, & reliquit eum in manu consilii sui: & specialiter mali, secundum illud Psal. 80. Dimisi illos secundum desideria cordis eorum.* Non igitur omnia divinæ providentiæ subsunt.

5. Præterea. Apostolus 1. Corint. 9. dicit, quod *non est Deo cura de bobus*: eadem ratione de aliis creaturis irrationabilibus. Non igitur omnia subsunt divinæ providentiæ.

Sed Contra est, quod dicitur Sapient. 8. de divina sapientia, quod *attingit à fine usque ad finem fortiter, & disponit omnia suaviter.*

Respondeo dicendum, quod quidam totaliter providentiam negaverunt, sicut Democritus, & Epicurei, ponentes mundum factum esse casu.

Qui-

Quidam vero posuerunt incorruptibilia tantum providentiæ subjacere, corruptibilia vero non secundum individua, sed secundum species; sic enim incorruptibilia sunt. Ex quorum persona dicitur Job 22. *Nubes latibulum ejus, & circa cardines cæli perambulat, neque nostra considerat.*

A corruptibilium autem generalitate excepit Rabbi Moyses homines propter splendorem intellectus, quem participant. In aliis autem individuis corruptibilibus aliorum opinionem est secutus.

Sed necesse est dicere, omnia divinæ providentiæ subjacere, non in universali tantum, sed etiam in singulari. Quod sic patet. Cum enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis. Ex hoc enim contingit in operibus alicujus agentis aliquid provenire non ad finem ordinatum, quia effectus ille consequitur ex aliqua alia causa præter intentionem agentis. Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia non solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium. Unde necesse est omnia, quæ habent quocumque modo esse, ordinata esse à Deo in finem, secundum illud Apostoli ad Ro. 13. *Quæ à Deo sunt, ordinata sunt.* Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia, quam ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est (*art. præc.*), necesse est omnia, inquantum participant esse, intantum subdi divinæ providentiæ.

Similiter etiam supra ostensum est, (*q. 14. ar. 6. & 11.*) quod Deus omnia cognoscit, & universalia, & particularia. Et cum cognitio ejus comparetur ad res, sicut cognitio artis ad artificata, ut supra dictum est (*loc. prox. cit.*), necesse est, quod omnia supponantur suo ordini, sicut omnia artificata subduntur ordini artis.

Ad primum ergo dicendum, quod aliter est de causa universali, & de causa particulari: ordinem enim causæ particularis aliquid potest exire, non autem ordinem causæ universalis. Non enim subducitur aliquid

ab

ab ordine causæ particularis, nisi per aliquam aliam causam particularem impediendam: sicut lignum impeditur à combustione per actionem aquæ. Unde, cum omnes causæ particulares concludantur sub universali causa, impossibile est aliquem effectum ordinem causæ universalis effugere. In quantum igitur aliquis effectus ordinem alicujus causæ particularis effugit, dicitur esse casuale, vel fortuitum respectu causæ particularis: sed respectu causæ universalis, à cuius ordine subtrahi non potest, dicitur esse provisum. Sicut & concursus duorum servorum, licet sit casualis in quantum ad eos, est tamen provisus à domino, qui eos scienter sic ad unum locum mittit, ut unus de alio nesciat.

Ad secundum dicendum, quod aliter de eo est, qui habet curam alicujus particularis, & de provisoro universali; quia provisor particularis excludit defectum ab eo, quod ejus curæ subditur, quantum potest: sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones, & defectus in rebus naturalibus dicuntur esse contra naturam particularem; sed tamen sunt de intentione naturæ universalis, in quantum defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius universi: nam corruptio unius est generatio alterius, per quam species conservatur. Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet, ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo. Non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium; nec esset patientia Martyrum, si non esset persecutio tyrannorum. Unde dicit Augustinus Enchirid. (cap. 11. ad principium tom. 3.) *Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens, & bonus, ut bene faceret etiam de malo.* Ex duabus autem rationibus, quas nunc solvimus, videntur moti fuisse, qui divinæ providentiæ subtraxerunt corruptibilia, in quibus inveniuntur casualia, & mala.

Ad tertium dicendum, quod homo non est institu-

tu-

tutor naturæ; sed utitur in operibus artis, & virtutis ad suum usum rebus naturalibus. Unde providentia humana non se extendit ad necessaria, quæ ex natura proveniunt, ad quæ tamen se extendit providentia Dei, qui est auctor naturæ. Et ex hac ratione videntur moti fuisse, qui cursum rerum naturalium subtraxerunt divinæ providentiæ, attribuentes ipsum necessitati materiæ, ut Democritus, & alii Naturales antiqui.

Ad quartum dicendum, quod in hoc, quod dicitur, *Deum hominem sibi reliquisse*, non excluditur homo à divina providentia, sed ostenditur, quod non præfigitur ei virtus operativa determinata ad unum, sicut rebus naturalibus, quæ aguntur tantum, quasi ab altero directe in finem, non autem seipsa agunt, quasi se dirigentia in finem, ut creaturæ rationales per liberum arbitrium, quo consiliantur, & eligunt: unde signanter dicit: *In manuum consilii sui*: sed, quia ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum, sicut in causam, necesse est, ut ea, quæ ex libero arbitrio fiunt, divinæ providentiæ subdantur. Providentia enim hominis continetur sub providentia Dei, sicut causa particularis sub causa universali. Hominum autem iustorum quodam excellentiori modo Deus habet providentiam, quam impiorum, inquantum non permittit contra eos evenire aliquid, quod finaliter impediatur salutem eorum. Nam *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, ut dicitur Rom. 8. Sed ex hoc ipso, quod impios non retrahit à malo culpæ, dicitur eos dimittere, non tamen ita, quod totaliter ab ejus providentia excludantur, alioquin in nihilum deciderent, nisi per ejus providentiam conservarentur.

Et ex hac ratione videtur motus fuisse Tullius, qui res humanas, de quibus consiliatur, divinæ providentiæ subtrahit.

Ad quintum dicendum, quod, quia creatura rationalis habet per liberum arbitrium dominium sui actus, ut dictum est (*q. 19. a. 10.*) speciali quodam modo subditur divinæ providentiæ, ut scilicet ei imputetur aliquid ad culpam, vel ad meritum, & reddatur ei aliquid, ut pœna, vel præmium. Et quantum ad hoc curam Dei Apostolus à bobus removet, non

tamen ita, quod individua irrationalium creaturarum ad Dei providentiam non pertineant, ut Rabbi Moyses existimavit.

ARTICULUS III.

Utrum Deus immediate omnibus provideat.

Inf. q. 103. a. 6. & 2. d. 11. q. 1. a. 1. cor. & 3. con. c. 76. 77. 83. & 94. & op. 2. c. 130. & 131. & opusc. 15. c. 141.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod Deus non immediate omnibus provideat. Quicquid enim est dignitatis, Deo est attribuendum; sed ad dignitatem alicujus regis pertinet, quod habeat ministros, quibus mediantibus subditis provideat: ergo multo magis Deus non immediate omnibus providet:

2. Præterea. Ad providentiam pertinet res in finem ordinare; finis autem cujuslibet rei est ejus perfectio, & bonum. Ad quamlibet autem causam pertinet effectum suum perducere ad bonum. Quælibet igitur causa agens est causa effectus providentiæ. Si igitur Deus omnibus immediate providet, subtrahuntur omnes causæ secundæ.

3. Præterea. Aug. dicit in *Ench. (cap. 17. to. 3.)* quod *melius est quædam nescire, quam scire, ut vilia.* Et idem dicit Phil. in 12. *Met. (tex. 51. to. 3.)* sed omne, quod est melius, Deo est attribuendum: ergo Deus non habet immediate providentiam quorundam vilium, & minimorum.

Sed Contra est, quod dicitur Job 34. *Quem constituit alium super terram? aut quem posuit super orbem, quem fabricatus est?* Super quo dicit Gregor. (*l. 24. Moral. c. 26. ante med.*) *Mundum per seipsum regit, quem per se ipsum condidit.*

Respondeo dicendum, quod ad providentiam duo pertinent, scilicet *ratio ordinis*, rerum provisarum in finem, & *executio hujus ordinis*, quæ gubernatio dicitur.

Quantum igitur ad primum horum, Deus immediate omnibus providet, qui in suo intellectu habet rationem omnium etiam minimorum, & quascumque cau-

sas aliquibus effectibus præfecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos. Unde oportet, quod ordinem illorum effectuum in sua ratione præhabuerit.

Quantum autem ad secundum, sunt aliqua media divinæ providentiæ, quia inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suæ virtutis, sed propter abundantiam suæ bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet.

Et secundum hoc excluditur opinio Plat. quam narrat Greg. Nyssenus (*lib. 8. de providentiâ c. 3.*) *triplicem* providentiâ ponentis. Quarum *prima* est summi Dei, qui primo, & principaliter providet rebus spiritualibus, & consequenter toti mundo quantum ad genera, species, & causas universales. *Secunda* vero providentiâ est, qua providetur singularibus generabilium, & corruptibilium. Et hanc attribuit Diis, qui circum-eunt cœlos, idest substantiis separatis, quæ movent corpora cœlestia circulariter. *Tertia* vero providentiâ est rerum humanarum; quam attribuebat dæmonibus, quos Platonici ponebant medios inter nos, & Deos, ut narrat August. 9. de Civit. Dei, (*c. 1. & 2. to. 5. & lib. 8. c. 14.*)

Ad primum ergo dicendum, quod habere ministros executores suæ providentiæ pertinet ad dignitatem regis. Sed quod non habent rationem eorum, quæ per eos agenda sunt, est ex defectu ipsius. Omnis enim scientia operativa tanto perfectior est, quanto magis particularia considerat, in quibus est actus.

Ad secundum dicendum, quod per hoc, quod habet immediate providentiâ de rebus omnibus, non excluduntur causæ secundæ, quæ sunt executrices huius ordinis, ut ex supra dictis patet. (*q. 19. art. 5. & 8.*)

Ad tertium dicendum, quod nobis melius est non cognoscere mala, & vilia, inquantum per ea impedi-mur à consideratione aliquorum meliorum, quia non possumus simul multa intelligere, & inquantum cognitio malorum pervertit interdum voluntatem in malum: sed hoc non habet locum in Deo, qui simul omnia uno intuitu videt, & cuius voluntas ad malum flecti non potest.

AR-

Utrum Providentia rebus provisus necessitatem imponat.

*Sup. q. 19. a. 8. & 12. q. 10. ar. 4. & 1. d. 39. q. 2. a. 2.
& 3. cont. c. 69. 70. 71. 93. & 94. & opu. 2.
c. 141. & 142. & opu. 15. c. 15.*

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod divina providentia necessitatem rebus provisus imponat. Omnis enim effectus, qui habet aliquam causam per se, quæ jam est, vel fuit, ad quam de necessitate sequitur, provenit ex necessitate, ut Philosophus probat in 6. Metaphis. (tex. 7. to. 3.) sed providentia Dei, cum sit æterna, præexistit, & ad eam sequitur effectus de necessitate: non enim potest divina providentia frustrari: ergo providentia divina necessitatem rebus provisus imponit.

2. Præterea. Unusquisque provisor stabilit opus suum, quantum potest, ne deficiat: sed Deus est summe potens: ergo necessitatis firmitatem rebus à se provisus tribuit.

3. Præterea. Boet. dicit 4. de cons. (prosa 6. parum ante med.) quod *fatum ab immobilibus providentiæ proficiscens exordiis actus, fortunasque hominum indissolubili causarum connexionem astringit*: videtur ergo, quod providentia necessitatem rebus provisus imponat.

Sed Contra est, quod dicit Dion. 4. c. de divin. nom. (parum ante fin. lect. 23.) quod *corrumpere naturam non est divinæ providentiæ*: hoc autem habet quarundam rerum natura, quod sint contingentiæ. Non igitur divina providentia necessitatem rebus imponit, contingentiæ excludens.

Respondeo dicendum, quod *providentia divina quibusdam rebus necessitatem imponit, non autem omnibus*, ut quidam crediderunt.

Ad providentiæ enim pertinet ordinare res in finem. Post bonitatem autem divinam, quæ est finis à rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus existens est perfectio universi, quæ quidem non esset, si non

non omnes gradus essendi invenirentur in rebus. Unde ad divinam providentiam pertinet omnes gradus entium producere. Et ideo quibusdam effectibus præparavit causas necessarias, ut necessario evenirent, quibusdam vero causas contingentes, ut evenirent contingenter secundum conditionem proximarum causarum.

Ad primum ergo dicendum, quod effectus divinæ providentiæ non solum est aliquid evenire quocumque modo, sed aliquid evenire vel contingenter, vel necessario. Et ideo evenit infallibiliter, & necessario, quod divina providentia disponit evenire infallibiliter, & necessario: & evenit contingenter, quod divinæ providentiæ ratio habet, ut contingenter eveniat.

Ad secundum dicendum, quod in hoc est immobilis, & certus divinæ providentiæ ordo, quod ea, quæ ab ipso providentur, cuncta eveniunt eo modo, quo ipse providet, sive necessario, sive contingenter.

Ad tertium dicendum, quod indissolubilitas illa, & immutabilitas, quam Boet. tangit, pertinet ad certitudinem providentiæ, quæ non deficit à suo effectu, neque à modo eveniendi, quem providit, non autem pertinet ad necessitatem effectuum. Et considerandum est, quod necessarium, & contingens proprie consequuntur ens, inquantum hujusmodi. Unde modus contingentis, & necessitatis cadit sub provisione Dei, qui est universalis provisor totius entis, non autem sub provisione aliquorum particularium provisorum.

QUÆSTIO VIGESIMATERTIA.

De prædestinatione, in octo articulos divisa.

Post considerationem divinæ Providentiæ agendum est de Prædestinatione, & de libro vitæ.

Et circa prædestinationem queruntur octo.

Primo. Utrum Deo conveniat prædestinatio.

Secundo. Quid sit prædestinatio: & utrum ponat aliquid in prædestinato.

Tertio. Utrum Deo competat reprobatio aliquorum hominum.

Quarto de comparatione prædestinationis ad electionem

- nem, utrum scilicet prædestinati eligantur.
 Quinto. Utrum merita sint causa, vel ratio prædestinationis, vel reprobationis, aut electionis.
 Sexto de certitudine prædestinationis, utrum scilicet prædestinati infallibiliter salventur.
 Septimo. Utrum numerus prædestinatorum sit certus.
 Octavo. Utrum prædestinatio possit juvari præcibus Sanctorum.

ARTICULUS I.

Utrum homines prædestinentur à Deo.

I. d. 40. q. 2. a. unico, & 3. cont. c. ult. & veri. q. 6. art. 1.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod homines non prædestinentur à Deo. Dicit enim Damasc. in 2. l. (*Orth. Fid. c. 30. in prin.*) Oportet cognoscere, quod omnia quidem præcognoscit Deus, non autem omnia prædeterminat. Præcognoscit enim ea, quæ in nobis sunt, non autem prædeterminat ea: sed merita, & demerita humana sunt in nobis, inquantum sumus nostrorum actuum domini per liberum arbitrium. Ea ergo, quæ pertinent ad meritum, vel demeritum, non prædestinantur à Deo: & sic hominum prædestinatio tollitur.

2. Præterea. Omnes creaturæ ordinantur ad suos fines per divinam providentiam, ut supra dictum est. (*q. præc. ar. 1. & 2.*) sed aliæ creaturæ non dicuntur prædestinari à Deo: ergo nec homines.

3. Præterea. Angeli sunt capaces beatitudinis, sicut & homines: sed angelis non competit prædestinari, ut videtur, cum in eis numquam fuerit miseria; prædestinatio autem est propositum miserendi, ut dicit August. (*de Prædest. Sanct. cap. 17. to. 7.*) ergo homines non prædestinantur.

4. Præterea. Beneficia hominibus à Deo collata per Spiritum Sanctum viris sanctis revelantur, secundum illud Apost. 1. Cor. 2. *Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed spiritum, qui ex Deo est, ut sciamus, quæ à Deo donata sunt nobis.* Si ergo homines prædestinantur à Deo, cum prædestinatio sit Dei

beneficium, esset prædestinatis nota sua prædestinatio: quod patet esse falsum.

Sed Contra est, quod dicitur Rom. 8. *Quos prædestinavit, hos & vocavit.*

Respondeo dicendum, quod *Deo conveniens est homines prædestinare.* Omnia enim divinæ providentiæ subjacent, ut supra ostensum est. (*quæst. præc. ar. 4.*) Ad providentiam autem pertinet res in finem ordinare, ut dictum est. (*q. præc. art. 1. & 2.*) Finis autem, ad quem res creatæ ordinantur à Deo, est duplex. Unus, qui excedit proportionem naturæ creatæ, & facultatem; & hic finis est vita æterna, quæ in divina visione consistit, quæ est supra naturam cujuslibet creaturæ, ut supra habitum est (*q. 12. a. 4.*) *Alius* autem finis est naturæ creatæ proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere secundum virtutem suæ naturæ. Ad illud autem, ad quod non potest aliquid virtute suæ naturæ pervenire, oportet, quod ab alio transmittatur; sicut sagitta à sagittante mittitur ad signum: unde proprie loquendo, rationalis creatura, quæ est capax vitæ æternæ, perducitur in ipsam, quasi à Deo transmissa. Cujus quidem transmissionis ratio in Deo præexistit; sicut & in eo est ratio ordinis omnium in finem, quam diximus esse providentiam. Ratio autem alicujus fiendi in mente actoris existens est quædam præexistentia rei fiendæ in eo. Unde ratio prædictæ transmissionis creaturæ rationalis in finem vitæ æternæ prædestinatio nominatur. Nam destinare est mittere.

Et sic patet, quod prædestinatio, quantum ad objecta, est quædam pars providentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus nominat, prædeterminationem impositionem necessitatis: sicut est in rebus naturalibus, quæ sunt prædeterminatæ ad unum. Quod patet ex eo, quod subdit, *Non enim vult malitiam, neque compellit virtutem*, unde prædestinatio non excluditur.

Ad secundum dicendum, quod creaturæ irrationales non sunt capaces illius finis, qui facultatem humanæ naturæ excedit. Unde non proprie dicuntur prædestinari, etsi aliquando abusive prædestinatio nomine-

tur respectu cujuscumque alterius finis.

Ad tertium dicendum, quod prædestinari convenit angelis, sicut & hominibus, licet numquam fuerint miseri. Nam motus non accipit speciem à termino à quo, sed à termino ad quem. Nihil enim refert, quantum ad rationem dealbationis, utrum ille, qui dealbatur, fuerit niger, aut pallidus, vel rubeus. Et similiter nihil refert ad rationem prædestinationis, utrum aliquis prædestinetur in vitam æternam à statu miseriæ, vel non.

Quamvis dici possit, quod omnis collatio boni supra debitum ejus, cui confertur, ad misericordiam pertineat, ut supra dictum est. (*qu. 21. art. 3. & 4.*)

Ad quartum dicendum, quod, etiamsi aliquibus ex speciali privilegio sua prædestinatio reveletur; non tamen convenit, ut reveletur omnibus; quia sic illi, qui non sunt prædestinati, desperarent, & securitas in prædestinatis negligentiam pareret.

ARTICULUS II.

Utrum prædestinatio aliquid ponat in prædestinato.

1. d. 40. qu. 1. & 2. & d. 7. q. ar. 3. 1. corp.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod prædestinatio ponat aliquid in prædestinato. Omnis enim actio ex se passionem infert. Si ergo prædestinatio actio est in Deo, oportet, quod prædestinatio passio sit in prædestinatis.

2. Præterea. Orig. dicit super illud Rom. 1. *Qui prædestinatus est, &c. Prædestinatio ejus est, qui non est, sed destinatio ejus est, qui est.* Et Augustinus dicit in lib. de prædestinat. Sanct. *Quid est prædestinatio nisi destinatio alicujus existentis?* ergo prædestinatio non est, nisi alicujus existentis: & ita ponit aliquid in prædestinato.

3. Præterea. Præparatio est aliquid in præparato: sed *prædestinatio est præparatio beneficiorum Dei*, ut dicit Aug. in lib. 2. de prædest. Sanct. (*c. 14. aliquanto post princ. to. 7.*) ergo prædestinatio est aliquid in prædestinatis.

4. Præterea. Temporale non ponitur in definitione æterni: sed gratia, quæ est aliquid temporale, ponitur in definitione prædestinationis: nam prædestinatio dicitur esse præparatio gratiæ in præsentibus, & gloriæ in futuro: ergo prædestinatio non est aliquid æternum. Et ita oportet, quod non sit in Deo, sed in prædestinatis; nam quicquid est in Deo, est æternum.

Sed Contra est, quod Augustinus dicit, (*ibid.*) quod *prædestinatio est præscientia beneficiorum Dei*: sed præscientia non est in præscitis, sed in præsciente: ergo nec prædestinatio est in prædestinatis, sed in prædestinante.

Respondeo dicendum, quod *prædestinatio non est aliquid in prædestinatis, sed in prædestinante tantum*. Dicitur enim, quod prædestinatio est quædam pars providentiæ. Providentia autem non est in rebus provisuris, sed est quædam ratio in intellectu provisoris, ut supra dictum est. (*q. 22. ar. 1.*)

Sed executio providentiæ, quæ gubernatio dicitur, passive quidem est in gubernatis, active autem est in gubernante. Unde manifestum est, quod prædestinatio est quædam ratio ordinis aliquorum in salutem æternam in mente divina existens. *Executio autem hujus ordinis est passive quidem in prædestinatis, active autem est in Deo*. Est autem executio prædestinationis vocatio, & magnificatio, secundum illud Apostoli Rom. 8. *Quos prædestinavit, hos & vocavit, & quos vocavit, hos & magnificavit*.

Ad primum ergo dicendum, quod actiones in exterioriorem materiam transeuntes inferunt ex se passionem, ut calefactio, & secatio; non autem actiones in agente manentes, ut sunt intelligere, & velle ut supra dictum est, (*q. 14. ar. 4. & 18. a. 3. ad 1.*) & talis actio est prædestinatio. Unde prædestinatio non ponitur in exterioribus res, sed executio ejus, quæ transit in exteriores res, ponitur in eis aliquem effectum.

Ad secundum dicendum, quod destinatio aliquando sumitur pro reali missione alicujus ad aliquem terminum; & sic destinatio non est, nisi ejus, quod est. *Alio modo* sumitur destinatio pro missione, quam aliquis mente concipit, secundum quod dicimur destina-

re, quod mente firmiter proponimus. Et hoc secundo modo dicitur 2. Machab. 6. quod *Eleazarus destinavit non admittere illicita propter vitæ amorem*. Et sic destinatio potest esse ejus, quod non est. Tamen prædestinatio ratione antecessionis, quam importat, potest esse ejus, quod non est, qualitercumque ejus destinatio sumatur.

Ad tertium dicendum, quod *duplex* est præparatio. *Quædam* patientis, ut patiat; & hæc præparatio est in preparato. *Quædam* alia est agentis, ut agat, & hæc est in agente; & talis præparatio est prædestinatio, prout aliquod agens per intellectum dicitur se preparare ad agendum, inquantum præconcepit rationem operis fiendi. Et sic Deus ab æterno præparavit prædestinando concipiens rationem ordinis aliquorum in salutem.

Ad quartum dicendum, quod gratia non ponitur in definitione prædestinationis, quasi aliquid existens de essentia ejus: sed inquantum prædestinatio importat respectum ad gratiam, ut causæ ad effectum, & actus ad objectum. Unde non sequitur, quod prædestinatio sit aliquid temporale.

ARTICULUS III.

Utrum Deus aliquem hominem reprobet.

1. d. 40. q. 4. ar. 1. & 2. & 3. con. cap. ult.
& Rom. 9. lect. 2. fi.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod Deus nullum hominem reprobet. Nullus enim reprobat, quem diligit: sed Deus omnem hominem diligit, secundum illud Sap. 11. *Diligis omnia, quæ sunt, & nihil odisti eorum, quæ fecisti*: ergo Deus nullum hominem reprobat.

2. Præterea. Si Deus aliquem hominem reprobat, oportet, quod sic se habeat reprobatio ad reprobatos, sicut prædestinatio ad prædestinatos: sed prædestinatio est causa salutis prædestinatorum: ergo reprobatio erit causa perditionis reproborum. Hoc autem est falsum. Dicitur enim Osee 13. *Perditio tua Israel ex te est, tantummodo ex me auxilium tuum.*

tuum. Non ergo Deus aliquem reprobat.

3. Præterea. Nulli debet imputari, quod vitare non potest: sed, si Deus aliquem reprobat, non potest vitare, quin ipse pereat. Dicitur enim Eccl. 7. *Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere, quem ipse despexerit*: ergo non esset hominibus imputandum, quod pereunt: hoc autem est falsum: non ergo Deus aliquem reprobat.

Sed Contra est, quod dicitur Malach. 1. *Jacob dilexi, Esau autem odio habui.*

Respondeo dicendum, quod *Deus aliquos reprobat.* Dictum enim est supra, (*art. 1. hujus qu.*) quod prædestinatio est pars providentiæ. Ad providentiæ autem pertinet permittere aliquem defectum in rebus, quæ providentiæ subduntur, ut supra dictum est. (*quæst. 22. art. 2.*) Unde, cum per divinam providentiæ homines in vitam æternam ordinentur, pertinet etiam ad divinam providentiæ, ut permittat aliquos ab isto fine deficere: & hoc dicitur reprobare.

Sic igitur sicut prædestinatio est pars providentiæ respectu eorum, qui divinitus ordinantur in æternam salutem, ita reprobatio est pars providentiæ respectu illorum, qui ab hoc fine decidunt. Unde reprobatio non nominat præscientiam tantum, sed aliquid addit secundum rationem, sicut & providentiæ, ut supra dictum est. (*qu. præc. art. 1. & ex Augustino lib. 1. ad Simplicianum qu. 3. tom. 4.*) Sicut enim prædestinatio includit voluntatem conferendi gratiam, & gloriam: ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, & inferendi damnationis pœnam pro culpa.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus omnes homines diligit, & etiam omnes creaturas, in quantum omnibus vult aliquod bonum, non tamen quodcumque bonum vult omnibus. In quantum igitur quibusdam non vult hoc bonum, quod est vita æterna, dicitur eos habere odio, vel reprobare.

Ad secundum dicendum, quod aliter se habet reprobatio in causando, quam prædestinatio. Nam prædestinatio est causa & ejus, quod expectatur in futura vita à prædestinatis, scilicet gloriæ, & ejus, quod per-

cipitur in præsentī, scilicet gratiæ. Reprobatio vero non est causa ejus, quod est in præsentī, scilicet culpæ: sed est causa derelictionis à Deo. Est tamen causa ejus, quod redditur in futuro, scilicet pœnæ æternæ: sed culpa provenit ex libero arbitrio ejus, qui reprobatur, & à gratia deseritur. Et secundum hoc verificatur dictum Prophetæ, scilicet, *Perditio tua Israel ex te.*

Ad tertium dicendum, quod reprobatio Dei non subtrahit aliquid de potentia reprobati. Unde, cum dicitur, quod reprobatus non potest gratiam adipisci, non est hoc intelligendum secundum impossibilitatem absolutam, sed secundum impossibilitatem conditionatam, sicut supra dictum est (*qu. 19. ar. 3.*), quod prædestinatum necesse est salvari necessitate conditionata, quæ non tollit libertatem arbitrii. Unde licet aliquis non possit gratiam adipisci, qui reprobatur à Deo; tamen, quod in hoc peccatum, vel illud labatur, ex ejus libero arbitrio contingit. Unde & merito sibi imputatur in culpam.

ARTICULUS IV.

Utrum prædestinati eligantur à Deo.

Inf. q. 42. a. 1. cor. & 1. d. 41. a. 1. & 2. ver. q. 6. ar. 1. cor. & 9. & Rom. lect. 2. cont. 3.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod prædestinati non eligantur à Deo. Dicit enim Dionysius 4. cap. de divinis nominibus (*circa princip. lect. 1.*), quod, sicut sol corporeus non eligendo omnibus corporibus lumen immittit, ita & Deus suam bonitatem: sed bonitas divina communicatur præcipue aliquibus secundum participationem gratiæ, & gloriæ: ergo Deus absque electione gratiam, & gloriam communicat, quod ad prædestinationem pertinet.

2. Præterea. Electio est eorum, quæ sunt: sed prædestinatio ab æterno est etiam eorum, quæ non sunt: ergo prædestinantur aliqui absque electione.

3. Præterea. Electio quandam discretionem importat: sed *Deus vult omnes homines salvos fieri*, ut di-

citur 1. Timoth. 2. ergo prædestinatio, quæ præordinat homines in salutem, est absque electione.

Sed Contra est, quod dicitur Ephes. 1. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.*

Respondeo dicendum, quod prædestinatio secundum rationem præsupponit electionem, & electio dilectionem. Cujus ratio est, quia prædestinatio, ut dictum est (*art. 1. hujus quæst.*), est pars providentiæ. Providentiæ autem, sicut & prudentiæ, est ratio in intellectu existens præceptiva ordinationis aliquorum in finem, ut supra dictum est (*qu. 22. art. 2.*). Non autem præcipitur aliquid ordinandum in finem, nisi præexistente voluntate finis. Unde prædestinatio aliquorum in salutem æternam præsupponit secundum rationem, quod Deus illorum velit salutem. Ad quod pertinet electio, & dilectio. Dilectio quidem, in quantum vult eis hoc bonum salutis æternæ: nam diligere est velle alicui bonum, ut supra dictum est (*quæst. 20. ar. 2. & 3.*): Electio autem in quantum hoc bonum aliquibus præ aliis vult, cum quosdam reprobet, ut supra dictum est. (*art. 3. hujus quæst.*) Electio tamen, & dilectio aliter ordinantur in nobis, & in Deo, eo quod in nobis voluntas diligendo non causat bonum, sed ex bono præexistente incitatur ad diligendum. Et ideo eligimus aliquem, quem diligamus. Et sic electio dilectionem præcedit in nobis. In Deo autem est e converso. Nam voluntas ejus, qua vult bonum alicui diligendo, est causa, quod illud bonum ab eo præ aliis habeatur. Et sic patet, quod dilectio præsupponitur electioni secundum rationem, & electio prædestinationi. *Unde omnes prædestinati sunt electi, & dilecti.*

Ad primum ergo dicendum, quod, si consideretur communicatio bonitatis divinæ in communi, absque electione bonitatem suam communicat, in quantum scilicet nihil est, quod non participet aliquid de bonitate ejus, ut supra dictum est. (*q. 6. a. 4.*) Sed si consideretur communicatio istius, vel illius boni, non absque electione tribuit; quia quædam bona dat aliquibus, quæ non dat aliis. Et sic in collatione gratiæ, & gloriæ, attenditur electio.

Ad secundum dicendum, quod, quando voluntas eli-

eligentis provocatur ad eligendum à bono in re præexistente; tunc oportet, quod electio sit eorum, quæ sunt, sicut accidit in electione nostra. Sed in Deo est aliter, ut dictum est (*in corp. art. & qu. 20. ar. 2.*) Et ideo sicut dicit Augustinus, (*serm. 11. de verb. Apost. aliquantum à princ. tom. 10.*) *Eliguntur à Deo, qui non sunt; neque tamen errat, qui eligit.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (*q. 19. ar. 6.*) Deus vult omnes homines salvos fieri antecedenter, quod non est simpliciter velle, sed secundum quid; non autem consequenter, quod est simpliciter velle.

ARTICULUS V.

Utrum præscientia meritorum sit causa prædestinationis.

1. d. 41. art. 3. cont. c. ult. & ver. q. 6. a. 2. & Jo. 15. lect. 3. & Rom. 1. lect. 3. & c. 8. lect. 6. & c. 9. lect. 3. & Ephes. 7. lect. 15.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod præscientia meritorum sit causa prædestinationis. Dicit enim Apostolus Rom. 8. *Quos præscivit, hos & prædestinavit.* Et Glossa Ambrosii super illud Roman. 9. *Miserebor, cui miserebor, &c.* dicit: *Misericordiam illi dabo, quem præscio toto corde reversurum ad me;* ergo videtur, quod præscientia meritorum sit causa prædestinationis.

2. Præterea. Prædestinatio divina includit divinam voluntatem, quæ irrationabilis esse non potest, cum prædestinatio sit propositum miserendi, ut Augustinus dicit, (*ex lib. 2. de prædestinat. Sanctor. cap. 17. tom. 7.*) sed nulla alia ratio potest esse prædestinationis, nisi præscientia meritorum: ergo præscientia meritorum est causa, vel ratio prædestinationis.

3. Præterea. *Non est iniquus opud Deum,* ut dicitur Roman. 9. Iniquum autem esse videtur, ut æqualibus inæqualia dentur: omnes autem homines sunt æquales & secundum naturam, & secundum peccatum originale: attenditur autem in eis inæqualitas secundum merita, vel demerita propriorum actuum: non

igitur inæqualia præparat Deus hominibus prædestinando, & reprobando, nisi propter differentium meritorum præscientiam.

Sed Contra est, quod dicit Apost. ad Tit. 3. *Non ex operibus justitiæ, quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit*: sicut autem salvos nos fecit, ita prædestinavit nos salvos fieri: non ergo præscientia meritorum est causa, vel ratio prædestinationis.

Respondeo dicendum, quod, cum prædestinatio includat voluntatem, ut supra dictum est, (*art. præc.*) sic inquirenda est ratio prædestinationis, sicut inquiretur ratio divinæ voluntatis. Dictum est autem supra, (*quæst. 19. art. 5.*) quod non est assignare causam divinæ voluntatis ex parte actus volendi, sed potest assignari ratio ex parte volitorum, inquantum scilicet Deus vult esse aliquid propter aliud. Nullus ergo fuit ita insanæ mentis, qui diceret, merita esse causam divinæ prædestinationis ex parte actus prædestinantis: sed hoc sub quæstione vertitur, utrum ex parte effectus prædestinatio habeat aliquam causam. Et hoc est quærere, utrum Deus præordinaverit se daturum effectum prædestinationis alicui propter merita aliqua.

Fuerunt igitur quidam, qui dixerunt, quod effectus prædestinationis præordinatur alicui propter merita præexistentia in alia vita: & hæc fuit positio *Origenis*, qui posuit animas humanas ab initio creatas, & secundum diversitatem suorum operum diversos status eas sortiri in hoc mundo corporibus unitas.

Sed hanc opinionem excludit Apostolus Rom. 3. dicens: *Cum nondum nati fuissent, aut aliquid egissent boni, vel mali, non ex operibus, sed ex vocante, dictum est, quia major serviet minori.*

Fuerunt ergo alii, qui dixerunt, quod merita præexistentia in hac vita sunt ratio, & causa effectus prædestinationis. Posuerunt enim *Pelagiani*, quod initium benefaciendi sit ex nobis, consummatio autem à Deo. Et sic ex hoc contingit, quod alicui datur prædestinationis effectus, & non alteri; quia unus initium dedit se præparando, & non alius.

Sed

Sed Contra hoc est, quod dicit Apost. 2. Cor. 3. quod *non sumus sufficientes cogitare aliquid à nobis, quasi ex nobis*. Nullum autem anterius principium inveniri potest, quam cogitatio. Unde non potest dici, quod aliquid in nobis initium existat, quod sit ratio effectus prædestinationis.

Unde fuerunt alii, qui dixerunt, quod merita sequentia prædestinationis effectum sunt ratio prædestinationis, ut intelligatur, quod ideo Deus dat gratiam alicui, & præordinavit se ei daturum, quia præscivit eum bene usurum gratia: Sicut si rex det alicui militi equum, quem scit eo bene usurum.

Sed isti videntur distinxisse inter id, quod est ex gratia, & id, quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque. Manifestum est autem, quod id, quod est gratiæ, est prædestinationis effectus; & hoc non potest poni ut ratio prædestinationis, cum hoc sub prædestinatione concludatur. Si igitur aliquid aliud ex parte nostra sit ratio prædestinationis, hoc erit præter effectum prædestinationis. Non est autem distinctum, quod est ex libero arbitrio, & prædestinatione, sicut nec est distinctum, quod est ex causa secunda, & causa prima. Divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum, ut supra dictum est (*q. 19. ar. 5.*). Unde & id, quod est per liberum arbitrium, est ex prædestinatione.

Dicendum est ergo, quod effectum prædestinationis considerare possumus *dupliciter*. *Uno modo* in particulari, & sic nihil prohibet, aliquem effectum prædestinationis esse causam, & rationem alterius: posteriorem quidem prioris secundum rationem causæ finalis; priorem vero posterioris secundum rationem causæ meritoriae, quæ reducitur ad dispositionem materiæ. Sicut si dicamus, quod Deus præordinavit se daturum alicui gloriam ex meritis, & quod præordinavit se daturum alicui gratiam, ut mereretur gloriam. *Alio modo* potest considerari prædestinationis effectus in communi: *Et sic impossibile est, quod totus prædestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra: quia quicquid est in homine or-*

dinans ipsum in salutem, comprehenditur totum sub effectu prædestinationis, etiam ipsa præparatio ad gratiam. Neque enim hoc fit, nisi per auxilium divinum, secundum illud Thren. ult. *Converte nos Domine ad te, & convertemur. Habet tamen hoc modo prædestinatio ex parte effectus pro ratione divinam voluntatem, ad quam totus effectus prædestinationis ordinatur, ut in finem, & ex qua procedit, sicut ex principio primo movente.*

Ad primum ergo dicendum, quod usus gratiæ præcitus non est ratio collationis gratiæ, nisi secundum rationem causæ finalis, ut dictum est (*in cor. ar.*)

Ad secundum dicendum, quod prædestinatio habet rationem ex parte effectus in communi ipsam divinam bonitatem. In particulari autem unus effectus est ratio alterius, ut dictum est (*in cor. ar.*)

Ad tertium dicendum, quod ex ipsa bonitate divina ratio sumi potest prædestinationis aliquorum & reprobationis aliorum. Sic enim Deus dicitur omnia propter suam bonitatem fecisse, ut in rebus divina bonitas representetur. Necesse est autem, quod divina bonitas, quæ in se est una, & simplex, multiformiter representetur in rebus propter hoc, quod res creatæ ad simplicitatem divinam attingere non possunt. Et inde est, quod ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quædam altum, & quædam infimum locum teneant in universo. Et ut multiformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri, ne multa bona impediatur, ut supra dictum est. (*q. 22. a. 2. & collig. ex Aug. l. 1. ad Simplician. q. 2. & de bono Persever. l. 2. cap. 8.*) Sic igitur consideremus totum genus humanum, sicut totam rerum universitatem. Vult igitur Deus in hominibus quantum ad aliquos, quos prædestinat, suam representare bonitatem, per modum misericordiæ parcendo, & quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum justitiæ puniendo. Et hæc est ratio, quare Deus quosdam eligit, & quosdam reprobat. Et hanc causam assignat Apost. ad Rom. 9. dicens: *Volens Deus ostendere iram, idest vindictam justitiæ, & notam facere potentiam suam, sustinuit, idest permisit,*
in

in multa patientia vasa iræ apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparavit in gloriam. Et 2. Timeth. 2. dicit: In magna domo non solum sunt vasa aurea, & argentea, sed etiam lignea, & fictilia, & quædam quidem in honorem, quædam in contumeliam: sed quare hos elegit in gloriam, & illos reprobavit, non habet rationem, nisi divinam voluntatem. Unde August. dicit super Joannem (Tract. 26. non remote à princ. tom. 9.): Quare hunc trahat, & illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare. Sicut etiam in rebus naturalibus potest assignari ratio, cum prima materia tota sit in se uniformis, quare una pars ejus est sub forma ignis, & alia sub forma terræ à Deo in principio condita, ut sic sit diversitas specierum in rebus naturalibus: sed quare hæc pars materiæ est sub ista forma, & illa sub alia, dependet ex simplici divina voluntate; sicut ex simplici voluntate artificis dependet, quod ille lapis est in ista parte parietis, & ille in alia, quamvis ratio artis habeat, quod aliqui sint in hac, & aliqui sint in illa. Neque tamen propter hoc est iniquitas apud Deum, si inæqualia non inæqualibus præparat. Hoc enim esset contra justitiæ rationem, si prædestinationis effectus ex debito redderetur, & non daretur ex gratia. In his enim, quæ ex gratia dantur, potest aliquis pro libito suo dare, cui vult, plus, vel minus, dummodo nulli subtrahat debitum, absque præjudicio justitiæ. Et hoc est, quod dicit paterfamilias Matth. 20. Tolle, quod tuum est, & vade: an non licet mihi, quod volo, facere?

ARTICULUS VI.

Utrum Prædestinatio sit certa.

1. d. 40. q. 3. ar. uni. & 5. quol. q. 1. a. 2. & 11. quolib.
a. 3. & quol. 12. q. 3. a. 4. ve. q. 6. a. 3. & 5.
& ad Heb. 12. lect. 4. fn.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod prædestinatio non sit certa; quia super illud Apocal. 3. *Tene, quod habes, ne alius accipiat coronam tuam,* dicit Augustin. (*lib. de corrept. & gr. c. 13. tom. 7.*) quod

quod *alius non est accepturus, nisi iste perdiderit*. Potest ergo & acquiri, & perdi corona, quæ est prædestinationis effectus: non est igitur prædestinatio certa.

2. Præterea. Posito possibili, nullum sequitur impossibile. Possibile est autem aliquem prædestinatum, ut Petrum, peccare, & tunc occidi: hoc autem posito, sequitur prædestinationis effectum frustrari: hoc igitur non est impossibile: non ergo est prædestinatio certa.

3. Præterea. Quicquid Deus potuit, potest: sed potuit non prædestinare, quem prædestinavit: ergo nunc potest non prædestinare: ergo prædestinatio non est certa.

Sed Contra est, quod super illud Rom. 8. *Quos præscivit, hos & prædestinavit*, &c. dicit Glos. (sumitur ex Aug. l. 2. de don. persev. c. 14. parum à prin. tom. 7.) *Prædestinatio est præscientia, & præparatio beneficiorum Dei, qua † al. quibus † certissime liberantur, quicumque liberantur.*

Respondeo dicendum, quod *prædestinatio certissime, & infallibiliter consequitur suum effectum, nec tamen imponit necessitatem, ut scilicet effectus ejus ex necessitate proveniat*. Dictum est enim supra (q. 1. hujus q.), quod prædestinatio est pars providentiæ. Sed non omnia, quæ providentiæ subduntur, necessaria sunt; sed quædam contingenter eveniunt secundum conditionem causarum proximarum, quas ad tales effectus divina providentia ordinavit. Et tamen providentiæ ordo est infallibilis, ut supra ostensum est (q. 22. a. 4.). Sic igitur & ordo prædestinationis est certus, & tamen libertas arbitrii non tollitur, ex qua contingenter provenit prædestinationis effectus.

Ad hoc etiam considerata sunt, quæ supra dicta sunt (q. 14. ar. 13. & q. 19. ar. 4.) de divina scientia, & de divina voluntate, quæ contingentiam & rebus non tollunt, licet certissima, & infallibilia sint.

Ad primum ergo dicendum, quod corona dicitur esse alicujus *dupliciter*. *Uno modo ex prædestinatione divina: & sic nullus coronam suam amittit. Alio modo ex merito gratiæ. Quod enim meremur, quodammodo nostrum est; & sic suam coronam aliquis amittere potest*

test per peccatum mortale sequens. Alius autem illam coronam amissam accipit, in quantum loco ejus subrogatur, non enim permittit Deus aliquos cadere, quin alios erigat, secundum illud Job 34. *Conteret multos, & innumerabiles, & stare faciet alios pro eis.* Sic enim in locum angelorum cadentium substituti sunt homines, & in locum Judæorum Gentiles. Substitutus autem in statum gratiæ etiam quantum ad hoc coronam cadentis accipit, quod de bonis, quæ alius fecit, in æterna vita gaudebit, in qua unusquisque gaudebit de bonis tam à se, quam ab aliis factis.

Ad secundum dicendum, quod, licet sit possibile eum, qui est prædestinatus, mori in peccato mortali secundum se consideratum; tamen hoc est impossibile, posito, prout scilicet ponitur, eum esse prædestinatum. Unde non sequitur, quod prædestinatio falli possit.

Ad tertium dicendum, quod cum prædestinatio includat divinam voluntatem, sicut supra dictum est (*art. 4. hujus q.*), quod Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione propter immutabilitatem divinæ voluntatis, non tamen absolute: ita dicendum est hic de prædestinatione: unde non oportet dicere, quod Deus possit non prædestinare, quem prædestinavit, in sensu composito accipiendo; licet absolute considerando, Deus possit prædestinare, vel non prædestinare. Sed ex hoc non tollitur prædestinationis certitudo.

ARTICULUS VII.

Utrum numerus prædestinatorum sit certus.

1. d. 40. q. 3. ar. un. & ver. q. 6. a. 4.

AD Septimum sic proceditur. Videtur, quod numerus prædestinatorum non sit certus. Numerus enim, cui potest fieri additio, non est certus: sed numero prædestinatorum potest fieri additio, ut videtur; dicitur enim Deuteron. 1. *Dominus Deus noster addat ad hunc numerum multa millia*; Glos. (*ordinaria*) *definitum apud Deum, qui novit, qui sunt ejus*: ergo numerus prædestinatorum non est certus.

2. Præterea. Non potest assignari ratio, quare magis.

gis in hoc numero, quam in alio, Deus homines præordinet ad salutem: sed nihil à Deo sine ratione disponitur: ergo non est certus numerus salvandorum præordinatus à Deo.

3. Præterea. Operatio Dei est perfectior, quam operatio naturæ: sed in operibus naturæ bonum invenitur ut in pluribus, defectus autem, & malum ut in paucioribus. Si igitur à Deo institueretur numerus salvandorum, plures essent salvandi, quam damnandi, cujus contrarium ostenditur Matth. 7. ubi dicitur: *Lata, & spatiosa est via, quæ ducit ad perditionem, & multi sunt, qui intrant per eam. Angusta est porta, & arcta via, quæ ducit ad vitam, & pauci sunt, qui inveniunt eam.* Non ergo est præordinatus à Deo numerus salvandorum.

Sed Contra est, quod August. dicit in lib. de correptione, & gratia (cap. 13. to. 7.). *Certus est prædestinatorum numerus, qui neque auferri potest, neque minui.*

Respondeo dicendum, quod numerus prædestinatorum est certus. Sed *quidam* dixerunt, eum esse certum formaliter, sed non materialiter: ut puta, si diceremus certum esse, quod centum, vel mille salventur, non autem, quod hi, vel illi. Sed hoc tollit certitudinem prædestinationis, de qua jam diximus (ar. præc.).

Et ideo oportet dicere, quod numerus prædestinatorum sit certus Deo non solum formaliter, sed etiam materialiter. Sed advertendum est, quod numerus prædestinatorum certus Deo dicitur, non solum ratione cognitionis, quia scilicet scit, quot sunt salvandi; sic enim Deo certus est etiam numerus guttarum pluvie, & arenæ maris: sed ratione electionis, & definitionis cujusdam.

Ad cujus evidentiam est sciendum, quod omne agens intendit facere aliquid finitum, ut ex supra dictis de infinito (quæst. 7. art. 2. & 3.) apparet. Quicumque autem intendit aliquam determinatam mensuram in suo effectu, excogitat aliquem numerum in partibus essentialibus ejus, quæ per se requiruntur ad perfectionem totius. Non enim per se eligit aliquem numerum

in

in his, quæ non principaliter requiruntur, sed solum propter aliud. Sed in tanto numero accipit hujusmodi, inquantum sunt necessaria propter aliud. Sicut ædificator excogitat determinatam mensuram domus, & etiam determinatum numerum mansionum, quas vult facere in domo, & determinatum numerum mensurarum parietis, vel tecti. Non autem eligit determinatum numerum lapidum, sed accipit tot, quot sufficiunt ad explendam tantam mensuram parietis. Sic igitur considerandum est in Deo respectu totius universitatis, quæ est ejus effectus. Præordinavit enim, in qua mensura deberet esse totum universum, & quis numerus esset conveniens essentialibus partibus universi: quæ scilicet habent aliquo modo ordinem ad perpetuitatem, quot scilicet sphaeræ, quot stellæ, quot elementa, quot species rerum. Individua vero corruptibilia non ordinantur ad bonum universi, quasi principaliter, sed quasi secundario, inquantum in eis salvatur bonum speciei. Unde, licet Deus sciat numerum omnium individuorum, non tamen numerus vel bonum, vel culicum, vel aliquorum hujusmodi est per se præordinatus à Deo. Sed tot hujusmodi divina providentia producit, quot sufficiunt ad specierum conservationem. Inter omnes autem creaturas principaliter ordinantur ad bonum universi creaturæ rationales, quæ, inquantum hujusmodi, incorruptibiles sunt, & potissime illæ, quæ beatitudinem consequuntur, quæ immediatius attingunt ultimum finem. Unde certus est Deo numerus prædestinatorum, non solum per modum cognitionis, sed etiam per modum cujusdam principalis præfinitionis.

Non sic autem omnino est de numero reproborum, qui videntur esse præordinati à Deo in bonum electorum, quibus omnia cooperantur in bonum.

De numero autem omnium prædestinatorum hominum, quis sit, dicunt *quidam*, quod tot ex hominibus salvabuntur, quot angeli ceciderunt. *Quidam* vero, quod tot salvabuntur, quot angeli remanserunt. *Quidam* vero, quod tot ex hominibus salvabuntur, quot Angeli ceciderunt, & insuper tot, quot fuerunt Angeli creati. Sed melius dicitur, quod *soli Deo est cognitus numerus electorum in superna felicitate locandus.*

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Deuteron. est intelligendum de illis, qui sunt prænotati à Deo respectu præsentis justitiæ. Horum enim numerus & augetur, & minuitur, & non numerus prædestinatorum.

Ad secundum dicendum, quod ratio quantitatis aliqujus partis accipienda est ex proportione illius partis ad totum. Sic enim est apud Deum ratio, quare tot stellas fecerit, vel tot rerum species, & quare tot prædestinavit, ex proportione partium principalium ad bonum universi.

Ad tertium dicendum, quod bonum proportionatum communi statui naturæ accidit ut in pluribus, & deficit ab hoc bono ut in paucioribus. Sed bonum, quod excedit communem statum naturæ, invenitur ut in paucioribus, & deficit ab hoc bono ut in pluribus. Sicut patet, quod plures homines sunt, qui habent sufficientem scientiam ad regimen vitæ suæ; pauciores autem, qui hac scientia carent, qui moriones, vel stulti dicuntur; sed paucissimi sunt respectu aliorum, qui attingunt ad habendam profundam scientiam intelligibilium rerum. Cum igitur beatitudo æterna in visione Dei consistens excedat communem statum naturæ, & præcipue secundum quod est gratia destituta per corruptionem originalis peccati, pauciores sunt, qui salvantur. Et in hoc etiam maxime misericordia Dei apparet, quod aliquos in illam salutem erigit, à qua plurimi deficiunt secundum communem cursum, & inclinationem naturæ.

ARTICULUS VIII.

146

Utrum Prædestinatio possit juvari precibus Sanctorum.

1. d. 41. a. 4. & 3. d. 17. a. 3. q. 1. ad 3. & 4. d. 45. q. 3. a. 3. ad 5. & ver. q. 6. art. 6.

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod prædestinatio non possit juvari precibus Sanctorum. Nullum enim æternum impeditur ab aliquo temporali. Et per consequens non potest temporale juvare ad hoc, quod aliquod æternum sit: sed prædestinatio est æterna. Cum igitur preces Sanctorum sint temporales, non pos-

possunt juvare ad hoc, quod aliquis prædestinetur: non ergo prædestinatio juvatur precibus Sanctorum.

2. Præterea, Sicut nihil indiget consilio, nisi propter defectum cognitionis, ita nihil indiget auxilio, nisi propter defectum virtutis: sed neutrum horum competit Deo prædestinanti. Unde dicitur Rom. 11. *Quis adjuvit Spiritum Domini? Aut quis consiliarius ejus fuit?* ergo prædestinatio non juvatur precibus Sanctorum.

3. Præterea. Ejusdem est adjuvari, & impediri: sed prædestinatio non potest aliquo impediri: ergo non potest aliquo juvari.

Sed Contra est, quod dicitur Gen. 25. quod Isaac rogavit Deum pro Rebecca uxore sua, & dedit conceptum Rebeckæ. Ex illo autem conceptu natus est Jacob, qui prædestinatus fuit. Non autem fuisset impleta prædestinatio, si natus non fuisset: ergo prædestinatio juvatur precibus Sanctorum.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem *diversi* errores fuerunt. *Quidam* enim attendentes certitudinem divinæ prædestinationis dixerunt, superfluas esse orationes, vel quicquid aliud fiat ad salutem æternam consequendam: quia his factis, vel non factis, prædestinati consequuntur, reprobati non consequuntur. Sed contra hoc sunt omnes admonitiones sacræ Scripturæ exhortantes ad orationem, & ad alia bona opera. *Alii* vero dixerunt, quod per orationes mutatur divina prædestinatio. Et hæc dicitur fuisse opinio *Ægyptiorum*, qui ponebant ordinationem divinam, quam fatum appellabant, aliquibus sacrificiis, & orationibus impediri posse. Sed contra hoc etiam est auctoritas sacræ Scripturæ. Dicitur enim 1. Reg. 1. *Porro triumphator Israel non parces; neque pœnitentia flectetur.* Et Rom. 11. dicitur, quod *sine pœnitentia sunt dona Dei, & vocatio.*

Et ideo aliter dicendum, quod in prædestinatione duo sunt consideranda, scilicet *ipsa præordinatio divina*, & *effectus ejus.*

Quantum igitur ad primum, nullo modo prædestinatio juvatur precibus Sanctorum. Non enim precibus Sanctorum fit, quod aliquis prædestinetur à Deo.

Qua-

*Quantum vero ad secundum, dicitur prædestinatio juvari precibus Sanctorum, & aliis bonis operibus, quia providentia, cujus prædestinatio est pars, non subtrahit causas secundas: sed sic providet effectus, ut etiam ordo causarum secundarum subiaceat providentiæ. Sicut igitur sic providentur naturales effectus, ut etiam causæ naturales ad illos naturales effectus ordinentur, sine quibus illi effectus non provenirent: ita prædestinatur à Deo salus alicujus, ut etiam sub ordine prædestinationis cadat quicquid hominem promovet in salutem, vel orationes propriæ, vel aliorum, vel alia bona, vel quicquid hujusmodi, sine quibus aliquis salutem non consequitur. Unde prædestinatis conandum est ad bene operandum, & orandum: quia per hujusmodi prædestinationis effectus certitudinaliter impletur. Propter quod dicitur 2. Pet. 1. *Satogite, ut per bona opera certam vestram vocationem, & electionem faciatis.**

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa ostendit, quod prædestinatio non juvatur precibus Sanctorum quantum ad ipsam præordinationem.

Ad secundum dicendum, quod aliquis dicitur adjuvari per alium *dupliciter. Uno modo*, inquantum ab eo accipit virtutem, & sic adjuvari infirmi est: unde Deo non competit, & sic intelligitur illud: *Quis adjuvit Spiritum Domini? Alio modo* dicitur quis adjuvari per aliquem, per quem exequitur suam operationem, sicut dominus per ministrum. Et hoc modo Deus adjuvatur per nos, inquantum exequimur † *al. exequitur* † suam ordinationem, secundum illud 1. ad Cor. 3. *Dei enim adjutores sumus.* Neque hoc est propter defectum divinæ virtutis, sed quia utitur causis mediis, ut ordinis pulchritudo servetur in rebus, & ut etiam creaturis dignitatem causalitatis communicet.

Ad tertium dicendum, quod secundæ causæ non possunt egredi ordinem causæ primæ universalis, ut supra dictum est (q. 19. art. 6.), sed ipsum exequuntur. Et ideo prædestinatio per creaturas potest adjuvari, sed non impediri.

QUESTIO VIGESIMAQUARTA.

De Libro Vitæ, in tres articulos divisa.

DEinde considerandum est de libro vitæ.

Et circa hoc quærentur tria.

Primo. Quid sit liber vitæ.

Secundo. Cujus vitæ sit liber.

Tertio. Utrum aliquis possit deleri de libro vitæ.

ARTICULUS I.

147

Utrum liber vitæ sit idem, quod prædestinatio.

1. d. 40. q. 1. a. 2. ad 5. & 3. d. 31. q. 1. a. 2. q. 2. per tot. & q. 1. ad 1. & ver. q. 7. art. 4. &

Psal. 39. & Phil. 4.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod liber vitæ non sit idem, quod prædestinatio. Dicitur enim Eccles. 24. *Hæc omnia liber vitæ.* Glos. (*interlinearis*) *idest novum, & vetus testamentum*, hoc autem non est prædestinatio: ergo liber vitæ non est idem, quod prædestinatio.

2. Præterea. Aug. in lib. 20. de Civit. Dei, (c. 14. *à medio tom. 5.*) ait, quod *liber vitæ est quedam vis divina, qua fiet, ut cuicumque opera sua bona, vel mala in memoriam reducantur*: sed vis divina non videtur pertinere ad prædestinationem, sed magis ad attributum potentie: ergo liber vitæ non est idem, quod prædestinatio.

3. Præterea. Prædestinationi opponitur reprobatio. Si igitur liber vitæ esset prædestinatio, inveniretur liber mortis, sicut liber vitæ.

Sed Contra est, quod dicitur in Gloss. (*ordinar. & sumitur ex Cassiodoro*) super illud Ps. 68. *Deleantur de libro viventium. Liber iste est notitia Dei, qua prædestinavit ad vitam, quos præscivit.*

Respondeo dicendum, quod liber vitæ in Deo dicitur metaphorice secundum similitudinem à rebus humanis acceptam. Est enim consuetum apud homines, quod illi, qui ad aliquid eliguntur, conscribuntur in libro, utpote milites, vel consiliarii, qui olim dicebantur patres

tres

tres conscripti. Patet autem ex præmissis (*a. 4. q. præc.*), quod omnes prædestinati diliguntur à Deo ad habendam vitam æternam.

Ipsa ergo prædestinatorum conscriptio dicitur liber vitæ. Dicitur autem metaphorice aliquid conscriptum in intellectu alicujus, quod firmiter in memoria tenet, secundum illud Prov. 3. *Ne obliviscaris legis meæ, & præcepta mea cor tuum custodiat: & post pauca sequitur: Describe illa in tabulis cordis tui:* nam & in libris materialibus aliquid conscribitur ad succurrendum memoriæ. Unde ipsa Dei notitia, qua firmiter retinet se aliquos prædestinasse ad vitam æternam, dicitur liber vitæ: nam sicut scriptura libri est signum eorum, quæ fienda sunt; ita Dei notitia est quoddam signum apud ipsum eorum, qui sunt perducendi ad vitam æternam, secundam illud 2. Timoth. 2. *Firmum fundamentum Dei stat habens signaculum hoc: novit Dominus qui sunt ejus.*

Ad primum ergo dicendum, quod liber vitæ potest dici *dupliciter*. Uno modo conscriptio eorum, qui sunt electi ad vitam, & sic loquimur nunc de libro vitæ. *Alio modo* potest dici liber vitæ conscriptio eorum, quæ ducunt in vitam. Et hoc *dupliciter*. *Vel* sicut agendorum; & sic novum, & vetus testamentum dicitur liber vitæ: *vel* sicut jam factorum; & sic illa vis divina, qua fiet, ut cuilibet in memoriam reducantur facta sua, dicitur liber vitæ. Sicut etiam liber militiæ potest dici, vel in quo scribuntur electi ad militiam, vel in quo traditur ars militaris, vel in quo recitantur facta militum. Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod non est consuetum conscribi eos, qui repudiantur, sed eos, qui eliguntur. Unde reprobationi non respondet liber mortis, sicut prædestinationi liber vitæ.

Ad quartum dicendum, quod secundum rationem differt liber vitæ à prædestinatione. Importat enim notitiam prædestinationis, sicut etiam ex glossa inducta apparet (*in argum. sed contra*).

Utrum liber vitæ sit solum respectu vitæ gloriæ prædestinatorum.

Ver. q. 7. a. 5. 6. 7. & 3. d. 31. q. 1. a. 2. q. 2.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod liber vitæ non sit solum respectu vitæ gloriæ prædestinatorum. Liber enim vitæ est notitia vitæ: sed Deus per vitam suam cognoscit omnem aliam vitam: ergo liber vitæ præcipue dicitur respectu vitæ divinæ, & non solum respectu vitæ prædestinatorum.

2. Præterea. Sicut vita gloriæ est à Deo, ita vita naturæ. Si igitur notitia vitæ gloriæ dicitur liber vitæ, etiam notitia vitæ naturæ dicitur liber vitæ.

3. Præterea. Aliqui eliguntur ad gratiam, qui non eliguntur ad vitam gloriæ, ut patet per id, quod dicitur Jo. 6. *Nonne duodecim vos elegi, & unus ex vobis diabolus est?* sed liber vitæ est conscriptio electionis divinæ, ut dictum est (*art. præc.*) ergo etiam est respectu vitæ gratiæ.

Sed Contra est, quod liber vitæ est notitia prædestinationis, ut dictum est (*ibid.*) sed prædestinatio non respicit vitam gratiæ, nisi secundum quod ordinatur ad gloriam. Non enim sunt prædestinati, qui habent gratiam, & deficiunt à gloria. Liber igitur vitæ non dicitur, nisi respectu gloriæ.

Respondeo dicendum, quod liber vitæ, ut dictum est (*ibid.*) importat conscriptionem quandam, sive notitiam electorum ad vitam. Eligitur autem aliquis ad id, quod non competit sibi secundum suam naturam. Et iterum id, ad quod eligitur aliquis, habet rationem finis. Non enim miles eligitur, aut conscribitur ad hoc, quod armetur, sed ad hoc, quod pugnet: hoc enim est proprium officium, ad quod militia ordinatur. Finis autem supra naturam existens est vita gloriæ, ut supra dictum est (*q. 23. ar. 1.*) Unde proprie liber vitæ respicit vitam gloriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod vita divina, etiam prout est vita gloriæ, est Deo naturalis: unde respectu ejus non est electio, & per consequens neque liber

vitæ : non enim dicimus , quod aliquis homo eligatur ad habendum sensum , vel aliquid eorum , quæ consequuntur naturam. Unde per hoc etiam patet solutio ad secundum : respectu enim vitæ naturalis non est electio , neque liber vitæ.

Ad tertium dicendum , quod vita gratiæ non habet rationem finis , sed rationem ejus , quod est ad finem. Unde ad vitam gratiæ non dicitur aliquis eligi , nisi inquantum vita gratiæ ordinatur ad gloriam. Et propter hoc illi , qui habent gratiam , & excidunt à gloria , non dicuntur esse electi simpliciter , sed secundum quid. Et similiter non dicuntur esse scripti simpliciter in libro vitæ , sed secundum quid , prout scilicet de eis in ordinatione , & notitia divina existit , quod sint habituri aliquem ordinem ad vitam æternam secundum participationem gratiæ.

ARTICULUS III.

149

Utrum aliquis deleatur de libro vitæ.

I. d. 40. q. 1. ar. 2. ad 5. & q. 3. ar. unic. ad 3. & 3.
d. 31. q. 1. art. 2. ad 5. & Phil. 4. fi. &
Hebr. 13. lect. 4. fin.

AD Tertium sic proceditur. Videtur , quod nullus deleatur de libro vitæ. Dicit enim Aug. in 20. de Civ. Dei (c. 15. in fin. tom. 5.) , quod *præscientia Dei , quæ non potest falli , liber vitæ est* : sed à præscientia Dei non potest aliquid subtrahi , similiter neque à prædestinatione : ergo nec de libro vitæ potest aliquis deleri.

5. Præterea. Quicquid est in aliquo , est in eo per modum ejus , in quo est : sed liber vitæ est quid æternum , & immutabile : ergo quicquid est in eo , est ibi non temporaliter , sed immobiliter , & indelebiter.

3. Præterea. Deletio scripturæ opponitur : sed aliquis non potest de novo scribi in libro vitæ : ergo neque inde deleri potest.

Sed Contra est , quod dicitur in Psalm. 68. *Deleantur de libro viventium.*

Respondeo dicendum , quod *quidam dicunt* , quod de libro vitæ nullus potest deleri secundum rei veritatem,

tem, potest tamen aliquis deleri secundum opinionem hominum. Est enim consuetum in scripturis, ut aliquid dicatur fieri, quando innotescit; & secundum hoc aliqui dicuntur esse scripti in libro vitæ, in quantum homines opinantur eos ibi scriptos propter præsentem justitiam, quam in eis vident: sed quando apparet vel in hoc sæculo, vel in futuro, quod ab hac justitia exciderint, dicuntur inde deleri. Et sic etiam exponitur in Glo. (*ordin.*) deletio talis, super illud Psal. 68. *Deleantur de libro viventium.*

Sed quia non deleri de libro vitæ ponitur inter præmia justorum, secundum illud Apoc. 3. *Qui vicerit sic, vestiatur vestimentis albis, & non delebo nomen ejus de libro vitæ* (quod autem sanctis repromittitur, non est solum in hominum opinione), potest dici, quod *deleri, vel non deleri de libro vitæ, non solum ad opinionem hominum referendum est, sed etiam quantum ad rem.* Est enim liber vitæ conscriptio ordinatorum in vitam æternam, ad quam ordinatur aliquis ex duobus; scilicet ex *prædestinatione divina*, & hæc ordinatio nunquam deficit; & ex *gratia*: quicumque enim gratiam habet, ex hoc ipso est dignus vita æterna; & hæc ordinatio deficit interdum, quia aliqui ordinati sunt ex gratia habita ad habendum vitam æternam à qua tamen deficiunt per peccatum mortale. Illi igitur qui sunt ordinati ad habendum vitam æternam ex prædestinatione divina, sunt simpliciter scripti in libro vitæ; quia sunt ibi scripti, ut habituri vitam æternam in seipsa, & isti nunquam delentur de libro vitæ. Sed illi, qui sunt ordinati ad habendum vitam æternam non ex prædestinatione divina, sed solum ex gratia, dicuntur esse scripti in libro vitæ, non simpliciter, sed secundum quid; quia sunt ibi scripti, ut habituri vitam æternam non in seipsa, sed in sua causa; & tales possunt deleri de libro vitæ, ut deletio non referatur ad notitiam Dei, quasi Deus aliquid præsciat, postea nesciat, sed ad rem scitam, quia scilicet Deus scit aliquem prius ordinari, in vitam æternam, & postea non ordinari, cum deficit à gratia.

Ad primum ergo dicendum, quod deletio, ut dictum est (*in cor. ar.*), non refertur ad librum vitæ ex

parte præscientiæ, quasi in Deo sit aliqua mutabilitas, sed ex parte præscitorum, quæ sunt mutabilia.

Ad secundum dicendum, quod, licet res in Deo sint immutabiliter, tamen in seipsis mutabiles sunt. Et ad hoc pertinet deletio libri vitæ.

Ad tertium dicendum, quod eo modo, quo aliquis dicitur deleri de libro vitæ, potest dici, quod ibi scribatur de novo vel secundum opinionem hominum, vel secundum quod de novo incipit habere ordinem ad vitam æternam per gratiam. Quod etiam sub divina notitia comprehenditur, licet non de novo.

QUÆSTIO VIGESIMAQUINTA.

De divina Potentia, in sex articulos divisa.

Post considerationem divinæ præscientiæ, & voluntatis, & eorum, quæ ad hoc pertinent, restat considerandum de divina Potentia.

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo. Utrum in Deo sit potentia.

Secundo. Utrum ejus potentia sit infinita.

Tertio. Utrum sit omnipotens.

Quarto. Utrum possit facere, quod ea, quæ sunt præterita, non fuerint.

Quinto. Utrum Deus possit facere, quæ non facit, vel prætermittere, quæ facit.

Sexto. Utrum quæ facit, possit facere meliora.

ARTICULUS I.

150

Utrum in Deo sit Potentia.

1. d. 42. q. 1. a. 1. & 1. cont. c. 16. & l. 2. c. 7. 8. 9. & 10. Et po. q. 1. ar. 1.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod in Deo non sit potentia. Sicut enim prima materia se habet ad potentiam, ita Deus, qui est agens primum, se habet ad actum: sed prima materia secundum se considerata est absque omni actu: ergo agens primum, quod est Deus, est absque potentia.

2. Præterea. Secundum Philos. in 9. Metaphys. (tex. 19. tom. 3.) *qualibet potentia melior est ejus ac-*

actus. Nam forma est melior, quam materia, & actio, quam potentia activa; est enim finis ejus: sed nihil est melius eo, quod est in Deo; quia quicquid est in Deo, est Deus, ut supra ostensum est (*q. 3. ar. 3.*): ergo nulla potentia est in Deo.

3. Præterea. Potentia est principium operationis: sed operatio divina est ejus essentia, cum in Deo nullum sit accidens: essentiæ autem divinæ non est aliquod principium: ergo nulla potentia est in Deo.

4. Præterea. Supra ostensum est, (*q. 14. art. 8. & q. 19. a. 4.*) quod scientia Dei, & voluntas ejus sunt causa rerum: causa autem, & principium idem sunt: ergo non oportet in Deo assignare potentiam, sed solum scientiam, & voluntatem.

Sed Contra est, quod dicitur in Ps. 88. *Potens es Domine, & veritas tua in circuitu tuo.*

Respondeo dicendum, quod duplex est potentia, scilicet *passiva*, quæ nullo modo est in Deo, & *activa*, quam oportet in Deo summe ponere. Manifestum est enim, quod unumquodque secundum quod est actu, & perfectum, secundum hoc est principium activum aliqujus. Patitur autem unumquodque, secundum quod est deficiens, & imperfectum. Ostensum est autem supra (*q. 2. a. 3. & q. 4. a. 1. & 2.*), quod Deus est purus actus, & simpliciter, & universaliter perfectus, neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Unde sibi maxime competit esse principium activum, & nullo modo pati. Ratio autem activi principii convenit potentiæ activæ: nam potentia activa est principium agendi in aliud; potentia vero passiva est principium patiendi ab alio, ut Philosophus dicit quinto *Metaph. (tex. 17. to. 3.)* relinquatur ergo, quod in Deo maxime sit potentia activa.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia activa non dividitur contra actum, sed fundatur in eo. Nam unumquodque agit, secundum quod est in actu: potentia vero passiva dividitur contra actum: nam unumquodque patitur, secundum quod est in potentia. Unde hæc potentia excluditur à Deo, non autem activa.

Ad secundum dicendum, quod quodcumque actus est aliud à potentia, oportet, quod actus sit no-

bilior potentia : sed actio Dei non est aliud ab ejus potentia , sed utrumque est essentia divina ; quia nec esse ejus est aliud ab ejus essentia ; unde non oportet , quod aliquid sit nobilius , quam potentia Dei.

Ad tertium dicendum , quod potentia in rebus creatis non solum est principium actionis , sed etiam effectus. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiæ , quantum ad hoc , quod est principium effectus , non autem quantum ad hoc , quod est principium actionis , quæ est divina essentia , nisi forte secundum modum intelligendi , prout divina essentia , quæ in se simpliciter præhabet quicquid perfectionis est in rebus creatis , potest intelligi & sub ratione actionis , & sub ratione potentiæ , sicut etiam intelligitur & sub ratione suppositi habentis naturam , & sub ratione naturæ. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiæ , quantum ad hoc , quod est principium effectus.

Ad quartum dicendum , quod potentia non ponitur in Deo , ut aliquid differens à scientia , & voluntate secundum rem , sed solum secundum rationem , in quantum scilicet potentia importat rationem principii exequentis id , quod voluntas imperat , & ad quod scientia dirigit : quæ tria Deo secundum idem conveniunt.

Vel dicendum , quod ipsa scientia , vel voluntas divina , secundum quod est principium effectivum , habet rationem potentiæ. Unde consideratio scientiæ , & voluntatis præcedit in Deo considerationem potentiæ , sicut causa præcedit operationem , & effectum.

ARTICULUS II.

151

Utrum potentia Dei sit infinita.

1. d. 43. q. 1. art. 1. & 4. con. c. 74. & c. 65. & po.
4. 1. art. 2. & opu. 2. c. 19. & op. 9. c. 4.
& 12. Meta. lect. 6. fin.

AD Secundum sic proceditur. Videtur , quod potentia Dei non sit infinita. Omne enim infinitum est imperfectum , secundum Phil. in 3. Physic. (tex. 63. 64. & 65. to. 2.) sed potentia Dei non est imperfecta : ergo non est infinita.

Præ-

2. Præterea. Omnis potentia manifestatur per effectum, alias frustra esset. Si igitur potentia Dei esset infinita, posset facere effectum infinitum; quod est impossibile.

3. Præterea. Philosophus probat in octavo Physicorum, (*tex. 79. to. 2.*) quod, si potentia alicujus corporis esset infinita, moveret in instanti. Deus autem non movet in instanti, sed movet creaturam spirituales per tempus, creaturam vero corporalem per locum, & tempus, secundum Aug. octavo super Genes. ad liter. (*cap. 20. 22. & 23. to. 3.*) non ergo est ejus potentia infinita.

Sed Contra est, quod dicit Hilarius 8. de Trinitate, (*non procul à med. & Dam. lib. 1. c. 18.*) quod *Deus est immensa virtutis, vivens, potens*: omne autem immensum est infinitum: ergo virtus divina est infinita.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, (*art. præc.*) secundum hoc potentia activa invenitur in Deo, secundum quod ipse actu est: esse autem ejus est infinitum, inquantum non est limitatum per aliquid recipiens; ut patet per hæc, quæ supra dicta sunt (*q. 7. ar. 1.*), cum de infinitate divinæ essentia ageretur. Unde necesse est, quod *activa potentia Dei sit infinita*. In omnibus enim agentibus hoc invenitur, quod quanto aliquid agens perfectius habet formam, qua agit, tanto est major ejus potentia in agendo. Sicut quanto est aliquid magis calidum, tanto habet majorem potentiam ad calefaciendum. Et haberet utique potentiam infinitam ad calefaciendum, si ejus calor esset infinitus. Unde, cum ipsa essentia divina, per quam Deus agit, sit infinita, sicut supra ostensum est, (*loco proxime citato*) sequitur, quod ejus potentia sit infinita.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de infinito, quod est ex parte materiae non terminatae per formam, cujusmodi est infinitum, quod congruit quantitati. Sic autem non est infinita divina essentia, ut supra ostensum est (*loc. cit.*), & per consequens nec ejus potentia. Unde non sequitur, quod sit imperfecta.

Ad secundum dicendum, quod potentia agentis univoci tota manifestatur in suo effectu. Potentia enim generativa hominis nihil potest plus, quam generare hominem: sed potentia agentis non univoci non tota manifestatur in sui effectus productione: sicut potentia Solis non tota manifestatur in productione alicujus animalis ex putrefactione generati. Manifestum est autem, quod Deus non est agens univocum. Nihil enim aliud potest cum eo convenire neque in specie, neque in genere; ut supra ostensum est, (*qu. 3. a. 5. & qu. 4. a. 3.*) Unde relinquitur, quod effectus ejus semper est minor, quam potentia ejus. Non ergo oportet, quod manifestetur infinita potentia Dei in hoc, quod producat effectum infinitum. Et tamen, etiamsi nullum effectum produceret, non esset Dei potentia frustra: quia frustra est, quod ordinatur ad finem, quem non attingit: potentia autem Dei non ordinatur ad effectus, sicut ad finem, sed magis ipsa est finis sui effectus.

Ad tertium dicendum, quod Philos. in 8. Physic. (*tex. 79. to. 2.*) probat, quod si aliquod corpus haberet potentiam infinitam, moveret in non tempore. Et tamen ostendit, quod potentia motoris cœli est infinita, quia movere potest tempore infinito. Relinquitur ergo secundum ejus intentionem, quod potentia infinita corporis, si esset, moveret in non tempore, non autem potentia incorporei motoris. Cujus ratio est, quia corpus movens aliud corpus est agens univocum. Unde oportet, quod tota potentia agentis manifestetur in motu. Quia igitur quanto moventis corporis potentia est major, tanto velocius movet, necesse est, quod, si fuerit infinita, moveat improporcionabiliter citius, quod est movere in non tempore: sed movens incorporeum est agens non univocum. Unde non oportet, quod tota virtus ejus manifestetur in motu ita, quod moveat in non tempore. Et præsertim, quia movet secundum dispositionem suæ voluntatis.

Utrum Deus sit omnipotens.

3. qu. 13. ar. 1. co. & 1. con. c. 22. & 25. & po. q. 7. ar. 1.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod Deus non sit omnipotens. Moveri enim, & pati aliquid omnium est; sed hoc Deus non potest. Est enim immobilis, ut supra dictum est (q. 2. ar. 3. & q. 9. a. 1.) non igitur est omnipotens.

2. Præterea. Peccare aliquid agere est; sed Deus non potest peccare, neque seipsum negare, ut dicitur 2. Timoth. 2. ergo Deus non est omnipotens.

3. Præterea. De Deo dicitur, quod *omnipotentiam suam parcendo maxime, & miserando manifestat*. Ultimum igitur, quod potest divina potentia, est parcere & misereri. Aliquid autem est multo magis, quam parcere, & misereri, sicut creare alium mundum, vel aliquid hujusmodi; ergo Deus non est omnipotens.

4. Præterea. Super illud 1. Corinth. 1. *Stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi*, dicit Glossa: (*& est Ambros. in hunc loc. to. 5.*) *Sapientiam hujus mundi fecit Deus stultam ostendendo possibile, quod illa impossibile judicabat*. Unde videtur, quod non sit aliquid judicandum possibile, vel impossibile secundum inferiores causas, prout sapientia hujus mundi judicat, sed secundum potentiam divinam. Si igitur Deus sit omnipotens, omnia eruntabilia; nihil ergo impossibile. Sublato autem impossibili, tollitur necessarium. Nam quod necesse est esse, impossibile est non esse. Nihil ergo erit necessarium in rebus, si Deus est omnipotens: hoc autem est impossibile: ergo Deus non est omnipotens.

Sed Contra est, quod dicitur Lucæ 1. *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*.

Respondeo dicendum, quod *communiter confitentur omnes, Deum esse omnipotentem*: sed rationem omnipotentia assignare videtur difficile. Dubium enim potest

test esse, quid comprehendatur sub ista distributione, cum dicitur, omnia posse Deum.

Sed si quis recte consideret (cum potentia dicatur ad possibilium) cum Deus omnia posse dicitur, nihil rectius intelligitur, quam quod possit omnia possibilium, & ob hoc omnipotens dicatur. Possibile autem dicitur *dupliciter*, secundum Philosophum 5. *Metaphysic. (tex. 17. tom. 3.)* Uno modo per respectum ad aliquam potentiam; sicut quod subditur humanæ potentiae, dicitur esse possibile homini. Non autem potest dici, quod Deus dicatur omnipotens, quia possit omnia, quæ sunt possibilium naturæ creatæ; quia divina potentia in plura extenditur. Si autem dicatur, quod Deus sit omnipotens, quia potest omnia, quæ sunt possibilium suæ potentiae, erit circulatio in manifestatione omnipotentiae: hoc enim non erit aliud, quam dicere, quod Deus est omnipotens, quia potest omnia, quæ potest. *Relinquitur igitur, quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possibilium absolute*, quod est *alter modus* dicendi possibile. Dicitur autem aliquid possibile, vel impossibile absolute ex habitudine terminorum. Possibile quidem, quia prædicatum non repugnat subjecto, ut Socratem sedere. Impossibile vero absolute, quia prædicatum repugnat subjecto, ut hominem esse asinum.

Est autem considerandum, quod, cum unumquodque agens agat sibi simile, unicuique potentiae activæ correspondet possibile, ut objectum proprium secundum rationem illius actus, in quo fundatur potentia activa. Sicut potentia calefactiva refertur, ut ad proprium objectum, ad esse *† al. omne † calefactibile*. Esse autem divinum, super quod ratio divinæ potentiae fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed præhabens in se totius esse perfectionem. Unde quicquid potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens.

