This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

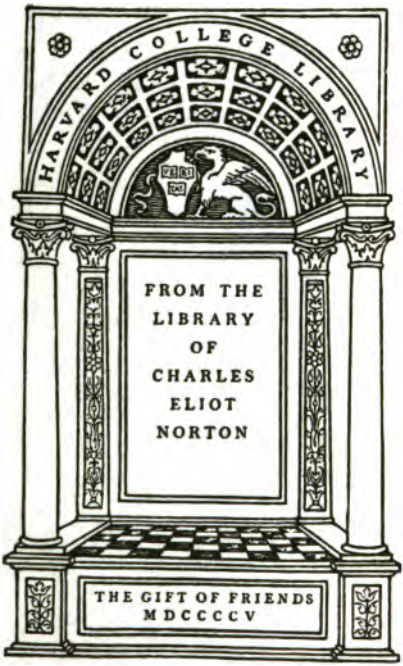
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

C 101.3.10


HARVARD COLLEGE LIBRARY
FROM THE
LIBRARY
OF
CHARLES
ELIOT
NORTON
THE GIFT OF FRIENDS
MDCCCCV

SUMMA

THEOLOGICA

S. THOMÆ AQUINATIS.

TOMUS PRIMUS.

PARISIIS,

LUDOVICUS VIVES, BIBLIOPOLA, EDITOR,

VIA CASSETTE, 23.

1856.

C 795.3.10

From the Library of
[illegible]

35-4/23
5-5

SUMMA

THEOLOGICA

S. THOMÆ AQUINATIS.

PROLOGUS.

Quia Catholicæ (1) veritatis Doctor, non solùm provectos debet instruere, sed ad eum etiam pertinet incipientes erudire (secundùm illud Apostoli I. *ad Corinth.* III : « Tanquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam ») propositum nostræ intentionis in hoc opere est, ea quæ ad Christianam religionem pertinent eo modo tradere, secundùm quòd congruit ad eruditionem incipientium.

Consideravimus namque hujus doctrinæ novitios, in iis quæ à diversis scripta sunt, plurimùm impediri; partim quidem,

(1) Catholica dicitur, id est *universalis* ex græco καθολικὴ, *quia ubique, quia semper, quia uniformiter ab omnibus credita*, ut Vincentius Lyrinensis explicat : vel *quia universaliter perfecta est, quia in nullo claudicat, quia per totum orbem diffusa est*, ut Augustinus *de Catholica Ecclesia* lib. super *Genesim* imperfecto in fine dicit : vel quia *sicut quædam medicamentorum genera sunt ita comparata, ut non in singulis tantùm ægritudinibus utilia sint, sed omnibus*

propter multiplicationem inutilium quæstionum, articulorum et argumentorum; partim etiam, quia ea quæ sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundùm ordinem disciplinæ, sed secundùm quòd requirebat librorum expositio, vel secundùm quòd se præbebat occasio disputandi; partim quidem, quia eorumdem frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum.

Hæc igitur et alia hujusmodi evitare studentes, tentabimus cum confidentia divini auxilii, ea quæ ad sacram doctrinam pertinent, breviter ac dilucidè prosequi, secundùm quòd materia patietur.

in commune medeantur, habeantque in se virtutem generalis auxilii, ita et fides catholica non adversùm singulas tantùm pestes, sed contra omnes morbos opem medelæ communis impertit; ut Hilarius l. II. *de Trinit.* ait, ubi et addit: *Magnum est enim tot ea ni una remedia esse quot morbi sunt, et tot veritatis doctrinas quot sunt studia falsitatis.* Hinc a Medicis usurpata locutione *medicamentum Catholicum* non immerito dici possit: quidni et suo modo S. Thomæ doctrina, qua confusas hæreses omnes et convictas testatur Pius V?

PRIMA PARS.

QUÆSTIO PRIMA.

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

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

Circa quod, quærenda sunt decem : 1° de necessitate hujus doctrinæ; 2° utrùm sit scientia; 3° utrùm sit una, vel plures; 4° utrùm sit speculativa, vel practica; 5° de comparatione ejus ad alias scientias; 6° utrùm sit sapientia; 7° utrùm Deus sit subjectum ejus; 8° utrùm sit argumentativa; 9° utrùm uti debeat metaphoricis vel symbolicis locutionibus; 10° utrùm Scriptura sacra hujus doctrinæ sit secundùm plures sensus exponenda.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrùm sit necessarium præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit necessarium præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi. Ad ea enim quæ supra rationem sunt, homo non debet conari, secundùm illud *Ecclesiastici* III : « Altiora te ne quæsieris. » Sed ea quæ rationi subduntur, sufficienter traduntur in philosophicis disciplinis : superfluum igitur videtur præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi.

2. Præterea, doctrina non potest esse nisi de ente; nihil

(1) De his etiam in 2. 2, quæst. 2, art. 3 et art. 4; ut et 1 *Sent. in Prologo* et *Cont. Gent.* lib. 1, cap. 4; et *de Verit.* q. 14, art. 11.

enim scitur nisi verum, quod cum ente convertitur : sed de omnibus entibus tractatur in philosophicis disciplinis, et etiam de Deo, unde quædam pars philosophiæ dicitur theologia sive scientia divina, ut patet per Philosophum in VI. *Metaphys.* Non fuit igitur necessarium præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi.

Sed contra est, quod dicitur II. *ad Tim.* III : « Omnis scriptura divinitus inspirata, utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad eruditionem ad justitiam. » Scriptura autem divinitus inspirata, non pertinet ad philosophicas disciplinas, quæ sunt secundum rationem humanam inventæ : utile igitur est præter philosophicas disciplinas esse aliam scientiam divinitus inspiratam.

(Conclusio. — Ut homo consequi posset æternam salutem, præter philosophicas disciplinas, quæ naturali lumine acquiruntur, aliquam doctrinam per revelationem de iis quæ hominis captum excedunt, et nonnullis etiam aliis quæ humana ratione investigari possunt, extare fuit necessarium.)

Respondeo dicendum quòd necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam præter philosophicas disciplinas, quæ ratione humana investigantur. Primò quidem, quia homo ordinatur ad Deum, sicut ad quendam finem, qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud *Isa.* LXIV. « Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti diligentibus te. » Finem autem oportet esse præcognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quòd 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, paucis et per longum tempus, et cum admistione multorum errorum hominibus proveniret : a cujus tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quæ in Deo est (1). Ut igitur salus hominibus

(1) Ut in objecto et in fine juxta intentum præsens, quamvis etiam ut in principio salutis. Hier. III, vers. 23. Unde

et convenientiùs et certiùs proveniat, necessarium fuit quòd 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 et ibidem subditur : « Plurima supra sensum hominum (1) ostensa sunt tibi. » Et in hujusmodi sacra doctrina consistit.

Ad secundum dicendum, quòd diversa ratio cognoscibilis, diversitatem scientiarum inducit. Eandem enim conclusionem demonstrat astrologus et naturalis, putà quòd terra est rotunda : sed astrologus per medium mathematicum, id est, à materia abstractum ; naturalis autem, per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus philosophicæ disciplinæ tractant secundum quòd sunt cognoscibiles 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.

Utrùm sacra doctrina sit scientia.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd sacra doctrina non sit scientia. Omnis enim scientia procedit ex principiis per se notis . sed sacra doctrina procedit ex articulis fidei,

cornu salutis, Psalm. XVII, vers. 3, *Deus salutis*, vers. 47, *virtus salutis*, Psal. CXXXIX, vers. 8 appellatur.

(1) *Spiritualem*, id est *intelligentiam*; sive πλειονα συνέσεως, *plura quam intelligentia capere possit*. Unde pro illis verbis *Altiora te ne quæsieris*, græcè χαλεπώτερα σὺ, difficiliora *quam tu assequi possis*, vers. 22, vetustus verò codex βαθύτερα, *profundiora* : sed et nonnulli quoque ὑψηλοτερα ut hic, *altiora*.

(2) De his etiam in 3. Sent., dist. 33, qu. 1, art. 2, quæs-

qui non sunt per se noti, cùm non ab omnibus concedantur : « Non enim omnium est fides, » ut dicitur secundæ *Thessal. III.* Non igitur sacra doctrina est scientia.

2. Præterea, scientia non est singularium (1) : sed sacra doctrina tractat de singularibus, putà de gestis Abrahæ, Isaac et Jacob, et similibus : ergo sacra doctrina non est scientia.

Sed contra est, quod August. dicit XIV. *de Trin.* : « Huic scientiæ attribuitur illud tantummodò, quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur. » Hoc autem ad nullam scientiam pertinet nisi ad sacram doctrinam. Ergo sacra doctrina est scientia.

(Conclusio.— Sacra doctrina est scientia ex principiis superioris scientiæ, quæ Dei et beatorum propria est, derivata.)

Respondeo dicendum, sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est quòd duplex est scientiarum genus. Quædam enim sunt, quæ procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria (2), et hujusmodi. Quædam verò sunt, quæ procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiæ, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmeticam notis (3). Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiæ, quæ scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musicus credit

tiunc. 4. Et lib. 1. in *Prologo*, art. 3. Et in quæstiunc. 2. quæst. et in disput. de verit. qu. 14, art. 9, ad 3. Et super Boëtium *de Trinit.*, qu. 2, art. 2.

(1) Colligitur ex libro 1. *Posteriorum*, cap. 25, ubi probatur eatenus non posse scientia per sensum comparari, quia, singularium non est, quorum tantùm est sensus. Idem æquivalenter ex II. *Metaphys.*, cap. 8, ut et ex *Ethic.* 6, cap. 6, græco-lat., vel in antiquis, cap. 5, colligi potest.

(2) Arithmetica quidem sic dicta græce quia numeros, geometria quia mensuras terræ considerat.

(3) Quippe cùm ad objectum perspectivæ sive opticæ disponendùm (ex græca voce sic appellatæ) necesse sit mensuras adhiberi quas ex geometria mutuatur; sicut et ad musicæ modos efformandos numeri requiruntur quos arithmetica subministrat : putà *Diatessaron* (per quatuor) *Diapente* (per quinque *Diapason*) per omnes modulorum differentias, etc.

principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi à Deo.

Ad primum ergo dicendum, quòd principia cujuslibet scientiæ vel sunt nota per se, vel reducuntur ad notitiam superioris scientiæ : et talia sunt principia sacræ doctrinæ, ut dictum est.

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

ARTICULUS III.

Utrùm sacra doctrina sit una scientia.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd sacra doctrina non sit una scientia; quia secundum Philosophum in primo *Posteriorum*, una scientia est, quæ est unius generis subjecti (2). Creator autem et 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 et de moribus hominum; hujusmodi autem ad diversas scientias philosophicas pertinent : igitur sacra doctrina non est una scientia.

Sed contra est, quòd sacra Scriptura de ea loquitur sicut de una scientia; dicitur enim *Sap.* X : « Dedit illi scientiam (3) Sanctorum. »

(1) De his etiam infra, art. 4, ut et 1 *Sent. in Prologo*, art. 2 et 3, et 4, in corp. et art. 5, ad 2.

(2) Vel *unius generis* tantùm, quamvis et ex adjunctis eruitur additamentum illud *subjecti* juxta græcum ὑποκειμένου, etc.

(3) Non *scientiam* strictè sumptam, sed *notitiam* (γνῶσιν) sicut et ipse S. Thomas 1 part., qu. 9, art. 1, *scientiam* pro qualicumque cognitione largè accipi docet, cum scientiam esse in Christo probat. Etsi ergo theologia scientia vera est,

(CONCLUSIO. — Cùm omnia considerata in sacra doctrina, sub una formali ratione divinæ revelationis considerentur, eam unam scientiam esse sentiendum est.)

Respondeo dicendum, sacram doctrinam unam scientiam esse. Est enim unitas potentiæ et habitus consideranda secundùm objectum, non quidem materialiter, sed secundùm rationem formalem objecti : putà homo, asinus et lapis conveniunt in una formali ratione colorati, quod est objectum visus. Quia igitur sacra doctrina considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata (secundum quod dictum est) omnia quæcumque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali objecti hujus scientiæ : et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina sicut sub scientia una.

Ad primum ergo dicendum, quòd sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex æquo, sed de Deo principaliter, et de creaturis secundùm quod referuntur ad Deum, ut ad principium vel (1) finem. Unde unitas scientiæ non impeditur.

Ad secundum dicendum, quòd 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 (2). Sicut objectum sensus communis est sensibile, quod comprehendit sub se visibile et audibile : unde sensus communis, cùm sit una potentia, extendit se ad omnia objecta quinque sensuum. Et similiter ea quæ in diversis scientiis philosophicis tractantur, potest sacra doctrina una existens considerare sub una ratione, in quantum scilicet sunt divinitus revelabilia : ut sic sacra doctrina sit velut quædam impressio divinæ scientiæ, quæ est una simplex omnium.

non tamen hinc probatur, sed supponitur jam probatum ex articulo præcedente.

(1) Conjunctim non divisim, cum sit omnium finis æquè ac principium, quamvis peculiari modo rationalium finis.

(2) Et quidem per se vel ex propria ratione, ut in hac ipsa parte, quæst. 77, art. 3, ad 4, explicatur : sicut etiam quæ de sensu communi subjunguntur, insinuantur lib. 3, de anima cap. 1.

ARTICULUS IV.

Utrùm sacra doctrina sit scientia practica.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd sacra doctrina sit scientia practica. Finis enim practicæ est operatio, secundum Philosophum in II. *Metaph.* (2). Sacra autem doctrina ad operationem ordinatur, secundum illud *Jacob* I : « Estote factores verbi, et non auditores tantùm. » Ergo sacra doctrina est practica scientia.

2. Præterea, sacra doctrina dividitur per legem veterem et 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, et ædificativa de ædificiis : sacra autem doctrina est principaliter de Deo, cujus magis (3) homines sunt opera : non ergo est scientia practica, sed magis speculativa.

(Conclusio.—Tametsi sacra theologia, altioris ordinis scientia, sit practica et speculativa, eminenter utramque continens, speculativa tamen magis est quàm practica.)

Respondeo dicendum, quod sacra doctrina, ut dictum est, una existens se extendit ad ea quæ pertinent ad diversas scientias philosophicas, propter rationem formalem communem quam in diversis attendit, scilicet prout sunt divino lumine cognoscibilia. Unde licet in scientiis philosophicis alia sit specu-

(1) De his etiam infra, art. 5, in corp., ut et 1. *Sent., in Prolog.*, art 3, quæst. 1.

(2) Ubi ait Philosophiam rectè vocari *scientiam veritatis; quia speculativæ finis veritas est, practicæ autem finis est opus.*

(3) Hinc intelligant illud *magis* adversativo sensu sæpè sumi qui malè sumunt 3. part., quæst. 10, ut ibi, ex professo, an enim Deus quoque *opus hominum* esse potest? Sicut *Is.* LXIV, vers. 8, homines *opus manuum ejus*, etsi Deus etiam operationis humanæ objectum est et finis, ut adjuncta indicant. Et ex hac parte theologia ipsa *practica* dici potest.

lativa et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque, sicut et Deus eadem scientia se cognoscit et ea quæ facit. Magis tamen est speculativa quàm practica : quia principaliùs agit de rebus divinis quàm 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.

ARTICULUS V.

Utrùm sacra doctrina sit dignior aliis scientiis.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd 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 (2), 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 Hieronymus in epistola ad Magnum oratorem urbis Romæ, quòd « doctores antiqui in tantum philosophorum doctrina atque scientiis suos referserunt (3) libros, ut nescias quid in illis prius admirari debeas, eruditionem sæculi, an scientiam Scripturarum. » Ergo sacra doctrina est inferior aliis scientiis.

Sed contra est, quòd aliæ scientiæ dicuntur ancillæ hujus; *Proverb.* IX : « Misit ancillas suas vocare ad arcem (4). »

(1) De his etiam 1, 2, qu. 66, art. 5, ad 3, ut et 1 *Sent., in Prologo*, art. 2, et *Cont. Gent.* lib 2, cap. 4, in fine.

(2) Ex illis enim conclusiones omnes theologicæ deducuntur, ut vere ac propriè *theologica* dici possint.

(3) Sic manuscripta passim et impressa, non autem *resperserunt* ut in aliis. In Hieronymi autem textu, *referciunt*, ut videre est ibi versus finem.

(4) Vel ex Vulgata, ut *vocarent* : 70 *porro* δούλους potiùs legunt, id est *servos*, et apostolos Athanasius intelligit in *disp. contra Arium*, inter ejus opera tomo 1, *Ancillas* autem

(Conclusio. — Sacra doctrina omnium scientiarum simpliciter dignissima est, quæ omnes speculativas, ut speculativa; et omnes practicas, ut practica longè excedit.)

Respondeo dicendum, quòd cùm ista scientia quantum ad aliquid sit speculativa, et quantum ad aliquid sit practica, omnes alias transcendit tam speculativas, quàm 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 verò materiæ, quia ista scientia est principaliter de iis, quæ sua altitudine rationem transcendunt; aliæ verò scientiæ considerant ea tantùm quæ rationi subduntur. Practicarum verò scientiarum illa dignior est, quæ ad ulteriorem finem non ordinatur, sed (1) ad ipsam aliæ velut ad finem ordinantur, sicut civilis militari. Nam bonum exercitus ad bonum civitatis ordinatur. Finis autem hujus doctrinæ, in quantum 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, quòd nihil prohibet id quod est certius secundum naturam, esse quoad nos minus certum propter debilitatem intellectus nostri, qui se habet ad manifestissima naturæ, sicut oculus noctuæ ad lumen solis, ut dicitur in secundo *Metaph.* (2). Unde dubitatio quæ accidit in aliquibus circa articulos fidei, non est propter incertitudinem rei, sed

Beda dici ait quasi *despicabiles ac infirmos*, et Salonius tom. 1. Bibliothecæ Patrum *propter insipientiam, infirmitatem, pauperlatem*.

(1) Hac appendice restitutâ quæ, ut fieri solet, oculorum excursu exciderat, sensus integer et planus est, qui alioqui multos fallit; dum aut legendum putant *ad ulteriorem finem non ordinatur*, aut *ad altiorem finem ordinatur*.

(2) Seu secundum naturam, ut in *Commentario* S. Thomas explicat lect. 1. Non autem ut priùs hic *manifestissima na-*

propter debilitatem intellectus humani : et tamen minimum, quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quàm certissima cognitio, quæ habetur de minimis rebus, ut dicitur in undecimo de animalibus.

Ad secundum dicendum, quòd hæc scientia accipere potest aliquid à philosophicis disciplinis, non quòd ex necessitate eis indigeat, sed ad majorem manifestationem eorum, quæ in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediatè à Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam à superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis : sicut architectonicæ utuntur subministrantibus, ut civilis militari. Et hoc ipsum quòd 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 scientiæ) cognoscuntur, facilius manuducitur in ea, quæ sunt supra rationem, quæ in hac scientia traduntur.

ARTICULUS VI.

Utrùm hæc doctrina sit sapientia.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd hæc doctrina non sit sapientia. Nulla enim doctrina, quæ supponit sua principia aliunde, digna est nomine sapientiæ : quia sapientis est ordinare, et non ordinari, *Metaphys.* I. Sed hæc doctrina supponit principia sua aliunde (ut ex dictis patet). Ergo hæc doctrina non est sapientia.

2. Præterea, ad sapientiam pertinet probare principia aliarum scientiarum : unde et caput dicitur scientiarum, ut sexto

turæ propter dativum φύσει æquivocè acceptum, quod ablativi locum habet, idemque significat quod κατα φύσιν. Et est sensus quod quæ maximè naturâ suâ intelligibilia sunt, nihilominus obscura sunt quoad nos nec pervia intellectui, sicut noctuæ invisibilis est sol, quantumcunque naturâ suâ visibilis.

(1) De his etiam 1. *Sent. in Prologo*, art. 3 et 2 *Sententi.* etiam *in Prologo* a principio; et *Cont. Gentes*, lib. 1, cap. 4.

Ethic. patet (1). 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.* XI. Ergo hæc doctrina non est sapientia.

Sed contra est, quòd dicitur *Deut.* IV. in princ. lect. (2) : « Hæc est vestra sapientia et intellectus coram populis. »

(Conclusio. — Sacra doctrina, cum de Deo determinet ut est altissima causa, inter omnes sapientias humanas, non solùm in genere, sed simpliciter est maximè sapientia.)

Respondeo dicendum, quòd hæc doctrina maximè sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantùm, sed simpliciter. Cùm enim sapientis sit ordinare et judicare, judicium 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, et architecton respectu inferiorum artificum, qui dolant ligna et lapides, vel qui parant cœmentum. Unde dicitur I. *Cor.* III. « Ut sapiens architectus fundamentum posui. » Et rursus in genere totius humanæ vitæ, prudens sapiens dicitur, in quantum ordinat humanos actus ad debitum finem. Unde dicitur, *Prov.* X : « Sapientia est viro prudentia. » Ille igitur, qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quæ Deus est, maximè sapiens dicitur. Unde et sapientia dicitur

(1) Sive *scientiarum caput habens*, ut cap. 7 græco-lat., vel in antiquis cap. 6, videre est, et apud S. Thomam lect. 6.

(2) Putà secundæ legis quam renovat Moyses ibi sic præmittens : *Observabitis præcepta et implebitis opere;* ac deinde subjungens : *Hæc est enim vestra sapientia*, etc. Non sicut prius *in principio lect. : Hæc est nostra sapientia*, quamvis quatuor manuscripta characteribus abbreviatis legant *in principio leg.*, ut et impressa quædam imitantur; alia verò simpliciter *in principio le.* quasi de vera lectione dubitantia; indeque præposterè quispiam et corruptè *lect.* reposuit, *lect.* cum reponi deberet *legis*, alludendo ad ipsum Deuteronomii nomen græcum quod significat *secundum legem*.

esse divinorum cognitio (ut patet per Augustinum XII. *De Trin.*). Sacra autem doctrina propriissimè determinat de Deo secundùm quod est altissima causa : quia non solùm quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod Philosophi cognoverunt, ut dicitur *Rom.* I : « Quod notum est Dei, manifestum est illis ») (1), sed etiam quantum ad id, quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maximè dicitur sapientia.

Ad primum ergo dicendum, quòd 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, quòd aliarum scientiarum principia vel sunt per se nota et probari non possunt, vel per aliquam rationem naturalem probantur in aliqua alia scientia. Propria autem hujus scientiæ cognitio est, quæ est per revelationem, non autem quæ est per naturalem rationem. Et ideo non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum (2), sed solum judicare de eis. Quidquid enim in aliis scientiis invenitur veritati hujus scientiæ repugnans, totum condemnatur ut falsum. Unde dicitur II. *Cor.* X : « Consilia destruentes et omnem altitudinem (3) extollentem se adversus scientiam Dei. »

Ad tertium dicendum, quòd cum judicium ad sapientiam pertineat, secundum duplicem modum judicandi, dupliciter sapientia accipitur. Contingit enim aliquem judicare uno modo per modum inclinationis, sicut qui habet habitum virtutis, rectè judicat de his quæ sunt secundum virtutem agenda in quantum ad illa inclinatur. Unde et in X. *Ethic.* dicitur quòd virtuosus

(1) Ut Apostoli textus habet, quasi sit eis manifestum ex eo ipso quod illis inest, vel ex lumine intrinseco, ut lect. 6 ibi explicat S. Thomas; non sicut priùs tantùm corrupto textu et minùs pleno sensu *manifestum est illis*.

(2) Quia probari nisi ratione non possunt, etc.

(3) De Gentilium sophisticis rationibus Chrysostomus explicat, *homil.* 21. Hinc Augustinus de *scientia Scripturarum*, lib. II, de doctr. Christi sub finem : *Quicquid homo extra didiceril, si noxium est, ibi damnatur.*

est mensura et regula actuum humanorum (1). Alio modo per modum cognitionis, sicut aliquis instructus in scientia morali posset judicare de actibus virtutis, etiam si habitum virtutis non haberet. Primus igitur modus judicandi de rebus divinis pertinet ad sapientiam, quæ ponitur donum Spiritus sancti, secundum illud I. *Cor.* II : « Spiritualis homo judicat omnia, etc. » Et Dion. dicit 2. de *div. Nom.* : « Hierotheus doctus est non solùm discens, sed et patiens divina » (2). Secundus autem modus judicandi pertinet ad hanc doctrinam, secundum quod per studium habetur : licet ejus principia ex revelatione habeantur

ARTICULUS VII.

Utrùm Deus sit subjectum hujus scientiæ.

Ad septimum sic proceditur (3). Videtur quòd Deus non sit subjectum hujus scientiæ. In qualibet enim scientia oportet supponere de subjecto quid est, secundum Philosophum in primo *Posteriorum* (4) : sed hæc scientia non supponit de Deo quid est; dicit enim Damascenus : « 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 quàm de Deo, putà de creaturis et de moribus hominum : ergo Deus non est subjectum hujus scientiæ.

Sed contra, illud est subjectum scientiæ, de quo principa-

(1) **Non virtuosus tantùm, sed ipsa virtus** (ἡ ἀρετὴ), **quamvis addatur et *vir bonus*** (ἀγαθὸς), **ut videre est versùs capitis finem.**

(2) **Elegantiùs græcè propter vocum allusionem : οὐ μόνον μαθὼν, ἀλλὰ παθὼν, velut intimo quodam gustu vel affectu.**

(3) **De his etiam 1. *Sent.* 1, *in Prologo* art. 4, et *in Sent.* Metaph. lect. 6.**

(4) **Ubi duo dicuntur præcognosci debere *quia est* (ὅτι ὅστιν) *et quid est* (τὶ τὸ λεγομενὸν), quod non ad solum verbi significatum sicut modernus quidam, sed ad ipsius rei quidditatem referendum est.**

liter fit sermo in scientia : sed in hac scientia principaliter fit sermo de Deo (dicitur enim Theologia, quasi sermo de Deo) (1) ; ergo Deus est subjectum hujus scientiæ.

(CONCLUSIO. — Cùm omnia quæ tractantur in sacra doctrina considerentur sub ratione deitatis per revelationem cognoscibilis, Deus est illius subjectum.)

Respondeo dicendum, quòd Deus est subjectum hujus scientiæ. Sic enim se habet subjectum ad scientiam, sicut objectum ad potentiam vel habitum : propriè autem illud assignatur objectum alicujus potentiæ vel habitus, sub cujus ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum, sicut homo et lapis referuntur ad visum, in quantum sunt colorata : unde coloratum est proprium objectum visus. Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem (2) : unde sequitur quod Deus verè 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, et totius scientiæ, cum tota scientia virtute contineatur in principiis. Quidam verò attendentes ad ea quæ in ista scientia tractantur, et non ad rationem secundum quam considerantur, assignaverunt aliter subjectum hujus scientiæ, vel res et signa (3), vel opera reparationis, vel totum Christum, id est, caput et membra ; de omnibus enim istis tractatur in ista scientia, sed secundum ordinem ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet de Deo non possimus

(1) Ex græca voce θεολογία. Quidni etiam *ratiocinatio de Deo*, cùm et λόγος idem sit quod *ratio*? Hinc aliquando græci Patres theologiam strictè sumptam explicant quæ de sola divinitate tractat; sed ad alia extenditur considerata propter Deum.

(2) Sensu jam supra indicato, quia omnium principium est, ut et omnium finis; quamvis aliter creaturæ rationales ad illum finem quàm irrationales referantur.

(3) *Res* quidem, id est ea quæ secundùm se aliquid sunt nec ad significandum adhibentur; sed *signa*, id est ea quæ propter solam significationem in usu sunt, ut expressiùs 1. *Sent.* in pleniùs.

scire quid est, utimur tamen in hac doctrina effectu ejus, vel naturæ, vel gratiæ, loco diffinitionis, ad ea quæ de Deo in hac doctrina considerantur, sicut in aliquibus scientiis philosophicis demonstratur aliquid de causa per effectum, accipiendo effectum loco diffinitionis causæ (1).

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

ARTICULUS VIII.

Utrùm hæc doctrina sit argumentativa.

Ad octavum sic proceditur (2). Videtur quod hæc doctrina non sit argumentativa. Dicit enim Ambros. in lib. *de fide cathol.* : « Tolle argumenta, ubi fides quæritur. » Sed in hoc doctrina præcipuè fides quæritur, unde dicitur *Joannis* XX : « 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 Boët. (3). Si autem ex ratione, hoc non congruit ejus fini; quia secundum Gregorium in homilia, fides non habet meritum, ubi humana ratio præbet experimentum. Ergo sacra doctrina non est argumentativa.

Sed contra est, quod dicitur *ad Tit.* I. de Episcopo : « Amplectentem eum (4), qui secundum doctrinam est, fidelem ser-

(1) Putà in demonstratione quæ *à posteriori* propterea dicitur, quia per posteriùs probat id quod prius est.

(2) De his etiam 1, *Sent., in Prologo* art. 5. Et super Boëtium *de Trinit.* qu. 5, art. 7, et *Cont. Gent.* lib. 1, cap. 3 et 8.

(3) Colligitur ex libro 6, super *Topica* Ciceronis, ubi proinde locum illum *artis expertem* à Cicerone dici notat.

(4) Sive *firmiter inhærentem* (ἀντεχόμενον), quod insinuat etiam verbum *amplectendi* : nam diligenter constringimus quæ amplectimur, et ex dilectione fit amplexus. Unde amplecti

monem, ut potens sit exhortari in doctrina sana, et eos quī contradicunt arguere. »

(Conclusio. — Licet sacra doctrina, sicut aliæ scientiæ, ad sua principia probanda non argumentetur; contra tamen negantes illa procedit, vel ex concessis illos redarguendo, vel eorum apparentes rationes dissolvendo : ex principiis tamen ad conclusiones argumentatur.)

Respondeo dicendum, quòd 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 aliud prohandum; sicut Apostolus primæ *ad Cor.* XV ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam (1). Sed tamen considerandum est in scientiis philosophicis, quod inferiores scientiæ nec probant sua principia, nec contra negantem sua principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiæ : suprema verò inter eas, scilicet metaphysica, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit; si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare, potest tamen solvere rationes ipsius. Unde sacra doctrina, cùm non habeat superiorem, disputat contra negantem sua principia, argumentando quidem, si adversarius aliquid concedat eorum quæ per divinam revelationem habentur : sicut per auctoritates sacræ Scripturæ disputamus contra hæreticos, et per unum articulum contra negantes alium. Si verò 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. Cùm enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile

scientiam est ex dilectione cordis ei firmiter inhærere, ait ibidem S. Thomas, lect. 3.

(1) Ut videre est vers. 12, ac deinceps : proinde illam *disputationis disciplinam*, ad omnia genera quæstionum utilem esse dicit August. lib. 2, *de doctr. Christ.* cap. 31, quin et necessariam esse urget lib. XIV, *de Trinit.* cap. 1, ut illud ipsum quod creditur contra impios defendatur, et piis opituletur ad salutem.

autem sit de vero demonstrari contrarium (1), manifestum est probationes quæ contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet argumenta rationis humanæ non habeant locum ad probandum quæ fidei sunt, tamen ex articulis fidei hæc doctrina ad alia argumentatur, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd argumentari ex auctoritate est maximè proprium hujus doctrinæ, eo quòd 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 fundantur super ratione humana, sit infirmissimus; locus tamen ab auctoritate quæ fundatur super revelatione divina, est efficacissimus. Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana (2), non quidem ad probandum fidem (quia per hoc tolleretur meritum fidei) sed ad manifestandum aliqua alia, quæ traduntur in hac doctrina. Cùm enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quòd naturalis ratio subserviat fidei : sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur charitati. Unde et Apostolus dicit II. *ad Cor.* X : « 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, *Actuum* XVII, inducit verbum Arati, dicens : « Sicut et quidem poëtarum vestrorum dixerunt, Genus Dei sumus. » Sed tamen sacra doctrina hujusmodi auctoritatibus

(1) **Hinc etiam in Concil. Later. sub Leone X, Sess. 8, contra eos qui animam humanam esse mortalem astruebant, sic decernitur : *Cum verum vero minimè contradicat, omnem assertionem veritati illuminatæ fidei contrariam omnino falsam esse definimus.***

(2) **Ut in prima responsione ad Ambrosii auctoritatem jam dictum est. Unde ipsemet, l. 4, in Lucam super illud cap. 5 : *Duc in altum* (quod Christus Petro dixit), *profundum disputationum* interpretatur; et retia explicat *sinus quosdam orationis et disputationum recessus, qui quos ceperint non amittant.***

utitur quasi extraneis argumentis et probabilibus; auctoritatibus autem canonicæ Scripturæ utitur propriè, et ex necessitate arguendo; auctoritatibus autem aliorum doctorum Ecclesiæ, quasi argumentando ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi apostolis et prophetis factæ, qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta. Unde dicit August. in epist. *ad Hieron* (1) : « Solis eis scripturarum libris, qui canonici appellantur, didici hunc honorem deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo aliquid errasse firmissimè credam. Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque præpolleant, non ideo verum putem, quia ipsi ita senserunt, vel scripserunt. »

ARTICULUS IX.

Utrùm sacra Scriptura debeat uti metaphoris.

Ad nonum sic proceditur (2). Videtur quòd 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 dictum est. Procedere autem per similitudines varias et 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 et manifestatoribus ejus præmium promittitur *Ecclesiastici* XXIV (3) : « Qui elucidant me vitam æternam habebunt. » Sed per hujusmodi similitudines veritas occultatur : non ergo competit huic doctrinæ divina tradere sub similitudine corporalium rerum.

(1) Ex qua idem refertur in Decretis dist. 9. cap. : *Ego solus*, ubi tantùm *senserunt*, non sicut hic *senserunt vel scripserunt*.

(2) De his etiam 1. *Sent., in Prolog.* art. 5, ut et dist. 34, qu. 3, art. 1 et 2; et *Cont. Gent.* lib. 3, cap. 110; et super Boëtium, de *Trin.* art. 8; et *quodlib.* 4, de quæst... et Opusc. 60, cap. 11.

(3) Ex persona Sapientiæ dictum, ut vers. 31 videre est, proindeque ad sensum hujus loci pertinens; ut et *Sap.* VII,

3. Præterea, quanto aliquæ creaturæ sunt sublimiores, tantò magis ad divinam similitudinem accedunt : si igitur aliquæ ex creaturis transsumerentur ad Deum, oporteret talem transsumptionem maximè fieri ex sublimioribus creaturis, et non ex infimis. Quod tamen in scripturis frequenter invenitur.

Sed contra est, quod dicitur *Oseæ* XII : « Ego visionem multiplicavi eis, et in manibus prophetarum assimilatus sum. » Tradere autem aliquid sub similitudine, est metaphoricum. Ergo ad sacram doctrinam pertinet uti metaphoris.

(Conclusio. — Sacra doctrina cùm cunctis hominibus communiter proponatur, in ea metaphoris et corporalibus similitudinibus divina exponi maximè conveniens est.)

Respondeo dicendum, quod conveniens est sacræ Scripturæ divina et 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 traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium : et hoc est quod dicit Dionysius primo capitulo cœlestis hierarchiæ : « Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium (1), nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. » Convenit etiam sacræ Scripturæ, quæ communiter omnibus proponitur (secundum illud *ad Romanos* I : « Sapientibus et insipientibus debitor sum) » ut spiritualia sub similitudinibus corporalium proponantur, ut saltem vel sic rudes eam capiant, qui ad intelligibilia secundum se capienda non sunt idonei.

vers. 23 : ***Emanatio quædam claritatis Dei sincera*** sensu non dissimili appellatur. Et ad eundem symbolicè referri potest quod in pectore Sacerdotis, *manifestatio et veritas* (δηλωσις και αλήθεια) **Exod. 28**, vers. 30, *juxta* 70 poni jubebatur, ubi ***doctrina et veritas.***

(1) ***Sive divino principalem radium,*** (θεαρχικην ακτῖνα) vel quasi ***primitivum radium,*** qui omnis lucis principium sit eo ipso quòd in Deo est vel divinus. Dicitur quoque ~~circumvelatus anagogice~~ (ἀναγωγικῶς) quasi symbolis vel figuris quæ sursum ducant involutus, vel ad sublimiorem quemdam sensum quàm qui superficie tenus exprimatur, mentem erigant.