Nihil autem opponitur rationi entis, nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinæ omnipotentiae, quod implicat in se esse, & non esse simul. Hoc enim omnipotentiae non subditur,

tur, non propter defectum divinæ potentiaë, sed quia non potest habere rationem factibilis, neque possibilis. Quæcumque igitur contradictionem non implicat, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Ea vero, quæ contradictionem implicat, sub divina omnipotentia non continentur; quia non possunt habere possibilitatem rationem. Unde convenientius dicitur, quod ea non possunt fieri, quam quod Deus non possit facere. Neque hoc est contra verbum Angeli dicentis, *non erit impossibile a quo Deum omne verum*. Id enim, quod contradictionem implicat, verbum esse non potest; quia nullus intellectus potest illud concipere.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur omnipotens secundum potentiam activam, non secundum potentiam passivam, ut dictum est (*artic. 1. hujus questionis, & in isto.*) unde quod non potest moveri, & pati, non repugnat omnipotentiaë.

Ad secundum dicendum, quod peccare est deficere à perfecta actione; † *al. ratione* † unde posse peccare est posse deficere in agendo, quod repugnat omnipotentiaë. Et propter hoc Deus peccare non potest, qui est omnipotens. Quamvis Philosophus dicat in 4. Topic. (*cap. 3. to. 1.*) quod potest Deus, & studiosus prava agere: sed hoc intelligitur vel sub conditione, cujus antecedens sit impossibile, ut puta, si dicamus, quod potest Deus prava agere, si velit. Nihil enim prohibet conditionalem esse veram, cujus antecedens, & consequens est impossibile. Sicut si dicatur, si homo est asinus, habet quatuor pedes. Vel ut intelligatur, quod Deus potest aliqua agere, quæ nunc prava videntur, quæ tamen, si ageret, bona essent. Vel loquitur secundum communem opinionem Gentilium, qui homines dicebant transferri in Deos, ut Jovem, vel Mercurium.

Ad tertium dicendum, quod Dei omnipotentia ostenditur maxime in parcendo, & miserando; quia per hoc ostenditur, Deum habere summam potestatem, quod libere peccata dimittit. Ejus enim, qui superioris legi astringitur, non est libere peccata condonare. Vel quia parcendo hominibus, & miserando

do perducit eos ad participationem infiniti boni, qui est ultimus effectus divinæ virtutis. Vel quia, ut supra dictum est (*q. 21. ar. 4.*) effectus divinæ misericordiæ est fundamentum omnium divinorum operum: nihil enim debetur alicui, nisi propter id, quod est datum ei à Deo non debitum. In hoc autem maxime divina omnipotentia manifestatur, quod ad ipsum pertinet prima institutio omnium bonorum.

Ad quartum dicendum, quod possibile absolutum non dicitur neque secundum causas superiores, neque secundum causas inferiores, sed secundum seipsum. Possibile vero, quod dicitur secundum aliquam potentiam, nominatur possibile secundum proximam causam: unde ea, quæ immediate nata sunt fieri à Deo solo, ut creare, justificare, & hujusmodi, dicuntur possible secundum causam superiorem. Quæ autem nata sunt fieri à causis inferioribus, dicuntur possible secundum causas inferiores. Nam secundum conditionem causæ proximæ effectus habet contingentiam, vel necessitatem, ut supra dictum est, (*qu. 14. ar. 13. ad 2.*) In hoc autem reputatur stulta mundi sapientia, quia ea, quæ sunt impossibilia naturæ, etiam Deo impossibilia judicabat: & sic patet, quod omnipotentia Dei impossibilitatem, & necessitatem à rebus non excludit.

ARTICULUS IV.

153

Utrum Deus possit facere, quod præterita non fuerint.

22. *q. 152. ar. 3. ad 3. & 1. d. 42. qu. 2. art. 2.*
 & 2. *cont. cap. 25. & po. qu. 1. d. 3.*
 & *quol. 5. q. 2. ar. 1.*

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod Deus possit facere, quod præterita non fuerint. Quod enim est impossibile per se, magis est impossibile, quam quod est impossibile per accidens; sed Deus potest facere id, quod est impossibile per se, ut cæcum illuminare; vel mortuum resuscitare: ergo multo magis potest Deus facere illud, quod est impossibile per accidens. Sed præterita non fuisse est impossibile per
 ac-

accidens : accidit enim Socratem non currere , esse impossibile ex hoc , quod præteriit : ergo Deus potest facere , quod præterita non fuerint.

2. Præterea. Quicquid Deus facere potuit , potest , cum ejus potentia non minnatur : sed Deus potuit facere antequam Socrates curreret , quod non curreret : ergo postquam cucurrit , potest Deus facere , quod non cucurrit.

3. Præterea. Charitas est major virtus , quam virginitas : sed Deus potest reparare charitatem amisam : ergo & virginitatem : ergo potest facere , quod illa , quæ corrupta fuit , non fuerit corrupta.

Sed Contra est , quod Hieron. (*epist. 2. ad Eustochium de custodia Virginitatis aliquantulum à princip. tom. 1.*) dicit : *Cum Deus omnia possit , non potest de corrupta facere incorruptam* : ergo eadem ratione non potest facere de quocumque alio præterito , quod non fuerit.

Respondeo dicendum , quod sicut supra dictum est , (*art. præc. & quæst. 7. art. 2. ad. 1.*) sub omnipotentia Dei non cadit aliquid , quod contradictionem implicat. Præterita autem non fuisse contradictionem implicat. Sicut enim contradictionem implicat dicere , quod Socrates sedet , & non sedet , ita quod sederit , & non sederit. Dicere autem , quod sederit , est dicere , quod sit præteritum. Dicere autem , quod non sederit , est dicere , quod non fuerit. Unde præterita non fuisse non subiacet divinæ potentiae. Et hoc est , quod Augustinus dicit contra Faustum : (*lib. 26. cap. 25. in princ. to. 6.*) *Quisquis ita dicit : si Deus omnipotens est , faciat , ut quæ facta sunt , facta non fuerint , non videt hoc se dicere , si Deus omnipotens est , faciat , ut ea , quæ vera sunt , eo ipso , quod vera sunt , falsa sint.* Et Philosophus dicit in 6. Ethic. (*cap. 2. in fin. to. 5.*) *quod hoc solo privatur Deus , ingenita facere , quæ sunt facta.*

Ad primum ergo dicendum , quod licet præterita non fuisse sit impossibile per accidens , si consideretur id , quod est præteritum , idest cursus Socratis ; tamen , si consideretur præteritum sub ratione præteriti , ipsum non fuisse , est impossibile , non solum per

se ; sed absolute contradictionem implicans ; & sic est magis impossibile , quam mortuum resurgere , quod non implicat contradictionem , quod dicitur impossibile secundum aliquam potentiam , scilicet naturalem. Talia enim impossibilia divinæ potentiæ subduntur.

Ad secundum dicendum , quod , sicut Deus , quantum est ad perfectionem divinæ potentiæ , omnia potest , sed quædam non subjacent ejus potentiæ , quia deficiunt à ratione possibilium ; ita si attendatur immutabilitas divinæ potentiæ , quicquid Deus potuit , potest. Aliqua tamen olim habuerunt rationem possibilium , dum erat fienda , quæ jam deficiunt à ratione possibilium , dum sunt facta. Et sic dicitur Deus ea non posse ; quia ea non possunt fieri.

Ad tertium dicendum , quod omnem corruptionem mentis , & corporis Deus auferre potest à muliere corrupta ; hoc tamen ab ea removeri non poterit , quod corrupta non fuerit : sicut etiam ab aliquo peccatore auferre non potest , quod non peccaverit , & quod charitatem non amiserit.

ARTICULUS V.

154

Utrum Deus possit facere , quæ non facit.

3. d. 43. q. 2. & 2. cont. c. 23. usque 30. & li. 4. c. 98. fi. & po. qu. 1. ar. 5.

AD Quintum sic proceditur. Videtur , quod Deus non possit facere , nisi ea , quæ facit. Deus enim non potest facere , quæ non præscivit , & præordinavit se facturum : sed non præscivit , neque præordinavit se facturum , nisi ea , quæ facit : ergo non potest facere , nisi ea , quæ facit.

2. Præterea. Deus non potest facere , nisi quod debet , & quod justum est fieri ; sed Deus non debet facere , quæ non facit ; nec justum est ut faciat , quæ non facit : ergo Deus non potest facere , nisi quæ facit.

3. Præterea. Deus non potest facere , nisi quod bonum est , & conveniens rebus factis ; sed rebus factis à Deo non est bonum , nec conveniens aliter esse , quam sint : ergo Deus non potest facere , nisi quæ facit.

Sed

Sed Contra est, quod dicitur Matth. 26. *An non possunt rogare Patrem meum, & exhibebit mihi modo plusquam duodecim legiones Angelorum?* Neque autem ipse rogabat, neque Pater exhibebat ad repugnandum Judæis: ergo Deus potest facere, quod non facit.

Respondeo dicendum, quod circa hoc *quidam dupliciter* erraverunt. *Quidam* enim possuerunt Deum agere, quasi ex necessitate naturæ; ut, sicut ex actione rerum naturalium non possunt alia pro enire, nisi quæ eveniunt, utpote ex semine hominis homo, ex semine olivæ oliva; ita ex operatione divina non possint aliæ res, vel alius ordo rerum effluere, nisi sicut nunc est. Sed supra ostendimus (*q. 19. art. 3.*) Deum non agere quasi ex necessitate naturæ, sed voluntatem ejus esse omnium rerum causam, neque etiam ipsam voluntatem naturaliter, & ex necessitate determinari ad has res. Unde nullo modo iste cursus rerum sic ex necessitate à Deo provenit, quod alia provenire non possent. *Alii* vero dixerunt, quod potentia divina determinatur ad hunc cursum rerum propter ordinem sapientiæ, & justitiæ divinæ, sine quo Deus nihil operatur. Cum autem potentia Dei, quæ est ejus essentia, non sit aliud, quam Dei sapientia, convenienter quidem dici potest, quod nihil sit in Dei potentia, quod non sit in ordine divinæ sapientiæ; nam divina sapientia totum posse potentiæ comprehendit.

Sed tamen ordo à divina sapientia rebus inditus, in quo ratio justitiæ consistit, ut supra dictum est, (*q. 25. a. 2.*) non adæquat divinam sapientiam sic, ut divina sapientia limitetur ad hunc ordinem. Manifestum est autem, quod tota ratio ordinis, quam sapiens rebus à se factis imponit, à fine sumitur. Quando igitur finis est proportionatus rebus propter finem factis, sapientia facientis limitatur ad aliquem determinatum ordinem: sed divina bonitas est finis improportionabiliter excedens res creatas. Unde divina sapientia non determinatur ad aliquem ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum effluere: unde dicendum est simpliciter, quod *Deus potest alia facere, quam quæ facit.*

Ad primum ergo dicendum, quod in nobis, in quibus est aliud potentia, & essentia à voluntate, & intellectu, & iterum intellectus aliud à sapientia, & voluntas aliud à justitia, potest esse aliquid in potentia, quod non potest esse in voluntate justa, vel intellectu sapiente; sed in Deo est idem potentia, & essentia, & voluntas, & intellectus, & sapientia, & justitia. Unde nihil potest esse in potentia divina, quod non possit esse in voluntate justa ipsius, & intellectu sapiente ejus. Tamen, quia voluntas non determinatur ex necessitate ad hæc, vel illa, nisi forte ex suppositione, ut supra dictum est (*q. 19. a. 3.*), neque sapientia Dei, & justitia determinatur ad hunc ordinem, ut supra dictum est (*in corp. art.*), nihil prohibet, esse aliquid in potentia divina, quod non vult, & quod non continetur sub ordine, quem statuit rebus. Et quia potentia intelligitur, ut exequens, voluntas autem, ut imperans, & intellectus, & sapientia, ut dirigens, quod attribuitur potentiæ secundum se considerata, dicitur Deus posse secundum potentiam absolutam: & hujusmodi est omne illud, in quo potest salvari ratio entis, ut supra dictum est (*art. 3. hujus q.*). Quod autem attribuitur potentiæ divinæ, secundum quod exequitur imperium voluntatis justæ, hoc dicitur Deus posse facere de potentia ordinaria. Secundum hoc ergo dicendum est, quod Deus potest alia facere de potentia absoluta, quam quæ præscivit, & præordinavit se facturum: non tamen potest esse, quod aliqua faciat, quæ non præsciverit, & præordinaverit se facturum; quia ipsum facere subjacet præscientiæ, & præordinationi, non autem ipsum posse, quod est naturale. Ideo enim Deus aliquid facit, quia vult; non tamen ideo potest, quia vult, sed quia talis est in sui natura.

Ad secundum dicendum, quod Deus non debet aliquid alicui, nisi sibi. Unde cum dicitur, quod Deus non potest facere, nisi quod debet, nihil aliud significatur, nisi quod Deus non potest facere, nisi quod ei est conveniens, & justum: sed hoc, quod dico conveniens, & justum, potest intelligi *dupliciter*. *Uno modo* sic, quod hoc, quod dico conveniens, & justum, prius intelligatur conjungi cum hoc verbo, *est*, ita quod

res-

restringatur ad standum pro præsentibus, & sic referatur ad potentiam: & sic falsum est, quod dicitur; est enim sensus: Deus non potest facere, nisi quod modo conveniens est, & justum. Si vero prius conjungatur cum hoc verbo, *potest*, (quod habet vim ampliandi) & postmodum cum hoc verbo, *est*, significabitur quoddam præsens, & confusum; & erit locutio vera sub hoc sensu: Deus non potest facere, nisi id, quod si faceret, esset conveniens, & justum.

Ad tertium dicendum, quod, licet iste cursus rerum sit determinatus istis rebus, quæ nunc sunt: non tamen ad hunc cursum limitatur divina sapientia, & potestas. Unde, licet istis rebus, quæ nunc fiunt, nullus alius cursus esset bonus, & conveniens; tamen Deus posset alias res facere, & alium eis imponere ordinem.

ARTICULUS VI.

Utrum Deus possit meliora facere ea, quæ facit.

1. d. 44. a. 1. 2. & 3. & 3. d. 13. q. 1. ar. 2. q. 2. ad 2.
& 3. & pot. q. 2. a. 16. ad 17.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod Deus non possit meliora facere ea, quæ facit. Quicquid enim Deus facit, potentissime, & sapientissime facit: sed tanto fit aliquid melius, quanto fit potentius, & sapientius: ergo Deus non potest aliquid facere melius, quam facit.

2. Præterea. August. contra Maximinum (*lib. 3. c. 7. ad fin. tom. 6.*) sic argumentatur: Si Deus potuit, & noluit gignere Filium sibi æqualem, invidus fuit: eadem ratione, si Deus potuit res meliores facere, quam fecerit, & noluit, invidus fuit: sed invidia est omnino relegata à Deo: ergo Deus unumquodque fecit optimum: non ergo Deus potest aliquid facere melius, quam facit.

3. Præterea. Id, quod est maxime, & valde bonum, non potest melius fieri; quia maximo nihil est majus: sed sicut August. dicit in *Ench. (c. 10. tom. 3.)* *bona sunt singula, quæ Deus fecit, sed simul universa valde bona; quia ex omnibus consistit universitatis ad-*
mi-

mirabilis pulchritudo : ergo bonum universi non potest melius fieri à Deo.

4. Præterea. Homo Christus est plenus gratia, & veritate, & Spiritum habet non ad mensuram : & sic non potest esse melior. Beatitudo etiam creata dicitur esse summum bonum ; & sic non potest esse melius. Beata etiam Virgo Maria est super omnes cielos Angelorum exaltata ; & sic non potest esse melior : non igitur omnia, quæ fecit Deus, potest facere meliora.

Sed Contra est, quod dicitur ad Ephes. 3. quod *Deus potest omnia facere abundantius, quam petimus, aut intelligimus.*

Respondeo dicendum, quod bonitas alicujus rei est *duplex*. Una quidem, quæ est de essentia rei, sicut esse rationale est de essentia hominis, & *quantum ad hoc bonum Deus non potest facere aliquam rem meliorem, quam ipsa sit*, licet possit facere aliquam aliam ea meliorem : sicut etiam non potest facere quaternarium majorem, quia, si esset major, jam non esset quaternarius, sed alius numerus : si enim se habet additio differentię substantialis in definitionibus, sicut additio unitatis in numeris, ut dicitur in 8. Metaph. (tex. 10. tom. 3.).

Alia bonitas est, quæ est extra essentiam rei ; sicut bonum hominis est esse virtuosum, vel sapientem ; & *secundum tale bonum potest Deus res à se factas facere meliores*. Simpliciter autem loquendo *quælibet res à se facta potest Deus facere aliam meliorem*.

Ad primum ergo dicendum, quod, cum dicitur Deum posse aliquid facere melius, quam facit, si *ly melius* sit nomen, verum est : qualibet enim re potest facere aliam meliorem. Eandem vero potest facere meliorem quodammodo, & quodammodo non, sicut dictum est (*in corp. art.*). Si vero *ly melius* sit adverbium, & importet modum ex parte facientis, sic Deus non potest facere melius, quam sicut facit ; quia non potest facere ex majori sapientia, & bonitate. Si autem importet modum ex parte facti, sic potest facere melius ; quia potest dare rebus à se factis meliorem modum essendi quantum ad accidentalia, licet non quantum ad essentialia,

Ad

Ad secundum dicendum, quod de ratione filii est, quod æquetur patri, cum ad perfectum venerit; non est autem de ratione creaturæ alicujus, quod sit melior, quam à Deo facta est. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod Universum (suppositis istis rebus) non potest esse melius propter decentissimum ordinem his rebus attributum à Deo, in quo bonum Universi consistit. Quoniam si unum aliquod esset melius, corrumpeteretur proportio ordinis. Sicut, si una chorda plus debito intenderetur, corrumpeteretur citharæ melodia. Posset tamen Deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis: & sic esset illud Universum melius.

Ad quartum dicendum, quod humanitas Christi ex hoc, quod est unita Deo; & beatitudo creata ex hoc, quod est fruitio Dei; & Beata Virgo ex hoc, quod est mater Dei, habent quandam dignitatem infinitam ex bono infinito, quod est Deus: & ex hac parte non potest aliquid fieri melius eis: sicut non potest aliquid melius esse Deo.

QUÆSTIO VIGESIMASEXTA.

De divina Beatitudine, in quatuor articulos divisa.

Ultimo autem post considerationem eorum, quæ ad divinæ essentiæ unitatem pertinent, considerandum est de divina Beatitudine.

Et circa hoc quærentur quatuor.

Primo. Utrum beatitudo Deo competat.

Secundo. Secundum quid dicatur Deus esse beatus,

Utrum secundum actum intellectus.

Tertio. Utrum ipse sit essentialiter beatitudo cujuslibet

beati.

Quarto. Utrum in ejus beatitudine omnis beatitudo includatur.

Utrum beatitudo Deo competat.

*Inf. q. 61. a. 4. cor. Et 2. d. 1. q. un. a. 2. ad 4.
& d. 15. q. 3. a. 3. ad 1. Et 1. con.
c. 100. & 101.*

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo Deo non conveniat. *Beatitudo* enim, secundum Boet. in 4. de Consol. (*Pros. 2. parum à princ.*) *est status omnium bonorum aggregatione perfectus*: sed aggregatio bonorum non habet locum in Deo, sicut nec compositio: ergo Deo non convenit beatitudo.

2. Præterea. *Beatitudo*, sive felicitas est præmium virtutis, secundum Philos. in 1. Ethic. (*cap. 9. paulo à prin. tom. 5.*) sed Deo non convenit præmium, sicut nec meritum: ergo nec beatitudo.

Sed Contra est, quod dicit Apost. 1. ad Timoth. ult. *Quem suis temporibus ostendet Deus beatus, & solus potens, Rex regum, & Dominus dominantium.*

Respondeo dicendum, quod beatitudo maxime Deo competit. Nihil enim aliud sub nomine beatitudinis intelligitur, nisi bonum perfectum intellectualis nature, cujus est suam sufficientiam cognoscere in bono, quod habet, & cui competit, ut ei contingat aliquid vel bene, vel male, & sit suarum operationum domina. Utrumque autem istorum excellentissime Deo convenit, scilicet perfectum esse, & intelligentem. Unde *beatitudo maxime convenit Deo.*

Ad primum ergo dicendum, quod aggregatio bonorum est in Deo, non per modum compositionis, sed per modum simplicitatis; quia quæ in creaturis multiplicia sunt, in Deo præexistunt simpliciter, & unite, ut supra dictum est (*q. 4. art. 2. & q. 18. art. 4.*).

Ad secundum dicendum, quod esse præmium virtutis accedit beatitudini, vel felicitati, in quantum aliquis beatitudinem acquirit: sicut esse terminum generationis accedit enti, in quantum exit de potentia in actum. Sicut igitur Deus habet esse, quamvis non generetur; ita habet beatitudinem, quamvis non mereatur.

Utrum Deus dicatur beatus secundum intellectum.

2. d. 16. art. 2. cor.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod Deus non dicatur beatus secundum intellectum. Beatitudo enim est summum bonum: sed bonum dicitur in Deo secundum essentiam. Et bonum respicit esse secundum essentiam, secundum Boet. in lib. de hebdo. (*sive in lib. An omne, quod est, bonum sit*) ergo & beatitudo dicitur in Deo secundum essentiam, & non secundum intellectum.

2. Præterea. Beatitudo habet rationem finis. Finis autem est objectum voluntatis, sicut & bonum: ergo beatitudo dicitur in Deo secundum voluntatem, & non secundum intellectum.

Sed Contra est, quod Gregor. dicit 32. Moral. (*cap. 7. in prin. super illud Job 40. Circumda tibi decorem*). *Ipse gloriosus est, qui, dum seipso perfruitur, accedentis laudis indigens non est.* Esse autem gloriosum significat esse beatum. Cum igitur Deo fruamur secundum intellectum, quia *visio est tota merces*, ut dicit Augustinus (*lib. 22. de Civ. Dei cap. 26. aliquantulum à princ. tom. 5.*) videtur, quod beatitudo dicatur in Deo secundum intellectum.

Respondeo dicendum, quod beatitudo, sicut dictum est (*art. præc.*), significat bonum perfectum intellectualis naturæ: & inde est, quod, sicut unaquæque res appetit suam perfectionem, ita & intellectualis natura naturaliter appetit, esse beata. Id autem, quod est perfectissimum in qualibet intellectuali natura, est intellectualis operatio, secundum quam capit quodammodo omnia. Unde cujuslibet intellectualis naturæ creatæ beatitudo consistit in intelligendo. In Deo autem non est aliud esse, & intelligere secundum rem, sed tantum secundum intelligentiæ rationem. *Attribuenda ergo est Deo beatitudo secundum intellectum*, sicut & aliis beatis, qui per assimilationem ad beatitudinem ipsius beati dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa ratione

pre-

probatur, quod Deus sit beatus secundum suam essentiam, non autem quod beatitudo ei conveniat secundum rationem essentiæ, sed magis secundum rationem intellectus.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo, cum sit bonum, est objectum voluntatis: objectum autem præ-intelligitur actui potentiæ. Unde secundum modum intelligendi prius est beatitudo divina, quam actus voluntatis in ea quiescentis. Et hoc non potest esse, nisi actus intellectus. Unde in actu intellectus attenditur beatitudo.

ARTICULUS III. 158

Utrum Deus sit beatitudo cujuslibet beati.

12. q. 3. a. 1. Et 4. d. 42. q. 1. a. 2. q. 1. Et 1. cont. c. 102. 1. 2.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod Deus sit beatitudo cujuslibet beati. Deus enim est summum bonum, ut supra ostensum est (q. 6. a. 2. & 4.). Impossibile est autem esse plura summa bona, ut etiam ex superioribus patet (q. 11. a. 3.). Cum igitur de ratione beatitudinis sit, quod sit summum bonum, videtur, quod beatitudo non sit aliud, quam Deus.

2. Præterea. Beatitudo est finis rationalis naturæ ultimus: sed esse ultimum finem rationalis naturæ soli Deo convenit: ergo beatitudo cujuslibet beati est solus Deus.

Sed Contra. Beatitudo unius est major beatitudine alterius, secundum illud 1. Cor. 15. *Stella differt à stella in claritate*: sed Deo nihil est majus, ergo beatitudo est aliquid aliud, quam Deus.

Respondeo dicendum, quod beatitudo intellectualis naturæ consistit in actu intellectus. In quo duo possunt considerari, scilicet *objectum actus*, quod est intelligibile, & *ipse actus*, qui est intelligere.

Si igitur beatitudo consideretur ex parte ipsius objecti, sic solus Deus est beatitudo: quia ex hoc solo est aliquis beatus, quod Deum intelligit, secundum illud August. in 5. lib. conf. (c. 4. in prin. tom. 1.). *Beatus est, qui te novit, etiam si alia ignoret.* † al. qui te scit, etiamsi illa nesciat † Sed ex parte actus intelli-

gen-

gentis beatitudo est quid creatum in creaturis beatis ; in Deo autem est etiam secundum hoc aliquid increatum.

Ad primum ergo dicendum , quod beatitudo , quantum ad objectum , est summum bonum simpliciter ; sed quantum ad actum in creaturis beatis , est summum bonum non simpliciter , sed in genere bonorum participabilium à creatura.

Ad secundum dicendum , quod finis est *duplex*, scilicet *cujus*, & *quo*, ut Philosoph. dicit : (*ex lib. 1. Mag. Mor. cap. 3. tom. 5.*) scilicet *ipsa res*, & *usus rei*. Sicut avaro est finis pecunia , & acquisitio pecunie. Creaturæ igitur rationalis est quidem Deus finis ultimus , ut res ; beatitudo autem creata , ut usus , vel magis fruitio rei.

ARTICULUS IV.

Utrum in Dei beatitudine omnis beatitudo includatur.

1. *cont. c. ult.*

AD Quartum sic proceditur. Videtur , quod beatitudo divina non complectatur omnes beatitudines. Sunt enim quædam beatitudines falsæ : sed in Deo nihil potest esse falsum : ergo divina beatitudo non complectitur omnem beatitudinem.

2. Præterea. Quædam beatitudo secundum quosdam consistit in rebus corporalibus , sicut voluptatibus , divitiis , & hujusmodi. Quæ quidem Deo convenire non possunt , cum sit incorporeus : ergo beatitudo ejus non complectitur omnem beatitudinem.

Sed Contra est , quod beatitudo est perfectio quædam : divina autem perfectio complectitur omnem perfectionem , ut supra ostensum est (*q. 4. art. 2.*) : ergo divina beatitudo complectitur omnem beatitudinem.

Respondeo dicendum , quod *quicquid est desiderabile in quacunque beatitudine vel vera , vel falsa , totum eminentius in divina beatitudine præexistit.*

De contemplativa enim felicitate habet continuam , & certissimam contemplationem sui , & omnium aliorum : de activa vero gubernationem totius universi. De terrena vero felicitate , quæ consistit in voluptate , divitiis , potestate , dignitate , & fama , secundum Boet.

in 3. de consol. (*pros. 10.*) habet gaudium de se, & de omnibus aliis pro delectatione; pro divitiis habet omnimodam sufficientiam, quam divitiæ promittunt; pro potestate omnipotentiam; pro dignitate omnium regimē; pro fama vero admirationem totius creaturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo aliqua secundum hoc est falsa, secundum quod deficit à ratione veræ beatitudinis, & sic non est in Deo: sed quicquid habet de similitudine quantumcumque tenuis beatitudinis, totum præexistit in divina beatitudine.

Ad secundum dicendum, quod bona, quæ sunt in corporalibus corporaliter, in Deo sunt spiritualiter secundum modum suum. Et hæc dicta sufficiant de his, quæ pertinent ad divinæ essentiæ unitatem.

TRACTATUS DE TRINITATE.

QUÆSTIO VIGESIMASEPTIMA.

De Processione Divinarum Personarum, in quinque articulos divisa.

Consideratis autem his, quæ ad divinæ essentiæ Unitatem pertinent, restat considerare de his, quæ pertinent ad Trinitatem personarum in divinis. Et quia Personæ Divinæ secundum relationes originis distinguuntur, secundum ordinem doctrinæ prius considerandum est de origine, sive de processione. Secundo de relationibus originis. Tertio de personis.

Circa processionem quaruntur quinque.

Primo. Utrum processio sit in divinis.

Secundo. Utrum aliqua processio in divinis generatio dicit possit.

Tertio. Utrum præter generationem aliqua alia processio possit esse in divinis.

Quarto. Utrum illa alia processio possit dici generatio.

Quinto. Utrum in divinis sint plures processionēs, quam duæ.

Utrum processio sit in divinis.

1. *dist. 13. a. 1. Et 4. cont. c. 11. Et po. q. 10. ar. 1.*

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod in Deo non possit esse aliqua processio. Processio enim significat motum ad extra: sed in divinis nihil est mobile, neque extraneum: ergo neque processio.

2. Præterea. Omne procedens est diversum ab eo, à quo procedit: sed in Deo non est aliqua diversitas, sed summa simplicitas: ergo in Deo non est processio aliqua.

3. Præterea. Procedere ab alio videtur rationi primi principii repugnare: sed Deus est primum principium, ut supra ostensum est (*q. 2. a. 3.*): ergo in Deo processio locum non habet.

Sed Contra est, quod dicit Dominus Jo. 8. *Ego ex Deo processi.*

Respondeo dicendum, quod *divina Scriptura in rebus divinis nominibus ad processionem pertinentibus utitur.*

Hanc autem processionem diversi *diversimode* acceperunt. *Quidam* enim acceperunt hanc processionem, secundum quod effectus procedit à causa. Et sic accepit *Arrius* dicens, Filium procedere à Patre, sicut primam ejus creaturam, & Spiritum sanctum procedere à Patre, & Filio, sicut creaturam utriusque. Et secundum hoc neque Filius, neque Spiritus sanctus esset verus Deus. Quod est contra id, quod dicitur de Filio 1. Jo. ult. *Ut simus in vero Filio ejus. Hic est verus Deus.* Et de Spiritu sancto dicitur 1. Cor. 6. *Nescitis, quia membra vestra templum sunt Spiritus sancti:* templum autem habere solius Dei est. *Alii* vero hanc processionem acceperunt, secundum quod causa dicitur procedere in effectum; inquantum vel movet ipsum, vel similitudinem suam ipsi imprimit. Et sic accepit *Sabellius* dicens, ipsum Deum Patrem Filium dici, secundum quod carnem assumpsit ex Virgine; & eundem dicit Spiritum sanctum, secundum quod creaturam rationalem sanctificat, & ad vitam movet. Huic autem

ac-

acceptiōni repugnant verba Domini de se dicentis Jo. 5. *Non potest facere à se Filius quicquam*, & multa alia, per quæ ostenditur, quod non est ipse Pater, qui Filius.

Si quis autem diligenter consideret, uterque accipit processionem, secundum quod est ad aliquid extra. Unde neuter posuit processionem in ipso Deo: sed, cum omnis processio sit secundum aliquam actionem, sicut secundum actionem, quæ tendit in exteriorē materiam, est aliqua processio ad extra; ita secundum actionem, quæ manet in ipso agente, attenditur processio quædam ad intra. Et hoc maxime patet in intellectu, cujus actio, scilicet intelligere, manet in intelligente. Quicumque autem intelligit, ex hoc ipso, quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectæ, ex vi intellectiva proveniens, & ex ejus notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, & dicitur verbum cordis significatum verbo vocis. Cum autem Deus sit super omnia, ea, quæ in Deo dicuntur, non sunt intelligenda secundum modum infimarum creaturarum, quæ sunt corpora, sed secundum similitudinem supremarum creaturarum, quæ sunt intellectuales substantiæ, à quibus etiam similitudo accepta deficit à representatione divinatorum. Non ergo accipienda est processio, secundum quod est in corporalibus vel per motum localem, vel per actionem alicujus causæ in exteriorē effectum, ut calor à calefaciente in calefactum; sed secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis à dicente, quod manet in ipso. *Et sic fides catholica processionem ponit in divinis.*

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de processione, quæ est motus localis, vel quæ est secundum actionem tendentem in exteriorē materiam, vel in exteriorē effectum: talis autem processio non est in divinis, ut dictum est (*in corp. art.*).

Ad secundum dicendum, quod id, quod procedit secundum processionem, quæ est ad extra, oportet esse diversum ab eo, à quo procedit: sed id, quod procedit ad intra processu intelligibili, non oportet esse diversum; imo quanto perfectius procedit, tanto magis est unum cum eo, à quo procedit. Manifestum est enim, quod,

quod, quanto aliquid magis intelligitur, tanto conceptio intellectualis est magis intima intelligenti, & magis unum. Nam intellectus secundum hoc, quod actu intelligit, secundum hoc fit magis unum cum intellecto. Unde cum divinum intelligere sit in fine *† al. infinitæ* † perfectionis, ut supra dictum est (*q. 14. art. 2.*), necesse est, quod Verbum divinum sit perfecte unum cum eo, à quo procedit, absque omni diversitate.

Ad tertium dicendum, quod procedere à principio, ut extraneum, & diversum, repugnat rationi primi principii; sed procedere, ut intimum, & absque diversitate per modum intelligibilem, includitur in ratione primi principii. Cum enim dicimus ædificatorem principium domus, in ratione hujus principii includitur conceptio suæ artis, & includeretur in ratione primi principii, si ædificator esset primum principium. Deus autem, qui est primum principium rerum, comparatur ad res creatas, ut artifex ad artificiatas.

ARTICULUS II.

Utrum aliqua processio in divinis generatio dici possit.

4. cont. c. 10. & 11. & opusc. 2. c. 40.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod processio, quæ est in divinis, non possit dici generatio. Generatio enim est mutatio de non esse in esse, corruptioni opposita, & utriusque subjectum est materia, sed nihil horum competit divinis: ergo non potest generatio esse in divinis.

2. Præterea. In Deo est processio secundum modum intelligibilem, ut dictum est (*ar. præc.*) sed in nobis talis processio non dicitur generatio: ergo neque in Deo.

3. Præterea. Omne genitum accipit esse à generante. Esse ergo cujuslibet geniti est esse receptum: sed nullum esse receptum est per se subsistens. Cum igitur esse divinum sit esse per se subsistens, ut supra probatum est (*q. 7. ar. 1. & q. 11. a. 4.*), sequitur, quod nullius geniti esse sit esse divinum. Non est ergo generatio in divinis.

Tom. I.

Q

Sed

Sed Contra est, quod dicitur in Psal. 2. *Ego hodie genui te.*

Respondeo dicendum, quod processio Verbi in divinis dicitur generatio.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod nomine generationis *dupliciter* utimur. *Uno modo* communiter ad omnia generabilia, & corruptibilia; & sic generatio nihil aliud est, quam mutatio de non esse ad esse. *Alio modo* proprie in viventibus; & sic generatio significat originem alicujus viventis à principio vivente conjuncto; & hæc proprie dicitur nativitas. Non tamen omne hujusmodi dicitur genitum, sed proprie quod procedit secundum rationem similitudinis. Unde pilus, vel capillus non habet rationem geniti, & filii, sed solum quod procedit secundum rationem similitudinis, non cujuscumque: nam vermes, qui generantur in animalibus, non habent rationem generationis, & filiatio- nis, licet sit similitudo secundum genus: sed requiritur ad rationem talis generationis, quod procedat secundum rationem similitudinis in natura ejusdem speciei: sicut homo procedit ab homine, & equus ab equo. In viventibus autem, quæ de potentia in actum vitæ procedunt, sicut sunt homines, & animalia, generatio utramque generationem includit. Si autem sit aliquod vivens, cujus vita non exeat de potentia in actum, processio (si qua in tali vivente invenitur) excludit omnino primam rationem generationis; sed potest habere rationem generationis, quæ est propria viventium.

Sic igitur processio verbi in divinis habet rationem generationis: procedit enim per modum intelligibilis actionis, quæ est operatio vitæ, & à principio conjuncto, ut supra jam dictum est (*ar. præc.*), & secundum rationem similitudinis; quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectæ, & in eadem natura existens; quia in Deo idem est intelligere, & esse, ut supra ostensum est. (*qu. 3. a. 4. & q. 14. art. 4.*)

Unde processio verbi in divinis dicitur generatio & ipsum verbum procedens dicitur Filius.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa pro-

procedit de generatione secundum rationem primam, prout importat exitum de potentia in actum. Et sic non invenitur in divinis, ut supra dictum est. (*in cor. ar.*)

Ad secundum dicendum, quod intelligere in nobis non est ipsa substantia intellectus. Unde verbum, quod secundum intelligibilem operationem procedit in nobis, non est ejusdem naturæ cum eo, à quo procedit. Unde non proprie, & complete competit sibi ratio generationis. Sed intelligere divinum est ipsa substantia intelligentis, ut supra ostensum est (*q. 14. a. 4.*). Unde verbum procedens, procedit, ut ejusdem naturæ subsistens. Et propter hoc proprie dicitur Genitum, & Filius. Unde & his, quæ pertinent ad generationem viventium, utitur Scriptura ad significandam processio- nem divinæ sapientiæ, scilicet conceptione, & partu. Dicitur enim ex persona divinæ sapientiæ Prov. 8. *Nondum erant abyssi, & ego jam concepta eram. Ante colles ego parturiebar.* Sed in intellectu nostro utimur nomine conceptionis, secundum quod in verbo nostri intellectus invenitur similitudo rei intellectæ, licet non inveniatur naturæ identitas.

Ad tertium dicendum, quod non omne acceptum est receptum in aliquo subjecto; alioquin non posset dici, quod tota substantia rei creatæ sit accepta à Deo, cum totius substantiæ non sit aliquod subjectum receptivum. Sic igitur id, quod est genitum in divinis, accipit esse à generante, non tanquam illud esse sit receptum in aliqua materia, vel subjecto, quod repugnat subsistentiæ divini esse: sed secundum hoc dicitur esse acceptum, inquantum procedens ab alio habet esse divinum, non quasi aliud ab esse divino existens. In ipsa enim perfectione divini esse continetur & verbum intelligibiliter procedens, & principium verbi, sicut & quæcumque ad ejus perfectionem pertinent, ut supra dictum est. (*q. 4. a. 2. & q. 14. a. 4.*)

Utrum sit in divinis alia processio à generatione Verbi.

1. d. 13. q. 1. a. 2. & 4. cont. c. 13. fin. & po. q. 10. a. 2.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod non sit in divinis alia processio à generatione Verbi. Eadem enim ratione erit aliqua alia processio ab illa alia processione: & sic procederetur in infinitum: quod est inconveniens. Standum est igitur in prima, ut sit una tantum processio in divinis.

2. Præterea. In omni natura invenitur tantum unus modus communicationis illius naturæ. Et hoc ideo est, quia operationes secundum terminos habent unitatem, & diversitatem: sed processio in divinis non est, nisi secundum communicationem divinæ naturæ. Cum igitur sit una tantum natura divina, ut supra ostensum est (*q. 11. ar. 3.*), relinquitur, quod una sit tantum processio in divinis.

3. Præterea. Si sit in divinis alia processio ab intelligibili processione Verbi, non erit nisi processio amoris, quæ est secundum voluntatis operationem: sed talis processio non potest esse alia à processione intellectus intelligibili; quia voluntas in Deo non est aliud ab intellectu, ut supra ostensum est (*q. 19. a. 1.*): ergo in Deo non est alia processio præter processionem Verbi.

Sed Contra est, quod Spiritus Sanctus procedit à Patre, ut dicitur Joan. 15. Ipse autem est alius à Filio, secundum illud Jo. 14. *Rogabo Patrem meum, & alium Paracletum dabit vobis*: ergo in divinis est alia processio præter processionem Verbi.

Respondeo dicendum, quod in divinis sunt duæ processionem, scilicet *processio verbi*, & *quædam alia*.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod in divinis non est processio, nisi secundum actionem, quæ non tendit in aliquid extrinsecum, sed manet in ipso agente. Hujusmodi autem actio in intellectuali natura est actio intellectus, & actio voluntatis. Proces-

sio autem Verbi attenditur secundum actionem intelligibilem. Secundum autem operationem voluntatis invenitur in nobis quædam alia processio, scilicet processio amoris, secundum quam amatum est in amante: sicut per conceptionem Verbi res dicta, vel intellecta est in intelligente. *Unde & præter processionem Verbi ponitur alia processio in divinis, quæ est processio amoris.*

Ad primum ergo dicendum, quod non est necessarium procedere in divinis processionibus in infinitum. Processio enim, quæ est ad intra in intellectuali natura, terminatur in processione voluntatis.

Ad secundum dicendum, quod quicquid est in Deo, est Deus, ut supra ostensum est (*qu. 3. a. 3. & 4.*). Quod non contingit in aliis rebus. Et ideo per quamlibet processionem, quæ non est ad extra, communicatur divina natura, non autem aliæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod, licet in Deo non sit aliud voluntas, & intellectus; tamen de ratione voluntatis, & intellectus est, quod processionem, quæ sunt secundum actionem utriusque, se habeant secundum quemdam ordinem. Non enim est processio amoris, nisi in ordine ad processionem Verbi. Nihil enim potest voluntate amari, nisi sit in intellectu conceptum. Sicut igitur attenditur quidam ordo verbi ad principium, à quo procedit, licet in divinis sit eadem substantia intellectus, & conceptio intellectus; ita, licet in Deo sit idem voluntas, & intellectus, tamen, quia de ratione amoris est, quod non procedat, nisi à conceptione intellectus, habet ordinis distinctionem processio amoris à processione Verbi in divinis.

ARTICULUS IV.

Utrum processio amoris in divinis sit generatio.

I. d. 13. a. 3. 2. & 4. cont. c. 13.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod processio amoris in divinis sit generatio. Quod enim procedit in similitudine naturæ in viventibus, dicitur generatum, & nascens: sed id, quod procedit in divi-

nis per modum amoris, procedit in similitudine naturæ, alias esset extraneum à natura divina, & sic esset processio ad extra: ergo quod procedit in divinis per modum amoris, procedit ut genitum, & nascens.

2. Præterea. Sicut similitudo est de ratione verbi, ita est etiam de ratione amoris. Unde dicitur Eccl. 13. quod *omne animal diligit simile sibi*: si igitur ratione similitudinis verbo procedenti convenit generari, & nasci, videtur etiam, quod amori procedenti convenit generari.

3. Præterea. Non est in genere, quod non est in aliqua ejus specie. Si igitur in divinis sit quædam processio amoris, oportet, quod præter hoc nomen commune habeat aliquod nomen speciale: sed non est aliud nomen dare, nisi generatio: ergo videtur, quod processio amoris in divinis sit generatio.

Sed Contra est, quia secundum hoc sequeretur, quod Spiritus Sanctus, qui procedit ut amor, procederet ut genitus, quod est contra illud Athanasii (*in suo Symbolo fidei*): *Spiritus Sanctus à Patre, & Filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.*

Respondeo dicendum, quod *processio amoris in divinis non debet dici generatio*. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod hæc est differentia inter intellectum, & voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc, quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem: voluntas autem fit in actu, non per hoc, quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc, quod voluntas habet quamdam inclinationem in rem volitam. Processio igitur, quæ attenditur secundum rationem intellectus, est secundum rationem similitudinis. Et intantum potest habere rationem generationis, quia omne generans generat sibi simile. Processio autem, quæ attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis, & moventis in aliquid.

Et ideo quod *procedit in divinis per modum amoris, non procedit ut genitum, vel ut filius, sed magis*

gis procedit ut spiritus. Quo nomine quædam vitalis motio, & impulsio designatur, prout aliquis ex amore dicitur moveri, vel impelli ad aliquid faciendum.

Ad primum ergo dicendum, quod quicquid est in divinis, est unum cum divina natura. Unde ex parte hujus unitatis non potest accipi propria ratio hujus processiois, vel illius, secundum quam una distinguatur ab alia, sed oportet, quod propria ratio hujus vel illius processiois accipiatur secundum ordinem unius processiois ad aliam. Hujusmodi autem ordo attenditur secundum rationem voluntatis, & intellectus. Unde secundum horum propriam rationem sortitur in divinis nomen utraque processio, quod imponitur ad propriam rationem rei significandam; & inde est, quod procedens per modum amoris & divinam naturam accipit, & tamen non dicitur natum.

Ad secundum dicendum, quod similitudo aliter pertinet ad verbum, & aliter ad amorem: nam ad verbum pertinet, inquantum ipsum est quædam similitudo rei intellectæ, sicut genitum est similitudo generantis: sed ad amorem pertinet, non quod ipse amor sit similitudo, sed inquantum similitudo est principium amandi. Unde non sequitur, quod amor sit genitus, sed quod genitum sit principium amoris.

Ad tertium dicendum, quod, Deum nominare non possumus, nisi ex creaturis, ut dictum est supra. (q. 13. a. 1.) Et quia in creaturis communicatio naturæ non est, nisi per generationem, processio in divinis non habet proprium, vel speciale nomen, nisi generationis. Unde processio, quæ non est generatio, remansit sine speciali nomine: sed potest nominari spiratio, quia est processio spiritus.

*Utrum sint plures processionēs in divinis,
quam duæ.*

*Inf. q. 28. a. 4. corp. & q. 37. a. 1. corp. & qu. 41. a. 6.
corp. & po. q. 10. a. 2. arg. sed contra.*

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod sint plures processionēs in divinis, quam duæ. Sicut enim scientia, & voluntas attribuitur Deo, ita & potentia. Si igitur secundum intellectum, & voluntatem accipiuntur in Deo duæ processionēs, videtur, quod tertia sit accipienda secundum potentiam.

2. Præterea. Bonitas maxime videtur esse principium processionis, cum bonum dicatur diffusivum sui esse. Videtur igitur, quod secundum bonitatem aliqua processio in divinis accipi debeat.

3. Præterea. Major est fœcunditatis virtus in Deo, quam in nobis: sed in nobis non est tantum una processio verbi, sed multæ; quia ex uno verbo in nobis procedit aliud verbum, & similiter ex uno amore alius amor: ergo & in Deo sunt plures processionēs, quam duæ.

Sed Contra est, quod in Deo non sunt nisi duo procedentes, scilicet Filius, & Spiritus sanctus: ergo sunt ibi tantum duæ processionēs.

Respondeo dicendum, quod processionēs in divinis accipi non possunt, nisi secundum actiones, quæ in agente manent: huiusmodi autem actiones in natura intellectuali, & divina non sunt nisi duæ, scilicet intelligere & velle. Nam sentire, quod etiam videtur esse operatio in sentiente, est extra naturam intellectualem, neque totaliter est remotum à genere actionum; quæ sunt ad extra. Nam sentire perficitur per actionem sensibilis in sensum. *Relinquitur igitur, quod nulla alia processio possit esse in Deo, nisi verbi, & amoris.*

Ad primum ergo dicendum, quod potentia est principium agendi in aliud. Unde secundum potentiam accipitur actio ad extra. Et sic secundum attributum potentiæ non accipitur processio divi-
næ

næ personæ, sed solum processio creaturarum.

Ad secundum dicendum, quod bonum, sicut dicit Boet. in lib. de Hebdomad. (*lib. An omne, quod est, bonum sit, circa finem*) pertinent ad essentiam, & non ad operationem, nisi forte sicut objectum voluntatis. Unde, cum processiones divinas secundum aliquas actiones necesse sit accipere, secundum bonitatem, & hujusmodi alia attributa non accipiuntur aliæ processiones, nisi verbi, & amoris, secundum quod Deus suam essentiam, veritatem, & bonitatem intelligit, & amat.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra habitum est (*q. 14. a. 5. & q. 19. a. 5.*), Deus uno simplici actu omnia intelligit, & similiter omnia vult. Unde in eo non potest esse processio verbi ex verbo, neque amoris ex amore, sed est in eo solum unum verbum perfectum, & unus amor perfectus. Et in hoc ejus perfecta fecunditas manifestatur.

QUÆSTIO VIGESIMAOCTAVA.

De Relationibus divinis, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de Relationibus divinis.

Et circa hoc queruntur quatuor.

Primo. Utrum in Deo sint aliquæ relationes reales.

Secundo. Utrum illæ relationes sint ipsa essentia divina, vel sint extrinsecus affixæ.

Tertio. Utrum possint esse in Deo plures rationes realiter distinctæ abinvicem.

Quarto. De numero harum relationum.

Utrum in Deo sint aliquæ relationes reales.

*I. d. 26. q. 2. ar. 1. & d. 33. a. 1. in cor. & 4. con. c. 14.
& po. q. 2. a. 6. cor. & q. 8. a. 1. & opu. 2. c. 53.*

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod in Deo non sint aliquæ relationes reales. Dicit enim Boet. in lib. de Trin. (*in med.*) quod, *cum quis prædicamenta in divinam vertit prædicationem, cuncta mutantur in substantiam, quæ prædicari possunt; ad aliquid vero omnino non potest prædicari: sed quicquid est realiter in Deo, de ipso prædicari potest: ergo relatio non est realiter in Deo.*

2. Præterea. Dicit Boetius in eodem lib. (*circa fin.*) quod *similis est relatio in Trinitate Patris ad Filium, & utriusque ad Spiritum Sanctum, ut ejus, quod est idem, ad id, quod est idem: sed hujusmodi relatio est rationis tantum; quia omnis relatio realis exigit duo extrema realiter: ergo relationes, quæ ponuntur in divinis, non sunt reales relationes, sed rationis tantum.*

3. Præterea. Relatio paternitatis est relatio principii: sed, cum dicitur, Deus est principium creaturarum, non importatur aliqua relatio realis, sed rationis tantum: ergo nec paternitas in divinis est relatio realis. Et eadem ratione nec aliæ relationes, quæ ponuntur ibi.

4. Præterea. Generatio in divinis est secundum intelligibilis verbi processionem: sed relationes, quæ consequuntur operationem intellectus, sunt relationes rationis: ergo paternitas, & filiatio, quæ dicuntur in divinis secundum generationem, sunt relationes rationis tantum.

Sed Contra est, quod pater non dicitur nisi à paternitate, & Filius à filiatione: si igitur paternitas, & filiatio non sunt in Deo realiter, sequitur; quod Deus non sit realiter pater, aut filius, sed secundum rationem intelligentiæ tantum: quod est hæresis Sabelliana.

Respondeo dicendum, quod *relationes quædam sunt in divinis realiter.*

Ad

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod solum in his, quæ dicuntur ad aliquid, inveniuntur aliqua secundum rationem tantum, & non secundum rem. Quod non est in aliis generibus: quia alia genera, ut quantitas, & qualitas, secundum propriam rationem significant aliquid alicui inhærens. Ea vero, quæ dicuntur ad aliquid, significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud. Qui quidem respectus *aliquando* est in ipsa natura rerum, utpote quando aliquæ res secundum suam naturam adinvicem ordinatæ sunt, & invicem inclinationem habent. Et hujusmodi relationes oportet esse reales. Sicut in corpore gravi est inclinatio, & ordo ad locum medium. Unde respectus quidam est in ipso gravi respectu loci medii; & similiter est de aliis hujusmodi. *Aliquando* vero respectus significatus per ea, quæ dicuntur ad aliquid, est tantum in ipsa apprehensione rationis conferentis unum alteri: & tunc est relatio rationis tantum. Sicut cum comparat ratio hominem animali, ut speciem ad genus.

Cum autem aliquid procedit à principio ejusdem naturæ, necesse est, quod ambo, scilicet procedens, & id, à quo procedit, in eodem ordine convenient: & sic oportet, quod habeant reales respectus adinvicem. Cum igitur processiones in divinis sint in identitate naturæ, ut ostensum est (*quæst. præc. art. 2. § 4.*), necesse est, quod relationes, quæ secundum processiones divinas accipiuntur, sint relationes reales.

Ad primum ergo dicendum, quod ad aliquid dicitur non omnino prædicari in Deo secundum propriam rationem ejus, quod dicitur ad aliquid, inquantum scilicet propria ratio ejus, quod ad aliquid dicitur, non accipitur per comparisonem ad illud, cui inest relatio, sed per respectum ad alterum: non autem per hoc excludere voluit, quod relatio non esset in Deo, sed quod non prædicaretur per modum inhærentis secundum propriam relationis rationem, sed magis per modum ad aliud se habentis.

Ad secundum dicendum, quod relatio, quæ importatur per hoc nomen, *idem*, est relatio rationis tantum, si accipiatur simpliciter *idem*: quia hujusmodi

relatio non potest consistere, nisi in quodam ordine, quem ratio adinvenit alicujus ad seipsum secundum aliquas ejus duas considerationes. Secus autem est, cum dicuntur aliqua eadem esse non in numero, sed in natura generis, sive speciei. Boetius igitur relationes, quæ sunt in divinis, assimilat relationi identitatis, non quantum ad omnia, sed quantum ad hoc solum, quod per hujusmodi relationes non diversificatur substantia, sicut nec per relationem identitatis.

Ad tertium dicendum, quod, cum creatura procedat à Deo in diversitate naturæ, Deus est extra ordinem totius creaturæ, nec ex ejus natura est ejus habitudo ad creaturas. Non enim producit creaturas ex necessitate suæ naturæ, sed per intellectum, & per voluntatem, ut supra dictum est. (*q. 19. a. 3. & 4. & qu. 14. a. 8.*) Et ideo in Deo non est realis relatio ad creaturas, sed in creaturis est realis relatio ad Deum: quia creaturæ continentur sub ordine divino, & in earum natura est, quod dependeant à Deo. Sed processiones divinæ sunt in eadem natura. Unde non est similis ratio.

Ad quartum dicendum, quod relationes, quæ consequuntur solam operationem intellectus, in ipsis rebus intellectis, sunt relationes rationis tantum, quia scilicet eas ratio adinvenit inter duas res intellectas. Sed relationes, quæ consequuntur operationem intellectus, quæ sunt inter verbum intellectualiter procedens, & illud, à quo procedit, non sunt relationes rationis tantum, sed rei; quia & ipse intellectus, & ratio est quædam res; & comparatur realiter ad id, quod procedit intelligibiliter, sicut res corporalis ad id, quod procedit corporaliter. Et sic paternitas, & filiatio sunt relationes reales in divinis.

Utrum relatio in Deo sit idem, quod sua essentia.

1. d. 33. ar. 1. & 4. con. 14. & po. q. 8. ar. 2. & quol. 6.
a. 1. & op. 2. c. 52. 55. & 57. & op. 9. q. 6.
& Jo. 16. lec. 4. fn.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod relatio in Deo non sit idem, quod sua essentia. Dicit enim Augustinus in 5. de Trinitate, (*cap. 5. in princ. tom. 3.*) quod non omne, quod dicitur in Deo, dicitur secundum substantiam. Dicitur enim ad aliquid, sicut pater ad filium: sed hæc non secundum substantiam dicuntur: ergo relatio non est divina essentia.

2. Præterea. August. dicit 7. de Trinit. (*cap. 1. d med. tom. 3.*). *Omnis res, quæ relative dicitur, est etiam aliquid, excepto relativo: sicut homo dominus, & homo servus.* Si igitur relationes aliquæ sunt in Deo, oportet esse in Deo aliquid aliud præter relationes: sed hoc aliud non potest esse, nisi essentia: ergo essentia est aliud à relationibus.

3. Præterea. Esse relativi est ad aliud se habere, ut dicitur in Prædicam. (*in cap. Ad aliquid, tom. 1.*). Si igitur relatio sit ipsa divina essentia, sequitur, quod esse divinæ essentiæ sit ad aliud se habere: quod repugnat perfectioni divini esse, quod est maxime absolutum, & per se subsistens, ut supra ostensum est (*q. 3. a. 4. & q. 4. a. 2.*). Non igitur relatio est ipsa essentia divina.

Sed Contra. Omnis res, quæ non est divina essentia, est creatura: sed relatio realiter competit Deo. Si ergo non est divina essentia, erit creatura: & ita ei non erit adoratio patriæ exhibenda, contra quod in Præfatione cantatur: *Ut in personis proprietas, & in essentia unitas, & in maiestate adoretur æqualitas.*

Respondeo dicendum, quod circa hoc dicitur Gilbertus Porretanus errasse, sed errorem suum postmodum in Rhemensi Concilio revocasse. Dixit enim, quod relationes in divinis sunt assistentes, sive extrinsecus affixæ.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod in quo-

quolibet novem generum accidentis est *duo* considerare. Quorum *unum* est esse, quod competit unicuique ipsorum, secundum quod est accidens: & hoc communiter in omnibus est inesse subjecto: accidentis enim esse est inesse. *Aliud*, quod potest considerari in unoquoque, est propria ratio uniuscujusque illorum generum. Et in aliis quidem generibus à relatione, utpote quantitate, & qualitate, etiam propria ratio generis accipitur secundum comparisonem ad subjectum: nam quantitas dicitur mensura substantiæ, qualitas vero dispositio substantiæ. Sed ratio propria relationis non accipitur secundum comparisonem ad illud, in quo est, sed secundum comparisonem ad aliquid extra.

Si igitur consideremus etiam in rebus creatis relationes secundum id, quod relationes sunt, sic inveniuntur esse assistentes, non intrinsecus affixæ, quasi significantes respectum quodammodo contingentem ipsam rem relatam, prout ab ea tendit in alterum. Si vero consideretur relatio, secundum quod est accidens, sic est inhærens subjecto, & habens esse accidentale in ipso.

Sed Gilbertus Porretanus consideravit relationem primo modo tantum.

Quicquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod transfertur in Deum, habet esse substantiale: nihil enim est in Deo, ut accidens in subjecto: sed quicquid est in Deo, est ejus essentia. Sic igitur ex ea parte, qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subjecto, relatio realiter existens in Deo habet esse essentiæ diviniæ idem omnino ei existens. In hoc vero, quod ad aliquid dicitur, non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum. Et sic manifestum est, quod relatio realiter existens in Deo est idem essentiæ secundum rem, & non differt, nisi secundum intelligentiæ rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiæ. Patet ergo, quod *in Deo non est aliud esse relationi, & essentiæ, sed unum & idem.*

Ad primum ergo dicendum, quod verba illa Augustini non pertinent ad hoc, quod paternitas, vel
alia

alia relatio, quæ est in Deo secundum esse suum, non sit idem, quod divina essentia; sed quod non prædicatur secundum modum substantiæ, ut existens in eo, de quo dicitur, sed ut ad alterum se habens. Et propter hoc dicuntur duo tantum esse prædicamenta in divinis: quia alia prædicamenta important habitudinem ad id, de quo dicuntur, tam secundum suum esse, quam secundum proprii generis rationem. Nihil autem, quod est in Deo, potest habere habitudinem ad id, in quo est, vel de quo dicitur, nisi habitudinem indentitatis, propter summam Dei simplicitatem.

Ad secundum dicendum, quod, sicut in rebus creatis, in illo, quod dicitur relative, non solum est invenire respectum ad alterum, sed etiam aliquid absolutum: ita & in Deo: sed tamen aliter, & aliter: nam id, quod invenitur in creatura præter id, quod continetur sub significatione nominis relativi, est alia res. In Deo autem non est alia res, sed una & eadem, quæ non perfecte exprimitur relationis nomine, quasi sub significatione talis nominis comprehensa. Dictum est enim supra (*q. 13. per tot. & ar. 2. præcip.*) cum de divinis nominibus agebatur, quod plus continetur in perfectione divinæ essentiæ, quam aliquo nomine significari possit. Unde non sequitur, quod in Deo præter relationem sit aliquid aliud secundum rem, sed solum considerata nominum ratione.

Ad tertium dicendum, quod si in perfectione divina nihil plus contineretur, quam quod significat nomen relativum, sequeretur, quod esse ejus esset imperfectum, utpote ad aliquid aliud se habens: sicut, si non contineretur ibi plus, quam quod nomine sapientiæ significatur, non esset aliquid subsistens. Sed quia divinæ essentiæ perfectio est major, quam quod significatione alicujus nominis comprehendi possit: non sequitur, si nomen relativum, vel quodcumque aliud nomen dictum de Deo non significat aliquid perfectum, quod divina essentia habeat esse imperfectum; quia divina essentia comprehendit in se omnium generum perfectionem, ut supra dictum est (*q. 4. a. 2.*).

Utrum relationes, quæ sunt in Deo, realiter abinvicem distinguantur.

Inf. q. 30. ar. 1. cor. & 2. cor. & po. q. 2. ar. 5. & 6. cor.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod relationes, quæ sunt in Deo, realiter abinvicem non distinguantur. Quæcumque enim uni & eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem: sed omnis relatio in Deo existens est idem secundum rem cum divina essentia: ergo relationes secundum rem abinvicem non distinguuntur.

2. Præterea. Sicut paternitas, & filiatio secundum nominis rationem distinguuntur ab essentia divina, ita & bonitas, & potentia: sed propter hujusmodi rationis distinctionem non est aliqua realis distinctio bonitatis, & potentiæ divinæ: ergo neque paternitatis, & filiationis.

4. Præterea. In divinis non est distinctio realis, nisi secundum originem: sed una relatio non videtur oriri ex alia: ergo relationes non distinguuntur realiter abinvicem.

Sed Contra est, quod dicit Boet. in lib. de Trin. (non multum à fin. lib.) quod *substantia in divinis continet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem*: si ergo relationes non distinguuntur abinvicem realiter, non erit in divinis Trinitas realis, sed rationis tantum, quod est Sabelliani erroris.

Respondeo dicendum, quod ex eo, quod aliquid alicui attribuitur, oportet, quod attribuatur ei omnia, quæ sunt de ratione illius. Sicut cuicumque attribuitur homo, oportet, quod attribuatur ei esse rationale. De ratione autem relationis est respectus unius ad alterum, secundum quem aliquid alteri opponitur relative. Cum igitur in Deo realiter sit relatio, ut dictum est (ar. 1. bu. q.), oportet, quod realiter sit ibi oppositio. Relativa autem oppositio in sui ratione includit distinctionem. Unde oportet, quod in Deo sit realis distinctio, non quidem secundum rem absolutam, quæ est

est essentia, in qua est summa unitas, & simplicitas, sed secundum rem relativam.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Philosophos, in 3. Phys. (sex. 21. tom. 2.) argumentum illud tenet, quod quæcumque uni & eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem, in his quæ sunt idem re, & ratione, sicut tunica, & indumentum, non autem in his, quæ differunt ratione. Unde ibidem dicit, quod licet actio sit idem motui, similiter & passio: non tamen sequitur, quod actio, & passio sint idem: quia in actione importatur respectus, ut à quo est motus in mobili, in passione vero, ut qui est ab alio. Et similiter, licet paternitas sit idem secundum rem cum essentia divina, & similiter filiatio; tamen hæc duo in suis propriis rationibus important oppositos respectus. Unde distinguuntur abinvicem.

Ad secundum dicendum, quod potentia, & bonitas non important in suis rationibus aliquam oppositionem. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod, quamvis relationes, proprie loquendo, non orientur, vel procedant abinvicem, tamen accipiuntur per oppositum secundum processionem alicujus ab alio.

ARTICULUS IV.

Utrum in Deo sint tantum quatuor relationes reales, scilicet paternitas, filiatio, spiratio, & processio.

Inf. q. 30. a. 1. cor. & ar. 2. cor. & ad 1.

AD Quartum sit proceditur. Videtur, quod in Deo non sint tantum quatuor relationes reales, scilicet paternitas, filiatio, spiratio, & processio. Est enim considerare in Deo relationes intelligentis ad intellectum, & volentis ad volitum; quæ videntur esse relationes reales, neque sub prædictis continentur. Non ergo sunt solum quatuor relationes reales in Deo.

2. Præterea. Relationes reales accipiuntur in Deo secundum processionem intelligibilem verbi; sed relationes intelligibiles multiplicantur in infinitum, ut Avicen. dicit: ergo in Deo sunt infinitæ relationes reales.

3. Præterea. Ideæ sunt in Deo ab æterno, ut supra dic-

dictum est: (*quæst. 25. ar. 1.*) non autem distinguuntur abinvicem, nisi secundum respectum ad res, ut supra dictum est (*art. 2. ejusd. q.*): ergo in Deo sunt multo plures relationes æternæ.

4. Præterea. Æqualitas, & similitudo, & identitas sunt relationes quædam, & sunt in Deo ab æterno: ergo plures relationes sunt ab æterno in Deo, quam quæ dictæ sunt.

Sed Contra videtur, quod sint pauciores: quia secundum Philos. in 3. *Physic. (tex. 21. tom. 2.) Eadem via est de Athenis ad Thebas, & de Thebis ad Athenas*: ergo videtur, quod pari ratione eadem sit relatio de patre ad filium, quæ dicitur paternitas, & de filio ad patrem, quæ dicitur filiatio. Et sic non sunt quatuor relationes in Deo.

Respondeo dicendum, quod secundum Phil. in 5. *Met. (tex. 20. tom. 3.) relatio omnis fundatur vel supra quantitatem, ut duplum, & dimidium, vel supra actionem, & passionem, ut faciens, & factum, pater, & filius, dominus, & servus, & hujusmodi. Cum autem quantitas non sit in Deo: est enim sine quantitate magnus, ut dicit August. (lib. 1. de Trinit. cap. 1. circa fin. & lib. 6. cap. 7. circa princ. tom. 3.) relinquitur, quod realis relatio in Deo esse non possit, nisi super actionem fundata, non autem super actiones, secundum quas procedit aliquid extrinsecum à Deo: quia relationes Dei ad creaturas non sunt realiter in ipso, ut supra dictum est (*quæst. 13. artic. 7.*). Unde relinquitur, quod relationes reales in Deo non possunt accipi, nisi secundum actiones, secundum quas est processio in Deo non extra, sed intra. Hujusmodi autem processiones sunt duæ tantum, ut supra dictum est, (*quæst. 27. artic. 3. præcipue*) quarum una accipitur secundum actionem intellectus, quæ est processio verbi: alia secundum actionem voluntatis, quæ est processio amoris. Secundum quamlibet autem processionem oportet duas accipere relationes oppositas, quarum una sit procedentis à principio, & alia ipsius principii. Processio autem verbi dicitur generatio secundum propriam rationem, qua competit rebus viventibus. Relatio autem principii generationis in viventibus perfectis dicitur pa-*

paternitas. Relatio vero procedentis à principio dicitur filiatio. Processio vero amoris non habet nomen proprium, ut supra dictum est (*q. 27. art. 4.*): unde neque relationes, quæ secundum ipsam accipiuntur. Sed vocatur relatio principii hujus processionis spiratio; relatio autem procedentis processio: quamvis hæc duo nomina ad ipsas processiones, vel origines pertineant, & non ad relationes.

Ad primum ergo dicendum, quod in his, in quibus differt intellectus, & intellectum, volens, & volitum, potest esse realis relatio & scientiæ ad rem scitam, & volentis ad rem volitam. Sed in Deo est idem omnino intellectus, & intellectum: quia intelligendo se, intelligit omnia alia; & eadem ratione voluntas, & volitum. Unde in Deo hujusmodi relationes non sunt reales, sicut neque relatio ejusdem ad idem. Sed tamen relatio ad verbum est realis: quia verbum intelligitur ut procedens per actionem intelligibilem, non autem ut res intellecta. Cum enim intelligimus lapidem, id, quod ex re intellecta concipit intellectus, vocatur verbum.

Ad secundum dicendum, quod in nobis relationes intelligibiles in infinitum multiplicantur: quia alio actu intelligit homo lapidem, & alio actu intelligit se intelligere lapidem, & alio etiam intelligit hoc intelligere; & sic in infinitum multiplicantur actus intelligendi, & per consequens relationes intellectæ. Sed hoc in Deo non habet locum: quia uno actu tantum omnia intelligit.

Ad tertium dicendum, quod respectus ideales sunt intellecti à Deo. Unde ex eorum pluralitate non sequitur, quod sint plures relationes in Deo: sed quod Deus cognoscat plures relationes.

Ad quartum dicendum, quod æqualitas, & similitudo in Deo non sunt relationes reales, sed rationis tantum, ut infra patebit (*q. 42. ar. 1. ad 4.*).

Ad quintum dicendum, quod via est eadem ab uno termino ad alterum, & è converso; sed tamen respectus sunt diversi. Unde ex hoc non potest concludi, quod eadem sit relatio Patris ad Filium, & è converso. Sed posset hoc concludi de aliquo absoluto, si esset medium inter ea.

QUÆSTIO VIGESIMANONA.

De Personis Divinis, in quatuor articulos divisa.

PRæmissis autem his, quæ de processionibus, & relationibus præcognoscenda videbantur, necessarium est aggredi de Personis.

Et primo secundum considerationem absolutam, & deinde secundum comparativam considerationem. Oportet autem absolute de personis primo quidem in communi considerare, deinde de singulis personis.

Ad communem autem considerationem personarum quatuor pertinere videntur. Primo quidem significatio hujus nominis persona. Secundo vero numerus personarum. Tertio ea, quæ consequuntur numerum personarum, vel ei opponuntur, ut diversitas, & similitudo, & hujusmodi. Quarto vero ea, quæ pertinent ad notitiam personarum.

Circa primum quærentur quatuor.

Primo. De definitione personæ.

Secundo. De comparatione personæ ad essentiam, subsistentiam, & hypostasim.

Tertio. Utrum nomen personæ competat in divinis.

Quarto. Quid ibi significet.

ARTICULUS I.

169

De definitione personæ.

3. q. 2. ar. 2. cor. & 1. d. 25. ar. 1. & po. q. 9.
a. 1. 2. & de uni. ar. 1.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod incompetentis sit definitio personæ, quam Boet. assignat in lib. de duabus natur. (à principio libri) quæ talis est: *Persona est rationalis nature individua substantia*. Nullum enim singulare definitur: Sed persona significat quoddam singulare: ergo persona inconvenienter definitur.

2. Præterea. Substantia, prout ponitur in definitione personæ, aut sumitur pro substantia prima, aut pro substantia secunda; si pro substantia prima, super-

perflue additur, individua, quia substantia prima est substantia individua: si vero stat pro substantia secunda, falso additur, & est oppositio in adjecto. Nam secundæ substantiæ dicuntur genera, vel species: ergo definitio est male assignata.

3. Præterea. Nomen intentionis non debet poni in definitione rei. Non enim esset bona assignatio, si quis diceret: Homo est species animalis. Homo enim est nomen rei, & species est nomen intentionis: cum igitur persona sit nomen rei: significat enim substantiam quandam rationalis naturæ: inconvenienter individuum, quod est nomen intentionis, in ejus definitione ponitur.

4. Præterea. *Natura est principium motus, & quietis in eo, in quo est per se, & non per accidens*, ut dicitur in 2. Physic. (tex. 3. tom. 2.) sed persona est in rebus immobilibus, sicut in Deo, & in Angelis. Non ergo in definitione personæ debuit poni natura, sed magis essentia.

5. Præterea. *Anima separata est rationalis naturæ individua substantia: non autem est persona*. Inconvenienter ergo persona sic definitur.

Respondeo dicendum, quod, licet universale, & particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiæ. Substantia enim individuatur per seipsam: sed accidentia individuantur per subjectum, quod est substantia. Dicitur enim hæc albedo, inquantum est in hoc subjecto. Unde etiam convenienter individua substantiæ habent aliquod speciale nomen præ aliis. Dicuntur enim hypostases, vel primæ substantiæ.

Sed adhuc quodam specialiori, & perfectiori modo invenitur particulare, & individuum in substantiis rationalibus, quæ habent dominium sui actus; & non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt; actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter cæteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturæ: & hoc nomen est persona.

Et ideo in prædicta definitione personæ ponitur substantia individua, inquantum significat singulare in genere substantiæ: additur autem, rationalis natura-

turæ, in quantum significat singulare in rationalibus substantiis.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet hoc singulare, vel illud definiri non possit; tamen id, quod pertinet ad communem rationem singularitatis, definiri potest. Et sic Philos. (*in lib. prædicamen. c. de Substantia tom. 1.*) definit substantiam primam: & hoc modo definit Boetius personam.

Ad secundum dicendum, quod secundum quosdam substantia in definitione personæ ponitur pro substantia prima, quæ est hypostasis: neque tamen superflue additur, individua, quia nomine hypostasis, vel substantiæ primæ excluditur ratio universalis, & partis. Non enim dicimus, quod homo communis sit hypostasis, neque etiam manus, cum sit pars: sed per hoc, quod additur, individua, excluditur à persona ratio assumptibilis: humana enim natura in Christo non est persona, quia est assumpta à digniori, scilicet à verbo Dei. Sed melius dicendum est, quod substantia accipitur communiter, prout dividitur per primam, & secundam, & per hoc, quod additur, individua, trahitur ad standum pro substantia prima.

Ad tertium dicendum, quod, quia substantiales differentiæ non sunt nobis notæ, vel etiam nominatæ non sunt, oportet interdum uti differentiis accidentalibus loco substantialium: puta, si quis diceret: Ignis est corpus simplex, calidum, & siccum. Accidentia enim propria sunt effectus formarum substantialium, & manifestant eas. Et similiter nomina intentionum possunt accipi ad definiendum res, secundum quod accipiuntur pro aliquibus nominibus rerum, quæ non sunt posita. Et sic hoc nomen individuum ponitur in definitione personæ ad designandum modum subsistendi, qui competit substantiis particularibus.

Ad quartum dicendum, quod secundum Philos. in 5. Metaph. (*tex. 5. tom. 5.*) nomen naturæ primo impositum est ad significandam generationem viventium, quæ dicitur nativitas. Et quia huiusmodi generatio est à principio intrinseco, extensum est hoc nomen ad significandum principium intrinsecum cujuscumque motus. Et sic definitur natura in 2. Phys. (*tex.*)

(*tex. 3. tom. 2.*) Et quia hujusmodi principium est formale, vel materiale, communiter tam materia, quam forma dicitur natura. Et quia per formam completur essentia uniuscujusque rei, communiter essentia uniuscujusque rei, quam significat ejus definitio, vocatur natura. Et sic accipitur hic natura. Unde Boet. in eodem lib. (*de duabus naturis, à princ.*) dicit, quod *natura est unumquodque informans specifica differentia*. Specifica enim differentia est, quæ complet definitio- nem, & sumitur à propria forma rei. Et ideo convenientius fuit, quod in definitione personæ, quæ est singulare alicujus generis determinati, uteretur nomine naturæ, quam essentiæ, quæ sumitur ab esse, quod est communissimum.

Ad quintum dicendum, quod anima est pars huma- næ speciei. Et ideo, licet sit separata, quia tamen re- tinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua, quæ est hypostasis, vel substantia prima, sicut nec manus, nec quæcumque alia partium homi- nis. Et sic non competit ei neque definitio personæ, neque nomen.

ARTICULUS II.

Utrum persona sit idem, quod hypostasis, subsis- tentia, & essentia.

1. d. 23. a. 1. & pot. q. 9. a. 1.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod perso- na sit idem, quod hypostasis, subsistentia, & essentia. Dicit enim Boetius in libro de duab. natur. (*à princ.*) quod *Græci naturæ rationalis individuum substantiam ὑποστάσιως nomine vocaverunt*: sed hoc etiam apud nos significat nomen personæ: ergo persona omnino idem est, quod hypostasis.

2. Præterea. Sicut in divinis dicimus tres personas, ita in divinis dicimus tres subsistentias. Quod non esset, nisi persona, & subsistentia idem significarent: ergo idem significant persona, & subsistentia.

3. Præterea. Boetius dicit in comment. prædica- mentorum, quod *ὅτις* (quod est idem, quod essentia) significat compositum ex materia, & forma. Id autem, quod

quod est compositum ex materia, & forma, est individuum substantiæ, quod & hypostasis, & persona dicitur: ergo omnia prædicta nomina idem significare videntur.

Sed Contra est, quod Boetius dicit in lib. de duabus natur. (*aliquantulum à princ.*) quod genera, & species subsistunt tantum; individua vero non subsistunt tantum, verum etiam substant: sed à subsistendo dicuntur subsistentiæ, sicut à substando substantiæ, vel hypostases: cum igitur esse hypostases, vel personas non conveniat generibus, vel speciebus, hypostases, vel personæ non sunt idem, quod subsistentiæ.

4. Præterea. Boetius dicit in comment. prædicamentorum, quod hypostasis dicitur materia, *ὑποστῆσις* autem (idest subsistentia) dicitur forma: sed neque forma, neque materia potest dici persona: ergo persona differt à prædictis.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in 5. Metaphysic. (*tex. 15. tom. 3.*) substantia dicitur *dupliciter*. *Uno modo* dicitur substantia quidditas rei, quam significat definitio, secundum quod dicimus, quod definitio significat substantiam rei. Quam quidem substantiam Græci *ὑποστασις* vocant, quod nos essentiam dicere possumus. *Alio modo* dicitur substantia subjectum, vel suppositum, quod subsistit in genere substantiæ. Et hoc quidem communiter accipiendi nominari potest & nomine significantem intentionem. Et sic dicitur suppositum. Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem. Quæ quidem sunt res naturæ, subsistentia, & hypostasis secundum triplicem considerationem substantiæ sic dictæ. Secundum enim quod per se existit, & non in alio, vocatur subsistentia. Illa enim subsistere dicimus, quæ non in alio, sed in se existunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturæ communi, sic dicitur res naturæ; sicut hic homo est res naturæ humanæ; secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur hypostasis, vel substantia. *Quod autem hæc tria nomina significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen, persona, significat in genere rationalium substantiarum.*

Ad primum ergo dicendum, quod hypostasis apud Græ-

Græcos ex propria significatione nominis habet, quod significet quodcumque individuum substantiæ; sed ex usu loquendi habet, quod sumatur pro individuo rationalis nature ratione suæ excellentiæ.

Ad secundum dicendum, quod, sicut nos dicimus in divinis pluraliter tres personas, & tres subsistentias, ita Græci dicunt tres hypostases. Sed, quia nomen substantiæ, quod secundum proprietatem significationis respondet hypostasi, æquivocatur apud nos, cum quandoque significet essentiam, quandoque hypostasim, ne possit esse erroris occasio, maluerunt pro hypostasi transferre subsistentiam, quam substantiam.

Ad tertium dicendum, quod essentia proprie est id, quod significatur per definitionem. Definitio autem complectitur speciei principia, non autem principia individualia. Unde in rebus compositis ex materia, & forma essentia significat non solum formam, nec solum materiam, sed compositum ex materia, & forma communi, prout sunt principia speciei. Sed compositum ex hac materia, & ex hac forma habet rationem hypostasis, & personæ. Anima enim, & caro, & os sunt de ratione hominis. Sed hæc anima, & hæc caro, & hoc os sunt de ratione hujus hominis. Et ideo hypostasis, & personæ addunt supra rationem essentiæ principia individualia; neque sunt idem cum essentia in compositis ex materia, & forma, ut supra dictum est (*q. 3. a. 3.*) cum de simplicitate divina ageretur.

Ad quartum dicendum, quod Boetius dicit, genera, & species subsistere, inquantum individuis aliquibus competit subsistere ex eo, quod sunt sub generibus, & speciebus in prædicamento substantiæ comprehensis; non quod ipsæ species, vel genera subsistant, nisi secundum opinionem Platonis, qui posuit species rerum separatim subsistere à singularibus. Substare vero competit eisdem individuis in ordine ad accidentia, quæ sunt præter rationem generum, & specierum.

Ad quintum dicendum, quod individuum compositum ex materia, & forma habet, quod substet accidenti ex proprietate materiæ. Unde & Boetius dicit in lib. 2. de Trinit. (*ante med.*) *Forma simplex subjectum esse non potest. Sed quod per se subsistat, habet*

ex proprietate suæ formæ, quæ non advenit rei subsistenti, sed dat esse actuale materiæ, ut sic individuum subsistere possit. Propter hoc ergo hypostasim attribuit materiæ, & ὑπόστασις, sive subsistentiam formæ, quia materia est principium substandi, & forma est principium subsistendi.

ARTICULUS III.

171

Utrum nomen personæ sit ponendum in divinis.

1. d. 23. a. 2. & pot. q. 9. a. 3.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod nomen personæ non sit ponendum in divinis. Dicit enim Dionys. in princ. de div. nom. (cap. 1. lect. 1.) *Universaliter non est audendum aliquid dicere, nec cogitare de supersubstantiali occulta divinitate, præter ea, quæ divinitus nobis ex sanctis eloquiis sunt expressa*: sed nomen personæ non exprimitur nobis in sacra Scriptura novi, vel veteris testamenti: ergo non est nomine personæ utendum in divinis.

2. Præterea. Boet. dicit in lib. de duab. nat. (aliquantulum à princ.) *Nomen personæ videtur tractatum ex his personis, quæ in comædiis, tragediisque homines representabant*. Persona enim dicta est à personando, quia concavitate ipsa majorem necesse est ut volvatur sonus. Græci vero has personas πρόσωπα vocant ab eo, quod ponantur in facie, atque ante oculos obtegant vultum: sed hoc non potest competere in divinis, nisi forte secundum metaphoram: ergo nomen personæ non dicitur de Deo, nisi metaphorice.