Ad primum ergo dicendum, quòd poetica utitur metaphoris propter repræsentationem : repræsentatio enim naturaliter homini delectabilis est. Sed sacra doctrina utitur metaphoris propter necessitatem et utilitatem, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd radius divinæ revelationis non destruitur propter figuras sensibiles quibus circumvelatur, ut dicit Dionysius, sed remanet in sua veritate, ut mentes quibus fit revelatio, non permittat in similitudinibus permanere, sed elevet eas ad cognitionem intelligibilium, et per eos quibus revelatio facta est, alii etiam circa hæc instruantur. Unde ea quæ in uno loco Scripturæ traduntur sub metaphoris, in aliis locis expressius exponuntur. Et ipsa etiam occultatio figurarum utilis est ad exercitium studiosorum, et contra irrisiones infidelium : de quibus dicitur *Matthæi* VII. « Nolite sanctum dare canibus (1). »

Ad tertium dicendum, quòd sicut docet Dionysius, c. 2 *Cœlestis hierarchiæ*, magis est conveniens quòd divina in Scripturis tradantur sub figuris vilium corporum, quàm corporum nobilium. Et hoc propter tria : 1° quia per hoc magis liberatur humanus animus ab errore. Manifestum enim apparet, quòd hæc secundum proprietatem non dicuntur de divinis : quòd posset esse dubium, si sub figuris nobilium corporum describerentur divina, maximè apud illos, qui nihil aliud à corporibus nobilibus excogitare noverunt. 2° Quia hic modus convenientior est cognitioni, quam de Deo habemus in hac vita. Magis enim manifestatur nobis de ipso quid non est, quàm quid est. Et ideo similitudines illarum rerum, quæ magis elongantur à Deo, veriorem nobis faciunt æstimationem de Deo quòd sit suprà illud quod de Deo dicimus vel cogitamus. 3° Quia per hujusmodi, divina magis occultantur indignis.

(1) Sic enim *sanctum* Augustinus interpretatur veritatem, *canes* impugnatores veritatis, lib. 2, *De serm. Dom. in monte*, cap. 31 ; quia nefas est interimere veritatem, sicut et corrumpere quod sanctum est, ut ibidem indicat. Author autem operis imperfecti, *homil.* 12, in Matth., *sanctum* interpretatur baptismum et gratiam corporis Christi (sive Eucharistiam), sed *margaritas* mysteria veritatis.

ARTICULUS X.

Utrùm sacra Scriptura sub una littera habeat plures sensus.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quòd sacra Scriptura sub una littera non habeat plures sensus, qui sunt : historicus vel litteralis, allegoricus, tropologicus sive moralis, et anagogicus. Multiplicitas enim sensuum in una scriptura parit confusionem et deceptionem, et tollit arguendi firmitatem : unde ex multiplicibus propositionibus non procedit argumentatio, sed secundum hoc aliquæ fallaciæ assignantur. Sacra autem Scriptura debet esse efficax ad ostendendam veritatem absque omni fallacia. Ergo non debent in ea sub una littera plures sensus tradi.

2. Præterea, Augustinus dicit in libro *De utilitate credendi*, quòd Scriptura, quæ testamentum vetus vocatur, quadrifariam traditur, scilicet secundum historiam, secundum ætiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam. Quæ quidem quatuor à quatuor prædictis videntur esse aliena omnino. Non igitur conveniens videtur quòd eadem littera sacræ Scripturæ secundum quatuor sensus prædictos exponatur.

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

Sed contra est, quòd dicit Gregorius 20, *Mor.* : « Sacra Scriptura omnes scientias ipso locutionis suæ more transcendit : quia uno eodemque sermone dum narrat gestum, prodit mysterium.

(Conclusio. — Cùm sacræ Scripturæ auctor Deus sit, qui omnia simul suo intellectu comprehendit, ea ipsa doctrina sub una littera plures sensus habet, litteralem multiplicem, spiritualem triplicem, videlicet allegoricum, moralem, et anagogicum.)

Respondeo dicendum, quòd auctor sacræ Scripturæ est Deus in cujus potestate est, ut non solum voces ad significandum

(1) De his etiam Quodl. 7, qu. 6, art. 1, 2 et 3, et qu. 4, de potentia art. 1, ut et 4, *Sent.* dist. 21, qu. 1, art. 2; quæstiunc. 8, ad 3, et ad Gal. 4, lect. 6, col. 3.

accommodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas. Et ideò, cum in omnibus scientiis voces significent, hoc habet proprium ista scientia, quòd 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 verò significatio, qua res significatæ per voces iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis (1), propter quod sensus spiritualis super litteralem fundatur, et eum supponit.

Hic autem sensus spiritualis trifariam dividitur, sicut enim dicit Apostolus *ad Hebræos* VII : Lex vetus figura est novæ legis ; et ipsa nova lex, ut dicit Dionysius in *Eccles. hierarch.*, 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 verò quòd ea quæ in Christo sunt facta, vel in his quæ Christum significant, sunt signa eorum quæ nos agere debemus, est sensus moralis. Prout verò significant ea, quæ sunt in æterna gloria, est sensus anagogicus. Quia verò sensus litteralis est, quem auctor intendit, auctor autem sacræ Scripturæ Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit, non est inconveniens, ut dicit Augustinus XII *Confess.*, si etiam secundum litteralem sensum, in una littera sacræ Scripturæ plures sint sensus (2).

Ad primum ergo dicendum, quòd multiplicitas horum sensuum non facit æquivocationem, aut aliam speciem multiplicitatis : quia, sicut jam dictum est, sensus isti non multiplicantur propter hoc quòd una vox multa significet, sed quia

(1) Qui sensus *mysticus* appellari solet, quasi occultus et sub littera delitescens; ut Glossa passim vocat et Hugo Victorinus in epist. *ad Hebræos* qu. 11, sub finem; et Gregorius lib. 21, *Moral.*, cap. 1, etiam prope finem, æquivalenter insinuat, sicut quod ex Dionysio subjungitur, insinuatur apud illum, cap. 5, § 2, versùs finem.

(2) Putà in illis verbis quæ potissimum urget : ***In principio creavit Deus cœlum et terram,*** cap. 18, 19, 20, 21, 24, 28, 31, 32, vel de Filio vel de initio temporis explicatis.

res significatæ per voces, aliarum rerum possunt esse signa. Et ita nulla confusio sequitur in sacra Scriptura, cùm omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem, ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex his, quæ secundum allegoriam dicuntur, ut dicit Augustinus in epist. contra Vincentium Donatistam (1). Non tamen ex hoc aliquid deperit sacræ Scripturæ, quia nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium, quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifestè non tradat.

Ad secundum dicendum, quòd illa tria, historia, ætyologia, analogia, ad unum litteralem sensum pertinent. Nam historia est, ut ipse Augustinus exponit, cùm simpliciter aliquid proponitur; ætyologia verò, cùm causa dicti assignatur: sicut cùm Dominus assignavit causam quare Moyses permisit licentiam repudiandi uxores, scilicet propter duritiam cordis ipsorum, *Matt.* XIX. Analogia verò est, cùm veritas unius scripturæ ostenditur veritati alterius non repugnare. Sola autem allegoria inter illa quatuor pro tribus spiritualibus sensibus ponitur, sicut et Hugo de S. Victor sub sensu allegorico etiam anagogicum comprehendit, ponens in tertio (2) suarum sententiarum solùm tres sensus, scilicet historicum, allegoricum et tropologicum.

Ad tertium dicendum, quod sensus parabolicus sub litterali continetur. Nam per voces significatur aliquid propriè, et aliquid

(1) Sic enim ibi circa medium : *Quum non impudentissimè nitatur aliquid in allegoria positum pro se interpretari, nisi habeat et manifesta testimonia quorum lumine illustrentur?* Ad confundendos Donatistas, qui ex quibusdam fictitiis allegoriis veram apud se solos Ecclesiam constituere impudenter audebant.

(2) Seu in *Prologo* libri primi de Sacramentis fidei qui 7 Sent. subnectitur, cap. 6 et 7, ubi dicitur quòd in significatione vocum ad res, continetur *historia;* in significatione rerum ad facta, mystica continetur *allegoria;* in significatione rerum ad facienda mystica, continetur *tropologia.* Porrò *allegoriam* dici ex græca voce quasi *unius pro alio enuntiationem* jam notavimus : unde omnem spiritualem sensum comprehendit, sed per appropriationem illum qui nihil speciale supra cæteros addit.

figurativè. Nec est litteralis sensus ipsa figura, sed id quod est figuratum : non enim cùm Scriptura nominat Dei brachium, est litteralis sensus, quod in Deo sit membrum hujusmodi corporale, sed id, quod per hoc membrum significatur, scilicet virtus operativa. Ex quo patet quod sensui litterali sacræ Scripturæ nunquam potest subesse falsum.

QUÆSTIO II.

De Deo, an Deus sit.

Quia principalis intentio hujus sacræ doctrinæ est, Dei cognitionem tradere, et non solùm secundum quòd in se est, sed etiam secundùm quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturæ, ut ex dictis est manifestum, ad hujus doctrinæ expositionem intendentes.

1° Tractabimus de Deo; 2° de motu rationalis creaturæ in Deum; 3° de Christo, qui secundum quòd homo, via est nobis tendendi in Deum.

Consideratio autem de Deo tripartita erit : 1° namque considerabimus ea quæ ad essentiam divinam pertinent; 2° ea quæ pertinent ad distinctionem personarum; 3° ea quæ pertinent ad processum creaturarum ab ipso.

Circa essentiam verò divinam : 1° considerandum est an Deus sit; 2° quomodo sit, vel potiùs quomodo non sit; 3° considerandum erit de his quæ ad operationem ipsius pertinent, scilicet de scientia, de voluntate et potentia.

Circa primum quæruntur tria : 1° utrùm Deum esse sit per se notum; 2° utrùm sit demonstrabile; 3° an Deus sit.

ARTICULUS I.

Utrùm Deum esse, sit per se notum.

Ad primum sic procedi!ur (1). Videtur quòd Deum esse sit per se notum. Illa enim nobis dicuntur per se nota, quorum

(1). De his etiam 1. *Sent.*, dist. 3, qu. 1, art. 2; et *Cont.*

cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis. Sed sicut dicit Damascenus in princ. libri sui, omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est (1) inserta : ergo Deum esse est per se notum.

2. Præterea, illa dicuntur esse per se nota, quæ statim cognitis terminis cognoscuntur, quod Philosophus attribuit primis demonstrationis principiis, in I. *Poster.* Scito enim quid est totum et quid pars, statim scitur quòd omne totum majus est sua parte. Sed intellecto quid significet hoc nomen, *Deus*, statim habetur, quòd Deus est : significatur enim hoc nomine id quo majus cogitari non potest (2) : majus autem est quod est in re, et intellectu, quam quod in intellectu tantùm : unde cum intellecto hoc nomine, Deus, statim sit in intellectu, sequitur etiam quòd 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 quòd veritas sit. Deus autem est ipsa veritas, *Joan.* XIV : « Ego sum via, veritas, et vita. » Ergo Deum esse est per se notum.

Sed contra, nullus potest cogitare oppositum ejus, quòd est per se notum, ut patet ex Philosopho in 4. *Metaph.* et 1. *Poster.*, circa prima demonstrationis principia. Cogitari autem potest oppositum ejus, quod est Deum esse, secundum illud *Psal.* LII : « Dixit insipiens in corde suo : non est Deus. » Ergo Deum esse non est per se notum.

(Conclusio. — Cùm Deus sit suum esse, et quidnam sit nos lateat, hæc propositio Deus est, per se nota secundum se est, licet non quoad nos.)

Respondeo dicendum, quòd contingit aliquid esse per se

Gent. lib. 1, cap. 10, et 11; et qu. 10, de verit., art. 12; et qu. 7. de potent., art. 2, ad 11.

(1) Sive *insita cognitio quod Deus sit*, ut reddi debet græcum τὸ εἶ) quod syllabicè nimis vetus interpres reddit, ut hîc.

(2) Vel quo nihil *melius et sublimius cogitatio conatur attingere*, ut Augustinus, lib. 1. *de Doctr. Christ.*, cap. 6, expressiùs.

notum dupliciter. Uno modo secundum se, et non quoad nos : alio modo secundum se, et quo ad nos (1). 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 et 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 et non ens, totum et pars, et similia. Si autem apud aliquos notum non sit de prædicato et subjecto, quid sit, propositio quidem quantum in se est erit per se nota, non tamen apud illos qui prædicatum et subjectum propositionis ignorant. Et ideo contingit, ut dicit Boëtius in lib. de *Hebd.* (2), quod quædam sunt communes animi conceptiones per se notæ apud sapientes tantum, ut incorporalia in loco non esse. Dico ergo quòd hæc propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est, quia prædicatum est idem cum subjecto : Deus enim est suum esse, ut infra patebit. 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, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus.

Ad primum ergo dicendum, quòd cognoscere Deum esse, in aliquo communi sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum (3), in quantum scilicet, Deus est hominis beatitudo; homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod natu-

(1) Ex cap. 2. libri primi Posteriorum, ubi dicuntur *nobis notiora* quæ incurrunt in sensus nostros; ut sunt singularia; sed absolutè ac simpliciter quæ longiùs ab illis remota sunt, ut sunt universalia; et mox immediata principia tractantur, ut hic.

(2) Sive in libro *An omne quod est, sit bonum,* qui *de Hebdomadibus*, passim inscribi solet propter hoc initium libri : *Postulas ut ex hebdomadibus nostris*, etc. ubi communes animi conceptiones alias apud vulgus, alias apud sapientes distinguit.

(3) Vel *insitum*, ut jam in argumento notatum est; velut *inseminatum* (juxta græcum ἐγκατέσπαρται) seu *implantatum*, *ingenitum*, *innatum*, etc.

raliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis veniens sit Petrus; multi enim perfectum hominis bonum quod est beatitudo, existimant divitias, quidam verò voluptates, quidam autem aliquid aliud (1).

Ad secundum dicendum, quòd fortè ille qui audit hoc nomen, Deus, non intelligit significari aliquid, quo majus cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus (2). 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 naturâ, sed in apprehensione intellectus tantùm. 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, quòd veritatem esse in communi est per se notum: sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos.

ARTICULUS II.

Utrùm Deum esse, sit demonstrabile.

Ad secundum sic proceditur (3). Videtur quod Deum esse non sit demonstrabile. Deum enim esse est articulus fidei: sed ea quæ sunt fidei, non sunt demonstrabilia; quia demonstratio facit scire, fides autem est de non apparentibus, ut patet per Apostolum *ad Hebræos* undecimo (4). Ergo Deum esse non est demonstrabile.

(1) Ut suo loco, 1, 2, referetur ac refelletur singulatim.

(2) Non rudes tantùm et indocti, propter insitam *quandam idololatriam quam ex consuetudine visibilium constituere conatur humanæ cogitationis infirmitas*, ut Augustinus, *epist.* 122, loquitur; sed Philosophi quoque plures, et Christiani quidam, de quibus quæst. 3.

(3) De his etiam 1. *Cont. Gent.*, cap. 12, 13, 14, et in qu. disp. de potent., quæst. 7, art. 3, et *Opusc.* 3, cap. 4.

(4) Cùm fidem *argumentum non apparentium* definit, ut

2. Præterea, medium demonstrationis est quod quid est. Sed de Deo non possumus scire quid est, sed solum quid non est, ut dicit Damascenus : 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, cùm ipse sit infinitus, et effectus finiti, finiti autem ad infinitum non est proportio (1) : cum ergo causa non possit demonstrari per effectum sibi non proportionatum, videtur quòd Deum esse non possit demonstrari.

Sed contra est, quòd Apostolus dicit *ad Romanos* primo : « Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta (2) 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.

(Conclusio. — Deum esse quamvis non à priori, a posteriori tamen demonstrari potest, ex aliquo ejus notiori nobis effectu.)

Respondeo dicendum, quod duplex est demonstratio. Una, quæ est per causam et dicitur propter quid, et hæc est per priora simpliciter; alia est per effectum, et dicitur demonstratio quia, et hæc est per ea quæ sunt priora quo ad nos. Cùm enim effectus aliquis nobis est manifestior quàm 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 quo ad nos : quia cùm effectus dependeat a causa, posito effectu necesse est causam præexistere. Unde Deum esse, secundum quod non est per se notum quo ad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos.

Ad primum ergo dicendum : quòd Deum esse et alia hujus-

2. 2., quæst. 4, explicabitur ex professo. Quod autem subjungitur ex Damasceno, jam notatum est supra.

(1) Sicut expressè lib. 1, de cœlo, text. 52, et 64, paulò aliis verbis asseritur.

(2) Seu *intellecta per ea*, etc. (τοῖς ποιήμασι νούμενα) ut constructio sit planior. Sic et *Sap.* XIII, vers. 5 : *A magnitudine speciei et creaturæ poterit Creator horum cognoscibiliter videri* (ἀναλόγως) quasi per quandam collationem, etc.

modi, quæ per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur *Rom.* I, non sunt articuli fidei, sed præambula ad articulos. Sic enim fides præsupponit cognitionem naturalem sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile : nihil tamen prohibet illud, quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit.

Ad secundum dicendum, quòd cùm demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco diffinitionis causæ ad demonstrandum causam esse, et hoc maximè 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 quæstionem an est. Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus, ut postea ostendetur. 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 effectu manifesto nobis potest demonstrari causam esse, ut dictum est : et sic, ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse, licèt per eos non perfectè possimus eum cognoscere secundùm suam essentiam.

ARTICULUS III.

Utrùm Deus sit.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd 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 (2) per plura. Sed videtur quòd omnia quæ apparent

(1) De his etiam 1. *Sent.*, dist. 8, quæst. 1, art. 1; et *Contra Gent.*, lib. 1, cap. 13; et *Opusc.* 3, cap. 3, et in qu. disp. de verit., qu. 1. art. 4, ad 7; et quæst. 4, de potent. art. 7.

(2) Juxta illud ex Philosopho, lib. 3, *de partibus anima-*

in mundo possunt compleri per alia principia, supposito quòd Deus non sit : quia ea quæ sunt naturalia, reducuntur in principium, quod est natura; ea verò quæ sunt à proposito, reducuntur in principium, quod est ratio humana, vel voluntas. Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse.

Sed contra est, quod dicitur *Exod.* III, ex persona Dei (1) : « Ego sum qui sum. »

(Conclusio. — Necesse est in rerum natura inveniri unum primum ens immobile, primum efficiens, necessarium non ex alio, maximè ens bonum, et optimum, primum gubernans per intellectum, et omnium ultimum finem, qui Deus est.)

Respondeo dicendum, quòd Deum esse quinque viis probari potest.

Prima autem et manifestior via est, quæ sumitur ex parte motus. Certum est enim et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur : nihil enim movetur, nisi secundùm quod est in potentia ad illud, ad quod movetur; movet autem aliquid secundum quod est actu (2). Movere enim nihil aliud est, quàm educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu : sicut calidum in actu, ut ignis facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile, ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solùm secundum diversa : quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est

lium, cap. 4 : *Ubicunque fieri potest, melius est unum esse quam plura.*

(1) Nempe, quia sic illum author libri loquentem refert; vel quia Deus ipse non loquebatur personaliter, sed Angelus personam Dei repræsentans; cùm postularet nomen ejus Moyses ut et illud insinuare posset iis ad quos ab ipso mittebatur.

(2) Ut videre est partim 3. *Physic.* text. 9, 14, 16, partim 8. *Physic.*, text. 40. Præter illa quæ toto libro inculcantur ut ostendatur primus motor, qui perpetuus et immobilis manens det omnibus existentiam et omnia moveat continuè ac similiter; sicut concludit prope finem.

simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod secundum idem et eodem modo aliquid sit movens et motum, vel quòd moveat seipsum. Omne ergo quod movetur oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri et illud ab alio : hic autem non est procedere in infinitum; quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota 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 movetur; et hoc omnes intelligunt Deum (1).

Secunda via est ex ratione causæ efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium; nec tamen invenitur, nec est possibile quòd aliquid sit causa efficiens suiipsius, quia sic esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quòd in causis efficientibus procedatur in infinitum (2) : quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura, sive unum tantum. Remota autem causa, removetur effectus : ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum, nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens et sic non erit nec 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 et necessario, quæ talis est. Invenimus enim in rebus quædam, quæ sunt possibilia esse et non esse : cùm quædam inveniantur generari et corrumpi, et

(1) Sive hoc intelligunt esse quod appellatur *Deus*, etc.

(2) Quando sunt causæ per se, non per accidens; juxta illud, 2. *Physic.*, text. 50 : *Causa per se definita est; causa per accidens indefinita, quia et infinita uni accidunt.* Ut et 2. *Metaph.* text. 5, non de causa efficiente tantùm (putà quòd homo ab aëre, aër a sole, sol ab alio moveatur, et sic in infinitum), sed de materiali et formali ac etiam finali. Nec dissimilis ratiocinatio Damasceni est lib. 1, *De fide orthod.*, cap. 3, jam citato, et aliorum infra.

per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia quæ sunt talia, semper esse : quia quòd possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus : sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est. Si igitur nihil fuit ens (1), impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modò nihil esset, quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suæ necessitatis aliunde, vel non habet : non est autem possibile quòd procedatur in infinitum in necessariis quæ habent causam suæ necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis : quod omnes dicunt Deum.

Quarta via sumitur ex gradibus, qui in rebus inveniuntur (2). Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis hujusmodi. Sed magis et minùs dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimodè ad aliquid, quod maximè est; sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maximè calido. Est igitur aliquid, quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maximè ens : nam quæ sunt maximè vera, sunt maximè entia, ut dicitur secundo metaphysic. (3). Quod autem dicitur maximè in tale aliquo genere, est causa omnium quæ sunt illius generis : sicut ignis, qui est maximè calidus, est causa omnium

(1) Vel si nullum ens fuit ante illa quæ posterius esse inceperunt. Mox autem *non omnia entia esse possibilia*, sensus est non omnia esse contingentia quæ possunt esse et non esse, sed non quatenus *possibile* opponitur impossibili.

(2) Similiter etiam ratiocinatur Augustinus, de *Civit. Dei*, lib. 8, cap. 6, ex inæqualitate perfectionis quæ in rebus inter se comparatis quomodolibet invenitur, ut et Anselmus, cap. 1 sui *Monologii*, probans non esse inæquales nisi per primam causam, etc.

(3) Ubi dicitur *verissimum id esse quod aliis est causa ut vera sint* : sicut *et ens maximè* quod est aliis causa ut sint, etc.

calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cujus ibet perfectionis : et hoc dicimus Deum.

Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim, quòd 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 (1). 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 et intelligente, sicut sagitta à sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem; et hoc dicimus Deum.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dicit Augustinus in *Enchiridion :* Deus cùm sit summè bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeò omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo.

Ad secundum dicendum, quòd cùm natura propter determinatum finem operetur ex directione alicujus superioris agentis, necesse est ea quæ a natura fiunt, etiam in Deum reducere, sicut in primam causam. Simi iter etiam quæ ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiorem causam, quæ non sit ratio et voluntas humana, quia hæc mutabi.ia sunt et

(1) Sic Boëtius, lib. 3. *de consolat*, prosâ 12 : *Non tam certus naturæ ordo procederet, nisi unus esset qui quod nexuit contineret. Hoc quicquid est, Deum nomino* etc. Athanasius, *Orat. contra Gentes : Fieri non posset ut hæc omnia invicem contraria in unum ordinatim se colligerent, nisi aliquis esset summus moderator qui simul ea sociaret.* Alioqui non κόσμος foret (inquit) qui sic dicitur ab ornatu, sed ἀκοσμία, id est perturbatio, inordinatio, confusio. Et hoc exemplo civitatis ostendit, cujus ordo inter tam contrarias partes indicium est quòd ab aliquo gubernetur. Gregorius Nazianzenus, *Orat.* 34 : *Quod princeps quadam causa res omnes produxerit easdemque conservet, ipsi oculi docent. Sicut enim quispiam eleganter et pulchrè fabricatam citharam videns, vel equidem audiens resonantem, statim fabricatorem ejus vel citharœdum cogitabit; sic visis rebus quæ conditæ sunt, statim artifex cogitatur, nimiumque*

defectibilia ; oportet autem omnia mobilia et deficere possibilia, reduci in aliquod primum principium immobile et per se necessarium, sicut ostensum est.

QUÆSTIO III.

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

1° Ergo considerandum est quomodo non sit; 2° quomodo à nobis cognoscatur; 3° quomodo nominetur.

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

1° Ergo inquiretur de simplicitate ipsius, per quam removetur ab eo compositio. Et quia simplicia in rebus corporalibus sunt imperfecta et partes; 2° inquiretur de perfectione ipsius; 3° de infinitate ejus; 4° de immutabilitate; 5° de unitate.

Circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm Deus sit corpus quasi compositionem habens ex partibus quantitativis; 2° utrùm sit in eo compositio formæ et materiæ; 3° utrùm sit in eo compositio quidditatis, sivæ essentiæ, vel naturæ, et subjecti; 4° utrùm sit in eo compositio, quæ est ex essentia et esse; 5° utrùm sit in eo compositio generis et differentiæ; 6° utrùm sit in eo compositio subjecti et accidentis; 7° utrùm sit quocumque modo compositus, vel totaliter simplex; 8° utrùm veniat in compositionem cum aliis.

stolidus debet esse qui non cogitat, etc. Sic inter ipsos philosophos gentiles qui hoc idem agnoscunt, Sextus Empyricus exemplo exercitùs convenienter ordinati et navis bene gubernatæ inculcat quòd aliquis ordinis mundi principium debeat esse ; ut et Cicero, etc.

ARTICULUS I.

Utrùm Deus sit corpus.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus sit corpus. Corpus enim est quod habet trinam dimensionem, sed sacra Scriptura attribuit Deo trinam dimensionem; dicitur enim *Job*, II : « Excelsior cœlo 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, cùm figura sit qualitas circa quantitatem. Sed Deus videtur esse figuratus, cùm scriptum sit *Gen.* I : « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; » figura enim imago dicitur, secundum illud *Heb.* I : « Cùm sit splendor gloriæ et figura substantiæ ejus : » id est, imago. Ergo Deus est corpus.

3. Præterea, omne quod habet partes corporeas, est corpus; sed Scriptura attribuit Deo partes corporeas; dicitur enim *Job* quadragesimo : « Si habes brachium ut Deus, » et in *Psal.* : « Oculi Domini super justos : et 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 *Isaiæ*, VI : « Vidi Dominum sedentem, » et *Isaiæ*, III : « Stat ad judicandum Dominus (2); » ergo Deus est et corpus.

5. Præterea, nihil potest esse terminus localis a quo, vel ad quem, nisi sit corpus, vel aliquid corporeum. Sed Deus in Scriptura dicitur esse terminus localis, ut ad quem, secundum illud *Psal.* : « Accedite ad eum, et illuminamini; » et ut à quo secundum illud *Hier.* 17 : « Recedentes à te, in terra scribentur; » ergo Deus est corpus.

(1) De his etiam 1. *Cont. Gent.*, cap. 26 : ut et lib. 2, cap. 3, et lib. 4, cap. 11 ; et *Opusc.* 3, cap. 16 et 17.

(2) Sicut et *Psalm.* IX, vers. 5; *Psalm.* XLVI, vers. 9; *Psalm.* LXXIX, vers. 2 : *sedens*, *Psal.* LXXXI, vers 1 ; *Amos.* VII, vers. 7; *Amos.* IX, vers. 1 : *stans* describitur.

Sed contra est, quòd dicitur *Joan.* IV: «Spiritus est Deus (1).»

(CONCLUSIO. — Cùm Deus sit primum movens immotum, ac primum ens, et omnium nobilissimum, impossibile est corpus esse.)

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

Primò quidem, quia nullum corpus movet non motum, ut patet inducendo per singula. Ostensum est autem supra, quòd Deus est primum movens immobile : unde manifestum est quòd Deus non est corpus (2).

Secundò, quia necesse est id quod est primum ens, esse in actu, et nullo modo in potentia. Licet enim in uno et eodem quod exit de potentia in actum, prior sit tempore potentia quàm actus, simpliciter tamen prior est actus quàm potentia, quia quòd est in potentia non reducitur in actum nisi per ens actu. Ostensum est autem supra quòd Deus est primum ens. Impossibile est igitur quòd in Deo sit aliquid in potentia : omne autem corpus est in potentia, quia continuum, in quantum hujusmodi divisibile est in infinitum; impossibile est igitur Deum esse corpus.

Tertiò, quia Deus est id quod est nobilissimum in entibus, ut ex dictis patet. Impossibile est autem aliquod corpus esse nobilissimum in entibus : quia corpus aut est vivum, aut non vivum.

(1) Transpositè nimirùm construenda, *Deus est spiritus*, id est *incorporeus*, ut Chrysostomus *homil.* 32 in Joan. explicat; etsi Spiritus sancti divinitatem hinc Ambrosius infert, lib. 3, de Spiritu sancto, cap. 11.

(2) Hinc rectissimè Philo, in libro de somniis, hebetes vocat eos qui Deum nullo modo sine corpore intelligere possunt. Hunc hebetem errorem tamen Melitoni Sardensi Episcopo tribuit Origenes, ut qu. 20, super *Exodum*, Theodoretus refert; quamvis aliqui excusare conantur quòd ἐνσώματον θεὸν sive *incorporatum Deum* propter incarnationem appellarit. Idem Tertulliano error tribui solet, ut Augustinus ei tribuit lib. 10, super *Genesim* ad lit. cap. 25. Excusat illum tamen lib. *de hæresibus*, cap. 86, quasi cum Deum dixit corporalem, intellexerit quòd *non est nihil, non inanitas, non qualitas*, ad firmitatem divini *esse* metaphoricè significandam

Corpus autem vivum, manifestum est quòd est nobilius corpore non vivo : corpus autem vivum non vivit in quantum corpus, quia sic omne corpus viveret ; oportet igitur quòd vivat per aliquid aliud, sicut corpus nostrum vivit per animam. Illud autem per quod vivit corpus, est nobilius quàm corpus, impossibile est igitur Deum esse corpus.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, sacra Scriptura tradit nobis spiritualia et divina sub similitudinibus corporalium. Unde, cùm trinam dimensionem Deo attribuit sub similitudine quantitatis corporeæ, quantitatem virtualem ipsius designat : utpote per profunditatem, virtutem ad cognoscendum occulta ; per altitudinem, excellentiam virtutis super omnia ; per longitudinem, durationem sui esse ; per latitudinem, affectum dilectionis ad omnia. Vel ut dicit Dionysius, 9, cap. *de div. Nom.* : per profunditatem Dei, intelligitur incomprehensibilitas ipsius essentiæ ; per longitudinem, processus virtutis ejus omnia penetrantis ; per latitudinem verò, superextensio ejus ad omnia, in quantum scilicet sub ejus protectione omnia continentur.

Ad secundum dicendum, quod homo dicitur esse ad imaginem Dei, non secundum corpus (1), sed secundum id quo homo excellit alia animalia : unde *Gen.* I, postquam dictum est : « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, » subditur : « Ut præsit piscibus maris, etc. » Excellit autem homo omnia animalia, quantum ad rationem et intellectum ; unde secundum intellectum et rationem, quæ sunt incorporea, homo est ad imaginem Dei.

Ad tertium dicendum, quòd 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, et simile est de aliis partibus.

(1) **Ut explicabant Audiani apud Epiphanium, hæresi 70, § 2 ac deinceps, ubi varios modos refert quibus ea verba soleant intelligi, et inter illos istum qui de hominis intellectu explicat, sed pertinere maxult ad hominem integrum ut sic ; melius tamen ad intellectum referri debet.**

Ad quartum dicendum, quòd etiam ea quæ ad situm pertinent non attribuuntur Deo, nisi secundum quandam similitudinem, sicut dicitur sedens (1), propter suam immobilitatem et auctoritatem; et stans, propter suam fortitudinem ad debellandum omne quod adversatur ei.

Ad quintum dicendum, quòd ad Deum non acceditur passibus corporalibus, cùm ubique sit, sed affectibus mentis (2), et eodem modo ab eo receditur : et sic accessus et recessus sub similitudine localis motus designant spiritualem affectum.

ARTICULUS II.

Utrùm in Deo sit compositio formæ et materiæ.

Ad secundum sic proceditur (3). Videtur quòd in Deo sit compositio formæ et materiæ. Omne enim quòd habet animam, est compositum ex materia et forma, quia anima est forma corporis. Sed Scriptura attribuit animam Deo : introducitur enim *ad Hebræos* X, ex persona Dei : « Justus autem meus ex fide vivit; quod si subtraxerit se (4), non placebit animæ meæ. » Ergo Deus est compositus ex materia et forma.

2. Præterea, ira, gaudium et hujusmodi sunt passiones conjuncti, ut dicitur 1, de anima (5) : sed hujusmodi attribuuntur Deo in Scriptura, dicitur enim in *Psal.* : « Iratus est furore Dominus in populum suum : » ergo Deus ex materia et forma est compositus.

3. Præterea, materia est principium individuationis. Sed

(1) Imò et stans ob firmitatem, cap. 9, *de div. Nom.*, § 8.

(2) Ex Augustino passim, ut alibi recurret annotandum.

(3) De his etiam 1 *Cont. Gent.*, cap. 17 et 36, et *Opusc.* 36, cap. 4.

(4) Juxta 70 ex *Habacuc.* II, vers. 3, ubi vulgata legit : *Non erit recta anima ejus in semetipso.*

(5) Colligitur ex text. 12 ac deinceps vel in Edit. græco-lat., cap. 1, ubi corpori et animæ communes indicantur et ad habentem ipsum pertinere significantur; sed expressiùs text. 64 ac deinceps, vel in Edit. supradictâ, cap. 4, ubi dicuntur esse *passiones communis* (κοινοῦ) id est subjecti partem utramque continentis; quod idem est ac in hoc loco *passiones conjuncti*.

Deus videtur esse individuum, non enim de multis prædicatur; ergo est compositus ex materia et forma.

Sed contra : omne compositum ex materia et forma est corpus; quantitas enim dimensiva est, quæ primo inhæret materiæ. Sed Deus non est corpus, ut ostensum est. Ergo Deus non est compositus ex materia et forma.

(Conclusio. — Cùm Deus sit actus purus, primum bonum et optimum, et primum agens simpliciter, non est aliqua materia in ipso.)

Respondeo dicendum, quòd impossibile est in Deo esse materiam.

Primò quidem, quia materia id quod est in potentia est (1); ostensum est autem, quod Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate : unde impossibile est quòd Deus sit compositus ex materia et forma.

Secundò, quia omne compositum ex materia et forma est perfectum et bonum per suam formam; unde oportet quod sit bonum per participationem, secundum quod materia participat formam. Primum autem quod est bonum et optimum, quod Deus est, non est bonum per participationem, quia bonum per essentiam prius est quàm bonum per participationem : unde impossibile est quòd Deus sit compositus ex materia et forma.

Tertiò, quia unumquodque agens agit per suam formam (2) : unde secundum quod aliquid se habet ad formam, sic se habet ad hoc quod sit agens. Quod igitur primum est et per se agens, oportet quod sit primo et per se forma. Deus autem est primum agens, cùm sit prima causa efficiens, ut ostensum est (3). Est igitur per essentiam suam forma, et non compositus ex materia et forma.

(1) Ex Physicorum lib. 1, text. 79, ubi quodammodo et secundùm accidens dicitur esse *non ens*; vel *prope substantia, seu quodammodo et secundùm quid*; ac ex lib. 2 de anima, text. 2, ubi dicitur esse *potentia*, forma verò è contrario *actus*.

(2) Ut per principium *quo* remotum, non proximum : sic enim agit per potentiam ut principium proximum, etc.

(3) Qu. 2, art. 3, cùm probatum est ex ratione causæ efficientis quòd sit.

Ad primum ergo dicendum, quod anima attribuitur Deo per similitudinem actus : quod enim volumus aliquid, ex anima nostra est; unde illud dicitur esse placitum animæ Dei (1), quod est placitum voluntati ipsius.

Ad secundum dicendum, quòd ira et hujusmodi attribuuntur Deo secundum similitudinem effectus; quia enim proprium est irati punire, ejus punitio ira metaphoricè vocatur.

Ad tertium dicendum, quod formæ quæ sunt receptibiles in materia, individuantur per materiam, quæ non potest esse in alio, cùm sit primum subjectum substans; forma verò quantum est de se, nisi aliquid aliud impediat, recipi potest a pluribus. Sed illa forma quæ non est receptibilis in materia, sed est per se subsistens, ex hoc ipso individuatur, quòd non potest recipi in alio, et hujusmodi forma est Deus. Unde non sequitur, quod habeat materiam.

ARTICULUS III.

Utrùm sit idem Deus quod sua essentia vel natura.

Ad tertium sic proceditur (2). Videtur quòd 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 quòd Deus non sit idem quod sua essentia vel natura.

2. Præterea, effectus assimilatur suæ causæ (3), 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.

(1) Jam notavimus tamen in argumento non sic Vulgatam loqui apud *Habacuc*, sed 70, quorum editionem Apostolus ibi sequitur; ut Hieronymus ipse in Habacuc, et S. Thomas in Epistolam illam notat. Sic autem *Isai.* XLII, vers, 1, de servo Dei ex ipsius persona : *Complacuit sibi in illo anima mea.* E contrario, *Solemnitates eorum odivit anima mea*, Isaiæ I, vers. 14, etc.

(2) De his etiam *Cont. Gent.*, lib. 2, cap. 42 et 45, et *Opusc.* 3, cap. 10.

(3) Ex authore libri de causis Bedæ *Axiomata* citant, et explicant de causis univocis.

Sed contra, de Deo dicitur quod est vita, et non solùm quòd est vivens, ut patet *Joann.* XIV : « Ego sum via, veritas et vita (1). » Sicut autem se habet vita ad viventem, ita deitas ad Deum. Ergo Deus est ipsa deitas.

(Conclusio. — Cùm Deus non sit ex materia et forma compositus, idem est quòd sua essentia et natura.)

Respondeo dicendum, quòd Deus est idem quod sua essentia vel natura. Ad cujus intellectum sciendum est, quod in rebus compositis ex materia et forma, necesse est quòd differant natura vel essentia et suppositum; quia essentia vel natura comprehendit in se tantùm illa quæ cadunt in diffinitione speciei, sicut humanitas comprehendit in se ea quæ cadunt in diffinitione hominis : hic enim homo est homo (2), et hoc significat humanitas, scilicet illud quo homo est homo. Sed materia individualis cum accidentibus omnibus individuantibus ipsam non cadit in diffinitione speciei. Non enim cadunt in diffinitione hominis hæ carnes et hæc ossa, aut albedo, vel nigredo, vel aliquid hujusmodi; undè hæ carnes et hæc ossa et accidentia designantia hanc materiam non includuntur in humanitate, et tamen in eo quod est homo includuntur; unde id quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas, et propter hoc non est totaliter idem homo et humanitas : sed humanitas significatur ut pars formalis hominis, quia principia diffinientia habent se formaliter respectu materiæ individuantis. In his verò quæ non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualem, id est, per hanc materiam, sed ipsæ formæ per se individuantur, oportet quòd ipsæ formæ sint suppositæ subsistentia : unde in eis non differt suppositum et natura (3). Et sic, cùm Deus non sit compositus ex materia et

(1) Christi verba sunt, sed secundùm divinam non humanam naturam sic loquentis : ex August. tract. 69. in *Joan.* et Chrysost. *hom.* 72, in eumdem.

(2) Sive *per hæc homo est homo;* id est ex his hominis essentia constituitur; ac proinde illa sunt quæ per humanitatem significari solent; et sic etiam humanitas intelligitur illud per quod homo est homo, sed completè.

(3) Intrinsecè scilicet per aliquid superadditum quod petatur ex principiis rei; sed extrinsecè tamen differt, putà per ipsum

forma, ut ostensum est, oportet quòd Deus sit sua deitas, sua vita, et quicquid aliud sic de Deo prædicatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd de rebus simplicibus loqui non possumus, nisi per modum compositorum, a quibus cognitionem accipimus : et ideo de Deo loquentes, utimur nominibus concretis, ut significemus ejus subsistentiam, quia apud nos non subsistunt nisi composita; et 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, et non ad aliquam diversitatem rei.

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

ARTICULUS IV.

Utrùm in Deo sit idem essentia et esse.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd in Deo non sit idem essentia et 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 *Sapient.* XIV : « Incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt. » Ergo esse Dei non est ejus essentia.

esse quod naturæ advenit ab extrinsecâ causâ. Deus autem nec intrinsecè nec extrinsecè differt, quia per essentiam habet *esse* : unde in eo solo verè natura de supposito prædicatur, ut supponitur ex hoc loco 5. part., qu. 17, art. 1; sed in Angelis quodammodo tantùm ac secundùm quid, ut hinc inferri potest.

(1) De his etiam 1, dist. 8, qu. 1, art. 1 et *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 22, et 5, ut et lib. 2, cap. 51, et lib. 4, cap. 11, text. 4, et qu. 7, de potent. art. 2, et quodl. 3, qu. 3. et *Opusc.* 3, cap. 11, 12, 109.

2. Præterea, de Deo scire possumus an sit, ut suprà dictum est, non autem possumus scire quid sit : ergo non est idem esse Dei, et quòd quid est ejus, sive quidditas vel natura.

Sed contra est, quòd Hilarius dicit in VI. *de Trinit.* (1) : « Esse non est accidens in Deo, sed subsistens veritas. » Id ergo, quod subsistit in Deo, est suum esse.

(Conclusio. — Deus cùm sit primum efficiens, ac actus purus, et ens simpliciter primum, essentiam indistinctam ab esse habet.

Respondeo dicendum, quòd Deus non solùm est sua essentia, ut ostensum est, sed etiam suum esse : quod quidem multipliciter ostendi potest.

Primò quidem, quia quidquid est in aliquo, quod est præter essentiam ejus, oportet esse causatum, vel a principiis essentiæ, sicut accidentia propria consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem, et causatur ex principiis essentialibus speciei, vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab ejus essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a 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 (2), 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 pri-

(1) Ut bene notat manuscriptum, non ut impressa passim et Gothicum, *in* 6, quamvis et ad marginem notaretur *à principio libri ;* sed solummodo lib. 7, longè post principium, ubi dicitur quòd *ex æterno Deo Patre unigenitus Filius in subsistentem Deum natus per hæc verba subsistens ostensus est : Et Deus erat Verbum* (Joann., I.). Esse *enim non est accidens nomen, sed subsistens veritas,* etc.

(2) Ex jam dictis qu. 2, art. 3, et ex *Enchiridio*, cap. 1, quòd nemo à seipso esse potest. Hinc lib. 11 *Confess.*, cap. 4 : *Cœlum et terra clamant quòd facta sint; clamant quòd seipsa non fecerint.* Et mox : *Ideo sumus quia facti sumus : non enim eramus antequam essemus, ut fieri possemus à nobis*, etc.

mam causam efficientem : impossibile est ergo, quòd in Deo sit aliud esse, et aliud ejus essentia.

Secundò, quia esse est actualitas omnis formæ vel naturæ : non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quæ est aliud ab ipso sicut actus ad potentiam. Cùm igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum es suprà, sequitur quod non sit aliud in eo essentia, quàm suum esse : sua igitur essentia est suum esse.

Tertiò, quia sicut illud, quod habet ignem, et non est ignis, est ignitum (1) per participationem ; ita illud, quod habet esse et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia, ut ostensum est : si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam ; non ergo erit primum ens, quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solùm sua essentia.

Ad primum ergo dicendum, quòd 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 (2).

Ad secundum dicendum, quod esse dupliciter dicitur : uno modo significat actum essendi ; alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit conjungens præ-

(1) Ut ferrum candens et similia. Per hoc explicat Damascenus quomodo caro Christi operationem divinitatis participet, lib. 3 de *fide orthod.*, cap. 17 et 19, vel quomodo propter divinitatem adoretur quasi divinitati juncta ; sicut lignum conjunctum igni fit inaccessibile propter ignem, lib. 4, cap. 3.

(2) Quasi nimirum *sine additione* solùm negativè ; quia non in *esse* perfecto et completo consideratur quale habere potest ; esse autem divinum *sine additione* positivè, quia omnino perfectum est, nec ei potest quidquam addi.

dicatum subjecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, nec ejus essentiam, sed solùm secundo modo. Scimus enim quod hæc propositio, quam formamus de Deo, cùm dicimus, Deus est, vera est: et hoc scimus ex ejus effectibus, ut suprà dictum est.

ARTICULUS V.

Utrùm Deus sit in aliquo genere.

Ad quintum sit proceditur (1). Videtur quòd Deus sit in genere aliquo. Substantia enim est ens per se subsistens; hoc autem maximè convenit Deo : ergo Deus est in genere substantiæ.

2. Præterea, unumquodque mensuratur per aliquid sui generis, sicut longitudines per longitudinem, et numeri per numerum. Sed Deus est mensura omnium substantiarum, ut patet per Commentatorem, 10. *Metaphys.* Ergo Deus est in genere substantiæ.

Sed contra : genus est prius secundum intellectum (2), eo quòd in genere continetur; sed nihil est prius Deo nec secundùm rem, nec secundum intellectum : ergo Deus non est in aliquo genere.

(Conclusio. — Cùm Deus sit actus purus, neque in eo esse ab essentia distinguatur, ac cujuscumque generis principium sit, in nullo directè vel reductivè genere est.)

Respondeo dicendum, quòd aliquid est in genere dupliciter : uno modo simpliciter et propriè, sicut species, quæ sub genere continentur; alio modo per reductionem, sicut principia, et privationes, sicut punctum et unitas reducuntur ad genus quantitatis, sicut principia; cæcitas autem et omnis privatio redu-

(1) De his etiam 1, dist. 8, qu. 4, art. 2, et dist. 29, qu. 4, art. 2; et *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 17 et 25 ; et qu. 7 de potent. art. 8; et *Opusc.* 3, cap. 12; et *Opusc.* 42, cap. 3 et 5.

(2) Seu rationem vel conceptum; ut et Cyrillus Alexandrinus, *Dialogo.* 2, *de Trinitate*, philosophatur eos à recta ratiocinatione aberrare qui ullum genus nominare in Deo velint (ὀνομάζειν), cùm nullum sit ens ante ipsum (πρὸ αὐτοῦ) vel cum ipso (κατ' αὐτόν) etc.

cuntur ad genus sui habitus (1). Neutro autem modo Deus est in genere. Quòd enim non possit esse species alicujus generis, tripliciter ostendi potest.

Primò quidem, quia species constituitur ex genere et differentia. Semper autem id a quo sumitur differentia, constituens speciem, se habet ad illud unde sumitur genus sicut actus ad potentiam : animal enim sumitur à natura sensitiva per modum concretionis (hoc enim dicitur animal, quod naturam sensitivam habet); rationale verò sumitur à natura intellectiva, quia rationale est quod naturam intellectivam habet (2); intellectivum autem comparatur ad sensitivum, sicut actus ad potentiam, et similiter manifestum est in aliis : unde cùm in Deo non adjungatur potentia actui, impossibile est quòd sit in genere tanquam species.

Secundò, quia cum esse Dei sit ejus essentia, ut ostensum est; si Deus esset in aliquo genere, oporteret quod genus ejus esset ens : nam genus significat essentiam rei, cum prædicetur in eo quod quid est. Ostendit autem Philosophus, in III *Met.*, quòd ens non potest esse genus alicujus (3). Omne enim genus habet differentias, quæ sunt extra essentiam generis; nulla autem differentia potest inveniri, quæ esset extra ens, quia non ens non potest esse differentia : unde relinquitur, quòd Deus non sit in genere.

Tertiò, quia omnia quæ sunt in genere uno, communicant in quidditate vel essentia generis, quod prædicatur de eis in eo quod quid est; differunt autem secundum esse, non enim idem est esse hominis et equi (4), nec hujus hominis et illius hominis;

(1) Largè *habitum* usurpando prout quamlibet rei affectionem comprehendit; non strictè tantùm, ut est prima species qualitatis.

(2) Non simpliciter tantùm, sed cum discursu, si strictè ac propriè sumatur, ut hìc : unde non ut ratio adæquata *intellectivum* assignatur, sed ut ad illam præsuppositum ac pertinens.

(3) Ut et lib. 10, text. 6. Cùm ergo, lib 11, unum et ens genera vocat, non propriè sed largè intelligit, alio sensu, quia omnia comprehendunt.

(4) Aliâ utrobique acceptione; nempe non idem *esse* specificum hìc, et mox non idem *esse* individuale.

et sic oportet quòd quæcunque sunt in genere, differant in eis esse et quod quid est, id est, essentia. In Deo autem non differunt, ut ostensum est; unde manifestum est, quòd Deus non est in genere sicut species.

Ex hoc patet quod non habet genus, neque differentias (1), neque est diffinitio ipsius, neque demonstratio nisi per effectum; quia diffinitio est ex genere et differentia, demonstrationis autem medium est diffinitio.

Quod autem Deus non sit in genere per reductionem ut principium, manifestum est ex eo, quod principium quod reducitur ad aliquod genus, non se extendit ultra genus illud; sicut punctum non est principium nisi quantitatis continuæ, et unitas quantitatis discretæ; Deus autem est principium totius esse, ut infra ostendetur : unde non continetur in aliquo genere, sicut principium.

Ad primum ergo dicendum, quòd substantiæ nomen non significat hoc solùm quod est per se esse, quia hoc quod est esse non potest per se esse genus, ut ostensum est; sed significat essentiam cui competit sic esse, id est, per se esse; quod tamen esse non est ipsa ejus essentia; et sic patet quod Deus non est in genere substantiæ.

Ad secundum dicendum, quòd objectio illa procedit de mensura proportionata, hanc enim oportet esse homogeneam mensurato (2); Deus autem non est mensura proportionata alicui. Dicitur tamen mensura omnium, ex eo quod unumquodque tantùm habet de esse, quantum ei appropinquat.

ARTICULUS VI.

Utrùm in Deo sint aliqua accidentia.

Ad sextum sic proceditur (3). Videtur quòd in Deo sint aliqua accidentia. Substantia enim nulli est accidens, ut dicitur in

(1) Quas et Cyrillus rursum à natura Dei removet, lib. 31 *Thesauri;* quia *omne id quod recipit differentiam* (inquit) *est compositum, Deus autem omnino simplex.*

(2) Vel ejusdem generis et naturæ cum illo, juxta vim græcæ vocis, nimirum ὁμογενης.

(3) De his etiam 1, dist. 8, qu. 4, art. 3; et *Cont. Gent.*,

I. *Physica* (1); quod ergo in uno est accidens, non potest in alio esse substantia; sicut probatur, quod calor non sit forma substantialis ignis, quia in aliis est accidens. Sed sapientia, virtus et 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 Boëtius, in lib. de Trinit. (2). Ergo in Deo non potest esse accidens.

(CONCLUSIO. — Cùm Deus sit actus purus, ac ipsum esse, primumque ens, ac prima causa, in eo nullum accidens esse potest.

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

Primò 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.

Secundò, quia Deus est suum esse : sed ut Boëtius dicit in lib. *de Hebd.* (3) 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 quàm calidum, ut albedinem; sed ipse calor nihil habet præter calorem.

lib. 1, cap. 23, et 31; et qu. 7 de Potent. art. 4; et *Opusc.* 3, cap. 13, 23, 57, 65 et 66.

(1) Æquivalenter saltem, text. 27 et text. 30, ubi nulli dicitur accidere *id quod vere est* (τὸ ὄπερ ὄν). Hoc autem quid aliud est quàm substantia?

(2) De forma quidem in abstracto consideratâ id videtur dicere sub his verbis. Præmittit ibi tamen quòd *id quod est* (scilicet Deus) *fieri subjectum non potest*, etc.

(3) Sive, ut supra, lib. *An omne quod est, bonum sit*, qui de hebdomadibus ob initium sui priùs etiam indicatum inscribi solet ac referri.

Tertiò, quia omne quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Unde cùm Deus sit simpliciter primum ens, in eo nihil potest esse per accidens. Sed nec accidentia per se (1) 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, cùm sit causa prima: unde relinquitur, quod in Deo nullum sit accidens.

Ad primum ergo dicendum, quòd virtus et sapientia non univocè dicuntur de Deo et de nobis, ut infra patebit. Unde non sequitur quòd sint accidentia in Deo, sicut in nobis.

Ad secundum dicendum, quòd cum susbtantia 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.

Utrùm Deus sit omnino simplex.

Ad septimum sic proceditur (2). Videtur quòd Deus non sit omnino simplex. Ea enim quæ sunt à Deo, imitantur ipsum; unde à primo Ente sunt omnia entia, et à primo Bono sunt omnia bona. Sed in rebus, quæ sunt à Deo, nihil est omnino simplex, ergo nec Deus.

2. Præterea, omne quod est melius, Deo attribuendum est; sed apud nos composita sunt meliora simplicibus, sicut corpora mixta elementis, et animalia suis partibus: ergo non est dicendum quòd Deus sit omnino simplex.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit, VI *de Trin.* quod « Deus, verè et summè simplex est (3). »

(1) Non quia illis per se vel essentialiter conveniat esse accidentia (sic enim *per se* omne accidens dici posset), sed quia per se consequuntur subjectum, vel secundum aliquem modum dicendi *per se* immediatè illi conveniunt; et lib. 1 *Poster.*, cap. 4, text. 8.

(2) De his etiam 1, dist. 8, qu. 4, art. 1; et *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 16, 18, 19; et quæst. 7, de potent., art. 1; et *Opusc.* 3, cap. 9 et 21; et in librum *de Causis*, lect. 21.

(3) Ubi postquam cap. 5 creaturam quamlibet (licèt spiri-

(CONCLUSIO. — Cùm Deus sit primum ens, prima causa, actus purus et ipsum esse; omni prorsus simplicitate gaudet.

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

Primò quidem per supradicta. Cùm enim in Deo non sit compositio, neque quantitativarum partium, quia non est corpus; neque compositio formæ et materiæ; neque in eo sit aliud natura et suppositum; neque aliud essentia et esse; neque in eo sit compositio generis et differentiæ neque subjecti et accidentis : manifestum est, quod Deus nullo modo compositus est, sed est omnino simplex.

Secundò, quia omne compositum est posterius suis componentibus, et dependens ex eis : Deus autem est primum ens, ut ex dictis patet.

Tertiò, quia omne compositum causam habet; quæ enim secundùm se diversa sunt non conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa. Deus autem non habet causam, ut suprà ostensum est, cùm sit prima causa efficiens.

Quartò, quia in omni composito oportet esse potentiam et actum (quod in Deo non est) (1), quia vel una partium est actus respectu alterius, vel saltem omnes partes sunt in potentia respectu totius.

Quinto, quia omne compositum est aliquid, quod non convenit alicui suarum partium : et quidem in totis dissimilium partium manifestum est; nulla enim partium hominis est homo, neque aliqua partium pedis est pes. In totis verò similium par-

tualem) non simplicem sed multiplicem esse ostendit, pergit cap. 7 concludere quòd etsi Deus multipliciter dicatur magnus, bonus, sapiens, etc., hæc omnia nihilominus unum sunt, nec essentiæ simplicitatem impediunt; quin et ibidem addit quòd nec huic simplicitati obstat personarum trinitas, quia trinitas illa unus Deus est, nec essentia triplex, etc.

(1) Vel transpositis verbis : *In omni composito oportet esse potentiam et actum; quia vel una partium est actus respectu alterius, vel saltem omnes partes in potentia respectu totius, quod in Deo non est :* etsi exemplaria et impressa et manuscripta quæ prestò sunt, sic habent ut hic.

tium, licet aliquid quod dicitur de toto, dicatur de parte, sicut pars aeris est aer, et aquæ aqua : aliquid tamen dicitur de toto quod non convenit alicui partium, non enim si tota aqua est bicubita, et pars ejus. Sic igitur in omni composito est aliquid quod non est ipsum. Hoc autem et si 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 Hilarius, VII *de Trin.* dicens : « Deus qui virtus est, ex infirmis non continetur; neque qui lux est, ex obscuris coaptatur (1). »

Ad primum ergo dicendum, quòd ea quæ sunt à Deo, initantur ipsum, sicut causata primam causam. Est autem hoc de ratione causati, quòd sit aliquo modo compositum; quia ad minus esse ejus est aliud quàm quod quid est, ut infra patebit.

Ad secundum dicendum, quòd apud nos composita sunt meliora simplicibus, quia perfectio bonitatis creaturæ non invenitur in uno, sed in multis : sed perfectio divinæ bonitatis invenitur in uno simplici, ut infrà ostendetur.

ARTICULUS VIII.

Utrùm Deus in compositionem aliorum veniat.

Ad octavum sic proceditur (2). Videtur quòd Deus in compositionem aliorum veniat. Dicit enim Dionysius, IV. Cap. *Cœl. Hier.* : « Esse omnium est, quæ super esse est, Deitas. Sed esse omnium intrat compositiònem uniuscujusque : ergo Deus in compositionem aliorum venit. »

2. Præterea, Deus est forma; dicit enim Augustinus in lib. *de*

(1) Plenius quàm hîc multò post medium : *Non enim* (inquit) *ex compositis atque inanimis Deus qui vita est, subsistit : neque qui virtus est, ex infirmioribus continetur, etc. : neque qui spiritus est, ex disparibus formabilis est. Totum in eo quod est, unum est, etc.*

(2) De his etiam 1, distinct. 8, qu. 3, art. 2; et *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 17, 27, 28; et qu. 21, de verit. art. 6; et qu. 16, de malo, art. 11; et *Opusc.* 2, cap. 12, 18, 24.

verbis Domini, quod Verbum Dei quod est Deus, est forma quædam non formata (1) : sed forma est pars compositi : ergo Deus est pars alicujus compositi.

3. Præterea, quæcunque sunt, et nullo modo differunt, sunt idem; sed Deus et materia prima sunt, et nullo modo differunt : ergo penitus sunt idem. Sed materia prima intrat compositionem rerum : ergo et Deus. Probatio mediæ : quæcunque differunt, aliquibus differentiis differunt, et ita oportet ea esse composita; sed Deus et materia sunt omninò simplicia; ergo nullo modo differunt.

Sed contra est, quòd dicit Dionysius, 2 c. *de div. Nom.*, quòd neque tactus est ejus, scilicet Dei, neque alia quædam ad partes commiscenda communio. Præterea, dicitur in lib. *de Causis* (2), quod causa prima regit omnes res, præterquam commisceatur eis.

(Conclusio. — Deus prima causa efficiens, ac primum simpliciter ens et agens cùm sit, impossibile est in alicujus compositionem venire, vel ut mundi anima, vel ut forma seu materia, ut quidam falso existimaverunt.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc fuerunt tres errores. Quidam enim posuerunt quòd Deus esset anima mundi, ut patet per Augustinum in lib. 7, *de Civit. Dei;* et ad hoc etiam reducitur, quòd quidam dixerunt Deum esse animam primi cœli. Alii autem dixerunt Deum esse principium formale omnium rerum, et hæc dicitur fuisse opinio Almarianorum (3). Tertius error

(1) Ut cap. 2, circa medium videre est, ubi plenius : *Forma quædam est, forma non formata, sed forma omnium formarum; forma incommutabilis*, etc. Et inferiùs : *Manet in se integrum, et innovat omnia : ergo est forma omnium rerum, forma infabricata*, etc.

(2) Inter opera Philosophi post. 12 libros *Metaph.* in antiquis exemplaribus : non ejus tamen hoc opus est, sed Arabis cujusdam, ut in Commentario suo notat S. Thomas.

(3) Vel sectatorum Almarici, cujus meminit Vincentius Bellovacensis in *Speculo historiali*, lib. 29, cap. 107; et Cardinalis Turrecremata in *Summa* sua de Ecclesia, lib. 4, cap. 15. Et Concilium Lateranense sub Innocentio III, dicens : *Damnamus perversissimum dogma impii Almarici, cujus mentem sic pater mendacii excæcavit, ut ejus doctrina non tam*

fuit David de Dinando, qui stultissimè 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.

Primò quidem, quia suprà diximus, 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 verò cum causa efficiente non incidit in idem numero, nec in idem specie; quia hoc est in potentia, illud verò in actu.

Secundò, quia cùm Deus sit prima causa efficiens, ejus est primò et per se agere; quod autem venit in compositionem alicujus, non est primò et per se agens, sed magis compositum; non enim manus agit, sed homo per manum, et ignis calefacit per calorem; unde Deus non potest esse pars alicujus compositi.

Tertiò, quia nulla pars compositi potest esse simpliciter prima in entibus, neque etiam materia et forma, quæ sunt primæ partes compositorum. Nam materia est in potentia, potentia autem est posterior actu simpliciter, ut ex dictis patet. Forma autem quæ est pars compositi est forma participata, sicut autem participans est posterius eo quod est per essentiam, ita et ipsum participatum : sicut ignis in ignitis est posterior eo qui est per essentiam. Ostensum est autem quod Deus est primum ens simpliciter.

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

Ad secundum dicendum, quòd verbum est forma exemplaris, non autem forma quæ est pars compositi (1).

hæretica censenda sit, quam insana; ex cap. *Damnamus* extra de summa Trinitate et Catholica fide versùs finem. Davidis autem de Dinando meminit et Albertus in *Summa* sua, tract. 4, quæst. 20, membr. 2.

(1) Sic etiam intelligendum quod in prosa de Trinitate quam nunc etiam Prædicatorum usus retinet, Strophe 14, dicitur Deus *causa effectiva vel formalis* veluti exemplaris quæ ad formalem aliquo modo reducitur; etsi *formalem* Clicthoneus

Ad tertium dicendum, quòd simplicia non differunt aliquibus aliis differentiis, hoc enim compositorum est : homo enim et equus differunt rationali et irrationali differentiis, quæ quidem differentiæ non differunt amplius ab invicem aliis differentiis; unde si fiat vis in verbo, non propriè dicuntur differre, sed diversa esse. Unde, secundum Philosophum X. *Metaph.*, diversum absolutè dicitur, sed omne differens aliquo differt; unde si fiat vis in verbo, materia prima et Deus non differunt, sed sunt diversa seipsis, unde non sequitur quòd sint idem.

QUÆSTIO IV.

De Dei perfectione, in tres articulos divisa.

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

Circa primum quærunt tria : 1° utrùm Deus sit perfectus? 2° utrùm Deus sit universaliter perfectus, id est, omnium in se perfectiones habens? 3° utrùm creaturæ similes Deo dici possint?

ARTICULUS I.

Utrùm Deus sit perfectus.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd 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 (2); sed

explicat, quia per ipsum universa subsistunt : est autem ab Adamo de S. Victore composita, non sicut vulgò putant, ab Augustino.

(1) De his etiam 1, *Contra Gent.*, cap. 28; et de verit. quæst. 2, art. 3, ad 13.

(2) Ad eum sensum Ambrosius, lib. III, *De fide*, cap. 4,

principia rerum videntur esse imperfecta, semen enim est principium animalium et plantarum : ergo Deus est imperfectus.

3. Præterea, ostensum est suprà, quòd essentia Dei est ipsum esse; sed ipsum esse videtur esse imperfectissimum, cum sit communissimum et recipiens omnium additiones : ergo Deus est imperfectus.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.* V : « Estote perfecti, sicut et Pater vester cœlestis perfectus est (1). »

(Conclusio. — Deus cùm sit activum principium, perfectissimum esse oportet.)

Respondeo dicendum, quòd sicut philosophus narrat in XII. *Metaph.*, quidam antiqui philosophi, scilicet Pythagorici, et Speusippus (2), non attribuerunt optimum et perfectissimum primo principio. Cujus ratio est, quia philosophi antiqui consideraverunt principium materiale tantum : primum autem principium materiale imperfectissimum est. Cum enim materia in quantum hujusmodi, sit in potentia, oportet quòd primum principium materiale sit maximè in potentia, et ita maximè imperfectum. Deus autem ponitur primum principium, non materiale, sed in genere causæ efficientis, et hoc oportet esse perfectissimum. Sicut enim materia in quantum hujusmodi, est in potentia; ita agens in quantum hujusmodi, est in actu : unde primum principium activum oportet maximè esse in actu, et per consequens maximè perfectum. Secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est in actu; nam perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suæ perfectionis.

refert illud ex *Joan.* VIII : *Ego principium;* quasi se Christus Deum probet, quia *omnium principium est*, etc.

(1) Non ad naturæ, sed ad morum perfectionem hoc pertinet, ut patet ibi; sed ad naturam analogicè referri potest.

(2) Juxta græcum Σπευσιππος, ut cap. 7, græco-lat. videre est; non *Leucippus*, ut priùs; quamvis et Leucippi mentio sed aliâ occasione simul cum Democrito I *Metaph.*, cap. 4, versùs finem, cùm *plenum et vacuum* pro elementis ponunt, et cum Platone lib. XII, cap. 6, circa medium, cùm sempiternum motum esse dicunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dicit Gregorius (1) : « Balbutiendo, ut possumus, excelsa Dei resonamus; » quod enim factum non est, perfectum propriè dici non potest. Sed quia in his quæ fiunt tunc dicitur esse aliquid perfectum, cùm de potentia educitur in actum; transumitur hoc nomen, perfectum, ad significandum omne illud, cui non deest esse in actu, sive hoc habet per modum perfectionis, sive non.

Ad secundum dicendum, quòd principium materiale, quod apud nos imperfectum invenitur, non potest esse simpliciter primum, sed præceditur ab aliquo 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 in actu, cùm ens in potentia non reducatur in actum, nisi per aliquod ens in actu.

Ad tertium dicendum, quòd 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, et etiam ipsarum formarum; unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens; cùm enim dico esse hominis vel equi, vel cujuscunque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud cui competit esse.

ARTICULUS II.

Utrùm in Deo sint perfectiones omnium rerum.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd in Deo non sint perfectiones omnium rerum. Deus enim simplex est, ut os-

(1) Quantum ad primam partem quidem lib. V ***Moral.***, cap. 26, paulò aliis verbis, quòd ***quia Deum exprimere perfecto sermone non possumus, humanitatis nostræ modulo quasi infantiæ imbecillitate præpediti eum aliquatenus balbutiendo resonamus.*** Quoad secundam verò lib. XXIX, cap. 1, sic pleniùs : ***Hoc ipso quòd perfectum dicimus, multùm ab illius veritatis expressione deviamus, quia quod factum non est non potest dici perfectum.*** Utramque porrò simul jungit ***Mag. Sent.***, lib. XI, dist. 9.

(2) De his etiam I, ***Sent.*** dist. 2, art. 2 et 3; et ***Cont. Gent.***,

tensum est; sed perfectiones rerum sunt multæ et diversæ : ergo in Deo non sunt omnes perfectiones rerum.

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

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

Sed contra est, quòd dicit Dionysius, V cap. *de div. Nom.*, quòd Deus in una essentia omnia præhabet (1).

(Conclusio. — Cùm Deus sit prima causa effectiva omnium, et ipsum esse per se subsistens, eminentiori modo oportet omnium perfectiones habere.)

Respondeo dicendum, quod in Deo sunt perfectiones omnium rerum. Unde et dicitur universaliter perfectus; quia non deest ei aliqua nobilitas, quæ inveniatur in aliquo genere, ut dicit *Comment.* in V *Metaph.* Et hoc quidem ex duobus considerari potest.

Primò quidem, quia quidquid 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 :

lib. I, cap. 28 et 31; et lib. II, cap. 2; et *Opusc.* III, cap. 21, 22, 28, 33.

(1) Quemadmodùm in unitate omnes numeri, vel circuli omnes in centro, vel in puncto etiam omnes lineæ continentur, non formaliter quidem, sed solummodò continentia virtuali, sicut ibidem Dionysius exemplificat, § 6.

eo quòd materia in quantum hujusmodi, est imperfecta, agens verò, 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 Dionysius, V cap. *de div. Nom.*, dicens de Deo, « quod non quidem hoc est, hoc autem non est, sed omnia est ut omnium causa (1). »

Secundò verò ex hoc, quod suprà ostensum est, quòd Deus est ipsum esse per se subsistens; ex quo oportet, quòd totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim quòd si aliquod 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 cùm 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 rei, perfectio Deo desit. Et hanc etiam rationem tangit Dionysius, V cap. *de div. Nom.*, dicens, quòd « Deus non quodammodo est existens, sed simpliciter et incircumscriptè totum in seipso uniformiter esse præaccipit (2); » et postea subdit, quòd « ipse est esse subsistentibus. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut sol, ut dicit Dionysius, V cap. *de divin. Nom.*, sensibilium substantias et qua-

(1) Sive, non ita unam entitatem continet ut aliam non contineat : vel non ita est hoc ens particulare, ut non aliud ens quodlibet. Addit autem Dionysius quòd *nec aliquo modo est, aliquo modo non est, sed potiùs omnia est velut omnium author et omnia præhabens*, etc., § 8.

(2) Vel *totum* esse simul *in seipso colligens, et etiam præaccipiens*, quòd sic elegantiùs græcè συνείληφὼς και προσείληφὼς, quasi *coaccipiens et præaccipiens*, etc., ut § 4 videre est. Appendix autem sequens colligitur ex § 8, versùs finem ut supra; ubi quod hic dicitur *secundùm naturalem unionem et supernaturalem*, saltem dici debuit, reddendum est ex græco μιαν ὑπερούσιον ἕνωσιν, *unam superessentialem unionem*.

litates multas et differentes ipse unus existens et uniformiter lucendo, in seipso uniformiter præaccipit; ita multò magis in causa omnium necesse est præexistere omnia secundum naturalem unionem; et sic quæ sunt diversa et opposita in seipsis, in Deo præexistunt ut unum, absque detrimento simplicitatis ipsius.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd sicut in eodem cap. idem Dionysius dicit, licet ipsum esse sit perfectius quam ipsa vita, et ipsa vita quàm ipsa sapientia, si considerentur secundum quod distinguuntur ratione : tamen vivens est perfectius quàm ens tantùm, quia vivens etiam est ens, et sapiens est ens et vivens. Licet igitur ens non includat in se vivens et sapiens, nec esse includat in se vivere et sapere, quia non oportet quod illud quod participat esse, participet ipsum secundum omnem modum essendi, tamen ipsum esse Dei includit in se vitam et sapientiam, quia multum de perfectionibus essendi potest deesse ei, quod est ipsum esse subsistens.

ARTICULUS III.

Utrùm aliqua creatura possit esse similis Deo.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quod nulla creatura possit esse similis Deo. Dicitur enim in *Psal.* : « Non est similis tui in diis Domine; » sed inter omnes creaturas, excellentiores sunt quæ dicuntur dii participativè : multò 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 (2). Sed nulla creatura est ejusdem generis cum Deo, cùm Deus non sit in genere, ut suprà ostensum est; ergo nulla creatura est similis Deo.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 3, quæst. 2, art. 3; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 29; et lib. II, cap. 2; et quæst. 2, de verit. art. 12; et quæst. 7, de potent. art. 7.

(2) Licèt inveniantur in eodem, ut in saccaro; quia non

3. Præterea, similia dicuntur quæ conveniunt in forma; sed nihil convenit cum Deo in forma, nullius enim rei essentia 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, et Deus erit similis alicui creaturæ : quod est contra id quod dicitur *Isa.* XL : « Cui similem fecistis Deum (1). »

Sed contra est, quod dicitur *Genes.* I : « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; » et *prima Joan.* III : « Cùm apparuerit, similes ei erimus. »

(Conclusio. — Cùm Deus sit universale agens et principium totius esse, non contentum in aliqua specie, vel genere : creaturæ ei similes sunt non secundum eandem specificam aut genericam rationem, sed secundum aliqualem analogiam.)