3. Præterea. Omnis persona est hypostasis: sed nomen hypostasis non videtur Deo competere, cum secundum Boet. (ibidem) significet id, quod subjicitur accidentibus, quæ in Deo non sunt. Hieron. etiam dicit (in epist. ad Damas. quæ est 57. in med. to. 3.) *quod in hoc nomine hypostasis venenum latet sub mole*: ergo hoc nomen, persona, non est dicendum de Deo.

4. Præterea. A quocumque removetur definitio, &

definitum : sed definitio personæ supra posita (*argum. 1. artic. 1. hujus quæst.*) non videtur Deo competere. Tum quia ratio importat discursivam cognitionem , quæ non competit Deo , ut supra ostensum est (*qu. 14. ar. 12.*) : & sic Deus non potest dici rationalis naturæ. Tum etiam quia Deus dici non potest individua substantia , cum principium individuationis sit materia : Deus autem immaterialis est : neque etiam accidentibus substat , ut substantia dici possit : nomen ergo persona Deo attribui non debet.

Sed Contra est , quod dicitur in symbolo Athanasii : *Alia est persona Patris , alia Filii , alia Spiritus Sancti.*

Respondeo dicendum , quod persona significat id , quod est perfectissimum in tota natura , scilicet subsistens in rationali natura. Unde , cum omne illud , quod est perfectionis , Deo sit attribuendum , eo quod ejus essentia continet in se omnem perfectionem , *conveniens est , ut hoc nomen , persona , de Deo dicatur : non tamen eodem modo , quo dicitur de creaturis , sed excellentiori modo* , sicut & alia nomina , quæ creaturis à nobis imposita Deo attribuuntur , sicut supra ostensum est (*q. 13. ar. 3.*) , cum de divinis nominibus ageretur.

Ad primum ergo dicendum , quod licet nomen personæ in Scriptura veteris , vel novi testamenti non inveniatur dictum de Deo ; tamen id , quod nomen significat , multipliciter in sacra Scriptura invenitur assertum de Deo , scilicet quod est maxime per se ens & perfectissime intelligens. Si autem oporteret de Deo dici solum illa secundum vocem , quæ Sacra Scriptura de Deo tradit , sequeretur , quod numquam in alia lingua posset aliquis loqui de Deo , nisi in illa , in qua primo tradita est Scriptura veteris , vel novi testamenti. Ad inveniendum autem nova nomina antiquam fidem de Deo significantia coegit necessitas disputandi cum hæreticis. Nec hæc novitas vitanda est , cum non sit prophana , utpote à Scripturarum sensu non discordans. Docet autem Apostolus prophanas vocum novitates vitare , 1. ad Timoth. ult.

Ad secundum dicendum , quod quamvis hoc no-

men, persona, non conveniat Deo, quantum ad id, à quo impositum est nomen; tamen, quantum ad id, ad quod significandum imponitur, maxime Deo convenit. Quia enim in comædiis, & tragædiis representabantur aliqui homines famosi, impositum est hoc nomen, persona, ad significandum aliquos dignitatem habentes. Unde consueverunt dici Personæ in Ecclesiis, quæ habent aliquam dignitatem. Propter quod quidam definiunt personam dicentes, quod *persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente*. Et quia magnæ dignitatis est in rationali naturâ subsistere, ideo omne individuum rationalis naturæ dicitur persona, ut dictum est (*a. 1. hujus q.*). Sed dignitas divinæ naturæ excedit omnem dignitatem. Et secundum hoc maxime competit Deo nomen personæ.

Ad tertium dicendum, quod nomen hypostasis non competit Deo, quantum ad id, à quo est impositum nomen, cum non substet accidentibus: competit autem, quantum ad id, ad quod significandum est impositum: est enim impositum ad significandum rem subsistentem. Hieronymus autem (*in epist. sup. cit. ad Damasc.*) dicit, *sub hoc nomine venenum latere*, quia antequam significatio hujus nominis esset plene nota apud Latinos, hæretici per hoc nomen simplices decipiebant, ut confiterentur plures essentias, sicut confitentur plures hypostases, propter hoc, quod nomen substantiæ, cui respondet in græco nomen *υποστασις*, communiter accipitur apud nos pro essentia.

Ad quartum dicendum, quod Deus potest dici rationalis naturæ, secundum quod ratio non importat discursum, sed communiter intelligibilem naturam. Individuum autem Deo competere non potest, quantum ad hoc, quod individuationis principium est materia, sed solum, secundum quod importat incommunicabilitatem. Substantia vero convenit Deo, secundum quod significat existere per se. Quidam tamen dicunt, quod definitio superius (*art. 1. hujus questionis argum. 1.*) à Boetio data, non est definitio personæ, secundum quod personas in Deo dicimus. Propter quod Richardus de Sancto Victore (*lib. 4. de Trinitate, cap. 18. & 23.*) corrigere volens hanc definitionem, dixit, quod

persona, secundum quod de Deo dicitur, est divinæ naturæ incommunicabilis existentia.

ARTICULUS IV.

Utrum hoc nomen, persona significet relationem.

1. d. 23. a. 3. & d. 26. q. 1. a. 1.

& po. q. 9. a. 4.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod hoc nomen, persona, non significet relationem, sed substantiam in divinis. Dicit enim August. in 7. de Trin. (cap. 6. circa princ. to. 3.) *Cum dicimus personam patris, non aliud dicimus, quam substantiam patris, ad se quippe dicitur persona, non ad filium, &c.*

2. Præterea. Quid, quærit de essentia. Sed, sicut dicit Augustinus in eodem loco. (c. 4. & seq. & lib. 5. de Trin. c. 9. in fin. to. 3.) *Cum dicitur: Tres sunt, qui testimonium dant in cælo, Pater, Verbum, & Spiritus Sanctus, & quaritur. Quid tres? respondetur, tres personæ: ergo hoc nomen, persona, significat essentiam.*

3. Præterea. Secundum Philosophum 4. Metaph. (tex. 28. to. 3.) id, quod significatur per nomen, est ejus definitio: sed definitio personæ est rationalis naturæ individua substantia, ut dictum est. (ar. 1. hujus qu.) ergo hoc nomen, persona significat substantiam.

4. Præterea. Persona in hominibus, & Angelis non significat relationem, sed aliquid absolutum. Si igitur in Deo significaret relationem, diceretur æquivoce de Deo, & hominibus, & Angelis.

Sed Contra est, quod dicit Boetius in libro 2. de Trinit. (post med.) quod *omne nomen ad personas pertinens relationem significat: sed nullum nomen magis pertinet ad personam, quam hoc nomen, persona: ergo hoc nomen, persona, relationem significat.*

Respondeo dicendum, quod circa significationem hujus nominis, persona, in divinis difficultatem ingerit, quod pluraliter de tribus prædicatur præter

naturam essentialium nominum ; neque etiam ad aliquid dicitur , sicut nomina , quæ relationem significant.

Unde *quibusdam* visum est , quod hoc nomen , persona , simpliciter ex virtute vocabuli essentialiam significet in divinis , sicut hoc nomen , Deus , & hoc nomen , sapiens. Sed propter instantiam hæreticorum est accommodatum ex ordinatione Concilii , ut possit poni pro relativis , & præcipue in plurali , vel cum nomine partitivo : ut cum dicimus , Tres personas , vel , Alia est persona Patris , alia Filii. In singulari vero potest sumi pro absoluto & pro relativo : sed hæc non videtur sufficiens ratio ; quia si hoc nomen , persona , ex vi suæ significationis non habet , quod significet , nisi essentialiam in divinis , ex hoc , quod dictum est , tres personas , non fuisset hæreticorum quietata calumnia , sed majoris calumniæ data esset eis occasio. Et ideo *alii* dixerunt , quod hoc nomen , persona , in divinis significat simul essentialiam , & relationem. Quorum *quidam* dixerunt , quod significat essentialiam in recto , & relationem in obliquo , quia persona dicitur , quasi per se una ; Unitas autem pertinet ad essentialiam ; quod autem dicitur per se , implicat relationem oblique. Intelligitur enim. Pater per se esse , quasi relatione distinctus à Filio. *Quidam* vero dixerunt è converso , quod significat relationem in recto , & essentialiam in obliquo ; quia in definitione personæ natura ponitur in obliquo ; & isti propinquius ad veritatem accesserunt.

Ad evidentiam igitur hujus quæstionis considerandum est , quod aliquid est de significatione minus communis , quod tamen non est de significatione magis communis. Rationale enim includitur in significatione hominis , quod tamen non est de significatione animalis. Unde aliud est quærere de significatione animalis , & aliud est quærere de significatione animalis , quod est homo. Similiter aliud est quærere de significatione hujus nominis , persona , in communi & aliud de significatione personæ divinæ. Persona enim in communi significat substantiam individuam rationalis naturæ , ut dictum est. (*ar. 1. hujus quæst.*) Individuum autem est , quod est in se indistinctum , ab aliis vero distinctum. Persona igitur in quacumque natura signi-

nificat id , quod est distinctum in natura illa , sicut in humana natura significat has carnes , hæc ossa , & hanc animam , quæ sunt principia individuantia hominem ; quæ quidem , licet non sint de significatione personæ , sunt tamen de significatione personæ humanæ. Distinctio autem in divinis non fit , nisi per relationes originis , ut dictum est supra. (*qu. 27. art. 2. & 3.*) Relatio autem in divinis non est , sicut accidens inhærens subjecto , sed est ipsa divina essentia. Unde est subsistens , sicut essentia divina subsistit. Sicut ergo deitas est Deus , ita paternitas divina est Deus Pater , qui est persona divina. *Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem.*

Et hoc est significare relationem per modum substantiæ , quæ est hypostasis subsistens in natura divina , licet subsistens in natura divina non sit aliud , quam natura divina. Er secundum hoc verum est , quod *hoc nomen , persona , significat relationem in recto , & essentiam in obliquo* : non tamen relationem , in quantum est relatio , sed in quantum significatur per modum hypostasis. Similiter etiam significat essentiam in recto , & relationem in obliquo in quantum essentia idem est , quod hypostasis. Hypostasis autem significatur in divinis , ut relatione distincta. Et similiter relatio per modum relationis significata cadit in ratione personæ in obliquo. Et secundum hoc etiam dici potest , quod hæc significatio hujus nominis , persona , non erat percepta ante hæreticorum calumniam. Unde non erat in usu hoc nomen , persona , nisi sicut unum aliorum absolutorum : sed postmodum accommodatum est hoc nomen , persona , ad standum pro relativo ex congruentia suæ significationis , ut scilicet hoc , quod stat pro relativo , non solum habeat ex usu , ut i. opin. dicebat , sed etiam ex significatione sua.

Ad primum ergo dicendum , quod hoc nomen , persona , dicitur ad se , non ad alterum ; quia significat relationem non per modum relationis , sed per modum substantiæ , quæ est hypostasis. Et secundum hoc Augustinus dicit , quod significat essentiam , prout in Deo essentia est idem cum hypostasi ; quia in Deo non differt , quod est , & quo est.

Ad secundum dicendum, quod quid, quandoque quærit de natura, quam significat definitio, ut cum quæritur, quid est homo? & respondetur, animal rationale, mortale. Quandoque vero quærit suppositum, ut cum quæritur, quid natat in mari? & respondetur, piscis. Et sic quærentibus, quid tres, responsum est, tres personæ.

Ad tertium dicendum, quod in intellectu substantiæ individuae, idest distinctæ, vel incommunicabilis, intelligitur in divinis relatio, ut dictum est (*in corp. art.*)

Ad quartum dicendum, quod diversa ratio minus communium non facit æquivocationem in magis communi. Licet enim sit alia propria definitio equi, & asini; tamen univocantur in nomine animalis; quia communis definitio animalis convenit utrique. Unde non sequitur, quod, licet in significatione personæ divinæ contineatur relatio, non autem in significatione angelicæ personæ, vel humanæ, quod nomen personæ æquivoce dicatur. Licet nec etiam dicatur univoce, cum nihil univoce de Deo dici possit, & creaturis, ut supra ostensum est. (*qu. 13. ar. 5.*)

QUÆSTIO TRIGESIMA.

De pluralitate personarum in divinis, in quatuor articulos divisa.

DEinde quæritur de pluralitate personarum.

Et circa hoc quærentur quatuor.

Primo. Utrum sint plures personæ in divinis.

Secundo. Quot sint.

Tertio. Quid significant termini numerales in divinis.

Quarto. De communitate hujus nominis, persona.

Utrum sit ponere plures personas in divinis.

1. d. 2. a. 4. & 5. & 4. can. c. 5. & 25. & po. q. 9. arg. 5.
& op. 2. c. 50. & quol. 7. q. 3. art. 1.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod non sit ponere plures personas in divinis. *Persona enim est rationalis naturæ individua substantia.* Si ergo sunt plures personæ in divinis, sequitur, quod sint plures substantiæ: quod videtur hæreticum.

2. Præterea. Pluralitas proprietatum absolutarum non facit distinctionem personarum neque in Deo, neque in nobis: multo igitur minus pluralitas relationum: sed in Deo non est alia pluralitas, nisi relationum, ut supra dictum est (q. 27. a. 3.) ergo non potest dici, quod in Deo sint plures personæ.

3. Præterea. Boet. (in l. 1. de Trin. ante med.) dicit de Deo loquens, quod *hoc vere unum est, in quo nullus est numerus*; sed pluralitas importat numerum: ergo non sunt plures personæ in divinis.

4. Præterea. Ubi cumque est numerus, ibi est totum, & pars. Si igitur in Deo sit numerus personarum, erit in Deo ponere totum, & partem: quod simplicitati divinæ repugnat.

Sed Contra est, quod dicit Athar. (in suo symbolo fidei.) *Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti*: ergo Pater, & Filius, & Spiritus Sanctus sunt plures personæ.

Respondeo dicendum, quod *plures esse personas in divinis sequitur ex præmissis*: ostensum est enim supra (a. 4. q. pr.) quod hoc nomen, persona, significat in divinis relationem, ut rem subsistentem in natura divina. Supra autem habitum est (q. 7. a. 1. 3. & 4.), quod sunt plures relationes reales in divinis. Unde sequitur, quod sint plures res subsistentes in divina natura. Et hoc est esse plures personas in divinis.

Ad primum ergo dicendum, quod substantia non ponitur in definitione personæ, secundum quod significat essentiam: sed secundum quod significat suppositum. Quod patet ex hoc, quod additur, *individua*. Ad

significandum autem substantiam sic dictam habent Græci nomen hypostasis. Unde, sicut nos dicimus tres personas, ita ipsi dicunt tres hypostases. Nos autem non consuevimus dicere tres substantias, ne intelligerentur tres essentiæ propter nominis equivocacionem.

Ad secundum dicendum, quod proprietates absolutæ in divinis, ut bonitas, & sapientia, non opponuntur adinvicem, unde neque realiter distinguuntur. Quamvis ergo eis conveniat subsistere, non tamen sunt plures res subsistentes, quod est esse plures personas; proprietates autem absolutæ in rebus creatis non subsistunt, licet realiter abinvicem distinguantur, ut albedo, & dulcedo. Sed proprietates relativæ in Deo & subsistunt, & realiter abinvicem distinguuntur, ut supra dictum est. (q. 28. a. 3.) Unde pluralitas talium proprietatum sufficit ad pluralitatem personarum in divinis.

Ad tertium dicendum, quod à Deo propter summam unitatem, & simplicitatem excluditur omnis pluralitas absolute dictorum, non autem pluralitas relationum, quæ relationes prædicantur de aliquo, ut ad alterum. Et sic compositionem in ipso, de quo dicuntur, non important, ut Boetius in eodem libro docet.

Ad quartum dicendum, quod numerus est duplex, scilicet numerus simplex, vel absolutus, ut duo, & tria, & quatuor. Et est numerus, qui est in rebus numeratis, ut duo homines, & duo equi. Si igitur in divinis accipiatur numerus absolute, sive abstracte, nihil prohibet in eo esse totum, & partem; & sic non est nisi in acceptione intellectus nostri, non enim numerus absolutus à rebus numeratis est, nisi in intellectu. Si autem accipiamus numerum, prout est in rebus numeratis, sic in rebus quidem creatis unum est pars duorum, & duo trium, ut unus homo duorum, & duo trium: & sic non est in Deo, quia tantus est Pater, quanta tota Trinitas, ut infra patebit. (qu. 42. a. 1. & 4.)

Utrum in Deo sint plures personæ, quam tres.

Inf. q. 31. ar. 1. & q. 41. ar. 6. & 1. ad 10. ar. 5. & 4. cont. c. 13. & 26. & pot. q. 9. ar. 9. & opus. 2. c. 56. & 60.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod in Deo sint plures personæ, quam tres. Pluralitas enim personarum in divinis est secundum pluralitatem proprietatum relativarum, ut dictum est: (*ar. præc.*) sed quatuor sunt relationes in divinis, ut supra dictum est, (*q. 28. a. 4.*) scilicet paternitas, filiatio, communis spiratio, & processio: ergo quatuor personæ sunt in divinis.

2. Præterea. Non plus differt natura à voluntate in Deo, quam natura ab intellectu: sed in divinis est alia persona, quæ procedit per modum voluntatis, ut amor, & alia, quæ procedit per modum naturæ, ut filius: ergo est etiam alia, quæ procedit per modum intellectus, ut verbum, & alia, quæ procedit per modum naturæ, ut filius. Et sic iterum sequitur, quod non sunt tantum tres personæ in divinis.

3. Præterea. In rebus creatis quod excellentius est, plures habet operationes intrinsecas; sicut homo supra alia animalia habet intelligere, & velle: sed Deus in infinitum excedit omnem creaturam: ergo non solum est ibi persona procedens per modum voluntatis, & per modum intellectus, sed infinitis aliis modis: ergo sunt infinitæ personæ in divinis.

4. Præterea. Ex infinita bonitate Patris est, quod infinite seipsum communicet producendo personam divinam: sed etiam in Spiritu Sancto est infinita bonitas: ergo Spiritus Sanctus producit divinam personam, & illa aliam, & sic in infinitum.

5. Præterea. Omne, quod continetur sub determinato numero, est mensuratum, numerus enim mensura quædam est: sed personæ divinæ sunt immensæ, ut patet per Athanasium: (*in suo symbolo fidei*) *Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus Sanctus.* Non ergo sub numero ternario continentur.

Sed Contra est, quod dicitur 1. Joan. ult. *Tres sunt, qui testimonium dant in cælo, Pater, Verbum, & Spiritus Sanctus.* Quærentibus autem, quid tres? respondetur, *tres personæ*, ut August. dicit 7. de Trinit. (*cap. 4. & seqq. to. 3.*) Sunt igitur tres personæ tantum in divinis.

Respondeo dicendum, quod secundum præmissa (*ar. præc. & ar. 4. qu. 29.*) *neesse est ponere tantum tres personas in divinis.* Ostensum est enim, (*art. præc.*) quod plures personæ sunt plures relationes subsistentes abinvicem realiter distinctæ. Realis autem distinctio inter relationes divinas non est, nisi ratione oppositionis relativæ. Ergo oportet duas relationes oppositas ad duas personas pertinere. Si quæ autem relationes oppositæ non sunt, ad eandem personam neesse est eas pertinere. Paternitas ergo, & Filiatio, cum sint oppositæ relationes, ad duas personas ex necessitate pertinent. Paternitas igitur subsistens est persona Patris, & filiatio subsistens est persona Filii. Aliæ autem duæ relationes ad neutram harum oppositionem habent, sed sibi invicem opponuntur: impossibile est igitur, quod ambæ uni personæ conveniat. Oportet ergo, quod vel una earum conveniat utrique dictarum personarum, aut quod una uni, & alia alii: non autem potest esse, quod processio conveniat Patri, & Filio, vel alteri eorum: quia sic sequeretur, quod processio intellectus, quæ est generatio in divinis, secundum quam accipitur paternitas, & filiatio, prodiret ex processione amoris, secundum quam accipitur spiratio, & processio, si persona *† al.* & *† persona †* generans, & genita procederent à spirante. Quod est contra præmissa (*q. 27. ar. 3. & 4.*) Relinquitur ergo, quod spiratio conveniat & personæ Patris, & personæ Filii, utpote nullam habens oppositionem relativam nec ad paternitatem, nec ad filiationem. Et per consequens oportet, quod conveniat processio alteri personæ, quæ dicitur persona Spiritus Sancti, quæ per modum amoris procedit, ut supra habitum est (*loc. nunc cit.*) Relinquitur ergo tantum tres personas esse in divinis scilicet Patrem, & Filium, & Spiritum Sanctum.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod licet sint eua-
tuer relationes in divinis; tamen una earum, scilicet
spiratio non separatur à persona Patris, & Filii, sed
convenit utrique. Et sic, licet sit relatio, non tamen
dicitur proprietas, quia non convenit uni tantum per-
sonæ, neque relatio personalis, idest constituens per-
sonam. Sed hæ tres relationes, paternitas, filiatio, &
processio dicuntur proprietates personales, quasi per-
sonas, constituentes: nam paternitas est persona Pa-
tris, filiatio persona Filii, processio persona Spiritus
Sancti procedentis.

Ad secundum dicendum, quod id, quod procedit
per modum intellectus, ut verbum, procedit secun-
dum rationem similitudinis, sicut etiam id, quod
procedit per modum naturæ. Et ideo supra dictum est
(*qu. 27. art. 3.*), quod processio Verbi divini est ipsa
generatio per modum naturæ. Amor autem, inquan-
tum huiusmodi, non procedit, ut similitudo illius, à
quo procedit, licet in divinis amor sit coessentialis,
inquantum est divinus. Et ideo processio amoris non
dicitur generatio in divinis.

Ad tertium dicendum, quod homo, cum sit per-
fectior aliis animalibus, habet plures operationes in-
trinsecas, quam alia animalia: quia ejus perfectio est
per modum compositionis. Unde in Angelis, qui sunt
perfectiores, & simpliciores, sunt pauciores operatio-
nes intrinsecæ, quam in homine; quia in eis non est
imaginari, sentire, & huiusmodi: sed in Deo secun-
dum rem non est nisi una operatio, quæ est sua es-
sentia. Sed quomodo sint duæ processiones, supra os-
tensum est (*qu. 27. ar. 1. & 4.*)

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procede-
ret, si Spiritus Sanctus haberet aliam numero bonita-
tem à bonitate Patris: oporteret enim, quod, sicut
Pater per suam bonitatem producit personam divinam,
ita & Spiritus Sanctus. Sed una, & eadem bonitas Pa-
tris est, & Spiritus Sancti. Neque etiam est distinc-
tio, nisi per relationes personarum. Unde bonitas con-
venit Spiritui Sancto, quasi habita ab alio; Patri au-
tem, sicut à quo communicatur alteri. Oppositio au-
tem relationis non permittit, ut cum relatione Spi-
ri-

ritus Sancti sit relatio principii respectu divinæ personæ ; quia ipse procedit ab aliis personis , quæ in divinis esse possunt.

Ad quintum dicendum , quod numerus determinatus (si accipiatur numerus simplex , qui est tantum in acceptione intellectus) per unum mensuratur. Si vero accipiatur numerus rerum in divinis personis , sic non competit ibi ratio mensurati ; quia eadem est magnitudo trium personarum , ut infra patebit (q. 42. ar. 1. & 4.) Idem autem non mensuratur per idem.

ARTICULUS III.

175

Utrum termini numerales ponant aliquid in divinis.

1. d. 42. q. 1. art. 3. & po. q. 9. art. 7.
& quol. 10. q. 1. art. 1.

AD Tertium sic proceditur. Videtur , quod termini numerales ponant aliquid in divinis. Unitas enim divina est ejus essentia : sed omnis numerus est unitas repetita : ergo omnis terminus numeralis in divinis significat essentiam : ergo ponit aliquid in Deo.

2. Præterea. Quicquid dicitur de Deo , & creaturis , eminentius convenit Deo , quam creaturis sed termini numerales in creaturis aliquid ponunt : ergo multo magis in Deo.

3. Præterea. Si termini numerales non ponunt aliquid in divinis , sed inducuntur ad removendum tantum , ut per pluralitatem removeatur unitas , & per unitatem pluralitas , sequitur , quod sit circulatio in ratione confundens intellectum , & nihil certificans ; quod est inconveniens. Relinquitur ergo , quod termini numerales aliquid ponant in divinis.

Sed Contra est , quod Hilar. dicit in 4. de Trin. (ante med.) *Sustulit singularitatis , ac solitudinis intelligentiam professio consortii , quod est professio pluralitatis.* Et Ambros. dicit in lib. 1. de Fid. (cap. 2. ante med. 10. 2.) *Cum unum Deum dicimus , unitas pluralitatem excludit deorum , non quantitatem in Deo*

po-

ponimus. Ex quibus videtur, quod hujusmodi nomina sunt inducta in divinis ad removendum, non ad ponendum aliquid.

Respondeo dicendum, quod Magister in sententiis (1. *dist.* 24.) ponit, quod termini numerales non ponunt aliquid in divinis, sed remonent tantum. *Alii* vero dicunt contrarium.

Ad evidentiam igitur hujus considerandum est, quod omnis pluralitas consequitur aliquam divisionem. Est autem *duplex* divisio. *Una* materialis, quæ fit secundum divisionem continui; & hanc consequitur numerus, qui est species quantitatis. Unde talis numerus non est, nisi in rebus materialibus habentibus quantitatem. *Alia* est divisio formalis, quæ fit per oppositas, vel diversas formas. Et hanc divisionem sequitur multitudo, quæ non est in aliquo genere, sed est de transcendentibus, secundum quod ens dividitur per unum, & multa. Et talem multitudinem solam contingit esse in rebus immaterialibus.

Quidam igitur non considerantes nisi multitudinem, quæ est *† al. solam, quæ est †* species quantitatis discretæ (quia videbant, quod quantitas discreta non habet locum in divinis) posuerunt, quod termini numerales non ponunt aliquid in Deo, sed remonent tantum. *Alii* vero eandem multitudinem considerantes dixerunt, quod, sicut scientia ponitur in Deo secundum rationem propriam scientiæ, non autem secundum rationem sui generis (quia in Deo nulla est qualitas) ita numerus in Deo ponitur secundum propriam rationem numeri, non autem secundum rationem sui generis, quod est quantitas.

Nos autem dicimus, quod termini numerales, secundum quod veniunt in prædicationem divinam, non sumuntur à numero, qui est species quantitatis; quia sic de Deo non dicerentur, nisi metaphorice, sicut & aliæ proprietates corporalium, sicut latitudo, longitudo, & similia: sed sumuntur à multitudine, secundum quod est transcendens. Multitudo autem sic accepta hoc modo se habet ad multa, de quibus prædicatur, sicut unum, quod convertitur cum ente ad ens. Hujusmodi autem unum, sicut supra dictum est,

(q. 11. ar. 1.) cum de Dei unitate ageretur, non addit aliquid supra ens, nisi negationem divisionis tantum. Unum enim significat ens indivisum. Et ideo de quocumque dicatur unum, significatur illa res indivisa: sicut unum dictum de homine significat naturam, vel substantiam hominis non divisam. Et eadem ratione, cum dicuntur res multæ, multitudo sic accepta significat res illas cum indivisione circa unamquamque earum. Numerus autem, qui est species quantitatis, ponit quoddam accidens additum supra ens, & similiter unum, quod est principium numeri. *Termini ergo numerales significant in divinis illa, de quibus dicuntur, & super hoc nihil addunt, nisi negationem, ut dictum est: (loc. cit.) & quantum ad hoc, veritatem dixit Magist. in sentent. (loc. cit.)* Ut cum dicimus, essentia est una, unum significat essentiam indivisam: cum dicimus, persona est una, significat personam indivisam: cum dicimus, personæ sunt plures, significantur illæ personæ, & indivisio circa unamquamque earum; quia de ratione multitudinis est, quod ex unitatibus constet.

Ad primum ergo dicendum, quod unum, cum fit de transcendentibus, est communius, quam substantia, & quam relatio, & similiter multitudo. Unde potest stare in divinis & pro substantia, & pro relatione, secundum quod competit his, quibus adjungitur. Et tamen per hujusmodi nomina supra essentiam, vel relationem, additur ex eorum significatione propria negatio quædam divisionis, ut dictum est (*in corp. art. & loc. ibi cit.*)

Ad secundum dicendum, quod multitudo, quæ ponit aliquid in rebus creatis, est species quantitatis, quæ non transmittitur in divinam prædicationem, sed tantum multitudo transcendens, quæ non addit supra ea, de quibus dicitur, nisi indivisionem circa singula. Et talis multitudo dicitur de Deo.

Ad tertium dicendum, quod unum non est remotivum multitudinis, sed divisionis, quæ est prior secundum rationem, quam unum, vel multitudo. Multitudo autem non removet unitatem, sed removet divisionem circa unumquodque eorum, ex quibus constat

iat multitudo. Et hæc supra exposita sunt, (q. 11. n. 2.) cum de divina unitate ageretur. Sciendum tamen est, quod auctoritates in oppositum inductæ non probant sufficienter propositum. Licet enim pluralitate excludatur solitudo, & unitate deorum pluralitas: non tamen sequitur, quod his nominibus hoc solum significetur. Albedine enim excluditur nigredo; non tamen nomine albedinis significatur sola nigredinis exclusio.

ARTICULUS IV.

Utrum hoc nomen, persona, possit esse commune tribus personis.

1. d. 25. a. 3. & po. q. 8. a. 3. ad 11. & q. 9. a. 4. ad 4.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod hoc nomen, persona, non possit esse commune tribus personis. Nihil enim est commune tribus personis, nisi essentia: sed hoc nomen, persona, non significat essentiam in recto: ergo non est commune tribus.

2. Præterea. Commune opponitur incommunicabili: sed de ratione personæ est, quod sit incommunicabilis, ut patet ex definitione Richardi de S. Vict. supra posita (qu. 29. art. 3. ad 4.) ergo hoc nomen, persona, non est commune tribus.

3. Præterea. Si est commune tribus, aut ista communitas attenditur secundum rem, aut secundum rationem: sed non secundum rem, quia sic tres personæ essent una persona; nec iterum secundum rationem tantum, quia sic persona esset universale. In divinis autem non est universale, nec etiam particulare, neque genus, neque species, ut supra ostensum est (q. 3. ar. 5.). Non ergo hoc nomen, persona, est commune tribus.

Sed Contra est, quod dicit August. 7. de Trinit. (c. 4. & seqq. & l. 5. c. 9. in fl. 10. 3.) quod, cum quaereretur, quid tres? responsum est, tres personæ, quia commune est eis id, quod est persona.

Respondeo dicendum, quod ipse modus loquendi ostendit hoc nomen, persona, tribus esse commune, cum dicimus tres personas: sicut cum dicimus tres ho-

homines, ostendimus, hominem esse commune tribus. Manifestum est autem, quod non est communitas rei, sicut una essentia communis est tribus, quia sic sequeretur, unam esse personam trium, sicut essentia est una.

Qualis autem sit communitas, investigantes diversimode locuti sunt. Quidam enim dixerunt, quod est communitas negationis propter hoc, quod in definitione personæ ponitur, incommunicabile. Quidam autem dixerunt, quod est communitas intentionis, eo quod in definitione personæ ponitur individuum: sicut, si dicatur, quod esse speciem est commune equo, & bovi; & utrumque horum excluditur per hoc, quod nomen personæ non est nomen negationis, neque intentionis, sed est nomen rei.

Et ideo dicendum est, quod etiam in rebus humanis hoc nomen, persona, est commune communitate rationis, non sicut genus, vel species, sed sicut individuum vagum. Nomine enim generum, vel specierum, ut homo, vel animal, sunt imposita ad significandum ipsas naturas communes, non autem intentiones naturarum communium, quæ significantur his nominibus, genus, vel species. Sed individuum vagum (ut aliquis homo) significat naturam communem cum determinato modo essendi, qui competit singularibus, ut scilicet sit per se subsistens distinctum ab aliis. Sed in nomine singularis designati significatur determinatum distinguens, sicut in nomine Socratis hæc caro, & hoc os. Hoc tamen interest, quod aliquis homo significat naturam, vel individuum ex parte naturæ cum modo existendi, qui competit singularibus. Hoc autem nomen, persona, non est impositum ad significandum individuum ex parte naturæ, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura. Hoc autem est commune secundum rationem omnibus personis divinis, ut unaquæque earum subsistat in natura divina distincta ab aliis. *Et sic hoc nomen, persona secundum rationem est commune tribus personis divinis.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de communitate rei.

Ad

Ad secundum dicendum, quod, licet personâ sit incommunicabilis, tamen ipse modus existendi incommunicabiliter potest esse pluribus communis.

Ad tertium dicendum, quod, licet sit communitas rationis, & non rei; tamen non sequitur, quod in divinis sit universale, vel particulare, vel genus, vel species; tum quia neque in rebus humanis communitas personæ est communitas generis, vel speciei; tum, quia personæ divinæ habent unum esse; genus autem, & species, & quodlibet universale prædicatur de pluribus secundum esse differentibus.

QUÆSTIO TRIGESIMAPRIMA.

De his quæ ad unitatem, vel pluralitatem pertinent in divinis, in quatuor articulos divisa.

Post hæc considerandum est de his: quæ ad unitatem, vel pluralitatem pertinent in divinis.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo. De ipso nomine Trinitatis.

Secundo. Utrum possit dici: Filius est alius à Patre.

Tertio. Utrum dictio exclusiva, quæ videtur alienitatem excludere, possit adjungi nomini essentiali in divinis.

Quarto. Utrum possit adjungi termino personali.

ARTICULUS I.

Utrum sit Trinitas in divinis.

1. d. 24. q. 2. ar. 2. d. 2. q. 1. art. 5. cor. & op. 3. cap. 50. 51. & 52.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod non sit Trinitas in divinis. Omne enim nomen in divinis vel significat substantiam, vel relationem: sed hoc nomen, Trinitas, non significat substantiam, prædicaretur enim de singulis personis; neque significat relationem, quia non dicitur secundum nomen ad aliud; ergo nomine Trinitatis non est utendum in divinis.

2. Præterea. Hoc nomen, Trinitas, videtur esse nomen collectivum, cum significet multitudinem: Tale autem nomen non convenit in divinis, cum unitas im-

importata per nomen collectivum sit minima unitas. In divinis autem est maxima unitas : ergo hoc nomen, Trinitas, non convenit in divinis.

3. Præterea. Omne trinum est triplex : sed in Deo non est triplicitas, cum triplicitas sit species inæqualitatis : ergo nec Trinitas.

4. Præterea. Quicquid est in Deo, est in unitate essentiæ divinæ, quia Deus est sua essentia. Si igitur Trinitas est in Deo, erit in unitate essentiæ divinæ. Et sic in Deo erunt tres essentielles unitates, quod est hæreticum.

5. Præterea. In omnibus, quæ dicuntur de Deo, concretum prædicatur de abstracto : Deitas enim est Deus, & paternitas est pater : sed Trinitas non potest dici trina : quia sic essent novem res in divinis, quod est erroneum : ergo nomine Trinitatis non est utendum in divinis.

Sed Contra est, quod Athanasius (*in symbolo fidei*) dicit, quod *Unitas in Trinitate, & Trinitas in unitate veneranda sit.*

Respondeo dicendum, quod nomen Trinitatis in divinis significat determinatum numerum personarum. *Sicut igitur ponitur pluralitas personarum in divinis, ita utendum est nomine Trinitatis :* quia hoc idem, quod significat pluralitas indeterminate, significat hoc nomen, Trinitas, determinate.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen, Trinitas, secundum etymologiam vocabuli videtur significare unam essentiam trium personarum, secundum quod dicitur Trinitas, quasi trium unitas : sed secundum proprietatem vocabuli significat magis numerum personarum unius essentiæ : & propter hoc non possumus dicere, quod Pater sit Trinitas : quia non est tres personæ. Non autem significat ipsas relationes personarum ; sed magis numerum personarum adinvicem relatarum : & inde est, quod secundum nomen ad aliud non refertur.

Ad secundum dicendum, quod nomen collectivum duo importat, scilicet pluralitatem suppositorum, & unitatem quandam, scilicet ordinis alicujus. Populus enim est multitudo hominum sub aliquo ordine com-

prehensorum. Quantum ergo ad primum, hoc nomen, Trinitas, convenit cum nominibus collectivis: sed quantum ad secundum differt: quia in divina Trinitate non solum est unitas ordinis, sed cum hoc est etiam unitas essentiæ.

Ad tertium dicendum, quod Trinitas absolute dicitur. Significat enim numerum ternarium personarum. Sed triplicitas significat proportionem inæqualitatis. Est enim species proportionis inæqualis, sicut patet per Boet. in arithmetica. (*l. 1. c. 24.*) Et ideo non est in Deo triplicitas, sed Trinitas.

Ad quartum dicendum, quod in Trinitate divina intelliguntur & numerus, & personæ numeratæ. Cum ergo dicimus trinitatem in unitate, non ponimus numerum in unitate essentiæ, quasi sit ter una, sed personas numeratas ponimus in unitate naturæ: sicut supposita alicujus naturæ dicuntur esse in natura illa. E converso autem dicimus unitatem in trinitate, sicut natura dicitur esse in suis suppositis.

Ad quintum dicendum, quod, cum dicimus, Trinitas est trina, ratione numeri importati, significatur multiplicatio ejusdem numeri in seipsum, cum hoc, quod dico trinum, importet distinctionem in suppositis illius, de quo dicitur. Et ideo non potest dici, quod Trinitas sit trina: quia sequeretur, si Trinitas esset trina, quod tria essent supposita Trinitatis: sicut cum dicitur, Deus est trius, sequitur, quod sunt tria supposita Deitatis.

ARTICULUS II.

Utrum Filius sit alius à Patre.

1. d. 9. q. 1. a. 1. & d. 24. q. 2. a. 1.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod filius non sit alius à Patre. Alius enim est relativum diversitatis substantiæ. Si igitur Filius est alius à Patre, videtur, quod sit à Patre diversus. Quod est contra Aug. 7. de Trin. (*cap. ult. to. 3.*) ubi dicit, quod, cum dicimus tres personas, non diversitatem intelligere volumus.

2. Præterea. Quicumque sunt alii abinvicem, aliquo

quo modo abinvicem differunt : si igitur filius est alius à patre, sequitur, quod sit differens à patre. Quod est contra Ambr. in 1. de Fide (*ad Gratianum cap. 2. ante med. to. 2.*) ubi ait : *Pater, & filius deitate unum sunt, nec est ibi substantiæ differentia, neque ulla diversitas.*

3. Præterea. Alienum ab alio dicitur : sed pater non est alienus à filio : dicit enim Hilar. in 7. de Trin. (*non longe à fi.*) quod *in divinis personis nihil est diversum, nihil alienum, nihil separabile* : ergo filius non est alius à patre.

4. Præterea. Alius, & aliud idem significant, sed sola generis consignificatione differunt. Si ergo filius est alius à Patre, videtur sequi, quod filius sit aliud à patre.

Sed Contra est, quod Aug. dicit in lib. de Fide ad Petrum : (*ex cap. 1. to. 3.*) *Una est enim essentia Patris, & Filii, & Spiritus Sancti, in qua non est aliud Pater, aliud Filius, aliud Spiritus Sanctus, quamvis personaliter sit alius Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus.*

Respondeo dicendum, quod, quia ex verbis inordinate prolatis incurrit hæresis, ut Hier. dicit, (*citatur autem 4. sent. à Magist. d. 13. in fin.*) ideo cum de Trinitate loquimur, cum cautela, & modestia est agendum ; quia, ut Aug. dicit in 1. de Trin. (*cap. 3. in princ. tom. 3.*) *Nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quæritur, nec fructuosius aliquid invenitur.* Oportet autem in his, quæ de Trinitate loquimur, duos errores oppositos cavere, temperate inter utrumque procedentes, scilicet errorem *Arrii*, qui posuit cum Trinitate personarum Trinitatem substantiarum : & errorem *Sabellii*, qui posuit cum unitate essentiæ unitatem personæ.

Ad evitandum igitur errorem *Arrii*, vitare debemus in divinis nomen *diversitatis*, & differentiæ, ne tollatur unitas essentiæ : possumus autem uti nomine distinctionis propter oppositionem relativam. Unde, sicubi in aliqua scriptura authentica diversitas, vel differentia personarum invenitur, sumitur diversitas, vel differentia pro distinctione. Ne autem tollatur sim-
pli-

plicitas divinæ essentiæ, vitandum est nomen separationis & divisionis, quæ est totius in partes; ne autem tollatur æqualitas, vitandum est nomen disparitatis: ne vero tollatur similitudo, vitandum est nomen alieni, & discrepantis. Dicit enim Ambr. in lib. 1. de Fid. (c. 2. ante med. to. 2.) quod *in Patre, & Filio non est discrepans, sed una divinitas*. Et secundum Hilar. ut dictum est (loc. cit. in arg. 3.), *in divinis nihil est separabile*.

Ad vitandum vero errorem Sabellii, vitare debemus *singularitatem*, ne tollatur communicabilitas essentiæ divinæ. Unde Hilar. dicit 7. de Trinit. (*non multum à fin.*) *Patrem, & Filium singularem Deum prædicare sacrilegium est*. Debemus etiam vitare nomen, *unici*, ne tollatur numerus personarum. Unde Hilar. in eod. lib. dicit, quod *à Deo excluditur singularitas, atque unici intelligentia*: dicimus tamen unicum filium, quia non sunt plures filii in divinis. Neque tamen dicimus unicum Deum, quia pluribus deitas est communis. Vitamus etiam nomen *confusi*, ne tollatur ordo naturæ à personis: unde Amb. dicit 1. de Fide (loco ante cit.) *Neque confusum est, quod unum est, neque multiplex esse potest quod indifferens est*. Vitandum est etiam nomen *solitarii*, ne tollatur consortium trium personarum. Dicit enim Hilar. in 4. de Trin. (ante med.) *Nobis neque solitarius, neque diversus Deus est confitendus*.

Hoc autem nomen *alius* masculine sumptum non importat, nisi distinctionem suppositi: unde *convenienter dicere possumus, quod Filius est alius à Patre*, quia scilicet est aliud suppositum divinæ naturæ, sicut est alia persona, & alia hypostasis.

Ad primum ergo dicendum, quod *alius*, quia est sicut quoddam particulare nomen, tenet se ex parte suppositi: unde ad ejus rationem sufficit distinctio substantiæ, quæ est hypostasis, vel persona. Sed diversitas requirit distinctionem substantiæ, quæ est essentia. Et ideo non possumus dicere, quod filius sit diversus à patre, licet sit alius.

Ad secundum dicendum, quod differentia importat distinctionem formæ. Est autem tantum una forma
in

in divinis, ut patet per id, quod dicitur Philipp. 2. *Qui cum in forma Dei esset.* Et ideo nomen differentie non proprie competit in divinis, ut patet per auctoritatem inductam (*in 2. arg.*). Utitur tamen Damase. (*lib. 3. orth. fid. cap. 5.*) nomine *differentie* in divinis personis, secundum quod proprietas relativa significatur per modum formæ. Unde dicit, quod non differunt abinvicem hypostases secundum substantiam, sed secundum determinatas proprietates. Sed differentia sumitur pro distinctione, ut dictum est. (*in corp. art.*)

Ad tertium dicendum, quod alienum est, quod est extraneum, & dissimile. Sed hoc non importatur, cum dicitur alius: & ideo dicimus filium alium à patre, licet non dicamus alienum.

Ad quartum dicendum, quod neutrum genus est informe, masculinum autem est formatum, & distinctum & similiter foemeninum. Et ideo convenienter per neutrum genus significatur essentia communis; per masculinum autem, & foemeninum aliquod suppositum determinatum in communi natura. Unde etiam in rebus humanis si quærat, *Quis est iste?* respondetur, *Socrates*, quod nomen est suppositi. Si autem quærat, *Quid est iste?* respondetur, *animal rationale, & mortale.* Et ideo, quia in divinis distinctio est secundum personas, non autem secundum essentiam, dicimus, quod pater est alius à filio, sed non aliud, & è converso dicimus, quod sunt unum, sed non unus.

ARTICULUS III.

479

Utrum dictio exclusiva, Solus, sit addenda termino essentiali in divinis.

1. dist. 21. q. 1. art. 1.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod dictio exclusiva, *Solus*, non sit addenda termino essentiali in divinis: quia secundum Philosoph. in 2. Elench. (*cap. 3. à med. tom. 1.*) *Solus est, qui cum alio non est*: sed Deus est cum angelis, & sanctis animabus ergo non possumus dicere Deum solum.

2. Præterea. Quicquid adjungitur termino essentiali-

tiali in divinis, potest prædicari de qualibet persona per se, & de omnibus simul: quia enim convenienter dicitur sapiens Deus, possumus dicere, pater est sapiens Deus, & Trinitas est sapiens Deus: sed Augustinus in 6. de Trin. (cap. 9. in princ. tom. 3.) dicit: *Consideranda est illa sententia, qua dicitur non esse patrem verum Deum solum.* † al. Deum verum solum non esse patrem solum † ergo non potest dici solus Deus.

3. Præterea. Si hæc dictio, Solus, adjungitur termino essentiali, aut hoc erit respectu prædicati personalis, aut respectu prædicati essentialis: sed non respectu prædicati personalis; quia hæc est falsa: solus Deus est pater, cum etiam homo sit pater: Neque etiam respectu prædicati essentialis; quia, si hæc esset vera, solus Deus creat, videtur sequi, quod hæc esset vera, solus pater creat: quia quicquid dicitur de Deo, potest dici de patre. Hæc autem est falsa; quia etiam filius est creator. Non ergo hæc dictio, Solus, potest in divinis adjungi termino essentiali.

Sed Contra est, quod dicitur 1. ad Timotheum 1. *Regi sæculorum immortalis, invisibilis, soli Deo.*

Respondeo dicendum, quod hæc dictio, Solus, potest accipi ut *categorematica*, vel *syncategorematica*. Dicitur autem dictio categorematica, quæ absolute ponit rem significatam circa aliquod suppositum, ut albus circa hominem, cum dicitur homo albus. *Si ergo sic accipiatur hæc dictio, solus, nullo modo potest adjungi alicui termino in divinis*, quia poneret solitudinem circa terminum, cui adjungeretur; & sic sequeretur Deum esse solitarium. Quod est contra prædicta (*artic. præced.*). Dictio vero syncategorematica dicitur, quæ importat ordinem prædicati ad subjectum, sicut hæc dictio, omnis, vel nullus; & similiter hæc dictio, solus, quia excludit omne aliud suppositum à consortio prædicati. Sicut, cum dicitur, solus Socrates scribit, non datur intelligi, quod Socrates sit solitarius, sed quod nullus sit ei consors in scribendo, quamvis cum eo multis existentibus. *Et per hunc modum nihil prohibet, hanc dictionem, solus, adjungere alicui essentiali termino in divinis*, inquantum excluduntur omnia alia à Deo à consortio prædicati: ut si

dicamus, solus Deus est æternus, quia nihil præter Deum est æternum.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet Angeli, & animæ sanctæ semper sint cum Deo; tamen, si non esset pluralitas personarum in divinis, sequeretur, quod Deus esset solus, vel solitarius. Non enim tollitur solitudo per associationem alicujus, quod est extraneæ naturæ: dicitur enim aliquis solus esse in horto, quamvis sint ibi multæ plantæ, & animalia. Et similiter diceretur Deus esse solus, vel solitarius, Angelis, & hominibus cum eo existentibus, si non essent in divinis personæ plures. Consociatio igitur Angelorum, & animarum non excludit solitudinem absolutam à divinis, multo minus solitudinem respectivam, & per comparisonem ad aliquod prædicatum.

Ad secundum dicendum, quod hæc dictio, solus, proprie loquendo, non ponitur ex parte prædicati, quod sumitur formaliter: respicit enim suppositum, in quantum excludit aliud suppositum ab eo, cui adjungitur. Sed hoc adverbium, tantum, cum sit exclusivum, potest poni ex parte subjecti, & ex parte prædicati. Possumus enim dicere, tantum Socrates currit, idest, nullus alius: & Socrates currit tantum, idest, nihil aliud facit. Unde non proprie dici potest, Pater est solus Deus, vel Trinitas est solus Deus, nisi forte ex parte prædicati intelligatur aliqua implicatio, ut dicatur, Trinitas est Deus, qui est solus Deus. Et secundum hoc etiam posset esse vera ista; Pater est Deus, qui est solus Deus, si relativum referret prædicatum, & non suppositum. Augustinus autem cum dicit Patrem non esse solum Deum, sed Trinitatem esse solum Deum, loquitur expositive, ac si diceret, cum dicitur, *regi sæculorum invisibili, soli Deo*, non esse exponendum de persona patris, sed de sola Trinitate.

Ad tertium dicendum, quod utroque modo potest hæc dictio, solus, adjungi termino essentiali. Hæc enim propositio: solus Deus est pater, est duplex, quia *ly pater* potest prædicare personam patris. Et est sic vera: non enim homo est illa persona. Vel potest prædicare relationem tantum. Et sic est falsa: quia relatio pa-

paternitatis etiam in aliis invenitur, licet non univoce. Similiter hæc est vera: solus Deus creat: nec tamen sequitur, ergo solus pater: quia, ut Sophistæ dicunt, dictio exclusiva immobilitat terminum, cui adjungitur, ut non possit fieri sub eo descensus pro aliquo suppositorum. Non enim sequitur: solus homo est animal rationale mortale: ergo solus Socrates.

ARTICULUS IV.

Utrum dictio exclusiva possit adjungi termino personali.

1. *dist. 21. q. 1. ar. 2. & 4. con. c. 25. & pot. q. 10. ar. 4. ad 12.*

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod dictio exclusiva possit adjungi termino personali, etiam si prædicatum sit commune. Dicit enim Dominus ad patrem loquens, Joann. 17. *Ut cognoscant te solum Deum verum*: ergo solus pater est Deus verus.

2. Præterea. Matth. 11. dicitur: *Nemo novit filium, nisi pater*. Quod idem significat, ac si diceretur, Solus pater novit filium: sed nosse filium est commune: ergo idem, quod prius.

3. Præterea. Dictio exclusiva non excludit illud, quod est de intellectu termini, cui adjungitur. Unde non excludit patrem, neque universale. Non enim sequitur, Solus Socrates est albus, ergo manus ejus non est alba; vel, ergo homo non est albus: sed una persona est in intellectu alterius, sicut pater in intellectu filii, & è converso. Non ergo per hoc, quod dicitur, solus Pater est Deus, excluditur Filius, vel Spiritus Sanctus. Et sic videtur hæc locutio esse vera.

4. Præterea. Ab Ecclesia cantatur: *Tu solus altissimus, Jesu Christe*.

Sed Contra. Hæc locutio: Solus pater est Deus, habet duas expositivas, scilicet, pater est Deus, & nullus alius à patre est Deus: sed hæc secunda est falsa, quia filius alius est à patre, qui est Deus: ergo hæc est falsa, solus pater est Deus: & sic de similibus.

Respondeo dicendum, quod, cum dicimus, solus pater est Deus, hæc propositio potest habere multiplicem intellectum: *Si enim, solus, ponat solitudinem*

circa patrem, sic est falsa, secundum quod sumitur categorematice. Secundum vero quod sumitur syncategorematice, sic iterum potest intelligi multipliciter: quia si excludat à forma subjecti, sic est vera, ut sit sensus, solus pater est Deus, idest ille, cum quo nullus alius est pater, est Deus. Et hoc modo exponit Aug. in 6. de Trin. (c. 7. in fi. tom. 3.) cum dicit: Solum Patrem dicimus, non quia separatur à Filio, vel Spiritu Sancto, sed hoc dicentes significamus, quod illi simul cum eo non sunt pater. Sed hic sensus non habetur ex consuetudo modo loquendi, nisi intellecta alia implicatione, ut si dicatur: Ille, qui solus dicitur pater, est Deus. Secundum vero proprium sensum excludit à consortio prædicati. Et sic hæc propositio est falsa, si excludit alium masculinæ. Est autem vera, si excludit aliud neutraliter tantum; quia Filius est alius à Patre, non tamen aliud, similiter & Spiritus Sanctus.

Sed quia hæc dictio, solus, respicit proprie subjectum, ut dictum est, (ar. præc.) magis se habet ad excludendum alium, quam aliud. Unde non est extendenda talis locutio, sed pie exponenda, sicubi inveniatur in authentica Scriptura.

Ad primum ergo dicendum, quod, cum dicimus, *te solum Deum verum*, non intelligitur de persona patris, sed de sola *† al. tota †* Trinitate, ut August. exponit. (l. 6. de Trin. c. 9. circ. med. tom. 3.). Vel si intelligatur de persona patris, non excluduntur aliæ persone propter essentiae unitatem, prout *ly solus* excludit tantum aliud, ut dictum est (in corp. art.).

Et similiter dicendum est ad Secundum. Cum enim aliquid essenziale dicitur de Patre, non excluditur Filius; vel Spiritus Sanctus propter essentiae unitatem. Tamen sciendum est, quod in auctoritate prædicta hæc dictio, nemo, non idem est, quod nullus homo, quod videtur significare vocabulum: non enim posset excipi persona patris; sed sumitur secundum usum loquendi distributive pro quacumque rationali natura.

Ad tertium dicendum, quod dictio exclusiva non excludit illa, quæ sunt de intellectu termini, cui adiungitur, si non differant secundum suppositum, ut pars,

& universale. Sed filius differt supposito à patre; & ideo non est similis ratio.

Ad quartum dicendum, quod non dicimus absolute, quod solus filius sit altissimus, sed quod solus sit altissimus cum Spiritu Sancto in gloria Dei Patris.

QUÆSTIO TRIGESIMA SECUNDA.

De divinarum personarum cognitione, in quatuor articulos divisa.

Consequenter inquirendum est de cognitione divinarum personarum.

Et circa hoc quærentur quatuor.

Primo. Utrum per rationem naturalem possint cognosci divinæ personæ.

Secundo. Utrum sint aliquæ notiones divinis personis attribuendæ.

Tertio. De numero notionum.

Quarto. Utrum liceat diversimode circa notiones opinari.

ARTICULUS I.

181

Utrum Trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci.

q. 39. ar. 7. cor. & 1. di. 3. q. 1. a. 4. Et 1. cont. c. 14. Et verit. q. 10. a. 13. Et po. q. 9. a. 5. co. & Poe. tri. q. 1. ar. 4. & Ro. 1. lect. 6. in fin.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod Trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci. Philosophi enim non devenerunt in Dei cognitionem, nisi per rationem naturalem. Inveniuntur autem à Philosophis multa dicta de Trinitate personarum. Dicit enim Aristot. in 1. de cælo, & mundo (*tex. 2. tom. 2.*): *Per hunc numerum, scilicet ternarium, adhibuimus nosipsos magnificentie Deum unum, eminentem proprietatis eorum, quæ sunt creata.* Aug. etiam dicit 7. Confess. (*cap. 9. parum a princ. tom. 1.*) *Ibi legi, scilicet in libris Platonicorum, non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis, &*

multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat Verbum, & Verbum erat apud Deum, & Deus erat Verbum, & hujusmodi, quæ ibi sequuntur, in quibus verbis distinctio divinarum personarum traditur. Dicitur etiam in gloss. Rom. 1. & Exod. 8. quod Magi Pharaonis defecerunt in tertio signo, idest in notitia tertiæ personæ, scilicet Spiritus Sancti, & sic ad minus duas cognoverunt. Trismegistus etiam dixit (in lib. qui dicitur Pimander, Dial. 4.): Monas genuit monadem, & in se suum reflexit ardorem. Per quod videtur generatio Filii, & Spiritus Sancti processio intimari. Cognitio ergo divinarum personarum potest per rationem naturalem haberi.

2. Præterea. Ricard. de Sancto Vict. dicit in lib. 1. de Trinit. (cap. 4. circa princ.) *Credo sine dubio, quod ad quæcumque explanationem veritatis non modo probabilia, imo etiam necessaria argumenta non desint. Unde etiam ad probandum Trinitatem personarum aliqui induxerunt rationem ex infinitate bonitatis divinæ, quæ seipsam infinite communicat in processione divinarum personarum. Quidam vero per hoc, quod nullius boni sine consortio potest esse jucunda possessio. Aug. vero (lib. 10. de Trin. c. 11. & 12. & li. 9. c. 4. & sequentibus, tom. 3.) procedit ad manifestandum Trinitatem personarum ex processione verbi, & amoris in mente nostra. Quam viam supra secuti sumus (q. 27. art. 1. & 3.): ergo per rationem naturalem potest cognosci Trinitas personarum.*

3. Præterea. Superfluum videtur homini tradere, quod humana ratione cognosci non potest: † *al. cognosci potest* † sed non est dicendum, quod traditio divina de cognitione Trinitatis sit superflua: ergo Trinitas personarum ratione humana cognosci potest.

Sed Contra est, quod Hilarius dicit in lib. 1. de Trinitate (parum à princ.): *Non putet homo, sua intelligentia generationis sacramentum posse consequi.* Ambrosius etiam (lib. 2. de fide ad Gratianum, c. 5. ante med. tom. 2.) dicit: *Impossibile est generationis scire secretum. Mens deficit, vox silet:* sed per originem generationis, & processionis distinguitur Trinitas in personis divinis, ut ex supra dictis patet (q. 30. a.

a. 2.) : cum ergo illud homo non possit scire, & intelligentia consequi, ad quod ratio necessaria haberi non potest, sequitur, quod Trinitas personarum per rationem cognosci non possit.

Respondeo dicendum, quod *impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum personarum pervenire*. Ostensum est enim supra, (q. 12. art. 4. & 12.) quod homo per rationem naturalem in cognitionem Dei pervenire non potest, nisi ex creaturis. Creature autem ducunt in Dei cognitionem, sicut effectus in causam. Hoc igitur solum ratione naturali de Deo cognosci potest, quod competere ei necesse est, secundum quod est omnium entium principium, & hoc fundamento uti sumus supra (quæst. 12. art. 12.) in consideratione Dei. Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati: unde pertinet ad unitatem essentiali, non ad distinctionem personarum. Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea, quæ pertinent ad unitatem essentiali, non autem ea, quæ pertinent ad distinctionem personarum.

Qui autem probare nititur Trinitatem personarum naturali ratione, fidei *dupliciter* derogat. *Primo* quidem, quantum ad dignitatem ipsius fidei, quæ est ut sit de rebus invisibilibus, quæ rationem humanam excedunt: unde Apost. dicit ad Heb. 11. quod *fides est de non apparentibus*: & Apostolus dicit I. Corinth. 2. *Sapientiam loquimur inter perfectos: sapientiam vero non hujus sæculi, neque principum hujus sæculi: sed loquimur Dei sapientiam in mysterio, quæ abscondita est*. *Secundo*, quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probandam fidem inducit rationes, quæ non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium. Credunt enim, quod hujusmodi rationibus innitamur, & propter eas credamus.

Quæ igitur fidei sunt, non sunt tentanda probare, nisi per auctoritates his, qui auctoritates suscipiunt. Apud alios vero sufficit defendere non esse impossibile, quod prædicat fides. Unde Dion. dicit 2. cap. de div. nom. (*non multum remote à principio, lect. 1.*) *Si aliquis est, qui totaliter eloquiis resistit, longe erit à nostra philosophia: Si autem ad veritatem eloquiorum,*

scilicet sacrorum, respicit, hoc & nos canone utimur.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophi non cognoverunt mysterium Trinitatis divinarum personarum per propria, quæ sunt paternitas, filiatio, & processio, secundum illud Apostol. 1. ad Cor. 2. *Loquimur Dei sapientiam, quam nemo principum hujus sæculi cognovit*, idest, Philosophorum, secundum Gloss. (*Hier. in dict. locum tom. 9.*). Cognoverunt tamen quædam essentialia attributa, quæ appropriantur personis, sicut potentia Patri, sapientia Filio, bonitas Spiritui Sancto, ut infra mox patebit. Quod ergo Arist. dicit, *per hunc numerum adhibuimus nosipsos*, &c. non est sic intelligendum, quod ipse poneret ternarium numerum in divinis. Sed vult dicere, quod antiqui utebantur ternario numero in sacrificiis, & orationibus propter quandam ternarii numeri perfectionem. In lib. etiã Platoniorum invenitur: *In principio erat Verbum*, non secundum quod verbum significat personam genitam in divinis: sed secundum quod per verbum intelligitur ratio idealis, per quam Deus omnia condidit, quæ filio appropriatur. Et licet appropriata tribus personis cognoscerent: dicuntur tamen in tertio signo defecisse, idest in cognitione tertie personæ; quia à bonitate, quæ Spiritui Sancto appropriatur, deviaverunt, dum cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificaverunt, ut dicitur Rom. 1. Vel quia ponebant Platonici unum primum ens, quod etiã dicebant esse patrem totius universitatis rerum, consequenter ponebant aliam substantiam sub eo, quam vocabant mentem, vel paternum intellectum; in qua erant rationes omnium rerum, sicut Macrobi. (*lib. 1. non multum procul à medio*) recitat super somnium Scipionis. Non autem ponebant aliquam substantiam tertiam separatam, quæ videretur Spiritui Sancto respondere. Sic autem nos non ponimus patrem, & filium secundum substantiam differentes: sed fuit error Origenis (*tom. 2. super illud Jo. 1. Et Deus erat Verbum. Et idem refert Hieronymus in epist. ad Pamm. & Oceanum, quæ incip. Schedula, quas, cap. 1. cir. fn.*) & Arrii sequentium Platonicos. Quod vero Trismegistus dixit: *Monas monadem genuit, & in se suum reflexit ardorem*, non est referendum ad

generationem filii, vel processionem Spiritus Sancti, sed ad productionem mundi. Nam unus Deus produxit unum mundum propter suipsius amorem.

Ad secundum dicendum, quod ad aliquam rem *dupliciter* inducitur ratio. *Uno modo* ad probandum sufficienter aliquam radicem: sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum, quod motus cœli semper sit uniformis velocitatis. *Alio modo* inducitur ratio, non quæ sufficienter probet radicem, sed quæ radici jam positæ ostendat congruere consequentes effectus: sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum, & epicyclorum ex hoc, quod hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus cœlestes: non tamen ratio hæc est sufficienter probans; quia etiam forte alia positione facta salvari possent. *Primo ergo modo* potest induci ratio ad probandum Deum esse unum, & similia: sed *secundo modo* se habet ratio, quæ inducitur ad manifestationem Trinitatis, quia scilicet, Trinitate posita, congruunt hujusmodi rationes; non tamen ita, quod per has rationes sufficienter probetur Trinitas personarum. Et hoc patet per singularitatem enim infinita Dei manifestatur etiam in productione creaturæ, quia infinitæ virtutis est ex nihilo producere. Non enim oportet, si infinita bonitate se communicat, quod aliquid infinitum à Deo procedat, sed secundum modum suum recipiat divinam bonitatem. Similiter etiam quod dicitur, quod sine consortio non potest esse jucunda possessio alicujus boni, locum habet, quando in una persona non invenitur perfecta bonitas. Unde indiget ad plenam jucunditatis bonitatem bono alicujus alterius consociati sibi. Similitudo autem intellectus nostri non sufficienter probat aliquid de Deo propter hoc, quod intellectus non univoce invenitur in Deo, & in nobis. Et inde est, quod August. super Joan. (*tract. 27. circa med. tom. 9.*) dicit, quod per fidem venit ad cognitionem, & non e converso.

Ad tertium dicendum, quod cognitio divinarum personarum fuit necessaria nobis *dupliciter*. *Uno modo* ad recte sentiendum de creatione rerum. Per hoc enim, quod dicimus Deum omnia fecisse verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessi-

tate naturæ. Per hoc autem, quod ponimus in eo processionem amoris, ostenditur, quod Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, neque propter aliquam aliam causam extrinsecam, sed propter amorem suæ bonitatis. Unde & Moyses, postquam dixerat: *In principio creavit Deus cælum, & terram*, subdit: *Dixit Deus, Fiat lux*, ad manifestationem divini Verbi. Et postea dixit: *Vidit Deus lucem, quod esset bona*, ad ostendendum probationem divini amoris. Et similiter in aliis operibus. *Alio modo*, & principaliter ad recte sentiendum de salute generis humani, quæ perficitur per Filium incarnatum, & per donum Spiritus Sancti.

ARTICULUS II.

182

Utrum sint ponendæ notiones in divinis.

Inf. q. 46. ar. 1. cor. & 1. d. 26. q. 2. art. 3. Et dist. 33. art. 2. cor.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod non sint ponendæ notiones in divinis. Dicit enim Dion. in 1. cap. de div. nomin. (*parum à princ.*) quod *non est audendum dicere aliquid de Deo præter ea, quæ nobis ex sacris eloquiis sunt expressa*: sed de notionibus nulla fit mentio in eloquiis sacræ Scripturæ: ergo non sunt ponendæ notiones in divinis.

2. Præterea. Quicquid ponitur in divinis, aut pertinet ad unitatem essentiæ, aut ad Trinitatem personarum: sed notiones non pertinent ad unitatem essentiæ, nec ad Trinitatem personarum de notionibus enim neque prædicantur ea, quæ sunt essentiæ: non enim dicimus, quod paternitas sit sapiens, vel creet: neque etiam ea, quæ sunt personæ: non enim dicimus, quod paternitas generet, & filiatio generetur: ergo non sunt ponendæ notiones in divinis.

3. Præterea. In simplicibus non sunt ponenda aliqua abstracta, quæ sint principia cognoscendi; quia cognoscuntur seipsis: sed divinæ personæ sunt simplicissimæ: ergo non sunt ponendæ in divinis personis notiones.

Sed

Sed Contra est, quod dicit Joan. Damasc. (*lib. 3. orthod. fid. c. 5. circa prin.*) *differentiam hypostaseon, idest personarum, in tribus proprietatibus, idest paternali, & filiali, & processionali recognoscimus.* Sunt ergo ponendæ proprietates, & notiones in divinis.

Respondeo dicendum, quod Præpositivus attendens simplicitatem personarum dixit, non esse ponendas proprietates, & notiones in divinis. Et sicubi inveniantur, exponit abstractum pro concreto. Sicut enim consuevimus dicere, rogo benignitatem tuam, idest te benignum: ita, cum dicitur in divinis paternitas, intelligitur Deus pater.

Sed, sicut ostensum est supra (*q. 3. ar. 3. ad 1. præcipue, & q. 13. art. 1.*) divinæ simplicitati non præjudicat, quod in divinis utamur nominibus concretis, & abstractis: quia secundum quod intelligimus, sic nominamus. Intellectus autem noster non potest pertingere ad ipsam simplicitatem divinam, secundum quod in se est considerata: & ideo secundum modum suum divina apprehendit, & nominat, idest secundum quod invenitur in rebus sensibilibus, à quibus cognitionem accipit. In quibus ad significandum simplices formas nominibus abstractis utimur, ad significandum vero res subsistentes utimur nominibus concretis. Unde & divina, sicut supra dictum est, (*locis nunc proxime citatis*) ratione simplicitatis per nomina abstracta significamus, ratione vero subsistentiæ, & complementi per nomina concreta. Oportet autem non solum nomina essentialia in abstracto, & in concreto significare (ut cum dicimus deitatem, & Deum, vel sapientiam, & sapientem) sed etiam personalia, ut dicamus paternitatem, & patrem.

Ad quod *duo* præcipue nos cogunt. *Primo* quidem hæreticorum instantia. Cum enim confiteamur Patrem, & Filium, & Spiritum Sanctum esse unum Deum, & tres personas, quærentibus, quo sunt unus Deus, & quo sunt tres, sicut respondetur, quod sunt essentia, vel deitate unum; ita oportuit esse aliqua nomina abstracta, quibus responderi possit personas distingui: & hujusmodi sunt proprietates, vel notiones in abstracto significantes, ut paternitas, & filiatio. Et ideo essentia

significatur in divinis, ut quid, persona vero, ut quis, proprietas autem, ut quo.

Secundo, quia una persona invenitur in divinis referri ad duas personas, scilicet persona Patris ad personam Filii, & personam Spiritus Sancti. Non autem una relatione, quia sic sequeretur, quod etiam Filius & Spiritus Sanctus una & eadem relatione referrentur ad Patrem. Et sic cum sola relatio in divinis multiplicet Trinitatem, sequeretur, quod Filius, & Spiritus Sanctus non essent duæ personæ.

Neque tamen potest dici, ut Præpositivus dicebat, quod, sicut Deus uno modo se habet ad creaturas, cum tamen creaturæ diversimode se habeant ad ipsum, sic Pater una relatione refertur ad Filium, & ad Spiritum Sanctum, cum tamen illi duo duabus relationibus referantur ad Patrem: Quia, cum ratio specifica relativi consistat in hoc, quod ad aliud se habet, necesse est dicere, quod duæ relationes non sunt diversæ secundum speciem, si ex opposito una relatio eis correspondeat. Oportet enim aliam speciem relationis esse domini, & patris secundum diversitatem filiationis, & servitutis. Omnes autem creaturæ sub una specie relationis referuntur ad Deum, ut sunt creaturæ ipsius. Filius autem, & Spiritus Sanctus non secundum relationes unius rationis referuntur ad patrem, unde non est simile.

Et iterum in Deo non requiritur relatio realis ad creaturam, ut supra dictum est (*q. 28. art. 1. ad 3.*). Relationes autem rationis in Deo multiplicare non est inconveniens. Sed in patre oportet esse relationem realem, qua refertur ad Filium, & Spiritum Sanctum, Unde secundum duas relationes Filii, & Spiritus Sancti, quibus referuntur ad Patrem, oportet intelligi duas relationes in Patre, quibus referatur ad Filium, & Spiritum Sanctum. Unde, cum non sit nisi una patris persona, necesse fuit seorsum significari relationes in abstracto, quæ dicuntur proprietates, & notiones.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet de notionibus non fiat mentio in sacra Scriptura, fit tamen mentio de personis, in quibus intelliguntur notiones, sicut abstractum in concreto.

Ad

Ad secundum dicendum, quod notiones significantur in divinis, non ut res, sed ut rationes † *al. relationes* † quædam, quibus cognoscuntur personæ, licet ipsæ notiones, vel relationes realiter sint in Deo, ut supra dictum est (*q. 28. art. 1.*). Et ideo ea, quæ habent ordinem aliquem ad actum aliquem essentialem, vel personalem, non possunt dici de notionibus; quia hoc repugnat modo significandi ipsarum. Unde non possumus dicere, quod paternitas generet, vel creet, sicut sapientia, vel intellectus sit sapiens, vel intelligens. Essentialia vero, quæ non habent ordinem ad aliquem actum, sed remouent condiciones creaturæ à Deo, possunt prædicari de notionibus: possumus enim dicere, quod paternitas est æterna, vel immensa, vel quodcumque hujusmodi. Et similiter propter identitatem rei possunt substantiva † *al. substantialia* † personalia, & essentialia prædicari de notionibus: possumus enim dicere, quod paternitas est Deus, & deitas est pater.

Ad tertium dicendum, quod, licet personæ sint simplices, tamen absque præjudicio simplicitatis possunt propriæ rationes personarum in abstracto significari, ut dictum est (*in corp.*).

ARTICULUS III.

Utrum sint quinque notiones.

1. *dist. 26. q. 2. art. 3. & d. 27. q. 1. art. 1. co. & d. 28. q. 1. a. 2. & po. q. 9. a. 9. a. ad 21. & 27. & q. 10. a. 5. ad 12. & op. 2. c. 57. 58. 59. 60. & 61.*

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod non sint quinque notiones. Proprie enim notiones personarum sunt relationes, quibus distinguuntur: sed relationes in divinis non sunt nisi quatuor, ut supra dictum est (*q. 28. ar. 4.*): ergo & notiones sunt tantum quatuor.

2. Præterea. Propter hoc, quod in divinis est una essentia, dicitur Deus unus: propter hoc autem, quod sunt tres personæ, dicitur Deus trinus. Si ergo in divinis sunt quinque notiones, dicitur quinus: quod est inconueniens.

3. Præterea. Si tribus personis existentibus in divinis sunt quinque notiones, oportet, quod in aliqua personarum sint aliquæ notiones duæ, vel plures, sicut in persona Patris ponitur innascibilitas, & paternitas, & communis spiratio. Aut igitur istæ tres notiones differunt re, aut non. Si differunt re, sequitur, quod persona Patris sit composita ex pluribus rebus. Si autem differunt ratione tantum, sequitur, quod una earum possit de alia prædicari, ut dicamus, quod sicut bonitas divina est ejus sapientia propter indifferentiam rei, ita communis spiratio sit paternitas. Quod non conceditur. Igitur non sunt quinque notiones.

Sed Contra videtur, quod sint plures: Quia, sicut Pater à nullo est, & secundum hoc accipitur notio, quæ dicitur innascibilitas: ita à Spiritu Sancto non est alia persona. Et secundum hoc oportet accipere sex notiones.

2. Præterea. Sicuti Patri, & Filio commune est, quod ab eis procedat Spiritus Sanctus: ita commune est Filio, & Spiritui Sancto, quod procedant à Patre: ergo sicut una notio ponitur communis Patri, & Filio; ita debet poni una notio communis Filio, & Spiritui Sancto.

Respondeo dicendum, quod notio dicitur id, quod est propria ratio cognoscendi divinam personam. Divinæ autem personæ multiplicantur secundum originem. Ad originem autem pertinet, à quo alius, & qui ab alio: & secundum hos duos modos potest innotescere persona. Igitur persona patris non potest innotescere per hoc, quod sit ab alio, sed per hoc, quod à nullo est. Et sic ex hac parte ejus notio est innascibilitas: sed inquantum aliquis est ab eo, innotescit *duplicitè* quia *inquantum* Filius est ab eo, innotescit notione paternitatis: *inquantum* autem Spiritus Sanctus est ab eo, innotescit notione communis spirationis. Filius autem potest innotescere per hoc, quod est ab alio nascendo, & sic innotescit per filiationem; & per hoc, quod est alius ab eo, scilicet Spiritus Sanctus, & per hoc innotescit eodem modo, sicut & Pater, scilicet communis spiratione. Spiritus Sanctus autem innotescere potest per hoc, quod est ab alio, vel ab aliis, & sic innotescit processione; non autem per hoc, quod
alius

alius sit ab eo; quia nulla divina persona procedit ab eo. *Sunt igitur quinque uotiones in diuinis, scilicet innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio, & processio.*

Harum autem tantum quatuor sunt relationes. Nam innascibilitas non est relatio, nisi per reductionem, ut infra dicetur (*q. 33. art. 4. ad 3.*). Quatuor autem tantum proprietates sunt. Nam communis spiratio non est proprietas: quia conuenit duabus personis. Tres autem sunt notiones personales, idest constituentes personas, scilicet paternitas, filiatio, & processio. Nam communis spiratio, & innascibilitas dicuntur notiones personarum, non autem personales, ut infra magis patebit. (*q. 40. art. 1. ad 1.*)

Ad primum ergo dicendum, quod præter quatuor relationes oportet ponere aliam notionem, ut dictum est (*in corp. art.*).

Ad secundum dicendum, quod essentia in diuinis significatur, ut res quædam, & similiter personæ significantur, ut res quædam; sed notiones significantur, ut rationes notificantes personas. Et ideo, licet dicatur Deus unus propter unitatem essentiæ, & trinus propter Trinitatem personarum: non tamen dicitur quinus propter quinque notiones.

Ad tertium dicendum, quod, cum sola oppositio relativa faciat pluralitatem realem in diuinis, plures proprietates unius personæ, cum non opponantur adinvicem relative, non differunt realiter. Nec tamen de se invicem prædicantur: quia significantur, ut diversæ rationes personarum. Sicut etiam non dicimus, quod attributum potentiæ sit attributum scientiæ, licet dicamus, quod scientia sit potentia.

Ad quartum dicendum, quod, cum persona importet dignitatem, ut supra dictum est, (*q. 29. ar. 3.*) non potest accipi notio aliqua Spiritus Sancti ex hoc, quod nulla persona est ab ipso. Hoc enim non pertinet ad dignitatem ipsius, sicut pertinet ad auctoritatem Patris, quod sit à nullo.

Ad quintum dicendum, quod Filius, & Spiritus sanctus non conueniunt in uno speciali modo existendi à Patre; sicut Pater, & Filius conueniunt in uno spe-

cia-

ciali modo producendi Spiritum Sanctum. Id autem, quod est principium innotescendi, oportet esse aliquid speciale, & ideo non est simile.

ARTICULUS IV.

184

Utrum liceat contraria opinari de notionibus.

1. d. 33. a. 5.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod non liceat contrarie opinari de notionibus. Dicit enim August. in 1. de Trinit. (c. 3. in princip. tom. 3.) quod *non erratur alicubi periculosius, quam in materia Trinitatis*, ad quam certum est notionem pertinere: sed contrariæ opiniones non possunt esse absque errore: ergo contrarie opinari circa notionem non licet.

2. Præterea. Per notionem cognoscuntur personæ, ut dictum est (*art. præc.*): sed circa personas non licet contrarie opinari: ergo nec circa notionem.

Sed Contra. Articuli fidei non sunt de notionibus: ergo circa notionem licet sic, vel aliter opinari.

Respondeo dicendum, quod ad fidem pertinet aliquid *dupliciter*. Uno modo directe, sicut ea, quæ nobis sunt principaliter divinitus tradita, ut Deum esse trinum, & unum, filium Dei esse incarnatum, & huiusmodi. Et circa hæc opinari falsum hoc ipso inducit hæresim, maxime si pertinacia adjungatur. Indirecte vero ad fidem pertinent ea, ex quibus negatis consequitur aliquid contrarium fidei: Sicut si quis diceret, Samuelem non fuisse filium Helcanæ, ex hoc enim sequitur Scripturam divinam esse falsam. Circa huiusmodi ergo absque periculo hæresis aliquis falsum potest opinari, antequam consideretur, vel determinatum sit, quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, & maxime si non pertinaciter adhæreat: sed postquam manifestum est, & præcipue si sit per ecclesiam determinatum, quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, in hoc errare non esset absque hæresi. Et propter hoc multa nunc reputantur hæretica, quæ prius non reputabantur, propter hoc, quod nunc est magis manifestum, quid ex eis sequatur.

Sic igitur dicendum est, quod *circa notionem aliqui*
abs-

whsque periculo hæresis contrarie sunt opinati, non intendentes sustinere aliquid contrarium fidei: sed si quis falsum opinaretur circa notiones, considerans, quod ex hoc sequatur aliquid contrarium fidei, in hæresim laberetur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO TRIGESIMATERTIA.

De persona Patris, in quatuor articulos divisa.

Consequenter considerandum est de personis in speciali. Et primo circa personam Patris.

Circa quam quaruntur quatuor.

Primo. Utrum Patri competat esse principium.
Secundo. Utrum persona Patris proprie significetur hoc nomine, Pater.

Tertio. Utrum per prius dicatur in divinis Pater, secundum quod sumitur personaliter, quam secundum quod sumitur essentialiter.

Quarto. Utrum sit proprium Patri esse inginitum.

ARTICULUS I. 185

Utrum competat Patri esse principium.

Inf. q. 36. a. 4. & 1. d. 29. a. 2. & opu. 1. c. 2. & po. q. 10. art. 1. ad 8. & 10.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod Pater non possit dici principium Filii, vel Spiritus Sancti. Principium enim, & causa idem sunt, secundum Philosophum: (*ex l. 4. metaph. tex. 3. tom. 3.*) sed non dicimus Patrem esse causam Filii: ergo non debet dici, quod sit ejus principium.

2. Præterea. Principium dicitur respectu principiatum. Si igitur Pater est principium Filii, sequitur, Filium esse principiatum, & per consequens esse creatum: quod videtur esse erroneum.

3. Præterea. Nomen principii à prioritate sumitur: sed in divinis non est prius, & posterius, ut Athanasius dicit (*in suo symb. fid.*) ergo in divinis non debemus uti nomine principii.

Sed Contra est, quod dicit August. 4. de Trin. (c. 20. de-

declinando ad fin. tom. 3.). Pater est principium totius Deitatis.