Respondeo dicendum, quòd 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 et secundum eundem modum, et hæc non solùm dicuntur similia, sed æqualia in sua similitudine, sicut duo æqualiter alba dicuntur similia in albedine, et hæc est perfectissima simili-

propterea minùs diversæ sunt aut ad genera per se diversa referuntur; non quidem prima, cùm pertineant ambæ ad qualitatem, sed proxima.

(1) Contra eos qui Deum figurari putabant posse, (ut ex adjunctis patet) vers. 18, ubi additur : *Aut quam imagine ponetis ei?* Vel secundum 70 : et *cui simulacro* (sive *similitudini* ομοιώματι) *assimilastis eum?* Quod autem ut ex I. *Joan.* III, subjungitur, sic supplendum est ex adjunctis, ut Augustinus insinuat Tract. 4, in hanc epist. : *Cùm apparuerit quid erimus* non, *cùm apparuerit Deus*, ut intelligi passim solet. Sic enim ibi locus integer habet vers. 2 : *Nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus : scimus quoniam cùm apparuerit, similes*, etc. Quamvis et Beda supplet quòd *cùm Deus apparuerit;* et illud Pauli *ad Coloss.* III, vers. 4 : *Cùm autem Christus apparuerit vita vestra*, comparat cum hoc loco.

tudo. Alio modo dicuntur similia, quæ communicant in forma (1) secundum eandem rationem, et non secundum eandem modum, sed secundum magis et minus; ut minus album dicitur simile magis albo, et 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. Cùm enim omne agens agat sibi simile, in quantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam; necesse est quòd in effectu sit similitudo formæ agentis. Si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens et 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 nec in genere contineatur, effectus ejus adhuc magis remotè accedet ad similitudinem formæ agentis; non tamen ita quòd participet 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 in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dicit Dionys. IX c. *de divin. Nom.*, cum sacra Scriptura dicit non esse aliquid simile Deo, non est contrarium assimilationi ad ipsum. Eadem enim sunt similia Deo et dissimilia : similia quidem, secundum quod imitantur ipsum, prout contingit (2) eum

(1) Vel transpositis verbis, *inter faciens et factum erit similitudo in forma*, sive *secundum formam, etc.*

(2) Sive, *prout est possibile*, sicut interpres novus reddit, juxta proprietatem græcæ phrasis, κατα την ἐνδεχόμενην τοῦ ἀμιμητοῦ μίμησιν, id est *secundum possibilem inimitabilis imitationem*, etc. ut videre est § 7, ubi etiam pro Scriptura Theologiam ponit (θεολογίαν) licèt rectè *Scripturam* interpretes

imitari, qui non perfectè imitabilis est : dissimilia verò, secundum quod deficiunt à sua causa, non solùm secundum intentionem et remissionem, sicut minus album deficit à magis albo, sed quia non est convenientia, nec secundum speciem, nec secundum genus.

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

Ad tertium dicendum, quòd non dicitur esse similitudo inter Deum et creaturas propter convenientiam in forma, secundum eandem rationem generis aut speciei; sed secundum analogiam tantùm : prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem.

Ad quartum dicendum, quòd licet concedatur quòd aliquo modo creatura sit similis Deo, nullo tamen modo concedendum est quòd Deus sit similis creaturæ : quia ut dicit Dionys. IX c. *de divin. Nom.*, in his quæ unius ordinis(1) sunt, recipitur mutua similitudo, non autem in causa et causato. Dicimus enim quòd imago sit similis homini, sed non è converso; et similiter dici potest quòd aliquo modo (2) creatura sit similis Deo, non tamen quòd Deus sit similis creaturæ.

Latini reddant, quia hæc est vera Theologia de qua Dionysius loquebatur.

(1) Ex græco, ἐπὶ των ὁμοταγῶν, vel *in iis quæ simul ordinatur*, ut § 6 videre est.

(2) Sic enim rursum Dionysius ibi : *Causa est Deus cur similia sint omnia, et quicquid est simile in omnibus, vestigio quodam divinæ similitudinis est simile.* Quod intelligi debet de creatura ut sic et præcisè consideratâ; cum alioquin non solùm in homine vestigium sit, ut ostendetur infra quæst. 45, art. 7, et quæst. 93, art. 1.

QUÆSTIO V.

De bono in communi, in sex articulos divisa.

Deinde quæritur de bono. Et primò de bono in communi, secundo de bonitate Dei.

Circa primum quæruntur sex : 1° Utrùm bonum et ens sint idem secundum rem? 2° Supposito quòd differant ratione tantum, quid sit prius secundum rationem, utrùm bonum vel ens? 3° Supposito quòd ens sit prius, utrùm omne ens sit bonum? 4° Ad quam causam ratio boni reducatur? 5° Utrùm ratio boni consistat in modo, specie, et ordine? 6° Quomodo dividatur bonum in honestum, utile et delectabile?

ARTICULUS I.

Utrùm bonum differat secundum rem ab ente.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd bonum differat secundum rem ab ente. Dicit enim Boëtius in lib. *de Hebd.* : « Intueor in rebus aliud esse quod sunt bona, et aliud esse quod sunt; » ergo bonum et ens differunt secundum rem.

2. Præterea, nihil informatur seipso; sed bonum dicitur per informationem entis, ut habetur in *Comment. lib. de Causis* : ergo bonum differt secundum rem ab ente.

3. Præterea, bonum suscipit magis et minus; ens autem non suscipit magis et minus; ergo bonum differt secundum rem ab ente.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in libro de *Doctrina Christiana*, quòd in quantum sumus, boni sumus (2).

(Conclusio. — Bonum et ens idem sunt secundum rem, distincta tamen ab invicem secundum rationem : bonum enim rationem appetibilis dicit, quam non importat ens.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 8, quæst. 8, art. 3; et quæst. 21, de verit., art. 1.

(2) Postquam præmisit quod *in quantum Deus est bonus sumus*, ut relatum est supra, et de causa finali explicatu

Respondeo dicendum, quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum : quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit, quod sit aliquid appetibile. Unde Philosophus in I *Ethic.* dicit (1) : « Bonum est quod omnia appetunt. » Manifestum est autem, quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem; in tantum autem unumquodque est perfectum, in quantum est actu; unde manifestum est, quod in tantum est aliquid bonum, in quantum est ens; esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet. Unde manifestum est, quod bonum et ens sunt idem secundum rem; sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens.

Ad primum ergo dicendum, quod licèt bonum et ens sint idem secundum rem, quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter et bonum simpliciter. Nam cùm ens dicat aliquid propriè esse in actu, actus autem propriè ordinem habeat ad potentiam; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primò discernitur ab eo quòd est in potentia tantùm : hoc autem est esse substantiale rei uniuscujusque. Unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter; per actus autem super additos 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

(1) Nec tantùm dicit ipse, sed ut vulgò receptum insinuat, et pulchrè ac præclarè jam ab aliis pronuntiatum refert (καλῶς). In signum cujus notat quòd *omnis electio ut et omnis ars bonum appetit.* Et hoc ipsum deinceps urget in sequentibus capitibus, ac rursus lib. I, *Magnorum Moralium*, cap. 1. Quin hoc idem est quod ex Dionysio de *divinis Nominibus*, cap. 4, addi potest, ubi et *bonum* sic definit, vel definiri ait, ut § 4 videre est; idemque § 10 diffusiùs explicat per exempla superiorum erga inferiora, inferiorum erga superiora, et æqualium erga æqualia, quæ suo modo invicem communicant ex appetitu boni et amore; ut vel alia provideant aliis, vel aliis alia se subjiciant, vel se mutuò juvent, etc.

est appetibile, et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id, quod est ultimò perfectum, dicitur bonum simpliciter; quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem, in quantum 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 et bonum secundum quid, id est in quantum est ens; secundum vero ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid et bonum simpliciter. Sic ergo quod dicit Boëtius · « Intueor in rebus aliud esse quod sunt bona, et aliud quod sunt (1), » referendum est ad esse bonum simpliciter et ad esse simpliciter : quia secundùm primum actum est aliquid ens simpliciter, et secundum ultimum bonum simpliciter; et tamen secundum primum actum est quodammodo bonum, et secundùm ultimum actum est quodammodo ens.

Ad secundum dicendum, quòd bonum dicitur per informationem, prout accipitur bonum simpliciter secundum ultimum actum (2).

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

ARTICULUS II.

Utrùm bonum secundum rationem sit priùs quàm ens.

Ad secundum sic proceditur (3). Videtur quòd bonum secundum rationem sit prius quàm ens. Ordo enim nominum est secundum ordinem rerum significatarum per nomina. Sed Dionysius, inter alia nomina Dei, primò ponit bonum quam ens,

(1) Porrò ex hypothesi tantùm Boëtius loquitur, supponendo scilicet per aliquam abstractionem quòd à supremo bono non defluxerint, ut videre est ibi.

(2) Id est ultimam perfectionem, ut in responsione ad 1 patet.

(3) De his etiam I, *Sent.*, dist. 18, quæst. 1, art. 3; et *Cont. Gent.*, lib. III, cap. 20; et qu. 20, de verit. art. 3; et in Dionys. *de div. Nom.*, cap. 5, col. 1.

ut patet in V cap. *de div. Nom.* Ergo (1) bonum secundum rationem est priùs quàm ens.

2. Præterea, illud est prius secundum rationem, quod ad plura se extendit. Sed bonum ad plura se extendit quàm ens; quia ut dicit Dion. V *de div. Nom.*, bonum se extendit ad existentia et non existentia, ens verò ad existentia tantum : ergo bonum est priùs secundum rationem quàm ens.

3. Præterea, quod est universalius, est prius secundum rationem. Sed bonum videtur esse universalius quàm ens : quia bonum habet rationem appetibilis; quibusdam autem appetibile est ipsum non esse, dicitur enim *Matth.* XXVI de Juda : « Bonum erat ei, si natus non fuisset, etc. » Ergo bonum est priùs quàm ens secundum rationem.

4. Præterea, non solum esse est appetibile, sed et vita et sapientia et multa hujusmodi; et sic videtur quod esse sit quoddam particulare appetibile, et bonum universale (2) : bonum ergo simpliciter est prius secundum rationem quàm ens.

Sed contra est, quod dicitur in lib. *de Causis*, quòd prima rerum creatarum est esse.

(Conclusio. — Ens, cùm prius cadat in conceptione intellectus quàm bonum, ipso etiam prius est secundum rationem.)

Respondeo dicendum, quòd ens secundum rationem est prius quàm bonum. Ratio enim significata per nomen, est id quod concipit intellectus de re, et significat illud per vocem : illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in con-

(1) Ubi nempe *divinum nomen boni, entis, vitæ, sapientiæ* sic ordinat. Et inferiùs : *Hæc in divina nomina* (inquit) *sermo noster laudare cupit quæ providentiam enuntiant : Neque enim ipsam divinitatis bonitatem, essentiam, vitam, sapientiam, quæ in abstruso posita est, se pollicetur expressurum, sed eam quæ est et bonitatis et entitatis et vitæ ac etiam sapientiæ causa*, etc.

(2) Supple ad planiorem constructionem, *et bonum sit aliquod appetibile universale.* Quod autem ut ex lib. *de Causis* mox additur, habetur inter opera Philosophi juxta vetustissimas editiones post. 12 libros *Metaph.*, licèt illius opus non sit, jam notatum supra.

ceptione intellectus. Primò autem in conceptione intellectus cadit ens; quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur in IX (1) *Metaphys.* Unde ens est proprium objectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile. Ita ergo secundum rationem prius est ens quàm bonum.

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

Unde patet solutio ad secundum. Vel dicendum, quod bonum extenditur ad existentia et non existentia, non secundum prædicationem, sed secundum causalitatem : ut per non exis-

(1) Colligitur ex text. 20, sive cap. 11, sub finem, ubi ea *quæ sunt in potentia inveniri dicuntur quando in actum redacta sunt, quia intellectio actus est*, etc.

(2) Nempe cap. I, *de divinis Nominibus* expressè, ut § 2, videre est. Quod et cap. V, insinuat, ut supra patet.

(3) Tale aliquid in I. *Physicorum* text. 67, ac deinceps, ut et postea text. 71, et sequentibus, ac iterum text. 79, seu cap. 7, 8 et 9, sine ulla expressa mentione Platonicorum insinuat ab aliquibus dictum esse; sed velut malè dictum rejicit, quia *movens* duntaxat per accidens dicitur materia, sed privatio per se.

tentia intelligamus, non ea quæ omnino non sunt, sed ea quæ sunt in potentia, et 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 tantùm, vel inhærentis, vel exemplaris (1); cujus causalitas non se extendit nisi ad ea quæ sunt in actu.

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

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

ARTICULUS III.

Utrùm omne ens sit bonum.

Ad tertium sic proceditur (2). Videtur quòd non omne ens sit bonum. Bonum enim addit supra ens, ut ex dictis patet. Ea verò quæ addunt aliquid supra ens, contrahunt ipsum, sicut substantia, quantitas, qualitas et alia hujusmodi : ergo bonum contrahit ens : non igitur omne ens est bonum.

2. Præterea, nullum malum est bonum; *Isaiæ* V : « Væ

(1) Juxta duplicem illam acceptionem causæ formalis quam superiùs notavimus ad quæst. 3, art. 8. Quòd autem eam primo sensu vocat hîc *inhærentem*, vel impropria locutio est pro communiter *in existente*, cùm propriè substantialis forma non inhæreat; vel sic loquitur juxta materiam subjectam, quia de quadam entitate accidentali agit.

(2) De his etiam I, *Cont. Gent.* cap. 37, 39 et 40; ut et lib. 3, cap. 20, et quæst. 21, de verit. art. 2 et art. 5.

qui dicitis malum bonum, et bonum malum; » sed aliquod ens dicitur malum : ergo non omne ens est bonum.

3. Præterea, bonum habet rationem appetibilis; sed materia prima non habet rationem appetibilis, sed appetentis tantùm : ergo materia prima non habet rationem boni : non igitur omne ens est bonum.

4. Præterea, philosophus dicit in III *Metaph.*, quod in mathematicis non est bonum (1); 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 I *ad Timoth.* IV (2); Deus verò est maximè bonus : ergo omne ens est bonum.

(CONCLUSIO. — Omne ens, in quantum ens, est bonum.)

Respondeo dicendum, quòd omne ens, in quantum est ens, est bonum. Omne enim ens, in quantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum, quia omnis actus perfectio quædam est; perfectum verò habet rationem boni, ut ex dictis patet : unde sequitur omne ens, in quantum hujusmodi, bonum esse.

Ad primum ergo dicendum, quòd substantia, quantitas, et qualitas, et ea quæ sub eis continentur, contrahunt ens, applicando ens ad aliquam quidditatem, seu naturam : sic autem bonum non addit aliquid super ens, sed rationem tantùm appetibilis et perfectionis, quod convenit ipsi esse (3), in quacumque natura sit : unde bonum non contrahit ens.

(1) Ex cap. 2, text. 2 colligitur, non ut exemplaria quædam habent, IV *Metaph.* text. 4.

(2) Contra jam tum nascentes hæreticos, qui quorundam ciborum abstinentiam non ex religione, ut Christiani, sed ex prava opinione inducebant, sicut et Encratitæ ac Manichæi, de quibus in 2. 2, suo loco, cùm de abstinentia ex professo agetur.

(3) Vel *ipsi enti seu entitati*, accipiendo illud *esse* materiali et substantivo sensu, ne quem ambiguitas fallat. Est enim sensus quòd ipsum *esse* in quacunque natura reperiatur, est perfectio quædam, ac proinde appetibilis rationem habet.

Ad secundum dicendum, quòd nullum ens dicitur malum, in quantum est ens, sed in quantum caret quodam esse : sicut homo dicitur malus, in quantum caret esse virtutis, et oculus dicitur malus, in quantum caret acumine visus.

Ad tertium dicendum, quòd materia prima sicut non est ens nisi in potentia, ita nec bonum nisi in potentia. Licet secundum Platonicos dici possit, quòd materia prima est non ens propter privationem adjunctam (1), sed tamen participat aliquid de bono, scilicet ipsum ordinem, vel aptitudinem ad bonum : et ideo non convenit ei quòd sit appetibile, sed quòd appetat.

Ad quartum dicendum, quòd mathematica non subsistunt separata secundum esse : quia si subsisterent, esset in eis bonum, scilicet ipsum esse eorum ; sunt autem mathematica separata secundum rationem tantùm, prout abstrahuntur à motu et à materia : et sic abstrahuntur à ratione finis, qui habet rationem moventis. Non est autem inconveniens, quod in aliquo ente, secundum rationem, non sit bonum vel ratio boni; cùm ratio entis sit prior quàm ratio boni, sicut supra dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrùm bonum habeat rationem causæ finalis.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd bonum non habeat rationem causæ finalis, sed magis aliarum. Ut enim dicit Dionysius IV. cap. *de divin. Nom.* : « 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 Dionysii accipitur, quibus dicit (3), quod bonum est ex quo

(1) A qua illam non distinguebant, ut supponitur supra.

(2) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 38, art. 3; et *Contra Gent.*, lib. 1, cap. 40; ut et lib. III, cap. 16, 17, 19; et qu. 2, de verit., art. 1.

(3) Nec tantùm ex his verbis cap. 4, tum § 4, tum § 10, sed ab initio ipso capitis, ubi ait Deum hoc ipso quòd est bonum, bonitatem in universa diffundere.

omnia subsistunt et sunt; sed esse diffusivum importat rationem causæ efficientis : ergo bonum habet rationem causæ efficientis.

3. Præterea dicit Augustinus in I *de Doct. Christ.*, « quòd quia Deus bonus est, nos sumus : sed ex Deo sumus, sicut ex causa efficiente : ergo bonum importat rationem causæ efficientis.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in *II, Phys.*, quod illud cujus causâ (1) est, est sicut finis et bonum aliorum : bonum ergo habet rationem causæ finalis.

(Conclusio. — Bonum, cùm rationem appetibilis habeat, finalis quoque causæ rationem habere oportet.)

Respondeo dicendum, quòd cùm bonum sit, quod omnia appetunt, hoc autem habeat rationem finis : manifestum est, quòd bonum rationem finis importat; sed tamen ratio boni præsupponit rationem causæ efficientis, et rationem causæ formalis. Videmus enim quod id quod est primum in causando est ultimum in causato; ignis enim prius calefacit quàm formam ignis inducat, cùm tamen calor in igne consequatur formam substantialem. In causando autem primò invenitur bonum et finis, qui movet efficientem; secundò actio efficientis movens ad formam; tertiò advenit forma. Unde è converso esse oportet in causato, quòd primum sit ipsa forma, per quam est ens; secundò consideratur in ea virtus effectiva, secundum quod est perfectum in esse; quia unumquodque tunc perfectum est, quando potest sibi simile facere, ut dicit Philosophus in IV. *Meteororum* (2); tertiò consequitur ratio boni, per quam in ente perfectio fundatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd pulchrum et bonum in subjecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam, et propter hoc bonum laudatur ut pulchrum; sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit

(1) Supple ad pleniorem sensum, *cujus causâ cætera sunt vel appetuntur*, etc.

(2) Colligitur æquivalenter ex cap. 3, ubi dicitur perfecta esse maturatio seu concoctio, quando semina quæ in ambitu fructûs insunt, possunt facere alterum tale; sed expressiùs lib. II, *de anima*, text. 34.

appetitum, est enim bonum quod omnia appetunt; et ideo habet rationem finis; nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quæ visa placent (1) : unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectantur in rebus debitè proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quædam est, et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum propriè pertinet ad rationem causæ formalis.

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

Ad tertium dicendum, quòd quilibet habens voluntatem, dicitur bonus, in quantum habet bonam voluntatem, quia per voluntatem utimur omnibus quæ in nobis sunt. Unde non dicitur bonus homo, qui habet bonum intellectum, sed qui habet bonam voluntatem; voluntas autem respicit finem, ut objectum proprium : et sic, quod dicitur, « Quia Deus est bonus, nos sumus, » refertur ad causam finalem (2).

ARTICULUS V.

Utrùm ratio boni consistat in modo, specie et ordine.

Ad quintum sic proceditur (3). Videtur quòd ratio boni non consistat in modo, specie et ordine. Bonum enim et ens ratione differunt, ut supra dictum est; sed modus, species et ordo pertinere ad rationem entis videntur; quia sicut dicitur *Sap.* XI : « Omnia in numero, pondere et mensura isposuisti (4) : » ad quæ tria reducuntur, species modus et ordo;

(1) Utrumque tamen græcè καλόν, quia scilicet amatores veluti ad se vocat (καλεῖ) sive allicit, ut ex Dyonisio colligitur.

(2) Quia bonitas ejus motivum fuit nos creandi.

(3) De his etiam infra, quæst. 45, art. 7; et quæst. 21, de veritate, art. 6.

(4) Vel *in mensura et numero et pondere*, ut ordinatim ponit Editio Vulgata vers. 21, et eadem serie græcus textus. Hinc et ordinem illum Augustinus in appendice quæ subjungitur, sequutus est, indeque tria illa quæ velut supra dictis

quia ut dicit Augustinus IV, *super Genes. ad litteram* : « Mensura omni rei modum præfigit, et numerus omni rei speciem præbet, et pondus omnem rem ad quietem et stabilitatem trahit. » Ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

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

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

5. Præterea, modus, species et ordo ex pondere, numero et mensura causantur, ut ex auctoritate Augustini inducta patet; non autem omnia bona habent pondus, numerum et mensuram, dicit enim Ambrosius in I. *Hexam.* quod lucis natura est ut non in numero, non in pondere, non in mensura creata sit : non ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in lib. *de Natura boni* : « Hæc tria, modus, species et ordo, tanquam generalia bona, sunt in rebus à Deo factis : et ita hæc tria ubi magna sunt (1), 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 et ordine.

(Conclusio. — Bonum omne, cùm sit per suam formam, respondentia hîc ponuntur, sic ordinari debent *modus, species, ordo;* sicut paulò post, cùm dicitur quòd malum *privatio modi, speciei, ordinis;* ut probatur 1, 2, qu. 85, art. 4., ex professo. Sed hæc variatio ad veritatem ipsam parum refert, cùm et Ambrosius mox ponat sicut et ipse S. Thomas.

(1) Sive planiùs transponendò *ubi hæc tria magna sunt, magna bona sunt* : non enim sensus esse debet quod *hæc magna bona sint*, sed quòd res omnes in quibus tria illa inveniuntur, *magna bona sint*, etc.

quam principiorum commensu ratio præcedit, et quam sequitur inclinatio vel ad opus, vel ad finem; consistit in modo, specie et ordine.)

Respondeo dicendum, quòd unumquodque dicitur bonum, in quantum est perfectum; sic enim est appetibile, ut supra dictum est: perfectum autem dicitur, cui nihil deest (1) secundum modum suæ perfectionis. Cùm autem unumquodque sit id quod est per suam formam; forma autem præsupponit quædam, et quædam ad ipsam ex necessitate consequuntur: ad hoc quod aliquid sit perfectum et bonum, necesse est quod et formam habeat, et ea quæ præexistunt, et ea quæ consequuntur ad ipsam. Præexigitur autem ad formam determinatio, sive commensuratio principiorum, seu materialium, seu efficientium ipsam, et hoc significatur per modum: unde dicitur quod mensura modum præfigit. Ipsa autem forma significatur per speciem, quia per formam unumquodque in specie constituitur, et propter hoc dicitur quod numerus speciem præbet: quia diffinitiones significantes speciem sunt sicut numeri, secundum Philosophum in VIII, *Metaph.* Sicut enim unitas addita, vel subtracta variat speciem numeri, ita in diffinitionibus differentia apposita, vel subtracta variat speciem. Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad aliquid hujusmodi; quia unumquodque in quantum est actu, agit et tendit in id, quod sibi convenit secundum suam formam, et hoc pertinet ad pondus et ordinem. Unde ratio boni secundum quod consistit in perfecte esse, consistit etiam in modo, specie et ordine.

Ad primum dicendum, quòd ista tria non consequuntur

(1) Ex Philosopho, lib. V *Metaphys.* text. 21, sive cap. 16 quod inscribitur *de perfecto*, ubi paulò aliis verbis dicit perfectum illud esse *quo secundum speciem suæ virtutis* (κατα το εἶδος τῆς οἰκείας ἀρετῆς) *nulla pars deest magnitudinis naturalis*. Et hoc ad prava quoque transferri posse addit, sive physica, sive moralia, quæ dicuntur perfecta secundùm quid et in genere suo, quando ultimum pravitatis terminum, attigerunt ut *perfectus fur* vel *perfectus calumniator*, vel *perfectè corruptus*, etc.

ens, nisi in quantum est perfectum, et secundum hoc est bonum.

Ad secundum dicendum, quòd modus, species et ordo eo modo dicuntur bona, sicut et entia; non quia ipsa sint quasi subsistentia, sed quia eis (1) alia sunt et entia et bona. Unde non oportet quod ipsa habeant aliqua alia, quibus sint bona; non enim sic dicuntur bona, quasi ipsa formaliter aliis sint bona, sed quia ipsis formaliter aliqua sunt bona: sicut albedo non dicitur ens, quia ipsa aliquo sit, sed quia aliquid est secundum quid, scilicet album.

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

Ad quartum dicendum, quòd sicut dicit Augustinus in lib. *de Natura boni*, omnis modus in quantum modus, bonus est, et sic potest dici de specie et ordine. Sed malus modus, vel mala species, vel malus ordo, aut ideo dicuntur, quia minora sunt quàm esse debuerunt, aut quia non his rebus accommodantur quibus accommodanda sunt; et ideo dicuntur mala, quia sunt aliena et incongrua.

Ad quintum dicendum, quòd natura lucis dicitur esse sine numero, pondere et mensura, non simpliciter, sed per comparationem ad corporalia: quia (2) virtus lucis ad omnia corporalia se extendit, in quantum est qualitas activa primi corporis alterantis, scilicet cœli.

(1) Casu ablativo, id est, *quia sunt id quo alia sunt bona*. Ut et sic sequentia exponi debent: *Nihil habent aliud quo sint bona*. Et mox iterum: *Non quasi formaliter alia sint id quo ipsa sunt bona, sed quia ipsa sunt id quo alia sunt bona, sicut albedo est id quo aliquid est album.*

(2) Vel quia *omnis ejus in aspectu gratia* ex Ambrosio ibi versus finem.

ARTICULUS VI.

Utrùm convenienter dividatur bonum per honestum, utile et delectabile.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd non convenienter dividitur bonum per honestum, utile et delectabile; bonum enim, sicut dicit Philosophus in I. *Ethic.*, dividitur per decem prædicamenta; honestum autem, utile et 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 etiam sunt delectabilia, nullumque in honestum est utile, quod tamen oportet, et si divisio fieret per opposita, opponerentur honestum et utile, ut etiam dicit Tullius in lib. *de Offic.* (2). 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 et honestum.

Sed contra est, quod Ambrosius in lib. *de Offic.* utitur ista divisione boni (3).

(Conclusio. — Bonum non solùm humanum, sed absolutè, cum sit appetitivi motus terminus, dividitur in honestum, utile et delectabile.)

(1) De his etiam 1, 2, quæst. 99, art. 5; et 2, 2, qu. 45, art. 3; et II. *Sent.*, dist. 21, qu. 2, art. 2; et super I. *Ethic.* lect. 5, text. 2.

(2) Ex § sive num. 9 colligi potest, ut et ex lib. I, § etiam sive num. 9.

(3) Paulò aliter tamen ibi, cap. 9 : *Officia* (inquit) *ab honesto et utili dici existimarunt, et de iis duobus eligere quid præstet.* Ac deinde mox : *Primùm igitur in tres partes officium dividitur; honestum et utile et quid præstantius.* Tum inferiùs nihil honestum vel utile subjungit esse, nisi *quod prosit ad gratiam æternæ vitæ, non ad delectationem præsentis*, etc.

Respondeo dicendum, quòd hæc divisio propriè videtur esse boni humani. Si tamen altius et communius rationem boni consideremus, invenitur hæc divisio propriè competere bono, secundum quod bonum est. Nam bonum est aliquid, in quantum est appetibile, et 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 quòd itur ad ultimum quod terminat motum ; et dicitur aliquid terminus motus, in quantum aliquam partem motus terminat. Id autem quod est ultimus terminus motus, potest accipi dupliciter (1), 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 primum ergo dicendum, quòd bonum in quantum est idem subjecto cum ente, dividitur per decem prædicamenta ; sed secundum propriam rationem competit sibi ista divisio.

Ad secundum dicendum, quòd hæc divisio non est per oppositas res, sed per oppositas rationes. Dicuntur enim illa propriè delectabilia, quæ nullam habent aliam rationem appetibilitatis, nisi delectationem, cùm aliquando sint et noxia et inhonesta. Utilia verò dicuntur, quæ non habent in se unde desiderentur, sed desiderantur solùm, ut sunt ducentia in alterum, sicut sumptio medicinæ amaræ (2).

(1) Id est, vel materialiter et tanquam terminus *qui* ; vel formaliter et tanquam terminus *quo* : locus enim vel forma respectivè in motu alterationis vel in motu locali est terminus *qui*, nempe id quòd attingitur per hunc motum ; quies autem in loco vel in forma, sive assequutio ipsa est terminus *quo* per quem locus vel forma in alterutro motu attinguntur.

(2) Quæ propter sanitatem dumtaxat, non propter se su-

Honesta verò dicuntur quæ in seipsis habent unde desiderentur.

Ad tertium dicendum, quòd bonum non dividitur in ista tria sicut univocum æqualiter de his prædicatum, sed sicut analogum; quod prædicatur secundum prius et posterius; primò cùm prædicatur de honesto, secundò de delectabili, tertio de utili.

QUÆSTIO VI.

De bonitate Dei, in quatuor articulos divisa.

Deinde quæritur de bonitate Dei. Et circa hoc quærantur quatuor.

1° Utrùm esse bonum conveniat Deo? 2° Utrùm Deus sit summum bonum? 3° Utrùm ipse solus sit bonus per suam essentiam? 4° Utrùm omnia sint bona bonitate divina?

ARTICULUS I.

Utrùm esse bonum Deo conveniat.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd esse bonum non conveniat Deo. Ratio enim boni consistit in modo, specie et ordine; hæ autem non videntur Deo convenire, cùm Deus immensus sit, et ad aliquid non ordinetur : ergo esse bonum non convenit Deo.

2. Præterea, bonum est quod omnia appetunt (2); sed

mitur. Cur ad hunc finem porrò amaram esse illam oporteat, explicat Philosophus in libro *Problematum*, sect. I, quæst. 43, quia contrariari cibo debet, ut superfluitatem ejus expellat. Hinc et pœnæ medicinæ sunt quæ per illas exercitatis *fructum pacatissimum* reddunt, *ad Hebr.* XII, vers. 11.

(1) De his etiam I, *Cont. Gent.*, cap. 8; et quæst. 21, de verit., art. 1.

(2) Ut jam non semel supra ex *Ethic.* I, et *de divinis Nominibus* cap. 4, notatum est.

Deum non omnia appetunt, quia non omnia cognoscunt ipsum, nihil autem appetitur nisi cognitum : ergo esse bonum non convenit Deo.

Sed contra est, quod dicitur *Thren.* III : « Bonus est Dominus sperantibus in eum (1), animæ quærenti illum. »

(Conclusio. — Cùm Deus omnium sit efficiens causa, et maximè expetendus, ipsum bonum esse necesse est.)

Respondeo dicendum, quòd bonum esse præcipuè Deo convenit (2). Bonum enim aliquid est secundum quod est appetibile. Unumquodque autem appetit suam perfectionem ; perfectio autem et forma effectus, est quædam similitudo agentis, cùm omne agens agat sibi simile, unde ipsum agens est appetibile, et habet rationem boni, hoc enim est quòd de ipso appetitur, ut ejus similitudo participetur. Cùm ergo Deus sit prima causa effectiva omnium, manifestum est quòd sibi competit ratio boni et appetibilis ; unde Dionysius, in lib. *de div. Nom.*, attribuit bonum Deo, sicut primæ causæ efficienti, dicens, quòd bonus dicitur Deus, sicut ex quo omnia subsistunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd habere modum, speciem et ordinem, pertinet ad rationem boni creati ; sed bonum in Deo est sicut in causa, unde ad eum pertinet imponere aliis modum, speciem et ordinem : unde ista tria sunt in Deo sicut in causa.

Ad secundum dicendum, quòd omnia appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum, in quantum perfectiones omnium rerum sunt quædam similitudines divini esse, ut ex dictis patet. Et sic, eorum quæ Deum appetunt, quædam cognoscunt ipsum secundum seipsum (3), quod est proprium

(1) Sive *sustinentibus*, id est expectantibus *eum* (ὑπομένουσιν), ut vers. 25, apud 70, videre est.

(2) Quia nimirum solus verè bonus est, quasi universorum bonorum radix et fons, ut Chrysostomus *homil.* 64 in *Matth.* interpretatur illud ex cap. XIX, vers. 17 : *Unus est bonus Deus;* ubi præmittit quòd *non per hoc homines excluduntur à bonitate, sed in comparatione Dei non esse boni declarantur.*

(3) Non ut Beati quoad *quid est* per essentiam, sed quoad *an est*, vel sicut fides illum attingere dicitur secundum se.

creaturæ rationalis. Quædam verò cognoscunt aliquas participationes suæ bonitatis, quod etiam extenditur ad cognitionem sensibilem. Quædam verò appetitum naturalem habent absque cognitione, utpotè inclinata ad suos fines ab aliquo superiori cognoscente.

ARTICULUS II.

Utrùm Deus sit summum bonum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd 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 summè simplex, ut supra ostensum est: ergo Deus non est summum bonum.

2. Præterea, bonum est quod omnia appetunt, ut dicit Philosophus; sed nihil aliud est quod omnia appetunt, nisi solus Deus, qui est finis omnium: ergo nihil aliud est bonum nisi Deus. Quod etiam videtur per id quod dicitur *Luc.* XVIII: « Nemo bonus nisi solus Deus (2). » 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. Cùm igitur Deus non sit in eodem genere cum aliis bonis, ut ex superioribus patet, videtur quòd Deus non possit dici summum bonum respectu eorum.

Sed contra est, quod dicit Augustinus, *de Trin.*, quòd

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 1, qu. 2, art. 2, ad 4; et *Contra Gent.*, lib. 1, cap. 41, 74, 95, art. 3 et cap. 101, in fine; ut et lib. 3, cap. 17; et qu. 7, de potent. art. 1, ad 20; et qu. 3, de malo art. 1, corp.

(2) Ut et supra æquivalenter ex *Matth.* XIX: *Unus est bonus, Deus. Marci* autem X, vers. 18: *Nemo bonus nisi unus, Deus;* ubi eadem phrasis græcè quæ apud *Lucam* vers. 19, εἰμὴ εἷς θεός.

Trinitas diversarum personarum est summum bonum (1), quod purgatissimis mentibus cernitur.

(Conclusio. — Cùm bonum sit in Deo, sicut in prima causa omnium, non univoca, sed æquivoca, et excellentissimo modo, bonum in Deo esse, et ipsum Deum summum esse bonum consequitur.)

Respondeo dicendum, quòd Deus est summum bonum simpliciter, et non solum in aliquo genere, vel ordine rerum. Sic enim bonum Deo attribuitur (ut dictum est) in quantum omnes perfectiones desideratæ effluunt ab eo, sicut à prima causa; non autem effluunt ab eo, sicut ab agente univoco (ut ex superioribus patet) (2), sed sicut ab agente quod non convenit cum suis effectibus, neque in ratione speciei, neque 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 quàm in igne. Sic ergo oportet quòd cùm bonum sit in Deo sicut in prima causa omnium non univoca, quod sit in eo excellentissimo modo: et propter hoc dicitur summum bonum.

Ad primum ergo dicendum, quòd summum bonum addit supra bonum non rem aliquam absolutam, sed relationem tantum. Relatio autem, quâ aliquid de Deo dicitur relativè ad creaturas, non est realiter in Deo, sed in creaturis; in Deo verò secundum rationem: sicut scibile relativè dicitur ad scientiam, non quia ipsum referatur ad scientiam, sed quia scientia refertur ad ipsum. Et sic, non oportet quòd in summo bono sit aliqua compositio, sed solùm quòd alia deficiant ab ipso.

Ad secundum dicendum, quòd cùm dicitur, bonum est quod

(1) Paulò aliter et plenius, cùm ait suscipere se reddendam rationem quòd *Trinitas sit unus Deus et solus et verus, ut reipsa experiantur (increduli) esse illud summum bonum quod, etc.*

(2) Quæst. nimirum 4, art. 3, ubi dicuntur ei assimilari secundùm quandam analogiam tantum, sive in quantum sunt entia. Unde hîc æquivocum pro analogo subintelligi debet, seu æquivocum secundum quid non simpliciter.

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 (1), ut post dicetur.

Ad tertium dicendum, quòd ea quæ non sunt in eodem genere, siquidem sint in diversis generibus contenta, nullo modo comparabilia sunt; de Deo autem negatur esse in eodem genere cum aliis bonis, non quòd ipse sit in quodam alio genere, sed quia ipse est extra genus, et principium omnis generis. Et sic comparatur ad alia per excessum; et hujusmodi comparationem importat summum bonum.

ARTICULUS III.

Utrùm esse bonum per essentiam, sit proprium Dei.

Ad tertium sic procéditur (2). Videtur quòd esse bonum per essentiam non sit proprium Dei. Sicut enim unum convertitur cum ente, ita et bonum, ut supra habitum est; sed omne ens est unum per suam essentiam, ut patet per Philosophum in IV. *Metaph.* : ergo omne ens est bonum per suam essentiam.

2. Præterea, si bonum est quod omnia appetunt, cùm ipsum esse sit desideratum ab omnibus (3), 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 quòd ejus bonitas non sit sua essentia. Illa ergo bonitas cùm sit ens quoddam, oportet quod sit bona; et si

(1) Sive, ut S. Ambrosius explicat, quia Deus est *in universitate bonus* (id est omnibus modis), *homo ex parte* (seu secundum quid), nec verè bonus *nisi plenus bonitate*.

(2) De his etiam I, *Cont. Gent.*, cap. 39 et 40; et *Opusc.* 3, cap. 109, 110, 111 et 112; et qu. 21, de verit., art. 5.

(3) Ut ex cap. 4, *de divinis Nominibus*, § 10, colligitur, ubi omnia pro se singulis bonum appetere dicuntur, quia sui proprii *esse* conservationem appetunt; et § 23, ubi dæmones ipsi hoc appetere indicantur.

quidem alia bonitate, iterum de illa bonitate quæretur; 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 Boëtius in lib. *de Hebd.* (1), quòd alia omnia à Deo sunt bona per participationem : non igitur per essentiam.

(Conclusio. — Cùm Deus solus absolutam perfectionem habeat, cujus esse est sua essentia, eique omnia essentialiter conveniant, et omnium rerum sit ultimus finis, ipse solus per essentiam bonus est).

Respondeo dicendum, quòd 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 verò, prout ei aliqua accidentia superadduntur ad suam perfectam operationem necessaria. Tertia verò perfectio alicujus est per hoc, quòd aliquid aliud attingit sicut finem. Utpote prima perfectio ignis consistit in esse, quod habet per suam formam substantialem. Secunda ejus perfectio consistit in caliditate, levitate, et siccitate, et hujusmodi. Tertia verò perfectio ejus est secundum quod in suo loco quiescit. Hæc autem triplex perfectio nulli creato competit secundum suam essentiam, sed soli Deo, cujus solius essentia est suum esse, et cui non adveniunt aliqua accidentia : sed quæ de aliis dicuntur accidentaliter, sibi conveniunt essentialiter, ut esse potentem, sapientem, et alia hujusmodi, sicut ex dictis patet (2).

(1) Sive lib. 3 *de Trinit.*, qui inscribitur : *An omne quod est, bonum sit,* ac *de Hebdomadibus* ob ejus prima verba inscribi solet, ut jam non semel notatum est. Concludit autem ibi bonum esse in omni eo quod est, sed nonnisi productione sui habere ut sit; adeoque participatione dumtaxat bonum esse, non substantia, proindeque simile primo bono non esse, quoniam *primum bonum eo quod est, bonum est; secundum autem, quoniam ex eo fluxit, cujus ipsum esse bonum est.*

(2) Scilicet qu. 3, art. 3, quoad identitatem *esse* cum essen-

Ipse etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem, sed ipse est ultimus finis omnium rerum. Unde manifestum est quòd solus Deus habet omnimodam perfectionem, secundum suam essentiam : et ideo ipse solus est bonus per suam essentiam.

Ad primum ergo dicendum, quòd unum non importat rationem perfectionis, sed indivisionis tantum ; quæ unicuique rei competit secundum suam essentiam. Simplicium autem essentiæ sunt indivisæ et actu et potentia. Compositorum verò essentiæ sunt indivisæ secundum actum tantùm : et ideò oportet quod quælibet res sit una per suam essentiam, non autem bona, ut ostensum est.

Ad secundum dicendum, quòd licet unumquodque sit bonum, in quantum habet esse, tamen essentia rei creatæ non est ipsum esse (1) : et ideo non sequitur quòd res creata sit bona per suam essentiam.

Ad tertium dicendum, quòd 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 et 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 bonitatem, quâ sit bona.

ARTICULUS IV.

Utrùm omnia sint bona bonitate divina.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd omnia sint bona bonitate divinâ. Dicit enim Augustinus VIII. *de Trinit.*

tia ; et art. 6, quoad essentialem prædicationem eorum quæ in aliis accidentia sunt ; et art. 7, quoad resumptionem eorundem.

(1) Hinc Boëtius ubi supra : *Ponamus omnia quæ sunt, esse bona : intueor aliud in eis esse quòd bona sunt, aliud quòd sunt.* Et mox : *Ponatur una eademque substantia bona esse : tunc aliud est substantia, et aliud bonitas*, etc.

(2) De his etiam in 2, 2, quæst. 27, art. 3 ; et *Cont. Gent.*, lib, I, cap. 41 ; et quæst. 1 de verit. art. 4 ; et *Opusc.* 72 ; quæst. 6.

« Bonum hoc, et bonum illud; tolle hoc, et tolle illud; et vide ipsum bonum, si potes: 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 Boëtius in lib. *de Hebd.*, omnia dicuntur bona, in quantum ordinantur ad Deum (1), et hoc ratione bonitatis divinæ: ergo omnia sunt bona bonitate divinâ.

Sed contra est, quod omnia sunt bona in quantum sunt; sed non dicuntur omnia entia per esse divinum, sed per esse proprium: ergo non omnia sunt bona bonitate divinâ, sed bonitate propriâ.

(Conclusio. — Omnia sunt bona divinâ bonitate extrinsecè et causaliter, bonitatibus verò propriis formaliter.)

Respondeo dicendum, quòd nihil prohibet in his, quæ relationem important, aliquid ab extrinseco denominari, sicut aliquid denominatur locatum a loco, et mensuram à mensura. Circa verò ea, quæ absolutè dicuntur, diversa fuit opinio. Plato enim posuit omnium rerum species separatas, et quòd ab eis individua denominantur, quasi species separatas participando (2), ut puta quòd Socrates dicitur homo secundum ideam hominis separatam. Et sicut ponebat ideam hominis et equi separatam, quam vocabat per se hominem et per se equum; ita ponebat ideam entis, et ideam unius separatam, quam dicebat per se ens et per se unum: et ejus participatione unumquodque dici ens, vel unum: hoc autem quod est per se ens et per se unum, ponebat esse summum bonum; et quia bonum convertitur cum ente, sicut et unum: ipsum per se bonum dicebat esse Deum, à quo omnia dicuntur bona per modum participationis. Et quamvis hæc opinio irratio-

(1) Non sic expressè quidem quoad verba, sed implicitè quoad sensum, quando non esse bona dicit nisi prout à bono defluxerunt. Atqui hoc ipso quòd à bono velut à principio defluxerunt, ad bonum quoque velut ad finem ordinantur.

(2) Ut Philosophus refert lib. I. *Metaph.*, text. 6, sive cap. 6, ubi hanc ejus rationem fuisse ait quòd sensibilia defluant, solæ autem ideæ vel species universales immotæ sint.

nabilis videtur quantum ad hoc quòd ponebat species rerum naturalium separatas per se subsistentes, ut Aristoteles multipliciter improbat (1) : tamen hoc absolutè verum est, quòd aliquid est primum quòd per suam essentiam est ens et bonum, quod dicimus Deum, ut ex superioribus patet; huic etiam sententiæ concórdat Aristoteles. A primo igitur per suam essentiam ente et bono unumquodque potest dici bonum et ens in quantum participat ipsum per modum cujusdam assimilationis, licet remotè et deficienter, ut ex superioribus patet. Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinæ bonitatis sibi inhærente, quæ est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium, et etiam multæ bonitates (2).

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO VII.

De infinitate Dei, in quatuor articulos divisa.

Post considerationem divinæ perfectionis, considerandum est de ejus infinitate, et de existentia ejus in rebus. Attribuitur enim Deo quòd sit ubique et in omnibus rebus, in quantum est incircumscriptibilis et infinitus.

Circa primum quærentur quatuor : 1° Utrùm Deus sit infinitus. 2° Utrùm aliquid præter ipsum sit infinitum secundum essentiam. 3° Utrùm aliquid possit esse infinitum secundum

(1) Eâ imprimis ratione quòd præter cœlum sensibile, aliud quoque dari oporteret; at immobile illud esse absurdum foret; mobile autem esse foret impossibile, ut videre est lib. III *Metaph.*, text. 7, vel cap. 2 ac deinceps.

(2) Nempè sua bonitas in singulis, quasi derivatio quædam vel effluxus divinæ in singula; sicut et omnes illi quos qualefacit ignis, uno eodémque calore calefiunt efficienter, sed singuli calorem suum quo formaliter denominantur, in se habent.

magnitudinem. 4° Utrùm possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem.

ARTICULUS I.

Utrùm Deus sit infinitus.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non sit infinitus. Omne enim infinitum est imperfectum, quia habet rationem partis et materiæ, ut dicitur in III. *Physic.*; sed Deus est perfectissimus : ergo non est infinitus.

2. Præterea, secundum Philosophum in I. *Phys.*, finitum et infinitum conveniunt quantitati; sed in Deo non est quantitas, cùm non sit corpus, ut suprà ostensum est : ergo non competit sibi esse infinitum.

3. Præterea, quod ita est hìc, quod non alibi, est finitum (2) secundum locum : ergo quod ita est hoc, quod non est aliud, est finitum secundum substantiam; sed Deus est hoc et non est aliud, non enim est lapis nec lignum : ergo Deus non est infinitus secundum substantiam.

Sed contra est, quod dicit Damascenus, « quòd Deus est infinitus, et æternus (3), et incircumscriptibilis. »

(Conclusio. — Cùm esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse Deus sit suum esse subsistens; infinitus et perfectus est.)

Respondeo dicendum, quòd omnes antiqui philosophi attribuunt infinitum primo principio, ut dicitur in III. *Phys.* (4).

(1) De his etiam I. *Sent.* dist. 43, qu. 1, art. 1; et *Cont. Gent.* lib. 1, cap. 43, et qu. 1, de potent. art. 2; et *Opusc.* 3, art. 18, 19 et 20.

(2) Hinc Damascenus lib. 1, *De fide orthod.* cap. 4 : *Quomodò non est in loco circumscriptum id quod movetur?*

(3) Seu *principio carens*, ἀνάρχος, ubi supra.

(4) Colligitur ex text. 30, sive cap. 4, ubi et subjungitur quòd quicunque alias causas rerum non faciunt præter ipsummet infinitum, affirmant illud omnia continere, ut et omnia gubernare; non autem illi qui vel amicitiam vel intellectum tanquam causas agnoscunt præter ipsum. Idèm porrò

Et 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.

Considerandum est igitur quòd infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum : finitur autem quodammodo et materia per formam, et forma per materiam. Materia quidem per formam, in quantum materia antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas; sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma verò finitur per materiam, in quantum forma in se considerata communis est ad multa; sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinatè hujus rei. Materia autem perficitur per formam per quam finitur : et 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 maximè formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus patet. Cùm igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut suprà ostensum est; manifestum est, quòd ipse Deus sit infinitus (1) et perfectus.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod terminus quantitatis est sicut forma ipsius : cujus signum est, quòd figura quæ consistit in

qui non aliud principium quàm infinitum agnoverunt, sicut Anaximander et alii physiologi, divinum quoque ac immortale posuerunt, ut Philosophus rursum ibi notat.

(1) Hùc pertinet quod extra de summa Trinitate et fide catholica ex concilio Lateranensi sub Innocentio III, ut cap. *Firmiter* videre est, definitur *immensus* : Eo enim dimensione caret (quod est immensum esse) quia infinitus est ἀδιάϛατος ὅτι ἄπειρος, ait Maximus martyr.

terminatione quantitatis est quædam forma circa quantitatem. Unde infinitum quod competit quantitati, est infinitum quod se tenet ex parte materiæ, et tale infinitum non attribuitur Deo, ut dictum est.

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

ARTICULUS II.

Utrùm aliquid aliud quàm Deus possit esse infinitum per essentiam.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd aliquid aliud quàm Deus possit esse infinitum per essentiam. Virtus enim rei proportionatur essentiæ ejus. Si ergo essentia Dei est infinita, oportet quod ejus virtus sit infinita : ergo potest producere effectum infinitum, cùm quantitas virtutis ex effectu cognoscatur.

2. Præterea, quicquid habet virtutem infinitam, habet essentiam infinitam (2); 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 suprà ostensum est (3); sed materia prima est infinita : ergo aliquid aliud præter Deum potest esse infinitum.

Sed contra est, quòd infinitum non potest esse ex principio aliquo, ut dicitur in III, *Phys.* (4). Omne autem quòd est præter

(1) De his etiam infra, quæst. 14, art. 12, et quæst. 86, art. 2; ut et I. *Sent.*, dist. 43, qu. 1, art. 2; et super lib. I. *Metaph.*, text. 10.

(2) Colligitur ex lib. 1 *De cœlo et mundo*, text. 71.

(3) Quæst. 3, art. 8, ad 3, ubi *diversa* non *differens dicitur*.

(4) Vel indicatur saltem text. 30, sive cap. 4, ut jam supra.

Deum, est ex Deo, sicut ex primo principio : ergo nihil, quod est præter Deum, potest esse infinitum.

(CONCLUSIO. — Solus Deus per essentiam et simpliciter infinitus est; alia verò omnia finita simpliciter sunt, infinita verò secundùm quid.)

Respondeo dicendum, quòd aliquid præter Deum potest esse infinitum secundum quid, sed non simpliciter. Si enim loquamur de infinito secundum quod competit materiæ, manifestum est quòd omne existens in actu habet aliquam formam, et sic materia ejus terminata est per formam. Sed quia materia secundum quod est sub una forma substantiali, remanet in potentia ad multas formas accidentales; quod est finitum simpliciter, potest esse infinitum secundum quid : utpotè lignum est finitum secundum suam formam, sed tamen est infinitum secundum quid, in quantum est in 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, et nullo modo infinita. Si autem sint aliquid formæ creatæ non receptæ in materia, sed per se subsistentes, ut quidam de angelis opinantur, erunt quidem infinitæ secundum quid, in quantum hujusmodi formæ non terminantur, neque contrahuntur per aliquam materiam; sed quia forma creata sic subsistens habet esse, et non est suum esse, necesse est quòd ipsum ejus esse sit receptum et contractum ad terminatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc est contra rationem facti, quòd essentia rei sit ipsum esse ejus, quia essé subsistens non est esse creatum : unde contra rationem facti est, quòd 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, quòd hoc ipsum quod virtus intellectus extendit se quodammodo ad infinita, procedit ex hoc quòd intellectus est forma non in materia; sed vel totaliter separata, sicut sunt substantiæ angelorum (1), vel ad

(1) Quæ *separatæ* appellantur, non quod fuerint aliquando

minus potentia intellectiva non est actus alicujus organi in anima intellectiva corpori conjuncta.

Ad tertium dicendum, quòd materia prima non existit in rerum natura per seipsam, cùm non sit ens in actu sed potentia tantùm : unde magis est aliquid concreatum, quàm 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.

ARTICULUS III.

Utrùm possit esse aliquid infinitum actu secundum magnitudinem.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd possit esse aliquid infinitum acta secundum magnitudinem. In scientiis enim mathematicis non invenitur falsum : quia abstrahentium non est mendacium, ut dicitur in II, *Physic.* 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 et infinitum videntur esse passiones quantitatis : ergo non est impossibile aliquem magnitudinem esse infinitam.

3. Præterea, magnitudo divisibilis est in infinitum; sic enim diffinitur continuum, quod est in infinitum divisibile, ut patet in III, *Phys.* Sed contraria nata sunt fieri circa idem (2); cùm ergo divisioni opponatur additio, et diminutioni augmen-

conjunctæ, sicut hoc nomen animabus tribui solet; sed quod nihil omnino commercii cum corpore habeant secundum se.

(1) De his etiam qu. 2, de verit., art. 2; et quodl. 9, art. 1; et quodl. 2, art. etiam 1.

(2) Sive specie idem, sive genere, ut in *Categoriis*, cap. de oppositis, versus finem, explicat Philosophus.

tum, videtur quòd magnitudo possit crescere in infinitum : ergo possibile est esse magnitudinem infinitam.

4. Præterea, motus et tempus habent quantitatem et continuitatem à magnitudine, super quam transit motus, ut dicitur in quarto *Phys.* (1). Sed non est contra rationem temporis et motus quòd sint infinita, cùm unumquodque indivisibile signatum in tempore et motu circulari sit principium et finis : ergo nec contra rationem magnitudinis erit quòd sit infinita.

Sed contra, omne corpus superficiem habet ; sed omne corpus superficiem habens est finitum, quia superficies est terminus corporis finiti : ergo omne corpus est finitum. Et similiter potest dici de superficie, et linea. Nihil est ergo infinitum secundum magnitudinem.

(Conclusio. — Nullum corpus naturale, nec mathematicum, potest esse infinitum.)

Respondeo dicendum, quòd aliud est esse infinitum secundum suam essentiam, et secundum magnitudinem. Dato enim quòd 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, et ad aliquod individuum per materiam. Et ideò habito ex præmissis, quod nulla creatura est infinita secundum essentiam, adhuc restat inquirere, utrùm aliquid creatum sit infinitum secundum magnitudinem.

Sciendum est igitur, quòd corpus, quod est magnitudo completa, dupliciter sumitur : scilicet mathematicè, secundum quod consideratur in eo sola quantitas, et naturaliter, secundum quod consideratur in eo materia et forma. Et de corpore quidem naturali, quòd 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 habet determinatam quantitatem et in majus et in minus. Unde im-

(1) Colligitur ex textu 99, sive cap. 11, et ex textu 1, 3 ac deinceps, hoc est cap. 12.

possibile est aliquod 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, et sic indifferenter quilibet locus esset locus ejus. Similiter etiam neque secundum motum circularem, quia in motu circulari oportet quòd una pars corporis transferatur ad locum, in quo fuit alia pars ; quod in corpore circulari, si ponatur infinitum, esse non posset : quia duæ lineæ protractæ à centro, quanto longius protrahuntur à centro, tantò longiùs distant ab invicem ; si ergo corpus esset infinitum, in infinitum lineæ distarent ab invicem, et sic una nunquam posset pervenire ad locum alterius.

De corpore etiam mathematico eadem ratio est : quia si imaginemur corpus mathematicum existens actu, oportet quòd imaginemur ipsum sub aliqua forma, quia nihil est in actu nisi per suam formam. Unde, cum forma quanti in quantum hujusmodi, sit figura, oportebit quòd habeat aliquam figuram : et sic erit finitum, est enim figura, quæ termino vel terminis comprehenditur (1).

Ad primum ergò dicendum, quòd geometer non indiget sumere aliquam lineam esse infinitam actu ; sed indiget accipere aliquam lineam finitam actu, a qua possit subtrahi quantum necesse est : et hanc nominat lineam infinitam.

Ad secundum dicendum, quòd licet infinitum non sit contra rationem magnitudinis in communi, est tamen contra rationem cujuslibet speciei ejus, scilicet contra rationem magnitudinis

(1) Sive *quæ sub aliquo vel aliquibus terminis continetur ;* ut Boëtius in philosophi *Categorias* lib. 3, cap. de qualitate, ait, et à geometricis eam sic definiri refert. Insinuat et philosophus ipse lib. III. *Physic.*, text. 40, probans corpus non esse infinitum nec esse posse, quia *ratio corporis est ut planitie terminetur.* Additque rationes hic indicatas et præsertim à motu sumptas, ut hoc ipsum etiam probet : sed plenius et expressius lib. 1, *De cœlo et mundo*, ext. 35, ac deinceps usque ad 75 inclusivè.

bicubitæ, vel tricubitæ, sive circularis, vel triangularis, et similium. Non autem est possibile in genere esse, quod in nulla specie est : unde non est possibile esse aliquam magnitudinem infinitam, cùm nulla species magnitudinis sit infinita.

Ad tertium dicendum, quòd infinitum quod convenit quantitati, ut dictum est, 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 se habet in ratione formæ : et ideò non invenitur infinitum in additione magnitudinis, sed in divisione tantùm.

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

ARTICULUS IV.

Utrùm possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd 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 (2) individuum in actu; sed species figuræ sunt infinitæ : ergo possibile est esse infinitas in actu.

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

(1) De his etiam qu. 2, de verit., art. 10; et quodl. 9, art. 1.

(2) Vel per exponibilem æquivalentem : *Nullum individuum est quod non sit possibile in actu poni*, cùm eadem ratio esse debeat in uno æquè ac in alio.

Sed contra est, quòd dicitur *Sapient.* XI : « Omnia in pondere, numero et mensura disposuisti (1). »

(Conclusio. — Impossibile est esse multitudinem per se, vel per accidens actu infinitam, possibile est autem eam esse in potentia.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc fuit duplex opinio. Quidam enim sicut Avicenna et Algazel dixerunt, 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; et hoc est impossibile esse, quia sic oporteret quod aliquid dependeret ex infinitis : unde ejus generatio nunquam compleretur, cùm 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 operatione fabri, ad quam quædam multitudo requiritur per se, scilicet quòd sit ars in anima, et manus movens, et martellus; et si hæc in infinitum multiplicarentur, nunquam opus fabrile compleretur, quia dependeret ex infinitis causis : sed multitudo martellorum, quæ accidit ex hoc quod unum frangitur et accipitur aliud, est multitudo per accidens; accidit enim quòd multis martellis operetur, et nihil differt utrum uno, vel duobus, vel pluribus operetur, vel infinitis, si infinito tempore operaretur; per hunc igitur modum posuerunt, quòd 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 ; et omne creatum sub aliqua certa intentione creantis comprehenditur, non enim in vanum agens aliquod

(1) Seu transpositis verbis : *Omnia in mensura, numero et pondere*, ut jam notatum supra.

operatur (1). Unde necesse est quod sub certo numero omnia creata comprehendantur, 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. Quantò enim aliquid plus dividitur, tantò plura secundum numerum resultant. Unde sicut infinitum invenitur in potentia in divisione continui, quia proceditur ad materiam, ut suprà ostensum est, eadem ratione etiam infinitum invenitur in potentia in additione multitudinis.

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

Ad secundum dicendum, quòd species figurarum habent infinitatem ex infinitate numeri. Sunt enim species figurarum, ut trilaterum, quadrilaterum (2), et sic inde. Unde sicut multitudo infinita numerabilis non reducitur in actum, quòd sit tota simul : ita nec multitudo figurarum.

Ad tertium dicendum, quòd licet quibusdam positis alia poni non sit eis oppositum, tamen infinita poni opponuntur cuilibet speciei multitudini. Unde non est possibile esse aliquam multitudinem actu infinitam.

(1) Quando naturaliter agit, seu conformiter ad naturam, vel ad ordinem naturalem à Deo institutum ; et multò minùs Deus ipse : quia ut Philosophus dicit lib. 1 De cœlo et mundo, text. 32 : *Deus et natura nihil faciunt frustra.* Unde quodlibet agens operatur propter aliquem finem, si ordinate operatur, et multò magis Deus ipse.

(2) Trilaterum scilicet quod latere triplici constat, et interdum etiam à Latinis trigonum juxta græcum τρίγωνον, quasi *triangulare* appellatur. Quadrilaterum verò propter quadruplex latus, quod iterum ex græco τετράγωνον dicitur à Latinis per usurpationem vocis *tetragonum* sive *quadrangulare*, cùm anguli (γωνιαι) veluti latera sint, etc.

QUÆSTIO VIII.

De existentia Dei in rebus, in quatuor articulos divisa.

Quia verò infinito convenire videtur quòd ubique et in omnibus sit : considerandum est, utrùm hoc Deo conveniat.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm Deus sit in omnibus rebus. 2° Utrùm Deus sit ubique. 3° Utrùm Deus sit ubique per essentiam et potentiam et præsentiam. 4° Utrùm esse ubique sit proprium Dei.

ARTICULUS I.

Utrùm Deus sit in omnibus rebus.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non sit in omnibus rebus. Quod enim est supra omnia non est in omnibus rebus · sed Deus est supra omnia, secundum illud *Psal.* : « Excelsus super omnes gentes Dominus, etc. » 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 Augustinus in lib. 83 quæst. dicit (2), quòd in ipso potiùs sunt omnia, quàm ipse alicubi.

3. Præterea, quantò aliquod agens est virtuosius, tantò 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,

(1) De his etiam I. *Sent.*, dist. 37, quæst. 3, art. 1; et *Cont. Gent.*, lib. 3, cap. 68.

(2) Sic enim ibi qu. 20, ubi et rationem hic positam præmittit, *quia quod alicubi est, continetur loco*, additque illud esse corpus.

ut dicitur II. *ad Cor.* VI (1). Ergo Deus non est in omnibus rebus.

Sed contra : ubicumque operatur aliquid, ibi est; sed Deus operatur in omnibus, secundum illud *Isa.* XXVI : « Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine : » ergo Deus est in omnibus rebus.

(Conclusio. — Deus, cùm sit ipsum esse per essentiam, est intimè in omnibus rebus.)

Respondeo dicendum quòd Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiæ, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens conjungi ei in quod immediatè agit, et suâ virtute illud contingere ; unde in VII, *Physic.* probatur, quòd motum et movens oportet esse simul. Cùm autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse causatum sit proprius effectus ejus, sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solùm quando primò esse incipiunt, sed quamdiu in esse conservantur, sicut lumen causatur in aere a sole, quamdiu aer illuminatus manet. Quamdiu igitur res habet esse, tamdiu oportet quod Deus adsit ei secundum modum quo esse habet : esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cùm sit formale respectu omnium quæ in re sunt (ut ex supradictis patet); unde oportet quòd Deus sit in omnibus rebus et intimè.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus est supra omnia per excellentiam suæ naturæ, et tamen est in omnibus rebus, ut causans omnium esse, ut suprà dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd licet corporalia dicantur esse in aliquo sicut in continente, tamen spiritualia continent ea

(1) Vel pleniùs : *Quæ societas lucis ad tenebras? Quæ conventio Christi ad Belial?* Quod idem est ac *sine jugo*, sive *sine damno*, sicut explicat Beda; et ideo dæmonem significat Deo subjici recusantem; sed expressiùs propter aliam notionem Belial, prout idem est ac *perversus*. Alio porrò instituto hæc Apostolus ibi dicit ut vitandam infidelium communionem notet. Undè immediatè addit : *Aut quæ pars fidelis cum infideli* : sed hùc accommodari potest.

in quibus sunt, sicut anima continet corpus. Unde et Deus est in rebus, sicut continens res, tamen per quandam similitudinem corporalium dicuntur omnia esse in Deo, in quantum continentur ab ipso.

Ad tertium dicendum, quod nullius agentis, quantumcunque virtuosi actio procedit ad aliquid distans, nisi in quantum in illud per medium agit. Hoc autem ad maximam virtutem Dei pertinet, quod immediatè in omnibus agit: undè nihil est distans ab eo, quasi in se illud Deum non habeat. Dicuntur tamen res distare à Deo, per dissimilitudinem naturæ vel gratiæ; sicut et ipse est super omnia, per excellentiam suæ naturæ.

Ad quartum dicendum, quòd in dæmonibus intelligitur et natura, quæ est à Deo, et deformitas culpæ, quæ non est ab ipso (1). Et ideo non est absolutè concedendum, quòd Deus sit in dæmonibus, sed cum hac additione, in quantum sunt res quædam. In rebus autem, quæ nominant naturam non deformatam, absolutè dicendum est Deum esse.

ARTICULUS II.

Utrùm Deus sit ubique.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd 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 Boëtius in lib. *de Hebd.*, non sunt in loco (3). Ergo Deus non est ubique.

2. Præterea, sicut se habet tempus ad successiva, ita se

(1) Mirum, si positiva deformitas est, nec tamen est à Deo! Quidni confictores illius hoc advertunt, et alia tam multa, quæ alibi plenius?

(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 37, quæst. 2, art. 1 et 3; et *Cont. Gent.*, lib. 3, cap. 68.

(3) Sic enim ibi (sive lib. *An omne quod est, bonum sit*, ut jam sæpè notatum) pro communi animi conceptione quæ doctorum tantum est, ponit *incorporalia in loco non esse*: nec id à vulgo sed à doctis probari ait.

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

Sed contra est, quod dicitur *Hierem.* XXIII : « Cœlum et terram ego impleo (1). »

(Conclusio. — Deus est in omnibus locis, tanquàm in rebus quibus confert virtutem conservativam locati, et est in omnibus locis replens omnia loca, non sicut corpus impediens alia locari, sed causando quòd omnia alia sint in loco, et illum repleant.)

Respondeo dicendum, quòd cùm locus sit res quædam, esse aliquid in loco, potest intelligi dupliciter. Vel per modum aliarum rerum, id est, 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. Primò quidem sic est in omnibus rebus, ut dans eis esse, et virtutem, et operationem : sic enim est in omni loco, ut dans ei esse et virtutem locativam. Item locata sunt in loco in quantum replent locum ; et Deus omnem locum replet, non sicut corpus (corpus enim dicitur replere locum, in quantum non compatitur secum aliud corpus), sed per hoc quod Deus est in aliquo loco, non excluditur quin alia sint ibi ; imò per

(1) Vel cum nota interrogationis ad majorem emphasim : *Nunquid non cœlum et terram ego impleo? dicit Dominus* ; ut vers. 24 subnectitur aliis verbis : *Nunquid non Deus de longinquo, non tantùm de vicino, ego sum*, ad probandum quòd non propinqua tantùm sed longinqua cognoscat ; etsi 70 legunt : *Deus appropinquans ego sum et non Deus de longè*, ad probandum quòd ubique sit, ait ibidem Hieronymus.

hoc replet omnia loca, quod dat esse omnibus locatis quæ replent omnia loca.

Ad primum ergo dicendum, quòd incorporalia non sunt in loco per contactum quantitatis dimensivæ (1), sicut corpora, sed per contactum virtutis.

Ad secundum dicendum, quòd indivisibile est duplex : unum quod est terminus continui, ut punctus in permanentibus et momentum in successivis. Et hujusmodi indivisibile in permanentibus, quia habet determinatum situm, non potest esse in pluribus partibus loci, vel in pluribus locis; et 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; et hoc modo substantiæ incorporeæ, ut Deus, angelus et anima, dicuntur esse indivisibiles. Tale igitur indivisibile non applicatur ad continuum, sicut aliquid ejus, sed in quantum 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, et in loco parvo vel magno.

Ad tertium dicendum, quòd totum dicitur respectu partium. Est autem duplex pars, scilicet pars essentiæ, ut forma et materia dicuntur partes compositi, et genus et differentia partes speciei. Est pars quantitatis in quam scilicet dividitur aliqua quantitas. Quod ergo est 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 essentiæ non commensuratur totalitati loci (2), unde non oportet quod

(1) Id est per contactum illius quantitatis quæ locorum spatiis mensuratur, sive per quandam intervallorum ad se invicem ordinabilem collationem; secundùm quam dicuntur infra vel supra, intra vel extra, ultra vel citra collocari quæ inesse in loco verè ac rectè asseruntur, ut in prædictum locum Boëtii Gilbertus Porretanus explicat; ubi et modum illum existendi in loco *protensionem intervallarem* vocat.

(2) Proinde Augustinus *epist.* 57 : *Est per cuncta diffusus Deus* (inquit), *non tamen per spatia locorum quasi mole*

illud quod est totum totalitate essentiæ 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 superficiei, si accipiatur totalitas essentiæ, quia secundum perfectam rationem suæ speciei invenitur in qualibet parte superficiei; si autem accipiatur totalitas secundum quantitatem, quam habet per accidens, sic non est tota in qualibet parte superficiei. In substantiis autem incorporeis non est totalitas, nec per se, nec per accidens, nisi secundum perfectam rationem essentiæ. Et ideo sicut anima est tota in qualibet parte corporis, ita Deus totus est in omnibus et singulis (1).

ARTICULUS III.

Utrùm Deus sit ubique per essentiam, præsentiam et potentiam.

Ad tertium sic proceditur (2). Videtur quòd malè assignentur modi existendi Deum in rebus, cùm dicitur, quòd Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et præsentiam. Id enim per essentiam 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 quòd Deus sit in rebus per essentiam, præsentiam et potentiam.

2. Præterea, hoc est esse præsentem alicui rei scilicet non deesse illi : sed hoc est Deum esse per essentiam in omnibus, scilicet non deesse alicui rei; ergo idem est esse Deum in om-

diffusa, ita ut in dimidio mundi corpore sit dimidius, atque per totum totus, sed in cœlo totus, in terra totus, nullo contentus loco sed in seipso ubique totus, etc.

(1) Hanc similitudinem Augustinus loco prædicto insinuat. Et Ambrosius, lib. *De dignitate conditionis humanæ*, cap. 2 : *Sicuti Deus, unus ubique totus est, omnia movens, etc., sic anima in suo corpore ubique tota viget; non in majoribus corporis membris major, in minoribus minor, etc.*

(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 37, qu. 1, art. 2; et in *Exposit.* lit. sive textus.

nibus per essentiam et præsentiam. Superfluum ergo fuit dicere, quòd Deus sit in rebus per essentiam, præsentiam et potentiam.

3. Præterea, sicut Deus est principium omnium rerum per suam potentiam, ita per scientiam et voluntatem. Sed non dicitur Deus esse in rebus per scientiam et 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 quòd secundum quamlibet perfectionem debeat accipi specialis modus essendi Deum in rebus.

Sed contra est quòd Gregorius dicit super *Cant. Canticor* (1). quòd « Deus communi modo est in omnibus rebus præsentia, potentia et substantia; tamen familiari modo dicitur esse in aliquibus per gratiam. »

(Conclusio. — Est Deus in omnibus per potentiam, quia ei omnia subjecta sunt. Est in omnibus per essentiam, quia omnia immediatè creavit. Et in cunctis est per præsentiam, quia omnia cognoscit.

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

In rebus verò aliis ab ipso creatis quomodo sit, consideran-

(1) Nempe in illud *Cant.* V : *Quò abiit dilectus tuus*, etc., ubi ex Gregorio citat Glossa : etsi non ex illius Commentario in *Cant.*, sed in Ezechielem *homil.* 8 desumptum est. Non ergo simpliciter *Gregorius super* Cantica, ut in aliis exemplaribus passim, et in Magnif. textu lib. I, *Sent.*, dist. 37, § 1. Nec simpliciter *Glossa super* Cantica, ut exemplar coloniense immutavit. Sed ut conjunctim reponimus ad pleniorem exprimendum indicem, *Gregorius in Glossa super* Cantica.

dum 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 verò 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 verò substantiam vel essentiam dicitur aliquid esse in loco, in quo ejus substantia habetur.

Fuerunt ergo aliqui scilicet Manichæi, qui dixerunt divinæ potestati subjecta esse spiritualia et incorporalia, visibilia verò et corporalia subjecta esse dicebant potestati principii contrarii (1). Contra hos ergo oportet dicere, quòd Deus sit in omnibus per potentiam suam.