Respondeo dicendum, quod hoc nomen, principium, nihil aliud significat, quam id, à quo aliquid procedit. Omne enim, à quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium, & è converso. Cum ergo Pater sit, à quo procedit alius, sequitur, quod *Pater est principium.*

Ad primum ergo dicendum, quod Græci utuntur in divinis indifferenter nomine Causæ, sicut & nomine Principii: sed Latini Doctores non utuntur nomine Causæ, sed solum nomine Principii. Cujus ratio est, quia principium communius est, quam causa: sicut causa communius, quam elementum. Primus enim terminus, vel etiam prima pars rei dicitur principium, sed non causa. Quanto autem aliquod nomen est communius, tanto convenientius assumitur in divinis, ut supra dictum est (*q. 13. ar. 11.*): quia nomina quanto magis specialia sunt, tanto magis determinant modum convenientem creaturæ. Unde hoc nomen, Causa, videtur, importare diversitatem substantiæ, & dependentiam alicujus ab altero, quam non importat nomen Principii. In omnibus enim causæ generibus semper invenitur distantia inter causam, & id, cujus est causa, secundum aliquam perfectionem, aut virtutem. Sed nomine Principii utimur etiam in his, quæ nullam hujusmodi differentiam habent, sed solum secundum quendam ordinem: sicut cum dicimus, punctum esse principium lineæ, vel etiam cum dicimus, frontem lineæ esse principium lineæ.

Ad secundum dicendum, quod apud Græcos invenitur de Filio, vel Spiritu Sancto dici, quod principientur. Sed hoc non est in usu Doctorum nostrorum: quia, licet attribuamus Patri aliquid auctoritatis ratione principii: nihil tamen ad subjectionem, vel minorationem quocumque modo pertinens attribuimus Filio, vel Spiritui Sancto, ut vitetur omnis erroris occasio. Secundum quem modum Hilar. dicit *q. de Trinit. (inter med. & fin.). Donantis auctoritate Patër major est, sed minor non est Filius, cui unum esse donatur.*

Ad tertium dicendum, quod, licet hoc nomen,
Prin-

Principium, quantum ad id, à quo imponitur ad significandum, videatur à prioritate sumptum, non tamen significat prioritatem, sed originem. Non enim idem est, quod significat nomen, & à quo nomen imponitur, ut supra dictum est (*quest. 13. art. 8.*).

ARTICULUS II.

Utrum hoc nomen, Pater, sit nomen proprie divinæ personæ.

Inf. q. 40. a. 2. corp. & 3. q. 60. art. 7. ad 2. & 4. d. 3. ar. 2. q. 1. ad 5.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod hoc nomen, pater, non sit proprie nomen divinæ personæ. Hoc enim nomen, pater, significat relationem: persona autem est substantia individua. Non ergo hoc nomen, pater, est proprie nomen significativum personæ.

2. Præterea. Generans communius est, quam pater. Nam omnis pater est generans, sed non è converso: sed nomen communius magis proprie dicitur in divinis, ut dictum est (*q. 13. art. 11.*): ergo magis proprium nomen est personæ divinæ generans, & genitor, quam pater.

3. Præterea. Nihil, quod secundum metaphoram dicitur, potest esse nomen proprium alicujus: sed verbum metaphorice apud nos dicitur genitum, vel proles; & per consequens ille, cujus est verbum, metaphorice dicitur pater. Non ergo principium verbi in divinis potest proprie dici pater.

4. Præterea. Omne quod dicitur in divinis, per prius dicitur de Deo, quam de creaturis: sed generatio per prius videtur dici de creaturis, quam de Deo: verior enim ibi videtur esse generatio, ubi aliquid procedit ab alio distinctum, non secundum relationem tantum, sed etiam secundum essentiam: ergo nomen patris, quod à generatione sumitur, non videtur esse proprium alicujus divinæ personæ.

Sed Contra est, quod dicitur in Ps. (88.). *Ipsè invocabit me, Pater meus es tu.*

Respondeo dicendum, quod nomen proprium cujus-

libet personæ significat id, per quod illa persona distinguitur ab omnibus aliis. Sicut enim de ratione hominis est anima, & corpus; ita de intellectu hujus hominis est hæc anima, & hoc corpus, ut dicitur in 7. Metaph. (*tex. 34. & 35. tom. 3.*). His autem hic homo ab omnibus aliis distinguitur: id autem, per quod distinguitur persona patris ab omnibus aliis, est paternitas. Unde *proprium nomen personæ patris est hoc nomen, pater*, quod significat paternitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod apud nos relatio non est subsistens persona. Et ideo hoc nomen, pater, apud nos non significat personam, sed relationem personæ: non autem est ita in divinis, ut quidam falso opinati sunt: nam relatio, quam significat hoc nomen, pater, est subsistens persona. Unde supra dictum est, (*q. 29. art. 4.*) quod hoc nomen, persona, in divinis significat relationem, ut subsistentem in divina natura.

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum in 2. de Anima, (*tex. 49. tom. 2.*) denominatio rei maxime debet fieri à perfectione, & fine. Generatio autem significat, ut in fieri, sed paternitas significat complementum generationis; & ideo potius est nomen divinæ personæ pater, quam generans, vel genitor.

Ad tertium dicendum, quod verbum non est quid subsistens in natura humana. Unde non proprie potest dici genitum, vel filius: sed verbum divinum est aliquid subsistens in natura divina. Unde proprie, & non metaphorice dicitur filius, & ejus principium pater.

Ad quartum dicendum, quod nomen generationis, & paternitas, sicut & alia nomina, quæ proprie dicuntur in divinis, per prius dicuntur de Deo, quam de creaturis quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi. Unde & Apostolus dicit ad Ephes. 3. *Flecto genua mea ad patrem Domini mei Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in celo, & in terra nominatur*: quod sic apparet. Manifestum est enim, quod generatio accipit speciem à termino, qui est forma generati. Et quanto hic fuerit propinquior formæ generantis, tanto verior, & perfectior est generatio: sicut generatio univoca est perfectior, quam non univoca. Nam de ratione generantis est,

est, quod generet sibi simile secundum formam. Unde hoc ipsum, quod in generatione divina est eadem numero forma generantis, & geniti, in rebus autem creatis non est eadem numero, sed specie tantum, ostendit, quod generatio, & per consequens paternitas per prius sit in Deo, quam in creaturis. Unde hoc ipsum, quod in divinis est distinctio geniti à generante secundum relationem tantum, ad veritatem divinæ generationis, & paternitatis pertinet.

ARTICULUS III.

Utrum hoc nomen, Pater, dicatur in divinis per prius, secundum quod personaliter sumitur.

1. dist. 2.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod hoc nomen, pater, non dicatur in divinis per prius, secundum quod personaliter sumitur. Commune enim secundum intellectum est prius proprio: sed hoc nomen, pater, secundum quod personaliter sumitur, est proprium personæ patris: secundum vero quod sumitur essentialiter, est commune toti Trinitati: nam toti Trinitati dicimus, *Pater noster*: ergo per prius dicitur pater essentialiter sumptum, quam personaliter.

2. Præterea. In his, quæ sunt ejusdem rationis, non est prædicatio per prius, & posterius: sed paternitas, & filiatio secundum unam rationem videntur dici, secundum quod persona divina est pater filii, & secundum quod tota Trinitas est pater noster, vel creaturæ, cum secundum Basilium, (*tom. 1. in hom. de fide, quæ est 15. cir. med.*) accipere sit commune creaturæ, & filio: ergo non per prius dicitur pater in divinis, secundum quod sumitur essentialiter, quam secundum quod sumitur personaliter.

3. Præterea. Inter ea, quæ non dicuntur secundum rationem unam, non potest esse comparatio: sed filius comparatur creaturæ in ratione filiationis, vel generationis, secundum illud Coloss. 1. *Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ*: ergo non per prius dicitur in divinis paternitas personaliter sumpta, quam essentialiter, sed secundum rationem eandem.

Sed

Sed Contra est, quod æternum prius est temporali: ab æterno autem Deus est pater filii; ex tempore autem pater est creaturæ; ergo per prius dicitur paternitas in Deo respectu filii, quam respectu creaturæ.

Respondeo dicendum, quod per prius dicitur nomen de illo, in quo salvatur tota ratio nominis perfecte, quam de illo, in quo salvatur secundum aliquid. De hoc enim dicitur, quasi per similitudinem ad id, in quo perfecte salvatur: quia omnia imperfecta sumuntur à perfectis. Et inde est, quod hoc nomen, Leo, per prius dicitur de animali, in quo tota ratio Leonis salvatur, quod proprie dicitur Leo, quam de aliquo homine, in quo invenitur aliquid de ratione Leonis: ut puta, audacia, vel fortitudo, vel aliquid hujusmodi: de hoc enim per similitudinem dicitur. Manifestum est autem ex præmissis, (q. 27. ar. 2. & q. 28. ar. 4.) quod perfecta ratio paternitatis, & filiationis invenitur in Deo patre, & Deo filio; quia patris, & filii una est natura, & gloria. Sed in creatura filiatio invenitur respectu Dei, non secundum perfectam rationem, cum non sit una natura creatoris, & creaturæ: sed secundum aliqualem similitudinem, quæ quanto perfectior fuerit, tanto propinquius acceditur ad veram filiationis rationem. Dicitur enim Deus alicujus creaturæ pater propter similitudinem vestigii tantum, utpote irrationalium creaturarum, secundum illud Job 38. *Quis est pluvie pater? aut quis genuit stillas roris?* Alicujus vero creaturæ, scilicet rationalis, secundum similitudinem imaginis, secundum illud Deuter. 32. *Nonne ipse est pater tuus, qui possedit, & fecit, & creavit te?* Aliquorum vero est pater secundum similitudinem gratiæ, qui etiam dicuntur filii adoptivi, secundum quod ordinantur ad hæreditatem æternæ gloriæ per munus gratiæ acceptum, secundum illud Rom. 8. *Ipse spiritus reddit testimonium spiritui nostro, quod sumus filii Dei: si autem filii, & hæredes.* Aliquorum vero secundum similitudinem gloriæ, prout jam gloriæ hæreditatem possident, secundum illud Rom. 5. *Gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei.* Sic igitur patet, quod per prius paternitas dicitur in divinis, secundum quod importatur respectus personæ
ad

ad personam, quam secundum quod importatur respectus Dei ad creaturam.

Ad primum ergo dicendum, quod communia absolute dicta secundum ordinem intellectus nostri sunt priora, quam propria: quia includuntur in intellectu priorum, sed non è converso. In intellectu enim personæ patris intelligitur Deus, sed non convertitur. Sed communia, quæ important respectum ad creaturam, per posterius dicuntur, quam propria, quæ important respectus personales; quia persona procedens in divinis procedit, ut principium productionis creaturarum. Sicut enim verbum conceptum in mente artificis per prius intelligitur procedere ab artifice, quam artificiatum, quod producitur ad similitudinem verbi concepti in mente; ita per prius procedit filius à patre, quam creatura, de qua nomen filiationis dicitur, secundum quod aliquid participat de similitudine filii, vel patris, ut patet per illud, quod dicitur Rom. 8. *Quos præscivit, & prædestinavit fieri conformes imaginis filii sui.*

Ad secundum dicendum, quod accipere dicitur esse commune creaturæ, & filio, non secundum univocationem, sed secundum similitudinem quandam remotam, ratione cujus dicitur primogenitus creaturæ. Unde in auctoritate inducta subditur: *Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*, postquam dixerat, conformes fieri aliquos imaginis filii Dei. Sed filius Dei naturaliter habet quoddam singulare præ aliis, scilicet habere per naturam id, quod accipit, ut idem Basilus dicit (*loc. cit. in arg.*). Et secundum hoc dicitur unigenitus, ut patet Jo. 1. *Unigenitus, qui est in sinu patris, ipse vobis enarravit.*

Et per hoc patet solutio ad tertium.

ARTICULUS IV.

Utrum esse ingenitum sit Patri proprium.

1. d. 13. a. 4. & d. 28. q. 1. a. 1. & opusc. 1. c. 8.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod esse ingenitum non sit Patri proprium. Omnis enim proprietas ponit aliquid in eo, cujus est proprietas. Sed

Sed ingenitus nihil ponit in Patre, sed removet tantum: ergo non significat proprietatem Patris.

2. Præterea. Ingenitum aut dicitur privative, aut negative. Si negative, tunc quicquid non est genitum, potest dici ingenitum: sed Spiritus Sanctus non est genitus, neque etiam essentia divina: ergo ingenitum etiam eis convenit. Et sic non est proprium Patri. Si autem privative sumatur, cum omnis privatio significet imperfectionem in privato, sequitur, quod persona Patris sit imperfecta: quod est impossibile.

3. Præterea. Ingenitus in divinis non significat relationem, quia non dicitur relative: significat ergo substantiam. Ingenitus igitur, & genitus secundum substantiam differunt. Filius autem, qui est genitus, non differt à Patre secundum substantiam. Pater ergo non debet dici ingenitus.

4. Præterea. Proprium est, quod uni soli convenit: sed cum sint plures ab alio procedentes in divinis, nihil videtur prohibere, quin etiam sint plures ab alio non existentes. Non igitur est proprium Patri esse ingenitum.

5. Præterea. Sicut Pater est principium personæ genitæ, ita & personæ procedentis. Si ergo propter oppositionem, quam habet ad personam genitam, proprium Patris ponitur esse, quod sit ingenitus, etiam proprium ejus debet poni, quod sit improcessibilis.

Sed Contra est, quod dicit Hilar. 4. de Trinit. (*non multum remote à fine*). *Est unus ab uno, scilicet & ab ingenito genitus, proprietate videlicet in unoquoque & innascibilitatis, & originis.*

Respondeo dicendum, quod, sicut in creaturis invenitur principium primum, & principium secundum: ita in personis divinis, in quibus non est prius, & posterius, invenitur principium non de principio, quod est Pater, & principium à principio, quod est filius. In rebus autem creatis aliquod principium primum innotescit *dupliciter*. *Uno quidem modo*, inquantum est principium primum per hoc, quod habet relationem ad ea, quæ ab ipso sunt. *Alio modo*, inquantum est primum principium per hoc, quod non est ab alio. Sic igitur & pater innotescit quidem paternitate,

& communi spiratione per respectum ad personas ab eo procedentes. *In quantum autem est principium non de principio, innotescit per hoc, quod non est ab alio.* Quod pertinet ad proprietatem innascibilitatis, quam significat hoc nomen ingenus.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dicunt, quod innascibilitas, quam significat hoc nomen, ingenus, secundum quod est proprietas patris, non dicitur tantum negative, sed importat vel utrumque simul, scilicet quod pater à nullo est, & quod est principium aliorum: vel importat universalem auctoritatem, vel etiam fontalem plenitudinem. Sed hoc non videtur verum; quia sic innascibilitas non esset alia proprietas à paternitate, & spiratione; sed includeret eas, sicut includitur proprium in communi. Nam fontalitas, & auctoritas nihil aliud significant in divinis, quam principium originis, & ideo dicendum est secundum August. 5. de Trinit. (*cap. 7. versus finem, to. 3.*) quod ingenus negationem generationis passive importat. Dicit enim, quod tantum valet, quod dicitur ingenus, quantum valet, quod dicitur non filius: nec propter hoc sequitur, quod ingenus non debeat poni propria notio patris; quia prima, & simplicia per negationes notificantur: sicut dicimus, punctum esse, cujus pars non est.

Ad secundum dicendum, quod ingenum quandoque sumitur negative tantum. Et secundum hoc Hieron. dicit, (*innuitur l. 1. Didymi de Spiritu Sancto, quem Hieronymus latine reddidit, & est inter ejus opera, to. 6.*) Spiritum Sanctum esse ingenum, id est non genitum. *Alio modo* potest dici ingenum aliquo modo privative, non tamen aliquam imperfectionem importat. *Multipliciter* enim dicitur privatio. *Uno modo*, quando aliquid non habet, quod natum est haberi ab alio, etiamsi ipsum non sit natum habere illud: sicut si lapis dicatur res mortua, quia caret vita, quam quedam res natæ sunt habere. *Alio modo* dicitur privatio, quando aliquid non habet, quod natum est haberi ab aliquo sui generis: sicut si talpa dicatur cæca. *Tertio modo*, quando ipsum non habet, quod natum est habere. Et hoc modo privatio imperfectionem im-

portat. Sic autem ingenitum non dicitur privative de Patre, sed secundo modo; prout scilicet aliquod suppositum divinæ naturæ non est genitum, cujus tamen naturæ aliquod suppositum est genitum. Sed secundum hanc rationem etiam de Spiritu Sancto potest dici ingenitum. Unde ad hoc, quod sit proprium soli Patri, oportet ulterius in nomine ingeniiti intelligere, quod conveniat alicui personæ divinæ, quæ sit principium alterius Personæ, ut sic intelligatur importare negationem in genere principii personaliter dicti in divinis: Vel ut intelligatur in nomine ingeniiti, quod omnino non sit ab alio, & non solum quod non sit ab alio per generationem. Sic enim nec Spiritui Sancto convenit esse ingenitum, qui est ab alio per processionem, ut persona subsistens: nec etiam divinæ essentiæ, de qua potest dici, quod est in Filio, vel in Spiritu Sancto ab alio, scilicet à Patre.

Ad tertium dicendum, quod secundum Damasc. (li. 2. de fid. Ortho. c. 9. circa med.) ingenitum non modo significat idem, quod increatum, & sic secundum substantiam dicitur: per hoc enim differt substantia creata ab increata. *Alio modo* significat id, quod non est genitum. Et sic relative dicitur, eo modo, quo negatio reducit ad genus affirmationis; sicut non homo ad genus substantiæ, & non album ad genus qualitatis. Unde, cum genitum in divinis relationem importet, ingenitum etiam ad relationem pertinet. Et sic non sequitur, quod Pater ingenitus distinguatur à Filio genito secundum substantiam, sed solum secundum relationem, in quantum scilicet relatio Filii negatur de Patre.

Ad quartum dicendum, quod, sicut in quolibet genere oportet ponere unum primum, ita in divina natura oportet ponere unum principium, quod non sit ab alio, quod ingenitum dicitur. Ponere igitur duos innascibiles est ponere duos Deos, & duas naturas divinas. Unde Hilar. dicit in lib. de Synodis: (*advers. Arianos post medium, & est explicatio canonis 26.*) *Cum unus Deus sit, duo innascibiles esse non possunt.* Et hoc præcipue, quia si essent duo innascibiles, unus eorum non esset ab alio. Et sic non distingue-
ren-

rentur oppositione relativa. Oporteret igitur, quod distinguerentur diversitate naturæ.

Ad quintum dicendum, quod Proprietas Patris prout non est ab alio, potius significatur per remotio- nem nativitatis Filii, quam per remotio- nem processionis Spiritus Sancti. Tum quia processio Spiritus Sancti non habet nomen speciale, ut supra dictum est. (q. 27. ar. 4. ad 3.) Tum quia etiam ordine naturæ præsupponit generationem Filii. Unde, remoto à Patre, quod non sit genitus, cum tamen sit principium generationis, sequitur consequenter, quod non sit procedens processione Spiritus Sancti, quia Spiritus Sanctus non est generationis principium, sed à genito procedens.

QUÆSTIO TRIGESIMA QUARTA.

De Persona Filii, in tres articulos divisa.

DEinde considerandum est de persona Filii. Attribuantur autem *tria* nomina Filio, scilicet, *Filius, Verbum, & Imago*. Sed ratio Filii ex ratione Patris consideratur. Unde restat considerandum de verbo, & Imagine.

Circa Verbum quærentur tria.

- Primo. Utrum Verbum dicatur essentialiter in divinis, vel personaliter,
- Secundo. Utrum sit proprium nomen Filii.
- Tertio. Utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturas.

ARTICULUS I.

Utrum Verbum in divinis sit nomen personale.

12. q. 93. a. 1. ad 2. & ver. q. 4. a. 2. & 4. & opu. 1. c. 12.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod Verbum in divinis non sit nomen personale. Nomina enim personalia proprie dicuntur in divinis; ut Pater, & Filius: sed verbum metaphorice dicitur in divinis, ut Origen. dicit super Joan. (c. 1. sup. illud.

in principio erat Verbum, to. 2.) ergo Verbum non est personale in divinis.

2. Præterea. Secundum Aug. in lib. 9. de Trinit. (*c. 10. circ. fin. to. 3.*) *Verbum est notitia cum amore.* Et secundum Anselm. in Monol. (*cap. 6. circa med.*) *dicere summo spiritui nihil aliud est, quam cogitando intueri:* sed notitia, & cogitatio, & intuitus in divinis essentialiter dicuntur: ergo Verbum non dicitur personaliter in divinis.

3. Præterea. De ratione Verbi est, quod dicatur: sed secundum Anselm. (*ibidem colligitur ex cap. 59.*) sicut Pater est intelligens, & Filius est intelligens, & Spiritus Sanctus est intelligens: ita Pater est dicens, Filius est dicens, & Spiritus Sanctus est dicens; & similiter quilibet eorum dicitur: ergo nomen Verbi essentialiter dicitur in divinis, & non personaliter.

4. Præterea. Nulla persona divina est facta: sed Verbum Dei est aliquid factum. Dicitur enim in Psal. 148. *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quæ faciunt Verbum ejus:* ergo Verbum non est nomen personale in divinis.

Sed Contra est, quod dicit Aug. in 7. de Trinit. (*cap. 2. in princ. to. 3.*) Sicut Filius refertur ad Patrem, ita & Verbum ad id, cujus est Verbum: sed Filius est nomen personale, quia relative dicitur: ergo & Verbum.

Respondeo dicendum, quod nomen Verbi in divinis, si proprie sumatur, est nomen personale, & nullo modo essenziale.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod verbum tripliciter quidem in nobis proprie dicitur. Quarto autem modo dicitur improprie, sive figurative. Manifestius autem, & communius in nobis dicitur verbum, quod voce profertur, quod quidem ab interiori procedit, quantum ad *div*, quæ in verbo exteriori inveniuntur, scilicet *vox ipsa*, & *significatio vocis*. Vox enim significat intellectus conceptum, secundum Philosophos. in lib. 1. Perih. (*in princ. to. 1.*) Et iterum vox ex significatione, vel imaginatione procedit, ut in lib. 2. de Anima dicitur. (*tex. 90. to. 2.*) Vox autem, quæ non est significativa, verbum dici non potest. Ex hoc

hoc ergo dicitur verbum vox exterior, quia significat interiorem mentis conceptum. Sic igitur *primo*, & principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur. *Secundario* vero ipsa vox interioris conceptus significativa. *Tertio* vero ipsa imaginatio vocis verbum dicitur. Et hos tres modos verbi ponit Damasc. in 1. lib. c. 17. (*de Fid. Orthod. quid simile habet eod. lib. cap. 9. circa med.*) dicens, quod verbum dicitur naturalis intellectus motus, secundum quem movetur, & intelligit, & cogitat, velut lux, & splendor, quantum ad *primum*. Rursus verbum est, quod non verbo profertur, sed in corde pronuntiatur, quantum ad *tertium*. Rursus etiam verbum est Angelus, idest nuntius intelligentiæ, quantum ad *secundum*. Dicitur autem figurativæ *quarto* modo verbum id, quod verbo significatur, vel efficitur; sicut consuevimus dicere, hoc est verbum, quod dixi tibi, vel quod mandavit Rex, demonstrato aliquo facto, quod verbo significatum est, vel simpliciter enuntiantis, vel etiam imperantis. Dicitur autem proprie verbum in Deo, secundum quod verbum significat conceptum intellectus. (Unde Aug. dicit in 15. de Trin. (c. 10. à med. 10. 3.) *Quisquis potest intelligere verbum non solum antequam sonet, verum etiam antequam sonorum ejus imagines cogitatione involvantur, jam potest videre aliquam verbi illius similitudinem, de quo dictum est. In principio erat Verbum.* Ipse autem conceptus cordis de ratione sua habet, quod ab alio procedat, scilicet à notitia concipientis.

Unde verbum, secundum quod proprie dicitur in divinis, significat aliquid ab alio procedens, quod pertinet ad rationem nominum personalium in divinis, eo quod personæ diviniæ distinguuntur secundum originem, ut dictum est. (9. 27. a. 3.) Unde oportet, quod nomen verbi, secundum quod proprie in divinis accipitur, non sumatur essentialiter sed personaliter tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod *Arriani*, quorum fons *Origenes* invenitur, posuerunt filium alium à patre esse in diversitate substantiæ. Unde conati sunt, cum filius Dei verbum dicitur, astruere non esse

proprie dictum, ne sub ratione verbi procedentis cogereatur fateri filium Dei non esse extra substantiam patris. Nam verbum interius sic à dicente procedit, quod in ipso manet. Sed necesse est, si ponitur verbum Dei metaphorice dictum, quod ponatur verbum Dei proprie dictum. Non enim potest aliquid metaphorice verbum dici, nisi ratione manifestationis, quia vel manifestat, sicut verbum, vel est verbo manifestatum. Si autem est manifestatum verbo, oportet ponere verbum, quo manifestetur. Si autem dicitur verbum, quia exterius manifestat ea, quæ exterius manifestantur, non dicuntur verba, nisi in quantum significant interiorem mentis conceptum, quem aliquis etiam per exteriora signa manifestat. Etsi ergo verbum aliquando dicatur metaphorice in divinis, tamen oportet ponere verbum proprie dictum, quod personaliter dicatur.

Ad secundum dicendum, quod nihil eorum, quæ ad intellectum pertinet, personaliter dicitur in divinis, nisi solum verbum. Solum enim verbum significat aliquid ab alio emanans. Id enim, quod intellectus in concipiendo format, est verbum. Intellectus autem ipse, secundum quod est per speciem intelligibilem in actu, consideratur absolute: & similiter intelligere, quod ita se habet ad intellectum in actu, sicut esse ad ens in actu: non enim intelligere significat actionem ab intelligente exeuntem, sed in intelligente manentem. Cum ergo dicitur, quod verbum est notitia, non accipitur notitia pro actu intellectus cognoscentis, vel pro aliquo ejus habitu, sed pro eo, quod intellectus concipit cognoscendo. Unde Aug. dicit, (*lib. 7. de Trin. c. 2. non longe à princ. 10. 3.*) quod *verbum est sapientia genita*. Quod nihil aliud est, quam ipsa conceptio sapientis. Quæ etiam pari modo notitia genita dici potest. Et per eundem modum potest intelligi, quod dicere Deo sit cogitando intueri, in quantum scilicet intuitu cogitationis divinæ concipitur verbum Dei. Cogitationis tamen nomen Dei verbo proprie non convenit. Dicit enim August. 15. de Trinit. (*c. 16. in princ. 10. 3.*) *Ita dicitur illud verbum Dei, ut cogitatio non dicatur, ne aliquid esse quasi volubile credatur*

tur in Deo, quod nunc tal. non accipiat formam, ut verbum sit, eamque dimittere possit, atque informiter quodammodo voluntari. Cogitatio enim proprie in inquisitione veritatis consistit, quæ in Deo locum non habet. Cum vero intellectus jam ad formam veritatis pertingit, non cogitat, sed perfecte veritatem contemplatur. Unde Anselmus (*loc. cit. in arg. 2.*) improprie accipit cogitationem pro contemplatione.

Ad tertium dicendum, quod sicut, proprie loquendo, verbum dicitur personaliter in divinis, & non essentialiter, ita & dicere. Unde, sicut verbum non est commune Patri, & Filio, & Spiritui Sancto, ita non est verum, quod Pater, & Filius, & Spiritus Sanctus sint unus dicens. Unde Aug. dicit 7. de Trinit. (*cap. 1. circa princ. to. 3.*) *Dicens illo coeterno verbo non singulus intelligitur in divinis: sed cum ipso Verbo, sine quo non est utique dicens: sed dici convenit cuilibet personæ.* Dicitur enim non solum verbum, sed res, quæ verbo intelligitur, vel significatur. Sic ergo uni soli personæ in divinis convenit dici eo modo, quo dicitur verbum: eo vero modo, quo dicitur res in verbo intellecta, cuilibet personæ convenit dici. Pater enim intelligendo se, & Filium, & Spiritum Sanctum, & omnia alia, quæ ejus scientia continentur, concipit verbum, ut sic tota Trinitas verbo dicatur, & etiam omnis creatura. Sicut intellectus hominis verbo, quod concipit intelligendo lapidem, dicit. Anselm. vero improprie accepit dicere pro intelligere. Quæ tamen differunt: nam intelligere importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam, in qua nulla ratio originis importatur, sed solum informatio quædam in intellectu nostro, prout intellectus noster fit in actu per formam rei intellectæ. In Deo autem importat omnimodam identitatem; quia in Deo est omnino idem intellectus, & intellectum, ut supra ostensum est. (*q. 14. ar. 4. & 5.*) Sed dicere importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum: nihil enim est aliud dicere, quam proferre verbum: sed mediante verbo importat habitudinem ad rem intellectam, quæ in verbo prolato manifestatur intelligenti: & sic sola persona, quæ profert verbum, est dicens in divinis, cum

tamen singula personarum sit intelligens, & intellecta, & per consequens verbo dicta.

Ad quartum dicendum, quod verbum sumitur ibi figurative, prout significatum, vel effectus verbi dicitur verbum. Sic enim creaturæ dicuntur facere verbum Dei, inquantum exequantur effectum aliquem, ad quem ordinantur ex verbo concepto divinæ sapientiæ: sicut aliquis dicitur facere verbum Regis, dum facit opus, ad quod ex verbo regis instigatur.

ARTICULUS II.

190

Utrum Verbum sit proprium nomen Filii.

1. d. 27. qu. 2. art. 2. qu. 2. & verit. q. 4. ar. 3.
& opusc. 1. cap. 12.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod verbum non sit proprium nomen filii. Filius enim est persona subsistens in divinis: sed verbum non significat rem subsistentem, ut in nobis patet: ergo verbum non potest esse proprium nomen personæ filii.

2. Præterea. Verbum prolatione quadam procedit à dicente: si ergo filius est proprie verbum, non procedit à patre, nisi per modum prolationis. Quod est hæresis Valentini, ut patet per August. in lib. de hæresibus. (n. 11. to. 6.)

3. Præterea. Omne nomen proprium alicujus personæ significat proprietatem aliquam ejus. Si igitur verbum sit proprium nomen filii, significabit aliquam proprietatem ejus; & sic erunt plures proprietates in divinis, quam quæ supra enumeratæ sunt.

4. Præterea. Quicumque intelligit, intelligendo concipit verbum: sed filius intelligit: ergo filii est aliquod verbum. Et sic non est proprium filii esse verbum.

5. Præterea. Heb. 1. dicitur de filio: *Portans omnia verbo virtutis suæ.* Ex quo Basilius (*lib. 5. contra Eunom. c. 11.*) accipit, quod Spiritus Sanctus sit verbum filii. Non est ergo proprium filii, esse verbum.

Sed

Sed Contra est, quod Aug. dicit 6. de Trinit. (c. 2. circa med. to. 3.) *Verbum solus filius accipitur.*

Respondeo dicendum, quod verbum proprie dictum in divinis personaliter accipitur, & est proprium nomen personæ filii, significat enim quamdam emanationem intellectus. Persona autem, quæ procedit in divinis secundum emanationem intellectus, dicitur filius; & hujusmodi processio dicitur generatio; ut supra ostensum est. (q. 27. o. 2.) Unde relinquitur, quod *solus filius proprie dicatur verbum in divinis.*

Ad primum ergo dicendum, quod in nobis non est idem esse, & intelligere. Unde illud, quod habet in nobis esse intelligibile, non pertinet ad naturam nostram, sed esse Dei est ipsum ejus intelligere. Unde verbum Dei non est aliquod accidens in ipso, vel aliquis effectus ejus, sed pertinet ad ipsam naturam ejus, & ideo oportet, quod sit aliquid subsistens; quia quidquid est in natura Dei, subsistit; & ideo Dam. (1. x. Orb. fd. c. 18. non procul à fin.) dicit, quod *verbum Dei est substantiale, & in hypostasi ens; reliqua vero verba, scilicet nostra, virtutes sunt animæ.*

Ad secundum dicendum, quod non propter hoc error Valentini est damnatus, quia filium dixit prolatione natum, ut Arriani calumniabantur, sicut Hilar. refert 6. de Trin. (non remote à princ.) sed propter varium modum prolationis; quem posuit, sicut patet per Aug. in lib. de hæresibus. (loco in argum. citat.)

Ad tertium dicendum, quod in nomine verbi eadem proprietas importatur, quæ in nomine filii. Unde dicit Augustin. (7. de Trinit. cap. 2. in princip.) *Eo dicitur verbum, quo filius.* Ipsa enim nativitas filii, quæ est proprietas personalis ejus diversis nominibus significatur, quæ filio attribuuntur ad exprimendum diversimode perfectionem ejus; nam, ut ostendatur connaturalis patri, dicitur filius; ut ostendatur coæternus, dicitur splendor; ut ostendatur omnino similis, dicitur imago; ut ostendatur immaterialiter genitus dicitur verbum. Non autem potuit unum nomen inveniri, per quod omnia ista designarentur.

Ad quartum dicendum, quod eo modo convenit filio esse intelligentem, quo convenit ei esse Deum, cum intelligere essentialiter dicatur in divinis, ut dictum est (*q. 14. ar. 2. & 4.*): est autem filius Deus genitus, non autem generans Deus; unde est quidem intelligens, non ut producat verbum, sed ut verbum procedens, prout scilicet in Deo verbum procedens secundum rem non differt ab intellectu divino, sed relatione sola distinguitur à principio verbi.

Ad quintum dicendum, quod, cum de filio dicitur, *Portans omnia verbo virtutis suæ*, verbum figurate accipitur pro effectu verbi. Unde Glos. (*interlinearis*) ibi dicit, quod verbum sumitur pro imperio in quantum scilicet ex effectu virtutis verbi est, quod res conserventur in esse; sicut ex effectu virtutis verbi est, quod res producantur in esse. Quod vero Basilii interpretatur verbum pro Spiritu Sancto, improprie, & figurate locutus est, prout verbum alicujus dici potest omne illud, quod est manifestativum ejus; ut sic ea ratione dicatur Spiritus Sanctus verbum filii, quia manifestat filium.

ARTICULUS III.

191

Utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturam.

1. d. 27. q. 2. ar. 3. & ve. q. 4. a. 5. & quod. 4. q. 4. art. 1. ad 1.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod in nomine verbi non importetur respectus ad creaturam. Omne enim nomen connotans effectum in creatura essentialiter in divinis dicitur: sed verbum non dicitur essentialiter, sed personaliter, ut dictum est. (*ar. 1. bu. q.*) ergo verbum non importat respectum ad creaturam.

2. Præterea. Quæ importat respectum ad creaturas, dicuntur de Deo ex tempore, ut Dominus, & Creator: sed verbum dicitur de Deo ab æterno: ergo non importat respectum ad creaturam.

3. Præterea. Verbum importat respectum ad id, à quo procedit. Si ergo importat respectum ad creaturam

ram sequitur, quod procedat à creatura.

4. Præterea. Ideæ sunt plures secundum diversos respectus ad creaturas. Si igitur verbum importat respectum ad creaturas, sequitur, quod in Deo non sit unum verbum tantum, sed plura.

5. Præterea. Si verbum importat respectum ad creaturam, hoc non est nisi in quantum creaturæ cognoscuntur à Deo: sed Deus non solum cognoscit entia, sed etiam non entia: ergo in verbo importabitur respectus ad non entia, quod videtur falsum.

Sed Contra est, quod dicit Augustin. in lib. 83. quæstionum (q. 63. to. 4.), quod *in nomine verbi significatur non solum respectus ad patrem, sed etiam ad illa, quæ per verbum facta sunt operativa potentia.*

Respondeo dicendum, quod *in verbo importatur respectus ad creaturam.* Deus enim cognoscendo se cognoscit omnem creaturam.

Verbum enim in mente conceptum est repræsentativum omnis ejus, quod actu intelligitur. Unde in nobis sunt diversa verba secundum diversa, quæ intelligimus: sed quia Deus uno actu & se, & omnia intelligit, unicum verbum ejus est expressivum non solum patris, sed etiam creaturarum.

Et sicut Dei scientia Dei quidem est cognoscitiva tantum, creaturarum autem cognoscitiva; & factiva: ita *verbum Dei ejus, quod in Deo patre est, est expressivum tantum, creaturarum vero est expressivum, & operativum, & propter hoc dicitur in Psal. 32. Dixit, & facta sunt, quia importatur in verbo ratio factiva eorum, quæ Deus facit.*

Ad primum ergo dicendum, quod in nomine personæ includitur etiam natura oblique. Nam *persona est rationalis naturæ individua substantia*: in nomine igitur personæ divinæ, quantum ad relationem personalem, non importatur respectus ad creaturam, sed importatur in eo, quod pertinet ad naturam. Nihil tamen prohibet, in quantum includitur in significatione ejus essentia, quod importetur respectus ad creaturam. Sicut etiam proprium est filio, quod sit filius; ita proprium est ei, quod sit genitus Deus, vel genitus

creator, & per hunc modum importatur relatio ad creaturam in nomine verbi.

Ad secundum dicendum, quod, cum relationes consequantur actiones, quædam nomina important relationem Dei ad creaturam, quæ consequitur actionem Dei in exteriorem effectum transeuntem; sicut creare, & gubernare, & talia dicuntur de Deo ex tempore. Quædam vero relatio est, quæ consequitur actionem non transeuntem in exteriorem effectum, sed manentem in agente: ut scire, & velle; & talia non dicuntur de Deo ex tempore; & hujusmodi relatio ad creaturam importatur in nomine verbi: nec est verum, quod nomina importantia relationem Dei ad creaturas omnia dicantur ex tempore: sed sola illa nomina, quæ important relationem consequentem actionem Dei in exteriorem effectum transeuntem, ex tempore dicuntur.

Ad tertium dicendum, quod creaturæ non cognoscuntur à Deo per scientiam à creaturis acceptam, sed per essentiam suam. Unde non oportet, quod à creaturis procedat verbum, licet verbum sit expressivum creaturarum.

Ad quartum dicendum, quod nomen Ideæ principaliter est impositum ad significandum respectum ad creaturam, & ideo pluraliter dicitur in divinis, neque est personale. Sed nomen verbi principaliter impositum est ad significandum relationem ad dicentem, & ex consequenti ad creaturas, in quantum Deus intelligendo se, intelligit omnem creaturam. Et propter hoc in divinis est unicum tantum verbum, & personaliter dictum.

Ad quintum dicendum, quod eo modo, quo scientia Dei est non entium, & verbum Dei est non entium; quia non est aliquid minus in verbo Dei, quam in scientia Dei, ut Augustinus dicit. (*l. 15. de Trin. c. 14. parum à princ. tom. 3.*) Sed tamen verbum est entium, ut expressivum, & factivum, non entium autem, ut expressivum, & manifestativum.

QUÆSTIO TRIGESIMAQUINTA.

*De Imagine, in duos articulos divisa.***D**Einde quæritur de Imagine.*Et circa hoc quaruntur duo.*

Primo. Utrum imago in divinis dicatur personaliter.

Secundo. Utrum sit proprium Filii.

ARTICULUS I.

192

*Utrum Imago in divinis dicatur personaliter.**Inf. q. 93. ar. 5. ad 4. & 1. d. 28. q. 2. ar. 2.*

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod imago non dicatur personaliter in divinis. Dicit enim August. in lib. de Fid. ad Pet. (c. 1. post med. to. 3.) *Una est Sanctæ Trinitatis divinitas, & imago ad quam factus est homo.* Igitur imago dicitur essentialiter, & non personaliter.

2. Præterea. Hilarius dicit in lib. de Synod. (non multum remote à princ.) quod *imago est ejus rei, ad quam imaginatur species indifferens*: sed species, sive forma in divinis dicitur essentialiter: ergo & imago.

3. Præterea. Imago ab imitando dicitur: in quo importatur prius, & posterius: sed in divinis personis nihil est prius, & posterius: ergo imago non potest esse nomen personale in divinis.

Sed Contra est, quod dicit August. (l. 7. de Trin. c. 1. ante med. to. 3.) *Quid est absurdius, quam imaginem ad se dici?* Ergo imago in divinis relative dicitur; & sic est nomen personale.

Respondeo dicendum, quod de ratione imaginis est similitudo. Non tamen quæcumque similitudo sufficit ad rationem imaginis, sed similitudo, quæ est in specie rei, vel saltem in aliquo signo speciei. Signum autem speciei in rebus corporeis maxime videtur esse figura: videmus enim, quod diversorum animalium secundum speciem sunt diversæ figuræ, non autem diversi colores. Unde, si depingatur color alicujus rei in pariete, non dicitur esse imago, nisi depingatur figura. Sed neque ipsa similitudo speciei sufficit, vel figu-

ræ;

ræ; sed requiritur ad rationem imaginis origo, quia, ut August. dicit in lib. 83. quæstionum, (*qu. 74. post init. to. 4.*) *unum ovum non est imago alterius, quia non est de illa expressum.* Ad hoc ergo, quod vere aliquid sit imago, requiritur, quod ex alio procedat simile ei in specie, vel saltem in signo speciei.

Ea vero, quæ processionem, sive originem important in divinis, sunt personalia. Unde *hoc nomen, imago, est nomen personale.*

Ad primum ergo dicendum, quod imago proprie dicitur, quod procedit ad similitudinem alterius. Illud autem, ad cuius similitudinem aliquid procedit, proprie dicitur exemplar, improprie vero imago. Sic tamen Augustinus (*loc. in arg. cit.*) utitur nomine imaginis, cum dicit, divinitatem Sanctæ Trinitatis esse imaginem, ad quam factus est homo.

Ad secundum dicendum, quod species, prout ponitur ab Hilar. (*loc. in arg. cit.*) in definitione imaginis, importat formam deductam in aliquo ab alio. Hoc enim modo imago dicitur esse species alicujus: sicut id, quod assimilatur alicui, dicitur forma ejus in quantum habet formam illi similem.

Ad tertium dicendum, quod imitatio in divinis personis non significat posterioritatem, sed solam assimilationem.

ARTICULUS II.

193

Utrum nomen Imaginis sit proprium Filio.

1. d. 28. q. 2. ar. 3. & d. 31. q. 3. art. 1. corp. & Hebr. 1. leot. 2. fin.

AD Secundum sic proceditur. Videtur quod nomen imaginis non sit proprium Filio. Quia, ut dicit Damasc. (*lib. 1. Ortod. fid. cap. 18.*) *Spiritus Sanctus est imago Filii.* Non est ergo proprium Filii.

2. Præterea. De ratione imaginis est similitudo cum expressione, ut August. dicit in lib. 83. quæstionum (*q. 74. in princ. to. 4.*) sed hoc convenit Spiritui Sancto; procedit enim ab alio secundum modum similitudinis: ergo Spiritus Sanctus est imago; & ita non est proprium Filii, quod sit imago.

Præ-

3. Præterea. Homo etiam dicitur imago Dei, secundum illud 1. ad Corinth. II. *Vir non debet velare caput suum, quoniam imago, & gloria Dei est; ergo non est proprium filio.*

Sed Contra est, quod Augustinus dicit 7. de Trinitate (*passim tom. 3.*) quod *solus Filius est imago Patris.*

Respondeo dicendum, quod Doctores Græcorum communiter dicunt, Spiritum Sanctum esse imaginem patris, & filii: sed *Doctores Latini soli filio attribuant nomen imaginis.* Non enim invenitur in canonica Scriptura, nisi de filio. Dicitur enim Coloss. 1. *Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus creaturæ: & ad Hebr. 1. Qui, cum sit splendor gloriæ, & figura substantiæ ejus.*

Hujus autem rationem assignant *quidam* ex hoc, quod filius convenit cum patre non solum in natura, sed etiam in notione principii: Spiritus autem Sanctus non convenit cum filio, nec cum patre in aliqua notione, sed hoc non videtur sufficere, quia, sicut secundum relationes non attenditur in divinis neque æqualitas, neque inæqualitas, ut August. dicit, (*l. 5. de Tr. c. 6. a. med. tom. 3.*) ita neque similitudo, quæ requiritur ad rationem imaginis.

Unde *alii* dicunt, quod Spiritus Sanctus non potest dici imago filii, quia imaginis non est imago, neque etiam patris, quia etiam imago refertur immediate ad id, cujus est imago. Spiritus Sanctus autem refertur ad patrem per filium. Neque etiam est imago patris, & filii; quia sic esset una imago duorum, quod videtur impossibile. Unde relinquitur, quod Spiritus Sanctus nullo modo sit imago. Sed hoc nihil est; quia Pater, & Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, ut infra dicitur. (*qu. 36. ar. 4.*) Unde nihil prohibet, sic Patris, & Filii, in quantum sunt unum, esse unam imaginem, cum etiam homo totius Trinitatis sit una imago.

Et ideo aliter dicendum est, quod sicut Spiritus Sanctus, quamvis sua processione accipiat naturam Patris, sicut & Filius, non tamen dicitur natus: ita licet accipiat speciem similem patri, non dicitur imago, quia

quia filius procedit ut verbum, de cujus ratione est similitudo speciei ad id, à quo procedit; non autem de ratione amoris, quamvis hoc conveniat amori, qui est Spiritus Sanctus, in quantum est amor divinus.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus, & alii Doctores Græcorum communiter utuntur nomine imaginis pro perfecta similitudine.

Ad secundum dicendum, quod, licet Spiritus Sanctus sit similis Patri, & Filio, non tamen sequitur quod sit imago, ratione jam dicta. (*in corp. art.*)

Ad tertium dicendum, quod imago alicujus dupliciter in aliquo invenitur. Uno modo in re ejusdem naturæ secundum speciem, ut imago Regis invenitur in Filio suo. Alio modo in re alterius naturæ, sicut imago Regis invenitur in denario. Primo autem modo Filius est imago Patris: secundo autem modo dicitur homo imago Dei: & ideo ad designandam in homine imperfectionem imaginis, per quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur: sed de Filio Dei non potest dici, quod sit ad imaginem; quia est perfecta Patris imago.

QUÆSTIO TRIGESIMASEXTA.

De persona Spiritus Sancti, in quatuor articulos divisa.

Post considerationem prædictam considerandum est de his, quæ pertinent ad personam Spiritus Sancti, qui non solum dicitur Spiritus Sanctus, sed etiam amor, & donum Dei.

Circa Spiritum Sanctum ergo queruntur quatuor.

Primo. Utrum hoc nomen, Spiritus Sanctus, sit proprium alicujus divinæ personæ.

Secundo. Utrum illa persona divina, quæ Spiritus Sanctus dicitur, procedat à Patre, & Filio.

Tertio. Utrum procedat à Patre per Filium.

Quarto. Utrum Pater, & Filius sint unum principium Spiritus Sancti.

Utrum hoc nomen, Spiritus Sanctus, sit proprium nomen alicujus divinæ personæ.

22. q. 14. a. 1. cor. Et 1. d. 10. a. 4. & 4. con. gent. c. 19. fi. Et mal. q. 3. a. 14. cor. & op. 2. c. 46. & 47.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod hoc nomen, Spiritus Sanctus, non sit proprium nomen alicujus divinæ personæ. Nullum enim nomen commune tribus personis est proprium alicujus personæ: sed hoc nomen, Spiritus Sanctus, est commune tribus personis. Ostendit enim Hilar. 8. de Trinit. (*circ. med.*) in Spiritu Dei aliquando significare Patrem, ut, cum dicitur (*Is. 61.*) *Spiritus Domini super me*: aliquando significare Filium, ut, cum dicit Filius: (*Matth. 12.*) *In Spiritu Dei ejicio dæmonia*, naturæ suæ potestate ejicere se dæmonia demonstrans: aliquando Spiritum Sanctum, ut ibi: (*Joel. 2.*) *Effundam de spiritu meo super omnem carnem*: ergo hoc nomen, Spiritus Sanctus, non est proprium alicujus divinæ personæ.

2. Præterea. Nomina divinarum personarum ad aliquid dicuntur, ut Boetius dicit in lib. de Trin. (*declinando ad fin.*) sed hoc nomen, Spiritus Sanctus, non dicitur ad aliquid: ergo hoc nomen non est proprium divinæ personæ.

3. Præterea. Quia Filius est nomen alicujus divinæ personæ, non potest dici filius hujus, vel illius. Dicitur autem spiritus hujus, vel illius hominis: ut enim habetur Num. 11. dixit Dominus ad Moys. *De spiritu tuo accipiam, tradamque eis*: & 4. Reg. 2. *Requievit spiritus Elia super Elisæum*: ergo Spiritus Sanctus non videtur esse proprium nomen alicujus divinæ personæ.

Sed Contra est, quod dicitur 1. Joann. ult. *Tres sunt, qui Testimonium dant in celo, Pater, Verbum, & Spiritus Sanctus*. Ut autem August. dicit 7. de Trinit. (*cap. 4. & seq. tom. 3.*) *cum quaeritur, quid tres dicimus, tres personæ*: ergo Spiritus Sanctus est nomen divinæ personæ.

Respondeo dicendum, quod, cum sint duæ proces-

siones in divinis, altera earum, quæ est per modum amoris, non habet proprium nomen, ut supra dictum est. (q. 27. 4. ad ad 3.) Unde & relationes, quæ secundum hujusmodi processionem accipiuntur; innominatæ sunt, ut etiam supra dictum est. (q. 28. a. 4.) Propter quod & nomen personæ hoc modo procedentis eadem ratione non habet proprium nomen: sed, sicut sunt accomodata aliqua nomina ex usu loquentium ad significandum prædictas relationes, cum nominamus † *al. unde nominamus* † eas nomine processionis, & spirationis, quæ secundum proprietatem significationis magis videntur significare actus notionales, quam relationes: ita ad significandum divinam personam, quæ procedit per modum amoris, accomodatam est ex usu *Scripturæ* hoc nomen, *Spiritus Sanctus*. Et hujus quidem convenientiæ ratio sumi potest ex *duobus*. Primo quidem ex ipsa communitate ejus, quod dicitur *Spiritus Sanctus*. Ut enim August. dicit 15. de Trinit. (cap. 17. circa fin. & l. 5. c. 11. à med. tom. 3.) *Quia Spiritus Sanctus communis est ambo, id vocatur ipse proprie, quod ambo communiter. Nam & Pater est Spiritus, & Filius est Spiritus, & Pater est sanctus, & Filius est sanctus. Secundo vero ex propria significatione.* Nam nomen spiritus in rebus corporeis impulsivam quandam, & motionem significare videtur. Nam flatum, & ventum spiritum nominamus. Est autem proprium amoris, quod moveat, & impellat voluntatem amantis in amatum. Sanctitas vero illis rebus attribuitur, quæ in Deum ordinantur. Quia igitur persona divina procedit per modum amoris, quo Deus amatur, convenienter *Spiritus Sanctus* nominatur.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc, quod dico, *Spiritus Sanctus*, prout sumitur in virtute duarum dictionum, commune est toti Trinitati; quia nomine spiritus significatur immaterialitas divinæ substantiæ. Spiritus enim corporeus invisibilis est, & parum habet de materia. Unde omnibus substantiis immaterialibus, & invisibilibus hoc nomen attribuimus. Per hoc vero, quod dicitur sanctus, significatur puritas divinæ bonitatis. Si autem accipiatur hoc, quod dico, *Spiritus Sanctus*, in vi unius dictionis, sic ex
usu

men Ecclesiæ est accomodatum ad significandam unam
trium personarum, scilicet quæ procedit per modum
amoris, ratione jam dicta. (*in corp. art.*)

Ad secundum dicendum, quod, licet hoc, quod
dico, Spiritus Sanctus, relative non dicatur: tamen
pro relativo ponitur, inquantum est accomodatum ad
significandam personam sola relatione ab aliis distinc-
tam. Potest tamen intelligi in nomine aliqua relatio,
si Spiritus Sanctus intelligatur, quasi spiratus.

Ad tertium dicendum, quod in nomine Filii in-
telligitur sola relatio ejus, qui est à principio ad prin-
cipium: sed in nomine Patris intelligitur relatio prin-
cipii; & similiter in nomine spiritus, prout importat
quandam vim motivam. Nulli autem creaturæ compe-
tit esse principium respectu alicujus divinæ personæ,
sed è converso. Et ideo potest dici pater noster, & spi-
ritus noster: non tamen potest dici Filius noster.

ARTICULUS II.

Utrum Spiritus Sanctus procedat à Filio.

*1. d. 11. a. 1. & pot. q. 10. a. 4. & op. 1. c. 49. 50. & 51.
& op. 2. c. 49. & 4. con. c. 24. & 25.*

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod Spi-
ritus Sanctus non procedat à Filio. Quia secun-
dum Dionys. (*cap. 1. de div. no. farum à princ. lect. 1.*)
*non est audendum dicere aliquid de substantiali divini-
tate præter ea, quæ divinitus nobis ex sacris eloquiis
sunt expressa: sed in Scriptura sacra non exprimitur,
quod Spiritus Sanctus à Filio procedat, sed solum quod
procedat à Patre, ut patet Jo. 15. Spiritum veritatis
qui à Patre procedit: ergo Spiritus Sanctus non pro-
cedit à Filio.*

2. Præterea. In symbolo Constantinopolitæ Sy-
nodi (*Primæ can. 7.*) sic legitur: *Credamus in Spiritum
Sanctum Dominum, & vivificantem, ex Patre proce-
dentem, cum Patre & Filio adorandum, & glorifican-
dum.* Nullo igitur modo debuit addi in symbolo nostro,
quod Spiritus Sanctus procedat à Filio, sed videntur
esse anathematis rei, qui hoc addiderunt.

3. Præterea. Damasc. dicit: (*l. 1. orth. fi. c. 11.*)
non

non procul à fin.) Spiritum Sanctum ex patre dicimus, & spiritum patris nominamus: ex filio autem Spiritum Sanctum non dicimus, spiritum vero filii nominamus: ergo Spiritus Sanctus non procedit à filio.

4. Præterea. Nihil procedit ab eo, in quo quiescit: sed Spiritus Sanctus quiescit in filio. Dicitur enim in legenda B. And. *Pax vobis, & universis, qui credunt in unum Deum patrem, & unum filium ejus unicum Dominum nostrum Jesum Christum, & in unum Spiritum Sanctum procedentem ex patre, in filio permanentem:* ergo Spiritus Sanctus non procedit à filio.

5. Præterea. Filius procedit ut verbum: sed spiritus noster in nobis non videtur procedere à verbo nostro: ergo Spiritus Sanctus non procedit à filio.

6. Præterea. Spiritus Sanctus perfecte procedit à patre: ergo superfluum est dicere, quod procedit à filio.

7. Præterea. In perpetuis non differunt esse, & posse, ut dicitur in 3. Phys. (te. 32. to. 2.) & multo minus in divinis: sed Spiritus Sanctus potest distinguì à filio, etiamsi ab eo non procedat. Dicit enim Anselmus in libro de processione Spiritus Sancti, (non procul à principio, & per totum) *Habent utique à patre esse filius, & Spiritus Sanctus, sed diverso modo: quia alter nascendo, & alter procedendo, ut alii sint per hoc abinvicem.* Et postea subdit: *Nam si per aliud non essent plures filius, & Spiritus Sanctus, per hoc solum essent diversi.* Ergo Spiritus Sanctus distinguitur à filio ab eo non existens.

Sed Contra est, quod dicit Athanas. (in symbolo suo) *Spiritus Sanctus à patre, & filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.*

Respondeo dicendum, quod *necesse est dicere, Spiritum Sanctum à filio esse.* Si enim non esset ab eo, nullo modo posset ab eo personaliter distinguì. Quod ex supra dictis patet. (q. 27. a. 3. & q. 30. a. 2.) Non enim est possibile dicere, quod secundum aliquid absolutum divinæ personæ abinvicem distinguantur: quia sequeretur, quod non esset trium una essentia. Quidquid enim in divinis absolute dicitur, ad unitatem essentiæ pertinet. Relinquitur ergo, quod solum re-

relationibus divinæ personæ abinvicem distinguantur. Relationes autem personas distinguere non possunt, nisi secundum quod sunt oppositæ. Quod ex hoc patet, quia Pater habet duas relationes, quarum una refertur ad Filium, & alia ad Spiritum Sanctum; quæ tamen quia non sunt oppositæ non constituunt duas personas, sed ad unam personam patris tantum pertinent. Si ergo in Filio & in Spiritu Sancto non esset invenire nisi duas relationes, quibus uterque refertur ad Patrem, illæ relationes non essent adinvicem oppositæ, sicut neque duas relationes, quibus pater refertur ad illos. Unde, sicut persona Patris est una, ita sequeretur, quod persona Filii, & Spiritus Sancti esset una, habens duas relationes oppositas duabus relationibus patris. Hoc autem est hæreticum, cum tollat fidem Trinitatis. Oportet ergo, quod Filius, & Spiritus Sanctus adinvicem referantur oppositis relationibus. Non autem possunt esse in divinis aliæ relationes oppositæ, nisi relationes originis, ut supra probatum est. (*quæst* 28. *art.* 4.) Oppositæ autem relationes originis accipiuntur secundum principium, & secundum quod est à principio. Relinquitur ergo, quod necesse est dicere, vel Filium esse à Spiritu Sancto, quod nullus dicit, vel Spiritum Sanctum esse à Filio, quod nos confitemur; & huic quidem consonat ratio processionis utriusque.

Dictum enim est supra; (*q.* 27. *a.* 2. *¶* 4. *¶* *q.* 28. *ar.* 4.) quod filius procedit per modum intellectus, ut verbum, Spiritus Sanctus autem per modum voluntatis, ut amor. Necesse est autem, quod amor à verbo procedat. Non enim aliquid amamus, nisi secundum quod conceptione mentis apprehendimus: unde & secundum hoc manifestum est, quod Spiritus Sanctus procedit à Filio.

Ipsæ etiam ordo rerum hoc docet. Nusquam enim hoc invenimus, quod ab uno procedant plura absque ordine, nisi in illis solum, quæ materialiter differunt. Sicut unus faber producit multos cultellos materialiter abinvicem distinctos, nullum ordinem habentes adinvicem. Sed in rebus, in quibus non est sola materialis distinctio, semper invenitur in multitudine produc-

ductorum aliquis ordo. Unde etiam in ordine creaturarum productarum decor divinæ sapientiæ manifestatur. Si ergo ab una persona Patris procedunt duæ personæ, scilicet Filius, & Spiritus Sanctus, oportet esse aliquem ordinem eorum adinvicem. Nec potest aliquis ordo alius assignari, nisi ordo naturæ, quo alius est ex alio. Non est igitur possibile dicere, quod Filius, & Spiritus Sanctus sic procedat à Patre, quod neuter eorum procedat ab alio, nisi quis poneret in eis materiales distinctionem, quod est impossibile.

Unde etiam ipsi Græci processionem Spiritus Sancti aliquem ordinem habere ad Filium intelligunt. Concedunt enim, Spiritum Sanctum esse Spiritum filii, & esse à Patre per Filium. Et quidam eorum dicuntur concedere, quod sit à Filio, vel profluat ab eo, non tamen quod procedat: quod videtur vel ex ignorantia, vel ex protervia esse. Quia si quis recte consideret, inveniet processionis verbum inter omnia, quæ ad originem qualemcumque pertinent, communissimum esse. Utimur enim eo ad designandum qualemcumque originem; sicut, quod linea procedit à puncto, radius à sole, rivus à fonte. Et similiter in quibuscumque aliis. Unde ex quocumque alio ad originem pertinente potest concludi, quod Spiritus Sanctus procedit à Filio.

Ad primum ergo dicendum, quod de Deo dicere non debeamus, quod in sacra Scriptura non invenitur vel per verba, vel per sensum. Licet autem per verba non inveniatur in sacra Scriptura, quod Spiritus Sanctus procedit à Filio; invenitur tamen quantum ad sensum, & præcipue, ubi dicit Filius, Joan. 16. de Spiritu Sancto loquens, *Ille me clarificavit, quia de meo accipiet*. Regulariter etiam in sacra Scriptura tenendum est, quod id, quod de Patre dicitur, oportet de Filio intelligi, etiamsi dictio exclusiva addatur, nisi solum in illis, in quibus Pater & Filius secundum oppositas relationes distinguuntur. Cum epim Dominus Matth. 11. dicit: *Nemo novit Filium, nisi Pater*, non excluditur, quin Filius seipsum cognoscat. Sic igitur cum dicitur, quod Spiritus Sanctus à Patre procedit, etiamsi adderetur, quod à solo Patre procedit, non excluderetur inde Filius; quia quantum ad hoc, quod est

est esse principium Spiritus Sancti, non opponitur Pater, & Filius, sed solum quantum ad hoc, quod hic est Pater, & ille Filius.

Ad secundum dicendum, quod in quolibet Concilio institutum fuit symbolum aliquod propter errorem aliquem, qui in Concilio damnabatur. Unde sequens Concilium non faciebat aliud symbolum quam primum; sed id, quod implicite continebatur in primo symbolo, per aliqua addita explanabatur contra hæreses insurgentes. Unde in determinatione Calcedon. Synodi dicitur, quod *illi qui fuerunt congregati in Concilio Constantinopolitano, doctrinam de Spiritu Sancto tradiderunt, non quod minus esset in precedentibus, qui apud Nicæam congregati sunt, inferentes, sed intellectum eorum adversus hæreticos declarantes.* Quia igitur in tempore antiquorum Conciliorum nondum exortus fuerat error dicentium, Spiritum Sanctum non procedere à Filio, non fuit necessarium, quod hoc explicite poneretur: sed postea, insurgente errore quorundam, in quodam Concilio in Occidentalibus partibus congregato expressum fuit auctoritate Romani Pontificis, cujus auctoritate etiam antiqua Concilia congregabantur, & confirmabantur. Continebatur tamen implicite in hoc ipso, quod dicebatur Spiritus Sanctus à Patre procedere.

Ad tertium dicendum, quod Spiritum Sanctum non procedere à Filio, primo fuit à Nestorianis introductum, ut patet in quodam symbolo Nestorianorum damnato in Ephesina synodo. Et hunc errorem sequutus fuit Theodoricus Nestorianus, & plures post ipsum. Inter quos fuit etiam Damasc. Unde in hoc ejus sententiæ non est standum. Quamvis à quibusdam dicitur, quod Damasc. sicut non confitetur Spiritum Sanctum esse à Filio, ita etiam non negat ex vi illorum verborum.

Ad quartum dicendum, quod per hoc, quod Spiritus Sanctus dicitur quiescere, vel manere in Filio, non excluditur, quin ab eo procedat; quia & Filius in Patre manere dicitur, cum tamen à Patre procedat. Dicitur etiam Spiritus Sanctus in Filio quiescere, vel sicut amor amantis quiescit in amato, vel quantum ad

ad humanam naturam Christi, propter id, quod scriptum est Joan. 1. *Super quem videbis Spiritum descendentem, & manentem super eum, hic est, qui baptizat.*

Ad quintum dicendum, quod verbum in divinis non accipitur secundum similitudinem verbi vocalis, à quo non procedit spiritus: quia sic tantum metaphorice diceretur: sed secundum similitudinem verbi mentalis, à quo amor procedit,

Ad sextum dicendum, quod per hoc, quod Spiritus Sanctus perfecte procedit à Patre, non solum non superfluum est dicere, quod Spiritus Sanctus procedat à Filio, sed omnino necessarium; quia una virtus est Patris, & Filii. Et quidquid est à Patre, necesse est esse à Filio, nisi proprietati filiationis repugnet. Non enim Filius est à seipso, licet sit à Patre.

Ad septimum dicendum, quod Spiritus Sanctus distinguitur personaliter à Filio in hoc, quod origo unius distinguitur ab origine alterius: sed ipsa differentia originis est per hoc, quod Filius est solum à Patre, Spiritus Sanctus vero à Patre, & Filio. Non enim aliter processiones distinguerentur, sicut supra ostensum est. (*in corp. ar. & q. 27.*)

ARTICULUS III.

196

Utrum Spiritus Sanctus procedat à Patre per Filium.

1. d. 12. a. 3. & op. 1. c. 40. & op. 9. c. 27.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod Spiritus Sanctus non procedat à Patre per Filium. Quod enim procedit ab aliquo per aliquem, non procedit ab eo immediate. Si igitur Spiritus Sanctus procedit à Patre per filium, non procedit à Patre immediate: quod videtur inconveniens.

2. Præterea. Si Spiritus Sanctus procedit à Patre per Filium, non procedit à Filio, nisi propter Patrem: sed propter quod unumquodque, & illud magis: ergo magis procedit à Patre, quam à filio.

3. Præterea. Filius habet esse per generationem: si igitur Spiritus Sanctus est à Patre per Filium, sequi-

quitur, quod prius generetur Filius, & postea procedat Spiritus Sanctus: & sic processio Spiritus Sancti non est æterna, quod est hæreticum.

4. Præterea. Cum aliquis dicitur per aliquem operari, potest è converso dici. Sicut enim dicimus, quod Rex operatur per Ballivum: ita potest dici, quod Ballivus operatur per Regem: sed nullo modo dicimus, quod Filius spiret Spiritum Sanctum per Patrem: ergo nullo modo potest dici, quod Pater spiret Spiritum Sanctum per Filium.

Sed Contra est, quod Hilar. dicit in l. 12. de Trin. (in fin.) *Conserva hanc, oro, fidei meæ religionem, ut semper obtineam Patrem, scilicet te, & Filium tuum una tecum adorem, & Spiritum Sanctum tuum, qui est ex te per unigenitum tuum, promerear.*

Respondeo dicendum, quod in omnibus locutionibus, in quibus dicitur aliquis per aliquem operari, hæc propositio per designat in causali aliquam causam, seu principium illius actus: sed, cum actio sit media inter faciens, & factum, quandoque illud causale, cui adjungitur hæc præpositio per, est causa actionis, secundum quod exit ab agente, & tunc est causa agentis, quod agat, sive sit causa finalis, sive formalis, sive effectiva, vel motiva. Finalis quidem; ut si dicamus, quod artifex operatur per cupiditatem lucri. Formalis vero; ut si dicamus, quod operatur per imperium Motiva vero, si dicamus, quod operatur per imperium alterius. Quandoque vero dictio causalis, cui adjungitur hæc præpositio per, est causa actionis, secundum quod terminatur † al. determinatur † ad factum; ut, cum dicimus, artifex operatur per martellum: non enim significatur, quod martellus sit causa artificis, quod agat, sed quod sit causa artificiato, ut ab artifice procedat, & quod hoc ipsum habeat ab artifice. Et hoc est, quod quidam dicunt, quod hæc præpositio per quandoque notat auctoritatem in recto, ut cum dicitur: Rex operatur per Ballivum. Quandoque autem in obliquo, ut cum dicitur: Ballivus operatur per Regem.

Quia igitur Filius habet à Patre, quod ab eo procedat Spiritus Sanctus, potest dici, quod Pater per

Filium spiret Spiritum Sanctum, vel quod Spiritus Sanctus procedat à Patre per Filium, quod idem est.

Ad primum ergo dicendum, quod in qualibet actione est *duo* considerare, scilicet *suppositum agens*, & *virtutem, qua agit*, sicut ignis calefacit calore. Si igitur in patre, & filio consideretur virtus, qua spirant Spiritum Sanctum, non cadit ibi aliquod medium; quia hæc virtus est una, & eadem. Si autem considerentur ipsæ personæ spirantes; sic, cum Spiritus Sanctus communiter procedat à patre, & filio, invenitur Spiritus Sanctus immediate à patre procedere, inquantum est ab eo, & mediate, inquantum est à filio. Et sic dicitur procedere à patre per filium. Sicut enim Abel processit immediate ab Adam, inquantum Adam fuit pater ejus, & mediate, inquantum Eva fuit mater ejus, quæ processit ab Adam. Licet hoc exemplum materialis processionis ineptum videatur ad significandum immaterialem processionem divinarum personarum.

Ad secundum dicendum, quod si filius acciperet à patre aliam virtutem numero ad spirandum Spiritum Sanctum, sequeretur, quod esset sicut causa secunda, & instrumentalis: & sic magis procederet à patre, quam à filio. Sed una, & eadem numero virtus spirativa est in patre, & filio; ideo æqualiter procedit ab utroque. Licet aliquando dicatur principaliter, vel proprie procedere de patre, propter hoc, quod filius habet hanc virtutem à patre.

Ad tertium dicendum, quod, sicut generatio filii est coæterna generanti (unde non prius fuit pater, quam gigneret filium) ita processio Spiritus Sancti est coæterna suo principio. Unde non fuit prius filius genitus, quam Spiritus Sanctus procederet: sed utrumque æternum est.

Ad quartum dicendum, quod, cum aliquis dicitur per aliquid operari, non semper recipitur conversio. Non enim dicimus, quod martellus operetur per ferrum, dicimus autem, quod Ballivus operatur per Regem; quia Ballivi est agere, cum sit dominus sui actus: martelli autem non est agere, sed solum agi: unde non designatur nisi ut instrumentum. Dicitur autem

tem Ballivus operari per Regem, quamvis hæc præpositio *per* denotet medium; quia quanto suppositum est prius in agendo, tanto virtus ejus est immediatior effectui, quia virtus causæ primæ conjungit causam secundam suo effectui. Unde & prima principia dicuntur immediata in demonstrativis scientiis. Sic igitur, in quantum Ballivus est medius secundum ordinem suppositorum agentium, dicitur Rex operari per Ballivum; secundum ordinem vero virtutum dicitur Ballivus operari per Regem; quia virtus Regis facit, quod actio Ballivi consequatur effectum. Ordo autem non attenditur inter patrem, & filium quantum ad virtutem, sed solum quantum ad supposita; & ideo dicitur, quod pater spirat per filium, & non è converso.

ARTICULUS IV.

Utrum Pater, & Filius sint unum principium Spiritus Sancti.

1. d. 11. a. 4. Et 4. cont. c. 25. fi. & op. 9. c. 25.
& Jo. 8. lib. 3. co. 3. & 15. lec. 3.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod pater, & filius non sint unum principium Spiritus Sancti. Quia Spiritus Sanctus non videtur à patre, & filio procedere, in quantum sunt unum, neque in natura, quia Spiritus Sanctus sic etiam procederet à seipso, qui est unum cum eis in natura; nec etiam in quantum sunt unum in aliqua proprietate; quia una proprietas non potest esse duorum suppositorum, ut videtur; ergo Spiritus Sanctus procedit à Patre, & Filio, ut sunt plures. Non ergo Pater, & Filius sunt unum principium Spiritus Sancti.

2. Præterea. Cum dicitur, Pater, & Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, non potest ibi designari unitas personalis; quia sic Pater, & Filius essent una persona; neque etiam unitas proprietatis; quia, si propter unam proprietatem Pater, & Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, pari ratione propter duas proprietates pater videtur esse duo principia Filii, & Spiritus Sancti, quod est inconveniens:

non ergo Pater, & Filius sunt unum principium Spiritus Sancti.

3. Præterea. Filius non magis convenit cum patre, quam Spiritus Sanctus; sed Spiritus Sanctus, & Pater non sunt unum principium respectu alicujus divinæ personæ; ergo neque Pater, & Filius.

4. Præterea. Si Pater, & Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, aut unum, quod est Pater, aut unum, quod non est Pater: sed neutrum est dare. Quia, si unum, quod est Pater, sequitur, quod Filius sit Pater: si unum, quod non est Pater, sequitur, quod Pater non est Pater: non ergo dicendum est, quod Pater, & Filius sint unum principium Spiritus Sancti.

5. Præterea. Si Pater & Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, videtur, è converso dicendum, quod unum principium Spiritus Sancti sit Pater, & Filius: sed hæc videtur esse falsa: quia hoc, quod dico principium, oportet, quod supponat vel pro persona Patris, vel pro persona Filii, & utroque modo est falsa: ergo etiam hæc est falsa, Pater, & Filius sunt unum principium Spiritus Sancti.

6. Præterea. Unum in substantia facit idem. Si igitur Pater, & Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, sequitur, quod sint idem principium: sed hoc à multis negatur: ergo non est concedendum, quod Pater, & Filius sint unum principium Spiritus Sancti.

7. Præterea. Pater, & Filius, & Spiritus Sanctus, quia sunt unum principium creaturæ, dicuntur esse unus creator: sed Pater, & Filius non sunt unus spirator, sed duo spiratores, ut à multis dicitur. Quod etiam consonat dictis Hilar. qui dicit in secundo de Trin. (*non remote à fin.*) quod *Spiritus Sanctus à Patre, & filio auctoribus confitendus est*: ergo Pater, & Filius non sunt unum principium Spiritus Sancti.

Sed Contra est, quod August. dicit in 5. de Trin. (*c. 14. in fin. tom. 3.*) quod Pater, & Filius non sunt duo principia, sed unum principium Spiritus Sancti.

Respondeo dicendum, quod Pater, & Filius in omnibus unum sunt, in quibus non distinguit inter eos relationis oppositio. Unde, cum in hoc, quod est esse pri-

principium Spiritus Sancti, non opponantur relative, sequitur, quod Pater, & Filius sunt unum principium Spiritus Sancti.

Quidam tamen dicunt, hanc esse impropriam, Pater, & Filius sunt unum principium Spiritus Sancti. Quia, cum hoc nomen, principium, singulariter acceptum non significet personam, sed proprietatem, dicunt, quod sumitur adjectivè; & quia adjectivum non determinatur per adjectivum, non potest convenienter dici, quod Pater, & Filius sint unum principium Spiritus Sancti, nisi unum intelligatur quasi adverbialiter positum, ut sit sensus: Sunt unum principium, idest uno modo.

Sed simili ratione posset dici Pater duo principia Filii, & Spiritus Sancti, idest duobus modis.

Dicendum est ergo, quod, licet hoc nomen, principium, significet proprietatem, tamen significat eam per modum substantivi: sicut hoc nomen, Pater, & Filius, etiam in rebus creatis. Unde numerum accipit à forma significata, sicut & alia substantiva. Sicut igitur Pater, & Filius sunt unus Deus propter unitatem formæ significatæ per hoc nomen, Deus; ita sunt unum principium Spiritus Sancti propter unitatem proprietatis significatæ in hoc nomine, principium.

Ad primum ergo dicendum, quod, si attendatur virtus spirativa, Spiritus Sanctus procedit à Patre, & Filio, inquantum sunt unum in virtute spirativa, quæ quodammodo significat naturam cum proprietate, ut infra dicetur (*in solut. ad 7. arg. hujus art.*). Neque est inconveniens, unam proprietatem esse in duobus suppositis, quorum est una natura: si vero considerentur supposita spirationis, sic Spiritus Sanctus procedit à Patre, & Filio, ut sunt plures. Procedit enim ab eis, ut amor unitivus duorum.

Ad secundum dicendum, quod, cum dicitur, Pater, & Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, designatur una proprietas, quæ est forma significata per nomen. Non tamen sequitur, quod propter plures proprietates possit dici pater plura principia, quia implicaretur pluralitas suppositorum.

Ad tertium dicendum, quod secundum relativas

proprietates non attenditur in divinis similitudo, vel dissimilitudo, sed secundum essentiam. Unde sicut pater non est similior sibi, quam filio; ita nec filius est similior patri, quam Spiritus Sanctus.

Ad quartum dicendum, quod hæc duo, scilicet, Pater, & Filius sunt unum principium, quod est pater, aut unum principium, quod non est pater, non sunt contradictoriæ opposita. Unde non est necesse alterum eorum dare. Cum enim dicimus, Pater, & Filius sunt unum principium, hoc, quod dico principium, non habet determinatam suppositionem, imo confusam pro duabus personis simul: unde in processu est fallacia figuræ dictionis à confusa suppositione ad determinatam

Ad quintum dicendum, quod hæc etiam est vera, Unum principium Spiritus Sancti est Pater, & Filius; quia hoc, quod dico principium, non supponit pro una persona tantum, sed indistincte pro duabus, ut dictum est (*in solut. præc. arg.*).

Ad sextum dicendum, quod convenienter potest dici, quod Pater, & Filius sunt idem principium, secundum quod ly *principium* supponit confuse, & indistincte pro duabus personis simul.

Ad septimum dicendum, quod quidam dicunt, quod Pater, & Filius, licet sint unum principium Spiritus Sancti, sunt tamen duo spiratores propter distinctionem suppositorum, sicut etiam duo spirantes, quia actus referuntur ad supposita. Nec est eadem ratio de hoc nomine, creator, quia Spiritus Sanctus procedit à Patre, & Filio, ut sunt duæ personæ distinctæ, ut dictum est (*in solut. ad 1. arg. hujus art.*); non autem creatura procedit à tribus personis, ut sunt personæ distinctæ, sed ut sunt unum in essentia. Sed videtur melius dicendum, quod, quia spirans adjectivum est, spirator vero substantivum, possumus dicere, quod Pater, & Filius sunt duo spirantes propter pluralitatem suppositorum, non autem duo spiratores propter unam spirationem. Nam adjectiva nomina habent numerum secundum supposita, substantiva vero à seipsis secundum formam significatam. Quod vero Hilarius dicit, (*loc. cit. in arg.*) quod Spiritus Sanctus est à Patre,

tre, & Filio auctoribus, exponendum est, quod ponitur substantivum pro adjectivo.

QUÆSTIO TRIGESIMA SEPTIMA.

De nomine Spiritus Sancti, quod est Amor, in duos articulos divisa.

DEinde quæritur de nomine Amoris.

Et circa hoc quæruntur duo.

Primo. Utrum sit proprium nomen Spiritus Sancti.

Secundo. Utrum Pater, & Filius diligant se Spiritu Sancto.

ARTICULUS I.

Utrum Amor sit proprium nomen Spiritus Sancti.

1. d. 10. art. 4. & d. 27. q. 2. art. 2. q. 2. cor. & ver. q. 4. art. 2. ad 7.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod amor non sit proprium nomen Spiritus Sancti. Dicit enim August. 15. de Trinit. (cap. 17. ante med. tom. 3.). *Nescio, cur sicut sapientia dicitur & Pater, & Filius, & Spiritus Sanctus, & simul omnes non tres, sed una sapientia, non ita & charitas dicatur Pater, & Filius, & Spiritus Sanctus, & simul omnes una charitas: sed nullum nomen, quod de singulis personis prædicatur, & de omnibus in communi singulariter, est nomen proprium alicujus personæ: ergo hoc nomen, amor, non est proprium Spiritus Sancti.*

2. Præterea. Spiritus Sanctus est persona subsistens: sed amor non significatur ut persona subsistens, sed ut actio quædam ab amante transiens in amatum: ergo amor non est proprium nomen Spiritus Sancti.

3. Præterea. Amor est nexus amantium; quia secundum Dion. 4. c. de div. nom. (pa. 2. lect. 12.) *est quædam vis unitiva: sed nexus est medium inter ea, quæ connectit, non autem aliquid ab eis procedens.* Cum igitur Spiritus Sanctus procedat à Patre, & Filio, sicut ostensum est (q. 36. art. 2.) videtur, quod non sit amor, aut nexus Patris, & Filii.

4. Præterea. Cujuslibet amantis est aliquis amor:

sed Spiritus Sanctus est amans : ergo ejus est aliquis amor. Si igitur Spiritus Sanctus est amor, erit amor amoris, & spiritus à spiritu : quod est inconveniens.