Fuerunt verò alii, qui licet crederent omnia esse subjecta divinæ Potentiæ, tamen Providentiam divinam usque ad hæc inferiora non extendebant; ex quorum persona dicitur *Job*, XXII : « Circa cardines cœli perambulat, nec nostra considerat. » Et contra hos oportuit dicere, quòd sit in omnibus per suam præsentiam.

Fuerunt verò alii, qui licet dicerent omnia ad Dei providentiam pertinere, tamen posuerunt omnia non immediatè esse à Deo creata : sed quòd immediatè creavit primas creaturas, et illæ creaverunt alias. Et contra hos oportet dicere quòd 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 et aperta oculis ejus (2). Est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est.

(1) Apud Epiphanium *hæresi* 66, § 2, ubi *perditissimum atque impiissimum commentum* vocat, et § 6, ubi et Manichæi ad Marcellum insanissimam epistolam et execrandam refert ubi hæc impietas continetur; præter illa quæ passim Augustinus de illo notat.

(2) Usurpatum ex Apostolo *ad Hebr.* cap. IV, ut inferius ex professo patebit quæst. 14, art. 5, argum. *Sed contra;* ubi et ad marginem vis græcæ vocis expendetur quæ τετραχηλισμένα pro *nudis et apertis* exprimit.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus dicitur esse in omnibus per essentiam, non quidem rerum, quasi sit de essentia earum : sed per essentiam suam, quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est.

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

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

Ad quartum dicendum, quòd nulla alia perfectio superaddita substantiæ, facit Deum esse in aliquo sicut objectum cognitum et amatum, nisi gratia; et 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, quæstione secunda.

ARTICULUS IV.

Utrùm esse ubique sit proprium Dei.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd esse ubique non sit proprium Dei. Universale enim secundum Philosophum est ubique, et semper; materia etiam prima, cùm sit in omnibus corporibus, est ubique. Neutrum autem horum est Deus, ut ex præmissis patet. Ergo esse ubique non est proprium Dei.

2. Præterea, numerus est in numeratis; sed totum universum est constitutum in numero, ut patet *Sapient.* XI (2).

(1) **De his etiam I, *Sent.*, dist. 37, qu. 2, art. 2; et *Cont. Gent.*, lib. 3, cap. 68, et lib. 4, cap. 17 et 19; et quodl. 13, quæst. 1, art. 2.**

(2) **Ubi dicitur Deus *omnia in numero disposuisse*, ut jam supra.**

Ergo aliquis numerus est, qui est in toto universo, et ita ubique.

3. Præterea, totum universum est quoddam totum corpus perfectum, ut dicitur in primo *Cœl. et Mund.* 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 Augustinus in VI *de Trinit.*, est tota in toto corpore, et 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 Augustinus dicit in *epist. ad Volusianum :* « Anima ubi videt, ibi sentit : et ubi sentit, ibi vivit : et ubi vivit, ibi est (1). » Sed anima mea videt quasi ubique, quia successivè videt etiam totum cœlum. Ergo anima est ubique.

Sed contra est, quod Ambrosius dicit in lib. *de Spiritu sancto :* « Quis audeat creaturam dicere Spiritum sanctum, qui in omnibus et ubique et semper est? quod utique divinitatis est proprium. »

(Conclusio. — Deum ubique esse oportet, ac primò id est, non secundum partem.)

Respondeo dicendum, quòd esse ubique primò et per se, est proprium Dei. Dico autem esse ubique primò, quod secundum se totum est ubique ; si quid enim esset ubique secundum diversas partes in diversis locis existens, non esset primò ubique, quia quod convenit alicui ratione partis suæ, non convenit ei primò : sicut si homo est albus dentem (2), albedo non convenit primò homini, sed denti. Esse autem ubique per se dico id, cui non convenit esse ubique per accidens, id est,

(1) Sive paulò aliter et plenius : ***Anima ibi sentit ubi videt; quia et videre sentire est : aut ergo ibi vivit, at per hoc etiam ubi est : aut sentit ubi non vivit : aut vivit ubi non est : nihil horum affirmari sine quadam velut absurditate potest.***

(2) Latinâ planè phrasi, quasi ***secundum dentem.*** Nec in edit. colon. scrupulosiùs immutandum fuerat, ***albus dente.***

propter aliquam suppositionem factam : quia sic granum milii esset ubique, supposito quòd nullum aliud corpus esset. Per se igitur convenit esse ubique alicui, quando tale est, quod qualibet positione facta sequitur illud esse ubique. Et hoc propriè convenit Deo (1); 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 primò et per se convenit Deo, et est proprium ejus : quia quotcumque loca ponantur, oportet quòd in quolibet sit Deus, non secundum partem, sed secundum seipsum.

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

Ad secundum dicendum, quòd numerus cum sit accidens, non est per se, sed per accidens in loco. Nec est totus in quolibet numeratorum, sed secundum partem; et sic non sequitur quòd sit primò et per se ubique (2).

Ad tertium dicendum, quòd totum corpus universi est ubique, sed non primò, 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, quòd si esset corpus infinitum, esset ubique, sed secundum suas partes.

Ad quintum dicendum, quòd si esset unum solum animal, anima ejus esset ubique non primò quidem, sed per accidens.

Ad sextum dicendum, quòd cum dicitur anima alicubi videre,

(1) Non quòd propriè sit in loco, cùm ei locus potiùs adsit, ex Boëtio, lib. I. *de Trin.;* sed quia juxta modum quo dici potest esse in loco, ei proprium est ut sit in omni loco.

(2) Addi etiam potest quòd cùm dicitur *Sap.* XI: *Omnia in numero disposuisti,* non designatur ipse numerus numeratus, qui rebus inexistat; sed ordo tantùm sapientiæ Dei per quam omnia tam solerter et scitè disposuit, metaphorico sensu indicatur. Nec porrò necesse est de generali rerum conditione locum illum intelligere formaliter, quamvis ad eam rectè accommodetur, seu propriè de pœnis quas juxta culpæ modum Deus ibi dicitur inflexisse, ut in eadem verba Theodoretus notat.

potest intelligi dupliciter. Uno modo secundum quod hoc adverbium, *alicubi*, determinat actum videndi ex parte objecti. Et sic verum est quòd dum cœlum videt, in cœlo videt; et eadem ratione in cœlo sentit, non tamen sequitur quòd in cœlo vivat vel sit, quia vivere et 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 quòd anima ubi sentit et videt, ibi est et vivit secundum istum modum loquendi, et ita non sequitur quòd sit ubique.

QUÆSTIO IX.

De Dei immutabilitate, in duos articulos divisa.

Consequenter considerandum est de immutabilitate et æternitate divina, quæ immutabilitatem consequitur.

Circa immutabilitatem verò quæruntur duo : 1° Utrùm Deus sit omnino immutabilis. 2° Utrùm esse immutabile sit proprium Dei.

ARTICULUS I.

Utrùm Deus sit omnino immutabilis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non sit omnino immutabilis. Quicquid enim movet seipsum, est aliquo modo mutabile. Sed sicut dicit Augustinus *super Gen.* ad litteram : « Spiritus creator movet se, nec per tempus, nec per locum. » Ergo Deus est aliquo modo mutabilis.

2. Præterea, *Sap.* VII, Dicitur de Sapientia, quòd « est mobilior omnibus mobilibus. » Sed Deus est ipsa sapientia : ergo Deus est mobilis.

3. Præterea, appropinquare et elongari, motum significant; hujusmodi autem dicuntur de Deo in Scriptura, *Jac.* IV :

(1) De his etiam I. *Sent.*, dist. 8, quæst. 3, art. 1; et *Opusc.* III, cap. 3.

» Appropinquate Deo, et appropinquabit vobis; » ergo Deus est mutabilis.

Sed contra est, quòd dicitur *Malach.* III: « Ego Deus et non mutor (1). »

(Conclusio. — Deus cùm sit primum ens, omnino simplex et per essentiam infinitus, est simpliciter immutabilis.)

Respondeo dicendum, quòd ex præmissis ostenditur Deum esse omnino immutabilem.

Primò quidem, quia supra ostensum est esse aliquod primum ens, quod Deum dicimus; et quòd hujusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permistione alicujus potentiæ, eò quod potentia simpliciter est posterior actu. Omne autem quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia. Ex quò patet, quòd impossibile est Deum aliquo modo mutari.

Secundò, quia omne quod movetur, quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit: sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam; et sic in omni eò quod movetur, attenditur aliqua compositio. Ostensum est autem suprà, quòd in Deo nulla est compositio, sed est omnino simplex. Unde manifestum est, quòd Deus moveri non potest.

Tertiò, quia omne quod movetur, motu suo aliquid acquirit, et pertingit ad illud ad quod prius non pertingebat. Deus autem, cùm 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, quòd Augustinus ibi loquitur secundum modum, quod Plato dicebat primum movens movere seipsum, omnem operationem nominans motum, secundum quod etiam ipsum intelligere et velle et amare, motus quidam

(1) Quod Hieron. ibi dupliciter explicat: vel quia nempe *in judicio nullâ personarum varietate commutatur*, vel quia *divinitatis naturam cùm variè nominatur, non mutat*

dicuntur. Quia ergo Deus intelligit et amat seipsum, secundum hoc dixerunt, quòd Deus movet seipsum, non autem secundum quod motus et mutatio est existentis in potentia, ut nunc loquimur de mutatione et motu (1).

Ad secundum dicendum, quòd sapientia dicitur mobilis esse similitudinariè, 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 et formali, prout etiam artificiata procedunt à sapientia artificis. Sic igitur in quantum similitudo divinæ sapientiæ gradatim procedit à supremis, quæ magis participant de ejus similitudine, usque ad infirma rerum, quæ minus participant; dicitur esse quidam processus et motus divinæ Sapientiæ in res, sicut si dicamus solem procedere usque ad terram, in quantum radius luminis ejus usque ad terram pertingit. Et hoc modo exponit Dionysius, c. I. *cœlest. Hierarch.* dicens : « quòd omnis processus divinæ manifestationis venit ad nos à Patre luminum moto (2). »

Ad tertium dicendum, quòd hujusmodi dicuntur de Deo in Scripturis metaphoricè. Sicut enim dicitur sol intrare domum vel exire, in quantum radius ejus pertingit ad domum : sic dicitur Deus appropinquare ad nos, vel recedere à nobis, in quantum participamus influentiam bonitatis ipsius, vel ab eo deficimus.

(1) Hinc licèt Plato *in Phædro* dicat *illud moveri per se quod æternum est ac divinum*, sensu jam explicato, immutabile tamen hoc ipsum esse urget, lib. II *de Republica*, versùs finem ; et *unum* esse immobile in Parmenide notat non dissimili sensu.

(2) Sive, *omnis processus a Patre motæ illustrationis*, juxta græcum πατροκινήτου φωτοφανείας, quod minus bene vetus Interpres reddit.

ARTICULUS II.

Utrùm esse immutabile sit proprium Dei.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd esse immutabile non sit proprium Dei. Dicit enim Philos. in II. *Metaph.* quòd materia est in omni eo quod movetur : sed substantiæ quædam creatæ, sicut angeli et animæ, non habent materiam, ut quibusdam videtur : ergo esse immutabile non est proprium Dei.

2. Præterea, omne quod movetur, movetur propter 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 *libro sexto Principiorum* quòd forma est simplici et invariabili essentia consistens : ergo non est solius Dei proprium esse immutabile.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in lib. *De natura boni :* « Solus Deus immutabilis est : quæ autem fecit, quia ex nihilo sunt, mutabilia sunt (2). »

(Conclusio. — Solus Deus immutabilis est, omnia verò alia aliquo modo mutabilia, vel per potentiam in alio, vel per potentiam in se, vel secundum esse substantiale et accidentale, seu secundum esse accidentale quocumque modo.)

Respondeo dicendum, quòd solus Deus est omnino immu-

(1) De his etiam I. *Sent.*, dist. 8, quæst. 3, art. 1 et 2; et dist. 19, qu. 5, art. 3; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 13, 14, 15; et *Opusc.* III, cap. 4, 16, 17, 124, 222; et infra quæst. 14, art. 15, et qu. 19, art. 7.

(2) Hinc et *Psal.* CI, ubi supra de cœlis ipsis : *Mutabuntur, Tu autem idem ipse es :* id est *immutabilem habes naturam* (vel *invariabilem*, ἄτρεπτον) ait ibidem Theodoretus. Quippe non esset *idem ipse*, si mutabilis esset in aliquid aliud, ut Cyrillus philosophatur in *Thesauro* ib. XIII, ubi et addit illud *Baruch*, III, vers. 3 : *Sedes in sempiternum et nos in ævum peribimus;* ad immutabilitatem divinæ naturæ (τὸ ἀμετάθετον) indicandum.

tabilis, omnis autem creatura aliquo modo est mutabilis. Sciendum est enim, quòd 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 possibiles esse per aliquam potentiam creatam, cùm nullum creatum sit æternum, sed per solam potentiam divinam, in quantum Deus poterat eas in esse producere. Sicut autem ex voluntate Dei dependet quòd res in esse producit, ita ex voluntate ejus dependet quòd res in esse conservat; non enim aliter eas in esse conservat, quàm semper eis esse dando : unde si suam actionem eis subtraheret, omnia in nihilum redigerentur, ut patet per Augustinum, IV, super *Genes.* ad litteram (1). Sicut igitur in potentia creatoris fuit ut res essent, antequam essent in seipsis; ita in potentia Creatoris est, postquàm 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, et de esse possunt reduci 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 et 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 illis solùm, in quibus illud quod est possibile (2) in eis, potest stare cum non esse. Unde in corporibus inferioribus est mutabilitas et secundum esse substantiale (quia materia eorum potest esse cum privatione formæ substan-

(1) Nempe cap. 12, quod inferiùs ex professo referendum est quæst. 105, art. 1, ubi etiam S. Thomas ad 4 id explicat quod hìc obiter dicit : rebus à Deo dari semper *esse*, non per continuationem actionis qua primum *esse* dedit.

(2) Id est *potentiale;* accipiendo *possibile*, non prout opponitur impossibili, sed prout actuali, ut ex adjunctis patet; vel prout *possibile* idem est quod contingens, et opponitur necessario seu per necessitatem existenti, adeoque immutabili, etc.

talis ipsorum) et quantum ad esse accidentale, si subjectum compatiatur secum privationem accidentis ; sicut hoc subjectum, homo, compatitur secum non album, et ideo potest mutari de albo in non album. Si verò 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 verò cœlestibus materia non compatitur secum privationem formæ, quia forma perficit totam potentialitatem materiæ : et ideo non sunt mutabilia secundum esse substantiale, sed secundum esse locale, quia subjectum compatitur secum privationem hujus loci, vel illius. Substantiæ verò incorporeæ, quia sunt ipsæ formæ subsistentes (1), quæ tamen se habent ad esse ipsarum sicut potentia ad actum, non compatiuntur secum privationem hujus actus ; quia esse consequitur formam, et nihil corrumpitur, nisi per hoc quod amittit formam. Unde in ipsa forma non est potentia ad non esse, et ideo hujusmodi substantiæ sunt immutabiles et invariabiles secundum esse : et hoc est quod dicit Dionys. IV. (2) cap. *de div. Nom.* quòd substantiæ intellectuales creatæ, mundæ sunt à generatione et ab omni variatione, sicut incorporales et immateriales ; sed tamen remanet in eis duplex mutabilitas : una secundum quod sunt in potentia ad finem, et sic est in eis mutabilitas secundum electionem de bono in malum, ut Damascus 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 suprà dictum est.

Sic igitur in omni creatura est potentia ad mutationem : vel secundum esse substantiale, sicut corpora corruptibilia ;

(1) Propter intrinsecam identitatem suppositi earum et naturæ, ut supra quæst. 3, art. 3, notatum est.

(2) Non 10, ut priùs passim, quamvis emendaretur ad marginem : quidni autem in textu ? super 10 tamen caput, ubi divina æternitas et immutabilitas describitur, observat Pachymeres ævo angelos et animas humanas mensurari, quia sunt *interitus immunes ;* participare autem tempore, quia in generatione cernuntur (εν γενέσει), hoc est productione.

vel secundum esse locale tantùm, sicut corpora cœlestia; vel secundum ordinem ad finem et applicationem virtutis ad diversa, sicut in angelis. Et universaliter omnes creaturæ communiter sunt mutabiles secundum potentiam creantis, in cujus potestate est esse et non esse earum. Unde, cùm Deus nullo istorum modorum sit mutabilis, proprium ejus est omnino immutabilem esse (1).

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

Ad secundum dicendum, quòd angeli beati supra immutabilitatem essendi, quæ competit eis secundum naturam, habeant immutabilitatem electionis ex divina virtute; tamen remanet in eis mutabilitas secundum locum.

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

QUÆSTIO X.

De Dei æternitate, in sex articulos divisa.

Deindè quæritur de æternitate. Et circa hoc quærentur sex: 1° Quid sit æternitas. 2° Utrùm Deus sit æternus. 3° Utrùm esse æternum sit proprium Dei. 4° Utrùm æternitas differat ab ævo et tempore. 5° De differentia ævi et temporis. 6° Utrùm sit unum ævum tantùm, sicut est unum tempus et una æternitas.

(1) Hinc eum ubi supra Dionysius et antiquum et novum, seu juvenem et senem, pingi notat: senem sive antiquum, ut fuisse ab initio indicetur; juvenem sive novum, ut nunquam senescere vel deficere ostendatur.

ARTICULUS I.

Utrùm convenienter diffiniatur æternitas, quod est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit conveniens diffinitio æternitatis, quam Boëtius ponit I, III, *De consol.* dicens, quòd « æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio. » Interminabile enim negativè dicitur. Sed negatio non est de ratione, nisi eorum quæ sunt deficientia, quod æternitati non competit. Ergo in diffinitione æternitatis non debet poni interminabile.

2. Præterea, æternitas durationem quandam significat (2). Duratio autem magis respicit esse, quàm vitam. Ergo non debuit poni in diffinitione æternitatis vita, sed magis esse.

3. Præterea, totum dicitur quod habet partes. Hoc autem æternitati non convenit, cùm sit simplex. Ergo inconvenienter dicitur tota.

4. Præterea, plures dies non possunt esse simul, nec plura tempora. Sed in æternitate pluraliter dicuntur dies et tempora; dicitur enim *Michææ*, V. : « Egressus ejus ab initio à diebus æternitatis; » et *ad Rom.* XVI : « Secundum revelationem mysterii temporibus æternis (3) taciti. » Ergo æternitas non est tota simul.

5. Præterea, totum et perfectum sunt idem. Posito igitur quòd sit tota, superflue additur quòd sit perfecta.

6. Præterea, possessio ad durationem non pertinet; æter-

(1) **De his etiam I, *Sent.*, dist. 8, quæst. 2, art. 1; et dist. 19, qu. item 2, art. 1; et qu. 3, de potent., art. 14, ad 10.**

(2) **Ut ex ipso loquendi modo patet; putà *in perpetuas æternitates*,** Daniel, XII, vers. 3 : ***Ab itineribus æternitatis.*** **Habacuch., III, vers. 6 : *Ab æterno et usque in æternum.* Psal. CII, vers. 17, etc.**

(3) **Hoc est, vel per tempora diuturna, vel ab ipsa æternitate occultati, quia nunquam antea revelatum est; juxta duplicem sensum quo *tempora æterna* sumi posse notat ibidem S. Thomas, lect. 2, conformiter ad græcum** τοῖς αἰωνίοις χρόνοις.

nitas autem quædam duratio est : ergo æternitas non est possessio.

(DIFFINITJO. — Æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio.)

Respondeo dicendum, quòd sicut in cognitionem simplicium oportet nos venire per composita, ita in cognitionem æternitatis oportet nos venire per tempus, quod nihil aliud est quàm numerus motus secundum prius et posterius. Cùm enim in quolibet motu sit successio, et una pars post alteram; ex hoc quod numeramus prius et posterius in motu (1), apprehendimus tempus, quod nihil aliud est quàm numerus prioris et posterioris in motu. In eo autem quod caret motu et semper eodem modo se habet, non est accipere prius et posterius. Sicut igitur ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu, ita in apprehensione uniformitatis ejus, quod est omnino extra motum, consistit ratio æternitatis. Item ea dicuntur tempore mensurari, quæ principium et finem habent in tempore, ut dicitur in IV. *Physic.* (2) : et hoc ideo, quia in omni eo quod movetur, est accipere aliquod principium et aliquem finem. Quod verò est omnino immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium aut finem habere potest. Sic ergo ex duobus notificatur æternitas : primò ex hoc, quod id quod est in æternitate, est interminabile, id est principio et fine carens, ut terminus ad utrumque referatur; secundò per hoc, quod ipsa æternitas successione caret tota simul existens.

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

Ad secundum dicendum, quòd illud, quod est vere æter-

(1) Ex IV, *Physic.*, text. 101, 104, 108 et 110, ubi et explicatur quòd sit numerus ipse qui numeratur, non *quo*.

(2) Sive *quæcunque corruptibilia et generabilia, quæ aliquando sunt, aliquando non;* ut text. 120 habetur.

num, non solum est ens, sed vivens : et ipsum vivere se extendit quodammodo ad operationem, non autem esse; protensio autem durationis videtur attendi secundum operationem magis quam secundum esse : unde et tempus est numerus motus (1).

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

Ad quartum dicendum, quòd sicut Deus cùm sit incorporeus, nominibus rerum corporalium metaphoricè in scripturis nominatur, sic æternitas tota simul existens nominibus temporalibus successivis (2).

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

Ad sextum dicendum, quòd illud quod possidetur, firmiter et quietè habetur. Ad designandam ergo immutabilitatem et indeficientiam æternitatis, usus est nomine possessionis.

ARTICULUS II.

Utrùm Deus sit æternus.

Ad secundum sic proceditur (3). Videtur quòd Deus non sit æternus. Nihil enim factum potest dici de Deo. Sed æternitas est aliquid factum : dicit enim Boetius quod nunc fluens facit tempus, nunc stans facit æternitatem; et Augustinus dicit in lib. 83. quæstionum, quod Deus est auctor æternitatis. Ergo Deus non est æternus.

2. Præterea, quod est ante æternitatem et post æterni-

(1) Ut jam ex IV, *Physic.* indicatum est paulò ante; sed constrictiùs ut hic lib. I *de Cœlo*, text. 99.

(2) In quantum nempe omnia complectitur temporâ, ut ipse S. Thomas in supradictum locum addit, lect. 2.

(3) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 2, quæst. 1, art. 1; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 15; et qu. 3, de potent., art. 17, ad 25; et *Opusc.*, III, cap. 5, 6, 7 et 8.

tatem, non mensuratur æternitate. Sed Deus est ante æternitatem, ut dicitur in libro *De Causis*, et post æternitatem; dicitur enim *Exod.* III. quòd « Dominus regnabit in æternum, et ultra (1). » Ergo esse æternum non convenit Deo.

3. Præterea, æternitas mensura quædam est; sed Deo non convenit esse mensuratum; ergo non competit ei esse in æternum.

4. Præterea, in æternitate non est præsens, præteritum vel futurum, cùm sit tota simul, ut dictum est. Sed de Deo dicuntur in scripturis verba præsentis temporis, præteriti, vel futuri. Ergo Deus non est æternus.

Sed contra est, quod dicit (2) Athanasius : « Æternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus sanctus. »

(Conclusio. — Deus immutabilis existens, æternus non solùm est, sed etiam sua æternitas.)

Respondeo dicendum, quòd ratio æternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum, ut ex dictis patet. Unde cùm Deus sit maximè immutabilis, sibi maximè competit esse æternum. Nec solum est æternus, sed est sua æternitas; cùm tamen nulla alia res sit sua duratio, quia non est suum esse. Deus autem est suum esse uniforme. Unde sicut est sua essentia, ita est sua æternitas.

Ad primum ergo dicendum, quod nunc stans dicitur facere æternitatem, secundum nostram apprehensionem. Sicut enim causatur in nobis apprehensio temporis, eo quòd apprehendimus fluxum ipsius nunc, ita causatur in nobis apprehensio æternitatis, in quantum apprehendimus nunc stans. Quod autem dicit Augustinus quòd Deus est auctor æternitatis, intelligitur de æternitate participata. Eo enim modo communicat Deus suam æternitatem aliquibus, quo et suam immutabilitatem.

Et per hoc patet solutio ad secundum. Nam Deus dicitur

(1) Nec tantùm ibi, vers. 18, sed et *Mich.*, IV, vers. 5 : *Ambulabimus in nomine Domini Dei nostri in æternum et ultra.*

(2) In Symbolo fidei quod ab illo editum ex Græcorum confessione.

esse ante æternitatem, prout participatur à substantiis immaterialibus. Unde et ibidem dicitur, quòd intelligentia pacificatur æternitati. Quod autem dicitur in *Exodo.* : « Dominus regnabit in æternum et ultrà, » sciendum, quòd æternum accipitur ibi pro sæculo, sicut habet alia translatio. Sic igitur dicitur quod regnabit ultra æternum, quia durat ultra quodcunque sæculum, id est ultra quamcunque durationem datam. Nihil est enim aliud sæculum quàm periodus cujuslibet rei, ut dicitur in libro primo *De Cœlo.* Vel dicitur etiam ultra æternum regnare, quia si etiam aliquid aliud semper esset (ut motus cœli, secundum quosdam philosophos), tamen Deus ultra regnat, in quantum ejus regnum est totum simul.

Ad tertium dicendum, quòd æternitas non est aliud quam ipse Deus. Unde non dicitur Deus æternus, quasi aliquo modo mensuratus; sed accipitur ibi ratio mensuræ secundum apprehensionem nostram tantum (1).

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

ARTICULUS III.

Utrùm esse æternum sit proprium Dei.

Ad tertium sic proceditur (2). Videtur quòd esse æternum non sit soli Deo proprium. Dicitur enim *Dan.* XII. quòd « 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, *Matth.* XXV. dicitur : « Ite, maledicti, in ignem æternum. » Non igitur solus est Deus æternus.

3. Præterea, omne necessarium est æternum. Sed multa

(1) Prout æternitatem per *fuisse*, per *esse* ac per *futurum esse* cogitatione dividimus.

(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 8, qu. 2, art. 2; et dist. 19, qu. 1, art. 1; ut et IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 3; et *Contra Gent.*, lib. 1, cap. 15; et in *librum de Causis*, lect. 2, col. 1.

sunt necessaria, sicut omnia principia demonstrationis, et omnes propositiones demonstrativæ. Ergo non solus Deus est æternus.

Sed contra est, quòd Hieronymus dicit ad Damasum *Ep.* 57 (1): « Deus solus est, qui exordium non habet. » Quicquid autem exordium habet, non est æternum : ergo solus Deus est æternus.

(CONCLUSIO. — Solus Deus verè et propriè immutabilis cum sit, æternus est; cætera verò eò æterna sunt, quò aliquam immutabilitatem participant.)

Respondeo dicendum quòd, æternitas verè et propriè in solo Deo est : quia æternitas immutabilitatem consequitur, ut ex dictis patet; solus autem Deus est omnino immutabilis, ut est superius ostensum. Secundum tamen quod aliqua ab ipso immutabilitatem percipiunt, secundum hoc aliqua ejus æternitatem participant. Quædam ergo quantum ad hoc immutabilitatem sortiuntur à Deo, quod nunquam esse desinunt : et secundum hoc dicitur *Eccles.* I, de terra, quòd in æternum stat; et sic æternitas angelis attribui potest, secundum illud *Psal.* LXXV : « Illuminans tu mirabiliter à montibus æternis. » Quædam etiam æterna in scripturis dicuntur propter diuturnitatem durationis, licet corruptibilia sint; sicut in *Psal.* dicuntur « montes æterni; » et *Deut.* XXXIII. 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, et beati, qui Verbo fruuntur, quia quantum

(1) Non *Augustinus ad Marcellam*, sicut hic notabatur, cùm ad Marcellam non scripserit, sed ad Maximam vel Maxillam, et nihil tale ibi dicat. Non *Hieronymus quoque ad Marcellam*, ut lib. I, *Sent.*, dist. 8, in quibusdam exemplaribus annotatur; cùm nec in epistolis quas ad Marcellum scripsit plures, id omnino habeat; etsi Rabanus in *Exodum*, lib. 1, cap. 6, cum iis nectat quæ habentur in *epist.* 136, *de nominibus Dei ad Marcellam*. Sed *epist.* quam reponimus ad Damasum, et quæ incipit. *Quoniam vetusto*, etc., ut et quædam exemplaria *Sententiarum* habent, et refertur expressè in Decretis, Causâ 24, qu. 1, cap. *Quoniam*, etc.

ad illam visionem Verbi non sunt in sanctis volubiles cogitationes, ut dicit Augustinus XV, *de Trinit.* Unde et videntes Deum dicuntur habere vitam æternam ; secundum illud *Joan.* XVII : « Hæc est vita æterna, ut cognoscant, etc. »

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

Ad secundum dicendum, quòd ignis inferni dicitur æternus propter interminabilitatem tantùm. Est tamen in pœnis eorum transmutatio, secundum illud *Job,* XXIV : « Ad nimium calorem transibunt ab aquis nivium. » Unde in inferno non est vera æternitas, sed magis tempus (1) secundum illud *Psal.* LXXX : « Erit tempus eorum in sæcula. »

Ad tertium dicendum, quod necessarium significat quendam modum veritatis. Verum autem, secundum Philosoph. VI, *Metaph.*, est in intellectu. Secundum hoc igitur vera et necessaria sunt æterna, quia sunt in intellectu æterno, qui est intellectus divinus solus. Unde non sequitur, quòd aliquid extra Deum sit æternum.

ARTICULUS IV.

Utrùm æternitas differat à tempore.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd 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 et hora sunt simul, quia hora est pars diei. Sed æternitas et tempus sunt simul, quorum utrùmque mensuram quandam durationis importat. Cum igitur æternitas non sit pars temporis, quia æternitas excedit tempus et includit ipsum, videtur quòd tempus sit pars æternitatis, et non aliud ab æternitate.

(1) Sicut explicat Beda ibi; etsi paulò aliter Gregorius, lib. XVII, *Moral.*, cap. 27, ad præsentem referens vitam.

(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 10, qu. 2, art. 1; et II, *Sentent.*, dist. 2, qu. 1, art. 1; et *Quodl.*, 5, qu. 4; et *Quodl.*, 10, qu. 2; ut et qu. 3, de potent. art. 14, ad 18.

2. Præterea, secundum Philosophum in IV, *Physic.*, 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 mensura primi motus est mensura omnium motuum, ut dicitur in IV, *Physic.* (1), ita videtur quòd 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 est vel æternitas, vel aliquid æternitatis.

Sed contra est, quòd æternitas est tota simul. In tempore autem est prius et posterius. Ergo tempus et æternitas non sunt idem.

(Conclusio. — Differt æternitas à tempore, quòd ea est tota simul, tempus vero successivum est; non autem differunt quòd æternitas principio et fine careat, tempus verò non, nisi quoad mensurata, vel in potentia intelligendo ea sic differre.

Respondeo dicendum, quòd manifestum est tempus et æternitatem non esse idem. Sed hujus diversitatis rationem quidam assignaverunt ex hoc quòd æternitas caret principio et fine, tempus autem habet principium et finem. Sed hæc est differentia per accidens, et non per se : quia dato quod tempus semper fuerit, et semper futurum sit, secundum positionem eorum qui motum cœli ponunt sempiternum, adhuc remanebit differentia inter æternitatem et tempus, ut dicit Boëtius in

(1) Colligitur ex text. 133, ubi prima mensura quorumlibet motuum assignatur circulatio κυκλοφορια seu circularis motus, quo mobile in gyrum circumfertur, et ab eodem puncto in idem punctum redit; ac propterea tempus dicitur esse *sphæræ motus* (σφαιρας κίνησις), *quia tempore mensurantur alii motus, et ipsum tempus motu sphæræ*, quæ per excellentiam intelligitur primum cœlum.

libro *De consolatione*, ex hoc quòd æternitas est tota simul, quod tempori non convenit; et iterum quia æternitas est mensura esse permanentis, tempus verò est mensura motus. Si tamen prædicta differentia attendatur quantum ad mensurata, et non quantum ad mensuras, sic habet aliam rationem : quia solum illud mensuratur tempore, quod habet principium et finem in tempore, ut dicitur in IV, *Physicor*. Unde si motus cœli semper duraret, tempus non mensuraret ipsum secundum suam totam durationem, cùm infinitum non sit mensurabile; sed mensuraret quamlibet circulationem, quæ habet principium et finem in tempore. Potest tamen et aliam rationem habere ex parte istarum mensurarum, si accipiatur finis et principium in potentia : quia etiam dato quod tempus semper duret, tamen possibile est signare in tempore et principium et finem accipiendo aliquas partes ipsius, sicut dicimus principium et finem diei vel anni, quod non contingit in æternitate. Sed tamen istæ differentiæ consequuntur eam, quæ est per se et primò differentiam, ex hoc scilicet quod æternitas est tota simul, non autem tempus.

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

Ad secundum dicendum, quòd nunc temporis est idem subjecto in toto tempore, sed differens ratione : eò quòd sicut tempus respondet motui, ita nunc temporis respondet mobili. Mobile autem est idem subjecto in toto decursu temporis, sed differens ratione in quantum est hic et ibi, et ista alternatio est motus. Similiter fluxus ipsius nunc, secundum quod alternatur ratione, est tempus; æternitas autem manet eadem et subjecto et ratione. Unde æternitas non est idem quod nunc temporis.

Ad tertium dicendum, quòd sicut æternitas est propria mensura ipsius esse permanentis, ita tempus est propria mensura motus. Unde secundum quod aliquod esse recedit à permanentia essendi et subditur transmutationi, secundum hoc recedit ab æternitate et subditur tempori. Esse ergo rerum corruptibilium quia est transmutabile, non mensuratur æternitate, sed tempore; tempus enim mensurat non solum quæ

a, sed etiam quæ sunt transmutabilia. surat motum, sed etiam quietem : quæ est moveri, et non movetur.

ARTICULUS V.

fferentia ævi et temporis.

ceditur (1). Videtur quod ævum non sit enim Augustinus, VIII, *super Gen.* ad. t creaturam spiritualem per tempus (2).» se mensura spiritualium substantiarum. ert ab ævo.

ione temporis est quod habeat prius et verò æternitatis est quod sit tota simul, vum non est æternitas; dicitur enim apientia æterna est ante ævum (3). Ergo ed habet prius et posterius, et ita tempus. ævo non est prius et posterius, sequitur n differat esse vel fuisse, vel futurum mpossibile æviterna non fuisse, sequitur ea non futura esse. Quod falsum est, ducere in nihilum.

duratio æviternorum sit infinita ex parte m simul, sequitur quòd aliquod creatum quod est impossibile : non igitur ævum

d dicit Boëtius : « Qui tempus ab ævo (4)

t. 4 indicatis.
creaturæ differentiam, quam per locum 20 cap., ac deinceps.
tim ab initio libri : *Omnis sapientia à um illo fuit semper, et est ante ævum;* μετ' ἀυτοῦ εςὶν εις αἰῶνα, *cum illo est* otest, *in æternum.*
terprete recentiore Boëtii, *post ævum;* tempus, id in rebus mutabilibus faciens us facit ævum. Sed ex antiquo interprete

(Conclusio. — Ævum ipsum est medium inter æternitatem et tempus, utroque participans.)

Respondeo dicendum, quòd ævum differt à tempore et ab æternitate, sicut medium existens inter illa. Sed horum differentiam aliqui sic assignant dicentes, quòd æternitas principio et fine caret; ævum habet principium, sed non finem; tempus autem habet principium et finem. Sed hæc differentia est per accidens, sicut supra dictum est : quia etiamsi semper æviterna fuissent et semper futura essent, ut aliqui ponunt, vel etiam si quandoque deficerent (quod Deo possibile esset), adhuc ævum distingueretur ab æternitate et tempore.