Sed Contra est, quod Gregor. dicit in Homil. Pentecostes (*quæ est 30. in Evang. cir. pr. tom. 3.*) : *Ipse Spiritus Sanctus est amor.*

Respondeo dicendum, quod nomen amoris in divinis sumi potest *essentialiter*, & *personaliter*; & *secundum*, quod *personaliter* sumitur, est *proprium nomen Spiritus Sancti*, sicut verbum est *proprium nomen Filii*.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod, cum in divinis, ut supra ostensum est, (*q. 27. art. 2. 3. 4. & 5.*), sint *duæ* processiones, *una* per modum intellectus, quæ est processio verbi, *alia* per modum voluntatis, quæ est processio amoris, quia prima est nobis magis nota ad singula significanda, quæ in ea considerari possunt, sunt magis propria nomina adinventata, non autem in processione voluntatis. Unde & quibusdam circumlocutionibus utimur ad significandam personam procedentem, & relationes etiam, quæ accipiuntur secundum hanc processionem, & processionis, & spirationis nominibus nominantur, ut supra dictum est : (*quæst. 27. art. 4. ad 3.*) : quæ tamen sunt magis nomina originis, quam relationis secundum proprietatem vocabuli. Et tamen similiter † *al. simpliciter* † secundum utramque processionem considerari oportet. Sicut enim ex hoc, quod aliquis rem aliquam intelligit, provenit quædam intellectualis conceptio rei intellectæ in intelligente, quæ dicitur verbum : ita ex hoc, quod aliquis rem aliquam amat, provenit quædam impressio (ut ita loquar) rei amatæ in affectu amantis, secundum quam amatum dicitur esse in amante. Sed ex parte intellectus sunt vocabula adinventata ad significandum respectu intelligentis ad rem intellectam, ut patet in hoc, quod dico, intelligere. Et sunt etiam alia vocabula adinventata ad significandum processionem intellectualis conceptionis, scilicet ipsum dicere, & verbum. Unde in divinis intelligere solum essentialiter dicitur; quia non importat habitudinem ad verbum procedens : sed verbum personaliter dicitur, quia sig-

nificat id, quod procedit: ipsum vero dicere dicitur notionaliter; quia importat habitudinem principii verbi ad verbum ipsum. Ex parte autem voluntatis præter diligere, & amare, quæ important habitudinem amantis ad rem amatam, non sunt aliqua vocabula imposita, quæ importent habitudinem ipsius impressionis, vel affectionis rei amatæ, quæ provenit in amante ex hoc, quod amat, ad suum principium, aut è converso. Et ideo propter vocabulorum inopiam hujusmodi habitudines significamus vocabulis amoris, & dilectionis; sicut, si verbum nominarem intelligentiam conceptam, vel sapientiam genitam. Sic igitur, inquantum in amore, vel dilectione non importatur nisi habitudo amantis ad rem amatam, amor, & diligere essentialiter dicuntur, sicut intelligentia, & intelligere: inquantum vero his vocabulis utimur ad exprimendam habitudinem ejus rei, quæ procedit per modum amoris, ad suum principium, & è converso, ita quod per amorem intelligatur amor procedens, & per diligere intelligatur spirare amorem procedentem, sic amor est nomen personæ, & diligere, vel amare est verbum notionale, sicut dicere, vel generare.

Ad primum ergo dicendum, quod Aug. loquitur de charitate, secundum quod essentialiter sumitur in divinis, ut dictum est (*in corp. art. 3. q. 34. art. 2. ad 4.*).

Ad secundum dicendum, quod intelligere, & velle, & amare, licet significantur per modum actionum transeuntium in objecta, sunt tamen actiones manentes in agentibus, ut supra dictum est (*q. 14. art. 4.*) ita tamen, quod in ipso agente important habitudinem quandam ad objectum. Unde amor etiam in nobis est aliquid manens in amante, & verbum cordis manens in dicente, tamen cum habitudine ad rem verbo expressam, vel amatam. Sed in Deo, in quo nullum est accidens, plus habet; quia tam verbum, quam amor est subsistens. Cum ergo dicitur, quod Spiritus Sanctus est amor Patris in Filium, vel in quicquam aliud, non significatur aliquid transiens in alium, sed solum habitudo amoris ad rem amatam: sicut & in verbo importatur habitudo verbi ad rem verbo expressam.

Ad tertium dicendum, quod Spiritus Sanctus dicitur

tur esse nexus Patris, & Filii, in quantum est amor: quia, cum Pater amet unica dilectione se, & Filium, & è converso, importatur in Spiritu Sancto, prout est amor, habitudo Patris ad Filium, & è converso, ut amantis ad amatum. Sed ex hoc ipso, quod Pater, & Filius se mutuo amant, oportet, quod mutuus amor, qui est Spiritus Sanctus, ab utroque procedat. Secundum igitur originem Spiritus Sanctus non est medius, sed tertia in Trinitate persona. Secundum vero prædictam habitudinem est medius nexus duobus ab utroquo procedens.

Ad quartum dicendum, quod sicut Filio, licet intelligat, non tamen sibi competit producere verbum, quia intelligere convenit ei, ut verbo procedenti: ita, licet Spiritus Sanctus amet, essentialiter accipiendo, non tamen convenit ei, quod spiret amorem, quod est diligere notionaliter sumptum; quia sic diligit essentialiter ut amor procedens, non ut à quo procedit amor.

ARTICULUS II.

199

Utrum Pater, & Filius diligant se Spiritu Sancto.

1. d. 14. q. 1. art. 1. cor. Et d. 32. q. 1. art. 1. & 4. con. c. 23. in fin. & po. q. 2. a. 3. ad 11. & q. 9. art. 9. ad 13.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod Pater, & Filius non diligant se Spiritu Sancto. Augustin. enim in 7. de Trinit. (c. 1. in fin. tom. 3.) probat, quod Pater non est sapiens sapientia genita: sed, sicut Filius est sapiens sapientia genita, ita Spiritus Sanctus est amor procedens, ut dictum est (art. præc. & q. 27. art. 3.): ergo Pater, & Filius non diligunt se amore procedente, qui est Spiritus Sanctus.

2. Præterea. Cum dicitur, Pater, & Filius diligunt se Spiritu Sancto, hoc verbum *diligere* aut sumitur essentialiter, aut notionaliter: sed non potest esse vera, secundum quod sumitur essentialiter; quia pari ratione posset dici, quod Pater intelligit Filio: Neque etiam secundum quod sumitur notionaliter; quia pari ratione posset dici, quod Pater, & Filius spirant Spi-

Spiritu Sancto, vel quod Pater generat Filio: ergo nullo modo hæc est vera: Pater, & Filius diligunt se Spiritu Sancto.

3. Præterea. Eodem amore Pater diligit Filium, & se, & nos: sed pater non diligit se Spiritu Sancto, quia nullus actus notionalis reflectitur super principium actus: non enim potest dici, quod Pater generat se, vel spirat se: ergo etiam non potest dici, quod diligit se Spiritu Sancto, secundum quod diligere sumitur notionaliter. Item amor, quo diligit nos, non videtur esse Spiritus Sanctus; quia importatur respectus ad creaturam; & ita ad essentiam pertinet: ergo & hæc est falsa, Pater diligit Filium Spiritu Sancto.

Sed Contra est, quod Augustin. dicit 6. de Trinitate (c. 5. in princ. tom. 3.), quod *Spiritus Sanctus est, quo genitus à generante diligitur, genitoremque suum diligit.*

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem difficultatem affert, quod, cum dicitur, Pater diligit Filium Spiritu Sancto, cum ablativus construatur in habitudine alicujus causæ, videtur, quod Spiritus Sanctus sit principium diligendi & Patri, & Filio: quod est omnino impossibile.

Et ideo *quidam* dixerunt, hanc esse falsam, Pater, & Filius diligunt se Spiritu Sancto. Et dicunt hanc esse retractatam ab Augustino in suo simili, cum scilicet retractavit istam, Pater est sapiens sapientia genita (*& habetur lib. 1. retract. c. 26. aliquantulum à princ. tom. 1.*). *Quidam* vero dicunt, quod est propositio impropria; & est sic exponenda: Pater diligit Filium Spiritu Sancto, idest amore essentiali, quæ appropriatur Spiritui Sancto. *Quidam* vero dicunt, quod ablativus iste construitur in habitudine signi, ut sit sensus: Spiritus Sanctus est signum, quod Pater diligit Filium, inquantum procedit ab eis Spiritus, Sanctus ut amor. *Quidam* vero dixerunt, quod ablativus iste construitur in habitudine causæ formalis; quia Spiritus Sanctus est amor, quo formaliter Pater, & Filius se invicem diligunt. *Quidam* vero dixerunt, quod construitur in habitudine effectus formalis. Et isti propinquius ad veritatem accesserunt.

Unde ad hujus evidentiam sciendum est, quod, cum res communiter denominentur à suis formis, sicut album ab albedine, & homo ab humanitate, omne illud, à quo aliquid denominatur: quantum ad hoc habet habitudinem formæ. Ut si dicam, iste indutus vestimento, iste ablativus construitur in habitudine causæ formalis, quamvis non sit forma. Contingit autem aliquid denominari per id, quod ab ipso procedit, non solum sicut agens, sed etiam sicut ipso termino actionis, qui est effectus, quando ipse effectus in intellectu actionis includitur. Dicimus enim, quod ignis est calefaciens calefactione, quamvis calefactio non sit calor, qui est forma ignis, sed actio ab igne procedens. Et dicimus, quod arbor est florens floribus, quamvis flores non sint forma arboris, sed quidam effectus ab ipsa procedentes. Secundum hoc ergo dicendum, quod, cum diligere in divinis dupliciter sumatur, *essentialiter* scilicet, & *notionaliter*: *secundum quod essentialiter sumitur, sic Pater, & Filius non diligunt se Spiritu Sancto, sed essentia sua.* Unde Augustinus in 15. de Trinitat. (cap. 7. inter princip. & medium tom. 3.) *Quis audeat dicere, Patrem nec se, nec Filium, nec Spiritum Sanctum diligere, nisi per Spiritum Sanctum?* Et secundum hoc procedunt primæ opiniones. Secundum vero quod notionaliter sumitur, sic diligere nihil est aliud, quam spirare amorem; sicut dicere est producere verbum, & florere est producere flores. Sicut ergo dicitur arbor florens floribus, ita dicitur Pater dicens Verbo, vel Filio se, & creaturam. *Et Pater & Filius dicuntur diligentes Spiritu Sancto, vel amore procedente, & se, & nos.*

Ad primum ergo dicendum, quod esse sapientem, vel intelligentem in divinis non sumitur, nisi essentialiter. Et ideo non potest dici, quod Pater sit sapiens, vel intelligens Filio. Sed diligere sumitur non solum essentialiter, sed etiam notionaliter. Et secundum hoc possumus dicere, quod Pater, & Filius diligunt se Spiritu Sancto, ut dictum est (*in corp. art.*).

Ad secundum dicendum, quod, quando in intellectu alicujus actionis, importatur determinatus effectus, potest denominari principium actionis ab actione, &

& ab effectu ; sicut possumus dicere , quod arbor est florens floritione , & floribus. Sed quando in actione non includitur determinatus effectus , tunc non potest principium actionis denominari ab effectu , sed solum ab actione. Non enim dicimus , quod arbor producit florem flore , sed productione floris. In hoc igitur , quod dico , spirat , vel generat , importatur actus notionalis tantum. Unde non possumus dicere , quod Pater spiret Spiritu Sancto , vel generet Filio. Possumus autem dicere , quod Pater dicit Verbo , tanquam persona procedente , & dicit dictione , tanquam actu notionali ; quia dicere importat determinatam personam procedentem , cum dicere sit producere verbum. Et similiter diligere , prout notionaliter sumitur , est producere amorem. Et ideo potest dici , quod Pater diligit Filium Spiritu Sancto tanquam persona procedente , & ipsa dilectione tanquam actu notionali.

Ad tertium dicendum , quod Pater non solum Filium , sed etiam se , & nos diligit Spiritu Sancto , quia , ut dictum est (*in isto art.*) , diligere , prout notionaliter sumitur , non solum importat productionem divinæ personæ , sed etiam personam productam per modum amoris , qui habet habitudinem ad rem dilectam. Unde , sicut Pater dicit se , & omnem creaturam Verbo , quod genuit , inquantum Verbum genitum sufficienter representat Patrem , & omnem creaturam ; ita diligit se , & omnem creaturam Spiritu Sancto , inquantum Spiritus Sanctus procedit ut amor bonitatis primæ , secundum quam Pater amat se , & omnem creaturam. Et sic etiam patet , quod respectus importatur ad creaturam & in verbo , & in amore procedente quasi secundo , inquantum scilicet bonitas , & veritas divina est principium intelligendi , & amandi omnem creaturam.

QUÆSTIO TRIGESIMA OCTAVA.

*De nomine Spiritus Sancti, quod est Donum, in
duos articulos divisa.*

Consequenter quæritur de Dono.

Et circa hoc quærentur duo.

Primo. Utrum Donum possit esse nomen personale.

Secundo. Utrum sit proprium Spiritus Sancti.

ARTICULUS I.

200

Utrum Donum sit nomen personale.

1. d. 18. art. 1.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod donum non sit nomen personale. Omne enim nomen personale importat aliquam distinctionem in divinis: sed nomen doni non importat aliquam distinctionem in divinis. Dicit enim Aug. 15. de Trinit. (*cap. 19. d med. tom. 3.*) quod Spiritus Sanctus *ita datur, sicut Dei donum, ut etiam seipsum det, sicut Deus*: ergo donum non est nomen personale.

1. Præterea. Nullum nomen personale convenit essentiæ divinæ: sed essentia divina est donum, quod Pater dat Filio, ut patet per Hil. 8. de Trin. (*circ. med. & paulo post.*) ergo donum non est nomen personale.

3. Præterea. Secundum Damascenum (*ex lib. 4. cap. 19. à med. & l. 3. c. 21.*) *nihil est subjectum, aut serviens in divinis personis*: sed donum importat quandam subjectionem & ad eum, cui datur, & ad eum, à quo datur: ergo donum non est nomen personale.

4. Præterea. Donum importat respectum ad creaturam; & ita videtur de Deo dici ex tempore: sed nomina personalia dicuntur de Deo ab æterno, ut Pater, & Filius: ergo donum non est nomen personale.

Sed Contra est, quod Aug. dicit 15. de Trinit. (*loc. cit. in arg. 1.*) *Sicut corpus carnis nihil aliud est, quam caro; sic donum Spiritus Sancti nihil aliud est, quam Spiritus Sanctus*: sed Spiritus Sanctus est nomen personale: ergo & donum.

Respondeo dicendum, quod in nomine doni im-

por-

portatur aptitudo ad hoc, quod donetur. Quod autem donatur, habet aptitudinem, vel habitudinem & ad id, à quo datur, & ad id, cui datur. Non enim daretur ab aliquo, nisi esset ejus; & ad hoc alicui datur, ut ejus sit. Persona autem divina dicitur esse alicujus, vel secundum originem, sicut Filius est Patris, vel in quantum ab aliquo habetur. Habere autem dicimus id, quo libere possumus uti, vel frui, ut volumus. Et per hunc modum divina persona non potest haberi, nisi à rationali creatura Deo conjuncta. Aliæ autem creaturæ mortali quidem possunt à divina persona, non tamen sic, quod in potestate earum sit frui divina persona, & uti effectu ejus. Ad quod quandoque pertingit rationalis creatura; ut puta, cum sic fit particeps divini Verbi, & procedentis amoris, ut possit libere Deum vere cognoscere, & recte amare. Unde sola creatura rationalis potest habere divinam personam. Sed ad hoc quod sic eam habeat, non potest propria virtute pervenire. Unde oportet, quod hoc ei desuper detur. Hoc enim dari nobis dicitur, quod aliunde habemus. Et sic *divinæ personæ competit dari, & esse donum.*

Ad primum ergo dicendum, quod nomen doni importat distinctionem personalem, secundum quod donum dicitur esse alicujus per originem. Et tamen Spiritus Sanctus dat seipsum, in quantum est suiipsius, ut potens se uti, vel potius frui: sicut & homo liber dicitur esse suiipsius. Et hoc est, quod Aug. dicit super Joan. (*Tract. 29. post princ. tom. 9.*). *Quid tam tuum est, quam tu?* Vel dicendum, & melius, quod donum oportet esse aliquo modo dantis. Sed hoc esse hujus dicitur *multipliciter. Uno modo* per modum identitatis; sicut dicit Aug. super Joan. (*ibid.*) & sic donum non distinguitur à dante, sed ab eo, cui datur: & sic dicitur, quod Spiritus Sanctus dat se. *Alio modo* dicitur aliquid esse alicujus, ut possessio, vel servus. Et sic oportet, quod donum essentialiter distinguatur à dante, & sic donum Dei est aliquid creatum. *Tertio modo* dicitur hoc esse hujus per originem tantum; & sic Filius est Patris, & Spiritus Sanctus utriusque. In quantum ergo donum hoc modo dicitur esse dantis, sic distinguitur à dante personaliter; & est nomen personale.

Ad

Ad secundum dicendum, quod essentia dicitur esse donum Patris primo modo; quia essentia est Patris per modum identitatis.

Ad tertium dicendum, quod donum secundum quod est nomen personale in divinis, non importat subjectionem, sed originem tantum in comparatione ad dantem. In comparatione vero ad eum, cui datur, importat liberum usum, vel fruitionem, ut dictum est (*in corp. art.*).

Ad quartum dicendum, quod donum non dicitur ex eo, quod actu datur, sed inquantum habet aptitudinem, ut possit dari. Unde ab æterno divina persona dicitur donum, licet ex tempore detur. Nec tamen per hoc, quod importatur respectus ad creaturam, oportet, quod sit essenziale, sed quod aliquid essenziale in suo intellectu includatur; sicut essentia includitur in intellectu personæ, ut supra dictum est (*q. 29. art. 4. & q. 34. art. 3. ad 1.*).

ARTICULUS II. 201

Utrum Donum sit proprium nomen Spiritus Sancti.

1. d. 18. ar. 2. Et ver. q. 7. art. 3. ad 3.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod donum non sit proprium nomen Spiritus Sancti. Donum enim dicitur ex eo, quod datur. Sed sicut dicitur Isai. 9. *Filius datus est nobis*: ergo esse donum convenit Filio, sicut Spiritui Sancto.

2. Præterea. Omne nomen proprium alicujus personæ significat aliquam ejus proprietatem: sed hoc nomen, donum, non significat proprietatem aliquam Spiritus Sancti: ergo donum non est proprium nomen Spiritus Sancti.

3. Præterea. Spiritus Sanctus potest dici spiritus alicujus hominis: sed non potest dici donum alicujus hominis, sed solum donum Dei: ergo donum non est proprium nomen Spiritus Sancti.

Sed Contra est, quod August. dicit in 4. de Trin. (*c. 20. à med. tom. 3.*). *Sicut natum esse est filium* † al. Filio † à Patre, esse, ita Spiritum Sanctum donum Dei esse est à Patre & Filio procedere: sed Spiritus Sanc-

Sanctus sortitur proprium nomen, in quantum procedit à Patre, & Filio: ergo & donum est proprium nomen Spiritus Sancti.

Respondeo dicendum, quod *Donum, secundum quod personaliter sumitur in divinis, est proprium nomen Spiritus Sancti.*

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod donum proprie est datio irredibilis, secundum Philos. (4. *Topic. c. 4.*) idest, quod non datur intentione retributionis; & sic importat gratuitam donationem. Ratio autem gratuitæ donationis est amor, ideo enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum. Primum ergo, quod damus ei, est amor, quo volumus ei bonum. Unde manifestum est, quod amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur. Unde, cum Spiritus Sanctus procedat ut amor, sicut jam dictum est (*q. 37. art. 1.*), procedit in ratione doni primi. Unde dicit August. 15. de Trin. (*c. 19. ante med. tom. 3.*) quod *per donum, quod est Spiritus Sanctus, multa propria dona dividuntur membris Christi.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Filius quia procedit per modum verbi, quod de ratione sua habet, quod sit similitudo sui principii, dicitur proprie imago, licet etiam Spiritus Sanctus sit similis Patri: ita etiam Spiritus Sanctus, quia à Patre procedit ut amor, dicitur proprie donum, licet etiam Filius detur. Hoc enim ipsum, quod Filius datur, est ex Patris amore, secundum illud Jo. 3. *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret.*

Ad secundum dicendum, quod in nomine doni importatur, quod sit dantis per originem. Et sic importatur proprietas originis Spiritus Sancti, quæ est processio.

Ad tertium dicendum, quod donum, antequam detur, est tantum dantis, sed postquam datur, est ejus, cui datur. Quia igitur donum non importat dationem in actu, non potest dici, quod sit donum hominis, sed donum Dei dantis. Cum autem jam datum est, tunc hominis est, vel Spiritus, vel datum.

QUÆSTIO TRIGESIMANONA.

De personis ad essentiam relatis, in octo articulos divisa.

Post ea, quæ de personis divinis absolute tractata sunt, considerandum restat de personis in comparatione ad essentiam, & ad proprietates, & ad actus notionales, & de comparatione ipsarum adinvicem.

Quantum igitur ad primum horum, octo quaruntur.

Primo. Utrum essentia in divinis sit idem, quod persona.

Secundo. Utrum dicendum sit, quod tres personæ sunt unius essentiæ.

Tertio. Utrum nomina essentialia prædicanda sint de personis in plurali, vel in singulari.

Quarto. Utrum adjectiva notionalia, aut verba, vel participia prædicari possit de nominibus essentialibus concretive acceptis.

Quinto. Utrum prædicari possint de nominibus essentialibus in abstracto acceptis.

Sexto. Utrum nomina personarum prædicari possint de nominibus essentialibus concretis.

Septimo. Utrum essentialia attributa sint approprianda personis.

Octavo. Quod attributum cuique personæ debeat appropriari.

ARTICULUS I.

202

Utrum in divinis Essentia sit idem, quod Persona.

Supra q. 3. art. 3. & I. d. 34. q. 1. a. 1.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod in divinis essentia non sit idem, quod persona. In quibuscumque enim essentia est idem, quod persona, seu suppositum, oportet, quod sit tantum unum suppositum unius naturæ, ut patet in omnibus substantiis separatis. Eorum enim, quæ sunt idem re, unum multiplicari non potest, quin multiplicetur & reliquum: sed in divinis est

est una essentia, & tres personæ, ut ex supradictis patet (*q. 30. art. 2. & q. 28. a. 3.*): ergo essentia non est idem, quod persona.

2. Præterea. Affirmatio, & negatio simul, & semel non verificantur de eodem: sed affirmatio, & negatio verificantur de essentia, & persona. Nam persona est distincta, essentia vero non est distincta: ergo persona & essentia non sunt idem.

3. Præterea. Nihil subjicitur sibi ipsi, sed persona subjicitur essentiæ; unde suppositum, vel hypostasis nominatur: ergo persona non est idem, quod essentia.

Sed Contra est, quod August. dicit 7. de Trin. (*c. 6 cir. princ. tom. 3.*) *Cum dicimus personam patris, non aliud dicimus, quam substantiam patris.*

Respondeo dicendum, quod considerantibus divinam simplicitatem, quæstio ista in manifesto habet veritatem. Ostensum est enim supra (*q. 3. art. 3.*) quod divina simplicitas hoc requirit, quod in Deo sit idem essentia, & suppositum, quod in substantiis intellectualibus nihil est aliud, quam persona. Sed difficultatem videtur ingerere, quod, multiplicatis personis divinis, essentia retinet unitatem.

Et quia, ut Boetius dicit (*lib. de Trin. non procul à fin.*), relatio multiplicat personarum Trinitatem, posuerunt aliqui hoc modo in divinis differre essentiam, & personam, quarum † *al. quo* & † relationes dicebant esse assistentes, considerantes in relationibus solum, quod ad alterum sunt, & non quod res sunt.

Sed, sicut supra ostensum est (*q. 28. art. 2.*), sicut relationes in rebus creatis accidentaliter insunt, ita in Deo sunt ipsa essentia divina.

Ex quo sequitur, *quod in Deo non sit aliud essentia, quam persona secundum rem, & tamen quod personæ realiter abinvicem distinguantur.* Persona enim, ut dictum est supra (*q. 29. art. 4.*), significat relationem, prout est subsistens in natura divina. Relatio autem ad essentiam comparata non differt re, sed ratione tantum. Comparata autem ad oppositam relationem habet virtute oppositionis realem distinctionem. Et sic remanet una essentia, & tres personæ.

Ad primum ergo dicendum, quod in creaturis
non

non potest esse distinctio suppositorum per relationes, sed oportet, quod sit per essentialia principia; quia relationes non sunt subsistentes in creaturis. In divinis autem relationes sunt subsistentes. Ideo, secundum quod habent oppositionem adinvicem, possunt distinguere supposita: neque tamen distinguitur essentia: quia relationes ipsæ non distinguuntur abinvicem, secundum quod sunt realiter idem cum essentia.

Ad secundum dicendum, quod, in quantum essentia, & persona in divinis differunt secundum intelligentiæ rationem, sequitur, quod aliquid possit affirmari de uno, quod negatur de altero; & per consequens, quod supposito uno non supponatur alterum.

Ad tertium dicendum, quod rebus divinis nomina imponimus secundum modum rerum creaturarum, ut supra dictum est (*u. 1. & 3. q. 13.*). Et quia nature rerum creaturarum individuantur per materiam, que subjicitur nature speciei, inde est, quod individua dicuntur subjecta, vel supposita, vel hypostases. Et propter hoc etiam divinæ personæ supposita, vel hypostases nominantur, non quod ibi sit aliqua suppositio, vel subjectio secundum rem.

ARTICULUS. II

203

Utrum sit dicendum, tres personas esse unius essentia.

1. d. 34. q. 1. art. 2.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod non sit dicendum, tres personas esse unius essentia. Dicit enim Hilarius in lib. de synodis, (*à med.*) quod *Pater, & Filius, & Spiritus Sanctus sunt quidem per substantiam tria, per consonantiam vero unum*; sed substantia Dei est ejus essentia: ergo tres personæ non sunt unius essentia.

2. Præterea. Non est affirmandum aliquid de divinis, quod auctoritate Scripturæ sacræ non est expressum, ut patet per Dionys. c. 4. de div. nominib. (*parum à princ.*) sed nunquam in Scriptura sacra exprimitur, quod Pater, & Filius, & Spiritus Sanctus sunt unius essentia: ergo hoc non est asserendum.

3. Præterea. Natura divina est idem, quod essentia.

tia. Sufficeret ergo dicere, quod tres personæ sunt unius naturæ.

4. Præterea. Non consuevit dici, quod persona sit essentiæ, sed magis quod essentia sit personæ: ergo neque convenienter videtur dici, quod tres personæ sunt unius essentiæ.

5. Præterea. August. (*lib. 7. de Trin. c. 6. paulo post med. tom. 3.*) dicit, quod *non dicimus, tres personas esse ex una essentia, ut intelligatur in divinis aliud esse essentia, & persona*: sed, sicut præpositiones sunt transitivæ, ita & obliqui: ergo pari ratione non est dicendum, quod tres personæ sunt unius essentiæ.

6. Præterea. Id, quod potest esse erroris occasio, non est in divinis dicendum: sed, cum dicuntur tres personæ unius essentiæ, vel substantiæ, datur erroris occasio: quia, ut Hilarius dicit in *lib. de synod. (ad Can. 27.) una substantia Patris, & Filii prædicata, aut unum, qui duas nuncupationes habet, subsistentem significat, aut divisam unam substantiam duas imperfectas fecisse substantias, aut tertiam priorem substantiam, quæ à duobus & usurpata sit, & assumpta*. Non ergo dicendum, tres personas esse unius substantiæ.

Sed Contra est, quod Augustinus dicit in *lib. 3. contra Maximinum, (c. 14. ante med. tom. 6.)* quod hoc nomen *ϑεοῦ*, quod in Concilio Nicæno adversus Arrianos firmatum est, idem significat, quod tres personas esse unius essentiæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*q. 13. art. 1. & 11.*) intellectus noster res divinas nominat, non secundum modum earum, quia sic eas cognoscere non potest, sed secundum modum in rebus creatis inventum. Et quia in rebus sensibilibus, à quibus intellectus noster scientiam capit, natura aliqujus speciei per materiam individuatur, & sic natura se habet ut forma, individuum autem ut suppositum formæ; propter hoc etiam in divinis, quantum ad modum significandi, essentia significatur ut formæ trium personarum; dicimus autem in rebus creatis formam quamcumque esse ejus, cujus est forma, sicut

sanitatem, vel pulchritudinem hominis alicujus, Rem autem habentem formam non dicimus esse formæ, nisi cum adjectione alicujus adjectivi, quod designat illam formam. Ut cum dicimus. Ista mulier est egregiæ formæ, Iste homo est perfectæ virtutis. Et similiter, quia in divinis, multiplicatis personis, non multiplicatur essentia, dicimus, unam essentiam esse trium personarum, & tres personas unius essentiæ, ut intelligantur isti genitivi construi in definitione formæ.

Ad primum ergo dicendum, quod substantia sumitur pro hypostasi, & non pro essentia.

Ad secundum dicendum, quod, licet tres personæ esse unius essentiæ non inveniatur in sacra Scriptura per hæc verba; invenitur tamen quantum ad hunc sensum. Sicuti ibi: (Jo. 10.) *Ego, & Pater unum sumus.* Et (Jo. 14.): *Ego in Patre, & Pater in me est.* Et per multa alia haberi potest idem.

Ad tertium dicendum, quod, quia natura designat principium actus, essentia vero ab essendo dicitur, possunt dici aliqua unius naturæ, quæ conveniunt in aliquo actu, sicut omnia calefacientia. Sed unius essentiæ dici non possunt, nisi quorum est unum esse. Et ideo magis exprimitur unitas divina per hoc, quod dicitur, quod tres personæ sunt unius essentiæ, quam si diceretur, quod sunt unius naturæ.

Ad quartum dicendum, quod forma absolute accepta consuevit significari ut ejus, cujus est forma, ut virtus Petri: è converso autem res habens formam aliquam non consuevit significari ut ejus, nisi cum volumus determinare, sive designare formam. Et tunc requiruntur duo genitivi, quorum unus significet formam, & alius determinationem formæ: ut si dicatur: Petrus est magnæ virtutis. Vel etiam requiritur unus genitivus habens vim duorum genitivorum: ut, cum dicitur: Vir sanguinum est iste, idest effusor sanguinis. Quia igitur essentia divina significatur ut forma respectu personæ, convenienter essentia personæ dicitur: non autem è converso, nisi aliquid addatur ad designationem essentiæ: ut si dicatur, quod Pater est persona divinæ essentiæ, vel quod tres personæ sunt unius essentiæ.

Ad quintum dicendum, quod hæc præpositio, *Ex*, vel, *De*, non designat habitudinem causæ formalis, sed magis habitudinem causæ efficientis, vel materialis. Quæ quidem causæ in omnibus distinguuntur ab his, quorum sunt causæ. Nihil enim est sua materia, neque aliquid est suum principium activum. Aliquid tamen est sua forma, ut patet in omnibus rebus immaterialibus. Et ideo per hoc, quod dicimus tres personas unius essentiæ, significando essentiam in habitudine formæ, non ostenditur aliud esse essentia, quam persona, quod ostenderetur, si diceremus tres personas ex eadem essentia.

Ad sextum dicendum, quod, sicut Hil. dicit in lib. de synod. (ante fin. lib.). *Male sanctis rebus præjudicatur, si, quia non sanctæ à quibusdam habentur, esse non debeant. Sic, si male intelliguntur, quid ad me bene intelligentem? Et supra: Sit ergo una substantia ex una geniti proprietate, non sit autem ex proportione, aut ex unione, aut ex communione.*

ARTICULUS III.

Utrum nomina essentialia prædicentur singulariter de tribus personis.

1. d. 4. q. 2. art. 2. ad 5. & Boet. Trin. q. 1. art. 4.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod nomina essentialia, ut hoc nomen, *Deus*, non prædicentur singulariter de tribus personis, sed pluraliter. Sicut enim homo significatur ut habens humanitatem, ita *Deus* significatur ut habens deitatem: sed tres personæ sunt tres habentes deitatem: ergo tres personæ sunt tres *Dii*.

2. Præterea. Gen. 1. ubi dicitur: *In principio creavit Deus cælum, & terram*, hebraica veritas habet, *וַיִּבְרָא*, quod potest interpretari *Dii*, sive *judices*. Et hoc dicitur propter pluralitatem personarum: ergo tres personæ sunt plures *Dii*, & non unus *Deus*.

3. Præterea. Hoc nomen, *res*, cum absolute dicatur, videtur ad substantiam pertinere: sed hoc nomen pluraliter prædicatur de tribus personis. Dicit enim Aug. in lib. 1. de Doctr. Christiana: (cap. 5. in princ.

princ. tom. 3.). *Res, quibus fruendum est, sunt Pater, & Filius, & Spiritus Sanctus*: ergo & alia nomina essentialia pluraliter prædicari possunt de tribus personis.

4. Præterea. Sicut hoc nomen, *Deus*, significat habentem deitatem; ita hoc nomen, *persona*, significat subsistentem in natura aliqua intellectuali: sed dicimus tres personas: ergo eadem ratione dicere possumus tres *Deos*.

Sed Contra est, quod dicitur Deut. 6. *Audi Israel, Dominus Deus tuus unus est.*

Respondeo dicendum, quod nominum essentialium quædam significant essentiam substantive, quædam vero adjective. *Ea quidem quæ substantive essentiam significant, prædicantur de tribus personis singulariter tantum, & non pluraliter. Quæ vero adjective essentiam significant, prædicantur de tribus personis in plurali.*

Cujus ratio est, quia nomina substantiva significant aliquid per modum substantiæ; nomina vero adjectiva significant aliquid per modum accidentis, quod inhæret subjecto. Substantia autem sicut per se habet esse, ita per se habet unitatem, vel multitudinem. Unde & singularitas, vel pluralitas nominis substantivi attenditur secundum formam significatam per nomen. Accidentia autem sicut esse habent in subjecto, ita ex subjecto suscipiunt unitatem, vel multitudinem. Et ideo in adjectivis attenditur singularitas, & pluralitas secundum supposita. In creaturis autem non invenitur una forma in pluribus suppositis, nisi unitate ordinis, ut forma multitudinis ordinatæ. Unde nomina significantia talem formam, si sint substantiva, prædicantur de pluribus in singulari, non autem si sint adjectiva: dicimus enim, quod multi homines sunt collegium, vel exercitus, aut populus: dicimus tamen, quod plures homines sunt collegiati: in divinis autem essentia divina significatur per modum formæ, ut dictum est (*ar. præc. & q. 3. ar. 3.*). Quæ quidem simplex est, & maxime una, ut supra ostensum est (*q. 3. art. 7. & q. 11. art. 4.*). Unde nomina significantia divinam essentiam substantive singulariter, & non pluraliter de tribus personis prædicantur. Hæc igitur est ra-

ratio, quare Socratem, & Platonem, & Ciceronem dicimus tres homines; Patrem autem, & Filium, & Spiritum Sanctum non dicimus tres Deos, sed unum Deum: quia in tribus suppositis humanæ naturæ sunt tres humanitates; in tribus autem personis est una divina essentia. Ea vero, quæ significant essentiam adjective, prædicantur pluraliter de tribus propter pluralitatem suppositorum. Dicimus enim tres existentes, vel tres sapientes, aut tres æternos, & increatos, & immensos, si adjective sumantur. Si vero substantive sumantur, dicimus unum increatum, immensum, & æternum, ut Athan. dicit (*in symbolo suo fid.*).

Ad primum ergo dicendum, quod, licet Deus significet habentem deitatem, est tamen alius modus significandi. Nam Deus dicitur substantive, sed habens deitatem dicitur adjective. Unde licet sint tres habentes deitatem, non tamen sequitur, quod sint tres Dii.

Ad secundum dicendum, quod diversæ linguæ habent diversum modum loquendi. Unde, sicut propter pluralitatem suppositorum Græci dicunt tres hypostases: ita & in Hebræo dicitur pluraliter *אֱלֹהִים*. Nos autem non dicimus pluraliter neque Deos, neque substantias, ne pluralitas ad substantiam referatur.

Ad tertium dicendum, quod hoc nomen, *res*, est de transcendentibus. Unde, secundum quod pertinet ad relationem, pluraliter prædicatur in divinis, secundum vero quod pertinet ad substantiam, singulariter prædicatur. Unde Augustinus dicit ibidem, (*loc. cit. in arg.*) quod *eadem Trinitas quædam summa res est*.

Ad quartum dicendum, quod forma significata per hoc nomen, persona, non est essentia, vel natura, sed personalitas. Unde, cum sint tres personalitates, idest tres personales proprietates in Patre, & Filio, & Spiritu Sancto, non singulariter, sed pluraliter prædicatur de tribus.

Utrum nomina essentialia concreta possint supponere pro persona.

1. d. 4. qu. 1. ar. 1.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod nomina essentialia concretiva non possint supponere pro persona, ita quod hæc sit vera, Deus genuit Deum: quia, ut Sophistæ dicunt, *terminus singularis idem significat, & supponit*: sed hoc nomen, Deus, videtur esse terminus singularis, cum pluraliter prædicari non possit, ut dictum est. (*ar. præc. & q. 13. ar. 9.*) ergo, cum significet essentiam, videtur, quod supponat pro essentia, & non pro persona.

2. Præterea. Terminus in subjecto positus non restringitur per terminum positum in prædicato ratione significationis, sed solum ratione temporis consignificati: sed, cum dico, Deus creat, hoc nomen Deus, supponit pro essentia: ergo cum dicitur, Deus genuit, non potest iste terminus Deus ratione prædicati notionalis supponere pro persona.

3. Præterea. Si hæc est vera, Deus genuit, quia Pater generat, pari ratione hæc erit vera, Deus non generat, quia Filius non generat: ergo est Deus generans, & Deus non generans. Et ita videtur sequi, quod sint duo Dii.

4. Præterea. Si Deus genuit Deum, aut se Deum, aut alium Deum: sed non se Deum, quia ut Augustinus dicit in 1. de Trinit. (*c. 1. ante med. to. 3.*) *nulla res generat seipsam*: Neque alium Deum, quia non est nisi unus Deus: ergo hæc est falsa, Deus genuit Deum.

5. Præterea. Si Deus genuit Deum, aut Deum, qui est Deus pater, aut Deum, qui non est Deus pater. Si Deum, qui est Deus pater, ergo Deus pater est generatus: Si Deum, qui non est Deus pater, ergo Deus est, qui non est Deus pater, quod est falsum. Non ergo potest dici, quod Deus genuit Deum.

Sed Contra est, quod in Symbolo dicitur, *Deum de Deo.*

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod hoc nomen, Deus, & similia proprie secundum suam naturam supponunt pro essentia, sed ex adjuncto notionali trahuntur ad supponendum pro persona. Et hæc opinio processisse videtur ex consideratione divinæ simplicitatis, quæ requirit, quod in Deo idem sit habens, & quod habetur. Et sic habens deitatem, quod significat hoc nomen, Deus, est idem, quod deitas.

Sed in proprietatibus locutionum non tantum attendenda est res significata, sed etiam modus significandi. Et ideo, quia hoc nomen, Deus, significat divinam essentiam ut in habente ipsam, sicut hoc nomen, homo, humanitatem significat in supposito, alii melius dixerunt, quod *hoc nomen, Deus, ex modo significandi habet, ut proprie possit supponere pro persona*, sicut & hoc nomen, homo. Quandoque ergo hoc nomen, Deus, supponit pro essentia, ut cum dicitur, Deus creat, quia hoc prædicatum competit subjecto ratione formæ significatæ, quæ est deitas. Quandoque vero supponit pro persona, vel una tantum, ut, cum dicitur, *Deus generat*, vel duabus, ut, cum dicitur, *Deus spirat*, vel tribus, ut cum dicitur: *Regis sæculorum immortalis, invisibilis, soli Deo*, &c. 1. Tim. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen, Deus, licet conveniat cum terminis singularibus in hoc, quod forma significata non multiplicatur: convenit tamen cum terminis communibus in hoc, quod forma significata invenitur in pluribus suppositis. Unde non oportet, quod semper supponat pro essentia, quam significat.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit contra illos, qui dicebant, quod hoc nomen, Deus, non habet naturalem suppositionem pro persona.

Ad tertium dicendum, quod aliter se habet hoc nomen, Deus, ad supponendum pro persona, & hoc nomen, homo. Quia enim forma significata per hoc nomen, homo, idest humanitas, realiter dividitur in diversis suppositis, per se supponit pro persona, etiam si nihil addatur, quod determinet ipsum ad personam, quæ est suppositum distinctum. Unitas autem,

sive communitas humanæ naturæ non est secundum rem, sed solum secundum considerationem. Unde iste terminus, homo, non supponit pro natura communi, nisi propter exigentiam alicujus additi: ut, cum dicitur, Homo est species. Sed forma significata per hoc nomen, Deus, scilicet essentia divina, est una, & communis secundum rem. Unde per se supponit pro natura communi, sed ex adjuncto determinatur ejus suppositio ad personam. Unde, cum dicitur, Deus generat, ratione actus notionalis supponit hoc nomen, Deus, pro persona Patris. Sed, cum dicimus, Deus non generat, nihil additur, quod determinet, hoc nomen ad personam filii; unde datur intelligi, quod generatio repugnet divinæ naturæ. Sed, si addatur aliquid pertinens ad personam filii, vera erit locutio: ut, si dicatur: Deus genitus non generat. Unde non sequitur, Est Deus generans, & Deus non generans, nisi ponatur aliquid pertinens ad personas: ut puta, si dicamus: Pater est Deus generans, & Filius est Deus non generans. Et ita non sequitur, quod sunt plures dii; quia Pater, & Filius sunt unus Deus, ut dictum est. (*ar. præc.*)

Ad quartum dicendum, quod hæc est falsa, Pater genuit se Deum, quia *ly se*, cum sit reciprocum, refert idem suppositum. Neque est contrarium, quod August. dixit, (*in epist. ad Maxim. quæ est 56. paulo ante med. to. 2.*) quod *Deus pater genuit alterum se*, quia *ly se* vel est casus ablativi, ut sit sensus, genuit alterum à se, vel facit relationem simplicem, & sic refert identitatem naturæ, sed est impropria, vel emphatica locutio, ut sit sensus, genuit alterum simillimum sibi. Similiter & hæc est falsa, genuit alium Deum; quia, licet Filius sit alius à Patre, ut supra dictum est (*qu. 31. a. 2.*), non tamen est dicendum, quod sit alius Deus, quia intelligeretur, quod hoc adjectivum *alius* poneret rem suam circa substantivum, quod est Deus, & sic significaretur distinctio deitatis. *Quidam* tamen concedunt istam, Genuit alium Deum, ita quod *ly alius* sit substantivum, & *ly Deus* appositive construatur cum eo. Sed hic est improprie modus loquendi, & evitandus, ne detur occasio erroris.

Ad quintum dicendum, quod hæc est falsa: Deus genuit Deum, qui est Deus Pater; quia, cum *ly pater* appositively construatür cum *ly Deus*, restringit ipsum ad standum pro persona Patris: ut sit sensus: Genuit Deum, qui est ipse Pater, & sic Pater esset genitus, quod est falsum. Unde negativa est vera, Genuit Deum, qui non est Deus Pater. Si tamen intelligeretur constructio non esse appositiva, sed aliquid esse interponendum, tunc è converso affirmativa esset vera, & negativa falsa, ut sit sensus, Genuit Deum, qui est Deus, qui est Pater: sed hæc est extorta expositio. Unde melius est, quod simpliciter affirmativa negetur, & negativa concedatur. Præpositivus tamen dixit, quod tam negativa, quam affirmativa est falsa, quia hoc relativum. Qui, in affirmativa potest referre suppositum, sed in negativa refert & significatum, & suppositum. Unde sensus affirmativæ est, quod esse Deum patrem conveniat personæ filii. Negativæ vero sensus est, quod esse Deum patrem non tantum removeatur à persona filii, sed etiam à divinitate ejus. Sed hoc irrationabile videtur, cum secundum Philos. (*lib. 2. periber. ex cap. ult. to. 1.*) de eodem, de quo est affirmatio, possit etiam esse negatio.

ARTICULUS V.

Utrum nomina essentialia in abstracto significata possint supponere pro persona.

1. dist. 5. qu. 1. ar. 1.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod nomina essentialia in abstracto significata possint supponere per persona, ita quod hæc sit vera: *Essentia generat essentiam. Dicit enim Aug. 7. de Trin. (cap. 1. cir. fin. & cap. 2. in princ. to. 3.) Pater & Filius sunt una sapientia, quia una essentia, & singillatim sapientia de sapientia, sicut essentia de essentia.*

2. Præterea. Generatis nobis, vel corruptis, generantur, vel corumpuntur ea, quæ in nobis sunt: sed filius generatur: ergo, cum essentia divina sit in filio, videtur, quod essentia divina generetur.

3. Præterea. Idem est Deus, & essentia divina, ut

ex supra dictis patet (*q. 3. ar. 3. & 4.*), sed hæc est vera: Deus generat Deum, sicut dictum est: (*art. præc.*) ergo hæc est vera: Essentia generat essentiam.

4. Præterea. De quocumque prædicatur aliquid, potest supponere pro illo: sed essentia divina est pater: ergo essentia potest supponere pro persona patris: & sic essentia generat.

5. Præterea. Essentia est res generans, quia est pater, qui est generans. Si igitur essentia non sit generans, erit essentia res generans, & non generans, quod est impossibile.

6. Præterea. Aug. dicit in 4. de Trin. (*cap. 20. declinando ad fin. to. 3.*) *Pater est Principium totius deitatis*: sed non est principium, nisi generando, vel spirando: ergo Pater generat, vel spirat deitatem.

Sed Contra est, quod Aug. dicit in 1. de Trin. (*cap. 1. ante med. to. 3.*) quod *nulla res generat seipsam*: sed, si essentia generat essentiam, non generat nisi seipsam, cum nihil sit in Deo, quod distinguatur à divina essentia: ergo essentia non generat essentiam.

Respondeo dicendum, quod circa hoc erravit Abbas Joachim asserens, quod, sicut dicitur, Deus genuit Deum; ita potest dici, quod essentia genuit essentiam, considerans, quod propter divinam simplicitatem non est aliud Deus, quam divina essentia.

Sed in hoc deceptus fuit, quia ad veritatem locutionum non solum oportet considerare res significatas, sed etiam modum significandi, ut dictum est. (*ar. præc.*) Licet autem secundum rem sit idem Deus, quod deitas; non tamen est idem modus significandi utrobique. Nam hoc nomen, Deus, quia significat divinam essentiam ut in habente, ex modo suæ significationis naturaliter habet, quod possit supponere pro persona. Et sic ea, quæ sunt propria personarum, possunt prædicari de hoc nomine, Deus, ut dicatur, quod Deus est genitus, vel generans, sicut dictum est. (*art. præc.*) Sed hoc nomen, Essentia, non habet ex modo suæ significationis, quod supponat pro persona; quia significat essentiam ut formam abstractam. Et ideo ea quæ sunt propria personarum, quibus abinvicem distinguuntur,

tur, non possunt essentialiter attribui. Significaretur enim, quod esset distinctio in essentia divina, sicut est distinctio in suppositis.

Ad primum ergo dicendum, quod ad exprimendam unitatem essentialiter, & personarum, sancti Doctores aliquando expressius locuti sunt, quam proprietas locutionis patiatur. Unde hujusmodi locutiones non sunt extendendæ, sed exponendæ, ut scilicet nomina abstracta exponantur per concreta, vel etiam per nomina personalia: ut, cum dicitur, *Essentia de essentia, vel sapientia de sapientia, sit sensus, Filius, qui est essentia, & sapientia, est de patre, qui est essentia & sapientia.* In his tamen nominibus abstractis est quidam ordo attendendus: quia ea, quæ pertinent ad actum, magis propinque se habent ad personas, quia actus sunt suppositorum. Unde minus impropria est ista, *Natura de natura, vel Sapientia de sapientia, quam, Essentia de essentia.*

Ad secundum dicendum, quod in creaturis generatum non accipit naturam eandem numero, quam generans habet, sed aliam numero; quæ incipit in eo esse per generationem de novo, & desinit esse per corruptionem: & ideo generatur, & corrumpitur per accidens: sed Deus genitus eandem naturam numero accipit, quam generans habet. Et ideo natura divina in filio non generatur neque per se, neque per accidens.

Ad tertium dicendum, quod, licet Deus, & divina essentia sint idem secundum rem; tamen ratione alterius modi significandi, oportet loqui diversimode de utroque.

Ad quartum dicendum, quod essentia divina prædicatur de patre per modum identitatis propter divinam simplicitatem; nec tamen sequitur, quod possit supponere pro patre, propter diversum modum significandi. Ratio autem procederet in illis, quod unum prædicatur de altero; sicut universale de particulari.

Ad quintum dicendum, quod hæc est differentia inter nomina substantiva, & adjectiva, quia nomina substantiva ferunt suum suppositum, adjectiva vero non, sed rem significatam ponunt circa substantivum.

Unde sophistæ dicunt, quod nomina substantiva supponunt, adjectiva vero non supponunt, sed copulant. Nomina igitur personalia substantiva possunt de essentia prædicari propter identitatem rei. Neque sequitur, quod proprietas personalis distinctam determinet essentiam. Sed ponitur circa suppositum importatum per nomen substantivum. Sed notionalia & personalia adjectiva non possunt prædicari de essentia, nisi aliquo substantivo adjuncto. Unde non possumus dicere, quod essentia est generans; possumus tamen dicere, quod essentia est res generans, vel Deus generans, si res, & Deus supponant pro persona, non autem, si supponant pro essentia. Unde non est contradictio, si dicitur, quod essentia est res generans, & res non generans: quia primo res tenetur pro persona, secundo pro essentia.

Ad sextum dicendum, quod deitas, inquantum est una in pluribus suppositis, habet quamdam convenientiam cum forma nominis collectivi. Unde cum dicitur, Pater est principium totius deitatis, potest sumi pro universitate personarum: inquantum scilicet in omnibus personis divinis ipse est principium. Nec oportet, quod sit principium suiipsius, sicut aliquis de populo dicitur rector totius populi, non tamen suiipsius. Vel potest dici, quod est principium totius deitatis: non quia eam generet, & spiret; sed quia eam generando, & spirando communicat.

ARTICULUS VI.

207

Utrum personæ possint prædicari de nominibus essentialibus.

I. d. 48. q. 2. ar. 2. ad 5.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod personæ non possint prædicari de nominibus essentialibus concretis, ut dicatur, Deus est tres personæ, vel est Trinitas. Hæc enim est falsa: Homo est omnis homo, quia pro nullo suppositorum verificari potest. Neque enim Socrates est omnis homo, neque Plato neque alius alius: sed similiter ista: Deus est Trinitas, pro nullo suppositorum naturæ divinæ verificari potest. Neque

que enim Pater est Trinitas, neque Filius, neque Spiritus Sanctus: ergo hæc est falsa: Deus est Trinitas.

2. Præterea. Inferiora non prædicantur de suis superioribus, nisi accidentali prædicatione, ut, cum dico: Animal est homo; accidit enim animali esse hominem: sed hoc nomen, Deus, se habet ad tres personas, sicut commune ad inferiora, ut Damascenus dicit (*lib. 3. orth. fid. c. 4. cir. princ.*) ergo videtur, quod nomina personarum non possint prædicari de hoc nomine, Deus, nisi accidentaliter.

Sed Contra est, quod August. dicit: (*in ser. 129. de temp. in princ. qui est 2. in Cæn. Dom. 10. 10.*) *Credimus, unum Deum unam esse divini nominis Trinitatem.*

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, (*ar. præc.*) *licet nomina personalia, vel notionalia adjectiva non possint prædicari de essentia, tamen substantiva possunt propter realem identitatem essentia, & personæ.* Essentia autem divina non solum idem est realiter cum una persona, sed cum tribus. Unde & una persona, & duæ, & tres possunt de essentia prædicari: ut si dicamus, Essentia est Pater, & Filius, & Spiritus Sanctus. Et quia hoc nomen, Deus, per se habet, quod supponat pro essentia, ut dictum est (*ar. 4. hujus qu. ad 3.*), ideo, sicut hæc est vera: Essentia est tres personæ: ita hæc est vera: Deus est tres personæ.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (*ibid.*), hoc nomen, homo, per se habet supponere pro persona, sed ex adjuncto habet, quod stet pro natura communi. Et ideo hæc est falsa: Homo est omnis homo, quia pro nullo supposito verificari potest. Sed hoc nomen, Deus, per se habet, quod stet pro essentia. Unde, licet pro nullo suppositorum divinæ naturæ hæc sit vera: Deus est Trinitas: est tamen vera pro essentia, quod non attendens Porretanus, eam negavit.

Ad secundum dicendum, quod, cum dicitur Deus, vel divina essentia est pater, est prædicatio per identitatem, non autem sicut inferioris de superiori; quia

in divinis non est universale, & singulare. Unde sicut est per se ista: Pater est Deus: ita & ista: Deus est pater, & nullo modo per accidens.

ARTICULUS VII.

208

Utrum nomina essentialia sint approprianda personis.

I. dist. 31. qu. 1. ar. 2.

AD Septimum sic proceditur. Videtur, quod nomina essentialia non sint approprianda personis. Quod enim potest vergere in errorem fidei, vitandum est in divinis; quia, ut Hieronymus dicit, (*refertur à Magist. sent. lib. 4. dist. 13. in fin. sed in Hieronymo nullibi occurrit.*) *Ex verbis inordinate prolatis incurritur hæresis*: sed ea, quæ sunt communia tribus personis, appropriare alicui, potest vergere in errorem fidei; quia potest intelligi, quod vel illi tantum personæ convenient, cui appropriantur, vel quod magis convenient ei, quam aliis: ergo essentialia attributa non sunt approprianda personis.

2. Præterea. Essentialia attributa in abstracto significata significant per modum formæ: sed una persona non se habet ad aliam, ut forma, cum forma ab eo, cujus est forma, supposito non distinguatur: ergo essentialia attributa maxime in abstracto significata non debent appropriari personis.

3. Præterea. Proprium prius est appropriato. Proprium enim est de ratione appropriati: sed essentialia attributa secundum modum intelligendi sunt priora personis, sicut commune est prius proprio: ergo essentialia attributa non debent esse appropriata.

Sed Contra est, quod Apostolus dicit 1. Corinth. 1. *Christum Dei virtutem, & Dei sapientiam.*

Respondeo dicendum, quod *ad manifestationem fidei conveniens fuit essentialia attributa personis appropriari*. Licet enim Trinitas personarum demonstratione probari non possit, ut supra dictum est, (*qu. 31. ar. 1.*) convenit tamen, ut per aliqua magis manifesta declaretur. Essentialia vero attributa sunt nobis magis manifesta secundum rationem, quam propria personarum;

rum; quia ex creaturis, ex quibus cognitionem accipimus, possumus per certitudinem devenire in cognitionem essentialium attributorum, non autem in cognitionem personalium proprietatum, ut supra dictum est. (*ibidem*) Sic igitur similitudine vestigii, vel imaginis in creaturis inventa utimur ad manifestationem divinarum personarum, ita & essentialibus attributis. Et hæc manifestatio personarum per essentialia attributa appropriatio nominatur.

Possunt autem manifestari personæ divinæ per essentialia attributa *dupliciter*. *Uno modo* per viam similitudinis: sicut ea, quæ pertinent ad intellectum, appropriantur filio, qui procedit per modum intellectus, ut verbum. *Alio modo* per modum dissimilitudinis: sicut potentia appropriatur patri, ut Augustinus dicit: quia apud nos patres solent esse propter senectutem infirmi, ne tale aliquid suspicemur in Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod essentialia attributa non sic appropriantur personis, ut eis esse propria asserantur, sed ad manifestandum personas per viam similitudinis, vel dissimilitudinis, ut dictum est. (*in corp. art.*) Unde nullus error fidei sequitur, sed magis manifestatio veritatis.

Ad secundum dicendum, quod, si sic appropriarentur essentialia attributa personis, quod essent eis propria, sequeretur, quod una persona se haberet ad aliam in habitudine formæ. Quod excludit Aug. in 6. de Trin. (c. 2. to. 3.) ostendens, quod pater non est sapientia, quam genuit, quasi solus Filius sit sapientia, ut sic Pater, & Filius simul tantum possint dici sapientia, non autem Pater sine Filio. Sed Filius dicitur sapientia Patris, quia est sapientia de Patre sapientia. Uterque enim per se est sapientia, & simul ambo una sapientia. Unde Pater non est sapiens sapientia, quam genuit, sed sapientia, quæ est sua essentia.

Ad tertium dicendum, quod, licet essentielle attributum secundum rationem propriam sit prius, quam persona secundum modum intelligendi; tamen, in quantum habet rationem appropriati, nihil prohibet proprium personæ esse prius, quam appropriatum. Si-

cut color posterior est corpore, in quantum est corpus; prius tamen est naturaliter corpore albo, in quantum est album.

ARTICULUS VIII.

209

Utrum convenienter à sacris Doctoribus sint essentialia personis attributa.

1. *dist. 2. q. un. ar. 3. & dist. 3. q. 3. ar. 1. & dist. 34. qu. 2. ar. unico.*

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter à sacris Doctoribus sint essentialia personis attributa. Dicit enim Hilarius in 2. de Trin. (paulo post princ.) *Æternitas est in patre, species in imagine, usus in munere.* In quibus verbis ponit tria nomina propria personarum, scilicet nomen *patris*, & nomen *imaginis*, quod est proprium filio, ut supra dictum est, (qu. 35. ar. 2.) & nomen *muneris*, sive donum, quod est proprium Spiritus Sancti, ut supra habitum est. (qu. 38. ar. 2.) Ponit etiam tria appropriata. Nam *æternitatem* appropriat Patri, *speciem* Filio, *usum* Spiritui Sancto. Et videtur, quod irrationabiliter. Nam *æternitas* importat durationem essendi, *species* vero est essendi principium, *usus* vero ad operationem pertinere videtur: sed essentia, & operatio nulli personæ appropriari inveniuntur: ergo inconvenienter videtur ista appropriata personis.

2. Præterea. August. in 1. de Doctr. Christ. (cap. 1. in fin. to. 3.) sic dicit: *In Patre est unitas, in Filio æqualitas, in Spiritu Sancto æqualitatis, unitatisque concordia.* Et videtur, quod inconvenienter: quia una persona non denominatur formaliter per id, quod appropriatur alteri. Non enim est sapiens pater sapientia genita, ut dictum est. (ar. præc. ad 2. & q. 37. ar. 2. arg. 1.) Sed, sicut ibidem subditur, *tria hæc omnia unum sunt propter Patrem, æqualia omnia propter Filium, conexa omnia propter Spiritum Sanctum.* Non ergo convenienter appropriantur personis.

3. Item secundum August. Patri attribuitur *potentia*, Filio *sapientia*, Spiritui Sancto *bonitas*. Et videtur hoc esse inconveniens. Nam virtus ad potentiam per-

pertinet. Virtus autem invenitur appropriari Filio, secundum illud 1. ad Corinth. 1. *Christum Dei virtutem*: & etiam Spiritui Sancto, secundum illud Luc. 6. *Virtus de illo exibat, & sanabat omnes*. Non ergo potentia patri est approprianda.

Item August. in lib. 6. de Trin. (*cap. 10. in fine to. 3.*) dicit: *Non confuse accipiendum est, quod ait Apost. Ex ipso, & per ipsum, & in ipso. Ex ipso dicens, propter Patrem. Per ipsum, propter Filium. In ipso, propter Spiritum Sanctum*: sed videtur, quod inconvenienter: quia per hoc, quod, dicit *in ipso*, videtur importari habitudo causæ finalis, quæ est prima causarum: ergo ista habitudo causæ deberet appropriari Patri, qui est principium non de principio.

Item. Invenitur *veritas* appropriari filio, secundum illud Joann. 14. *Ego sum via, veritas, & vita*. Et similiter *liber vita*, secundum illud Psal. 39. *In capite libri scriptum est de me*, Glo. (*ordinaria*) idest, *apud patrem, qui est caput meum*. Et similiter hoc, quod dico, *qui est*. Quia super illud Isa. 65. *Ecce ego ad gentes*, dicit Glos. (*interlinearis*) *Filius loquitur, qui dixit Moysi: Ego sum, qui sum*. Sed videtur, quod propria sint filii, & non appropriata. Nam *veritas* secundum August. in lib. de vera religione, (*cap. 36. circa med. to. 1.*) *est summa similitudo principii absque omni dissimilitudine*. Et sic videtur, quod proprie conveniat filio, qui habet principium. *Liber etiam vite* videtur proprium aliquid esse, quia significat ens ab alio. Omnis enim liber ab aliquo scribitur. Hoc etiam ipsum, *qui est*, videtur esse proprium filio. Quia, si cum Moysi dicitur: *Ego sum, qui sum*, loquitur Trinitas, ergo Moyses poterat dicere: Ille, qui est Pater, & Filius, & Spiritus Sanctus, misit me ad vos: ergo & ulterius dicere poterat: Ille, qui est Pater, & Filius, & Spiritus Sanctus, misit me ad vos, demonstrando certam personam: hoc autem est falsum, qui nulla persona est Pater, & Filius, & Spiritus Sanctus. Non ergo potest esse commune Trinitati, sed est proprium filii.

Respondeo dicendum, quod intellectus noster, qui ex creaturis in Dei cognitionem manuducitur, oportet,

tet, quod Deum consideret secundum modum, quem ex creaturis assumit. In consideratione autem alicujus creaturæ *quatuor* per ordinem nobis occurrunt. Nam *primo* consideratur res ipsa absolute, inquantum est ens quoddam. *Secunda* autem consideratio rei est, inquantum est una. *Tertia* consideratio rei est, secundum quod inest ei virtus ad operandum, & ad causandum. *Quarta* autem consideratio est secundum habitudinem, quam habet ad causata. Unde hæc etiam *quadruplex* consideratio circa Deum nobis occurrit.

Secundum igitur primam considerationem, qua consideratur absolute Deus secundum esse suum, sic sumitur appropriatio Hilar. secundum quam æternitas appropriatur Patri, species Filio, usus Spiritus Sancto. Æternitas enim, inquantum significat esse non principiatum, similitudinem habet cum proprio patris, qui est principium non de principio; species autem sive pulchritudo habet similitudinem cum propriis filii. Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem integritas, sive perfectio. Quæ enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio, sive consonantia. Et iterum claritas. Unde quæ habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur.

Quantum igitur ad *primum*, similitudinem habet cum proprio filii, inquantum est filius habens in se vere, & perfecte naturam patris. Unde ad hoc innuendum August. in sua expositione (*lib. 6. de Trinit. cap. 10. paulo à prin. to. 3.*) dicit: *Ubi, scilicet in filio, summa, & perfecta vita est, &c.*

Quantum vero ad *secundum*, convenit cum proprio filii, inquantum est imago expressa Patris. Unde videmus, quod aliqua imago dicitur esse pulchra, si perfecte representat rem, quamvis turpem. Et hoc tetigit August. (*loco nunc proxime dicto*) cum dicit *Ubi est tanta convenientia, & prima æqualitas, &c.*

Quantum vero ad *tertium*, convenit cum proprio filii, inquantum est verbum, quod quidem lux est, & splendor intellectus, ut Damasc. dicit, (*lib. 1. c. 18. parum ante med.*) Et hoc tangit August. (*loc. nunc proxime dicto*) cum dixit: *Tanquam verbum perfectum, cui non desit aliquid, & ars quædam omnipotentis Dei, &c.*

&c. *Usus* autem habet similitudinem cum propriis Spiritus Sancti, largo modo accipiendo usum, secundum quod Uti comprehendit sub se etiam Frui, prout uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis, & frui est cum gaudio uti, ut August. 10. de Trin. (c. 11. ante med.) dicit. Usus ergo, quo Pater, & Filius se invicem fruuntur, convenit cum proprio Spiritus Sancti, inquantum est amor. Et hoc est, quod August. dicit (lib. 6. de Trin. c. 10. in med.) *Illa dilectio, delectatio, felicitas, vel beatitudo, usus ab illo appellatus est.* Usus vero, quo nos fruimur, similitudinem habet cum proprio Spiritus Sancti, inquantum est donum. Et hoc ostendit Aug. (ibid.) cum dicit: *Est in Trinitate Spiritus Sanctus genitoris, genitique suavitas, ingenti largitate, atque ubertate nos, vel creaturas perfundens.* Et sic patet, quare *æternitas, species, & usus* personis attribuantur, vel approprientur, non autem *essentia, vel operatio*: quia in ratione horum propter sui communitatem, non invenitur aliquid similitudinem habens cum propriis personarum.

Secunda vera consideratio Dei est, inquantum consideratur ut unus. Et sic August. (l. 1. de doctrin. Chr. c. 5. in fin. to. 3.) *Patri appropriat unitatem, Filio æqualitatem, Spiritui Sancto concordiam, sive connexionem.* Quæ quidem tria unitatem importare manifestum est, sed differenter. Nam *unitas* dicitur absolute, non præsupponens aliquid aliud. Et ideo appropriatur Patri, qui non præsupponit aliquam personam, cum sit principium non de principio. *Æqualitas* autem importat unitatem in respectu ad alterum. Nam æquale est, quod habet unam quantitatem cum alio. Et ideo æqualitas appropriatur filio, qui est principium de principio. *Connexio* autem importat unitatem aliquorum duorum. Unde appropriatur Spiritui Sancto, inquantum est à duobus: ex quo sensu etiam intelligi potest, quod dicit August. (loc. nunc proxime cit.) *tria esse unum propter Patrem, æqualia propter Filium, connexa propter Spiritum Sanctum.* Manifestum est enim, quod illi attribuitur unumquodque, in quo primo invenitur: sicut omnia inferiora dicuntur vivere propter animam vegetabilem, in qua primo in-

venitur ratio vitæ in istis inferioribus. Unitas autem statim invenitur in persona Patris, etiam per impossibile remotis aliis personis: ideo aliæ personæ à Patre habent unitatem, sed, remotis aliis personis, non invenitur æqualitas in Patre. Sed statim posito Filio invenitur æqualitas. Et ideo dicuntur omnia æqualia propter Filium; non quod Filius sit principium æqualitatis Patri, sed quia, nisi esset Patri æqualis Filius, Pater æqualis non posset dici: æqualitas enim ejus primo consideratur ad Filium. Hoc enim ipsum, quod Spiritus Sanctus Patri æqualis est, à Filio habet. Similiter, excluso Spiritu Sancto, qui est duorum nexus, non posset intelligi unitas connexionis inter Patrem, & Filium, & ideo dicuntur omnia esse connexa propter Spiritum Sanctum: quia, posito Spiritu Sancto, invenitur ratio connexionis in divinis personis. Unde Pater, & Filius possunt dici connexi.

Secundum vero tertiam considerationem, qua in Deo sufficiens virtus consideratur ad causandum, dicitur sumi tertia appropriatio, scilicet potentia, sapientia, & bonitatis. Quæ quidem appropriatio fit & secundum rationem similitudinis, si consideretur, quod in divinis personis est; & secundum rationem dissimilitudinis, si consideretur, quod in creaturis est. Potentia enim habet rationem principii, unde habet similitudinem cum Patre cœlesti, qui est principium totius divinitatis. Deficit autem interdum Patri terreno propter senectutem. Sapientia vero similitudinem habet cum Filio cœlesti, inquantum est verbum, quod nihil aliud est, quam conceptus sapientia. Deficit autem interdum Filio terreno propter temporis paucitatem. Bonitas autem, cum sit ratio, & objectum amoris, habet similitudinem cum spiritu divino, qui est amor: sed repugnantiam habere videtur ad spiritum terrenum, secundum quod importat violentiam quandam, & impulsionem, prout dicitur Isa. 26. Spiritus robustorum, quasi turbo impellens parietem. Virtus autem appropriatur Filio, & Spiritui Sancto, non secundum quod virtus dicitur ipsa potentia rei, sed secundum quod interdum virtus dicitur id, quod à potentia rei procedit, prout dicimus aliquod vir-

tuosum factum esse virtute alicujus agentis.

Secundum vero quartam considerationem, prout consideratur Deus in habitudine ad suos effectus, sumitur illa appropriatio, ex quo, per quem, & in quo. Hæc enim propositio, *ex*, importat habitudinem quandam causæ materialis, quæ locum non habet in divinis: Aliquando vero habitudinem causæ efficientis: quæ quidem competit Deo ratione suæ potentiae activæ. Unde & appropriatur Patri, sicut & potentia. Hæc vero præpositio, *per*, designat quidem *quandoque* causam mediam, sicut dicimus, quod faber operatur per martellum. Et sic *ly per* quandoque non est appropriatum, sed proprium filii, secundum illud Jo. 1. *Omnia per ipsum facta sunt*, non quia filius sit instrumentum, sed quia ipse est principium de principio. *Quandoque* vero designat habitudinem formæ, per quam agens operatur: sicut dicimus, quod artifex operatur per artem. Unde, sicut sapientia, & ars appropriantur filio, ita & *ly per quem*. Hæc vero præpositio, *in*, denotat proprie habitudinem continentis, continet autem Deus res *dupliciter*. *Uno modo*, secundum suas similitudines, prout scilicet res dicuntur esse in Deo, in quantum sunt in ejus scientia. Et sic hoc, quod dico, *in ipso*, esset appropriatum filio. *Alio vero modo* continentur res à Deo, in quantum Deus suavitatem eas conservat, & gubernat, ad finem convenientem adducendo. Et sic *ly in qua* appropriatur Spiritui Sancto, sicut & bonitas. Nec oportet, quod habitudo causæ finalis, quamvis sit prima causarum, approprietur Patri, qui est principium non de principio: quia personæ divinæ, quarum Pater est principium, non procedunt, ut ad finem, cum quælibet illarum sit ultimus finis, sed naturali processione, quæ magis ad rationem naturalis potentiae pertinere videtur.

Ad illud vero, quod de aliis quæritur, dicendum, quod cum veritas pertineat ad intellectum, ut supra dictum est, (9. 16. a. 1.) appropriatur Filio, non tamen est proprium ejus. Quia veritas, ut supra dictum est (*ibid.*), considerari potest, prout est in intellectu, vel prout est in re: sicut igitur intellectus,

tus, & res essentialiter sumpta sunt essentialia, & non personalia, ita & veritas. Definitio autem August. inducta datur de veritate, secundum quod appropriatur Filio. Liber autem vitæ in recto quidem importat notitiam, sed in obliquo vitam. Est enim, ut supra dictum est (*q. 24. ar. 1.*) notitia Dei de his, qui habituri sunt vitam æternam. Unde appropriatur Filio, licet vita approprietur Spiritui Sancto, inquantum importat quemdam interiorem motum; & sic convenit cum proprio Spiritus Sancti, inquantum est amor. Esse autem scriptum ab alio non est de ratione libri, inquantum est liber, sed inquantum est quoddam artificiatum. Unde non importat originem, neque est personale, sed appropriatur personæ. Ipsum autem nomen, *Qui est*, appropriatur personæ Filii, non secundum propriam rationem, sed ratione adjuncti, inquantum scilicet in locutione Dei ad Moysen præfigurabatur liberatio humani generis, quæ facta est per Filium. Sed tamen, secundum quod *ly qui* sumitur relative, posset referri interdum ad personam Filii; & sic sumeretur personaliter: ut puta, si dicatur: Filius est genitus, qui est, sicut & Deus genitus personale est: sed infinite sumptum est essentialia. Et licet hoc pronomen, *iste*, grammaticè loquendo, ad aliquam certam personam videatur pertinere; tamen quælibet res demonstrabilis, grammaticè loquendo, persona dici potest, licet secundum rei naturam non sit persona: dicimus enim, *Iste Ispis*, & *Iste asinus*. Unde & grammaticè loquendo, essentia divina, secundum quod significatur, & supponitur per hoc nomen, Deus, potest demonstrari hoc pronomine *iste*, secundum illud Exod. 15. *Iste Deus meus, & glorificabo eum.*

QUÆSTIO QUADRAGESIMA.

De personis in comparatione ad relationes, sive proprietates, in quatuor articulos divisa.

DEinde quæritur de personis in comparatione ad relationes, sive proprietates.

Et quærentur quatuor.

Primo. Utrum relatio sit idem, quod persona.

Secundo. Utrum relationes distinguant, & constituent personas.

Tertio. Utrum, abstractis per intellectum relationibus à personis, remaneant hypostases distinctæ.

Quarto. Utrum relationes secundum intellectum præsupponant actus personarum, vel è converso.

ARTICULUS I.

210

Utrum Relatio sit idem, quod Persona.

1. d. 26. q. 2. a. 1. & d. 33. a. 2. & op. 2. c. 58. 66. & 67.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod in divinis non sit idem relatio, quod persona. Quæcumque enim sunt idem, multiplicato uno eorum, multiplicatur & aliud: sed contingit in una persona esse plures relationes: sicut in persona Patris est paternitas, & communis spiratio; & iterum unam relationem in duabus personis esse, sicut communis spiratio est in Patre, & Filio: ergo relatio non est idem, quod persona.

2. Præterea. Nihil est in seipso, secundum Philosophum in 4. Physic. (tex. 24. & subseq. tom. 2.) sed relatio est persona: nec potest dici, quod ratio identitatis, quia sic esset etiam in essentia: ergo relatio sive proprietas, & persona non sunt idem in divinis.

3. Præterea. Quæcumque sunt idem, ita se habent, quod quicquid prædicatur de uno, prædicatur & de alio. Non autem quidquid prædicatur de persona, prædicatur de proprietate. Dicimus enim, quod

pa-

pater generat, sed non dicimus, quod paternitas sit generans: ergo proprietates non est idem, quod persona in divinis.

Sed Contra. In divinis non differunt quod est, & quo est, ut habetur à Boet. in lib. de Hebdom. (*cujus titulus est, An omne, quod est, bonum sit: post med.*) sed pater paternitate est pater; ergo pater idem est, quod paternitas: & eadem ratione aliæ proprietates idem sunt cum personis.

Respondeo dicendum, quod circa hoc aliqui *diversimode* opinati sunt. *Quidam* enim dixerunt, proprietates neque esse personas, neque in personis. Qui fuerunt moti ex modo significandi relationum, quæ quidem non significant, ut in aliquo, sed magis, ut ad aliquid. Unde dixerunt, relationes esse assistentes, sicut supra expositum est. (*q. 18. a. 2.*) Sed, quia relatio, secundum quod est quædam res in divinis, est ipsa essentia, essentia autem idem est, quod persona, ut ex dictis patet (*qu. præc. ar. 1.*), oportet, quod tunc relatio sit idem, quod persona.

Hanc igitur identitatem *alii* considerantes dixerunt, proprietates quidem esse personas, non autem in personis; quia non ponebant proprietates in divinis, nisi secundum modum loquendi, ut supra dictum est. (*q. 32. art. 2.*) Necesse est autem ponere proprietates in divinis, ut supra ostendimus (*ibidem*). Quæ quidem significantur in abstracto, ut quædam formæ personarum. Unde, cum de ratione formæ sit, quod sit in eo, *cujus est forma, oportet dicere, proprietates esse in personis, & eas tamen esse personas*; sicut essentiam esse in Deo dicimus, quæ tamen est Deus.

Ad primum ergo dicendum, quod persona, & proprietates sunt idem re, differunt tamen secundum rationem. Unde non oportet, quod, multiplicato uno, multiplicetur reliquum. Considerandum tamen est, quod propter divinam simplicitatem consideratur *duplex* realis identitas in divinis eorum, quæ differunt in rebus creatis. Quia enim divina simplicitas excludit compositionem formæ, & materiæ, sequitur, quod in divinis idem est abstractum, & concretum, ut deitas, & Deus. Quia vero divina simplicitas excludit compositionem

sub-

subjecti, & accidentis, sequitur, quod quidquid attribuitur Deo, est ejus essentia; & propter hoc sapientia, & virtus idem sunt in Deo, quia ambo sunt in divina essentia: Et secundum hanc duplicem rationem identitatis proprietates in divinis est idem cum persona. Nam proprietates personales sunt idem cum personis ea ratione, qua abstractum est idem cum concreto. Sunt enim ipsæ personæ subsistentes: ut paternitas est ipse Pater, & filiatio Filius, & processio Spiritus Sanctus. Proprietates autem non personales sunt idem cum personis secundum aliam rationem identitatis, qua ratione illud, quod attribuitur Deo, est ejus essentia. Sic igitur communis spiratio est idem cum persona Patris, & cum persona Filii, non quod sit una persona per se subsistens; sed, sicut una essentia est in duabus personis, ita & una proprietates, ut supra dictum est (*qu. 30. ar. 2.*).

Ad secundum dicendum, quod proprietates dicuntur esse in essentia per modum identitatis tantum, in personis autem dicuntur esse per modum identitatis, non quidem secundum rem tantum, sed quantum ad modum significandi, sicut forma in supposito. Et ideo proprietates determinat, & distinguunt personas, non autem essentiam.

Ad tertium dicendum, quod participia, & verba notionalia significant actus notionales. Actus autem suppositorum sunt. Proprietates autem non significant ut supposita, sed ut formæ suppositorum. Et ideo modus significandi repugnat, ut participia, & verba notionalia de proprietatibus prædicentur.

ARTICULUS II.

Utrum personæ distinguantur per relationes.

*i. d. 26. q. 2. a. 2. & po. q. 8. ar. 3. & q. 9.
ar. 5. ad 18.*

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod personæ non distinguantur per relationes. Simplicia enim seipsis distinguuntur: sed personæ sunt maxime simplices: ergo distinguuntur seipsis, & non relationibus.

Præ-

2. Præterea. Nulla forma distinguitur, nisi secundum suum genus. Non enim album à nigro distinguitur, nisi secundum qualitatem: sed hypostasis significat individuum in genere substantiæ. Non ergo relationibus hypostases distingui possunt.

3. Præterea. Absolutum est prius, quam relativum: sed prima distinctio est distinctio divinarum personarum; ergo divinæ personæ non distinguuntur relationibus.

4. Præterea. Id, quod præsupponit distinctionem, non potest esse primum distinctionis principium: sed relatio præsupponit distinctionem, cum in ejus definitione ponatur: esse enim relativi est ad aliud se habere: ergo primum principium distinctivum in divinis non potest esse relatio.

Sed Contra est, quod Boet. dicit in lib. de Trin. (non procul à fine) quod *sola relatio multiplicat Trinitatem divinarum personarum.*

Respondeo dicendum, quod in quibuscumque pluribus invenitur aliquid commune, oportet quærere aliquid distinctivum. Unde, cum tres personæ conveniant secundum essentiæ unitatem, necesse est quærere aliquid, quo distinguantur, ad hoc quod plures sint. Inveniuntur autem in divinis personis duo, secundum quæ differunt, scilicet *origo*, & *relatio*. Quæ quidem, quamvis re non differant, differunt tamen secundum modum significandi. Nam origo significatur per modum actus, ut generatio; relatio vero per modum formæ ut paternitas.

Quidam igitur attendentes, quod relatio consequitur actum, dixerunt, quod hypostases in divinis non distinguantur per originem, ut dicamus, quod Pater distinguitur à Filio, inquantum ille generat, & hic est genitus. Relationes autem, sive proprietates manifestant consequenter hypostasum, sive personarum distinctiones; sicut & in creaturis proprietates manifestant distinctiones individuorum, quæ fiunt per materialia principia.

Sed hoc non potest stare propter duo. Primo quidem quia ad hoc, quod aliqua duo distincta intelligantur, necesse est eorum distinctionem intelligi per ali-

aliquid intrinsecum utrique, sicut in rebus creatis, vel per materiam, vel per formam. Origo autem alicujus vel non significatur ut aliquid intrinsecum, sed ut via quædam à re, vel ad rem. Sicut generatio significatur ut via quædam ad rem genitam, & ut progrediens à generante. Unde non potest esse, quod res genita, & generans distinguantur sola generatione; sed oportet intelligere tam in generante, quam in genito ea, quibus abinvicem distinguuntur. In persona autem divina non est aliud intelligere, nisi essentiam, & relationem, sive proprietatem. Unde, cum in essentia conveniant, relinquuntur, quod per relationes personæ abinvicem distinguuntur. *Secundo*, quia distinctio in divinis personis non est sic intelligenda, quasi aliquid commuæ dividatur; quia essentia communis remanet indivisa: sed oportet, quod ipsa distinguentia constituent res distinctas. Sic autem relationes, vel proprietates distinguunt, vel constituunt hypostases, vel personas, in quantum sunt ipsæ personæ subsistentes: sicut paternitas est Pater, & filiatio est Filius, eo quod in divinis non differunt abstractum, & concretum. Sed contra rationem originis est, quod constituat hypostasim, vel personam: quia origo active significata significatur ut progrediens à persona subsistente, unde præsupponit eam. Origo autem passive significata, ut nativitas, significatur ut via ad personam subsistentem, & nondum ut eam constituens.

Unde melius dicitur, quod personæ, seu hypostases distinguantur relationibus, quam per originem. Licet enim distinguantur utroque modo, tamen prius, & principalius per relationes secundum modum intelligendi. Unde hoc nomen, Pater, non solum significat proprietatem, sed etiam hypostasim: sed hoc nomen, genitor, vel generans, significat tantum proprietatem; quia hoc nomen, Pater, significat relationem, quæ est distinctiva, & constitutiva hypostasis. Hoc autem nomen, generans, vel genitus, significat originem, quæ non est distinctiva, & constitutiva hypostasis.

Ad primum ergo dicendum, quod personæ sunt ipsæ relationes subsistentes. Unde non repugnat simplicitati divinarum personarum, quod relationibus distinguantur.

Ad

Ad secundum dicendum, quod personæ divinæ non distinguuntur in esse, in quo subsistunt, neque in aliquo absoluto, sed solum secundum id, quod ad aliquid dicuntur. Unde ad earum distinctionem sufficit relatio.

Ad tertium dicendum, quod quanto distinctio prior est, tanto propinquior est unitati. Et ideo debet esse minima. Et ideo distinctio personarum non debet esse, nisi per id, quod minimum distinguit scilicet per relationem.

Ad quartum dicendum, quod relatio præsupponit distinctionem suppositorum, quando est accidens: sed secum fert distinctionem. Cum enim dicitur, quod relativi esse est ad aliud se habere, per ly *aliud* intelligitur correlativum, quod non est prius, sed simul natura.

ARTICULUS III.

212

Utrum, abstractis per intellectum relationibus à personis, adhuc remaneant hypostases.

1. d. 26. q. 1. a. 2. & po. q. 8. a. 4. & opus. 2. c. 61. & 62.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod, abstractis per intellectum proprietatibus, seu relationibus à personis, adhuc remaneant hypostases. Id enim, ad quod aliquid se habet ex additione, potest intelligi, remoto eo, quod sibi additur: sicut homo se habet ad animal ex additione, & potest intelligi animal, remoto rationali: sed persona se habet ex additione ad hypostasim. Est enim *persona hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente*: ergo, remota proprietate personali à persona, intelligitur hypostasis.

2. Præterea. Pater non ab eodem habet, quod sit Pater, & quod sit aliquis. Cum enim paternitate sit Pater, si paternitate esset aliquis, sequeretur, quod Filius, in quo non est paternitas, non esset aliquis. Remota ergo per intellectum paternitate à Patre, adhuc remanet, quod sit aliquis, quod est esse hypostasis: ergo, remota proprietate à persona, remanet hypostasis.

Præ-

3. Præterea. Augustin. dicit 5. de Trinit. (*cap. 6. in princ. tom. 3.*). *Non hoc est dicere ingenitum, quod est dicere Patrem, quia, si Filium non genuisset, nihil prohiberet eum dicere ingenitum: sed si Filium non genuisset, non inesset ei paternitas: ergo, remota paternitate, adhuc remanet hypostasis patris, ut ingenita.*

Sed Contra est, quod Hilarius dicit 4. de Trin. (*non multum remote à princ.*). *Nibil habet Filius, nisi natum: nativitate autem est Filius: ergo, remota filiatione, non remanet hypostasis Filii. Et eadem ratio est de aliis personis.*

Respondeo dicendum, quod duplex fit abstractio per intellectum. Una quidem, secundum quod universale abstrahitur à particulari, ut animal ab homine. Alia vero, secundum quod forma abstrahitur à materia: sicut forma circuli abstrahitur per intellectum ab omni materia sensibili.

Inter has autem abstractiones hæc est differentia, quod in abstractione, quæ fit secundum universale, & particulare, non remanet id, à quo fit abstractio. Remota enim ab homine differentia rationali, non remanet in intellectu homo, sed solum animal.

In abstractione vero, quæ attenditur secundum formam à materia, utrumque manet in intellectu. Abstrahendo enim formam circuli ab ære, remanet seorsum in intellectu nostro & intellectus circuli, & intellectus æris. Quamvis autem in divinis non sit universale, neque particulare, nec forma, & materia secundum rem; tamen secundum modum significandi invenitur aliqua similitudo horum in divinis: secundum quem modum Damascenus dicit, (*lib. 3. orthod. fid. c. 5. in princ.*) quod commune est substantia, particulare vero hypostasis.

Si igitur loquamur de abstractione, quæ fit secundum universale, & particulare, remotis proprietatibus, remanet in intellectu essentia communis, non autem hypostasis patris, quæ est quasi particulare. Si vero loquamur secundum modum abstractionis formæ à materia, remotis proprietatibus non personalibus, remanet intellectus hypostasum, & personarum. Sicut,

remoto per intellectum à patre, quod sit ingentus, vel spirans, remanet hypostasis, vel persona patris.

Sed, *remota proprietate personali per intellectum; tollitur intellectus hypostasis.* Non enim proprietates personales sic intelliguntur advenire hypostasibus divinis, sicut forma subjecto præexistenti; sed ferunt secum sua supposita, inquantum sunt ipsæ personæ subsistentes: sicut paternitas est ipse pater. Hypostasis enim significat aliquid distinctum in divinis, cum hypostasis sit substantia individua. Cum igitur ratio sit, quæ distinguit hypostases, & constituit, ut dictum est (*art. præc.*), relinquitur, quod, relationibus personalibus remotis per intellectum, non remaneant hypostases.

Sed, sicut dictum est (*eodem art. præc.*), *aliqui dicunt, quod hypostases in divinis non distinguuntur per relationes, sed per solam originem, ut intelligatur pater esse hypostasis quædam per hoc, quod non est ab alio: filius autem per hoc, quod est ab alio per generationem.* Sed relationes advenientes, quasi proprietates ad dignitatem pertinentes, constituunt rationem personæ. Unde & personales dicuntur. Unde, remotis hujusmodi relationibus per intellectum, remanent quidem hypostases, sed non personæ.

Sed hoc non potest esse propter *duo.* *Primo*, quia relationes distinguunt, & constituunt hypostases, ut ostensum est (*art. præc.*). *Secundo*, quia omnis hypostasis naturæ rationalis est persona, ut patet per definitionem Boet. (*lib. de duab. natur. à pr.*) dicentis, quod *persona est rationalis naturæ individua substantia.* Unde ad hoc, quod esset hypostasis, & non persona, oporteret abstrahi ex parte naturæ rationalitatem, non autem ex parte personæ proprietatem.

Ad primum ergo dicendum, quod persona non addit supra hypostasim proprietatem distinguentem absolute, sed proprietatem distinguentem ad dignitatem pertinentem. Totum enim hoc est accipiendum loco unius differentiæ. Ad dignitatem autem pertinet proprietas distinguens, secundum quod intelligitur subsistens in natura rationali. Unde, remota proprietate distinguente à persona, non remanet hypostasis, sed

sed remaneret, si tolleretur rationalitas naturæ. Tam enim persona, quam hypostasis est substantia individua. Unde in divinis de ratione utriusque est relatio distinguens.

Ad secundum dicendum, quod paternitate Pater non solum est Pater, sed est persona, & est quis, sive hypostasis. Nec tamen sequitur, quod Filius non sit quis, sive hypostasis; sicut non sequitur, quod non sit persona.

Ad tertium dicendum, quod intentio Augustini non fuit dicere, quod hypostasis patris remaneat ingenta, remota paternitate: quasi innascibilitas constituat, & distinguat hypostasim patris. Hoc enim esse non potest; cum ingentum nihil ponat, sed negative dicatur, ut ipsemet dicit. Sed loquitur in communi: quia non omne ingentum est pater. Remota ergo paternitate, non remanet in divinis hypostasis patris, ut distinguitur ab aliis personis, sed ut distinguitur à creaturis, sicut Judæi intelligunt.

ARTICULUS IV.

Utrum actus notionales præintelligantur proprietatibus.

1. d. 27. q. 1. art. 2. & po. q. 10. art. 3. & op. 2. c. 63. & 64.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod actus notionales præintelligantur proprietatibus. Dicit enim Mag. 27. d. 1. sent. (*post princ.*) quod *pater semper est, quia semper genuit filium.* Et ita videtur, quod generatio secundum intellectum præcedat paternitatem.

2. Præterea. Omnis relatio præsupponit in intellectu id, supra quod fundatur, sicut æqualitas quantitatem: sed paternitas est relatio fundata super actionem, quæ est generatio: ergo paternitas præsupponit generationem.

3. Præterea. Sicut se habet generatio activa ad paternitatem, ita se habet nativitas ad filiationem: sed filiatio præsupponit nativitatem: ideo enim filius est, quia natus est: ergo & paternitas præsupponit generationem.

Sed Contra. Generatio est operatio personæ Patris: sed paternitas constituit personam Patris: ergo prius est secundum intellectum paternitas, quam generatio.

Respondeo dicendum, quod secundum illos, qui dicunt, quod proprietates non distinguunt, & constituunt hypostases, sed manifestant hypostases distinctas, & constitutas, absolute dicendum est, quod *relationes secundum modum intelligendi consequuntur actus notionales*, ut dici possit simpliciter, quod quia generat, est pater.

Sed supponendo, quod relationes distinguant, & constituent hypostases in divinis, oportet distinctione uti. Quia origo significatur in divinis *active*, & *passive*: *Active* quidem, sicut generatio attribuitur Patri, & spiratio sumpta pro actu notionali attribuitur Patri, & Filio: *Passive* autem, sicut nativitas attribuitur Filio, & processio Spiritui Sancto. *Origines enim passive significatæ simpliciter præcedunt secundum intellectum proprietates personarum procedentium etiam personales*. Quia origo passive significata significatur, ut via ad personam proprietate constitutam. Similiter & *origo active significata prior est secundum intellectum, quam relatio personæ originantis, quæ non est personalis*: Sicut actus notionalis spirationis secundum intellectum præcedit proprietatem relativam inominatam, communem Patri, & Filio. Sed proprietates personales Patris potest considerari *dupliciter*.

Uno modo, ut est relatio; & sic iterum secundum intellectum præsupponit actum notionalem. Quia relatio, in quantum hujusmodi, fundatur super actum. *Alio modo*, secundum quod est constitutiva personæ. *Et sic oportet, quod præintelligatur relatio actui notionali*: sicut persona agens præintelligitur actioni.

Ad primum ergo dicendum, quod cum Magister dicit, quod *quia generat, est pater*: accipitur nomen Patris, secundum quod designat relationem tantum, non autem secundum quod significat personam subsistentem. Sic enim oportet è converso dicere, quod, quia pater est, generat.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit

dit de paternitate, secundum quod est relatio, & non secundum quod est constitutiva personæ.

Ad tertium dicendum, quod nativitas est via ad personam filii. Et ideo secundum intellectum præcedit filiationem, etiam secundum quod est constitutiva personæ filii. Sed generatio activa significatur, ut progrediens à persona Patris. Et ideo præsupponit proprietatem personalem Patris.

QUÆSTIO QUADRAGESIMAPRIMA.

De personis in comparatione ad actus notionales, in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de personis in comparatione ad actus notionales.

Et circa hoc quaruntur sex.

Primo. Utrum actus notionales sint attribuendi personis.

Secundo. Utrum hujusmodi actus sint necessarii, vel voluntarii.

Tertio. Utrum secundum hujusmodi actus persona procedat de nihilo, vel de aliquo.

Quarto. Utrum in divinis sit ponere potentiam respectu actuum notionalium.

Quinto. Quid significet hujusmodi potentia.

Sexto. Utrum actus notionales ad plures personas terminari possint.

ARTICULUS I.

Utrum actus notionales sint attribuendi personis.

Opusc. 2. c. 65.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod actus notionales non sint personis attribuendi. Dicit enim Boet. in lib. de Trinit. (*in med.*) quod *omnia genera, cum quis in divinam vertit prædicationem, in divinam mutantur substantiam, exceptis relativis: sed actio est unum de decem generibus. Si igitur actio aliqua Deo attribuitur, ad ejus essentiam pertinebit, & non ad notionem.*

2. Præterea. Aug. dicit 5. de Trin. (*cap. 4. & 5.*

tom. 3.) quod omne, quod de Deo dicitur, aut dicitur secundum substantiam, aut secundum relationem: sed ea, quæ ad substantiam pertinent, significantur per essentialia attributa: quæ vero ad relationem, per nomina personarum, & per nomina proprietatum. Non sunt ergo, præter hæc, attribuendi personis notionales actus.

3. Præterea. Proprium actionis est ex se passionem inferre: sed in divinis non ponimus passionem: ergo neque actus notionales ibi ponendi sunt.

Sed Contra est, quod Augustin. dicit in lib. de fide ad Petr. (c. 2. in prin. tom. 3.). *Proprium quidem patris est, quod filium genuit: sed generatio actus quidam est: ergo actus notionales ponendi sunt in divinis.*

Respondeo dicendum, quod in divinis personis attenditur distinctio secundum originem. Origo autem convenienter designari non potest nisi per aliquos actus. Ad significandum igitur originis ordinem in divinis personis *necessarium fuit attribueve personis actus notionales.*

Ad primum ergo dicendum, quod omnis origo designatur per aliquem actum. *Duplex autem ordo originis attribui Deo potest. Unus quidem secundum quod creatura ab eo progreditur: & hoc commune est tribus personis. Et ideo actiones, quæ attribuuntur Deo ad designandum processum creaturarum ab ipso, ad essentialiam pertinent. Alius autem ordo originis in divinis attenditur secundum processionem personæ à persona. Unde actus designantes hujus originis ordinem notionales dicuntur: quia notiones personarum sunt personarum habitudines adinvicem, ut ex dictis patet (q. 33. art. 3.).*

Ad secundum dicendum, quod actus notionales secundum modum significandi tantum differunt à relationibus personarum, sed re sunt omnino idem. Unde Magister dicit in primo Sententiarum 26. dist. (§. Jam de proprietatibus &c. circa fin.) *quod generatio, & nativitas aliis nominibus dicuntur paternitas, & filiatio.*

Ad cujus evidentiam attendendum est, quod primo oportet

oportet cognoscere originem alicujus ab alio ex motu. Quia enim aliqua res à sua dispositione removeretur per motum, manifestum fuit hoc ab aliqua causa accidere. Et ideo actio secundum primam nominis impositionem importat originem motus. Sicut enim motus, prout est in mobili ab aliquo, dicitur passio: ita origo ipsius motus, secundum quod incipit ab alio, & terminatur in id, quod movetur, vocatur actio. Remoto igitur motu, actio nihil aliud importat, quam ordinem originis, secundum quod à causa aliqua, vel principio procedit in id, quod est à principio. Unde, cum in divinis non sit motus, actio personalis producentis personam nihil aliud est, quam habitudo principii ad personam, quæ est à principio. Quæ quidem habitudines sunt ipsæ relationes, vel notiones. Qui tamen de divinis, & intelligibilibus rebus loqui non possumus, nisi secundum modum rerum sensibilium, à quibus cognitionem accipimus, & in quibus actiones, & passionem, in quantum motum implicant, aliud sunt à relationibus, quæ ex actionibus, & passionibus consequuntur, oportuit seorsum significari habitudines personarum per modum actus, & seorsum per modum relationum. Et sit patet, quod sunt idem secundum rem, sed differunt solum secundum modum significandi.

Ad tertium dicendum, quod secundum quod actio importat originem motus, infert ex se passionem: sic autem non ponitur actio in divinis personis. Unde non ponuntur ibi passionem, nisi grammaticè loquendo, quantum ad modum significandi: sicut Patri attribuitur generare, & Filio generari.

ARTICULUS II.

Utrum notionales actus sint voluntarii.

1. d. 6. art. 1. 2. & 3. po. q. 2. art. 3.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod actus notionales sint voluntarii. Dicit enim Hilarius in lib. de Synod. (in medio, & est definitio 25.). *Non naturali necessitate ductus pater genuit filium.*

2. Præterea. Apost. Coloss. 1. *Transtulit nos in regnum filii dilectionis suæ*: dilectio autem volun-

tatis est : ergo filius genitus est à patre voluntate.

3. Præterea. Nihil magis est voluntarium, quam amor : sed Spiritus Sanctus procedit à Patre, & Filio, ut amor ; ergo procedit voluntarie.

4. Præterea. Filius procedit per modum intellectus, ut verbum : sed omne verbum procedit à dicente per voluntatem : ergo Filius procedit à Patre per voluntatem, & non per naturam.

5. Præterea. Quod non est voluntarium, est necessarium : si igitur Pater genuit Filium non voluntate, videtur sequi, quod necessitate genuerit. Quod est contra Aug. in lib. ad Orōsium (*in dial. 9. 7.*).

Sed Contra est ; quod August. dicit in eodem lib. (*ibid.*) quod *neque voluntate genuit Pater Filium, neque necessitate.*

Respondeo dicendum, quod, cum dicitur aliquid esse, vel fieri voluntate, *dupliciter* potest intelligi. *Uno modo*, ut ablativus designet concomitantiam tantum : sicut possum dicere, quod ego sum homo mea voluntate, quia scilicet volo me esse hominem.

Et hoc modo potest dici, quod Pater genuit Filium voluntate, sicut & est voluntate Deus : quia vult se esse Deum, & vult se generare Filium. *Alio modo* sic, quod ablativus importet habitudinem principii : sicut dicitur, quod artifex operatur voluntate, quia voluntas est principium operis.

Et secundum hunc modum dicendum est, quod Deus Pater non genuit Filium voluntate, sed voluntate produxit creaturam. Unde in lib. de Synod. (*Cap. 24. circa med.*) dicitur, quod, *si quis voluntate Dei tanquam unum aliquid de creaturis Filium factum dicat, unathema sit.* Et hujus ratio est : quia voluntas, & natura secundum hoc differunt in causando, quia natura determinata est ad unum : sed voluntas non est determinata ad unum. Cujus ratio est : quia effectus assimilatur formæ agentis, per quam agit. Manifestum est autem, quod unius rei non est nisi una forma naturalis, per quam res habet esse. Unde quale ipsum est, tale facit. Sed forma, per quam voluntas agit, non est una tantum, sed sunt plures, secundum quod sunt plures rationes intellectæ. Unde quod voluntate agitur, non est

est tale, quale est agens, sed quale vult, & illud intelligit esse agens. Eorum igitur voluntas principium est, quæ possunt sic, vel aliter esse. Eorum autem, quæ non possunt nisi sic esse, principium natura est. Quod autem potest sic, vel aliter esse, longe est à natura divina, sed hoc pertinet ad rationem creaturæ, quia Deus est per se necesse esse, creatura autem est facta ex nihilo.

Et ideo Arriani volentes ad hoc deducere, quod Filius sit creatura, dixerunt, quod Pater genuit Filium voluntate, secundum quod voluntas designat principium.

Nobis autem dicendum est, quod Pater genuit Filium non voluntate, sed natura. Unde Hilarius dicit in lib. de Synod. (*defn. 24.*). *Omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit, sed naturam deit filio ex impossibili, ac non nata substantia perfecta natiuitas.* Talia enim cuncta creata sunt, qualia Deus esse voluit; filius autem natus ex Deo talis subsistit, qualis & Deus est.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa inducitur contra illos, qui à generatione filii etiam concomitantiam paternæ voluntatis removebant, dicentes, sic eum natura genuisse filium, ut tamen voluntas generandi ei non adesset; sicut & nos multa naturali necessitate contra voluntatem patimur, ut mortem, senectutem, & huiusmodi defectus. Et hoc patet per præcedentia, & subsequencia: sic enim ibi dicitur (*loc. in arg. cit.*): *Non enim nolente patre, vel coactus Pater, vel naturali necessitate inductus genuit Filium.*

Ad secundum dicendum, quod Apostolus nominat Christum Filium dilectionis Dei, in quantum est à Deo superabundanter dilectus, non quod dilectio sit principium generationis Filii.

Ad tertium dicendum, quod etiam voluntas, in quantum est natura quædam, aliquid naturaliter vult, sicut voluntas hominis naturaliter tendit ad beatitudinem. Et similiter Deus naturaliter vult, & amat seipsum. Sed circa alia à se voluntas Dei se habet ad utrumque quodammodo, ut dictum est (*in corp. art.*

Et q. 19. art. 3. præcipue) Spiritus autem Sanctus procedit ut amor, inquantum Deus amat seipsum: unde naturaliter procedit, quamvis per modum voluntatis procedat.

Ad quartum dicendum, quod etiam in conceptionibus intellectualibus fit reductio ad prima, quæ naturaliter intelliguntur. Deus autem naturaliter intelligit seipsum. Et secundum hoc conceptio verbi divini est naturalis.

Ad quintum dicendum, quod necessarium dicitur aliquid *per se*, & *per aliud*. Per aliud quidem *dupliciter*. *Uno modo*, sicut per causam agentem, & cogentem; & sic necessarium dicitur, quod est violentum. *Alio modo*, sicut per causam finalem, sicut dicitur aliquid esse necessarium in his, quæ sunt ad finem, inquantum sine hoc non potest esse finis, vel bene esse. Et neutro istorum modorum divina generatio est necessaria; quia Deus non est propter finem, neque coactio cadit in ipsum. Per se autem dicitur aliquid necessarium, quod non potest non esse: & sic Deum esse est necessarium; & hoc modo Patrem generare Filium est necessarium.

ARTICULUS III.

216

Utrum actus notionales sint de aliquo.

I. d. 5. q. 1. art. 1. ad 2. Et 3. d. 11. art. 1. ad 1.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod actus notionales non sint de aliquo. Quia, si Pater generat Filium de aliquo, aut de seipso; aut de aliquo alio. Si de aliquo alio, cum id, de quo aliquid generatur, sit in eo, quod generatur, sequitur, quod aliquid alienum à Patre sit in Filio. Quod est contra Hilar. 7. de Trin. (*prope finem*) ubi dicit: *Nihil in his diversum est, vel alienum*. Si autem Filium generat Pater de seipso, id autem, de quo aliquid generatur, si sit permanens, recipit ejus prædicationem, quod generatur: sicut dicimus, quod homo est albus, quia homo permanet, cum de non albo fit albus: sequitur igitur, quod Pater vel non permaneat, genito Filio; vel quod Pater sit Filius, quod est falsum. Non ergo
Pa-

Pater generat Filium de aliquo, sed de nihilo.

2. Præterea. Id, de quo aliquid generatur, est principium ejus, quod generatur: si ergo Pater generat Filium de essentia, vel natura sua, sequitur, quod essentia, vel natura Patris sit principium Filii: sed non principium materiale, quia materia locum in divinis non habet: ergo est principium quasi activum, sicut generans est principium geniti. Et ita sequitur, quod essentia generet: quod supra improbatum est (q. 41. art. 3.).

3. Præterea. Augustin. (7. de Trin. cap. 6. circ. med. tom. 3.) dicit quod tres personæ non sunt ex eadem essentia, quia non est aliud essentia, & persona: sed persona Filii non est aliud ab essentia: ergo Filius non est de essentia Patris.

4. Præterea. Omnis creatura est ex nihilo: sed Filius in Scripturis dicitur creatura. Dicitur enim Eccl. 24. ex ore sapientiæ genitæ: *Ego ex ore altissimi prodi, primogenita ante omnem creaturam.* Et postea ex ore ejusdem sapientiæ dicitur: *Ab initio, & ante sæcula creata sum:* ergo Filius non est genitus ex aliquo, sed ex nihilo. Et similiter potest objici de Spiritu Sancto propter hoc, quod dicitur Zach. 12. *Dixit Dominus extendens cælum, & fundans terram, & creans spiritum hominis in eo.* Et Amos 4. secundum aliam literam: *Ego formans montes, & creans spiritum.*

Sed Contra est, quod Augustin. dicit in 1. de fide ad Pet. (cap. 1. cir. fin. tom. 3.). *Pater Deus solus de sua natura sine initio genuit filium sibi æqualem.*

Respondeo dicendum, *Filius non est genitus de nihilo, sed de substantia Patris.* Ostensum est enim supra, (q. 27. a. 2., & q. 33. a. 2. ad 4., & 3. in corp.) quod paternitas, & filiatio, & nativitas vere, & proprie est in divinis. Hoc autem interest inter generationem veram, per quam aliquis procedit, ut filius, & factionem, quod faciens facit aliquid de exteriori materia, sicut scammum facit artifex de ligno; homo autem generat filium de seipso. Sicut autem artifex creatus facit aliquid ex materia, ita Deus facit ex nihilo, ut infra ostendetur, (q. 47. a. 1.) non quod

nihilum cedat in substantiam rei : sed quia ab ipso tota substantia rei producitur, nullo alio præsupposito. Si ergo Filius procederet à Patre, ut de nihilo existens, hoc modo se haberet ad Patrem, ut artificiatum ad artificem, quod manifestum est nomen filiationis propriæ habere non posse, sed solum secundum aliquam similitudinem. Unde relinquitur, quod, si Filius Dei procederet à Patre, quasi existens ex nihilo, non esset vere, & propriè Filius. Cujus contrarium dicitur 1. Jo. ul. *Ut simus in vero filio ejus Jesu Christo.* Filius igitur Dei verus non est ex nihilo, nec factus, sed tantum genitus.

Si qui autem ex nihilo à Deo facti Filii Dei dicantur, hoc erit metaphorice secundum aliqualem assimilationem ad eum, qui vere Filius est. Unde, in quantum solus est verus, & naturalis Dei filius, dicitur unigenitus, secundum illud Jo. 1. *Unigenitus, qui est in sinu patris, ipse enarravit* : in quantum vero per assimilationem ad ipsum alii dicuntur Filii adoptivi, quasi metaphorice dicitur esse primogenitus, secundum illud Rom. 8. *Quos præscivit, & prædestinavit fieri conformes imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Relinquitur ergo, quod Dei Filius sit genitus de substantia Patris, aliter tamen, quam Filius hominis. Pars enim substantiæ hominis generantis transit in substantiam geniti. Sed divina natura impartibilis est. Unde necesse est, quod Pater generando Filium, non partem naturæ in ipsum transfuderit, sed totam naturam ei communicaverit: remanente distinctione solum secundum originem, ut ex dictis patet (q. 40. a. 2.).

Ad primum ergo dicendum, quod, cum Filius dicitur natus de Patre, hæc præpositio, *De*, significat principium generans consubstantiale, non autem principium materiale. Quod enim producitur de materia, fit per transmutationem illius, de quo producitur, in aliquam formam. Divina autem essentia non est transmutabilis, neque alterius formæ susceptiva.

Ad secundum dicendum, quod, cum dicitur Filius genitus de essentia patris, secundum expositionem Magist. 5. de 1. sent. designat habitudinem principii quasi

activi. Ubi sic exponit: *Filius est genitus de essentia Patris*, idest de Patre essentia, propter hoc, quod Aug. 15. l. de Tri. (*cap. 13. in fin. tom. 3.*) dicit: Tale est, quod dico de Patre essentia, ac si expressius dicerem, de Patris essentia. Sed hoc non videtur sufficere ad sensum hujusmodi locutionis. Possumus enim dicere, quod creatura est ex Deo essentia; non tamen quod sit essentia Dei. Unde aliter dici potest, quod hæc præpositio, *De*, semper denotat consubstantialitatem. Unde non dicimus, quod domus sit de ædificatore, cum non sit causa consubstantialis. Possumus autem dicere, quod aliquid sit de aliquo, quocumque modo illud significetur, ut principium consubstantiale; sive illud sit principium activum, sicut Filius dicitur esse de Patre; sive sit principium materiale, sicut cultellus dicitur esse de ferro; sive sit principium formale in his duntaxat, in quibus ipsæ formæ sunt subsistentes, & non advenientes alteri: possumus enim dicere, quod Angelus aliquis est de natura intellectuali. Et per hunc modum dicimus, quod Filius est genitus de essentia Patris, in quantum essentia Patris Filio per generationem communicata in eo subsistit.

Ad tertium dicendum, quod, cum dicitur, Filius est genitus de essentia Patris, additur aliquid, respectu cuius potest salvari distinctio. Sed cum dicitur, quod tres personæ sunt de essentia divina, non ponitur aliquid, respectu cuius possit importari distinctio per præpositionem significata: & ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod, cum dicitur, Sapientia est creata, potest intelligi non de sapientia, quæ est Filius Dei, sed de sapientia creata, quam Deus indidit creaturis. Dicitur enim Eccl. 1. *Ipsæ creavit eam*, scilicet sapientiam, *in Spiritu Sancto, & effudit illam super omnia opera sua*. Neque est inconveniens, quod in uno contextu locutionis loquatur Scriptura de sapientia genita, & creata, quia sapientia creata est participatio quædam sapientiæ increatæ. Vel potest referri ad naturam creatam assumptam à Filio, ut sit sensus: *Ab initio, & ante sæcula creata sum*, idest, prævisa sum creaturæ uniri. Vel per hoc, quod sapientia creata, & genita nuncupatur, modus di-

divinæ generationis nobis insinuatur. In generatione enim quod generatur, accipit naturam generantis, quod perfectionis est. In creatione vero creans non mutatur, sed creatum non recipit naturam creantis. Dicitur ergo Filius simul creatus, & genitus, ut ex creatione accipiatur immutabilitas Patris, & ex generatione unitas naturæ in Patre, & Filio. Et sic exponitur intellectus hujus scripturæ ab Hilar. lib. de Synodis. (*can. 5.*) Auctoritates autem inductæ non loquuntur de Spiritu Sancto, sed de spiritu creato, qui quandoque dicitur ventus, quandoque aer, quandoque flatus hominis, quandoque etiam anima, vel quæcumque substantia invisibilis.

ARTICULUS IV.

217

Utrum in divinis sit potentia actuum notionalium.

I. d. 7. q. 1. a. 1. & pot. q. 2. art. 1.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod in divinis non sit potentia respectu actuum notionalium. Omnis enim potentia est vel activa, vel passiva: sed neutra hic competere potest. Potentia enim passiva in Deo non est, ut supra ostensum est (*q. 25. art. 1.*): Potentia vero activa non competit uni personæ respectu alterius; cum personæ divinæ non sint factæ, ut ostensum est (*art. præc.*); ergo in divinis non est potentia ad actus notionales.

2. Præterea. Potentia dicitur ad possibile: sed divinæ personæ non sunt de numero possibilium, sed de numero necessariorum; ergo respectu actuum notionalium, quibus divinæ personæ procedunt, non debet poni potentia in divinis.

3. Præterea. Filius procedit ut verbum, quod est conceptio intellectus; Spiritus autem Sanctus procedit ut amor, qui pertinet ad voluntatem: sed potentia in Deo dicitur per comparisonem ad effectus, non autem per comparisonem ad intelligere, & velle, ut supra habitum est (*q. 25. art. 1. ad 3.*): ergo in divinis non debet dici potentia per comparisonem ad actus notionales.

Sed Contra est, quod dicit Aug. contra Maximum

num hæreticum (*lib. 3. cap. 1. fer. per tot. & ex cap. 12. post prin. tom. 6.*) : *Si Deus Pater non potuit generare Filium sibi æqualem, ubi est omnipotentia Dei Patris?* Est ergo in divinis potentia respectu actuum notionalium.

Respondeo dicendum, quod, sicut ponuntur actus notionales in divinis, ita *necesse est ibi ponere potentiam respectu hujusmodi actuum*, cum potentia nihil aliud significet, quam principium alicujus actus. Unde, cum Patrem intelligamus ut principium generationis, & Patrem, & Filium ut principium spirationis, necesse est, quod Patri attribuamus potentiam generandi, & Patri, & Filio potentiam spirandi : quia potentia generandi significat id, quo generans generat. Omne autem generans generat aliquo. Unde in omni generante oportet ponere potentiam generandi, & in spirante potentiam spirandi.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut secundum actus notionales non procedit aliqua persona ut facta, ita neque potentia ad actus notionales dicitur in divinis per respectum ad aliquam personam factam, sed solum per respectum ad procedentem personam.

Ad secundum dicendum, quod possibile, secundum quod necessario opponitur, sequitur potentiam passivam, quæ non est in divinis. Unde neque in divinis est aliquid possibile per modum istum, sed solum secundum quod possibile continetur sub necessario. Sic autem dici potest, quod sicut Deum esse est possibile, sic Filium generari est possibile.

Ad tertium dicendum, quod potentia significat principium. Principium autem distinctionem importat ab eo, cujus est principium. Consideratur autem *duplex* distinctio in his, quæ dicuntur de Deo. *Una* secundum rem, *alia* secundum rationem tantum. Secundum rem quidem Deus distinguitur per essentiam à rebus, quarum est per creationem principium ; sicut una persona distinguitur ab alia, cujus est principium secundum actum notionalem. Sed actio ab agente non distinguitur in Deo, nisi secundum rationem tantum, alioquin actio esset accidens in Deo. Et ideo respectu illarum actionum, secundum quas aliquæ res procedunt dis-

distinctæ à Deo, vel essentialiter, vel personaliter, potest Deo attribui potentia secundum propriam rationem principii. Et ideo sicut potentiam ponimus creandi in Deo, ita possumus ponere potentiam generandi, vel spirandi. Sed intelligere, & velle non sunt tales actus, qui designent processionem alicujus rei à Deo distinctæ, vel essentialiter, vel personaliter. Unde respectu horum actuum non potest salvari ratio potentiæ in Deo, nisi secundum modum intelligendi, & significandi tantum, pro ut diversimode significatur in Deo intellectus, & intelligere, cum tamen ipsum intelligere Dei sit ejus essentia non habens principium.

ARTICULUS V.

218

Utrum potentia generandi significet relationem, & non essentiam.

1. *dist. 7. q. 1. a. 2. & pot. q. 2. a. 2.*

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod potentia generandi, vel spirandi significet relationem, & non essentiam. Potentia enim significat principium, ut ex ejus definitione patet. Dicitur enim potentia activa esse principium agendi, ut patet in 5. Metaph. (*tex. 17. in p. v. tom. 3.*) sed principium in divinis respectu personæ dicitur notionaliter: ergo potentia in divinis non significat essentiam, sed relationem.

2. Præterea. In divinis non differt posse, & agere: sed generatio in divinis significat relationem: ergo & potentia generandi.

3. Præterea. Ea, quæ significant essentiam in divinis, communia sunt tribus personis; sed potentia generandi non est communis tribus personis, sed propria patri: ergo non significat essentiam.

Sed Contra est, quod, sicut Deus potest generare filium, ita & vult: sed voluntas generandi significat essentiam: ergo & potentia generandi.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod potentia generandi significat relationem in divinis.

Sed hoc esse non potest, nam illud proprie dicitur potentia in quocumque agente, quo agens agit. Omne

autem producens aliquid per suam actionem producit sibi simile quantum ad formam, qua agit. Sicut homo genitus est similis generanti in natura humana, cujus virtute pater potest generare hominem. Illud ergo est potentia generativa in aliquo generante, in quo genitum similatur generanti. Filius autem Dei similatur Patri gignenti in natura divina: unde natura divina in Patre est potentia generandi in ipso. Unde Hilar. dicit in 5. de Trinit. (*non procul à fin.*). *Nativitas Dei non potest eam, ex qua profecta est, non tenere naturam: nec enim aliud, quam Deus, subsistit, quod non aliunde, quam de Deo subsistit.*

Sic igitur dicendum est, quod potentia generandi principaliter significat divinam essentiam, ut Magister dicit 7. distinct. 1. sent. non autem tantum relationem, nec etiam essentiam, in quantum est idem relationi, ut significet ex æquo utrumque. Licet enim paternitas ut forma Patris significetur, est tamen proprietas personalis habens se ad personam Patris, ut forma individualis ad aliquod individuum creatum. Forma autem individualis in rebus creatis constituit personam generantem, non autem est, quo generans generat; alioquin Socrates generaret Socratem. Unde neque paternitas potest intelligi, ut quo Pater generat; sed ut constituens personam generantis; alioquin Pater generaret Patrem. Sed id, quo Pater generat, est natura divina, in qua sibi Filius assimilatur. Et secundum hoc Damasc. dicit, (*lib. 1. orthodox. fid. c. 8.*) quod *generatio est opus naturæ, non sicut generantis, sed sicut ejus, quo generans generat.*

Et ideo *potentia generandi significat in recto naturam divinam, sed in obliquo relationem.*

Ad primum ergo dicendum, quod potentia non significat ipsam relationem principii, alioquin esset in genere relationis; sed significat id, quod est principium: non quidem sicut agens dicitur principium; sed sicut id, quo agens agit, dicitur principium. Agens autem distinguitur à facto, & generans à generato. Sed id, quo generans generat, est commune genito, & generanti, & tanto perfectius, quanto perfectior fuerit generatio. Unde, cum divina generatio sit perfectis-

tissima, id, quo generans generat, est commune genito, & generanti, & idem numero, non solum specie, sicut in rebus creatis. Per hoc ergo, quod dicimus, quod essentia divina est principium, quo generans generat, non sequitur, quod essentia divina distinguatur, sicut sequeretur, si diceretur, quod essentia divina generat:

Ad secundum dicendum, quod, sicut est idem in divinis potentia generandi cum generatione; ita essentia divina cum generatione, & paternitate est idem re, sed non ratione.

Ad tertium dicendum, quod, cum dico potentiam generandi, potentia significatur in recto, & generatio in obliquo, sicut, si dicerem essentiam Patris. Unde quantum ad essentiam, quæ significatur, potentia generandi communis est tribus personis; quantum autem ad notionem, quæ connotatur, propria est personæ Patris.

ARTICULUS VI.

219

Utrum actus notionalis ad plures personas terminari possit.

1. d. 7. q. 2. a. 2. & po. q. 2. a. 1. ad 10. & a. 4.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod actus notionalis ad plures personas terminari possit, ita quod sint plures personæ genitæ, vel spiratæ in divinis. Cuicumque enim inest potentia generandi, potest generare: sed Filio inest potentia generandi: ergo potest generare: non autem seipsum: ergo alium Filium: ergo possunt esse plures Filii in divinis.

2. Præterea. August. dicit contra Maximinum: (*lib. 3. c. 12. circa fin. tom. 6.*) *Filius non genuit creatorem, neque enim non potuit, sed non oportuit.*

3. Præterea. Deus Pater est potentior ad generandum, quam Pater creatus: sed unus homo potest generare plures filios: ergo & Deus, præcipue cum potentia Patris, uno Filio generato, non diminuitur.

Sed Contra est, quod in divinis non differt esse, & posse. Si igitur in divinis possent esse plures Filii, essent plures Filii: & ita essent plures personæ, quam tres in divinis, quod est hæreticum.

Res-

Respondeo dicendum, quod, sicut Athan. dicit, (*in suo symb. fid.*) *in divinis est tantum unus Pater, unus Filius, unus Spiritus Sanctus.* Cujus quidem ratio *quadruplex* assignari potest.

Prima quidem ex parte relationum, quibus solum personæ distinguuntur. Cum enim personæ divinæ sint ipsæ relationes subsistentes, non possent esse plures Patres, vel plures Filii in divinis, nisi essent plures paternitates, & plures filiationes. Quod quidem esse non posset, nisi secundum materialem rerum distinctionem. Formæ enim unius speciei non multiplicantur, nisi secundum materiam, quæ in divinis non est. Unde in divinis non potest esse, nisi una tantum filiatio subsistens; sicut & albedo subsistens non posset esse, nisi una.

Secunda vero ex modo processionum, quia Deus omnia intelligit, & vult uno, & simplici actu. Unde non potest esse, nisi una persona procedens per modum verbi, quæ est Filius, & una tantum per modum amoris, quæ est Spiritus Sanctus.

Tertia vero sumitur ex modo procedendi, quia personæ ipsæ procedunt naturaliter, ut dictum est (*art. 2. hujus q. ad 3. & 4.*). Natura autem determinatur ad unum.

Quarta ex perfectione divinarum personarum. Ex hoc enim est perfectus Filius, quod tota filiatio divina in eo continetur, & quod est tantum unus Filius, & similiter dicendum est de aliis personis.

Ad primum ergo dicendum, quod, quamvis simpliciter concedendum sit, quod potentiam, quam habet Pater, habeat Filius, non tamen concedendum est, quod Filius habeat potentiam generandi; si *generandi* sit gerundium verbi activi, ut sit sensus, quod Filius habeat potentiam ad generandum. Sicut licet idem esse sit Patris, & Filii, non tamen convenit Filio esse Patrem propter notionale adjunctum. Si tamen hoc, quod dico, generandi, sit gerundium verbi passivi, potentia generandi est in Filio, idest, ut generetur. Et similiter, si sit gerundium verbi impersonalis, ut sit sensus, Potentia generandi, idest, qua aliqua persona generatur.

Ad

Ad secundum dicendum, quod August. in verbis illis non intendit dicere, quod Filius posset generare Filium, sed quod hoc non est ex impotentia Filii, quod non generet, ut infra patebit (*q. 42. art. 6. ad 3.*)

Ad tertium dicendum, quod immaterialitas, & perfectio divina requirit, ut non possint esse plures Filii in divinis, sicut dictum est (*in corp. art.*). Unde, quod non sint plures Filii, non est ex impotentia Patris ad generandum.

QUÆSTIO QUADRAGESIMASECUNDA.

De æqualitate, & similitudine divinarum personarum adinvicem, in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de comparatione personarum adinvicem. Et *Primo* quantum ad æqualitatem, & similitudinem. *Secundo* quantum ad missionem.

Circa primum quaruntur sex.

Primo. Utrum æqualitas locum habeat in divinis personis.

Secundo. Utrum persona procedens sit æqualis ei, à qua procedit secundum æternitatem.

Tertio. Utrum sit aliquis ordo in divinis personis.

Quarto. Utrum personæ divinæ sint æquales secundum magnitudinem.

Quinto. Utrum una earum sit in alia.

Sexto. Utrum sint æquales secundum potentiam.

ARTICULUS I.

220

Utrum æqualitas locum habeat in divinis.

3. q. 58. a. 3. & 1. d. 19. q. 1. a. 1. & 4. cont. c. 9.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod æqualitas non competat divinis personis. Æqualitas enim attenditur secundum unum in quantitate, ut patet per Philos. 5. Metaph. (*tex. 20. tom. 3.*) in divinis autem personis non invenitur neque quantitas continua extrinseca, quæ dicitur magnitudo, neque quantitas continua extrinseca, quæ dicitur locus, & tempus: neque secundum quantitatem discretam invenitur in eis

æqua-

æqualitas; quia duæ personæ sunt plures, quam una: ergo divinis personis non convenit æqualitas.

2. Præterea. Divinæ personæ sunt unius essentiæ, ut supra dictum est (*q. 39. art. 2.*) essentia autem significatur per modum formæ: convenientia autem in forma non facit æqualitatem, sed similitudinem: ergo in divinis personis est dicenda similitudo, & non æqualitas.

3. Præterea. In quibuscumque invenitur æqualitas, illa sunt sibi invicem æqualia, quia æque dicitur æquali æquale: sed divinæ personæ non possunt sibi invicem dici æquales; quia, ut Augustin. dicit 6. de Trinit. (*cap. 19. parum à princ. tom. 3.*) *Imago, si perfecte implet illud, cujus est imago, ipsa coæquatur ei, non illud imagini suæ.* Imago autem Patris est Filius, & sic Pater non est æqualis Filio. Non ergo in divinis personis invenitur æqualitas.

3. Præterea. Æqualitas relatio quædam est: sed nulla relatio est communis omnibus personis, cum secundum relationes personæ abinvicem distinguantur. Non ergo æqualitas divinis personis convenit.

Sed Contra est, quod Athanasius (*in suo symb. fid.*) dicit, quod *tres personæ coæternæ sibi sunt, & coæquales.*

Respondeo dicendum, quod *necesse est ponere æqualitatem in divinis personis.* Quia secundum Philos. in 10. Metaph. (*tex. 19. tom. 5.*) æquale dicitur quasi per negationem minoris, & majoris: non autem possumus in divinis personis ponere aliquid majus, & minus. Quia, ut Boetius dicit in lib. de Trin. (*paulo à princ.*) *Eos differentia, scilicet deitatis, comitatur, qui vel augent, vel minuunt, ut Arriani, qui gradibus numerorum Trinitatem variantes distrahunt, atque in pluralitatem deducunt.* Cujus ratio est, quia inæqualium non potest esse una quantitas numero. Quantitas autem in divinis non est aliud, quam ejus essentia. Unde relinquitur, quod, si esset aliqua inæqualitas in divinis personis, non esset in eis una essentia, & sic non essent tres personæ unus Deus quod est impossibile. Oportet igitur æqualitatem ponere in divinis personis.

Ad primum ergo dicendum, quod *duplex est quanti-*

titas: *Una* scilicet, quæ dicitur quantitas molis, vel quantitas dimensiva, quæ in solis rebus corporalibus est. Unde in divinis personis locum non habet. Sed *alia* est quantitas virtutis, quæ attenditur secundum perfectionem alicujus naturæ, vel formæ. Quæ quidem quantitas designatur, secundum quod dicitur aliquid magis, vel minus calidum, in quantum est perfectius, vel minus perfectum in tali caliditate. Hujusmodi autem quantitas virtualis attenditur *primo* quidem in radice, idest in ipsa perfectione formæ, vel naturæ; & sic dicitur magnitudo specialis. † *al. spiritualis* † sicut dicitur magnus calor propter suam intensionem, & perfectionem. Et ideo dicit August. 6. de Trin. (cap. 8. circa med. tom. 3.) quod *in his, quæ non mole magna sunt, hoc est majus esse, quod est melius esse.* Nam melius dicitur, quod perfectius est. *Secundo* autem attenditur quantitas virtualis in effectibus formæ. *Primus* autem effectus formæ est esse: nam omnis res habet esse secundum suam formam. *Secundus* autem effectus est operatio: nam omne agens agit per suam formam. Attenditur igitur quantitas virtualis & secundum esse, & secundum operationem. Secundum esse quidem, in quantum ea, quæ sunt perfectioris naturæ, sunt majoris durationis. Secundum operationem vero, in quantum ea, quæ sunt perfectioris naturæ, sunt magis potentia ad agendum. Sic igitur, ut August. dicit in lib. de fide ad Petr. (cap. 1. ante med. tom. 3.). *Æqualitas intelligitur in Patre, & Filio, & Spiritu Sancto, in quantum nullus horum aut præcedit æternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate.*

Ad secundum dicendum, quod, ubi attenditur æqualitas secundum quantitatem virtualem, æqualitas includit in se similitudinem, & aliquid plus, quia excludit excessum. Quæcumque enim communicant in una forma, possunt dici similia, etiamsi inæqualiter illam formam participant: sicut si dicatur, aer esse similis igni in calore. Sed non possunt dici æqualia, si unam altero perfectius formam illam participet. Et quia non solum una est natura Patris, & Filii, sed etiam æque perfecte est in utroque, ideo non solum dicimus Filium esse similem Patri, ut excludatur error Eunomii, (ex

(ex August. lib. de Hæresibus, hæresi 54. tom. 6.)
sed etiam dicimus æqualem, ut excludatur error Arrii.

Ad tertium dicendum, quod æqualitas, vel similitudo dupliciter potest significari in divinis, scilicet per nomina, & per verba. Secundum quidem quod significatur per nomina, mutua æqualitas dicitur in divinis personis, & similitudo. Filius enim est æqualis, & similis Patri, & è converso. Et hoc ideo, quia essentia divina non magis est Patris, quam Filii: unde, sicut Filius habet magnitudinem Patris, quod est esse eum æqualem Patri; ita Pater habet magnitudinem Filii, quod est esse eum æqualem Filio. Sed quantum ad creaturas, ut Dion. dicit 9. cap. de div. nom. (post med.) non recipitur conversio æqualitatis, & similitudinis. Dicuntur enim causata similia causis, in quantum habent formam causarum, sed non è converso; quia forma principaliter est in causa, & secundario in causato. Sed verba significant æqualitatem cum motu. Et, licet motus non sit in divinis, est tamen ibi accipere. Quia igitur Filius accipit à Patre, unde est æqualis ei, & non è converso, propter hoc dicimus, quod Filius cœquatur Patri, & non è converso.

Ad quartum dicendum, quod in divinis personis nihil est considerare, nisi essentiam in qua communicant, & relationes, in quibus distinguuntur: æqualitas autem utrumque importat, scilicet distinctionem personarum (quia nihil sibi ipsi dicitur æquale) & unitatem essentiae; quia ex hoc personæ sunt sibi invicem æquales, quod sunt unius magnitudinis, & essentiae. Manifestum est autem, quod idem ad seipsum non refertur aliqua relatione reali. Nec iterum una relatio refertur ad aliam per aliquam aliam relationem. Cum enim dicimus, quod paternitas opponitur filiationi, appositio non est relatio media inter paternitatem, & filiationem; quia utroque modo relatio multiplicaretur in infinitum. Et ideo æqualitas, & similitudo in divinis personis non est aliqua realis relatio distincta à relationibus personalibus; sed suo intellectu includit & relationes distinguentes personas, & essentiae unitatem. Et propterea Magister dicit in 31. dist. 1. sentent. quod in his appellatio tantum est relativa.

*Utrum persona procedens sit coæterna suo principio,
ut Filius Patri.*

4. cont. c. 11. & po. q. 2. art. 3. cont. & q. 3. art. 13.
& opusc. 2. c. 41.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod perso-
na procedens non sit coæterna suo principio, ut
Filius Patri. Arrius enim duodecim modos generationis
assignat. *Primus* modus est juxta fluxum lineæ à punc-
to, ubi deest æqualitas simplicitatis. *Secundus* modus
est juxta emissionem radiorum à sole, ubi deest æqua-
litas naturæ. *Tertius* modus est juxta characterem, seu
impressionem à sigillo, ubi deest consubstantialitas, &
potentiæ efficientiæ. *Quartus* modus est juxta immis-
sionem bonæ voluntatis à Deo, ubi etiam deest con-
substantialitas. *Quintus* modus est juxta exitum acci-
dentis à substantia, sed accidenti deest subsistentia.
Sextus modus est juxta abstractionem speciei à mate-
ria; sicut sensus accipit speciem à re sensibili, ubi
deest æqualitas simplicitatis spiritualis. *Septimus* mo-
dus est juxta excitationem voluntatis à cogitatione,
quæ quidem excitatio temporalis est. *Octavus* modus
est juxta transfigurationem, ut ex ære fit imago, quæ
materialis est. *Nonus* modus est motus à movente, &
hic etiam ponitur effectus, & causa. *Decimus* modus
est juxta eductionem specierum à genere, qui non com-
petit in divinis; quia Pater non prædicatur de Filio,
sicut genus de specie. *Undecimus* modus est juxta idea-
tionem, ut arca exterior ab ea, quæ est in mente.
Duodecimus modus est juxta nascentia, ut homo est à
Patre: ubi est prius, & posterius secundum tempus.
Patet ergo, quod in omni modo, quod aliquid est ex
altero, deest æqualitas naturæ, aut æqualitas duratio-
nis. Si igitur Filius est à Patre, oportet dicere, vel
eum esse minorem Patre, aut posteriorem, aut utrum-
que.

2. Præterea. Omne, quod est ex altero, habet prin-
cipium: sed nullum æternum habet principium: ergo
Filius non est æternus, neque Spiritus Sanctus.

Præ-

3. Præterea. Omne, quod corrumpitur, desinit esse: ergo omne, quod generatur, incipit esse: ad hoc enim generatur, ut sit: sed Filius est genitus à Patre: ergo incipit esse, & non est coæternus Patri.

4. Præterea. Si Filius genitus est à Patre, aut semper generatur, aut est dare aliquod instans suæ generationis. Si semper generatur (dum autem aliquid est in generari, est imperfectum, sicut patet in successivis quæ sunt semper in fieri, ut tempus, & motus) sequitur, quod Filius semper sit imperfectus, quod est inconveniens: est ergo dare aliquod instans generationis Filii. Ante illud ergo instans Filius non erat.

Sed Contra est, quod Athanasius (*in suo symb. fid.*) dicit, quod *totæ tres personæ coæternæ sibi sunt.*

Respondeo dicendum, quod *necesse est dicere Filium esse coæternum Patri.*

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod aliquid ex principio existens posterius esse suo principio potest contingere ex duobus. Uno modo ex parte agentis, alio modo ex parte actionis. Ex parte agentis quidem, aliter in agentibus voluntariis, aliter in agentibus naturalibus. In agentibus quidem voluntariis propter electionem temporis. Sicut enim in agentis voluntarii potestate est eligere formam, quam effectui conferat, ut sup. dictum est (q. 41. a. 2.): ita in ejus potestate est eligere tempus, in quo effectum producat. In agentibus autem naturalibus hoc contingit; quia agens aliquid non à principio habet perfectionem virtutis naturalis ad agendum, sed ei advenit post aliquod tempus; sicut homo non à principio generare potest. Ex parte actionis impeditur, ne id, quod est à principio, simul sit cum suo principio, propter hoc, quod actio est successiva. Unde dato, quod aliquod agens tali actione agere inciperet statim, cum est, non statim in eodem instanti esset effectus, sed in instanti, ad quod terminatur actio. Manifestum est autem secundum præmissa (q. præc. ar. 2.), quod Pater non generat Filium voluntate, sed natura. Et iterum, quod natura Patris ab æterno perfecta fuit: Et iterum, quod actio, qua Pater producit Filium, non est successiva; quia

quia sic Filius Dei successive generatus esset, & ejus generatio materialis, & cum motu esset, quod est impossibile. Relinquitur ergo, quod Filius fuit, quando-cumque fuit Pater. Et sic *Filius est coæternus Patri, & similiter Spiritus Sanctus utrique.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Aug. dicit in l. de Verbis Domini, (*ser. 38. per totum, & præsertim cap. 4. 5. & 6. 10. 10.*) nullus modus processionis alicujus creaturæ perfecte representat divinam generationem. Unde oportet ex multis modis colligere similitudinem, ut quod deest ex uno, aliquo modo suppleatur ex altero. Et propter hoc dicitur in Synodo Ephesina: *Coexistere semper coæternum Patri Filium, splendor tibi denuntiet. Impossibilitatem nativitatis ostendat verbum, consubstantialitatem Filii nomen insinuet.* Inter omnia tamen expressus representat processio verbi ab intellectu. Quod quidem non est posterius eo, à quo procedit, nisi sit talis intellectus, qui exeat de potentia in actum. Quod in Deo dici non potest.

Ad secundum dicendum, quod æternitas excludit principium durationis, sed non principium originis.

Ad tertium dicendum, quod omnis corruptio est mutatio quædam. Et ideo omne, quod corrumpitur, incipit non esse, & desinit esse. Sed generatio divina non est transmutatio, ut dictum est supra (*q. 27. ar. 2.*). Unde Filius semper generatur, & Pater semper generat.

Ad quartum dicendum, quod in tempore aliud est, quod est indivisibile, scilicet instans, & aliud est, quod est durans, scilicet tempus: sed in æternitate ipsum nunc indivisibile est, & semper stans, ut supra dictum est (*q. 10. ar. 4.*). Generatio vero Filii non est in nunc temporis, aut in tempore, sed in æternitate. Et ideo ad significandum præsentialitatem, & permanentiam æternitatis potest dici, quod semper nascitur, ut Origenes dixit. (*hom. in cap. 1. Jo. à med. to. 3.*) Sed, ut Gregorius (*29. moral. c. 1. in princ.*) & Augustinus (*in Psal. 2. super illud: Hodie genui te, to. 8.*) dicunt, melius est, quod dicatur semper natus, ut *ly semper* designet permanentiam æternitatis, & *ly natus* perfectionem geniti. Si ergo Filius non imperfectus est,

est, neque erat, quando non erat, ut Arrius dixit.

ARTICULUS III.

Utrum in divinis personis sit ordo naturæ.

1. d. 12. art. 1. & d. 20. ar. 3. & pot.

qu. 10. ar. 3. cor.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod in divinis personis non sit ordo naturæ. Quidquid enim in divinis est, vel est essentia, vel persona, vel notio: sed ordo naturæ non significat essentiam, neque est aliqua personarum, aut notionum: ergo ordo naturæ non est in divinis.

2. Præterea. In quibuscumque est ordo naturæ, unum est prius altero, saltem secundum naturam, & intellectum: sed *in divinis personis nihil est prius, & posterius*, ut Athan. dicit. (*in suo symb. fidei*) ergo in divinis personis non est ordo naturæ.

3. Præterea. Quidquid ordinatur, distinguitur: sed natura in divinis non distinguitur: ergo non ordinatur: ergo non est ibi ordo naturæ.

4. Præterea. Natura divina est ejus essentia: sed non est in divinis ordo essentiæ: ergo neque ordo naturæ.

Sed Contra. Ubi cumque est pluralitas sine ordine, ibi est confusio: sed in divinis personis non est confusio, ut Athan. dicit. (*in suo symb. fid.*) ergo est ibi ordo.

Respondeo dicendum, quod ordo semper dicitur per comparationem ad aliquod principium. Unde, sicut dicitur principium multipliciter, scilicet secundum situm, ut punctus; secundum intellectum, ut principium demonstrationis; & secundum causas singulas, ita etiam dicitur ordo. In divinis autem dicitur principium secundum originem absque prioritate, ut supra dictum est: (*q. 33. a. 1. ad 3. præcipue*) Unde oportet ibi esse ordinem secundum originem absque prioritate. Et hic vocatur ordo naturæ secundum Aug. (*Elicitur implicite ex lib. 4. super Gen. c. 34. & 35. to. 3. & ex oratione de quinque hæresib. à medio, to. 7. sed expresse habetur in lib. cont. Maximin. c. 14. post med.*

to. 6.) non quo alter sit prius altero, sed quo alter est ex altero.

Ad primum ergo dicendum, quod ordo naturæ significat notionem originis in communi, non autem in speciali.

Ad secundum dicendum, quod in rebus creatis etiam, cum id, quod est à principio, sit suo principio coævum secundum durationem; tamen principium est prius secundum naturam, & intellectum, si consideretur id, quod est principium. Sed, si considerentur ipsæ relationes causæ, & causati, & principii, & principiati, manifestum est, quod relativa sunt simul natura, & intellectu, inquantum unum est in definitione alterius. Sed in divinis ipsæ relationes sunt subsistentes personæ in una natura. Unde neque ex parte naturæ, neque ex parte relationum una persona potest esse prior alia neque etiam secundum naturam, & intellectum.

Ad tertium dicendum, quod ordo naturæ dicitur, non quod ipsa natura ordinetur, sed quod ordo in divinis personis attenditur secundum naturalem originem.

Ad quartum dicendum, quod natura quodammodo importat rationem principii, non autem essentia. Et ideo ordo originis melius nominatur ordo naturæ, quam ordo essentiæ.

ARTICULUS IV.

223

Utrum Filius sit æqualis Patri secundum magnitudinem.

1. d. 19. q. 1. a. 2. & 4. con. c. 7. ration. 11. & c. 21. cor. & po. q. 2. ar. 2. cor. fi. & q. 10. ar. 4. cor. & Boet. de Trin. q. 3. ar. 4.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod Filius non sit æqualis Patri in magnitudine. Dicit enim ipse Joan. 14. *Pater major me est.* Et Apost. 1. Cor. 15. *Ipsæ Filius subjectus erit illi, qui sibi subiecit omnia.*
2. Præterea. Paternitas pertinet ad dignitatem Patris: sed paternitas non convenit Filio: ergo non quid dignitatis habet Pater, habet Filius: ergo non est æqualis Patri in magnitudine.

Præ-

3. Præterea. Ubi cumque est totum, & pars, plures partes sunt aliquid majus, quam una tantum, vel pauciores; sicut tres homines sunt aliquid majus, quam duo, vel unus: sed in divinis videtur esse totum universale, & pars. Nam sub relatione, vel notione plures notiones continentur. Cum igitur in Patre sint tres notiones, in Filio autem tantum duæ, videtur, quod Filius non sit æqualis Patri.

Sed Contra est, quod dicitur Phil. 2. *Non rapinam arbitratus est, esse se æqualem Deo.*

Respondeo dicendum, quod *neesse est dicere Filium esse æqualem Patri in magnitudine.* Magnitudo enim Dei non est aliud, quam perfectio naturæ ipsius. Hoc autem est de ratione paternitatis, & filiationis, quod Filius per generationem pertingat ad habendam perfectionem naturæ, quæ est in Patre, sicut & Pater. Sed quia in hominibus generatio est transmutatio quædam exeuntis de potentia in actum, non statim à principio homo Filius est æqualis Patri generanti, sed per debitum incrementum ad æqualitatem perducitur, nisi aliter eveniat propter defectum principii generationis. Manifestum est autem ex dictis (q. 33. a. 2. & 2.) quod in divinis est proprie, & vere paternitas, & Filiatio. Nec potest dici, quod virtus Dei Patris fuerit defectiva in generando, neque quod Dei Filius successive, & per transmutationem ad perfectionem pervenerit. Unde necesse est dicere, quod ab æterno fuerit Patri æqualis in magnitudine. Unde & Hilar. dicit in lib. de Synodis (post can. 27.) *Tolle corporum infirmitates, tolle conceptus initium, tolle dolores, & omnem humanam necessitatem, omnis Filius secundum naturalem nativitatem æqualitas Patris est, quia est & similitudo naturæ.*

Ad primum ergo dicendum, quod verba illa intelliguntur dicta de Christo secundum humanam naturam, in qua minor est Patre, & ei subjectus. Sed secundum naturam divinam æqualis est Patri: & hoc est, quod Athan. dicit (in suo symb. fidei); *Æqualis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem.* Sed secundum Hilar. in 9. lib. de Trinit. (inter med. & fin.) *Donantis auctoritate Pater major est, sed*

minor non est, cui unum esse donatur. Et in libi de Synod. dicit, quod *subjectio Filii naturæ pietas est*, idest recognitio auctoritatis paternæ: *Subjectio autem cæterorum creationis infirmitas.*

Ad secundum dicendum, quod æqualitas attenditur secundum magnitudinem. Magnitudo autem in divinis significat perfectionem naturæ, ut dictum est, (*art. 1. hujus qu. ad 1. arg.*) & ad essentiam pertinet. Et ideo æqualitas in divinis, & similitudo secundum essentialia attenditur: nec potest secundum distinctionem relationum inæqualitas, vel dissimilitudo dici. Unde August. dicit contra Maximinum: (*li. 3. c. 18. post med. tom. 6.*) *Originis questio est, quid tal. quis de quo sit, æqualitatis autem, qualis, aut quantus sit.* Paternitas igitur est dignitas Patris, sicut & essentia Patris. Nam dignitas est absoluta, & ad essentiam pertinet. Sicut igitur eadem essentia, quæ in Patre est paternitas, in Filio est filiatio; ita eadem dignitas, quæ in Patre est paternitas, in Filio est filiatio. Vere ergo dicitur, quod quidquid dignitatis habet Pater, habet Filius; nec sequitur, Paternitatem habet Pater; ergo paternitatem habet Filius. Mutatur enim quid in ad aliquid. Eadem enim est essentia, & dignitas Patris & Filii. Sed in Patre est secundum relationem dantis, in Filio secundum relationem accipientis.

Ad tertium dicendum, quod relatio in divinis non est totum universale, quamvis de singulis relationibus prædicetur; quia omnes relationes sunt unum secundum essentiam, & esse. Quod repugnat rationi universalis, cujus partes secundum esse distinguuntur. Et similiter persona, ut supra dictum est, (*qu. 30. a. 4. ad 3.*) non est universale in divinis. Unde neque omnes relationes sunt majus aliquid, quam una tantum; nec omnes personæ majus aliquid, quam una tantum; quia tota perfectio divinæ naturæ est in qualibet personarum.

Utrum Filius sit in Patre, & è converso.

1. d. 19. q. 3. ar. 2. & 4. cont. c. 9. fi. & 65. & Jo. 10. le. 6. fi. & c. 16. lect. 7. co. 2.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod Filius non sit in Patre, & è converso. Philosophus enim in 4. Phys. (tex. 23. to. 2.) ponit octo modos essendi aliquid in aliquo: & secundum nullum horum Filius est in Patre, aut è converso, ut patet discurranti per singulos modos: ergo Filius non est in Patre, nec è converso.

2. Præterea. Nihil, quod exivit ab aliquo, est in eo: sed Filius ab æterno exivit à Patre, secundum illud Michææ 5. *Egressus ejus ab initio, à diebus æternitatis*: ergo Filius non est in Patre.

3. Præterea Unum oppositorum non est in altero: sed Filius, & Pater opponuntur relative: ergo unus non potest esse in alio.

Sed Contra est, quod dicitur Joan. 14. *Ego in Patre, & Pater in me est.*

Respondeo dicendum, quod in Patre, & Filio tria est considerare, scilicet *essentiam*, & *relationem*, & *originem*: & secundum quodlibet istorum Filius est in Patre, & è converso. Secundum *essentiam* enim Pater est in Filio, quia Pater est sua essentia, & communicat suam essentiam Filio, non per aliquam suam transmutationem. Unde sequitur, quod, cum essentia Patris sit in Filio, in Filio sit Pater. Et similiter, cum Filius sit sua essentia, sequitur, quod sit in Patre, in quo est ejus essentia. Et hoc est, quod Hil. dicit 5. de Trinit. (prope fi.) *Naturam suam ut ita dicam, sequitur immutabilis Deus, immutabilem gignens Deum subsistentem: ergo in eo Dei naturam intelligimus, cum in Deo Deus insit.* Secundum etiam relationes manifestum est, quod unum oppositorum relative est in altero secundum intellectum. Secundum originem etiam manifestum est, quod processio verbi intel-

telligibilis non est aliquid extra, sed manet in dicente. Id etiam, quod verbo dicitur, in verbo continetur: & eadem ratio est de Spiritu Sancto.

Ad primum ergo dicendum, quod ea, quæ in creaturis sunt, non sufficienter repræsentant ea, quæ Dei sunt. Et ideo secundum nullum eorum modorum, quos Philosoph. enumerat, Filius est in Patre, aut è converso. Accedit tamen magis ad hoc modus ille, secundum quem aliquid dicitur esse in principio originante, nisi quod deest unitas essentiæ in rebus creatis inter principium, & id, quod est à principio.

Ad secundum dicendum, quod exitus Filii à Patre est secundum modum processionis interioris, prout verbum exit à corde, & manet in eo. Unde exitus iste in divinis est secundum solam distinctionem relationum, non secundum essentialiam aliquam distantiam.

Ad tertium dicendum, quod Pater, & Filius opponuntur secundum relationes, non autem secundum essentialiam; & tamen oppositorum relative unum est in altero, ut dictum est. (*in corp. art.*)

ARTICULUS VI.

225

Utrum Filius sit æqualis Patri secundum potentiam.

1. d. 20. a. 2.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod Filius non sit æqualis Patri secundum potentiam. Dicitur enim Joan. 5. *Non potest Filius à se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem.* Pater autem à se potest facere: ergo Pater major est Filio secundum potentiam.

2. Præterea. Major est potentia ejus, qui præcipit, & docet, quam ejus, qui obedit, & audit: sed Pater mandat Filio, secundum illud Joan. 14. *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio.* Pater etiam docet Filium, secundum illud Joan. 5. *Pater diligit Filium, & omnia demonstrat ei, quæ ipse facit.* Similiter & Filius audit, secundum illud Joan. 5. *Sicut audio, judico:* ergo Pater est majoris potentiæ, quam Filius.

3. Præterea. Ad omnipotentiam Patris pertinet, quod

quod possit Filium generare sibi æqualem. Dicit enim August. in lib. 3. contra Maximin. (*cap. 7. cir. fin. ta. 6.*) *Si non potuit generare sibi æqualem, ubi est omnipotentia Dei Patris?* Sed Filius non potest generare Filium, ut supra ostensum est. (*q. 42. a. 6. ad 2.*) Non ergo quidquid pertinet ad omnipotentiam Patris, potest Filius. Et ita non est ei in potestate æqualis.

Sed Contra est, quod dicitur Joan. 5. *Quæcumque Pater facit, hæc & Filius similiter facit.*

Respondeo dicendum, quod *neesse est dicere, quod Filius est æqualis Patri in potestate.* Potentia enim agendi consequitur perfectionem naturæ. Videmus enim in creaturis, quod, quanto aliquis habet perfectiorem naturam, tanto est majoris virtutis in agendo. Ostensum est autem supra, (*art. 1. & 4. hujus. quæst.*) quod ipsa ratio divinæ paternitatis, & Filiatio exigit, quod Filius sit æqualis Patri in magnitudine, idest in perfectione naturæ. Unde relinquitur, quod Filius sit æqualis Patri in potestate. Et eadem ratio est de Spiritu Sancto respectu utriusque.

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc, quod dicitur, *Filius non potest à se facere quidquam*, non subtrahitur Filio aliqua potestas, quam habeat Pater, cum statim subdatur, quod quæcumque Pater facit, Filius similiter facit; sed ostenditur, quod Filius habet potestatem à Patre, à quo habet naturam. Unde dicit Hilar. 9. de Trinit. (*post med.*) *Naturæ divinæ hæc unitas est, ut ita per se agat Filius, quod non à se agat.*

Ad secundum dicendum, quod in demonstratione Patris, & auditione Filii non intelligitur, nisi quod Pater communicat scientiam Filio, sicut & essentiam. Et ad idem potest referri mandatum Patris per hoc, quod ab æterno dedit ei scientiam, & voluntatem agendorum, eum generando. Vel potius referendum est ad Christum secundum humanam naturam.

Ad tertium dicendum, quod, sicut eadem essentia, quæ in Patre est paternitas, in Filio est filiatio; ita eadem est potentia, qua Pater generat, & qua Filius generatur. Unde manifestum est, quod quidquid

potest Pater, potest Filius: non tamen sequitur, quod possit generare, sed mutatur quid in ad aliquid. Nam generatio significat relationem in divinis. Habet ergo Filius eandem potentiam, quam Pater, sed cum alia relatione; quia Pater habet eam ut dans. Et hoc significatur, cum dicitur, quod potest generare. Filius autem habet eam, ut accipiens. Et hoc significatur, cum dicitur, quod potest generari.

QUÆSTIO QUADRAGESIMATERTIA.

De Missione divinarum personarum, in octo articulos divisa.

DEinde considerandum de missione Divinarum Personarum.

Et circa hoc quærentur octo.

Primo. Utrum alicui divinæ personæ conveniat mitti.

Secundo. Utrum missio sit æterna, vel temporalis tantum.

Tertio. Secundum quid divina persona invisibiliter mittatur.

Quarto. Utrum cuilibet personæ conveniat mitti.

Quinto. Utrum invisibiliter mittatur tam filius, quam Spiritus Sanctus.

Sexto. Ad quos fiat missio invisibilis.

Septimo. De missione visibili.

Octavo. Utrum aliqua persona mittat seipsam visibiliter, aut invisibiliter.

ARTICULUS I.

226

Utrum alicui personæ divinæ conveniat mitti.

1. d. 15. q. 1. ar. 1. & 4. cont. c. 23. & c. 24 ratione 2.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod personæ divinæ non conveniat mitti. Missus enim minor est mittente: sed una persona divina non est minor alia: ergo una persona non mittitur ab alia.

2. Præterea. Omne, quod mittitur, separatur à mittente: Unde Hieron. dicit super Ezech. (*lib. 5. comment. to. 3. in illud: Ut portes ignominiam tuam*) *Quod conjunctum est, & in corpore uno copulatum, mit-*
ti

ti non potest : sed in divinis personis nihil est separabile, ut Hilar. dicit. (7. de Trin. non procul. à fin.) ergo una persona non mittitur ab alia.

3. Præterea. Quicumque mittitur ab aliquo loco discedit, & ad aliquem locum de novo vadit: hoc autem divinæ personæ non convenit, cum ubique sit: ergo divinæ personæ non convenit mitti.

Sed Contra est, quod dicitur Joan. 8. *Non sum ego solus, sed ego, & qui misit me, Pater.*

Respondeo dicendum, quod in ratione missionis duo importantur. Quorum *unum* est habitudo missi ad eum, à quo mittitur. *Aliud* est habitudo missi ad terminum, ad quem mittitur. Per hoc autem, quod aliquis mittitur, ostenditur processio quædam missi à mittente; *vel* secundum imperium, sicut dominus mittit servum; *vel* secundum consilium, ut si consiliarius mittere dicatur regem ad bellandum; *vel* secundum originem, ut si dicatur, quod flos emittitur ab arbore. Ostenditur etiam habitudo ad terminum, ad quem mittitur, ut aliquo modo ibi esse incipiat: *vel* quia prius ibi omnino non erat, qui mittitur: *vel* quia incipit ibi aliquo modo esse, quo prius non erat. *Missio igitur divinæ personæ convenire potest, secundum quod importat ex una parte processionem originis à mittente, & secundum quod importat ex alia parte novum modum existendi in alio*: Sicut Filius dicitur esse missus à Patre in mundum, secundum quod incepit in mundo esse per carnem assumptam: & tamen ante in mundo erat, ut dicitur Joan. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod missio importat minorationem in eo, qui mittitur, secundum quod importat processionem à principio mittente, aut secundum imperium, aut secundum consilium: quia imperans est major, & consilians est sapientior. Sed in divinis non importat, nisi processionem originis, quæ est secundum æqualitatem, ut supra dictum est. (*in corp. art.*)

Ad secundum dicendum, quod illud, quod sic mittitur, ut incipiat esse, ubi prius nullo modo erat, sua missione localiter movetur. Unde oportet; quod loco separetur à mittente. Sed hoc non accidit in missione

divinæ personæ : quia persona divina missa , sicut non incipit esse , ubi prius non fuerat , ita nec desinit esse , ubi fuerat. Unde talis missio est sine separatione , sed habet solam distinctionem originis.

Ad tertium dicendum , quod objectio illa procedit de missione , quæ fit secundum motum localem , quæ non habet locum in divinis.

ARTICULUS II.

227

Utrum missio sit æterna , vel temporalis tantum.

I. d. 15. q. 1. ar. 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur , quod missio possit esse æterna. Dicit enim Gregor. (*ho. 26. in Evang. paulo post princ.*) *Eo mittitur Filius , quo generatur* : sed generatio Filii est æterna ergo & missio.

2. Præterea. Cuicumque convenit aliquid temporaliter , illud mutatur ; sed persona divina non mutatur : ergo missio divinæ personæ non est temporalis , sed æterna.

3. Præterea. Missio processionem importat : sed processio divinarum personarum est æterna ; ergo & missio.

Sed Contra est , quod dicitur Gal. 4. *Cum venit plenitudo temporis , misit Deus Filium suum.*

Respondeo dicendum , quod in his , quæ important originem divinarum personarum , est quædam *differentia* attendenda. *Quædam* enim in sui significatione importat solum habitudinem ad principium , ut processio , & exitus. *Quædam* vero cum habitudine ad principium determinant processionis terminum. Quorum *quædam* determinant terminum æternum , sicut generatio , & spiratio. Nam generatio est processio divinæ personæ in naturam divinam. Et spiratio passive accepta importat processionem amoris subsistentis. *Quædam* vero cum habitudine ad principium important terminum temporalem : sicut missio , & datio. Mittitur enim aliquid ad hoc , ut sit in aliquo , & datur ad hoc , quod habeatur. Personam autem divinam haberi ab aliqua creatura , vel esse novo modo existendi in ea , est quoddam temporale.

Un-

Unde *missio*, & *datio in divinis dicuntur temporaliter tantum*: Generatio autem, & spiratio solum ab æterno: Processio autem, & exitus dicuntur in divinis & æternaliter, & temporaliter: nam Filius ab æterno processit, ut sit Deus: temporaliter autem, ut etiam sit homo secundum missionem visibilem, vel etiam ut sit in homine secundum invisibilem missionem.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur de generatione temporali filii non à Patre, sed à matre. Vel quia ex hoc ipso Filius habet, quod possit mitti, quod est ab æterno genitus.

Ad secundum dicendum, quod divinam personam esse novo modo in aliquo, vel ab aliquo haberi temporaliter, non est propter mutationem divinæ personæ, sed propter mutationem creaturæ: sicut & Deus temporaliter dicitur Dominus propter mutationem creaturæ.

Ad tertium dicendum, quod missio non solum importat processionem à principio, sed determinat processionis terminum temporalem. Unde missio solum est temporalis, vel missio includit processionem æternam, & aliquid addit, scilicet temporalem effectum. Habitudo enim divinæ personæ ad suum principium non est nisi ab æterno: Unde gemina dicitur processio, æterna scilicet, & temporalis; non propter hoc, quod habitudo ad principium geminetur; sed geminatio est ex parte termini temporalis, & æterni.

ARTICULUS III.

Utrum missio invisibilis divinæ personæ sit solum secundum donum gratiæ gratum facientis.

I. d. 14. q. 2. a. 2.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod missio invisibilis divinæ personæ non sit solum secundum donum gratiæ gratum facientis. Divinam enim personam mitti est ipsam donari. Si igitur divina persona mittitur solum secundum dona gratiæ gratum facientis, non donabitur ipsa persona divina, sed solum dona ejus. Quod est error dicentium Spiritum Sanctum non dari, sed ejus dona.

Præ-

2. Præterea. Hæc propositio *secundum* denotat habitudinem alicujus causæ, sed persona divina est causa, quod habeatur donum gratiæ gratum facientis, & non è converso, secundum illud Rom. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*: ergo inconvenienter dicitur, quod persona divina secundum dona gratiæ gratum facientis mittatur.

3. Præterea. August. dicit 4. de Trin. (*cap. 20. in med. to. 3.*) quod *Filius, cum ex tempore mente percipitur, mitti dicitur*: sed Filius cognoscitur non solum per gratiam gratum facientem, sed etiam per gratiam gratis datam, sicut per fidem, & per scientiam: non ergo persona divina mittitur secundum solam gratiam gratum facientem.

4. Præterea. Rabanus dicit, quod Spiritus Sanctus datus est Apostolis ad operationem miraculorum: hoc autem non est donum gratiæ gratum facientis, sed gratiæ gratis datæ: ergo persona divina non solum datur secundum gratiam gratum facientem.

Sed Contra est; quod August. dicit 3. de Trinit. (*elicitur ex cap. 4. ejus lib. cir. fin. to. 3.*) quod *Spiritus Sanctus procedit temporaliter ad significandam creaturam*. Missio autem est temporalis processio. Cum igitur sanctificatio creaturæ non sit, nisi per gratiam gratum facientem, sequitur, quod missio invisibilis divinæ personæ non sit, nisi per gratiam gratum facientem.

Respondeo dicendum, quod divinæ personæ convenit mitti, secundum quod novo modo existit in aliquo; dari autem, secundum quod habetur ab aliquo: neutrum autem horum est, nisi secundum gratiam gratum facientem. Est enim communis modus, quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam, & præsentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum modum autem communem est unus specialis, qui convenit naturæ rationali, in qua Deus dicitur esse, sicut cognitum in cognoscente, & amatum in amante. Et quia cognoscendo, & amando creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non

solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea, sicut in templo suo. Sic igitur nullus alius effectus potest esse ratio, quod divina persona sit novo modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens. Unde *secundum solam gratiam gratum facientem mittitur, & procedit temporaliter persona divina.*

Similiter illud solum habere dicimur, quo libere possumus uti, vel frui. Habere autem potestatem fruendi divina persona est solum secundum gratiam gratum facientem.

Sed tamen in ipso dono gratiæ gratum facientis Spiritus Sanctus habetur, & inhabitat hominem. Unde ipsemet Spiritus Sanctus datur, & mittitur.

Ad primum ergo dicendum, quod per donum gratiæ gratum facientis perficitur creatura rationalis ad hoc, quod libere non solum ipso dono creato utatur, sed ut ipsa divina persona fruatur. Et ideo missio invisibilis fit secundum donum gratiæ gratum facientis; & tamen ipsa persona divina datur.

Ad secundum dicendum, quod gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam personam; & significatur hoc, cum dicitur, quod Spiritus Sanctus datur secundum donum gratiæ.

Sed tamen ipsum donum gratiæ est à Spiritu Sancto. Et hoc significatur, cum dicitur, quod *claritas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum.*

Ad tertium dicendum, quod, licet per aliquos alios effectus Filius cognosci possit à nobis, non tamen per alios effectus nos inhabitat, vel etiam habetur à nobis.

Ad quartum dicendum, quod operatio miraculorum est manifestativa gratiæ gratum facientis, sicut & donum prophetiæ, & quælibet gratia gratis data. Unde 1. Cor. 12. gratia gratis data nominatur manifestatio Spiritus. Sic igitur Apostolis dicitur datus Spiritus Sanctus ad operationem miraculorum: quia data est eis gratia gratum faciens cum signo manifestante. Si autem daretur solum signum gratiæ gratum facientis sine gratia, non diceretur dari simpliciter Spiritus Sanc-

Sanctus : nisi forte cum aliqua determinatione , secundum quod dicitur , quod alicui datur Spiritus propheticus , vel miraculorum , in quantum à Spiritu Sancto habet virtutem prophetandi , vel miracula faciendi.

ARTICULUS IV.

229

Utrum Patri conveniat mitti.

1. d. 15. qu. 1. ar. unico.

AD Quartum sic proceditur. Videtur , quod Patri etiam conveniat mitti. Mitti enim divinam personam est ipsam dari : sed Pater dat seipsum , cum haberi non possit , nisi seipso donante : ergo potest dici , quod pater mittat seipsum.

2. Præterea. Persona divina mittitur secundum inhabitationem gratiæ : sed per gratiam tota Trinitas inhabitat in nobis , secundum illud Joann. 14. *Ad eum veniemus , & mansionem apud eum faciemus* : ergo quilibet divinarum personarum mittitur.