Alii verò assignant differentiam inter hæc tria per hoc, quòd æternitas non habet prius et posterius, tempus autem habet prius et posterius cum innovatione et veteratione, ævum habet prius et posterius sine innovatione et veteratione. Sed hæc positio implicat contradictoria. Quod quidem manifestè apparet, si innovatio et veteratio referantur ad ipsam mensuram. Cùm enim prius et posterius durationis non possit esse simul, si ævum habet prius et posterius, oportet quod priore parte ævi recedente posterior de novo adveniat: et sic erit innovatio in ipso ævo sicut in tempore. Si verò referatur ad mensurata, adhuc sequitur inconveniens. Ex hoc enim res temporalis inveteratur tempore, quod habet esse transmutabile, et ex transmutabilitate mensurati est prius et posterius in mensura, ut patet ex IV, *Phys.* Si igitur ipsum æviternum non sit inveterabile nec innovabile (1), hoc erit, quia esse

(qui falsissimè ab imperitis nec sine injuria fingitur S. Thomas pro Nicolao Thrivet) *ab ævo* per inde est ac *ab æternitate*, cujus derivatio quædam tempus dici potest ; quamvis et ipsum tempus confundere cum ævo videatur Scriptura, *Eccles.* XLIII, vers. 6, cùm ait : *Lunam in tempore suo esse ostensionem temporis et signum ævi;* sed latiore sensu, sicut infra.

(1) Colligitur ex text. 110, quòd in tempore *prius* et *posterius* numeretur; ex text. 117, quod senescant omnia quæ in tempore continentur; ex text. 20 quò, corruptibilia tantum et generabilia tempore mensurentur, ex text. 29, quòd quia *prius* et *posterius* est in tempore, omnis motus et mutatio in tempore sit, etc.

ejus est intransmutabile. Mensura ergo ejus non habebit prius et posterius.

Est ergo dicendum, quòd, 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 transmutationi, vel in transmutatione consistit, et hujusmodi mensurantur tempore, sicut omnis motus et etiam esse omnium corruptibilium. Quædam verò recedunt minus à permanentia essendi, quia esse eorum nec in transmutatione consistit, nec est subjectum transmutationi, tamen habent transmutationem adjunctam, vel in actu, vel in potentia; sicut patet in corporibus cœlestibus, quorum esse substantiale est intransmutabile, tamen esse intransmutabile habent cum transmutabilitate secundum locum : ut similiter patet de angelis, quòd habent esse intransmutabile quantum ad eorum naturam pertinet, cum transmutabilitate secundum electionem (1), et cum transmutabilitate intelligentiarum et affectionum et locorum suo modo. Et ideo hujusmodi mensurantur ævo, quod est medium inter æternitatem et tempus. Esse autem quod mensurat æternitas, nec mutabile, nec mutabilitati adjunctum. Sic ergo tempus habet prius et posterius; ævum autem non habet in se prius et posterius, sed ei conjungi possunt; æternitas autem non habet prius neque posterius, neque ea compatitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd creaturæ spirituales quantum ad affectiones et intelligentias, in quibus est successio, mensurantur tempore. Unde et Augustinus ibidem dicit, quòd per tempus moveri, est per affectiones moveri. Quantum verò ad eorum esse naturale, mensurantur ævo. Sed quantum ad visionem gloriæ participant æternitatem.

Ad secundum dicendum, quòd ævum est totum simul, non

(1) Non quòd post alicujus rei electionem in contrarium verti possint, sed quòd eam pro arbitrio eligere antea potuerunt; vel quia possunt in actu exercito nunc in hoc ferri, nunc in illud indifferenter prout volunt; ut infra suo loco dicetur, cùm de libero eorum arbitrio agendum erit.

tamen est æternitas, quia compatitur secum prius et posterius.

Ad tertium dicendum, quòd in ipso esse angeli in se considerato non est differentia præteriti et futuri, sed solùm secundum adjunctas mutationes : sed quòd dicimus angelum esse vel fuisse, vel futurum esse, differt secundum acceptionem intellectus nostri qui accipit esse angeli per comparationem ad diversas partes temporis. Et cùm dicit angelum esse, vel fuisse, supponit aliquid cum quo ejus oppositum non subditur divinæ potentiæ; cùm verò dicit futurum esse, nondum supponit aliquid. Unde cum esse et non esse angeli subsit divinæ potentiæ, absolutè considerando potest Deus facere quòd esse angeli non sit futurum, tamen non potest facere quòd non sit dum est, vel quòd non fuerit postquam fuit.

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

ARTICULUS VI.

Utrùm sit unum ævum tantùm.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit tantum unum ævum. Dicitur enim in *Apocriphis Esdræ* : « Majestas et potestas ævorum est apud te Domine. »

2. Præterea, diversorum generum diversæ sunt mensuræ. Sed quædam æviterna sunt in genere corporalium, scilicet corpora cœlestia; quædam verò sunt spirituales substantiæ, scilicet angeli. Non ergo est unum ævum tantum.

3. Præterea, cùm ævum sit nomen durationis (2), quorum est unum ævum, est una duratio. Sed non omnium æviternorum est una duratio, quia quædam post alia esse incipiunt, ut maximè patet in animabus humanis. Non est ergo unum ævum tantum.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 2, qu. 1, art. 2; ut et dist. 5, qu. 1, art. 4.

(2) Quasi durationis quædam species condistincta durationi temporali, sicut si *homo* dicatur esse nomen animalis.

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 (1), qui primo tempore mensuratur. Sed æviterna non dependent ab invicem, quia unus angelus non est causa alterius. Non ergo est unum ævum tantùm.

Sed contra, ævum est simplicius tempore et propinquius se habens ad æternitatem. Sed tempus est unum tantùm. Ergo multò magis ævum.

(Conclusio. — Quò plura æviterna sunt, æva etiam plura sunt, magis tamen unum tantùm ævum est mensura unius primi æviterni quod simplicissimum est.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quòd est unum ævum tantùm : quidam quòd 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, quòd est unus numerus omnium numeratorum, cùm tempus sit numerus secundum Philosophum. Sed hoc non sufficit, quia tempus non est numerus, ut abstractus extra numeratum, sed ut in numerato existens; alioquin non esset continuus, quia decem ulnæ panni continuitatem habent non ex numero sed ex numerato. Numerus autem in numerato existens non est idem omnium, sed diversus diversorum.

Unde alii assignant causam unitatis temporis ex unitate æternitatis, quæ est principium omnis durationis. Et sic

(1) Seu motus primi cœli vel *primæ sphæræ*, sicut supra ex IV, *Physicorum*. Hinc et *primum mobile* passim à philosophis appellatur. Dicitur autem *primo tempore mensurari*, quia primum illud est quod per ipsummet tempus mensuratur, sive illud est unde incipit tempus; non quasi *primum tempus* intelligatur quod ab aliis distinctum sit, cùm sit omnium unum et idem tempus, ut præmittitur ibi text. 132. Unde *primò* ut adverbium sumi potiùs debet quàm *primo* sicut adjectivum, quamvis et *primum tempus* initium temporis non perperam subintelligi potest.

omnes durationes sunt unum, si consideretur eorum principium; sunt verò multæ, si consideretur diversitas eorum quæ recipiunt durationem ex influxu primi principii. Alii verò assignant causam unitatis temporis ex parte materiæ primæ, quæ est primum subjectum motus, cujus mensura est tempus. Sed neutra assignatio sufficiens videtur: quia ea, quæ sunt unum principio vel subjecto, non sunt unum simpliciter, sed secundum quid.

Est ergo vera ratio unitatis temporis unitas primi motus, secundum quem, cùm sit simplicissimus, omnes alii mensurantur, ut dicitur in X, *Metaph.* Sic ergo tempus ad illum motum comparatur non solum ut mensura ad mensuratum, sed etiam ut accidens ad subjectum; et sic ab eo recipit unitatem; ad alios autem motus comparatur solùm ut mensura ad mensuratum: unde secundum eorum multitudinem non multiplicatur, quia una mensura separata multa mensurari possunt. Hoc igitur habito, sciendum quòd de substantiis spiritualibus duplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt, quòd omnes processerunt à Deo in quadam æqualitate, ut Origenes dixit (1): vel multæ earum, ut quidam posuerunt. Alii verò dixerunt, quòd omnes substantiæ spirituales processerunt à Deo quodam gradu et ordine. Et hoc videtur sentire Dionysius qui dicit 10 cap. *Cœl. Hierar.*, quòd inter substantias spirituales sunt primæ, mediæ et ultimæ, etiam in uno ordine angelorum. Secundum igitur primam opinionem necesse est dicere quòd sunt plura æva, secundum quòd sunt plura æviterna prima æqualia. Secundum autem secundam opinionem oportet dicere, quòd sit unum ævum tantùm, quia cùm unumquodque mensuretur simplicissimo sui generis (ut dicitur in X, *Metaph.*) (2), oportet quòd esse omnium æviternorum mensuretur per esse primi æviterni, quòd tanto est simplicius, quanto prius. Et quia secunda opinio verior est (ut infrà ostendetur) (3): concedimus ad præsens unum esse ævum tantùm.

(1) Colligitur ex libro 1, peri archon (seu περὶ ἀρχῶν) id est *de principiis*, ut cap. 8, videre est. Appendix autem Dionysii non ex cap. 10 tantùm, sed etiam ex 4 colligitur.

(2) Nempe text. 3, ut jam supra indicatum est.

(3) Non sicut priùs quæst. 50, art. 4, sed qu. 47, art. 2.

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

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

Ad tertium dicendum, quòd nec omnia temporalia simul incipiunt, et 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, quòd ad hoc quòd aliqua mensurentur per aliquod unum, non requiritur quòd illud unum sit causa omnium eorum, sed quòd sit simplicius.

QUÆSTIO XI.

De unitate Dei, in quatuor articulos divisa.

Post præmissa considerandum est de divina unitate.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm unum addat aliquid supra ens. 2° Utrùm opponantur unum et multa. 3° Utrùm Deus sit unus. 4° Utrùm sit maximè unus.

ARTICULUS I.

Utrùm unum addat aliquid supra ens.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd 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 genere determinato; est enim principium numeri, qui est species quantitatis. Ergo unum addit aliquid supra ens.

2. Præterea, quod dividit aliquod commune, se habet ex

(1) De his etiam infra, qu. 30, art. 3; ut et I, *Sent.*, dist. 24 art. 3; et in III, *Metaph.*, lect. 12 et 13.

additione ad illud. Sed ens dividitur per unum et multa (1). Ergo unum addit aliquid supra ens.

3. Præterea, si unum non addit supra ens, idem esset dicere unum et ens. Sed negatorie dicitur *ens ens;* ergo negatio esset dicere ens unum, quod falsum est. Addit igitur unum supra ens.

Sed contra est, quod dicit Dionysius ult. cap. *de div. Nom.* : « Nihil est existentium non participans uno (2). » Quod non esset, si unum adderet supra ens, quod contraheret ipsum : ergo unum non habet se ex additione ad ens.

(Conclusio. — Unum non addit super ens aliquid reale, sed tantum divisionis negationem.)

Respondeo dicendum, quòd unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis. Unum enim nihil aliud significat, quàm ens indivisum, ut ex hoc ipso apparet quòd unum convertitur cum ente (3). Nam omne ens aut est simplex, aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum, et actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse quandiu partes ejus sunt divisæ, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est, quòd esse cujuslibet rei consistit in indivisione. Et inde est, quòd unumquodque sicut custodit suum esse, ita custodit unitatem.

Ad primum ergo dicendum, quòd quidam putantes idem esse unum quod convertitur cum ente, et quod est principium numeri, divisi sunt in contrarias positiones. Pythagoras enim et Plato (4) videntes, quòd unum quod convertitur cum ente,

(1) Quia *unum* et *multa* opponuntur, nec simul stare possunt, ex I, *Phys.*, text. 17, ac deinceps ; et ex IV, *Metaph.*, text. 4.

(2) Vel ex græco : μηδέν των ὄντων αμετοχον τοῦ ενος, *nihil eorum quæ sunt, imparticeps unius*, etc.

(3) Seu æquè latè patet ac ens, ut ex uno aliud per mutuam consequentiam inferatur ; nimirum quod si est ens, est unum ; et vicissim, quòd si est unum, est ens.

(4) Ut videre est I, *Metaph.*, text. 3, sive cap. 3, ubi Pythagorici duo constituisse principia dicuntur, scilicet *infinitum* et *unum;* adeoque numerum ipsum *substantiam*

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 Avicenna, considerans quòd unum quod est principium numeri addit aliquam rem supra substantiam entis (aliàs numerus ex unitatibus compositus non esset species quantitatis), credidit quòd unum quod convertitur cum ente, addat rem aliquam super substantiam entis, sicut album supra hominem. Sed hoc manifestè falsum est, quia quælibet res est una per suam substantiam. Si enim per aliquid aliud esset una quælibet res, cùm illud iterum sit unum, si esset iterum unum per aliquid aliud, esset abire in infinitum. Unde standum est in primo. Sic igitur dicendum est, quòd 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, quòd nihil prohibet id quod est uno modo divisum, esse alio modo indivisum; sicut quod est divisum numero, est indivisum secundum speciem : et 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 et multa secundum accidentia; vel quia est indivisum in actu, et divisum in potentia, sicut quod est unum toto et multa secundum partes : hujusmodi erunt unum simpliciter et multa secundum quid. Si verò aliquid è converso sit indivisum secundum quid et divisum simpliciter, utpote quia est divisum secundum essentiam, et indivisum secundum rationem, vel secundum principium sive causam, erunt multa

omnium definisse. Itemque text. 6, sive cap. 6, ubi dicuntur quoque Pythagorici censuisse quòd *imitatione numerorum omnia sint entia;* Plato autem quòd *participatione numerorum* solo nomine immutato, nempe μίμησει, hoc est *imitatione* pro μετέξει, hoc est *participatione*, ut exprimitur ibi.

simpliciter, et unum secundum quid : ut quæ sunt multa numero, et unum specie, vel unum principio. Sic igitur ens dividitur per unum et multa, quasi per unum simpliciter, et multa secundum quid. Nam et ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno. Dicit enim Dionysius, ult. capite *de div. Nom.*, quòd non est multitudo non participans uno ; sed quæ sunt multa partibus, sunt unum *toto* ; et quæ sunt multa accidentibus sunt unum subjecto ; et quæ sunt multa numero (1), sunt unum specie ; et quæ sunt speciebus multa, sunt unum genere ; et quæ sunt multa processibus, sunt unum principio.

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

ARTICULUS II.

Utrùm unum et multa opponantur.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd unum et multa non opponantur. Nullum enim oppositum prædicatur de suo opposito : sed omnis multitudo est quodammodo unum, ut ex prædictis patet. 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 (3). Sed multo opponitur paucum. Ergo non opponitur ei unum.

4. Præterea, si unum opponitur multitudini, opponitur ei sicut indivisum diviso, et sic opponetur ei ut privatio habitui. Hoc autem videtur inconveniens, quia sequeretur quòd

(1) Vel *virtutibus* quoque, id est *potestatibus* (τῷ ἀριθμῷ ἢ ταῖς δυναμεσιν).

(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 24, qu. 1, art. 3, ad 4; et in X, *Metaph.*, lect. 4.

(3) Non formaliter prout unum, vel formaliter prout uni, sed eo sensu, quòd una res non opponatur nisi cuidam uni rei, vel non habeat plura quibus opposita sit, etc.

unum sit posterius multitudine, et diffiniatur per eam, cum tamen multitudo diffiniatur per unum. Unde erit circulus in diffinitione, quod est inconveniens. Non ergo unum et multa sunt opposita.

Sed contra, quorum rationes sunt oppositæ, ipsa sunt opposita. Sed ratio unius consistit in indivisione, ratio verò multitudinis divisionem continet. Ergo unum et multa sunt opposita.

(Conclusio. — Unum et multa non eodem modo opponuntur : unum enim numeri principium multis opponitur, ut mensura mensurato; unum autem quod convertitur cum ente multis opponitur, ut indivisum diviso.)

Respondeo dicendum, quòd unum opponitur multis, sed diversimodè. Nam unum quod est principium numeri, opponitur multitudini quæ est numerus, ut mensura mensurato. Unum enim habet rationem primæ mensuræ, et numerus est multitudo mensurata pèr unum, ut patet ex X, *Metaphysic.* Unum verò quod convertitur cum ente, opponitur multitudini per modum privationis, ut indivisum diviso.

Ad primum ergo dicendum, quòd nulla privatio tollit totaliter esse, quia privatio est negatio in subjecto secundum Philosophum (1), sed tamen omnis privatio tollit aliquod esse. Et ideo in ente, ratione suæ communitatis accidit, quòd privatio entis fundatur in ente : quod non accidit in privationibus formarum specialium, ut visus, vel albedinis, vel alicujus hujusmodi. Et sicut est de ente, ita est de uno et bono, quæ convertuntur cum ente. Nam privatio boni fundatur in aliquo bono, et similiter remotio unitatis fundatur in aliquo uno. Et exinde contingit quòd multitudo est quoddam unum, et malum est quoddam bonum, et non ens est quoddam ens. Non tamen oppositum prædicatur de opposito : quia alterum horum est simpliciter, et alterum secundum quid. Quod enim secundum quid est ens, id est in potentia, est non ens simpliciter, id est actu : vel quod est ens simpliciter in genere substantiæ, est non ens secundum quid, quantum ad aliquod

(1) Colligitur ex libro IV, *Metaph.*, text. 4, vel cap. 2; et ex *Categoriis*, cap. de oppositis.

esse accidentale. Similiter ergo quod est bonum secundum quid est malum simpliciter, vel è converso; et similiter quod est unum simpliciter est multa secundum quid, et è converso.

Ad secundum dicendum, quòd duplex est totum : quoddam homogeneum, quod componitur ex similibus partibus (1); quoddam verò heterogeneum, quod componitur ex dissimilibus partibus. In quolibet autem toto homogeneo totum constituitur ex partibus habentibus formam totius, sicut quælibet pars aquæ est aqua, et talis est constitutio continui ex suis partibus. In quolibet autem toto heterogeneo, 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 quòd unitates constituant multitudinem secundum id quod habent de ratione indivisionis, prout opponuntur multitudini, sed secundum hoc quod habent de entitate : sicut et partes domus constituunt domum per hoc quod sunt quædam corpora, non per hoc quod sunt non domus.

Ad tertium dicendum, quòd multum accipitur dupliciter. Uno modo absolutè, et sic opponitur uni. Alio modo secundum quòd importat excessum quendam, et sic opponitur pauco. Unde primo modo duo sunt multa, non autem secundo.

Ad quartum dicendum, quòd unum opponitur privativè multis, in quantum in ratione multorum est quòd sint divisa. Unde oportet quòd divisio sit prius unitate non simpliciter, sed secundum rationem nostræ apprehensionis. Apprehendimus enim simplicia per composita; unde diffinimus punctum, cujus pars non est, vel principium lineæ. Sed multitudo etiam secundum rationem consequenter se habet ad

(1) Non quovis modo similibus quoad *homogeneum*, vel quovis modo dissimilibus quoad *heterogeneum;* sed ejusdem generis quoad primum, diversi autem quoad secundum ut, græca vox propriè significat. Nec genus ibi pro genere propriè dicto accipitur quod opponitur speciei, sed pro specie quoque ipsâ, quasi *ejusdem vel diversæ naturæ* (seu genericæ seu specificæ), ut in exemplo aquæ patet, cujus pars est ejusdem naturæ specificæ cum toto, etc.

unum : quia divisa non intelligimus habere rationem multitudiuis, nisi per hoc quòd utrique divisorum attribuimus unitatem. Unde unum ponitur in diffinitione multitudinis, non autem multitudo in diffinitione unius. Sed divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis, ita quod primò cadit in intellectum ens : secundo, quod hoc ens non est illud ens, et sic secundo apprehendimus divisionem; tertio, unum; quarto multitudinem.

ARTICULUS III.

Utrum Deus sit unum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non sit unus. Dicitur enim I. *ad Cor.* VIII : « Siquidem sunt dii multi et 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, et omnis privatio imperfectio est, quæ Deo non competit. Non igitur dicendum, quòd Deus sit unus.

Sed contra est, quòd dicitur *Deut.* VI : « Audi Israel, Dominus Deus noster, Deus unus est (2). »

(Conclusio. — Deus, cùm sit omnino simplex et infinitæ perfectionis, est simpliciter unus, à quo est totius universi ordo.)

Respondeo dicendum, quòd Deum esse unum ex tribus demonstratur.

Primò quidem ex ejus simplicitate. Manifestum est enim quòd illud unde aliquid singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile : illud enim unde Socrates est homo, multis communicari potest; sed id, unde est hic homo, non

(1) De his etiam infra, quæst. 103, art. 3; et I, *Sent.*, dist. 2, art. 1; et II, *Sent.*, dist. 21, qu. 1, art. etiam 1; et *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 42; et qu. 3, de potent., art. 6; et *Opusc.* 3, cap. 15; et in XII, *Metaph.*, lect. ult.

(2) Vel *Dominus unus est*, in Vulgata, et εἷς κύριος græce, vers. 4. Sed perinde est, cùm sit Dominus quia Deus.

potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo. nam ipse Deus est sua natura, ut suprà ostensum est. Secundum igitur idem est Deus et hic Deus. Impossibile est igitur esse plures Deos.

Secundò verò ex infinitate ejus perfectionis. Ostensum est enim supra, quòd Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dii, oporteret eos differre : aliquid ergo conveniret uni quod non alteri, et sic ille, in quo esset privatio, non esset simpliciter perfectus (1); si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset. Impossibile est ergo esse plures Deos. Unde et antiqui philosophi, quasi ab ipsa coacti veritate, ponentes principium infinitum, posuerunt unum tantùm principium (2).

Tertiò, ab unitate mundi. Omnia enim quæ sunt, inveniuntur esse ordinata ab 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, quàm per multa, quia per se unius unum est causa, et multa non sunt causa unius nisi per accidens, in quantum scilicet sunt aliquo modo unum. Cùm igitur illud, quod est primum, sit perfectissimum et per se, non per accidens, oportet quòd primum reducens omnia in unum ordinem sit unum tantùm : et hoc est Deus.

Ad primum ergo dicendum, quòd dicuntur dii multi secundum

(1) Sic etiam Tertullianus, lib. I, *adversus Marcionem*, cap. 5.

(2) Quia scilicet aquam, ignem, terram, et similia principia quæ ab aliis assignata fuerant, insufficientia existimantes, nec volentes rem tantam committere casui vel fortunæ, principium aliud quæsierunt; ut insinuat Aristoteles lib. I, *Metaph.*, cap. 3, ubi addit quòd ille qui mundi causam putavit esse intellectum (nempe Anaxagoras) *quasi sobrius apparuit ad vaniloquos comparatus.* Adde Platonem in *Timæo* de uno Deo sic loquentem. Et Pythagoram apud Clementem Alexandrinum in *Protrepticis : Deus* (inquit) *unus est, omnium pater, mens mundi*, etc.

errorem quorundam qui multos deos colebant, existimantes planetas et alias stellas esse deos, vel etiam singulas partes mundi; unde subdit ibid. Apostolus : « Nobis autem unus Deus, etc. »

Ad secundum dicendum, quòd unum, secundùm 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 mathematicorum, quæ habent esse in materia, sed sunt secundùm rationem à materia abstracta. Unum verò 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 et remotionis. Et sic nihil prohibet aliqua privativè dicta de Deo prædicari, sicut quòd est incorporeus, infinitus, et similiter de Deo dicitur quòd sit unus.

ARTICULUS IV.

Utrùm Deus sit maximè unus.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non sit maximè unus. Unum enim dicitur secundum privationem divisionis. Sed privatio non recipit magis et 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 et potentia, cujusmodi est punctus et unitas. Sed in tantum dicitur aliquid unum, in quantum est indivisibile. Ergo Deus non est magis unum quàm unitas et punctus.

3. Præterea, quod est per essentiam bonum, est maximè bonum; ergo quod est per essentiam suam unum, est maximè unum. Sed omne ens est unum per suam essentiam, ut patet per Philosophum in IV, *Metaph.* Ergo omne ens est maximè unum. Deus igitur non est magis unum quàm alia entia.

(1) De his etiam infra, qu. 18, art. 3; et qu. 39, art. etiam 3; et in *Librum de Causis*, lect. 21.

Sed contra est quod dicit Bernardus (1), quòd inter omnia quæ unum dicuntur, arcem tentet unitas divinæ Trinitatis.

(Conclusio. — Deus cùm sit maximè ens et maximè indivisus, est etiam maximè unus.)

Respondeo dicendum, quòd cùm unum sit ens indivisum, ad hoc quod aliquid sit maximè unum, oportet quòd sit et maximè ens et maximè indivisum. Utrumque autem competit Deo. Est enim maximè ens, in quantum est non habens aliquod esse determinatum per aliquam naturam, cui adveniat, sed est ipsum esse subsistens omnibus modis indeterminatum. Est autem maximè indivisum, in quantum neque dividitur actu, neque potentias secundum quemcunque modum divisionis, cùm sit omnibus modis simplex, ut suprà ostensum est. Unde manifestum est quòd Deus est maximè unus.

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

Ad secundum dicendum, quòd punctus et unitas, quæ sunt principia quantitatis, non sunt maximè entia, cùm non habeant esse nisi in subjecto aliquo. Unde neutrum eorum est maximè unum. Sicut enim subjectum non est maximè unum propter diversitatem accidentis et subjecti, ita nec accidens.

Ad tertium dicendum, quòd 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 verò non.

(1) Nimirum lib. 5, *de Considerat.* ad Eugenium, cap. 8, versus finem. Non autem Boëtius, ut priùs, qui tantùm habet lib. 1, *de Trin.*, illud quod. cap. 4 citat ipse Bernardus (ubi supra) : *hoc esse verè, unam in quo nullus numerus, nullum aliud præterquàm id quod est.* Et inferiùs : *Ubi nulla differentia, nulla ibi est omnino pluralitas : igitur unitas tantùm.*

QUÆSTIO XII.

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, id est quomodo cognoscatur à creaturis.

Et circa hoc quæruntur tredecim. 1° Utrùm aliquis intellectus creatus possit videre essentiam Dei. 2° Utrùm Dei essentia videatur ab intellectu per aliquam speciem creatam. 3° Utrùm oculo corporeo Dei essentia possit videri. 4° Utrùm aliqua substantia intellectualis creata, ex suis naturalibus sufficiens sit videre Dei essentiam. 5° Utrùm intellectus creatus ad videndam Dei essentiam indigeat aliquo lumine creato. 6° Utrùm videntium essentiam Dei unus alio perfectius videat. 7° Utrùm aliquis intellectus creatus possit comprehendere Dei essentiam. 8° Utrùm intellectus creatus videns Dei essentiam omnia in ipsa cognoscat. 9° Utrùm ea quæ ibi cognoscit, per aliquas similitudines cognoscat. 10° Utrùm simul cognoscat omnia quæ in Deo videt. 11° Utrùm in statu hujus vitæ possit aliquis homo essentiam Dei videre. 12° Utrùm per rationem naturalem Deum in hac vita possimus cognoscere. 13° Utrùm supra cognitionem naturalis rationis sit in præsenti vita aliqua cognitio Dei per gratiam.

ARTICULUS I.

Utrùm aliquis intellectus creatus possit Deum videre per essentiam.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd nullus intellectus creatus possit Deum per essentiam videre. Chrysostomus enim super Joan. exponens illud quod dicitur *Joan.* I : « Deum

(1) De his etiam 1, 2, qu. 3, art. 8, et qu. 98, art. 3, ad 2; et *Contra Gent.*, lib. 3, cap. 50, 54 et 57; et qu. 8, de verit.,

nemo vidit unquam, » sic dicit : « Ipsum quod est Deus, non solùm prophetæ, sed nec angeli viderunt nec archangeli. Quod enim creabilis est naturæ, qualiter videre poterit quod increabile est? » Dionysius etiam, I, cap. *de div. Nom.*, 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 ostensum est : ergo est secundum se ignotus.

3. Præterea, intellectus creatus non est cognoscitivus nisi existentium, primum enim quòd cadit in apprehensione intellectus est ens. Sed Deus non est existens, sed supra existentia, ut dicit Dionysius (1). Ergo non est intelligibilis, sed est supra omnem intellectum.

4. Præterea, cognoscentis ad cognitum oportet esse aliquam proportionem, cùm 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 I. *Joan.* III : « Videbimus eum sicuti est. »

(Conclusio. — Cùm ultima hominis beatitudo in altissima ejus operatione consistat, quæ est clara divinæ essentiæ visio per intellectum, constat intellectum creatum, Deum posse videre per essentiam.)

Respondeo dicendum, quòd cùm unumquodque sit cognoscibile secundum quod est in actu, Deus qui est actus purus absque omni permixtione potentiæ, quantum in se est, maximè cognoscibilis est. Sed quod est maximè cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum : sicut sol qui est maximè visibilis, videri non potest à vespertilione propter excessum luminis. Hoc igitur attendentes quidam posuerunt quòd nullus

art. 1, et *Quodl.* 7, art. 2, et *Quodl.* 10, in fin.; et *Opusc.* 1, cap. 104, et in *Matth.* V, sub illius nomine, col. 10.

(1) Colligitur ex libro *De divinis Nominibus*, cap. 1, § 2, et cap. 3, § 1, et expressiùs cap. 11, § 6.

intellectus creatus essentiam Dei videre potest. Sed hoc inconvenienter dicitur. Cùm enim ultima hominis beatitudo in altissima ejus operatione consistat, quæ est operatio intellectus, si nunquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel nunquam beatitudinem obtinebit, vel in alio ejus beatitudo consistet, quàm in Deo, quòd est alienum à fide (1). In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturæ, quod est ei principium essendi : in tantum enim unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit. Similiter etiam est præter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cùm intuetur effectum et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturæ pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturæ. Unde simpliciter concedendum est quòd beati Dei essentiam videant.

Ad primum ergo dicendum, quòd utraque auctoritas loquitur de visione comprehensionis. Unde præmittit Dionysius immediate antè verba proposita dicens : « Omnibus ipse est universaliter incomprehensibilis, et neque sensus ejus est, etc. » Et Chrysostomus parum post verba prædicta subdit : « Visionem hic dicit certissimam Patris considerationem et comprehensionem tantam, quantam Pater habet de Filio. »

Ad secundum dicendum, quòd 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 maximè notum. Sic autem Deus est infinitus, et non primo modo, ut ex superioribus patet.

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

(1) Ergo et illud quod ex eo sequitur, ut art. 4, infra, et *Cont. Gent.*, lib. 3, cap. 54. Inconvenienter autem dici præmittit, vel quia simul rationi repugnat, vel quia nihil inconvenientiùs dicitur quàm quod contra fidem.

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

ARTICULUS II.

Utrùm essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur. Dicitur enim I. *Joan.* III : « Scimus quoniam cùm apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est. »

2. Præterea, Augustinus dicit, IX, *de Trinit.* : « Cùm 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, et intellectus similitudine rei intellectæ. Ergo si Deus ab intellectu creato videtur in actu, oportet quòd per aliquam similitudinem videatur.

Sed contra est, quod dicit Augustinus XV, *de Trinit.* (2)

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 2, art. 3; et qu. 8, de verit., art. 1; et *Quodl.* 7, art. 1, et 3; et *Contra Gent.*, lib. 3, cap. 49; et *Opusc.*, 3, cap. 105.

(2) De illis tamen similitudinibus ibi loquitur ex professo, quæ formari à nobis possunt in hac vita. Sic enim ibi plenè : *Sicut nomine speculi imaginem voluit intelligi, ita nomine ænigmatis quamvis similitudinem, tamen obscuram et ad perspiciendum difficilem. Cùm igitur speculi et ænigmatis nomine quæcunque similitudines ab Apostolo significatæ intelligi possint quæ accommodatæ sunt ad intelligendum Deum eo modo quo potest, nihil tamen est accommodatius quàm id quod imago ejus non frustra dicitur. Nemo itaque*

quòd « cùm Apostolus dicit : « Videmus nunc per speculum et in ænigmate, » speculi et ænigmatis nomine quæcunque similitudines ab ipso significatæ intelligi possunt, quæ accommodatæ sunt ad intelligendum Deum. » Sed videre Deum per essentiam non est visio ænigmatica, vel specularis, sed contra eam dividitur. Ergo divina essentia non videtur per similitudines.

(CONCLUSIO. — Divina essentia non per aliquam speciem ex parte divinæ essentiæ ab intellectu creato conspicitur; sed ex parte intellectus creati aliqua similitudine confortati, lumine videlicet gloriæ, apprehenditur et videtur.)

Respondeo dicendum, quòd ad visionem tam sensibilem quàm intellectualem duo requiruntur, scilicet virtus visiva, et 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 quòd 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 et eadem res quæ esset principium visivæ virtutis et quæ esset res visa, oporteret videntem ab illa re et virtutem visivam habere et formam per quam videret. Manifestum est autem, quòd Deus et est auctor intellectivæ virtutis, et ab intellectu videri potest. Et cùm ipsa intellectiva virtus creaturæ non sit Dei essentia, relinquitur quòd sit aliqua participativa similitudo ipsius, qui est primus intellectus. Unde et 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 rei visæ, quam necesse est aliquo modo uniri

miretur etiam in isto modo videndi qui concessus est huic vitæ, per speculum scilicet in ænigmate, laborare nos ut quomodocunque videamus : nomen quippe hic non sonaret ænigmatis, si esset facilitas visionis.

videnti, per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest. Primò quidem, quia sicut dicit Dionysius primo cap. *de div. Nom.*, per similitudines inferioris ordinis rerum nullo modo superiora possunt cognosci; sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeæ. Multò igitur minùs per speciem creatam quamcunque potest essentia Dei videri. Secundò, quia essentia Dei est ipsum esse ejus, ut supra ostensum est, quod nulli formæ creatæ competere potest; non potest igitur aliqua forma creata esse similitudo repræsentans videnti Dei essentiam (1). Tertiò, 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, quòd ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivæ potentiæ, scilicet lumen divinæ gloriæ confortans intellectum ad videndum Deum, de quo dicitur in *Psal.*: « In lumine tuo videbimus lumen. » Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest, quæ ipsam divinam essentiam repræsentet ut in se est.

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

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

(1) Quid hoc ad speciem *expressam?* Non sic dictam (ut quidam putant) activo sensu quòd expressiùs repræsentet, sed significatione passivâ quòd per modum termini sive verbi ex visione ipsâ jam suppositâ exprimatur. Alioqui quæ antithesis ad *impressam?* Non ergo rationes eædem quæ impressam excludunt velut emissam ex objecto, inferunt excludendam expressam, ex illius repræsentatione ac visione resultantem. Quam propterea Capreolus videri ait S. Thomæ, ac ex illo Ferrariensis refert, aliique Thomistæ plures amplectuntur : sed pleniùs hæc in Selectis.

Ad tertium dicendum, quòd divina essentia est ipsum esse. Unde sicut aliæ formæ intelligibiles, quæ non sunt suum esse, uniuntur intellectui secundum aliquod esse quo informant ipsum intellectum, et faciunt ipsum in actu; ita divina essentia unitur intellectui creato ut intellectum in actu, per seipsam faciens intellectum in actu.

ARTICULUS III.

Utrùm essentia Dei videri possit oculis corporalibus.

Ad tertium sic procedi**tur** (1). Videtur quòd essentia Dei videri possit oculo corporali. Dicitur enim *Job*, XVI : « In carne mea videbo Deum, etc. » Et XLII : « Auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te (2). »

2. Præterea, Augustinus dicit ult. *de Civit. Dei*, cap. XXIX : « Vis itaque præpollentior oculorum erit illorum, scilicet glorificatorum, non ut acutiùs videant, quàm quidem permittuntur videre serpentes (3) vel aquilæ, quantalibet enim acrimonia cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud possunt videre quàm corpora : sed ut videant et incorporalia. » Quicunque autem potest videre incorporalia, potest elevari ad videndum Deum : ergo oculus glorificatus potest videre Deum.

3. Præterea, Deus potest videri ab homine visione ima-

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 2, art. 2.

(2) Sive *vidit te*, juxta græcum ἑώρακέ σε.