3. Præterea. Quidquid convenit alicui personæ , convenit omnibus , præter notiones , & personas : sed missio non significat aliquam personam , neque etiam notionem , cum sint tantum quinque notiones , ut supra dictum est (*q. 32. ar. 3.*) : ergo cuilibet personæ divinæ convenit mitti.

Sed Contra est , quod August. dicit in 1. lib. de Trin. (*cap. 5. paulo post princ. to. 3.*) quod *sclus Pater nunquam legitur missus.*

Respondeo dicendum , quod missio in sui ratione importat processionem ab alio , & in divinis secundum originem , ut supra dictum est. (*ar. 1. & 2. hujus qu.*) Unde , *cum Pater non sit ab alio ; nullo modo convenit sibi mitti , sed solum Filio , & Spiritui Sancto , quibus convenit esse ab alio.*

Ad primum ergo dicendum , quod , si dare importet liberalem communicationem alicujus , sic Pater dat seipsum , in quantum se liberaliter communicat creature ad fruendam. Si vero importet auctoritatem dantis respectu ejus , quod datur , sic non convenit dari in divinis , nisi personæ , quæ est ab alio , sicut nec mitti.

Ad

Ad secundum dicendum, quod, licet effectus gratiæ sit etiam à Patre, qui inhabitat per gratiam, sicut & Filius, & Spiritus Sanctus: quia tamen non est ab alio non dicitur mitti. Et hoc est, quod dicit August. 1. de Trinit. (cap. 20. post med. to. 3.) quod *Pater, cum in tempore à quoquam cognoscitur, non dicitur missus. Non enim habet, de quo sit aut ex quo procedat.*

Ad tertium dicendum, quod missio, in quantum importat processionem à mittente, includit in sui significatione notionem, non quidem in speciali, sed in generali, prout esse ab alio est commune duabus notionibus.

ARTICULUS V.

Utrum Filio conveniat invisibiliter mitti.

1. dist. 15. q. 4. a. 1. & 4. cont. c. 8. nu. 9. & c. 23. col. 2.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod Filio non conveniat invisibiliter mitti. Missio enim invisibilis divinæ personæ attenditur secundum dona gratiæ: sed omnia dona gratiæ pertinent ad Spiritum Sanctum, secundum illud 1. Corint. 12. *Omnia operatur unus atque idem Spiritus*: ergo invisibiliter non mittitur, nisi Spiritus Sanctus.

2. Præterea. Missio divinæ personæ fit secundum gratiam gratum facientem: sed dona, quæ pertinent ad perfectionem intellectus, non sunt dona gratiæ gratum facientis, cum sine charitate possint haberi, secundum illud 1. ad Cor. 13. *Si habuero prophetiam, & noverim mysteria, & omnem scientiam, & si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habeam, nihil sum.* Cum ergo Filius procedat ut verbum intellectus, videtur, quod non conveniat sibi invisibiliter mitti.

3. Præterea. Missio divinæ personæ est quadam processio, ut dictum est (*art. præc. & art. 1. hujus quart.*): sed alia est processio Filii, alia Spiritus Sancti: ergo & alia missio, si uterque mittitur. Et sic altera earum superflueret, cum una sit sufficiens ad sanctificandam creaturam.

Sed

Sed Contra est, quod Sapien. 9. dicitur de divina Sapiaientia: *Mitte illam de cælis sanctis tuis, & à sede magnitudinis tuæ.*

Respondeo dicendum, quod per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem, secundum illud Joan. 14. *Ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus.* Mitti autem personam divinam ad aliquem per invisibilem gratiam significat novum modum inhabitandi illius personæ, & originem ejus ab alia. Unde, cum tam Filio, quam Spiritui Sancto conveniat & inhabitare per gratiam, & ab alio esse, *utrique convenit invisibiliter mitti.*

Patri autem licet conveniat inhabitare per gratiam, non tamen sibi convenit ab alio esse, & per consequens nec mitti.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet omnia dona, in quantum dona sunt, attribuantur Spiritui Sancto, quia habet rationem primi doni, secundum quod est amor, ut supra dictum est (q. 38. ar. 2.); aliqua tamen dona secundum proprias rationes attribuantur per quandam appropriationem filio, scilicet illa, quæ pertinent ad intellectum. Et secundum illa dona attenditur missio Filii. Unde August. dicit 4. de Trin. (cap. 20. cir. med. tem. 3.) quod *tunc invisibiliter Filius unicuique mittitur, cum à quoquam cognoscitur, atque percipitur.*

Ad secundum dicendum, quod anima per gratiam conformatur Deo. Unde ad hoc, quod aliqua persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet, quod fiat assimilatio illius ad divinam personam, quæ mittitur per aliquod gratiæ donum. Et quia Spiritus Sanctus est amor, per donum charitatis anima Spiritui Sancto assimilatur. Unde secundum modum charitatis attenditur missio Spiritus Sancti. Filius autem est verbum, non quaecumque, sed spirans amorem. Unde Augustinus dicit in 9. lib. de Trinit. (cap. 10. cir. finito. 3.) *Verbum autem, quod insinuare intendimus, cum amore notitia est.* Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur filius, sed secundum talem instructionem ¶ *al. institutionem, vel instructionem*, ¶ intellectus, quæ prorumpat in affectum amoris,

ris, ut dicitur Joan. 6. *Omnis, qui audivit à patre, & didicit, venit ad me.* & in Psal. 38. *In meditatione mea exardescet ignis.* Et ideo signanter dicit August. (*loc. cit. in solut. 1. arg.*) quod *filius mittitur, cum à quoquam cognoscitur, atque percipitur.* Perceptio autem experimentalem quandam notitiam significat. Et hæc proprie dicitur sapientia, quasi sapida scientia, secundum illud Eccles. 6. *Sapientia doctrinæ secundum nomen ejus est.*

Ad tertium dicendum, quod, cum missio importet originem personæ missæ, & inhabitationem per gratiam, ut supra dictum est, (*in corp. art. & art. 1. huj. quæst.*) si loquamur de missione, quantum ad originem, sic missio filii distinguitur à missione Spiritus Sancti, sicut & generatio à processione. Si autem quantum ad effectum gratiæ, sic communicant duæ missiones in radice gratiæ, sed distinguuntur in effectibus gratiæ, qui sunt illuminatio intellectus, & inflammatio affectus. Et sic manifestum est, quod una non potest esse sine alia; quia neutra est sine gratia gratum faciente, nec una persona separatur ab alia.

ARTICULUS VI.

231

Utrum missio invisibilis fiat ad omnes, qui sunt participes gratiæ.

1. d. 15. q. 5. art. 1. q. 1. 2. 3. & 4.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod missio invisibilis non fiat ad omnes, qui sunt participes gratiæ. Patres enim veteris testamenti gratiæ participes fuerunt: sed ad illos non videtur fuisse facta missio invisibilis. Dicitur enim Joan. 7. *Nondum erat spiritus datus, quia nondum erat Jesus glorificatus:* ergo missio invisibilis non fit ad omnes, qui sunt participes gratiæ.

2. Præterea. Profectus in virtute non est, nisi per gratiam: sed missio invisibilis non videtur attendi secundum profectum virtutis; quia profectus virtutis videtur esse continuus, cum charitas semper aut proficiat, aut deficiat: & sic missio esset continua: ergo missio invisibilis non fit ad omnes participes gratiæ.

Præ-

3. Præterea, Christus, & Beati plenissime habent gratiam; sed ad eos non videtur fieri missio; quia missio fit ad aliquid distans. Christus autem, secundum quod homo, & omnes Beati perfecte sunt uniti Deo. Non ergo ad omnes participes gratiæ fit missio invisibilis.

4. Præterea, Sacramenta novæ Legis continent gratiam, nec tamen ad ea dicitur fieri missio invisibilis. Non ergo ad omnia, quæ habent gratiam, fit missio invisibilis.

Sed Contra est, quod secundum August. (*lib. 3. de Trinit. c. 4. & l. 15. c. 27. post princ. to. 3.*) missio invisibilis fit ad sanctificandam creaturam; omnis autem creatura habens gratiam sanctificatur; ergo ad omnem creaturam hujusmodi fit missio invisibilis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (*3. 4. & 5. art. hujus quæst.*), missio de sui ratione importat, quod ille, qui mittitur, vel incipiat esse, ubi prius non fuit, sicut accidit in rebus creatis; vel incipiat esse, ubi prius fuit, sed quodam modo novo, secundum quod missio attribuitur divinis personis. Sic ergo in eo, ad quem fit missio oportet duo considerare, scilicet *inhabitationem gratiæ, & invocationem quandam per gratiam. Ad omnes ergo fit missio invisibilis, in quibus hæc duo inveniuntur.*

Ad primam ergo dicendum, quod missio invisibilis est facta ad patres veteris testamenti. Unde dicit August. 4. de Trin. (*cap. 20. parum ante med. to. 3.*) quod, secundum quod Filius mittitur invisibiliter, fit in hominibus, aut cum hominibus. Hoc autem antea factum est in Patribus, & Prophetis. Cum ergo dicitur. Nondum erat datus Spiritus, intelligimus de illa datione cum signo visibili, quæ facta est in die Pentecostes.

Ad secundam dicendum, quod etiam secundum profectum virtutis, aut augmentum gratiæ fit missio invisibilis. Unde August. dicit 4. de Trin. (*loc. proxime citato*) quod *tunc unicuique mittitur Filius cum à quoquam cognoscitur, atque percipitur, quantum cognosci, & percipi potest pro captu vel proficientis animæ in Deum, vel perfectæ animæ rationalis in Deo.* Sed tamen

men secundum illud augmentum gratiæ præcipue missio invisibilis attenditur, quando aliquis proficit in aliquem novum actum, vel novum statum gratiæ: ut puta; cum aliquis proficit in gratiam miraculorum, aut prophetiæ, vel in hoc, quod ex fervore charitatis exponit se martyrio, aut abreuntiat his, quæ possidet, aut quodcumque opus arduum aggreditur.

Ad tertium dicendum, quod ad Beatos est facta missio invisibilis in ipso principio beatitudinis. Postmodum autem ad eos fit missio invisibilis, non secundum intercessionem gratiæ, sed secundum quod aliqua mysteria eis revelantur de novo. Quod erit usque ad diem iudicii. Quod quidem augmentum attenditur secundum extensionem gratiæ ad plura se extendentis. Ad Christum autem fuit facta invisibilis missio in principio suæ conceptionis, non autem postea, cum à principio suæ conceptionis fuerit plenus omni sapientia, & gratia.

Ad quartum dicendum, quod gratia est in sacramentis novæ legis instrumentaliter, sicut forma artificii est in instrumentis artis secundum quandam decursum *†al. discursum†* ab agente in patiens. Missio autem non dicitur fieri, nisi respectu termini. Unde missio divinæ personæ non fit ad sacramenta, sed ad eos, qui per sacramenta gratiam suscipiant.

ARTICULUS VII.

Utrum Spiritui Sancto conveniat visibiliter mitti.

Locis supr. art. 6. inductis.

AD Septimum sic proceditur. Videtur, quod Spiritui Sancto non conveniat visibiliter mitti. Filius enim, secundum quod visibiliter missus est in mundum, dicitur esse minor Patre: sed numquam legitur Spiritus Sanctus minor Patre: ergo Spiritui Sancto non convenit visibiliter mitti.

2. Præterea. Missio visibilis attenditur secundum aliquam creaturam visibilem assumptam, sicut missio Filii secundum carnem: sed Spiritus Sanctus non assumpsit aliquam creaturam visibilem. Unde non potest

test dici, quod in aliquibus creaturis visibilibus fit alio modo, quam in aliis, nisi forte sicut in signo: sicut est etiam in sacramentis, & in omnibus figuris legalibus. Non ergo Spiritus Sanctus visibiliter mittitur: vel oportet dicere, quod secundum omnia hujusmodi ejus missio visibilis attenditur.

3. Præterea. Quælibet creatura visibilis est effectus demonstrans totam Trinitatem. Non ergo per illas creaturas visibiles magis mittitur Spiritus Sanctus, quam alia persona.

4. Præterea. Filius visibiliter est missus secundum dignissimam visibilium creaturarum, scilicet secundum naturam humanam. Si igitur Spiritus Sanctus visibiliter mittitur, debuit mitti secundum aliquas creaturas rationales.

5. Præterea. Quæ visibiliter fiunt divinitus, dispensantur per ministerium Angelorum, ut August. dicit 3. de Trin. (*elicitur ex c. 4. 5. & 9. 10. 3.*) Si ergo aliquæ species visibiles apparuerunt, hoc factum fuit per angelos. Et sic ipsi angeli mittuntur, & non Spiritus Sanctus.

6. Præterea. Si Spiritus Sanctus visibiliter mittitur, hoc non est, nisi ad manifestandum invisibilem missionem; quia invisibilia per visibilia manifestantur: ergo ad quem missio invisibilis facta non fuit, nec missio visibilis fieri debuit: & ad omnes, ad quos fit missio invisibilis, sive in novo, sive in veteri testamento, missio visibilis fieri debet: quod patet esse falsum. Non ergo Spiritus Sanctus visibiliter mittitur.

Sed Contra est, quod dicitur Matth. 3. quod Spiritus Sanctus descendit super Dominum baptizatum in specie columbæ.

Respondeo dicendum, quod Deus providet omnibus secundum uniuscujusque modum. Est autem modus connaturalis hominis, ut per visibilia ad invisibilia manuducatur, ut ex supra dictis patet. (*q. 12. ar. 12.*) Et ideo invisibilia Dei oportuit homini per visibilia manifestari. Sicut igitur seipsum Deus, & processiones æternas personarum per creaturas visibiles secundum aliqua indicia hominibus quodammodo demonstravit ita *conveniens fuit, ut etiam invisibiles missiones di-*
vi-

variarum personarum secundum aliquas visibiles creaturas manifestarentur.

Aliter tamen Filius, & Spiritus Sanctus. Nam Spiritui Sancto, in quantum procedit ut amor, competit esse sanctificationis donum: Filio autem, in quantum est Spiritus Sancti principium, competit esse sanctificationis hujus auctorem. Et ideo Filius visibiliter missus est, tanquam sanctificationis auctor, sed Spiritus Sanctus tanquam sanctificationis indicium.

Ad primum ergo dicendum, quod Filius creaturam visibilem, in qua apparuit, in unitatem personæ assumpsit sic, ut quod de illa creatura dicitur, de Filio Dei dici possit. Et sic ratione naturæ assumptæ Filius dicitur minor Patre. Sed Spiritus Sanctus non assumpsit creaturam visibilem, in qua apparuit, in unitatem personæ, ut quod illi convenit, de illo prædicetur. Unde non potest dici minor Patre propter visibilem creaturam.

Ad secundum dicendum, quod missio visibilis Spiritus Sancti non attenditur secundum visionem imaginariam, quæ est visio prophetica: quia ut Aug. dicit 2. de Trin. (cap. 6. circa med. tom. 3.) *Visio prophetica non est exhibita corporeis oculis per formas corporeas, sed in spiritu per spiritualis corporum imagines. Columbam vero illam, & ignem oculis viderunt, quicumque viderunt. Neque iterum sic se habuit Spiritus Sanctus ad hujusmodi species, sicut Filius ad petram: quia dicitur: Petra erat Christus. Illa enim petra jam erat in creatura, & per actionis modum nuncupata est nomine Christi, quem significabat. Sed illa columba, & ignis ad hæc tantum significanda repente exierunt. Sed videntur esse similia flammæ illi, quæ in rubo apparuit Moyse, & illi columnæ, quam populus in eremo sequebatur, & fulgoribus, ac tonitruis, quæ fiunt, cum lex daretur in monte. Ad hoc enim verum illarum corporalis extitit species, ut aliquid significaret, atque prædiceret. Sic igitur apparet, quod missio visibilis neque attenditur secundum visiones propheticas; quæ fuerunt imaginariæ, & non corporales; neque secundum signa sacramentalia veteris, & novi testamenti, in quibus quædam res præexistentes assum-*

mun-

muntur ad aliquid significandum: sed Spiritus Sanctus visibiliter dicitur esse missus, in quantum fuit monstratus in quibusdam creaturis, sicut in signis ad hoc specialiter factis.

Ad tertium dicendum, quod, licet illas creaturas visibiles tota Trinitas operata sit; tamen factæ sunt ad demonstrandum specialiter hanc, vel illam personam. Sicut enim diversis nominibus significatur Pater, & Filius, & Spiritus Sanctus; ita etiam diversis rebus significari potuerunt: quamvis inter eos nulla sit separatio, aut diversitas.

Ad quartum dicendum, quod personam Filii declarari oportuit, ut sanctificationis auctorem, ut dictum est (*in corp. art.*). Et ideo oportuit, quod missio visibilis Filii fieret secundum naturam rationalem, cujus est agere, & cui potest competere sanctificari. Indicium autem sanctificationis esse potuit quæcumque alia creatura. Neque oportuit, quod creatura visibilis ad hoc formata esset assumpta à Spiritu Sancto in unitatem personæ, cum non assumeretur ad aliquid agendum, sed ad indicandum tantum. Et propter hoc etiam non oportuit, quod duraret, nisi quando perageret officium suum.

Ad quintum dicendum, quod illæ creaturæ visibiles formatae sunt ministerio angelorum; non tamen ad significandam personam angeli, sed ad significandam personam Spiritus Sancti. Quia igitur Spiritus Sanctus erat in illis creaturis visibilibus, sicut signatum in signo, propter hoc secundum eas Spiritus Sanctus visibiliter mitti dicitur, & non angelus.

Ad sextum dicendum, quod non est de necessitate invisibilis missionis, ut semper manifestetur per aliquid quod signum visibile exterius: sed, sicut dicitur 1. Cor. 12. *Manifestatio spiritus datur alicui ad utilitatem*, scilicet Ecclesiæ. Quæ quidem utilitas est, ut per hujusmodi visibilia signa fides confirmetur, & propagetur. Quod quidem participaliter factum est per Christum, & per Apostolos, secundum illud Hebr. 2. *Quæ cum initium accepisset enarrari per Dominum ab eis, qui audierunt, in nos confirmata est.* Et ideo specialiter debuit fieri missio visibilis Spiritus Sancti ad Christum

tum, ad Apostolos, & ad aliquos primitivos Sanctos, in quibus quodammodo Ecclesia fundabatur: ita tamen, quod visibilis missio facta ad Christum demonstraret missionem invisibilem, non tunc, sed in principio suæ conceptionis ad eum factam. Facta autem est missio visibilis ad Christum in baptismo quidem sub specie columbæ, quod est animal fœcundum, ad ostendendum in Christo auctoritatem donandi gratiam per spiritualem regenerationem. Unde vox patris intonuit (*Matth. 17.*): *Hic est filius meus dilectus*, ut ad similitudinem unigeniti alii regenerarentur. In transfiguratione vero sub specie nubis lucidæ, ad ostendendam exuberantiam doctrinæ. Unde dictum est (*ibid.*): *Ipsam audite*. Ad Apostolos autem sub specie flatus, ad ostendendam potestatem ministerii in dispensatione sacramentorum. Unde dictum est eis (*Joan. 20.*): *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*: Sed sub linguis igneis ad ostendendum officium doctrinæ. Unde dicitur (*Act. 2.*): quod *cæperunt loqui variis linguis*. Ad patres autem veteris testamenti missio visibilis Spiritus Sancti fieri non debuit; quia prius debuit perfici missio visibilis Filii, quam Spiritus Sancti, cum Spiritus Sanctus manifestet Filium, sicut Filius Patrem. Fuerunt autem factæ visibiles apparitiones divinarum personarum patribus veteris testamenti. Quæ quidem missiones visibiles dici non possunt; quia non fuerunt factæ, secundum Augustinum, (*lib. 2. de Trinit. c. 17. cir. fin. tom. 3.*) ad designandum inhabitationem divinæ personæ per gratiam, sed ad aliquid aliud manifestandum.

ARTICULUS VIII.

Utrum aliqua persona divina mittatur, nisi ab ea, à qua procedit æternaliter.

1. d. 15. q. 3. & po. q. 10. art. 4. ad 4.

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod nulla persona divina mittatur, nisi ab ea, à qua procedit æternaliter. Quia, sicut dicit Augustinus 4. de Trinit. (*colligitur ex cap. ult. in fin. tom. 3.*). *Pater à nullo mittitur, quia à nullo est*. Si ergo aliqua perso-

Tom. I.

Aa

na

na divina mittitur ab alia, oportet, quod sit ab illa.

2. Præterea. Mittens habet auctoritatem respectu missi: sed respectu divinæ personæ non potest haberi auctoritas, nisi secundum originem: ergo oportet, quod divina persona, quæ mittitur, sit à persona mittente.

3. Præterea. Si persona divina potest mitti ab eo, à quo non est, nihil prohibebit dicere, quod Spiritus Sanctus detur ab homine, quamvis non sit ab eo. Quod est contra August. 15. de Trinit. (c. 26. tom. 3.) ergo divina persona non mittitur, nisi ab ea, à qua est.

Sed Contra est, quod Filius mittitur à Spiritu Sancto; secundum illud Isai. 48. *Nunc misit me Dominus Deus, & spiritus ejus.* Filius autem non est à Spiritu Sancto: ergo persona divina mittitur ab ea, à qua non est.

Respondeo dicendum, quod circa hoc inveniuntur aliqui *diversimode* locuti esse. Secundum quosdam enim persona divina non mittitur, nisi ab eo, à quo est æternaliter. Et secundum hoc, cum dicitur Filius Dei missus à Spiritu Sancto, referendum est hoc ad humanam naturam, secundum quam missus est ad prædicandum à Spiritu Sancto. Augustinus autem dicit 2. de Trinitate, (cap. 5. post prin. tom. 3.) quod *Filius mittitur & à se, & à Spiritu Sancto, & Spiritus Sanctus etiam mittitur & à se, & à Filio*, ut sic mitti in divinis non conveniat cuilibet personæ, sed solum personæ ab alio existenti; mittere autem conveniat cuilibet personæ.

Utrumque autem *habet aliquo modo veritatem*: quia, cum dicitur aliqua persona mitti, designatur & ipsa persona ab alio existens, & effectus visibilis, aut invisibilis, secundum quem missio divinæ personæ attenditur. Si igitur mittens designetur ut principium personæ, quæ mittitur, sic non quælibet persona mittit, sed solum illa, cui convenit esse principium illius personæ. Et sic Filius mittitur tantum à Patre, Spiritus Sanctus autem à Patre, & Filio. Si vero persona mittens intelligatur esse principium effectus, secundum quem attenditur missio, sic tota Trinitas mittit personam missam.

Non

Non autem propter hoc homo dat Spiritum Sanctum, quia nec effectum gratiæ potest causare.

Et per hoc patet solutio ad Objecta.

QUÆSTIO QUADRAGESIMAQUARTA.

De processione creaturarum à Deo, & de omnium entium prima causa, in quatuor articulos divisa.

Post considerationem divinarum personarum, considerandum restat de processione creaturarum à Deo. Erit autem hæc consideratio *tripartita*, ut *Primo* consideretur de productione creaturarum. *Secundo* de earum distinctione. *Tertio* de conservatione, & gubernatione. Circa *primum tria* sunt consideranda. *Primo* quidem, quæ sit prima causa entium. *Secundo* de modo procedendi creaturarum à prima causa. *Tertio* vero de principio durationis rerum.

Circa primum quærentur quatuor.

Primo. Utrum Deus sit causa efficiens omnium entium.

Secundo. Utrum materia prima sit creata à Deo: vel sit principium ex æquo coordinatum ei.

Tertio. Utrum Deus sit causa exemplaris rerum, vel sint alia exemplaria præter ipsum.

Quarto. Utrum ipse sit causa finalis rerum.

ARTICULUS I.

Utrum sit necessarium omne ens esse creatum à Deo.

2. d. 1. q. 1. a. 2. & 3. & d. 17. q. 1. a. 2. & 2. con. c. 6.

15. & 16. & op. 2. c. 68. & 69. & op. 15. c. 9.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod non sit necessarium omne ens esse creatum à Deo. Nihil enim prohibet inveniri rem sine eo, quod non est de ratione rei, sicut hominem sine albedine: sed habitudo causati ad causam non videtur esse de ratione entium; quia sine hac possunt aliqua entia intelligi: ergo sine hac possunt esse: ergo nihil prohibet esse aliqua entia non creata à Deo.

2. Præterea. Ad hoc aliquid indiget causa efficiente, ut sit: ergo quod non potest non esse, non indiget causa efficiente: sed nullum necessarium potest non

esse, quia quod necesse est esse, non potest non esse. Cum igitur multa sint necessaria in rebus, videtur, quod non omnia entia sint à Deo.

3. Præterea. Quorumcumque est aliqua causa, in his potest fieri demonstratio per causam illam: sed in mathematicis non fit demonstratio per causam agentem, ut per Philos. patet in 3. Metaph. (tex. 3. tom. 3.). Non igitur omnia entia sunt à Deo, sicut à causa agente.

Sed Contra est, quod dicitur Rom. 11. *Ex ipso, & per ipsum, & in ipso sunt omnia.*

Respondeo dicendum, quod *necesse est dicere omne ens, quod quocumque modo est, à Deo esse.* Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est, quod causetur in ipso ab eo, cui essentialiter convenit: sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra, (q. 3. art. 4.) cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est, (q. 11. a. 4.) quod esse subsistens non potest esse nisi unum: sicut, si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo, quod omnia alia à Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur, omnia, quæ diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius, vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est.

Unde & Plato dixit, quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem. Et Aristot. dicit in 2. Metaph. (tex. 4. tom. 3.) quod id, quod est maxime ens, & maxime verum, est causa omnis entis, & omnis veri: sicut id, quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet habitudo ad causam non intret definitionem entis, quod est causatum; tamen sequitur ad ea, quæ sunt de ejus ratione: quia ex hoc, quod aliquid per participationem est ens, sequitur, quod sit causatum ab alio. Unde hujusmodi ens non potest esse, quin sit causatum; sicut nec homo, quin sit risibilis: sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum.

Ad

Ad secundum dicendum, quod ex hac ratione quidam moti fuerunt ad ponendum, quod id quod est necessarium, non habeat causam, ut dicitur in 8. Physic. (*tex. 46. tom. 2.*). Sed hoc manifeste falsum apparet in scientiis demonstrativis, in quibus principia necessaria sunt causæ conclusionum necessariarum. Et ideo dicit Arist. in 5. Metaph. (*tex. 6. tom. 3.*) quod sunt quædam necessaria, quæ habent causam suæ necessitatis. Non ergo propter hoc solum requiritur causa agens, quia effectus potest non esse, sed quia effectus non esset, si causa non esset. Hæc enim conditionalis est vera, sive antecedens, & consequens sint possible, sive impossible.

Ad tertium dicendum, quod mathematica accipiuntur ut abstracta secundum rationem, cum tamen non sint abstracta secundum esse. Unicuique autem competit habere causam agentem, secundum quod habet esse. Licet igitur ea, quæ sunt mathematica, habeant causam agentem: non tamen secundum habitudinem, quam habent ad causam agentem, cadunt sub consideratione mathematici. Et ideo in scientiis mathematicis non demonstratur aliquid per causam agentem.

ARTICULUS II.

Utrum materia prima sit creata à Deo.

Sup. q. 14. a. 11. cor. & 2. d. 37. q. 1. a. 1. & ver. q. 3. a. 5. cor. & po. q. 3. ar. 5. opus. 2. c. 60. 99. 139. 230. & Rom. 11. lect. 5. & Phys. 8. lect. 2.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod materia prima non sit creata à Deo. Omne enim, quod fit, componitur ex subjecto, & ex aliquo alio, ut dicitur in 1. Physic. (*tex. 62. tom. 2.*) sed materia primæ non est aliquod subjectum: ergo materia prima non potest esse facta à Deo.

2. Præterea. Actio, & passio dividuntur contra se invicem: sed sicut primum principium activum est Deus, ita primum principium passivum est materia: ergo Deus, & materia prima sunt duo principia contra se invicem divisa: quorum neutrum est ab alio.

3. Præterea. Omne agens agit sibi simile, & sic

cum omne agens agat, in quantum est actu, sequitur, quod omne factum aliquo modo sit in actu: sed materia prima est tantum in potentia, in quantum hujusmodi: ergo contra rationem materiæ primæ est, quod sit facta.

Sed Contra est, quod dicit Augustinus 12. Confess. (cap. 7. in fin. tom. 1.). *Duo fecisti Domine, unum prope te, scilicet Angelum, aliud prope nihil, scilicet materiam primam.*

Respondeo dicendum, quod antiqui Philosophi paulatim, & quasi pedetentim intraverunt in cognitionem veritatis. A principio enim, quasi grossiores existentes, non existimabant esse entia, nisi corpora sensibilia. Quorum, qui ponebant in eis motum, non considerabant motum, nisi secundum reliqua accidentia, ut puta, secundum raritatem, & densitatem, per congregationem, & segregationem. Et supponentes ipsam substantiam corporum increatam, assignabant aliquas causas hujusmodi accidentalium transmutationum, ut puta, amicitiam, litem, intellectum, aut aliquid hujusmodi. Ulterius vero procedentes distinxerunt per intellectum inter formam substantialem, & materiam, quam ponebant increatam: & perceperunt transmutationem fieri in corporibus secundum formas essentielles. Quarum transmutationum quasdam causas universales ponebant, ut obliquum circulum secundum Aristotelem, (lib. 2. de gener. tex. 56. tom. 2.) vel ideas secundum Platonem. Sed considerandum est, quod materia per formam contrahitur ad determinatam speciem: sicut substantia alicujus speciei per accidens ei adveniens contrahitur ad determinatum modum essendi: ut homo contrahitur per album. Utrique igitur consideraverunt ens particulari quadam consideratione, vel in quantum est hoc ens, vel in quantum est tale ens: & sic rebus causas agentes particulares assignaverunt. Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens, in quantum est ens: & consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt hæc, vel talia, sed secundum quod sunt entia.

Hoc igitur, quod est causa rerum, in quantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum

dum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt hæc per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud, quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium.

Ad primum ergo dicendum, quod Phil. in 1. Phys. (*loc. cit. in arg.*) loquitur de fieri particulari, quod est de forma in formam sive accidentalem, sive substantialem; nunc autem loquimur de rebus secundum emanationem earum ab universali principio essendi. A qua quidem emanatione nec materia excluditur, licet à primo modo factionis excludatur.

Ad secundum dicendum, quod passio est effectus actionis. Unde & rationabile est, quod primum principium passivum sit effectus primi principii activi. Nam omne imperfectum causatur à perfecto. Oportet enim, primum principium esse perfectissimum, ut dicit Arist. in 12. Metaph. (*tex. 52. tom. 3.*).

Ad tertium dicendum, quod ratio illa non ostendit, quod materia non sit creata, sed quod non sit creata sine forma: licet enim omne creatum sit in actu, non tamen est actus purus. Unde oportet, quod etiam illud, quod se habet ex parte potentiae, sit creatum, si totum, quod ad esse ipsius pertinet, creatum est.

ARTICULUS III.

Utrum causa exemplaris sit aliquid præter Deum.

Pot. q. 7. ar. 1. ad 3. & 2. con. c. 11. in prin.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod causa exemplaris sit aliquid præter Deum. Exemplatum enim habet similitudinem exemplaris: sed creaturæ longe sunt à divina similitudine. Non ergo Deus est causa exemplaris earum.

2. Præterea. Omne, quod est per participationem, reducitur ad aliquid per se existens, ut ignitum ad ignem, sicut jam dictum est (*ar. 1. bu. q.*): sed quæcumque sunt in sensibilibus rebus, sunt solum per participationem alicujus speciei. Quod ex hoc patet, quod in nullo sensibilium invenitur solum id, quod ad rationem speciei pertinet, sed adjunguntur principiis

speciei principia individuantia. Oportet ergo ponere ipsas species per se existentes, ut per se hominem, & per se equum, & hujusmodi. Et hæc dicuntur exemplaria. Sunt igitur exemplaria res quædam extra Deum.

3. Præterea. Scientiæ, & definitiones sunt de ipsis speciebus, non secundum quod sunt in particularibus, quia particularium non est scientia, nec definitio: ergo sunt quædam entia, quæ sunt entia, vel species non in singularibus; & hæc dicuntur exemplaria: ergo idem, quod prius.

4. Præterea. Hoc idem videtur per Dionys. qui dicit 5. cap. de div. nom. (*non remote à princ. lect. 1.*) quod *ipsum secundum se esse prius est eo, quod est per se vitam esse, & eo, quod est per se sapientiam esse.*

Sed Contra est, quod exemplar est idem, quod idea: sed idea, secundum quod August. lib. 83. QQ. dicit, (*q. 46. non remote à prin. tom. 4.*) sunt formæ principales, quæ divina intelligentia continentur: ergo exemplaria rerum non sunt extra Deum.

Respondeo dicendum, quod *Deus est prima causa exemplaris omnium rerum.* Ad cujus evidentiam considerandum est, quod ad productionem alicujus rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur. Artifex enim producit determinatam formam in materia propter exemplar, ad quod inspicit, sive illud sit exemplar, ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interius mente conceptum. Manifestum est autem, quod ea, quæ naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Hæc autem formarum determinatio oportet, quod reducat, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quæ ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere, quod in divina sapientia sint rationes omnium rerum, quas supra diximus (*q. 15. art. 1.*) ideas, idest formas exemplares in mente divina existentes. Quæ quidem, licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud à divina essentia, prout ejus similitudo à diversis participari potest diversimode. Sic igitur
ip-

ipse Deus est primum exemplar omnium. Possunt etiam in rebus creatis quædam aliorum exemplaria dici, secundum quod quædam sunt ad similitudinem aliorum, vel secundum eandem speciem, vel secundum analogiam alicujus imitationis.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet creature non pertingant ad hoc, quod sint similes Deo secundum suam naturam similitudine speciei, ut homo genitus homini generanti: attingunt tamen ad ejus similitudinem secundum representationem rationis intellectæ à Deo; ut domus, quæ est in materia, domui, quæ est in mente artificis.

Ad secundum dicendum, quod de ratione hominis est, quod sit in materia. Et sic non potest inveniri homo sine materia. Licet igitur hic homo sit per participationem speciei, non tamen potest reduci ad aliquid existens per se in eadem specie, sed ad speciem superexcedentem, sicut sunt substantiæ separatae. Et eadem ratio est de aliis sensibilibus.

Ad tertium dicendum, quod, licet quælibet scientia, & definitio sit solum entium, non tamen oportet, quod res eundem modum habeant in essendo, quem intellectus habet in intelligendo. Nos enim per virtutem intellectus agentis abstrahimus species universales à particularibus conditionibus: non tamen oportet, quod universalia præter particularia subsistant, ut particularium exemplaria.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Dion. 11. cap. de div. nomin. (*inter med. & fin. lect. 4.*) *per se vita, & per se sapientia* quandoque nominat ipsum Deum, quandoque virtutes ipsis rebus datas, non autem quasdam subsistentes res, sicut antiqui posuerunt.

ARTICULUS IV.

237

Utrum Deus sit causa finalis omnium.

Inf. q. 65. a. 2. & q. 103. c. 2. & 2. d. 1. q. 2. a. 2. corp. & 3. cont. c. 17. & 18.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod Deus non sit causa finalis omnium. Agere enim propter finem videtur esse alicujus indigentis fine; sed Deus

nullo est indigens : ergo non competit sibi agere propter finem.

2. Præterea. Finis generationis, & forma generati, & agens non incidunt in idem numero, ut dicitur in 2. *Physic. (tex. 70. tom. 2.)* quia finis generationis est forma generati : sed Deus est primum agens omnium : non ergo est causa finalis omnium.

3. Præterea. Finem omnia appetunt : sed Deum non omnia appetunt : quia neque omnia ipsum cognoscunt. Deus ergo non est omnium finis.

4. Præterea. Finalis causa est prima causarum. Si igitur Deus sit causa agens, & causa finalis sequitur, quod in eo sit prius, & posterius : quod est impossibile.

Sed Contra est, quod dicitur *Prov. 16. Universa propter semetipsum operatus est Dominus.*

Respondeo dicendum, quod omne agens agit propter finem : alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc, quam illud, nisi à casu. Est autem idem finis agentis, & patientis, inquantum hujusmodi, sed aliter, & aliter. Unum enim & idem est, quod agens intendit imprimere, & quod patiens intendit recipere. Sunt autem quædam, quæ simul agunt, & patiuntur, quæ sunt agentia imperfecta : & his convenit, quod etiam in agendo intendant aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem, quæ est ejus bonitas. Et unaquæque creatura intendit consequi suam perfectionem, quæ est similitudo perfectionis, & bonitatis divinæ. Sic ergo *divina bonitas est finis rerum omnium.*

Ad primum ergo dicendum, quod agere propter indigentiam non est nisi agentis imperfecti, Quod natum est agere, & pati : sed hoc Deo non competit. Et ideo ipse solus est maxime liberalis : quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem.

Ad secundum dicendum, quod forma generati non est finis generationis, nisi inquantum est similitudo formæ generantis, quod suam similitudinem communi-

care intendit : alias forma generati esset nobilior generante , cum finis sit nobilior his , quæ sunt ad finem.

Ad tertium dicendum, quod omnia appetunt Deum, ut finem, appetendo quodcumque bonum, sive appetitu intelligibili, sive sensibili, sive naturali, qui est sine cognitione. Quia nihil habet rationem boni, & appetibilis, nisi secundum quod participat Dei similitudinem.

Ad quartum dicendum, quod, cum Deus sit causa efficiens, exemplaris, & finalis omnium rerum, & materia prima sit ab ipso, sequitur quod principium omnium rerum sit unum secundum rem. Nihil tamen prohibet, in eo considerari multa secundum rationem, quorum quædam prius cadant in intellectu nostro, quam alia.

QUÆSTIO QUADRAGESIMA QUINTA.

*De Modo emanationis rerum à primo principio,
in octo articulos divisa.*

DEinde quæritur de modo emanationis rerum à primo principio : qui dicitur creatio.

De qua quærentur octo.

Primo. Quid sit creatio.

Secundo. Utrum Deus possit aliquid creare.

Tertio. Utrum creatio sit aliquod ens in rerum natura.

Quarto. Cui competat creari.

Quinto. Utrum solius Dei sit creare.

Sexto. Utrum commune sit toti Trinitati, aut proprium alicujus personæ.

Septimo. Utrum vestigium aliquod Trinitatis sit in rebus creatis.

Octavo. Utrum opus creationis admisceatur in operibus naturæ, & voluntatis.

Utrum creare sit ex nihilo aliquid facere.

2. dist. 1. q. 1. art. 6. Et po. q. 3. a. 1.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod creare non sit ex nihilo aliquid facere. Dicit enim Aug. contra adversarium legis, & prophetarum: (*lib. 1. c. 23. ante med. tom. 6.*). *Facere est, quod omnino non erat: creare vero est ex eo, quod jam erat, educendo aliquid constituere.*

2. Præterea. Nobilitas actionis, & motus ex terminis consideratur. Nobilior igitur est actio, quæ ex bono in bonum est, & ex ente in ens, quam quæ est ex nihilo in aliquid: sed creatio videtur esse nobilissima actio, & prima inter omnes actiones: ergo non est ex nihilo in aliquid, sed magis ex ente in ens.

3. Præterea. Hæc præpositio, *Ex*, importat habitudinem alicujus causæ, & maxime materialis: sicut, cum dicimus, quod statua fit ex ære: sed nihil non potest esse materia entis, nec aliquo modo causa ejus: ergo creare non est ex nihilo aliquid facere.

Sed Contra est, quod super illud Gen. 1. *In principio creavit Deus cælum*, &c. dicit Gloss. (*ordin. & Beda in hunc loc.*) quod *creare est aliquid ex nihilo facere.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (*quæst. præv. art. 2.*) non solum oportet considerare emanationem alicujus entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis à causa universali, quæ est Deus: & hanc quidem emanationem designamus nomine creationis.

Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non præsupponitur emanationi. Sicut, si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, & album ex non albo. Unde, si consideretur emanatio totius entis universalis à primo principio, impossibile est, quod aliquod ens præsupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil, quod nullum ens. Sicut generatio hominis est ex non ente, quod est non homo, ita *creatio, quæ est emanatio*

totius esse, est ex non ente, quod est nihil.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustin. æquivoce utitur nomine creationis, secundum quod creari dicuntur ea, quæ in melius reformantur: ut cum dicitur aliquis creari in episcopum. Sic autem non loquimur hic de creatione, sed sicut dictum est (*in cor. art.*).

Ad secundum dicendum, quod mutationes accipiunt speciem, & dignitatem non à termino à quo, sed à termino ad quem. Tanto ergo perfectior, & prior est aliqua mutatio, quanto terminus ad quem illius mutationis est nobilior, & prior; licet terminus à quo, qui opponitur termino ad quem, sit imperfectior. Sicut generatio simpliciter est nobilior, & prior, quam alteratio, propter hoc, quod forma substantialis est nobilior, quam forma accidentalis; tamen privatio substantialis formæ, quæ est terminus à quo in generatione, est imperfectior, quam contrarium, quod est terminus à quo in alteratione. Et similiter creatio est perfectior, & prior, quam generatio, & alteratio; quia terminus ad quem est tota substantia rei. Id autem, quod intelligitur ut terminus à quo, est simpliciter non ens.

Ad tertium dicendum, quod, cum dicitur, aliquid ex nihilo fieri, hæc præpositio, *Ex*, non designat causam materialem, sed ordinem tantum: sicut, cum dicitur, *Ex* mane fit meridies, idest, *Post* mane fit meridies. Sed intelligendum est, quod hæc præpositio, *Ex*, potest includere negationem importatam in hoc, quod dico, *nihil*, vel includi ab ea. Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus, & ostenditur ordo ejus, quod est ad non esse præcedens. Si vero negatio includat præpositionem, tunc ordo negatur, & est sensus. Fit ex nihilo, idest, non fit ex aliquo: sicut, si dicatur, *Iste* loquitur de nihilo, quia non loquitur de aliquo. Et utroque modo verificatur, cum dicitur, ex nihilo aliquid fieri. Sed primo modo hæc præpositio, *Ex*, importat ordinem, ut dictum est (*in hac respons.*). Secundo modo importat habitudinem causæ materialis, quæ negatur.

Utrum Deus possit aliquid creare.

2. *dist. 1. q. 1. art. 2. & 3. & d. 37. q. 1. art. 2. & 2. con. cap. 6. 15. & 16. Et po. q. 3. art. 16. cor.*

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod Deus non possit aliquid creare. Quia secundum Philosoph. 2. *Physic. (tex. 34. tom. 2.)* antiqui Philosophi acceperunt, ut communem conceptionem animi, ex nihilo nihil fieri: sed potentia Dei non se extendit ad contraria primorum principiorum, utpote, quod Deus faciat, quod totum non sit majus sua parte, vel quod affirmatio, & negatio sint simul vera: ergo Deus non potest aliquid ex nihilo facere, vel creare.

2. Præterea. Si creare est aliquid ex nihilo facere, ergo creari est aliquid fieri: sed omne fieri est mutari: ergo creatio est mutatio: sed omnis mutatio est ex subjecto aliquo, ut patet per definitionem motus: Nam *motus est actus existentis in potentia*: ergo est impossibile aliquid à Deo ex nihilo fieri.

3. Præterea. Quod factum est, necesse est aliquando fieri: sed non potest dici, quod illud, quod creatur, simul fiat, & factum sit: quia in permanentibus quod fit, non est; quod autem factum est, jam est: simul ergo aliquid esset, & non esset: ergo, si aliquid fit, fieri ejus præcedit factum esse: sed hoc non potest esse, nisi præxistat subjectum, in quo sustentetur ipsum fieri: ergo impossibile est, aliquid fieri ex nihilo.

4. Præterea. Infinitam distantiam non est pertransire: sed infinita distantia est inter ens, & nihil: ergo non contingit ex nihilo aliquid fieri.

Sed Contra est, quod dicitur Genes. 1. *In principio creavit Deus cælum, & terram*, ubi dicit Gloss. (*ord. & Beda super hunc loc.*) quod *creare est aliquid ex nihilo facere*.

Respondeo dicendum, quod *non solum non est impossibile à Deo aliquid creari, sed necesse est potest à Deo omnia creata esse*, ut ex præmissis habetur (*quest. præc. artic. 1.*). Quicumque enim facit aliquid ex aliquo, illud, ex quo facit, præsupponitur

actioni ejus, & non producitur per ipsam actionem. Sicut artifex operatur ex rebus naturalibus, ut ex ligno, & ære, quæ per artis actionem non causantur, sed causantur per actionem naturæ: sed & ipsa natura causat res naturales quantum ad formam, sed præsupponit materiam. Si ergo Deus non ageret, nisi ex aliquo præsupposito, sequeretur, quod illud præsuppositum non esset causatum ab ipso. Ostensum est autem supra, (*q. præc. art. 1. & 2.*) quod nihil potest esse in entibus, quod non sit à Deo, qui est causa universalis totius esse. Unde necesse est dicere, quod Deus ex nihilo res in esse producit.

Ad primum ergo dicendum, quod antiqui Philosophi, sicut supra dictum est, (*q. præc. art. 2.*) non consideraverunt, nisi emanationem effectuum particularium à causis particularibus, quas necesse est præsupponere aliquid in sua actione. Et secundum hoc erat eorum communis opinio, ex nihilo nihil fieri: sed tamen hoc locum non habet in prima emanatione ab universali rerum principio.

Ad secundum dicendum, quod creatio non est mutatio, nisi secundum modum intelligendi tantum. Nam de ratione mutationis est, quod aliquid idem se habeat aliter nunc, & prius. Nam quandoque est idem ens actualiter se habens nunc, & prius, sicut in motibus secundum quantitatem, & qualitatem. Quandoque vero est idem ens in potentia tantum, sicut in mutatione secundum substantiam, cujus est subjectum materia: sed in creatione, per quam producitur tota substantia rerum, non potest accipi aliquid idem aliter se habens nunc, & prius, nisi secundum intellectum tantum: sicut, si intelligatur aliqua res prius non fuisse totaliter, & postea esse: sed, cum actio, & passio convenient in substantia motus, & differant solum secundum habitudines diversas, ut dicitur in 3. Physicor. (*tex. 20. & tom. 2.*) oportet, quod subtracto motu, non remaneant nisi diversæ habitudines in create, & creato, sed, quia modus significandi sequitur modum intelligendi, ut dictum est, (*q. 13. art. 1.*) creatio significatur per modum mutationis. Et propter hoc dicitur, quod creare est ex nihilo aliquid facere:
quam-

quamvis facere, & fieri magis in hoc convenient, quam mutare, & mutari: quia facere, & fieri important habitudinem causæ ad effectum, & effectus ad causam, sed mutationem ex consequenti.

Ad tertium dicendum, quod in his, quæ sunt sine motu, similiter † *al. simul* † est fieri, & factum esse, sive talis factio sit terminus motus, sicut illuminatio, (nam simul aliquid illuminatur, & illuminatum est) sive non sit terminus motus, sicut simul formatur verbum in corde, & formatum est. Et in his, quod fit, est, cum dicitur fieri, sed significatur † *al. sed cum dicitur fieri, significatur* † ab alio esse, & prius non fuisse. Unde, cum creatio sit sine motu, simul aliquid creatur & creatum est.

Ad quartum dicendum, quod objectio illa procedit ex falsa imaginatione, ac si sit aliquod infinitum medium inter nihilum, & ens. Quod patet esse falsum. Procedit autem falsa hæc imaginatio ex eo, quod creatio significatur ut quædam mutatio inter duos terminos existens.

ARTICULUS III.

240

Utrum creatio sit aliquid in creatura.

I. d. 40. q. 1. a. 1. ad 1. & po. q. 3. a. 3.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod creatio non sit aliquid in creatura. Sicut enim creatio passive accepta attribuitur creaturæ, ita creatio active accepta attribuitur creatori: sed creatio active accepta non est aliquid in creatore; quia si sic, sequeretur: quod in Deo esset aliquid temporale; ergo creatio passive accepta non est aliquid in creatura.

2. Præterea. Nihil est medium inter creatorem, & creaturam: sed creatio significatur ut medium inter utrumque: non enim est creator, cum non sit æterna: neque creatura, quia oportet eadem ratione aliam ponere creationem, qua ipsa crearetur, & sic in infinitum. Creatio ergo non est aliquid in creatura.

3. Præterea. Si creatio est aliquid præter substantiam creatam, oportet, quod sit accidens ejus. Omne autem accidens est in subjecto: ergo res creata esset sub-

subjectum creationis, & sic idem esset subjectum creationis, & terminus. Quod est impossibile: quia subjectum prius est accidente, & conservat accidens. Terminus autem posterius est actione, & passione, cujus est terminus, & eo existente, cessat actio, & passio. Igitur ipsa creatio non est aliqua res.

Sed Contra. Majus est fieri aliquid secundum totam substantiam, quam secundum formam substantialem, vel accidentalem: sed generatio simpliciter, vel secundum quid, qua fit aliquid secundum formam substantialem, vel accidentalem, est aliquid in generato: ergo multo magis creatio, qua fit aliquid secundum totam substantiam, est aliquid in creato.

Respondeo dicendum, quod *creatio ponit aliquid in creato secundum relationem tantum*; quia quod creatur, non fit per motum, vel per mutationem. Quod enim fit per motum, vel mutationem, fit ex aliquo præexistente. Quod quidem contingit in productionibus particularibus aliquorum entium. Non autem potest hoc contingere in productione totius esse à causa universali omnium entium, quæ est Deus. Unde Deus creando producit res sine motu. Subtracto autem motu ab actione, & passione, nihil remanet, nisi relatio, ut dictum est (*art. præc. ad 2.*). Unde relinquatur, quod creatio in creatura non sit nisi relatio quædam ad creatorem, ut ad principium sui esse; sicut in passione, quæ est cum motu, importatur relatio ad principium motus.

Ad primum ergo dicendum, quod creatio active significata significat actionem divinam, quæ est ejus essentia, cum relatione ad creaturam: sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum rationem tantum. Relatio vero creaturæ ad Deum est relatio realis, ut supra dictum est, (*q. 13. a. 7.*) cum de div. nom. ageretur.

Ad secundum dicendum, quod, quia creatio significatur ut mutatio, sicut dictum est, (*art. præc. ad 2.*) mutatio autem media quodammodo est inter movens, & motum, ideo etiam creatio significatur ut media inter creatorem, & creaturam. Tamen creatio passive accepta est in creatura, & est creatura. Neque tamen
opor-

oportet, quod alia creatione creetur. Quia relationes, cum hoc ipsum, quod sunt, ad aliquid dicantur, non referuntur per aliquas alias relationes, sed per seipsas, sicut etiam supra dictum est, (q. 42. art. 1. ad) cum de æqualitate personarum ageretur.

Ad tertium dicendum, quod creationis, secundum quod significatur ut mutatio, creatura est terminus; sed, secundum quod vere est relatio, creatura est ejus subjectum, & prius ea in esse, sicut subjectum accidente: sed habet quandam rationem prioritatis ex parte objecti, ad quod dicitur, quod est principium creaturæ. Neque tamen oportet, quod, quando creatura sit, dicatur creari; quia creatio importat habitudinem creaturæ ad creatorem cum quadam novitate, seu inceptioe.

ARTICULUS IV.

241

Utrum creari sit proprium compositorum, & subsistentium.

Inf. a. 8. ver. q. 27. ar. 3. ad 9. & po. q. 2. art. 5. ad 3. & art. 3. ad 2. & a. 8. ad 3. & quol. 8. q. 1. art. 1. ad 1. & opusc. 34. c. 4.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod creari non sit proprium compositorum, & subsistentium. Dicitur enim in lib. de causis (prop. 4. in princ. tom. 3.): Prima rerum creatarum est esse: sed esse rei create non est subsistens: ergo creatio proprie non est subsistentis, & compositi.

2. Præterea. Quod creatur, est ex nihilo: composita autem non sunt ex nihilo, sed ex suis componentibus: ergo compositis non convenit creari.

3. Præterea. Illud proprie producitur per primam emanationem, quod supponitur in secunda; sicut res naturalis per generationem naturalem, quæ supponitur in operatione artis: sed illud, quod supponitur in generatione naturali, est materia: ergo materia est, quæ proprie creatur, & non compositum.

Sed Contra est, quod dicitur Gen. 1. *In principio creavit Deus cælum, & terram.* Cælum autem, &

ter-

terra sunt res compositæ subsistentes : ergo horum proprie est creatio.

Respondeo dicendum, quod creari est quoddam fieri, ut dictum est (*art. 2. hujus q. ad 2. & 3.*). Fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde illis proprie convenit fieri, & creari, quibus convenit esse. Quod quidem convenit proprie subsistentibus, sive sint simplicia, sicut substantiæ separatæ, sive sint composita, sicut substantiæ materiales. Illi enim proprie convenit esse, quod habet esse, & quod est subsistens in suo esse. Formæ autem, & accidentia, & alia hujusmodi non dicuntur entia, quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est; ut albedo ea ratione dicitur ens, quia ejus *† al. ea †* subjectum est album. Unde secundum Philosoph. (*l. 7. Metaph. tex. 2. tom. 3.*). *Accidens magis proprie dicitur entis, quam ens.* Sicut igitur accidentia, & formæ, & hujusmodi, quæ non subsistunt, magis sunt coexistentia, quam entia; ita magis debent dici concreata, quam creata. *Proprie vero creata sunt subsistentia.*

Ad primum ergo dicendum, quod, cum dicitur, *Prima rerum creatarum est esse*, *ly esse* non importat substantiam creatam, sed importat propriam rationem objecti creationis. Nam ex eo dicitur aliquid creatum, quod est ens, non ex eo, quod est hoc ens, cum creatio sit emanatio totius esse ab ente universalis, ut dictum est (*art. 1. hujus q. & q. 44. art. 2.*). Et est similis modus loquendi, sicut si diceretur, quod primum visibile est color; quamvis illud, quod proprie videtur, sit coloratum.

Ad secundum dicendum, quod creatio non dicit constitutionem rei compositæ ex principiis præexistentibus: sed compositum sic dicitur creari, quod simul cum omnibus suis principiis in esse producitur.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa non probat, quod sola materia creatur, sed quod materia non sit nisi ex creatione. Nam creatio est productio totius esse, & non solum materiæ.

Utrum solius Dei sit creare.

2. d. 1. q. 1. a. 3. & 4. d. 5. q. 1. a. 3. q. 3. & 2. cont.
c. 21. 85. & 96. & lib. 3. c. 67. & 10. q. 3. a. 4. &
opusc. 2. c. 70. 94. & 95. & opusc. 15. c. 10.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod non solius Dei sit creare. Quia secundum Philosophum, (*lib. 2. de anima, tex. 34. tom. 2.*) perfectum est, quod potest sibi simile facere: sed creaturæ immateriales sunt perfectiores creaturis materialibus, quæ faciunt sibi simile: ignis enim generat ignem, & homo generat hominem: ergo substantia immaterialis potest facere substantiam sibi similem: sed substantia immaterialis non potest fieri, nisi per creationem, cum non habeat materiam, ex qua fiat: ergo aliqua creatura potest creare.

2. Præterea. Quanto major est resistentia ex parte facti, tanto major virtus requiritur in faciente: sed plus resistit contrarium, quam nihil: ergo majoris virtutis est aliquid facere ex contrario (quod tamen creatura facit) quam aliquid facere ex nihilo. Multo magis igitur creatura hoc facere potest.

3. Præterea. Virtus facientis consideratur secundum mensuram ejus, quod fit: sed ens creatum est finitum, ut supra probatum est, (*q. 7. art. 2. 3. & 4.*) cum de Dei infinitate ageretur: ergo ad producendum per creationem aliquid creatum non requiritur, nisi virtus finita: sed habere virtutem finitam non est contra rationem creaturæ: ergo non est impossibile, creatum creare.

Sed Contra est, quod dicit August. in 3. de Trin. (*cap. 8. per to. t. 3.*) quod neque boni, neque mali angeli possunt esse creatores alicujus rei, multo minus igitur aliæ creaturæ.

Respondeo dicendum, quod satis apparet in primo aspectu secundum præmissa (*a. 1. bu. q.*) quod *creare non potest esse propria actio, nisi solius Dei*, oportet enim, universalliores effectus in universalliores, & priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet, quod sit

sit proprius effectus primæ, & universalissimæ causæ, quæ est Deus. Unde etiam dicitur lib. de causis, (*proposit. 3. tom. 3.*) quod *neque intelligentia, vel anima nobilis dat esse, nisi inquantum operatur operatione divina*. Producere autem esse absolute, non inquantum est hoc, vel tale, pertinet ad rationem creationis. Unde manifestum est, quod creatio est propria actio ipsius Dei.

Contingit autem, quod aliquid participet actionem propriam alicujus alterius, non virtute propria, sed instrumentaliter, inquantum agit in virtute alterius: sicut aer per virtutem ignis habet calefacere, & igni- re. Et secundum hoc aliqui opinati sunt, quod, licet creatio sit propria actio universalis causæ, tamen aliqua inferiorum causarum, inquantum agit in virtute primæ causæ, potest creare. Et sic posuit Avicenna, quod prima substantia separata creata à Deo creat aliam post se, & substantiam orbis, & animam ejus, & quod substantia orbis creat materiam inferiorem corporum. Et secundum hunc etiam modum Magister dicit in 5. dist. 4. sent. (§. 3.) quod Deus potest creaturæ communicare potentiam creandi, ut creet per ministerium, non propria auctoritate.

Sed hoc esse non potest, quia causa secunda instrumentaliter non participat actionem causæ superioris, nisi inquantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secundum illud, quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum. Nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum: Sic enim videmus, quod securis scindendo lignum, quod habet ex proprietate suæ formæ, producit scanni formam, quæ est effectus proprius principalis agentis. Illud autem, quod est proprius effectus Dei creantis, est illud, quod præsupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute. Unde non potest aliquid operari dispositive, & instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo præsupposito, quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur *impossibile est, quod alicui creaturæ conveniat creare, neque virtute propria, neque instrumentaliter, sive per ministerium.*

Et

Et hoc præcipue inconueniens est dici de aliquo corpore, quod creat, cum nullum corpus agat, nisi tangendo, vel movendo; & sic requirit in sua actione aliquid præexistens, quod possit tangi, & moveri. Quod est contra rationem creationis.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid perfectum participans aliquam naturam facit sibi simile, non quidem producendo absolute illam naturam, sed applicando eam ad aliquid. Non enim hic homo potest esse causa naturæ humanæ absolute, quia sic esset causa sui ipsius: sed est causa, quod natura humana sit in hoc homine generato. Et sic præsupponit in sua actione determinatam materiam, per quam est hic homo: sed, sicut hic homo participat humanam naturam; ita quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi; quia solus Deus est suum esse, ut supra dictum est (q. 3. a. 4.). Nullum igitur ens creatum potest producere aliquid ens absolute, nisi in quantum esse causat in hoc. Et sic oportet, quod præintelligatur id, per quod aliquid est hoc, actioni, qua facit sibi simile: in substantia autem immateriali non potest præintelligi aliquid, per quod sit hæc; quia est hæc per suam formam, per quam habet esse, cum sint formæ subsistentes. Igitur substantia immaterialis non potest producere aliam substantiam immaterialem sibi similem, quantum ad esse ejus, sed quantum ad perfectionem aliquam superadditam: sicut si dicamus, quod superior angelus illuminat inferiorem, ut Dionysius dicit (*cap. 4. & 10. cœl. hier. 1 med.*); Secundum quem modum etiam in cœlestibus est paternitas, ut ex verbis Apostoli patet *Ephes. 3. Ex quo omnis paternitas in cœlo, & in terra nominatur.* Et ex hoc etiam evidenter apparet, quod nullum ens creatum potest causare aliquid, nisi præsupposito aliquo: quod repugnat rationi creationis.

Ad secundum dicendum, quod ex contrariis fit aliquid per accidens, ut dicitur in 2. Phys. (*tex. 43. & seq. tom. 2.*). Per se autem fit aliquid ex subjecto, quod est in potentia. Contrarium igitur resistit agenti, in quantum impedit potentiam ab actu, in quem intendit reducere materiam agens. Sicut ignis intendit
re-

reducere aquam in actum sibi similem, sed impeditur per formam, & dispositiones contrarias, quibus quasi ligatur potentia, ne reducatur in actum. Et quanto magis fuerit potentia ligata, tanto requiritur major virtus in agente ad reducendam materiam in actum. Unde multo major potentia requiritur in agente, si nulla potentia præexistat. Sic ergo patet, quod multo majoris virtutis est facere aliquid ex nihilo, quam ex contrario.

Ad tertium dicendum, quod virtus facientis non solum consideratur ex substantia facti, sed etiam ex modo faciendi. Major enim calor non solum magis, sed etiam citius calefacit. Quamvis igitur creare aliquem effectum finitum non demonstret potentiam infinitam; tamen creare ipsum ex nihilo demonstrat potentiam infinitam. Quod ex prædictis patet (*in solut. argum. præced.*). Si enim tanto major virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remote ab actu, oportet, quod virtus agentis ex nulla præsupposita potentia, quale agens est creans, sit infinita: quia nulla proportio est nullius potentiæ ad aliquam potentiam, quam præsupponit virtus agentis naturalis, sicut non entis ad ens. Et quia nulla creatura habet simpliciter potentiam infinitam, sicut neque esse infinitum, ut supra probatum est (*q. 7. ar. 2.*), relinquatur, quod nulla creatura possit creare.

ARTICULUS VI.

Utrum creare sit proprium alicujus personæ.

2. *prol. com. 1. ff. & po. 49. art. 5. ad 20.*

AD Sextum sit proceditur. Videtur, quod creare sit proprium alicujus personæ. Quod enim est prius, est causa ejus, quod est post, & perfectum imperfecti: sed processio divinæ personæ est prior, quam processio creaturæ, & magis perfecta; quia divina persona procedit in perfecta similitudine sui principii, creatura vero in imperfecta: ergo processiones divinarum personarum sunt causa processionis rerum. Et sic creare est proprium personæ.

2. Præterea. Personæ divinæ non distinguuntur ab-

in-

invicem, nisi per suas processiones, & relationes. Quicquid igitur differenter attribuitur divinis personis, hoc convenit eis secundum processiones, & relationes personarum: sed causalitas creaturarum diversimode attribuitur divinis personis. Nam in symbolo fidei Patri attribuitur, quod sit creator omnium invisibilium, & visibilium: Filio autem attribuitur, quod per eum omnia facta sunt: sed Spiritui Sancto, quod sit dominus, & vivificator. Causalitas ergo creaturarum convenit personis secundum processiones, & relationes.

3. Præterea. Si dicatur, quod causalitas creaturæ attenditur secundum aliquod attributum essentialiale, quod appropriatur alicui personæ, hoc non videtur sufficiens. Quia quilibet effectus divinus causatur à quolibet attributo essentiali, scilicet potentia, bonitate, & sapientia, & sic non magis pertinet ad unum, quam ad aliud. Non debet ergo aliquis determinatus modus causalitatis attribui uni personæ magis, quam alii, nisi distinguerentur in creando secundum relationes, & processiones.

Sed Contra est, quod dicit Dion. 2. c. de divin. nom. (*non remote à pr. lect. 1.*) quod communia totius divinitatis sunt omnia credibilia.

Respondeo dicendum, quod creare est proprie causare, sive producere esse rerum. Cum autem omne agens agat sibi simile, principium actionis considerari potest ex actionis effectui. Ignis enim est, qui generat ignem. Et ideo creare convenit Deo secundum suum esse, quod est ejus essentia, quæ est communis tribus personis. Unde *creare non est proprium alicui personæ, sed commune toti Trinitati.*

Sed tamen divinæ personæ secundum rationem suæ processionis habent causalitatem respectu creationis rerum. Ut enim supra ostensum est, (*d. 14. a. 8. & q. 19. a. 4.*) cum de Dei scientia & voluntate ageretur, Deus est causa rerum per suum intellectum, & voluntatem, sicut artifex rerum artificiatarum.

Artifex autem per verbum in intellectu conceptum, & per amorem suæ voluntatis ad aliquid relatum operatur. Unde & Deus, Pater operatus est crea-
tu-

turam per suum verbum, quod est Filius, & per suum amorem, qui est Spiritus Sanctus. *Et secundum hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum, inquantum includunt essentialia attributa, quæ sunt scientia, & voluntas.*

Ad primum ergo dicendum, quod processiones divinarum personarum sunt causa creationis, sicut dictum est (*in corp. art.*).

Ad secundum dicendum, quod, sicut natura divina, licet sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit, inquantum Filius accipit naturam divinam à Patre, & Spiritus Sanctus ab utroque: ita etiam & virtus creandi, licet sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit. Nam Filius habet eam à Patre, & Spiritus Sanctus ab utroque. Unde creatorem esse attribuitur Patri, ut ei, qui non habet virtutem creandi ab alio. De Filio autem dicitur Jo. 1. *Per quem omnia facta sunt*, inquantum habet eandem virtutem, sed ab alio. Nam hæc præpositio, *per*, solet denotare causam mediam, sive principium de principio. Sed Spiritui Sancto, qui habet eandem virtutem ab utroque, attribuitur, quod dominando gubernet, & vivificet, quæ sunt creata à Patre per Filium. Potest etiam hujus attributionis communis ratio accipi ex appropriatione essentialium attributorum. Nam sicut supra dictum est, (*q. 39. d. 8. ad 3.*) Patri attribuitur, & appropriatur potentia, quæ maxime manifestatur in creatione, & ideo attribuitur Patri creatorem esse. Filio autem appropriatur sapientia, per quam agens per intellectum operatur. Et ideo dicitur de Filio: *Per quem omnia facta sunt*. Spiritui Sancto autem appropriatur bonitas, ad quam pertinet gubernatio deducens res in debitos fines, & vivificatio: nam vita in interiori quodam motu consistit; primum autem movens est finis, & bonitas.

Ad tertium dicendum, quod, licet effectus Dei procedat ex quolibet attributorum; tamen reducitur unusquisque effectus ad illud attributum, cum quo habet convenientiam secundum propriam rationem, sicut ordinatio rerum ad sapientiam, & justificatio impii ad misericordiam, & bonitatem se superabundanter

ter diffundentem. Creatio vero, quæ est productio ipsius substantiæ rei, reducitur ad potentiam.

ARTICULUS VII.

Utrum in creaturis sit necesse inveniri vestigium Trinitatis.

Sup. q. 5. a. 5. & inf. q. 93. ar. 16. c. Et 1. d. 3. q. 2. a. 3. & 4. cont. ca. 26. fl. & pot. q. 9. ar. 9. in fin. cor.

AD Septimum sic proceditur. Videtur, quod in creaturis non sit necesse inveniri vestigium Trinitatis. Per sua enim vestigia unumquodque investigari potest: sed Trinitas personarum non potest investigari ex creaturis, ut supra dictum est (*qu. 33. art. 1.*), ergo vestigia Trinitatis non sunt in creatura.

2. Præterea. Quicquid in creatura est, creatum est. Si igitur vestigium Trinitatis invenitur in creatura secundum aliquas proprietates suas, & omne creatum habet vestigium Trinitatis, oportet in unaquaque illarum inveniri etiam vestigium Trinitatis. Et sic in infinitum.

3. Præterea. Effectus non repræsentant nisi suam causam: sed causalitas creaturarum pertinet ad naturam communem, non autem ad relationes, quibus personæ & distinguuntur, & numerantur: ergo in creatura non invenitur vestigium Trinitatis, sed solum unitatis essentiæ.

Sed Contra est, quod Augustinus dicit 6. de Trinitate (*cap. 10. circa finem, to. 3.*) quod Trinitatis vestigium in creaturis apparet.

Respondeo dicendum, quod omnis effectus aliquammodo repræsentat suam causam, sed diversimode: nam aliquis effectus repræsentat solam causalitatem causæ, non autem formam ejus, sicut fumus repræsentat ignem; & talis repræsentatio dicitur esse repræsentatio vestigii. Vestigium autem demonstrat motum alicujus transeuntis, sed non qualis fit. Aliquis autem effectus repræsentat causam, quantum ad similitudinem formæ ejus, sicut ignis generatus ignem generantem, & statua Mercurii Mercurium; & hæc est repræsentatio

tio imaginis. Processiones autem divinarum personarum attenduntur secundum actus intellectus, & voluntatis, sicut supra dictum est (*qu. 27. per tot.*) Nam filius procedit ut verbum intellectus, Spiritus Sanctus ut amor voluntatis.

In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus, & voluntas, invenitur representatio Trinitatis per modum imaginis, in quantum invenitur in eis verbum conceptum, & amor procedens.

Sed in creaturis omnibus invenitur representatio Trinitatis per modum vestigii, in quantum in qualibet creaturaveniuntur aliqua, quæ necesse est reducere in divinas personas, sicut in causam. Quælibet enim creatura subsistit in suo esse, & habet formam, per quam determinatur ad speciem, & habet ordinem ad aliquid. Secundum igitur quod est quædam substantia creata, repræsentat causam, & principium; & sic demonstrat personam Patris, qui est principium non de principio.

Secundum autem quod habet quandam formam, & speciem, repræsentat verbum, secundum quod forma artificiati est ex conceptione artificis. Secundum autem quod habet ordinem, repræsentat Spiritum Sanctum, in quantum est amor: quia ordo effectus ad aliquid alterum est ex voluntate creantis. Et ideo dicit August. in 6. lib. de Trin. (*c. 10. cir. fi. 10. 3.*) quod vestigium Trinitatis invenitur in unaquaque creatura, secundum quod unum aliquid est, & secundum quod aliqua specie formatur, & secundum quod quendam ordinem tenet. Et ad hæc etiam reducuntur illa tria, numerus, pondus, & mensura, quæ ponuntur Sap. 11. Nam mensura refertur ad substantiam rei limitatam suis principiis, numerus ad speciem, pondus ad ordinem. Et ad hæc tria reducuntur alia tria, quæ ponit August. (*in lib. de nat. bon. c. 3. to. 6.*) *modus, & species, & ordo.* Et ea, quæ ponit in lib. 83. QQ. (*q. 18. in princ. to. 4.*) *quod constat, quod discernitur, quod congruit.* Constat enim aliquid per suam substantiam, discernitur per formam, congruit per ordinem. Et in idem de facili reduci possunt, quæcumque sic dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod representatio vestigii attenditur secundum appropriata: per quem modum ex creaturis in Trinitatem divinarum personarum veniri potest, ut dictum est (q. 32. a. 1.).

Ad secundum dicendum, quod creatura est res proprie subsistens, in qua est prædicta tria invenire. Neque oportet, quod in quolibet eorum, quæ ei insunt, hæc tria inveniantur: sed secundum ea vestigium rei subsistenti attribuitur.

Ad tertium dicendum, quod etiam processiones personarum sunt causa, & ratio creationis aliquo modo, ut dictum est. (*in cor. ar. & ar. præc.*)

ARTICULUS VIII.

245

Utrum creatio admisceatur in operibus naturæ, & artis.

2. d. 1. q. 1. a. 3. ad 5. & pot. q. 3. a. 8.

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod creatio admisceatur in operibus naturæ, & artis. In qualibet enim operatione naturæ, & artis producitur aliqua forma: sed non producitur ex aliquo, cum non habeat materiam partem sui: ergo producitur ex nihilo. Et sic in qualibet operatione naturæ, & artis est creatio.

2. Præterea. Effectus non est prior sua causa: sed in rebus naturalibus non invenitur aliquid agens, nisi forma accidentalis, quæ est forma activa, vel passiva: non ergo per operationem naturæ producitur forma substantialis. Relinquitur igitur, quod sit per creationem.

3. Præterea. Natura facit sibi simile: sed quedam inveniuntur generata in natura non ab aliquo sibi simili; sicut patet in animalibus generatis per putrefactionem: ergo eorum forma non est à natura, sed à creatione: & eadem ratio est de aliis.

4. Præterea. Quod non creatur, non est creatura. Si igitur in his, quæ sunt à natura, non adjungatur creatio, sequitur, quod ea, quæ sunt à natura, non sunt creaturæ: quod est hæreticum.

Sed Contra est, quod Augustinus super Genes. ad

litter. (*lib. 5. cap. 6. 14. & 15. tom. 3.*) distinguit opus propagationis, quod est opus naturæ, ab opere creationis.

Respondeo dicendum, quod hæc dubitatio inducitur propter formas, quas *quidam* posuerunt non incipere per actionem naturæ, sed prius in materia extitisse, ponentes latitationem formarum.

Et hoc accidit eis ex ignorantia materiæ, quia nesciebant distinguere inter potentiam, & actum. Quia enim formæ præexistunt in materia in potentia, posuerunt eas simpliciter præexistere.

Alii vero posuerunt formas dari, vel causari ab agente separato per modum creationis. Et secundum hoc enilibet operationi naturæ adjungitur creatio. Sed hoc accidit eis ex ignorantia formæ. Non enim considerabant, quod forma naturalis corporis non est subsistens, sed quo aliquid est. Et ideo, cum fieri, & creari non conveniat proprie nisi rei subsistenti, sicut supra dictum est (*art. 4. bu. q.*), formarum non est fieri, neque creari, sed concreatas esse. Quod autem proprie fit ab agente naturali, est compositum, quod fit ex materia.

Unde in operibus naturæ non admiscetur creatio, sed præsupponitur aliquid ad operationem naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod formæ incipiunt esse in actu, compositis factis, non quod ipsæ fiant per se, sed per accidens tantum.

Ad secundum dicendum, quod qualitates activæ in natura agunt in virtute formarum substantialium: & ideo agens naturale non solum producit sibi simile secundum qualitatem, sed secundum speciem.

Ad tertium dicendum, quod ad generationem animalium imperfectorum sufficit agens universale, quod est virtus cœlestis, cui assimilantur non secundum speciem, sed secundum analogiam quandam. Nec oportet dicere, quod eorum formæ creantur ab agente separato. Ad generationem vero animalium perfectorum non sufficit agens universale, sed requiritur agens proprium, quod est generans univocum.

Ad quartum dicendum, quod operatio naturæ non est, nisi ex præsuppositione principiorum creato-

rum : & sic ea , quæ per naturam fiunt , creaturæ dicuntur.

QUÆSTIO QUADRAGESIMASEXTA.

*De principio durationis rerum creatarum,
in tres articulos divisa.*

Consequenter considerandum est de principio durationis rerum creatarum,

Et circa hoc quærentur tria.

Primo. Utrum creaturæ semper fuerint.

Secundo. Utrum eas incœpisse sit articulus fidei.

Tertio. Quomodo Deus dicatur in principio cœlum , & terram creasse.

ARTICULUS I.

246

Utrum uniuersitas creaturarum semper fuerit.

2. d. 1. q. 1. a. 5. & d. 2. q. 1. a. 3. cor. & 2. con. c. 34.
& 37. fi. & po. q. 3. a. 17. & quol. 3. q. 14. a. 2.
cor. & 1. cœl. lect. 6.

AD Primum sic proceditur. Videtur , quod uniuersitas creaturarum , quæ nunc mundi nomine nuncupatur , non incœperit , sed fuerit ab æterno. Omne enim , quod incepit esse , antequam fuerit , possibile fuit ipsum esse , alioquin impossibile fuisset ipsum fieri. Si ergo mundus incœpit esse , antequam inciperet , possibile fuit ipsum esse : sed quod possibile est esse , est materia , quæ est in potentia ad esse , quod est per formam , & ad non esse , quod est per privationem : si ergo mundus incœpit esse , ante mundum fuit materia ; sed non potest esse materia sine forma , materia autem mundi cum forma est mundus. Fuit ergo mundus , antequam esse inciperet : quod est impossibile.

2. Præterea. Nihil , quod habet virtutem , ut sit semper , quandoque est , & quandoque non est , quia ad quantum se extendit virtus alicujus rei , tandiu est ; sed omne incorruptibile habet virtutem , ut sit semper :

per; non enim virtutem habet ad determinatum durationis tempus. Nihil ergo incorruptibile quandoque est, & quandoque non est: sed omne, quod incipit esse, quandoque est, & quandoque non est: nullum ergo incorruptibile incipit esse: sed multa sunt in mundo incorruptibilia, ut corpora cœlestia, & omnes substantiæ intellectuales: ergo mundus non incœpit esse.

3. Præterea. Nullum ingenitum incœpit esse. Sed Philos. in 1. Phys. (*tex. 82. to. 2.*) dicit, quod materia est ingenita. Et in 1. de cœlo, & mundo, (*tex. 20. to. 2.*) quod cœlum est ingenitum. Non ergo universitas rerum incœpit esse.

4. Præterea. Vacuum est, ubi non est corpus, sed possibile est esse: sed, si mundus incœpit esse, ubi nunc est corpus mundi, prius non fuit aliquod corpus, & tamen poterat ibi esse, alioquin nunc ibi non esset: ergo ante mundum fuit vacuum: quod est impossibile.

5. Præterea. Nihil de novo incipit moveri, nisi per hoc, quod movens, & mobile aliter se habet nunc, quam prius; sed quod aliter se habet nunc, quam prius, movetur: ergo ante omnem motum de novo incipientem fuit aliquis motus: motus ergo semper fuit: ergo & mobile, quia motus non est, nisi in mobili.

6. Præterea. Omne movens aut est naturale, aut est voluntarium: sed neutrum incipit movere, nisi aliquo motu præexistente; natura enim semper eodem modo operatur. Unde, nisi præcedat aliqua immutatio vel in natura moventis, vel in mobili, non incipit à movente naturali esse motus, qui non fuit prius. Voluntas autem absque sui immutatione retardat facere, quod proponit. Sed hoc non est, nisi per aliquam immutationem, quam imaginantur ad minus ex parte ipsius temporis: sicut qui vult facere domum cras, & non hodie, expectat aliquid futurum cras, quod hodie non est, & ad minus expectat, quod dies hodiernas transeat, & crastinus adveniat; quod sine mutatione non est, quia *tempus est numerus motus*. Relinquitur ergo, quod ante omnem motum de novo incipientem fuit alius motus: & sic idem, quod prius.

7. Præterea. Quidquid est semper in principio, & semper in fine, nec desinere, nec incipere potest: quia quod incipit, non est in suo fine; quod autem desinit, non est in suo principio. Sed tempus semper est in suo principio, & fine, quia nihil est temporis, nisi nunc, quod est finis præteriti, & principium futuri: ergo tempus nec incipere, nec desinere potest, & per consequens nec motus, cujus numerus tempus est.

8. Præterea. Deus aut est prior mundo natura tantum, aut duratione. Si natura tantum, ergo, cum Deus sit ab æterno, & mundus est ab æterno. Si autem est prior duratione, prius autem, & posterius in duratione constituunt tempus: ergo ante mundum fuit tempus, quod est impossibile.

9. Præterea. Posita causa sufficienti, ponitur effectus. Causa enim, ad quam non sequitur effectus, est causa imperfecta indigens alio ad hoc, quod effectus sequatur: sed Deus est sufficiens causa mundi, & finalis ratione suæ bonitatis, & exemplaris ratione suæ sapientiæ, & effectiva ratione suæ potentiæ, ut ex superioribus patet. (q. 44. ar. 2. 3. & 4.) Cum ergo Deus sit ab æterno, & mundus fuit ab æterno.

10. Præterea. Cujus actio est æterna, & effectus est æternus: sed actio Dei est ejus substantia, quæ est æterna: ergo & mundus est æternus.

Sed Contra est, quod dicitur Jo. 17. *Clarifica me Pater apud te ipsum claritate, quam habui, priusquam mundus fieret.* Et Proverb. 8. *Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret à principio.*

Respondeo dicendum, quod *nihil potest præter Deum ab æterno fuisse.* Et hoc quidem ponere non est impossibile. Ostensum est enim supra (q. 19. art. 4.) quod voluntas Dei est causa rerum. Sic ergo aliqua necesse est esse, sicut necesse est, Deum velle illa, cum necessitas effectus ex necessitate causæ dependeat, ut dicitur in 5. Methaph. (*elicitur ex tex. 6. to. 3.*) Ostensum est autem supra (q. 19. ar. 3.), quod, absolute loquendo, non est necesse, Deum velle aliquid, nisi seipsum. Non est ergo necessarium Deum velle, quod

quod mundus fuerit semper, sed eatenus mundus est, quatenus Deus vult illum esse, cum esse mundi ex voluntate Dei dependeat, sicut ex sua causa. Non est igitur necessarium mundum semper esse.

Unde nec demonstrative probari potest.

Nec rationes, quas ad hoc Arist. inducit, (*lib. 8. Phys. 10. 2.*), sunt demonstrativæ simpliciter, sed secundum quid, scilicet ad contradicendum rationibus antiquorum ponentium mundum incipere secundum quosdam modos in veritate impossibiles. Et hoc apparet ex *tribus*. *Primo* quidem, quia tam in 8. *Physic. (loc. nunc cit.)* quam in 1. de *cœl. (tex. 101. & seq.)* præmittit quasdam opiniones, ut Anax. & Emp. & Plat. contra quos rationes contradictorias inducit. *Secundo*, quia ubicumque de hac materia loquitur, inducit testimonia antiquorum. Quod non est demonstratoris, sed probabiliter persuadentis. *Tertio*, quia expresse dicit in 1. lib. *Topic. (cap. 9. parum à princ. tom. 1.)* quod quedam sunt problemata dialectica, de quibus rationes non habemus: ut, utrum mundus sit æternus.

Ad primum ergo dicendum, quod, antequam mundus esset, possibile fuit mundum esse, non quidem secundum potentiam passivam, quæ est materia, sed secundum potentiam activam Dei. Et etiam, secundum quod dicitur aliquid absolute possibile, non secundum aliquam potentiam, sed ex sola habitudine terminorum, qui sibi non repugnant, secundum quod possibile opponitur impossibili, ut patet per Philos. in 5. *Metaph. (tex. 17. 10. 3.)*

Ad secundum dicendum, quod illud, quod habet virtutem, ut sit semper, ex quo habet illam virtutem, non quandoque est, & quandoque non est, sed antequam haberet illam virtutem, non fuit. Unde hæc ratio, quæ ponitur ab Aristot. in 1. de *cœl. (tex. 120. 10. 2.)* non concludit simpliciter, quod incorruptibilia non incœperunt esse, sed quod non incœperunt esse per modum naturalem, quo generabilia, & corruptibilia incipiunt esse.

Ad tertium dicendum, quod Arist. in 8. *Physic. (loc. cit. in arg.)* probat materiam esse ingenitam per

hoc, quod non habet subjectum, de quo sit: in 1. autem de cœl. & mund. (*loc. cit. in arg.*) probat cœlum ingenuum, quia non habet contrarium, ex quo generetur. Unde patet, quod per utrumque non concluditur, nisi quod materia, & cœlum non incœperunt per generationem, ut quidam ponebant, præcipue de cœlo. Nos autem dicimus, quod materia, & cœlum producta sunt in esse per creationem, ut ex dictis (*q. 44. a. 1. & 2.*) patet.

Ad quartum dicendum, quod ad rationem vacui non sufficit, *in quo nihil est*, sed requiritur, quod sit spatium capax corporis, in quo non sit corpus, ut patet per Aristot. in 4. Phys. (*tex. 60. to. 2.*) nos autem dicimus, non fuisse locum, aut spatium ante mundum.

Ad quintum dicendum, quod primus motor semper eodem modo se habuit: primum autem mobile non semper eodem modo se habuit, quia incœpit esse, cum prius non fuisset: sed hoc non fuit per mutationem, sed per creationem, quæ non est mutatio, ut supra dictum est. (*q. 45. a. 2. ad 2.*) Unde patet, quod hæc ratio, quam ponit Arist. in 8. Phys. procedit contra eos, qui ponebant mobilia æterna, sed motum non æternum, ut patet ex opinionibus Anax. & Emped. Nos autem ponimus, ex quo mobilia incœperunt, semper fuisse motum.

Ad sextum dicendum, quod primum agens est agens voluntarium. Et quamvis habuit voluntatem æternam producendi aliquem effectum, non tamen producit æternum effectum. Nec est necesse, quod præsupponatur aliqua mutatio, nec etiam propter imaginationem temporis. Aliter enim est intelligendum de agente particulari, quod præsupponit aliquid, & causat alterum, & aliter de agente universali, quod producit totum, sicut agens particulare producit formam, & præsupponit materiam; unde oportet, quod formam inducat secundum proportionem ad debitam materiam. Unde rationabiliter in ipso consideratur, quod inducit formam in talem materiam, & non in aliam ex differentia materiæ ad materiam. Sed hoc non rationabiliter videtur in Deo, qui simul producit formam, &

& materiam, sed consideratur rationabiliter in eo, quod ipse producit materiam congruam formæ, & fini. Agens autem particulare præsupponit tempus, sicut & materiam. Unde rationabiliter consideratur in eo, quod agit in tempore posteriori, & non priori secundum imaginationem successionis temporis post tempus. Sed in agente universali, quod producit rem, & tempus, non est considerare, quod agat nunc, & non prius secundum imaginationem temporis post tempus, quasi tempus præsupponatur ejus actioni, sed considerandum est, quod dedit effectui suo tempus, quantum voluit, & secundum quod conveniens fuit ad suam potentiam demonstrandam. Manifestius enim mundus ducit in cognitionem divinæ potentiæ creantis, si mundus non semper fuit, quam si semper fuisset: omne enim, quod non semper fuit, manifestum est habere causam: sed non ita manifestum est de eo, quod semper fuit.

Ad septimum dicendum, quod, sicut dicitur in 4ⁿ Physic. (*tex. 100. tom. 2.*) prius, & posterius est in tempore, secundum quod prius, & posterius est in motu. Unde principium, & finis accipienda sunt in tempore, sicut & in motu. Supposita autem æternitate motus, necesse est, quod quodlibet momentum in motu acceptum sit principium, & terminus motus. Quod non oportet, si motus incipiat. Et eadem ratio est de nunc temporis. Et sic patet, quod ratio illa instantis nunc, quod semper sit principium, & finis temporis, præsupponit æternitatem temporis, & motus. Unde Aristoteles hanc rationem inducit in 8. Physic. (*tex. 10. to. 2.*) contra eos, qui ponebant æternitatem temporis, sed negabant æternitatem motus.

Ad Octavum dicendum, quod Deus est prior mundo duratione. Sed *ly prius* non designat prioritatem temporis, sed æternitatis. Vel dicendum, quod designat æternitatem temporis imaginati, & non realiter existentis, sicut, cum dicitur, supra cælum nihil est, *ly supra* designat locum imaginatum tantum, secundum quod possibile est imaginari, dimensionibus cælestis corporis dimensiones alias superaddi.

Ad nonum dicendum, quod, sicut effectus sequitur

tur à causa agente naturaliter secundum modum suæ formæ, ita sequitur ab agente per voluntatem secundum formam ab eo præconceptam, & definitam, ut ex superioribus patet (q. 14. ar. 8. & q. 41. a. 2.). Licet igitur Deus ab æterno fuerit sufficiens causa mundi, non tamen oportet, quod ponatur mundus ab eo productus, nisi secundum quod est in prædefinitione suæ voluntatis, ut scilicet habeat esse post non esse, ut manifestius declaret suum auctorem.

Ad decimum dicendum, quod, posita actione, sequitur effectus secundum exigentiam formæ, quæ est principium actionis. In agentibus autem per voluntatem, quod conceptum est, & prædefinitum, accipitur ut forma, quæ est principium actionis. Ex actione igitur Dei æterna non sequitur effectus æternus, sed qualem Deus voluit, ut scilicet haberet esse post non esse.

ARTICULUS II.

247

Utrum mundum incœpisse sit articulus fidei.

Locis supra art. 1. adductis.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod mundum incœpisse non sit articulus fidei, sed conclusio demonstrabilis. Omne enim factum habet principium suæ durationis: sed demonstrative probari potest, quod Deus sit causa effectiva mundi, & hoc etiam probabiliores Philosophi posuerunt: ergo demonstrative probari potest, quod mundus incœperit.

2. Præterea. Si necesse est dicere, quod mundus factus est à Deo: aut ergo ex nihilo, aut ex aliquo: sed non ex aliquo; quia sic materia mundi præcessisset mundum, contra quod procedunt rationes Aristotelis ponentis (*lib. 1. de cælo, tex. 20. to. 2.*) cælum ingenitum: ergo oportet dicere, quod mundus sit factus ex nihilo. Et sic habet esse post non esse: ergo oportet, quod esse incœperit.

3. Præterea. Omne, quod operatur per intellectum, à quodam principio operatur, ut patet in omnibus artificialibus: sed Deus est agens per intellectum: ergo à quodam principio operatur. Mundus igitur, qui est ejus effectus, non fuit semper.

Præ-

4. Præterea. Manifeste apparet, artes aliquas, & habitationes regionum ex determinatis temporibus incœpisse, sed hoc non esset, si mundus semper fuisset. Mundum igitur non semper fuisse manifestum est.

5. Præterea. Certum est, nihil Deo æquari posse: sed, si mundus semper fuisset, æquipararetur Deo in duratione: ergo certum est, non semper mundum fuisse.

6. Præterea. Si mundus semper fuit, infiniti dies præcesserunt diem istum: Sed infinita non est pertransire: ergo numquam fuisset perventum ad hunc diem: quod est manifeste falsum.

7. Præterea. Si mundus fuit æternus, & generatio fuit ab æterno: ergo unus homo genitus est ab alio in infinitum: Sed Pater est causa efficiens Filii, ut dicitur in 2. Phys. (*tex. 29. tom. 2.*) ergo in causis efficientibus est procedere in infinitum, quod improbat in 2. Metaph. (*tex. 5. to. 3.*)

8. Præterea. Si mundus, & generatio semper fuit, infiniti homines præcesserunt: Sed anima hominis est immortalis: ergo infinitæ animæ humanæ nunc essent actu, quod est impossibile: ergo ex necessitate sciri potest, quod mundus incœperit, & non sola fide tenetur.

Sed Contra. Fidei articuli demonstrative probari non possunt, quia fides de non apparentibus est, ut dicitur ad Hebr. 11. Sed Deum esse creatorem mundi sic, quod mundus incœperit esse, est articulus fidei. Dicimus enim: *Credo in unum Deum, &c.* Et iterum Gregorius dicit in hom. 1. in Ezech. (*non remote à princ.*) quod *Moyses prophetizavit de præterito, dicens: In principio creavit Deus cælum, & terram,* in quo novitas mundi traditur: ergo novitas mundi habetur tantum per relationem: & ideo non potest probari demonstrative.

Respondeo dicendum, quod *mundum non semper fuisse sola fide tenetur, & demonstrative probari non potest*; sicut & supra de mysterio Trinitatis dictum est. (*q. 32. a. 1.*) Et hujus ratio est, quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est quod

quod quid est. Unumquodque autem secundum rationem suæ speciei abstrahit ab hic, & nunc; propter quod dicitur, quod universalialia sunt ubique, & semper. Unde demonstrari non potest, quod homo, aut cœlum, aut lapis non semper fuit. Similiter etiam neque ex parte causæ agentis, quæ agit per voluntatem. Voluntas enim Dei ratione investigari non potest, nisi circa ea, quæ absolute necesse est Deum velle. Talia autem non sunt, quæ circa creaturas vult, ut dictum est. (*q. 10. a. 3.*) Potest autem voluntas divina homini manifestari per revelationem, cui fides innitur. Unde mundum incœpisse est credibile, non autem demonstrabile, vel scibile.

Et hoc utile est, ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est, demonstrare præsumens, rationes non necessarias inducat, quæ præbeant materiam irridendi infidelibus existimantibus non propter hujusmodi rationes credere, quæ fidei sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit August. 11. de civit. Dei, (*cap. 4. post princ. to. 5.*) Philos. ponentium æternitatem mundi *duplex* fuit opinio. *Quidam* enim posuerunt, quod substantia mundi non sit à Deo. Et horum est intolerabilis error. Et ideo ex necessitate refellitur. *Quidam* autem sic posuerunt mundum æternum, quod tamen mundum à Deo factum dixerunt. Non enim mundum temporis volunt habere, sed suæ creationis initium, ut quodam modo vix intelligibili semper sit factus. *Id autem, quomodo intelligant, innuerunt † al. invenerunt †* ut idem dicit in 10. de civ. Dei: (*cap. 31. to. eod.*) *Sicut enim, inquit, si pes ex æternitate semper fuisset in pulvere, semper subesset vestigium, quod à calcante factum nemo dubitaret: sic & mundus semper fuit, semper existente, qui fecit.*

Et ad hoc intelligendum considerandum est, quod causa efficiens, quæ agit per motum, de necessitate præcedit tempore suum effectum; quia effectus non est, nisi in termino actionis; agens autem omne oportet esse principium actionis. Sed, si actio sit instantanea, & non successiva, non est necessarium, faciens esse prius facto duratione, sicut patet in ilumina-

natione. Unde dicunt, quod non sequitur ex necessitate, si Deus est causa activa mundi, quod sit prior mundo duratione; quia creatio, qua mundum produxit, non est mutatio successiva, ut supra dictum est. (q. 45. a. 2.)

Ad secundum dicendum, quod illi, qui ponerent mundum æternum, dicerent mundum factum à Deo ex nihilo, non quod factus sit post nihilum, secundum quod nos intelligimus per nomen creationis, sed quia non est factus de aliquo. Et sic etiam non recusant alicui eorum creationis nomen, ut patet ex Avicena in sua *Metaph. (lib. 9. c. 4.)*

Ad tertium dicendum, quod illa est ratio Anax. quæ ponitur in 8. *Physic. (tex. 15. to. 3.)* Sed non de necessitate concludit, nisi de intellectu, qui deliberando investigat, quid agendum sit, quod est simile motui. Talis autem est intellectus humanus, sed non divinus, ut supra patet. (q. 14. art. 7. & art. 12.)

Ad quartum dicendum, quod ponentes æternitatem mundi ponunt aliquam regionem infinities esse mutatam de inhabitabili in habitabilem, & è converso. Et similiter ponunt, quod artes propter diversas corruptiones, & accidentia infinities fuerunt inventæ, & iterum corruptæ. Unde Aristot. dicit in lib. 1. *Meteor. (cap. ult. post med. to. 3.)* quod ridiculum est ex hujusmodi particularibus mutationibus opinionem accipere de novitate mundi totius.

Ad quintum dicendum, quod, etsi mundus semper fuisset, non tamen parificaretur Deo in æternitate, ut dicit Boetius in fine de *consol. (scil. lib. 5. pros. 6. parum à princ.)* quia esse divinum est esse totum simul absque successione. Non autem sic est de mundo.

Ad sextum dicendum, quod transitus semper intelligitur à termino in terminum. Quæcumque autem præterita dies signetur, ab illa usque ad istam sunt finiti dies, qui pertransiri poterunt. Objectio autem procedit, ac si, positis extremis, sint media infinita.

Ad septimum dicendum, quod in causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum per se:
ut

ut puta, si causæ, quæ per se requiruntur ad aliquem effectum, multiplicarentur in infinitum: sicut si lapis moveretur à baculo, & baculus à manu, & hoc in infinitum. Sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur impossibile: ut puta, si omnes causæ, quæ in infinitum multiplicantur, non teneant ordinem, nisi unius causæ, sed earum multiplicatio sit per accidens: sicut artifex agit multis martellis per accidens, quia unus post unum frangitur. Accidit ergo huic martello, quod agat post actionem alterius martelli. Et similiter accidit huic homini, in quantum generat, quod sit generatus ab alio: generat enim, in quantum homo, & non in quantum est filius alterius hominis. Omnes enim homines generantes habent gradum unum in causis efficientibus, scilicet gradum particularis generantis. Unde non est impossibile, quod homo generetur ab homine in infinitum: esset autem impossibile, si generatio hujus hominis dependeret ab hoc homine, & à corpore elementari, & à sole, & sic in infinitum.

Ad octavum dicendum, quod hanc rationem ponentes æternitatem mundi *multipliciter* effugiunt. *Quidam* enim non reputant impossibile esse infinitas animas actu, ut patet in *Metaph.* Algazelis dicentis, hoc esse infinitum per accidens: sed hoc improbatum est superius. (*q. 7. a. 4.*) *Quidam* vero dicunt animam corrumpi cum corpore. *Quidam* vero, quod ex omnibus animabus remanet una tantum. *Alii* vero, ut *Aug.* dicit, (*serm. 14. de Temp. cap. 4. & 5. to. 10.*) *Idem etiam lib. de Hæres. 46. to. 6. & lib. 12. de Civit. Dei cap. 13. to. 5.*) posuerunt propter hoc circulum animarum, ut scilicet animæ separatæ à corporibus post determinata temporum curricula iterum redirent ad corpora: de quibus omnibus in sequentibus est agendum. Considerandum tamen, quod hæc ratio particularis est. Unde posset dicere aliquis, quod mundus fuit æternus, vel saltem aliqua creatura, ut *Angelus*, non autem homo. Nos autem intendimus universaliter, an aliqua creatura fuerit ab æterno.

Utrum creatio rerum fuerit in principio temporis.

2. *dis. 1. q. 1. a. 6. ad. 3. & quol. 5. q. 1. a. 1. corp. & opusc. 9. q. 100.*

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod creatio rerum non fuerit in principio temporis. Quod enim non est in tempore, non est in aliquo temporis: Sed creatio rerum non fuit in tempore. Per creationem enim rerum substantia in esse producta est: Tempus autem non mensurat substantiam rerum, & præcipue incorporalium: ergo creatio non fuit in principio temporis.

2. Præterea. Philosophus probat, (*lib. 6. Phys. tex. 40. & seqq. to. 2.*) quod omne, quod fit, fiebat; & sic omne fieri habet prius, & posterius. In principio autem temporis, cum sit indivisibile, non est prius, & posterius: ergo, cum creari sit quoddam fieri, videtur, quod res non sint creatæ in principio temporis.

3. Præterea. Ipsum etiam tempus creatum est: Sed non potest creari in principio temporis, cum tempus sit divisibile, principium autem temporis indivisibile: non ergo creatio rerum fuit in principio temporis.

Sed Contra est, quod Genes. 1. dicitur: *In principio creavit Deus cælum & terram.*

Respondeo dicendum, quod *illud verbum Genes. 1. in principio creavit Deus cælum, & terram, tripliciter exponitur*, ad excludendum tres errores.

Quidam enim posuerunt, mundum semper fuisse, & tempus non habere principium. Et ad hoc excludendum exponitur: *In principio*, scilicet *temporis*.

Quidam vero posuerunt *duo* esse creationis principia, *unum* bonorum, *aliud* malorum. Et ad hoc excludendum exponitur, *In principio*, idest *in filio*. Sicut enim principium effectivum appropriatur patri propter potentiam, ita principium exemplare appropriatur Filio propter sapientiam: ut, sicut dicitur Ps. 103. *Omnia in sapientia fecisti*, ita intelligatur Deum omnia fecisse in principio, idest in Filio secundum

cun-

cundum illud Apostoli ad Colossen. 1. *In ipso*, scilicet Filio, *condita sunt universa.*

Alii vero dixerunt corporalia esse creata à Deo mediantibus creaturis spiritualibus. Et ad hoc excludendum exponitur: *In principio creavit Deus cælum, & terram*, idest *ante omnia.* Quatuor enim ponuntur simul creata, scilicet *cælum empyreum, materia corporalis*, quæ nomine terræ intelligitur, *tempus*, & *natura angelica.*

Ad primum ergo dicendum, quod non dicuntur principio temporis res esse creatæ, quasi principium temporis creationis sit mensura; sed quia simul cum tempore cælum, & terra creata sunt.

Ad secundum dicendum, quod verbum illud Philosophi intelligitur de fieri, quod est per motum, vel quod est terminus motus. Quia, cum in quolibet motu sit accipere prius, & posterius, ante quodcumque signum in motu signato, dum scilicet aliquid est in moveri, & fieri, est accipere prius, & etiam aliquid post ipsum; quia quod est in principio motus, vel in termino, non est in moveri. Creatio autem neque est motus, neque terminus motus, ut supra dictum est. (*qu. præc. art. 2. & 3.*) Unde sic aliquid creatur, quod non prius creabatur.

Ad tertium dicendum, quod nihil fit, nisi secundum quod est. Nihil autem est temporis, nisi nunc: unde non potest fieri, nisi secundum aliquid nunc: non quia in ipso primo nunc sit tempus, sed quia ab eo incipit tempus.

QUÆSTIO QUADRAGESIMASEPTIMA.

De Distinctione rerum in communi, in tres articulos divisa.

Post productionem creaturarum in esse considerandum est de distinctione earum. Erit autem hæc consideratio *tripartita*. Nam *primo* considerabimus de distinctione rerum in communi. *Secundo* de distinctione boni, & mali. *Tertio* de distinctione spiritualis, & corporalis creaturæ.

Cir-

Circa primum quærentur tria.

Primo. De ipsa rerum multitudine, seu distinctione.

Secundo. De earum inæqualitate.

Tertio. De unitate mundi.

ARTICULUS I.

249

Utrum rerum multitudo, & distinctio sit à Deo.

2. cont. c. 39. usq. 45. inclus. & l. 3. c. 97. & pot. q. 3. a. 1. ad 9. & a. 16. cor. & op. 2. c. 71. 72. 73. & 101. & 12. Met. elect. 2. in fin.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod rerum multitudo, & distinctio non sit à Deo. Unum enim semper natum est unum facere: Sed Deus est maxime unus, ut ex præmissis patet. (q. 11. ar. 4.) ergo non produxit, nisi unum effectum.

2. Præterea. Exemplatum assimilatur suo exemplari: Sed Deus est causa exemplaris sui effectus, ut supra dictum est (q. 44. ar. 3.) ergo, cum Deus sit unus, effectus ejus est unus tantum, & non distinctus.

3. Præterea. Ea, quæ sunt ad finem, proportionantur fini: Sed finis creaturæ est unus, scilicet divina bonitas, ut supra ostensum est. (qu. 44. ar. 4.) ergo effectus Dei non est nisi unus.

Sed Contra est, quod dicitur Genes. 1. quod *Deus distinxit lucem à tenebris, & divisit aquas ab aquis;* ergo distinctio, & multitudo rerum est à Deo.

Respondeo dicendum, quod causam distinctionis rerum *multipliciter* aliqui assignaverunt.

Quidam enim attribuerunt eam materiæ, vel soli, vel simul cum agente: soli quidem materiæ; sicut Democritus, & omnes antiqui naturales, ponentes solam causam materialem, secundum quos distinctio rerum provenit à casu secundum motum materiæ. Materiæ vero, & agenti simul distinctionem, & multitudinem rerum attribuit Anaxagoras, qui posuit intellectum distinguentem res, extrahendo, quod erat permixtum in materia.

Sed

Sed hoc non potest stare propter *duo*. *Primo* quidem, quia supra ostensum est (*q. 44. a. 2.*) quod etiam ipsa materia à Deo creata est. Unde oportet & distinctionem, si qua est ex parte materiae, in altiorrem causam reducere. *Secundo*, quia materia est propter formam, & non è converso; distinctio autem rerum est per formas proprias. Non ergo distinctio est in rebus propter materiam, sed potius è converso in materia creata est difformitas, ut esset diversis formis accommodata.

Quidam vero attribuerunt distinctionem rerum secundis agentibus, sicut Avicenas, qui dixit, quod Deus, intelligendo se, produxit intelligentiam primam, in quam, quia non est suum esse, ex necessitate incidit compositio potentiae, & actus, ut infra patebit. (*q. 50. ar. 2.*) Sic igitur prima intelligentia, in quantum intelligit causam primam, produxit secundam intelligentiam: in quantum autem intelligit se, secundum quod est, in potentia, produxit corpus cœli, quod movet: in quantum vero intelligit se, secundum illud quod habet de actu, produxit animam cœli.

Sed hoc non potest stare propter *duo*. *Primo* quidem, quia supra ostensum est (*q. 45. a. 4.*), quod creare solius Dei est. Unde ea, quæ non possunt causari, nisi per creationem, à solo Deo producuntur. Et sunt omnia, quæ non subjacent generationi, & corruptioni. *Secundo*, quia secundum hanc positionem non proveniret ex intentione primi agentis universitas rerum, sed ex concursu multarum causarum agentium: tale autem dicimus provenire à casu. Sic igitur complementum Universi, quod in diversitate rerum consistit, esset à casu: quod est impossibile.

Unde dicendum est, quod *distinctio rerum, & multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus*: produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, & per eas representandam. Et quia per unam creaturam sufficienter representari non potest, produxit multas creaturas, & diversas; ut, quod deest uni ad representandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia. Nam bonitas, quæ in Deo est simpliciter, & uniformiter, in crea-
tu-

turis est multipliciter, & divisim. Unde perfectius participat divinam bonitatem, & repræsentat eam totum universum, quam alia quæcumque creatura.

Et quia ex divina sapientia est causa distinctionis rerum, ideo Moyses dicit, res esse distinctas verbo Dei, quod est conceptio sapientiæ. Et hoc est, quod dicitur Gen. 1. *Dixit Deus: Fiat lux. Et divisit lucem à tenebris.*

Ad primum ergo dicendum, quod agens per naturam agit per formam, per quam est, quæ unius tantum est una. Et ideo non agit, nisi unum. Agens autem voluntarium, quale est Deus, ut supra ostensum est (*q. 19. a. 4.*) agit per formam intellectam. Cum igitur Deum multa intelligere non repugnet unitati, & simplicitati ipsius, ut supra ostensum est (*q. 15. ar. 2.*), relinquitur, quod, licet sit unus, possit multa facere.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa teneret de exemplato, quod perfecte repræsentat exemplar, quod non multiplicatur, nisi materialiter. Unde imago increata, quæ est perfecta, est una tantum. Sed nulla creatura repræsentat perfecte exemplar primum, quod est divina essentia: & ideo potest per multa repræsentari. Et tamen, secundum quod ideæ dicuntur exemplaria, pluralitati rerum correspondet in mente divina pluralitas idearum.

Ad tertium dicendum, quod in speculativis medium demonstrationis, quod perfecte demonstrat conclusionem, est unum tantum. Sed media probabilia sunt multa. Et similiter in operativis, quando id, quod est ad finem, adæquat, ut ita dixerim, finem, non requiritur, quod sit nisi unum tantum. Sed creatura non sic se habet ad finem, qui est Deus. Unde oportuit creaturas multiplicari.

Utrum inæqualitas rerum sit à Deo.

1. cont. cap. 39. usq. 45. inclus. & l. 3. c. 97. & potent.
q. 3. ar. 16. & de anima art. 7. cor.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod in-
æqualitas rerum non sit à Deo. Optimi enim est
optima adducere: Sed inter optima unum non est ma-
jus altero: ergo Dei, qui est optimus, est omnia
æqualia facere.

2. Præterea. Æqualitas est effectus unitatis, ut di-
citur in 5 Metaph. (tex. 20. tom. 3.) Sed Deus est unus:
ergo fecit omnia æqualia.

3. Præterea. Justitiæ est inæqualia inæqualibus da-
re: Sed Deus est justus in omnibus operibus suis: cum
ergo operationi ejus, qua esse rebus communicat, non
præsupponatur aliqua inæqualitas rerum, videtur,
quod fecerit omnia æqualia.

Sed Contra est, quod dicitur Eccl. 33. *Quare dies
diem superat, & iterum lux lucem, & annos annum,
Sol Solem? à Domini scientia separati sunt.*

Respondeo dicendum, quod Origenes volens ex-
cludere positionem ponentium distinctionem in rebus
ex contrarietate principiorum boni, & mali, posuit,
à Deo à principio omnia creata esse æqualia. Dicit
enim, quod Deus primo creavit creaturas racionales
tantum, & omnes æquales. In quibus primo exorta est
inæqualitas ex libero arbitrio, quibusdam conversis
in Deum secundum magis, & minus, quibusdam etiam
secundum magis, & minus à Deo aversis. Illæ igitur
rationales creaturæ, quæ ad Deum per liberum arbi-
trium conversæ sunt, promotæ sunt ad diversos ordi-
nes angelorum pro diversitate meritorum. Illæ autem,
quæ aversæ sunt à Deo, sunt corporibus alligatæ di-
versis secundum diversitatem peccati: & hanc causam
dicit esse creationis, & diversitatis corporum.

Sed secundum hoc universitas corporalium creatu-
rarum non esset propter bonitatem Dei communican-
dam creaturis, sed ad puniendum peccatum. Quod est
contra illud, quod dicitur Genes. 1. *Vidit Deus cuncta,*

ta, quæ fecerat, & erant valde bona. Et, ut Aug. dicit l. 12. de civ. Dei: (c. 23. à med. to. 5.) *Quid stultius dici potest, quam per istum Solem, ut in uno mundo unus esset, non decori pulchritudinjs, vel saluti rerum corporalium consuluisse artificem Deum; sed hoc potius evenisse, quia una anima sic peccaverat; ac per hoc, si centum animæ peccassent, centum soles haberet hic mundus?*

Et ideo dicendum est, quod, *sicut sapientia Dei est causa distinctionis rerum, ita & inæqualitatis.*

Quod sit patet *Duplex* enim distinctio invenitur in rebus. *Una* formalis in his, quæ differunt specie; *alia* vero materialis in his, quæ differunt numero tantum. Cum autem materia sit propter formam, distinctio materialis est propter formalem. Unde videmus, quod in rebus incorruptibilibus non est nisi unum individuum unius speciei; quia species sufficienter conservatur in uno. In generabilibus autem, & corruptibilibus sunt multa individua unius speciei ad conservationem speciei. Ex quo patet, quod principalior est distinctio formalis, quam materialis. Distinctio autem formalis semper requirit inæqualitatem; quia, ut dicitur in 8. Metaph. (tex. 10. to. 3.) formæ rerum sunt sicut numeri, in quibus species variantur per additionem, vel subtractionem unitatis. Unde in rebus naturalibus gradatim species ordinatæ esse videtur. Sicut mixta perfectiora sunt elementis, & plantæ corporibus mineralibus, & animalia plantis, & homines aliis animalibus; & in singulis horum una species perfectior aliis invenitur. Sicut ergo divina sapientia causa est distinctionis rerum propter perfectionem universi, ita & inæqualitatis. Non enim esset perfectum universum, si tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus.

Ad primum ergo dicendum, quod optimi agentis est producere totum effectum suum optimum, non tamen quod quamlibet partem totius faciat optimam simpliciter, sed optimam secundum proportionem ad totum. Tolleretur enim bonitas animalis, si quælibet pars ejus oculi haberet dignitatem. Sic igitur & Deus totum universum constituit optimum secundum modum creaturæ, non autem singulas creaturas, sed unam
alia

alia meliorem : & ideo de singulis creaturis dicitur Genes. 1. *Vidit Deus lucem, quod esset bona, & similiter de singulis. Sed de omnibus simul dicitur: Vidit Deus cuncta, quæ fecerat, & erant valde bona.*

Ad secundum dicendum, quod primum quod procedit ab unitate, est æqualitas, & deinde procedit multiplicitas. Et ideo à Patre, cui secundum Augustin. (*lib. 1. de Doctr. Christ. cap. 5. in fin. tom. 3.*) appropriatur unitas, processit Filius, cui appropriatur æqualitas, & deinde creatura, cui competit inæqualitas: sed tamen etiam à creaturis participatur quædam æqualitas, scilicet proportionis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa est, quæ movit Origen. (*lib. 1. Periar. cap. 7. circ. med.*) sed non habet locum, nisi in retributione præmiorum, quorum inæqualitas debetur inæqualibus meritis. Sed in constitutione rerum non est inæqualitas partium per quamcumque inæqualitatem præcedentem, vel meritorum, vel etiam dispositionis materiæ, sed propter perfectionem totius, ut patet etiam in operibus artis: non enim propter hoc differt tectum à fundamento, quia habet diversam materiam: sed, ut sit domus perfecta ex diversis partibus, quærit artifex diversam materiam; & faceret eam, si posset.

ARTICULUS III.

251

Utrum sit unus mundus tantum.

*Po. q. 3. art. 16. ad 1. & 12. Meta. l. 7. & l. 9.
& 1. cæl. lect. 16. usqu. 22.*

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod non sit unus mundus tantum, sed plures. Quia, ut Aug. dicit in l. 83. QQ. (*q. 46. versus fin. to. 4.*) inconueniens est dicere, quod Deus sine ratione res creavit: Sed ea ratione, qua creavit unum, potuit creare multos, cum ejus potentia non sit limitata ad unius mundi creationem, sed est infinita, ut supra ostensum est. (*q. 7. a. 1. & q. 25. art. 2.*) ergo Deus plures mundos produxit.

2. Præterea. Natura facit, quod melius est, & multo magis Deus: Sed melius esset esse plures mundos,

dos ; quam unum , quia plura bona paucioribus meliora sunt : ergo plures mundi facti sunt à Deo.

3. Præterea. Omne , quod habet formam in materia , potest multiplicari secundum numerum , manente eadem specie ; quia multiplicatio secundum numerum est ex materia : Sed mundus habet formam in materia. Sicut enim , cum dico homo , significo formam : cum autem dico , hic homo , significo formam in materia : ita , cum dicitur mundus , significatur forma : cum autem dicitur , hic mundus , significatur forma in materia : ergo nihil prohibet esse plures mundos.

Sed Contra est , quod dicitur Joan. 1. *Mundus per ipsum factus est.* Ubi singulariter mundum nominavit , quasi uno solo mundo existente.

Respondeo dicendum , quod ipse ordo in rebus sic à Deo creatis existens unitatem mundi manifestat. *Mundus enim iste unus dicitur unitate ordinis* , secundum quod quædam ad alia ordinantur. Quæcumque autem sunt à Deo , ordinem habent adinvicem , & ad ipsum Deum , ut supra ostensum est (*q. 11. ar. 3. & q. 21. a. 1. ad 3.*). Unde necesse est , quod omnia ad unum mundum pertineant.

Et ideo illi potuerunt ponere plures mundos , qui causam mundi non posuerunt aliquam sapientiam ordinantem , sed casum ; ut Democritus , qui dixit , ex concursu atomorum factum esse hunc mundum , & alios infinitos.

Ad primum ergo dicendum , quod hæc ratio est , quare mundus est unus , quia debent omnia esse ordinata uno ordine , & ad unum. Propter quod Arist. in 11. *Metaph. (tex. 52. tom. 3.)* ex unitate ordinis in rebus existentis concludit unitatem Dei gubernantis. Et Plato (*in Timæo , aliquantum à princ.*) ex unitate exemplaris probat unitatem mundi , quasi exemplati.

Ad secundum dicendum , quod nullum agens intendit pluralitatem materialem ut finem ; quia materialis multitudo non habet certum terminum , sed de se tendit in infinitum. Infinitum autem repugnat rationi finis. Cum autem dicitur , plures mundos esse meliores , quam unum , hoc dicitur secundum multi-

tudinem materialem. Tale autem melius non est de intentione Dei agentis : quia eadem ratione dici posset , quod , si fecisset duos , melius esset , quod essent tres , & sic in infinitum.

Ad tertium dicendum , quod mundus constat ex sua tota materia. Non enim est possibile esse aliam terram , quam istam ; quia omnis terra ferretur naturaliter ad hoc medium , ubicumque esset. Et eadem ratio est de aliis corporibus , quæ sunt partes mundi.

QUÆSTIO XLVIII.

De distinctione rerum in speciali , in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de distinctione rerum in speciali. Et primo de distinctione boni , & mali. Deinde de distinctione spiritualis , & corporalis creaturæ.

Circa primum quærendum est de malo , & de causa mali.

Circa malum quærentur sex.

Primo. Utrum malum sit natura aliqua.

Secundo. Utrum malum inveniatur in rebus.

Tertio. Utrum bonum sit subjectum mali.

Quarto. Utrum malum totaliter corrumpat bonum.

Quinto. De divisione mali per pœnam , & culpam.

Sexto. Quid habeat plus de ratione mali , pœna , vel culpa.

ARTICULUS I.

252

Utrum malum sit natura quædam.

1. *dist. 46. ar. 3. cor. & ad 4. & 2. di. 34. q. 1. art. 2. & 3. co. c. 7. 8. 9. & 11. ratione 1. & po. q. 3. art. 6. & mal. q. 1. ar. 2. ad primum & opusc. 2. c. 115.*

AD Primum sic proceditur. Videtur , quod malum sit natura quædam. Quia omne genus est natura quædam : Sed malum est quoddam genus. Dicitur enim in Prædicamentis , (*sunt ult. verb. cap. 10. de opposit. tom. 1.*) quod bonum , & malum non sunt in genere , sed sunt genera aliorum : ergo malum est natura quædam.

Præ-

2. Præterea. Omnis differentia constitutiva alicujus speciei est natura quædam : Malum autem est differentia constitutiva in moralibus. Differt enim speciei malus habitus à bono, ut liberalitas ab illiberalitate : ergo malum significat naturam quandam.

3. Præterea. Utrumque contrariorum est natura quædam : Sed malum, & bonum non opponuntur, ut privatio, & habitus, sed ut contraria, ut probat Philosophus in Prædicamentis (*c. de oppositis, 10. 1.*) per hoc, quod inter bonum, & malum est aliquid medium, & à malo potest fieri reditus ad bonum: ergo malum significat naturam quandam.

4. Præterea. Quod non est, non agit : Sed malum agit, quia corrumpit bonum : ergo malum est quoddam ens, & natura quædam.

5. Præterea. Ad perfectionem universitatis rerum non pertinet, nisi quod est ens, & natura quædam: Sed malum pertinet ad perfectionem universitatis rerum. Dicit enim Augustin. in Enchir. (*cap. 10. & c. 11. in prin. tom. 3.*) quod *ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo. In qua etiam illud, quod malum dicitur, bene ordinatum, & suo loco positum eminentius commendat bona* : ergo malum est natura quædam.

Sed Contra est, quod Dionys. dicit 4. c. de div. nom. (*par. 4. non remote à princ. lect. 23.*). *Malum est non existens, neque bonum.*

Respondeo dicendum, quod unum oppositorum cognoscitur per alterum, sicut per lucem tenebræ. Unde & quid sit malum, oportet ex ratione boni accipere.

Diximus autem supra, (*q. 5. art. 1. & sequentib.*) quod bonum est omne id, quod est appetibile : & sic, cum omnis natura appetat suum esse, & suam perfectionem, necesse est dicere, quod esse, & perfectio cujuscumque nature rationem habeat bonitatis. Unde *non potest esse, quod malum significet quoddam esse, aut quendam formam, seu naturam.* Relinquitur ergo, quod nomine mali significetur quædam absentia boni.

Et pro tanto dicitur, quod malum neque est existens, nec bonum. Quia, cum ens, in quantum hujusmodi, sit bonum, eadem est remotio utrorumque.

Ad primum ergo dicendum, quod Arist. ibi loquitur secundum opinionem Pythagoricorum, qui malum existimabant esse naturam quandam; & ideo ponebant bonum, & malum genera. Consuevit enim Aristot. & præcipue in libris Logicalibus ponere exempla, quæ probabilia erant suo tempore secundum opinionem aliquorum Philosophorum. Vel dicendum, sicut dicit Phil. in 4. Metaph. (*tex. 6. & lib. 10. tex. 15. tom. 3.*) quod prima contrarietas est habitus, & privatio, qui scilicet in omnibus contrariis salvatur, cum semper unum contrariorum sit imperfectum respectu alterius, ut nigrum respectu albi, & amarum respectu dulcis. Et pro tanto bonum, & malum dicuntur genera, non simpliciter, sed contrariorum; quia sicut omnis forma habet rationem boni, ita omnis privatio, in quantum hujusmodi, habet rationem mali.

Ad secundum dicendum, quod bonum, & malum non sunt differentie constitutive, nisi in moralibus, quæ recipiunt species ex fine, qui est objectum voluntatis, à quo moralia dependent. Et quia bonum habet rationem finis, ideo bonum, & malum sunt differentie specificæ in moralibus: bonum per se, sed malum, in quantum est remotio debiti finis. Nec tamen remotio debiti finis constituit speciem in moralibus, nisi secundum quod adjungitur fini indebito. Sicut neque in materialibus invenitur privatio formæ substantialis, nisi adjuncta alteri formæ: Sic igitur malum, quod est differentia constitutiva in moralibus, est quoddam bonum adjunctum privationi alterius boni. Sicut finis intemperati est non quidem carere bono rationis, sed delectabile sensus absque ordine rationis. Unde malum, in quantum malum, non est differentia constitutiva, sed ratione boni adjuncti.

Et per hoc etiam patet responsio ad Tertium. Nam ibi Philosophus loquitur de bono, & malo secundum quod inveniuntur in moralibus. Sic enim inter bonum, & malum invenitur medium, prout bonum dicitur, quod est ordinatum, malum autem, quod non solum est deordinatum, sed etiam nocivum alteri. Unde dicit Philosophus in 4. Ethic. (*c. 1. cir. med. tom. 5.*) quod *prodigus vanus quidem est, sed non malus.* Ab hoc

hoc etiam malo, quod est secundum morem, contingit fieri reditum ad bonum, non autem ex quocumque malo: non enim ex cæcitate fit reditus ad visionem, cum tamen cæcitas sit malum quoddam.

Ad quartum dicendum, quod aliquid agere dicitur *tripliciter*. *Uno modo* formaliter, eo modo loquendi, quo dicitur albedo facere album. Et sic malum etiam ratione ipsius privationis dicitur corrumpere bonum: quia est ipsa corruptio, vel privatio boni. *Alio modo* dicitur aliquid agere effective: sicut pictor dicitur facere album parietem. *Tertio modo* per modum causæ finalis, sicut finis dicitur efficere movendo efficientem: His autem duobus modis malum non agit aliquid per se, idest secundum quod est privatio quædam, sed secundum quod ei bonum adjungitur. Nam omnis actio est ab aliqua forma; & omne, quod desideratur ut finis, est perfectio aliqua. Et ideo, ut Dionysius dicit 4. cap. de divin. nomin. (*part. 4. aliquantulum à princ. lect. 13.*) malum non agit, neque desideratur, nisi virtute boni adjuncti. Per se autem est infinitum, & præter voluntatem boni adjuncti. Per se autem est infinitum, & præter voluntatem, & intentionem.

Ad quintum dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*q. 21. a. 1. ad 3.*) partes universi habent ordinem adinvicem, secundum quod una agit in alteram, & est finis alterius, & exemplar. Hæc autem, ut dictum est, (*in solut. ad 2. arg.*) non possunt convenire malo, nisi ratione boni adjuncti. Unde malum neque ad perfectionem universi pertinet, neque sub ordine universi concluditur, nisi per accidens, idest ratione boni adjuncti.

ARTICULUS II.

Utrum malum inveniatur in rebus.

1. *dist. 46. a. 3. & 2. d. 3. art. & 3. contr. c. 4.*

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod malum non inveniatur in rebus. Quicquid enim invenitur in rebus, vel est ens aliquod, vel privatio entis alicujus, quod est non ens: Sed Dion. dicit 4. cap. de div. nom. (*par. 4. non remote à princ. lect. 23.*)

quod *malum distat ab existente*, & *adhuc plus distat à non existente*: ergo malum nullo modo invenitur in rebus.

2. Præterea. Ens & res convertuntur: si ergo malum est ens in rebus, sequitur quod malum sit res quædam, quod est contra prædicta. (*ar. præc.*).

3. Præterea. *Albius est, quod est nigro impermixtius*, ut dicitur in 3. 1. Topic. Arist. (*c. 4. non remote à princ. tom. 1.*) ergo & melius est, quod est malo impermixtius: Sed Deus facit semper, quod melius est multo magis, quam natura: ergo in rebus à Deo conditis nihil malum invenitur.

Sed Contra est, quod secundum hoc removerentur omnes prohibitiones, & pœnæ, quæ non sunt nisi malorum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*q. 47. art. 1. & 2.*) perfectio universi requirit inæqualitatem esse in rebus, ut omnes bonitatis gradus impleantur. Est autem *unus* gradus bonitatis ut aliquid ita bonum sit, quod nunquam deficere possit. *Alius* autem gradus bonitatis est, ut sic aliquid bonum sit, quod à bono deficere possit, qui etiam gradus in ipso esse inveniuntur. *Quædam* enim sunt, quæ suum esse amittere non possunt, ut incorporalia. *Quædam* vero sunt, quæ amittere possunt, ut corporalia.

Sicut igitur perfectio universitatis rerum requirit, ut non solum sint entia incorruptibilia, sed etiam corruptibilia: ita perfectio universi requirit, ut sint quædam, quæ à bonitate deficere possint, ad quod sequitur, ea interdum deficere. In hoc autem consistit ratio mali, ut scilicet aliquid deficiat à bono. Unde manifestum est, quod *in rebus malum invenitur, sicut & corruptio*. Nam & ipsa corruptio malum quoddam est.

Ad primum ergo dicendum, quod malum distat & ab ente simpliciter, & non ente simpliciter, quia neque est sicut habitus, neque sicut pura negatio, sed sicut privatio.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicitur in 5. Metaph. (*text. 14. tom. 3.*) ens *dupliciter* dicitur. *Uno modo*, secundum quod significat entitatem rei, prout di-

dividitur per decem prædicamenta. Et sic convertitur cum re. Et hoc modo nulla privatio est ens, unde nec malum. *Alio modo* dicitur ens, quod significat veritatem propositionis, quæ in compositione consistit, cuius nota est hoc verbum, est. Et hoc est ens, quod respondetur ad quæstionem, an est. Et sic cæcitatem dicimus esse in oculo, vel quamcumque aliam privationem. Et hoc modo etiam malum dicitur ens. Propter hujus autem distinctionis ignorantiam aliqui considerantes, quod aliquæ res dicuntur malæ, vel quod malum dicitur esse in rebus, crediderunt, quod malum esset res quædam.

Ad tertium dicendum, quod Deus, & natura : & quodcumque agens facit, quod melius est in toto, sed non quod melius est in unaquaque parte, nisi per ordinem ad totum, ut supra dictum est (q. 47. a. 2.). Ipsum autem totum, quod est universitas creaturarum, melius, & perfectius est, si in eo sint quædam, quæ à bono deficere possunt, quæ interdum deficiunt, Deo hoc non impediente. Tum quia *providentiæ non est naturam destruere, sed salvare*, ut Dionysius dicit 4. cap. de div. nom. (*par. 4. vers. fin. lect. 23.*). Ipsa autem natura rerum hoc habet, ut quæ deficere possunt quandoque deficiant. Tum quia, ut dicit August. in Enchir. (*cap. 11. tom. 3.*). *Deus est adeo potens, quod etiam bene potest facere de malis.* Unde multa bona tollerentur, si Deus nullum malum permetteret esse : non enim generaretur ignis, nisi corrumperetur aer. Neque conservaretur vita leonis, nisi occideretur asinus. Neque etiam laudaretur justitia vindicans, & patientia sufferens, si non esset iniquitas.

ARTICULUS III.

Utrum malum sit in bono, sicut in subjecto.

2. d. 34. q. 1. a. 2. & 3. cont. c. 11. & ma. q. 1. ar. 2.
& opusc. 3. cap. 118. & 176.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod malum non sit in bono, sicut in subjecto. Omnia enim bona sunt existentia : Sed Dionysius dicit 4. cap. de div. nom. (*par. 4. lect. 23.*) quod *malum non est exis-*

tens, neque in existentibus : ergo malum non est in bono, sicut in subjecto.

2. Præterea. Malum non est ens : bonum vero est ens : Sed non ens non requirit ens, in quo sit, sicut in subjecto : ergo nec malum requirit bonum, in quo sit, sicut in subjecto.

3. Præterea. Unum contrariorum non est subjectum alterius : Sed bonum, & malum sunt contraria : ergo malum non est in bono, sicut in subjecto.

4. Præterea. Id, in quod est albedo, sicut in subjecto, dicitur esse album : ergo & id, in quo est malum, sicut in subjecto, est malum : si ergo malum sit in bono, sicut in subjecto, sequitur, quod bonum sit malum, contra id, quod dicitur Isai. 5. *Væ, qui dicitis malum bonum, & bonum malum.*

Sed Contra est, quod August. dicit in Enchir. (c. 14. ante med. tom. 3.) quod *malum non est, nisi in bono.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (a. 1. hujus quæst.) malum importat remotionem boni : non autem quælibet remotio boni malum dicitur. Potest enim accipi remotio boni & privative, & negative. Remotio igitur boni negative accepta mali rationem non habet. Alioquin sequeretur, quod ea, quæ nullo modo sunt, mala essent : Et iterum, quod quælibet res esset mala ex hoc, quod non habet bonum alterius rei ; utpote, quod homo esset malus, quia non habet velocitatem capræ, vel fortitudinem leonis. Sed remotio boni privative accepta malum dicitur, sicut privatio visus cæcitas dicitur. Subjectum autem privationis, & formæ est unum, & idem, scilicet ens in potentia, sive sit ens in potentia simpliciter, sicut materia prima, quæ est subjectum formæ substantialis, & privationis oppositæ, sive sit ens in potentia secundum quid, & in actu simpliciter, ut corpus diaphanum, quod est subjectum tenebrarum, & lucis. Manifestum est autem, quod forma, per quam aliquid est actu, perfectio quædam est, & bonum quoddam ; & sic omne ens in actu bonum quoddam est. Et similiter omne ens in potentia, in quantum hujusmodi, bonum quoddam est, secundum quod habet
or-

ordinem ad bonum. Sicut enim est ens in potentia, ita & bonum in potentia. *Relinquitur ergo, quod subiectum mali sit bonum.*

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius intelligit malum non esse in existentibus, sicut partem; aut sicut proprietatem naturalem alicujus existentis.

Ad secundum dicendum, quod non ens negative acceptum non requirit subjectum; sed *Privatio est negatio in subjecto*, ut dicitur in 4. Met. (tex. 4. & li. 5. tex. 27. & li. 10. tex. 15. tom. 3.) & tale non ens est malum.

Ad tertium dicendum, quod malum non est, sicut in subjecto, in bono, quod ei opponitur, sed in quodam alio bono. Subjectum enim cæcitatatis non est visus, sed animal. Videtur tamen, ut Aug. dicit, (*in Ench. c. 23. in prin. tom. 3.*) hic fallere Dialecticorum regula, quæ dicit, contraria simul esse non posse. Hoc tamen intelligendum est secundum communem acceptionem boni, & mali, non autem secundum quod specialiter accipitur hoc bonum, & hoc malum. Album autem, & nigrum, dulce, & amarum, & hujusmodi contraria non accipiuntur, nisi specialiter; quia sunt in quibusdam generibus determinatis; sed bonum circūcūit omnia genera. Unde unum bonum potest simul esse cum privatione alterius boni.

Ad quartum dicendum, quod Propheta imprecatur, Væ, illis; qui dicunt, id quod est bonum, secundum quod est bonum, esse malum; hoc autem sequitur ex præmissis, ut per prædicta patet (*in corp. art.*).

ARTICULUS IV.

Utrum malum corrumpat totum bonum.

12. q. 85. art. 1. 2. & 4. & 2. d. 34. art. 5. & 3. con. c. 10. & 12. & mal. q. 2. art. 9. 11. & 12. & opus. 2. c. 117. & 118.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod malum corrumpat totum bonum. Unum enim contrariorum totaliter corrumpitur per aliud; Sed bonum, & malum sunt contraria; ergo malum potest corrumpere totum bonum.

2. Præterea. August. dicit in Enchir. (c. 12. ante med. tom. 3.) quod *malum nocet, inquantum adimit bonum*: Sed bonum est sibi simile, & uniforme: ergo totaliter tollitur per malum.

3. Præterea. Malum, quandiu est, nocet, & aufert bonum: Sed illud, à quo semper aliquid aufertur quandoque consumitur, nisi sit infinitum, quod non potest dici de aliquo bono creato: ergo malum consumit totaliter bonum.

Sed Contra est, quod Aug. dicit in Enchir. (loco proxime cit.) quod *malum non potest totaliter consumere bonum*.

Respondeo dicendum, quod *malum non potest totaliter consumere bonum*.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod est *triplex bonum*. *Quoddam*, quod *per malum totaliter tollitur*; & hoc est *bonum oppositum malo*: sicut lumen totaliter per tenebras tollitur, & visus per cæcitatē. *Quoddam* vero bonum est, quod *nec totaliter tollitur per malum, nec diminuitur, scilicet bonum, quod est subjectum mali*. Non enim per tenebras aliquid de substantia aeris diminuitur. *Quoddam* vero bonum est, quod *diminuitur quidem per malum, sed non totaliter tollitur*, & hoc bonum est *habilitas subjecti ad actum*.

Diminutio autem hujus boni non est accipienda per subtractionem, sicut est diminutio in quantitibus, sed per remissionem, sicut est diminutio in qualitibus, & formis. Remissio autem hujus habilitatis est accipienda è contrario intensionī ipsius. Intenditur enim hujusmodi habilitas per dispositiones, quibus materia præparatur ad actum, quæ quanto magis multiplicantur in subjecto, tanto habilis est ad recipiendum perfectionem, & formam: & è contrario remittitur per dispositiones contrarias; quæ quanto magis multiplicatæ sunt in materia, & magis intentæ, tanto magis remittitur potentia ad actum.

Si igitur contrariæ dispositiones in infinitum multiplicari, & intēdi non possunt, sed usque ad certum terminum, neque habilitas prædicta in infinitum diminuitur, vel remittitur, sicut patet in qualitibus acti-

vis,

vis, & passivis elementorum. Frigiditas enim, & humiditas, per quæ diminuitur, sive remittiturabilitas materiæ ad formam ignis, non possunt multiplicari in infinitum. Si vero dispositiones contrariæ in infinitum multiplicari possunt, &abilitas prædicta in infinitum diminuitur, vel remittitur, non tamen totaliter tollitur; quia semper manet in sua radice, quæ est substantia subjecti: sicut, si in infinitum interponantur corpora opaca inter solem, & aerem, in infinitum diminueturabilitas aeris ad lumen: nunquam tamen, manente aere, tollitur totaliter; qui secundum naturam suam est diaphanus. Similiter in infinitum potest fieri additio in peccatis, per quæ semper magis, ac magis minuiturabilitas animæ ad gratiam. Quæ quidem peccata sunt quasi obstacula interposita inter nos, & Deum, secundum illud Isai. 59. *Peccata nostra dividerunt inter nos, & Deum.* Neque tamen tollitur totaliter ab anima prædictaabilitas, quia consequitur naturam ipsius.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum, quod opponitur malo, totaliter tollitur: sed alia bona non totaliter tolluntur, ut dictum est (*in cor. ar.*)

Ad secundum dicendum, quodabilitas prædicta est media inter subjectum, & actum. Unde ex ea parte, qua attingit actum, diminuitur per malum: sed ex ea parte, qua tenet se cum subjecto, remanet: ergo, licet bonum in se sit simile; tamen propter comparisonem ejus ad diversa non totaliter tollitur, sed in parte.

Ad tertium dicendum, quod *quidam* imaginantes diminutionem boni prædicti ad similitudinem diminutionis quantitatis, dixerunt, quod, sicut continuum dividitur in infinitum, facta divisione secundum eandem proportionem, ut puta, quod accipiatur medium medii, vel tertium tertii: sic in proposito accidit.

Sed hæc ratio hic locum non habet: quia in divisione, in qua servatur eadem proportio, semper subtrahitur minus, & minus. Minus enim est medium medii, quam medium totius. Sed secundum peccatum non de necessitate minus diminuit de habilitate prædicta, quam præcedens, sed forte aut æqualiter, aut magis.

Dicendum est ergo, quod, licet ista habilitas sit quoddam finitum, diminuitur tamen in infinitum, non per se, sed per accidens, secundum quod contrariæ dispositiones etiam in infinitum augentur, ut dictum est. (*in corp. art.*)

ARTICULUS V.

256

*Utrum malum sufficienter dividatur per pœnam,
& culpam.*

2. d. 35. a. 1. & 3. d. 34. q. 2. a. 3. q. 1. cor. & ma. q. 1. a. 4.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod malum insufficienter dividatur per pœnam, & culpam. Omnis enim defectus malum quoddam esse videtur: Sed in omnibus creaturis est quidam defectus, quod se in esse conservare non possunt, qui tamen nec pœna, nec culpa est: non ergo sufficienter malum dividitur per pœnam, & culpam.

2. Præterea. In rebus irrationalibus non invenitur culpa, nec pœna: Invenitur tamen in eis corruptio, & defectus, quæ ad rationem mali pertinent: ergo non omne malum est pœna, vel culpa.

3. Præterea. Tentatio quoddam malum est: nec tamen est culpa; quia tentatio, cui non consentitur, non est peccatum, sed *materia exercendæ virtutis*, ut dicitur in Glos. (*ordinaria super illud: Ne magnitudo revelationum*) 2. Corinth. 12. nec etiam pœna; quia tentatio præcedit culpam, pœna autem subsequitur: insufficienter ergo malum dividitur per pœnam, & culpam.

Sed Contra videtur, quod divisio sit superflua. Ut enim Aug. dicit in Ench. (*cap. 12. tom. 3.*) *Malum dicitur, quia nocet*: Quod autem nocet, pœnale est. Omne ergo malum sub pœna continetur.

Respondeo dicendum, quod malum, sicut supra dictum est (*art. 3. hujus q.*) est privatio boni, quod in perfectione, & actu consistit principaliter, & per se. Actus autem est duplex: *primus*, & *secundus*. Actus quidem primus est forma, & integritas rei. Actus autem secundus est operatio. Contingit ergo malum esse *dupliciter*. Uno modo per subtractionem formæ, aut ali-

alicujus partis, quæ requiritur ad integritatem rei; sicut cæcitas malum est, & carere membro. *Alio modo* per subtractionem debitæ operationis, vel quia omnino non est, vel quia debitum modum, & ordinem non habet. Quia vero bonum simpliciter est objectum voluntatis, malum, quod est privatio boni, secundum specialem rationem invenitur in creaturis rationalibus habentibus voluntatem. Malum igitur, quod est per subtractionem formæ, & integritatis rei, habet rationem pœnæ, & præcipue supposito, quod omnia divinæ providentiæ, & justitiæ subdantur, ut supra ostensum est (*q. 22. ar. 2.*). De ratione enim pœnæ est, quod sit contraria voluntati. Malum autem, quod consistit in subtractione debitæ operationis in rebus voluntariis, habet rationem culpæ. Hoc enim imputatur alicui in culpam, cum deficit à perfecta actione, cujus dominus est secundum voluntatem. Sic igitur *omne malum in rebus voluntariis consideratum est pœna, vel culpa.*

Ad primum ergo dicendum, quod, quia malum privatio est boni, & non negatio pura, ut dictum est supra, (*a. 3. hujus q.*) non omnis defectus boni est malum, sed defectus boni, quod natum est, & debet haberi. Defectus enim visionis non est malum in lapide, sed in animali; quia contra rationem lapidis est, quod visum habeat. Similiter etiam contra rationem creaturæ est, quod in esse conservetur à seipsa; quia idem dat esse, & conservat. Unde iste defectus non est malum creaturæ.

Ad secundum dicendum, quod pœna, & culpa non dividunt malum simpliciter, sed malum in rebus voluntariis.

Ad tertium dicendum, quod tentatio, prout importat provocationem ad malum, semper malum culpæ est in tentante; sed in eo, qui tentatur, non est proprie, nisi secundum quod aliquo modo immutatur. Sic enim actio agentis est in patiente. Secundum autem quod tentatus immutatur ad malum à tentante, incidit in culpam.

Ad quartum dicendum, quod de ratione pœnæ est, quod noceat agenti in seipso. Sed de ratione culpæ est, quod

quod noceat agenti in sua actione. Et sic utrumque sub malo continetur, secundum quod habet rationem nocuenti.

A R T I C U L U S VI. 257

Utrum habeat plus de ratione mali pœna, quam culpa.

1. 2. q. 19. a. 1. cor. & q. 76. art. 4. co. & 2. d. 37. q. 3. a. 2. co. & mal. q. 1. art. 4.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod habeat plus de ratione mali pœna, quam culpa. Culpa enim se habet ad pœnam, ut meritum ad præmium: Sed præmium habet plus de ratione boni, quam meritum, cum sit finis ejus: ergo pœna plus habet de ratione mali, quam culpa.

2. Præterea. Illud est majus malum, quod opponitur majori bono: Sed pœna, sicut dictum est, (*ar. præc.*) opponitur bono agentis; culpa autem in bono actionis: cum ergo melius sit agens, quam actio, videtur, quod pejus sit pœna, quam culpa.

3. Præterea. Ipsa privatio finis pœna quædam est, quæ dicitur carentia visionis divinæ: Malum autem culpæ est per privationem ordinis ad finem: ergo pœna est majus malum, quam culpa.

Sed Contra. Sapiens artifex inducit minus malum ad vitandum majus; sicut medicus præcidit membrum, ne corrumpatur corpus: Sed Dei sapientia infert pœnam ad vitandam culpam: ergo culpa est majus malum, quam pœna.

Respondeo dicendum, quod *culpa habet plus de ratione mali, quam pœna*: & non solum quam pœna sensibilis, quæ consistit in privatione corporalium bonorum, cujusmodi pœnas plures intelligunt; sed etiam universaliter accipiendo pœnam, secundum quod privatio gratiæ, vel gloriæ pœnæ quædam sunt.

Cujus est *duplex* ratio. *Prima* quidem est, quia ex malo culpæ fit aliquis malus, non autem ex malo pœnæ, secundum illud Dionys. 4. cap. de Div. nom. (*par. 4. cir. med.*). *Puniri non est malum, sed fieri pœna dignum.* Et hoc ideo est, quia cum bonum simpli-

pliciter consistat in actu, & non in potentia, ultimus autem actus est operatio, vel usus quarumcumque rerum habitarum; bonum hominis simpliciter consideratur in bona operatione, vel bono usu rerum habitarum. Utimur autem rebus omnibus per voluntatem. Unde ex bona voluntate, qua homo bene utitur rebus habitis, dicitur homo bonus, & ex mala malus. Potest enim, qui habet malam voluntatem, etiam bono, quod habet, male uti: sicut, si grammaticus voluntarie incongrue loquatur. Quia ergo ipsa culpa consistit in deordinato actu voluntatis, pœna vero in privatione alicujus eorum, quibus utitur voluntas, perfectius habet rationem mali culpa, quam pœna.

Secunda ratio sumi potest ex hoc, quod Deus est auctor mali pœnæ, non autem mali culpæ. Cujus ratio est, quia malum pœnæ privat bonum creaturæ, sive accipiatur bonum creaturæ aliquid creatum, sicut cæcitas privat visum; sive sit bonum increatum, sicut per carentiam visionis divinæ tollitur creaturæ bonum increatum. Malum vero culpæ opponitur proprie bono increato. Contrariatur enim impletioni divinæ voluntatis, & divino amori, quo bonum divinum in seipso amatur, & non solum secundum quod participatur à creatura. Sic igitur patet, quod culpa habet plus de ratione mali, quam pœna.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet culpa terminetur ad pœnam, sicut meritum ad præmium; tamen culpa non intenditur propter pœnam, sicut meritum propter præmium: sed potius è converso pœna inducitur, ut vitetur culpa. Et sic culpa est pejus, quam pœna.

Ad secundum dicendum, quod ordo actionis, qui tollitur per culpam, est perfectius bonum agentis, cum sit perfectio secunda, quam bonum, quod tollitur per pœnam, quod est perfectio prima.

Ad tertium dicendum, quod non est comparatio culpæ ad pœnam, sicut finis, & ordinis ad finem, quia utrumque potest privari aliquo modo & per culpam, & per pœnam, sed per pœnam quidem, secundum quod ipse homo removetur à fine, & ab ordine ad finem: per culpam vero, secundum quod ista pri-

privatio pertinet ad actionem, quæ non ordinatur ad finem debitum.

QUÆSTIO XLIX.

De causa mali in tres articulos divisa.

Consequenter quæritur de causa mali.

Et circa hoc quæruntur tria.

Primo. Utrum bonum possit esse causa mali.

Secundo. Utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali.

Tertio. Utrum sit aliquod summum malum, quod sit prima causa omnium malorum.

ARTICULUS I.

258

Utrum bonum possit esse causa mali.

1. 2. q. 75. a. 1. & 2. d. 1. q. 1. a. 2. ad 2. & d. 34. a. 3.
& 2. cont. c. 41. & l. 3. c. 9. & 10. & mal.
q. 1. a. 4.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod bonum non possit esse causa mali. Dicitur enim Matth. 7. *Non potest bona arbor malos fructus facere.*

2. Præterea. Unum contrariorum non potest esse causa alterius: malum autem est contrarium bono: ergo bonum non potest esse causa mali.

3. Præterea. Effectus deficiens non procedit, nisi à causa deficiente: sed malum est effectus deficiens: ergo, si causam habeat, habet deficientem: sed omne deficiens malum est: ergo causa mali non est nisi malum.

4. Præterea. Dionysius dicit 4. cap. de div. nom. (*part. 4. lect. 23.*) quod *malum non habet causam*: ergo bonum non est causa mali.

Sed Contra est, quod Augustinus dicit contra Julianum (*lib. 1. cap. 9. parum ante med. tom. 7.*): *Non fuit omnino, unde oriri posset malum, nisi ex bono.*

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere, quod *omne malum aliquo modo causam habeat*. Malum enim est defectus boni, quod natum est, & debet haberi. Quod autem aliquid deficiat à sua naturali, & debita dispositione, non potest provenire, nisi ex aliqua

qua

qua causa trahente rem extra suam dispositionem. Non enim grave movetur sursum, nisi ab aliquo impellente: nec agens deficit à sua actione, nisi propter aliquod impedimentum. Esse autem causam non potest convenire, nisi bono: quia nihil potest esse causa, nisi inquantum est ens. Omne autem ens, inquantum hujusmodi, bonum est.

Et si consideremus speciales rationes causarum, agens, & forma, & finis perfectionem quandam important, quæ pertinent ad rationem boni. Sed & materia, inquantum est in potentia ad bonum, habet rationem boni. Et quidem quod *bonum sit causa mali per modum causæ materialis*, jam ex præmissis patet (*q. præc. ar. 3.*). Ostensum est enim, quod bonum est subjectum mali. *Causam autem formalem* malum non habet, sed est magis privatio formæ. Et similiter *nec causam finalem*, sed magis est privatio ordinis ad finem debitum. Non solum enim finis habet rationem boni, sed etiam utile, quod ordinatur ad finem. *Causam autem per modum agentis habet malum, non autem per se, sed per accidens.*

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod aliter causatur malum in actione, & aliter in effectu. In actione quidem causatur malum propter defectum aliqujus principiorum actionis, vel principalis agentis, vel instrumentalis: Sicut defectus in motu animalis potest contingere vel propter debilitatem virtutis motivæ, ut in pueris, vel propter solam ineptitudinem instrumenti, ut in claudis. Causatur autem malum in re aliqua, quandoque ex virtute agentis; non tamen in proprio effectu agentis; quandoque autem ex defectu ipsius, vel materiæ. Ex virtute quidem, vel perfectione agentis, quando ad formam intentam ab agente sequitur ex necessitate alterius formæ privatio: sicut ad formam ignis sequitur privatio formæ aeris, vel aquæ. Sicut ergo, quanto ignis fuerit perfectior in virtute, tanto perfectius imprimit formam suam; ita etiam tanto perfectius corrumpit contrarium. Unde malum, & corruptio aeris, & aquæ est ex perfectione ignis, sed hoc est per accidens: quia ignis non intendit privare formam aquæ, sed inducere formam propriam:

priam : sed , hoc faciendo , causat & illud per accidens. Sed , si sit defectus in effectu proprio , ignis , puta , quod deficiat à calefaciendo , hoc est vel propter defectum actionis , qui redundat in defectum alicujus principii , ut dictum est (*in isto art.*) : vel ex indispositione materiæ , quæ non recipit actionem ignis agentis. Sed & hoc ipsum , quod est esse deficiens , accidit bono , cui per se competit agere.

Unde verum est , quod malum secundum nullum modum habet causam , nisi per accidens. Sic autem *bonum est causa mali.*

Ad primum ergo dicendum , quod , sicut Aug. dicit contra Julianum (*lib. 1. cap. 5. circ. fn. tom. 7.*). *Arborem malam appellat Dominus voluntatem malam , & arborem bonam voluntatem bonam.* Ex voluntate autem bona non producitur actus moralis malus , cum ex ipsa voluntate bona judicetur actus moralis bonus. Sed tamen ipse motus malæ voluntatis causatur à creatura rationali , quæ bona est : & sic est causa mali.

Ad secundum dicendum , quod bonum non causat illud malum , quod est sibi contrarium , sed quoddam aliud : Sicut bonitas ignis causat malum aquæ ; & homo bonus secundum suam naturam causat malum actum secundum morem. Et hoc ipsum per accidens est , ut dictum est (*in corp. art. & q. 19. art. 9.*). Invenitur autem , quod etiam unum contrariorum causat aliud per accidens : sicut frigidum exterius ambiens calefacit in quantum calor retrahitur ad interiora.

Ad tertium dicendum , quod malum habet causam deficientem aliter in rebus voluntariis , & naturalibus. Agens enim naturale producit effectum suum talem , quale ipsum est , nisi impediatur ab aliquo extrinseco : & hoc ipsum est quidam defectus ejus. Unde nunquam sequitur malum in effectu , nisi præexistat aliquod aliud malum in agente , vel materia , sicut dictum est (*in corp.*). Sed in rebus voluntariis defectus actionis à voluntate actu deficiente procedit , in quantum non subijcit se actu suæ regulæ. Qui tamen defectus non est culpa , sed eum sequitur culpa ex hoc , quod cum tali defectu operatur.

Ad quartum dicendum , quod malum non habet cau-

cau-

causam per se, sed per accidens tantum, ut dictum est (*in corp.*).

ARTICULUS II.

Utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali.

3. *dist. 32. q. 2. a. 1. & d. 37. q. 3. a. 1. ad 1. & 2. cont. c. 40. & lib. 3. c. 71. & Jo. 9. & Rom. 1.*

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod summum bonum, quod est Deus, sit causa mali. Dicitur enim Isai. 45. *Ego Dominus, & non est alter Deus, formans lucem, & creans tenebras, faciens pacem, & creans malum.* Et Amos 3. *Si erit malum in civitate, quod Dominus non fecerit.*

3. Præterea. Effectus causæ secundæ reducitur in causam primam: bonum autem est causa mali, ut dictum est (*art. præc.*). Cum igitur omnis boni causa sit Deus, ut supra ostensum est, (*q. 6. art. 1. & 4.*) sequitur, quod etiam omne malum sit à Deo.

3. Præterea. Sicut dicitur in 2. *Physic. (tex. 30. tom. 2.)* idem est causa salutis navis, & periculi: sed Deus est causa salutis omnium rerum: ergo est ipse causa omnis perditionis, & mali.

Sed Contra est, quod dicit August. in lib. 83. *QQ. (q. 21. tom. 4.)* quod *Deus non est auctor mali, quia non est causa tendendi ad non esse.*

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, (*art. præc.*) malum, quod in defectu actionis consistit, semper causatur ex defectu agentis. In Deo autem nullus defectus est, sed summa perfectio, ut supra ostensum est (*q. 4. per tot.*). Unde malum, quod in defectu actionis consistit, vel quod ex defectu agentis causatur, non reducitur in Deum, sicut in causam.

Sed malum, quod in corruptione rerum aliquarum consistit, reducitur in Deum, sicut in causam. Et hoc patet tam in naturalibus, quam in voluntariis. Dictum est enim, (*art. præc.*) quod aliquod agens, in quantum sua virtute producit aliquam formam, ad quam sequitur corruptio, & defectus, causat sua virtute illam corruptionem, & defectum. Manifestum est autem, quod

quod forma, quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit, ut supra dictum est, (q. 48. a. 2. & q. 22. a. 2. ad 2.) quod quædam sint, quæ deficere possint, & interdum deficient: Et sic Deus in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti, & quasi per accidens causat corruptiones rerum, secundum illud, quod dicitur 1. Reg. 2. *Dominus mortificat, & vivificat.* Sed quod dicitur Sap. 1, quod *Deus mortem non facit*, intelligitur, quasi per se intentam. Ad ordinem autem universi pertinet etiam ordo justitiæ, qui requirit, ut peccatoribus pœna inferatur. Et secundum hoc Deus est auctor mali, quod est pœna, non autem mali, quod est culpa, ratione supra dicta (in *princ. corp.*).

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de malo pœnæ, non autem de malo culpæ.

Ad secundum dicendum, quod effectus causæ secundæ deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantum ad id, quod habet entitatis, & perfectionis, non autem quantum ad id, quod habet de defectu: Sicut quicquid est motus in claudicatione, causatur à virtute motiva: sed quod est obliquitatis in ea, non est ex virtute motiva, sed ex curvitate cruris. Et similiter quicquid est entitatis, & actionis in actione mala, reducitur in Deum, sicut in causam: sed quod est ibi defectus, non causatur à Deo, sed ex causa secunda deficiente.

Ad tertium dicendum, quod submersio navis attribuitur nautæ, ut causæ, ex eo, quod non agit, quod requiritur ad salutem navis: sed Deus non deficit ab agendo, quod est necessarium ad salutem. Unde non est simile.

Utrum sit unum summum malum, quod sit causa omnis mali.

2. 2. q. 172. ar. 6. cor. & 2. d. 1. q. 1. ar. 1. ad 1. & d. 34. ar. 1. ad 4. & ar. 2. cor. & 3. cont. c. 13. & 15. & pot. q. 3. ar. 6. & op. 15. c. 16.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod sit unum summum malum, quod sit causa omnis mali. Contrariorum enim effectuum contrariæ sunt causæ: sed in rebus invenitur contrarietas, secundum illud Eccl. 33. *Contra malum bonum est, & contra vitam mors. Sic & contra virum justum peccator*: ergo sunt contraria principia, unum boni, & aliud mali.

2. Præterea. Si unum contrariorum est in rerum natura, & reliquum, ut dicitur in 2. de coelo, & mundo: (*tex. 19. tom. 2.*) sed summum bonum est in rerum natura, quod est causa omnis boni, ut supra ostensum est: (*q. 6. art. 2. & 4.*) ergo est & summum malum ei oppositum causa omnis mali.

3. Præterea. Sicut in rebus invenitur bonum, & malum; ita malum, & pejus: sed bonum, & melius dicuntur per respectum ad optimum: ergo malum, & pejus dicuntur per respectum ad aliquod summum malum.

4. Præterea. Omne, quod est per participationem, reducitur ad illud, quod est per essentiam: sed res, quæ sunt malæ apud nos, non sunt malæ per essentiam, sed per participationem: ergo est invenire aliquod summum malum, quod est causa omnis mali.

5. Præterea. Omne, quod est per accidens, reducitur ad illud, quod est per se: sed bonum est causa mali per accidens: ergo oportet ponere aliquod summum malum, quod sit causa malorum per se. Neque potest dici, quod malum non habeat causam per se, sed per accidens tantum; quia sequeretur, quod malum non esset ut in pluribus, sed ut in paucioribus.

6. Præterea. Malum effectus reducitur ad malum causæ: quia effectus deficiens est à causa deficiente, sicut supra dictum est: (*art. 1. & 2. præc.*) sed hoc non est procedere in infinitum: ergo oportet ponere unum

unum primum malum, quod sit causa omnis mali.

Sed Contra est, quod summum bonum est causa omnis entis, ut supra ostensum est: (*q. 6. art. 4.*) ergo non potest esse aliquod principium ei oppositum, quod sit causa malorum.

Respondeo dicendum, quod ex prædictis patet, non esse unum primum principium malorum, sicut est unum primum principium bonorum.

Primum quidem, quia primum principium bonorum est per essentiam bonum, ut supra ostensum est (*q. 6. art. 3. & 4.*). Nihil autem potest esse per suam essentiam malum. Ostensum est enim, (*q. 6. a. 4. & q. præc. a. 3.*) quod omne ens, inquantum est ens, bonum est; & quod malum non est, nisi in bono, ut in subjecto.

Secundo, quia primum bonorum principium est summum, & perfectum bonum, quod præhabet in se omnem bonitatem, ut supra ostensum est (*q. 6. a. 2.*). Summum autem malum esse non potest; quia, sicut ostensum est, (*q. 48. a. 4.*) etsi malum semper diminuat bonum, nunquam tamen illud potest totaliter consumere. Et sic semper remanente bono, non potest esse aliquid integre, & perfecte malum. Propter quod Philosophus dicit in 4. Ethic. (*cap. 5. ante med. tom. 5.*) quod, si malum integrum sit, seipsum destruet: quia, destructo omni bono (quod requiritur ad integritatem mali) subtrahitur etiam ipsum malum, cujus subjectum est bonum.

Tertio, quia ratio mali repugnat rationi primi principii: tum quia malum causatur ex bono, ut supra ostensum est: (*art. 1. & 2. hujus q.*) tum quia malum non potest esse causa, nisi per accidens. Et sic non potest esse prima causa; quia causa per accidens est posterior ea, quæ est per se, ut patet in 2. Physic. (*tex. 66. tom. 2.*)

Qui autem posuerunt duo prima principia, unum bonum, & alterum malum, ex eadem radice in hunc errorem inciderunt, ex qua & aliæ extraneæ positiones antiquorum ortum habuerunt: quia scilicet non consideraverunt causam universalem totius entis, sed particulares tantum causas particularium effectuum. Propter

ter hoc enim, si aliquid invenerunt esse nocivum alicui rei per virtutem suæ naturæ, æstimaverunt naturam illius rei esse malam: Puta, si quis dicat naturam ignis esse malam, quia combussit domum alicujus pauperis. Judicium autem de bonitate alicujus rei non est accipiendum secundum ordinem ad aliquid particulare, sed secundum seipsum, & secundum ordinem ad totum universum, in quo quælibet res suum locum ordinatissime tenet, ut ex dictis patet (*q. 11. art. 3. & q. 4. a. 2.*). Similiter etiam qui invenerunt duorum particularium effectuum contrariorum duas causas particulares contrarias, nesciverunt reducere causas particulares contrarias in causam universalem communem. Et ideo usque ad prima principia contrarietatem in causis esse judicaverunt: sed, cum omnia contraria conveniant in uno communi, necesse est in eis supra causas contrarias proprias inveniri unam causam communem: Sicut supra qualitates contrarias elementorum invenitur virtus corporis cœlestis. Et similiter supra omnia, quæ quocumque modo sunt, invenitur unum primum principium essendi, ut supra ostensum est (*q. 2. a. 3.*).

Ad primum ergo dicendum, quod contraria conveniunt in genere uno, & etiam conveniunt in ratione essendi. Et ideo, licet habeant causas particulares contrarias, tamen oportet devenire ad unam primam causam communem.

Ad secundum dicendum, quod privatio, & habitus nata sunt fieri circa idem. Subjectum autem privationis est ens in potentia, ut dictum est (*q. 48. a. 3.*). Unde, cum malum sit privatio boni, ut ex dictis patet, (*q. præc. art. 1. 2. 3.*) illi bono opponitur, cui adjungitur potentia, non autem summo bono, qui est actus purus.

Ad tertium dicendum, quod unumquodque intenditur secundum propriam rationem. Sicut autem forma est perfectio quædam; ita privatio est quædam remotio. Unde omnis forma, & perfectio, & bonum per accessum ad terminum perfectum attenditur; privatio autem, & malum per recessum à termino. Unde non dicitur malum, & pejus per accessum ad summum malum: sicut dicitur bonum, & melius per accessum ad summum bonum.

Ad

Ad quartum dicendum, quod nullum ens dicitur malum per participationem, sed per privationem participationis. Unde non oportet fieri reductionem ad aliquid, quod sit per essentiam malum.

Ad quintum dicendum, quod malum non potest habere causam, nisi per accidens, ut supra ostensum est (*art. 1. hujus q.*). Unde impossibile est fieri reductionem ad aliquid, quod sit per se causa mali. Quod autem dicitur, quod malum est ut in pluribus, simpliciter falsum est. Nam generabilia, & corruptibilia, in quibus solum contingit esse malum naturæ, sunt modica pars totius universi. Et iterum in unaquaque specie defectus naturæ accidit ut in paucioribus. In solis autem hominibus malum videtur esse ut in pluribus; quia bonum hominis secundum sensum corporis non est bonum hominis, inquantum homo, sed secundum rationem. Plures autem sequuntur sensum, quam rationem.

Ad sextum dicendum, quod in causis mali non est procedere in infinitum, sed est reducere omnia mala in aliquam causam bonam, ex qua sequitur malum per accidens.

Primi Tomi Primæ Partis Summæ Theologiæ S. Thomæ Aquinatis

F I N I S.