(3) Dracones potissimum, qui græcè inde dicti à videndo (ἀπό τοῦ δερκέιν) sed et serpentes passim, ὄφεις eodem sensu, ab ὅπτειν seu videre. Aquilas quoque velut *Aculas* et ab acuto visu ita dictas ex antiquorum sensu, ut Pierius, lib. 19, cap. 21, et alii subinde notarunt. Quod autem subjungitur arg. 3, de phantasia, pæulò aliter lib. 3, *de anima*, text. 162, vel cap. 3, versus finem habetur : *Phantasia est motus à sensu secundùm actum facto* (ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως κατα ἐνέργειαν γιγνομενης). Nisi potiùs γιγνομενη legendum ut κίνησις intelligatur, id est *motus qui fit à sensu secundùm actum*, ut et ibi explicat S. Thomas et interpretes quidam vertunt.

ginaria. Dicitur enim *Isaiæ*, VI : « Vidi Dominum sedentem super solium, etc. » Sed visio imaginaria à sensu originem habet; phantasia enim est motus factus à sensu secundum actum, ut dicitur in tertio *de anima* : ergo Deus sensibili visione videri potest.

Sed contra est, quòd dicit Augustinus in lib. *de videndo Deum*, ad Paulinam : « Deum nemo vidit unquam, vel in hac vita sicut ipse est, vel in angelorum vita, sicut visibilia ista, quæ corporali visione cernuntur. »

(Conclusio. — Deus cùm sit omnino incorporeus, nullo exteriori vel interiori sensu videri potest.)

Respondeo dicendum, quòd impossibile est Deum videri sensu visus, vel quocunque alio sensu aut potentia sensitivæ partis. Omnis enim potentia hujusmodi est actus corporalis organi, ut infrà dicetur. Actus autem proportionatur ei cujus est actus. Unde nulla ejusmodi potentia potest se extendere ultra corporalia. Deus autem incorporeus est, ut supra ostensum est. Unde nec sensu, nec imaginatione videri potest, sed solo intellectu.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm dicitur : « In carne mea videbo Deum salvatorem meum, » non intelligitur quòd oculo carnis sit Deum visurus, sed quòd in carne existens post resurrectionem visurus sit Deum. Similiter quod dicitur : « Nunc oculus meus videt te, » intelligitur de oculo mentis; sicut *Ephes.* I, dicit Apostolus : « Det vobis spiritum sapientiæ in agnitione ejus, illuminatos oculos cordis vestri (1). »

Ad secundum dicendum, quòd Augustinus loquitur inqui-

(1) Sic etiam hunc et præcedentem locum Augustinus explicat epist. 112. jam notatâ, etsi cap. 21 dubius videatur an à corpore spiritali videri Deus possit; refellens tamen eos qui Deum nos per corpus visuros putant quasi et ipse corpus esset. Sed epist. 6, nullo modo videri corporeis oculis posse sine ullo tali dubio asseverat, ut et alii Patres passim, nec aliter à Christianis unquam creditum est. Hinc Origenes lib. 7, *Contra Celsum : Mentitur Celsus* (inquit) *dicens quòd corporis oculis Deum speremus nos visuros.* Non ad futurum verò sed ad præsentem statum in quo Job erat, Beda refert; ac de oculis tamen *mentis et cordis* intelligit.

rendo in verbis illis, et sub conditione. Quod patet ex hoc quod præmittitur : « Longè itaque potentiæ alterius erunt, scilicet oculi glorificati, si per eos videbitur incorporea illa natura. » Sed post modum hoc determinat dicens : « Valde credibile est sic nos visuros mundana tunc corpora cœli novi et terræ novæ, ut Deum ubique præsentem, et 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 vivimus, mox ut aspicimus, non credimus videre, sed videmus. » Ex quo patet, quòd 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 à sensu non cognoscitur, sed statim cum sensu ab aliqua alia virtute cognoscitiva. Quod autem statim visis illis corporibus divina præsentia ex eis cognoscatur per intellectum, ex duobus contingit; scilicet ex perspicuitate intellectus, et ex refulgentia divinæ claritatis in corporibus innovatis.

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

ARTICULUS IV.

Utrùm aliquis intellectus creatus, per sua naturalia divinam essentiam videre possit.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit. Dicit enim Dionysius IV, cap. *de div. Nom.*, quòd « angelus est speculum purum, clarissimum, suscipiens totam (si fas est dicere) pulchritudinem Dei. » Sed unumquodque

(1) Infra his etiam IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 2, art. 6; et qu. 8, de verit., art. 3; et *Cont. Gent.*, lib. 3, cap. 50.

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 quòd est maximè visibile, fit minus visibile nobis propter defectum nostri visus (1) vel corporalis, vel intellectualis. Sed intellectus angeli non patitur aliquem defectum. Cùm ergo Deus secundum se sit maximè intelligibilis, videtur quòd ab angelo sit maximè intelligibilis. Si igitur alia intelligibilia per sua naturalia intelligere potest, multo magis Deum.

3. Præterea, sensus corporeus non potest elevari ad intelligendam substantiam incorpoream, quia est supra ejus naturam. Si igitur videre Deum per essentiam sit supra naturam cujuslibet intellectus creati, videtur quòd nullus intellectus creatus ad videndum Dei essentiam pertingere possit. Quod est erroneum, ut ex supradictis patet (2). Videtur ergo quòd intellectui creato sit naturale divinam essentiam videre.

Sed contra est, quod dicitur *Rom.* VI : « Gratia Dei vita æterna. » Sed vita æterna consistit in visione divinæ essentiæ, secundum illud *Joan.* XVII : « Hæc est vita æterna, ut cognoscamus te solum verum Deum, etc. » Ergo videre Dei essentiam convenit intellectui creato per gratiam, et non per naturam.

(Conclusio. — Cùm divina essentia sit supra conditionem cujuscunque creati intellectus, non potest intellectus creatus per sua naturalia ipsam cognoscere, sed tantùm per gratiam.

Respondeo dicendum, quòd impossibile est quòd aliquis intellectus creatus per sua naturalia essentiam 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

(1) Sicut exemplo solis et noctuæ quantum ad visum corporalem jam superiùs ex Philosopho indicatum est; ac de visu spirituali declaratum, qui ea quæ secundùm naturam suam intelligibilia maximè sunt, percipere non potest.

(2) Art. nimirum 1, ubi *alienum à fide* insinuat, ut osten dimus ibi.

rei cognitæ excedat modum naturæ cognoscentis, oportet quòd 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, et ejusmodi sunt omnia corporalia. Quædam verò sunt, quorum naturæ sunt per se subsistentes, non in materia aliqua, quæ tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes (1). 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, eò quod anima nostra per quam cognoscimus, est forma alicujus materiæ : quæ tamen habet duas virtutes cognoscitivas. Unam, quæ est actus alicujus corporis organi, et huic connaturale est cognoscere res secundum quòd sunt in materia individuali, unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia verò 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 quòd sunt in materia individuali, sed secundum quòd 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 cognoscere ipsum esse subsistens sit connaturale soli intellectui divino, et 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

(1) Quia nempe illarum *esse* ab essentia differt, ut indebitum essentiæ, ac ei tantum aliunde extrinseco advenions, licet per creationem sit acceptum; non sic autem in Deo cujus *esse* non aliunde accipitur, sed intrinsecum est ipsi essentiæ ac ei per seipsum debitum, proindeque ab illa indifferens et indistinctum prorsus, ut ex professo quæst. 3, notatum est.

quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato conjungit, ut intelligibilem ab ipso.

Ad primum ergo dicendum, quòd 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 suprà ostensum est. Unde non sequitur quòd angelus per sua naturalia possit cognoscere essentiam Dei.

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

Ad tertium dicendum, quòd sensus visus, quia omnino materialis est, nullo modo elevari potest ad aliquid immateriale. Sed intellectus noster vel angelicus, quia secundum naturam à materia aliqualiter elevatus est, potest ultra suam naturam per gratiam ad aliquid altius elevari. Et hujus signum est, quòd 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, et considerat ipsam formam per se. Et similiter intellectus angeli, licet connaturale sit ei cognoscere esse concretum in aliqua natura, tamen potest ipsum esse secernere per intellectum, dum cognoscit quod aliud est ipse, et aliud est suum esse. Et ideò cùm intellectus creatus per suam naturam natus sit apprehendere formam concretam et esse concretum, in abstractione per modum resolutionis cujusdam : potest per gratiam elevari ut cognoscat substantiam separatam subsistentem, et esse separatum subsistens.

ARTICULUS V.

Utrùm intellectus creatus ad videndum Dei essentiam, aliquo creato lumine indigeat.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd intellectu 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, cùm Deus videtur per medium, non videtur per suam essentiam. Sed cùm 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; et ita illa creatura non indigebit aliquo alio lumine ad videndum Deum : quod est impossibile. Non est ergo necessarium quòd omnis creatura ad videndum Dei essentiam, lumen superadditum requirat.

Sed contra est, quod dicitur in *Psalm.* : « In lumine tuo videbimus lumen. »

(Conclusio. — Cùm essentia divina naturam cujusque creati intellectus excedat, indiget creatus intellectus ad eam intuendum aliquo creato lumine.)

Respondeo dicendum, quòd omne quod elevatur ad aliquid, quod excedit suam naturam, oportet quòd disponatur aliqua dispositione quæ sit supra suam naturam : sicut, si aer debeat accipere formam ignis, oportet quòd disponatur aliqua dispositione ad talem formam. Cùm autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus; unde oportet quòd aliqua dispositio super-

(1) De his etiam *Cont. Gent.*, lib. 3, cap. 51, 52, 55; et *Opusc.*, 3, cap. 105; ut et IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 2, art. 7, et qu. 3 de verit., art. 3, ad 24.

naturalis ei superaddatur, ad hoc quòd elevetur in tantam sublimitatem. Cùm igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, ut ostensum est, oportet quòd ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivæ illuminationem intellectus vocamus, sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen, vel lux. Et istud est lumen, de quo dicitur *Apoc.* XXI, quòd « claritas Dei illuminabit eam, » scilicet societatem beatorum Deum videntium. Et secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, id est, Deo similes, secundum illud I. *Joan.* III : « Cùm apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est. »

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

Ad secundum dicendum, quòd 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, quòd non est medium, in quo Deus videatur, sed quo videtur. Et hoc non tollit immediatam visionem Dei.

Ad tertium dicendum, quòd 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.

ARTICULUS VI.

Utrùm videntium essentiam Dei unus alio perfectius videat.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd videntium essentiam Dei unus alio perfectiùs non videat. Dicitur enim I. *Joan.* III : « Videbimus eum sicuti est. » Sed ipse uno modo est: ergo uno modo videbitur ab omnibus, non ergo perfectius et minus perfectè.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. 83, *Quæst.*, quòd « 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. Ergo videntium divinam essentiam unus alio non clariùs videt.

3. Præterea, quòd 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 quòd objectum perfectius in vidente recipitur, scilicet secundum perfectionum similitudinem; quod in proposito locum non habet, Deus enim non per aliquam similitudinem, sed per ejus essentiam præsens est intellectui essentiam ejus videnti. Relinquitur ergo, si unus alio perfectius eum videat, quòd hoc sit secundum differentiam potentiæ intellectivæ, et ita sequitur quòd cujus potentia intellectiva naturaliter est sublimior, clarius eum videat. Quod est inconveniens, cùm hominibus promittatur in beatitudine æqualitas angelorum.

Sed contra est, quòd vita æterna in visione Dei consistit, secundum illud *Joan.* XVII : « Hæc est vita æterna (2), etc. »

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 2, art. 4; et *Cont. Gent.*, lib. 3, cap. 56.

(2) Jam notavimus ita passim ab Augustino usurpari, et sic ex illo S. Thomam etiam usurpare, quasi formali sensu dictum esset, quamvis potiùs videatur causali sensu dictum esse; sicut et illud à simili *Joan.* XII, vers. 50 : ***Mandatum Dei vita æterna***, ut medium ad illam consequendam. Quod autem subjungitur ex I *ad Corinth.* XV, ad inæqualitatem corporum quidem formaliter pertinet, sed corporum inæqualitas ex inæqualitate animarum redundat, etc.

Ergo si omnes æqualiter Dei essentiam vident in vita æterna, omnes erunt æquales : cujus contrarium dicit Apost. I. *Cor.* XV : « Stella differt à stella in claritate, sic, etc. »

(Conclusio. — Cùm videntium divinam essentiam unus alio majori gloriæ lumine illustratur, perfectius etiam unus alio ipsam videbit.)

Respondeo dicendum, quòd videntium Deum per essentiam, unus alio perfectiùs eum videbit. Quod quidem non erit per aliquam Dei similitudinem perfectiorem in uno quàm in alio, cùm illa visio non sit futura per aliquam similitudinem, ut ostensum est; sed hoc erit per hoc, quòd 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. Unde intellectus plus participans de lumine gloriæ, perfectiùs 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 et paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de charitate (1), perfectius Deum videbit et beatior erit.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm 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 videmus, quod est ejus essentia. Non autem determinat modum visionis ex parte videntis, ut sit sensus, quòd ita erit perfectus modus videndi, sicut est in Deo perfectus modus essendi.

Et per hoc patet etiam solutio ad secundum. Cùm enim dicitur quòd rem unam unus alio melius non intelligit, hoc

(1) Supple, de charitate viæ per quam homo meretur visionem : inæqualitas enim charitatis patriæ consequenter ad visionem ipsam se habet ut effectus, juxta modum quo differt à charitate viæ. Hinc æqualis visionis causa *physica* inæquale lumen gloriæ ; causa verò moralis et remota inæqualitas charitatis et meritorum, de qua contra Jovinianum suo loco.

habet veritatem si referatur ad modum rei intellectæ, quia quicumque intelligit rem esse aliter quàm sit, non verè intelligit : non autem si referatur ad modum intelligendi, quia intelligere unius est perfectius quàm intelligere alterius.

Ad tertium dicendum, quòd 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.

ARTICULUS VII.

Utrùm videntes Deum per essentiam, ipsum comprehendant.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd videntes Deum per essentiam, ipsum comprehendant. Dicit enim Apostolus, *Phil.*, III : « Sequor autem si quo modo comprehendam. » Non autem frustra sequebatur, dicit enim ipse I *Cor.* IX : « Sic curro non quasi in incertum. » Ergo ipse comprehendit; et eadem ratione alii, quos ad hoc invitat dicens : « Sic currite ut comprehendatis. »

2. Præterea, ut dicit Augustinus in lib. *de videndo Deum* (2), ad Paulinam : « Illud comprehenditur, quod ita totum videtur, ut nihil ejus lateat videntem. » Sed si Deus per essentiam videtur, totus videtur, et nihil ejus latet videntem, cum Deus sit simplex. Ergo à quocunque videtur per essentiam, comprehenditur.

3. Præterea, si dicatur quòd 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. Similiter videt eum totaliter, si significetur

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 1, art. 3; et *Cont. Gent.*, lib. 3, cap. 53.

(2) Seu *epist.* 112, quæ ob suam prolixitatem *liber* appellatur. Habet autem, cap. 9, hic notata; quibus opponit illud simpliciter videri *quod præsens utcumque sentitur*, ut præmittit ibidem, et subjungit quæ ad 2. referentur.

modus videntis, quia tota virtute sua intellectus Dei essentiam videt. Quilibet ergo videns Deum per essentiam, totaliter eum videbit; ergo eum comprehendet.

Sed contra est, quod dicitur *Hier.* XXXII : « Fortissime, magne, potens, Dominus exercituum, nomen tibi : magnus consilio, et incomprehensibilis cogitatu (1). » Ergo comprehendi non potest.

(Conclusio. — Cùm lumen gloriæ, quo perfusi divinam intuentur essentiam, infinitum non sit, impossibile est quemquam creatum intellectum illam comprehendere, et ipsam cognoscere quantum cognoscibilis est.)

Respondeo dicendum quòd comprehendere Deum impossibile est cuicunque intellectui creato; attingere verò mente Deum qualitercunque magna est beatitudo, ut dicit Augustinus. Ad cujus evidentiam sciendum est, quòd illud comprehenditur, quod perfectè cognoscitur : perfectè autem 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 : putà si hoc quod est « Triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis, » aliquis sciat per demonstrationem, comprehendit illud; si verò aliquis ejus opinionem accipiat probabiliter, per hoc quòd à sapientibus vel pluribus ita dicitur, non comprehendet ipsum, quia non pertinget 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

(1) Ad ipsum cogitatum divinum, non ad nostrum refertur sensu litterali; nec significat Deum à nobis cogitando non posse comprehendi, sed cogitationes ejus tam multiplices esse ac profundas. In infinitis operibus excogitandis, ut perscrutari eas nemo possit. Unde *multus opere* in hebræo habetur; ut et apud 70. Δυνατὸς ἔργοις, *potens operibus*, cap. 39, editionis Sixtianæ, pro 32, in *Vulgata*. Utrùmque tamen æquè verum, et unum ex altero sequitur, nam si divinæ cogitationes ab intellectu nostro comprehendi non possunt, an essentia possit? Unde non immeritò ad essentiæ incomprehensibilitatem probandam eum locum usurpat S. Thomas.

patet. Unumquodque enim sic cognoscibile est, secundum quòd est ens actu : Deus igitur, cujus esse est infinitum, ut suprà ostensum est (quæst. 7.), infinitè cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinitè cognoscere. In tantum enim intellectus creatus divinam essentiam perfectius vel minus perfectè cognoscit, in quantum majori vel minori lumine gloriæ perfunditur. Cùm igitur lumen gloriæ creatum in quocunque intellectu creato receptum, non possit esse infinitum, impossibile est quòd aliquis intellectus creatus Deum infinitè cognoscat. Unde impossibile est quòd Deum comprehendat (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd *comprehensio* dicitur dupliciter. Uno modo strictè et propriè, secundum quòd aliquid includitur in comprehendente : et sic nullo modo Deus comprehenditur, nec intellectu, nec aliquo alio; quia cùm sit infinitus, nullo finito includi potest, ut aliquid finitum eum infinitè capiat, sicut ipse infinitus est, et sic de comprehensione nunc queritur. Alio modo *comprehensio* largius sumitur secundum quòd comprehensio insecutioni opponitur : et sic Deus comprehenditur à beatis, secundum illud *Cant.* III : « 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, et fruitio charitati. Non enim apud nos omne 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 desi-

(1) Tum ratione infinitatis ejus, quia *quicquid scientiâ comprehenditur, scientiis comprehensione finitur*, ait lib. XII, *De civit. Dei*, cap. 18, Augustinus : tum ratione limitatæ cognitionis nostræ, quæ cum ejus infinitate comparari non potest, quia *cùm ad incircumscriptum lumen vel humana vel angelica mens inhiat, eo ipso se quo est creatura, coangustat; et super se quidem per profectum tendit, sed tamen ejus fulgorem comprehendere nec dilatata sufficit, qui et transcendendo et portando omnia et implendo concludit*, ait lib. 10, *Moral.*, cap. 7, Gregorius.

derium nostrum impleant et quietent. Sed hæc tria habent beati in Deo : quia et vident ipsum et videndo tenent sibi præsentem, in potestate habentes semper eum videre; et tenentes fruuntur, sicut ultimo fine desiderium implente.

Ad secundum dicendum, quòd non propter hoc Deus incomprehensibilis dicitur quasi aliquid ejus sit quod non videatur, sed quia non ita perfectè videtur sicut visibilis est; sicut cùm 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 perfectè cognoscitur sicut cognoscibilis est. Unde Augustinus definiendo comprehensionem dicit, quòd « illud comprehenditur videndo, quod ita totum videtur ut nihil ejus lateat videntem, aut cujus fines circumspici vel circumscribi possunt (1); » tunc enim fines alicujus circumspiciuntur, quando ad finem, in modo cognoscendi illam rem, pervenitur.

Ad tertium dicendum, quòd *totaliter* dicit modum objecti, non quidem ita quòd 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 quòd infinitè existit et infinite cognoscibilis est; sed hic infinitus modus non competit ei, ut scilicet ipse infinitè cognoscat : sicut aliquis probabiliter scire potest aliquam propositionem esse demonstrabilem, licet ipse eam demonstrativè non cognoscat.

ARTICULUS VIII.

Utrùm videntes Deum per essentiam, omnia in Deo videant.

Ad octavum sic proceditur (2). Videtur quòd videntes Deum per essentiam, omnia in Deo videant. Dicit enim Gregorius

(1) Ut videre est *epist.* 112, ubi supra, cap. 5, cujus dumtaxat textus habet quòd *circumspici possunt*, id est extremitates omnes undequaque lustrari; quod exemplo annuli quantum ad visionem corporalem, et voluntatis nostræ quantum ad notitiam spiritualem, probat.

(2) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 2. art. 5; et qu. 2, de verit., art. 4; et *Cont. Gent.*, lib. 3, cap. 54 et 57.

in IV, *Dial.*, c. XXXIII, « Quid est quod non videant, qui videntem omnia vident? » Sed Deus est videns omnia. Ergo qui vident Deum, omnia vident.

2. Præterea, quicunque videt speculum, videt ea quæ in speculo resplendent. Sed omnia quæcunque fiunt, vel fieri possunt, in Deo resplendent sicut in quodam speculo; ipse enim omnia in seipso cognoscit. Ergo quicunque videt Deum omnia videt quæ sunt, et quæ fieri possunt.

3. Præterea, qui intelligit id quod est majus, potest intelligere minima (1), ut dicitur III, *de anima*. Sed omnia quæ Deus facit vel facere potest, sunt minus quam ejus essentia. Ergo quicunque 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, quòd angeli vident Deum per essentiam, et tamen non omnia sciunt. Inferiores enim angeli purgantur à superioribus à nescientia, ut dicit Dionysius, LXX, c. *Cœlest. Hier* (2). Ipsi etiam nesciunt futura contingentia et cogitationes cordium, hoc enim solius Dei est. Non ergo quicunque vident Dei essentiam, vident omnia.

(Conclusio. — Cùm nullus intellectus creatus videndo Deum illud comprehendat, non potest etiam in ipso videre omnia quæ facit vel facere potest, sed plura vel pauciora, secundum quòd perfectiùs vel imperfectiùs eum videt.)

(1) Vel *minora* sive inferiora (υποδεεστερα), text. 7, per oppositum ad sensum quem impedit sensibile vehemens ne alia sentiat, putà fortior sonus.

(2) Quatenus nempe divinorum operum scientiam à superioribus, convenienti modo percipiunt, ut præmittitur ibi : sive quatenus quædam ab eis discunt circa ejusmodi opera quæ priùs nesciebant, ut subjungitur et mysterium incarnationis in exemplum affertur de quo superiores à Christo ipso immediatè, sed à superioribus inferiores aliqua didicerunt, secundùm illud *Isai.* LXIII : *Quis est iste qui venit*, etc.

Respondeo dicendum, quòd intellectus creatus videndo divinam essentiam non videt in ipsa omnia quæ facit Deus vel facere potest. Manifestum est enim quòd sic aliqua videntur in Deo, secundum quòd sunt in ipso. Omnia autem alia sunt in Deo, sicut effectus sunt virtute in sua causa. Sic igitur videntur omnia in Deo, sicut effectus in sua causa. Sed manifestum est, quòd quantò aliqua causa perfectiùs videtur, tantò 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 quòd ei singula explanentur. Ille igitur intellectus potest in causa cognoscere omnes causæ effectus et omnes rationes effectuum, qui causam totaliter comprehendit. Nullus autem intellectus creatus totaliter Deum comprehendere potest, ut ostensum est. 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, tantò aliquis intellectus plura cognoscit, quantò perfectiùs Deum videt.

Ad primum ergò dicendum, quòd Gregorius loquitur quantum ad sufficientiam objecti, scilicet Dei, quod, quantum in se est, sufficienter continet omnia et demonstrat. Non tamen sequitur quòd unusquisque videns Deum omnia cognoscat, quia non perfectè comprehendit ipsum.

Ad secundum dicendum, quòd videns speculum non est necessarium quòd omnia in speculo videat, nisi speculum visu suo comprehendat.

Ad tertium dicendum, quòd licet majus sit videre Deum quam omnia alia, tamen majus est videre sic Deum quòd omnia in eo cognoscantur, quàm videre sic ipsum, quòd non omnia; sed pauciora vel plura cognoscantur in eo. Jam enim ostensum est, quod multitudo cognitorum in Deo consequitur modum videndi ipsum vel magis perfectum, vel minus perfectum.

Ad quartum dicendum, quòd naturale desiderium rationalis creaturæ est ad sciendum omnia illa, quæ pertinent ad perfectionem intellectus; et hæc sunt species et genera rerum,

et rationes earum, quæ in Deo videbit quilibet videns essentiam divinam. Cognoscere autem alia, singularia et cogitata, et 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 et principium totius *esse* et veritatis, ita repleret naturale desiderium sciendi, quòd nihil aliud quæreretur, et beatus esset : unde dicit Augustinus V, *Confess.* (cap. IV) : « Infelix homo qui scit omnia illa (scilicet creaturas), te autem nescit. Beatus autem qui te scit, etiamsi illa nesciat. Qui verò te et illa novit, non propter illa beatior est, sed propter te solum beatus. »

ARTICULUS IX.

Utrùm ea quæ videntur in Deo, à videntibus divinam essentiam, per aliquas similitudines videantur.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quòd 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, in intellectum in actu, et sensus in actu, sensibile in actu (2), in quantum ejus similitudine informatur, ut pupilla similitudine coloris. Si igitur intellectus videntis Deum per essentiam intelligat in Deo aliquas creaturas, oportet quòd earum similitudinibus informetur.

2. Præterea, ea quæ prius vidimus, memoriter tenemus. Sic Paulus videns in raptu essentiam Dei (ut dicit Augustinus XII, *super Gen.*, ad litteram), postquam desiit essentiam Dei videre, recordatus est multorum, quæ in illo raptu viderat (3), unde ipse dicit quòd « audivit arcana verba, quæ

(1) De his etiam qu. 8, de verit., art. 5.

(2) Ut ex lib. 3, *de anima*, text. 27 ac dinceps colligi potest, ubi *scientiam secundùm actum* identificat rei scitæ.

(3) Colligitur æquivalenter ex cap. 3, ubi ac deinceps *tertium cœlum* in quod se raptum dicit Paulus, non corporalem vel imaginariam visionem interpretatur, sed *visionem quæ cæteras omnes superat*. Sed expressiùs cap. 28, ubi ter-

non licet homini loqui, » II *Cor.* XII. Ergo oportet dicere, quod aliquæ similitudines eorum quæ recordatus est, in ejus intellectu remanserint. Et eadem ratione quando præsentialiter videbat Dei essentiam, eorumque in ipsa videbat, aliquas similitudines vel species habebat.

Sed contra est, quòd per unam speciem videtur speculum et 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.

(Conclusio. — Deum videntes non vident in eo alia per species eorum, sed per ipsam essentiam divinam, eorum intellectui unitam.)

Respondeo dicendum, quòd 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 quòd similitudo ejus est in cognoscente. Sed hoc contingit dupliciter. Cùm enim quæcunque uni et eidem sunt similia sibi invicem sint similia, virtus cognoscitiva dupliciter assimilari potest alicui cognoscibili. Uno modo secundum se, quando directè ejus similitudine informatur, et tunc cognoscitur illud secundum se. Alio modo secundum quòd 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, et 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 cogni-

---

tium illud cœlum ait esse *in quo videtur claritas Dei, cui videndæ corda mundantur, juxta illud Beati mundo corde,* etc. Et inferiùs addit : *Cur non credamus quòd tanto Apostolo Doctori Gentium rapto usque ad illam excellentissimam visionem voluerit Deus demonstrare vitam in qua vivendum est in æternum?* Sed hac de re pleniùs in **2. 2, qu. 174, art. 3,** ubi tractatur ex professo.

tiones 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 et Deus videtur.

Ad primum ergo dicendum, quòd intellectus creatus videntis Deum assimilatur rebus quæ videntur in Deo, in quantum unitur essentiæ divinæ, in qua rerum omnium similitudines præexistunt.

Ad secundum dicendum, quòd aliquæ potentiæ cognoscitivæ sunt, quæ ex speciebus primo conceptis alias formare possunt; sicut imaginatio ex præconceptis speciebus montis et auri, format speciem montis aurei, et intellectus ex præconceptis speciebus generis et differentiæ, format rationem speciei; et similiter ex similitudine imaginis formare possumus in nobis similitudinem ejus, cujus est imago. Et sic Paulus, vel quilibet 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. Ista tamen visio, qua videntur res per hujusmodi species sic conceptas, est alia à visione qua videntur res in Deo.

ARTICULUS X.

Utrùm videntes Deum per essentiam simul videant omnia, quæ in ipso vident.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quòd videntes Deum per essentiam, non simul videant omnia quæ in ipso vident. Quia secundum Philosophum, « contingit multas scire, intelligere verò unum (2). » Sed ea quæ videntur in Deo, intelli-

(1) De his etiam *Cont. Gent.*, lib. 3, cap. 59.

(2) Non 4 *Tropicorum* ut priùs ad marginem indicabatur, sed 2, ab initio capitis 4, ubi paulò aliter *intelligere vero non* (διανοεῖσθαι δὲ οὔ) supple *multa*. Ex *non* autem quispiam fecit *unum*, quamvis æquivalenter subintelligi potest. Quod autem ex 8 *super Genesim* subjungitur, jam notatum est supra

guntur, intellectu enim videtur Deus. Ergo non contingit à videntibus Deum, simul multa videri in Deo.

2. Præterea, Augustinus dicit VIII, *Super Genes.*, ad litteram, quòd Deus movet creaturam spiritualem per tempus, hoc est per intelligentiam et affectionem. Sed creatura spiritualis est angelus qui Deum videt; ergo videntes Deum successivè intelligunt et afficiuntur, tempus enim successionem importat.

Sed contra est, quod Augustinus dicit ult. *de Trinit.*: « Non erunt volubiles nostræ cogitationes, ab aliis in alia euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus. »

(Conclusio. — Quæcunque videntur in Verbo, non successivè, sed simul videri necesse est.)

Respondeo dicendum, quòd ea quæ videntur in Verbo, non successivè, sed simul videntur. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd 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. Unde contingit quòd quando aliqua multa una specie intelligi possunt, simul intelliguntur. Sicut diversæ partes alicujus totius, si singulæ propriis speciebus intelligantur, successivè intelliguntur et non simul; si autem omnes intelligantur una specie totius, simul intelligentur. Ostensum est autem, quòd ea quæ videntur in Deo, non videntur singula per suas similitudines, sed omnia per unam essentiam Dei. Unde simul et non successivè videntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd sic unum tantum intelli-

ex cap. 19 ac deinceps, ubi à creatura corporali spiritualis distinguitur, quia illa per locum et per tempus movetur, hæc per tempus dumtaxat, non per locum. Appendix porrò sequens ex ult. lib. *de Trinit.*, cap. 16, significat non fore volubiles cogitationes neque quoad successionem actûs qui simplex intuitus erit; neque quoad successionem objectorum, quorum nullum intelligetur post aliud, juxta intentum hujus loci. De his intelligendum tamen quæ videntur in verbo formaliter, non causaliter.

gimus in quantum una specie intelligimus; sed multa una specie intellecta, simul intelliguntur : sicut in specie hominis intelligimus animal et rationale, et in specie domus parietem et tectum.

Ad secundum dicendum, quòd 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.

Utrùm aliquis in hac vita possit videre Deum per essentiam.

Ad undecimum sic proceditur (1). Videtur quòd aliquis in hac vita possit Deum per essentiam videre. Dicit enim Jacob, *Gen.* XXXII : « Vidi Deum facie ad faciem. » Sed videre facie ad faciem est videre per essentiam; ut patet per illud quod dicitur, I. *Cor.* XIII : « Videmus nunc per speculum et in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. » Ergo Deus in hac vita per essentiam videri potest.

2. Præterea, *Numer.* XII, dicit Dominus de Moyse : « Ore ad os loquor ei (2). » Sed qui ore ad os loquitur Deo, palam, non per ænigmata et figuras, videt Deum; sed hoc est videre Deum per essentiam : ergo aliquis in statu hujus vitæ potest Deum per essentiam videre.

3. Præterea, illud in quo alia omnia cognoscimus, et per quod de aliis judicamus, est nobis secundum se notum. Sed omnia etiam nunc in Deo cognoscimus; dicit enim Augustinus duodecimo *Confess.* : « Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi quæso illud videmus? Nec ego in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate. » Idem

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 2, art. 7; et qu. 10, de Verit., art. 11; et *Quodl.* 1, qu. 1, art. 1; et *Contra Gent.*, lib. 3, cap. 45.

(2) Vel secundum 70 : *Ore ad os loquar ei* (λαλήσω) *et in specie non per ænigmata; et gloriam Domini vidit.*

etiam in libro de *Vera religione* dicit, quòd « secundùm veritatem divinam de omnibus judicamus. » Et duodecimo *de Trin.* dicit (1), quòd « rationis est judicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas, quæ nisi supra mentem essent, incommutabiles profectò non essent. » Ergo et in hac vita ipsum Deum videmus.

4. Præterea, secundùm Augustin., duodecimo *super Gen.*, ad litteram (cap. XXV), 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, cùm Deus sit per essentiam suam in anima nostra, per essentiam suam videtur à nobis.

Sed contra est, quod dicitur *Exod.* XXXIII : « Non videbit me homo et vivet. » Glossa : « Quamdiu hic mortaliter vivitur, videri per quasdam imagines Deus potest, sed per ipsam naturæ suæ speciem non potest (2). »

(Conclusio. — Non potest Deus ab homine puro in hac mortali vita per essentiam videri.)

Respondeo dicendum, quòd ab homine puro Deus videri per essentiam non potest, nisi ab hac vita mortali separetur. Cujus ratio est quia, sicut supra dictum est, modus cognitionis sequitur modum naturæ rei cognoscentis. Anima autem nostra, quamdiu in hac vita vivimus, habet *esse* in materia corporali; unde naturaliter non potest cognosci aliqua, nisi quæ habent formam in materia : vel quæ per hujusmodi cognosci possunt. Manifestum est autem quòd per naturas rerum materialium divina essentia cognosci non potest. Ostensum est enim suprà, quòd

(1) Sive plenius : *Nec jam ambigendum est incommutabilem naturam quæ supra rationalem animam sit, Deum esse : nam hæc est illa incommutabilis veritas quæ lex omnium artium recte dicitur.* Et postea : *Nos* (inquit) *secundùm veritatem de inferioribus judicamus, de nobis autem sola ipsa judicatur*, etc.

(2) Usurpatum ex Gregorio, lib. 18, *Moral.*, cap. 37, vel in modernis 28, super illud *Job*, XXVIII : *Sapientia ubi invenitur?* Vel secundùm 70 : *Unde sapientia est* (πόθεν αιρεθη); vel sicut legit Gregorius, *unde sapientia venit ?*

cognitio Dei per quamcumque similitudinem creatam non est visio essentiæ ipsius. Unde impossibile est animæ hominis secundum hanc vitam viventis essentiam Dei videre. Et hujus signum est, quòd anima nostra quantò magis à corporalibus abstrahitur, tantò [illegible] sit capacior. Unde in somniis et alienationibus à sensibus corporis, magis divinæ revelationes percipiuntur, et prævisiones futurorum. Quòd ergo anima elevetur usque ad supremum intelligibilium, quod est essentia divina, esse non potest, quamdiu in hac mortali vita vivitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd secundum Dionysium, IV c. *Cœlest. Hierarc.*, sic in Scripturis dicitur aliquis Deum vidisse, in quantum formatæ sunt aliquæ figuræ, vel sensibiles, vel imaginariæ, secundum aliquam similitudinem aliquid divinum repræsentantes. Quod ergo dicit Jacob : « Vidi Dominum facie ad faciem, » referendum est non ad ipsam divinam essentiam, sed ad figuram in qua repræsentabatur Deus. Et hoc ipsum ad quandam prophetiæ eminentiam pertinet, ut videatur loquens Deus, licet imaginaria visione, ut infrà patebit cùm de gradibus prophetiæ loquemur, 2, 2., q. 174. Vel hoc dicit Jacob ad designandam quandam eminentiam intelligibilem contemplationis supra communem statum.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Deus miraculosè aliquid supernaturaliter in rebus corporeis operatur; ita etiam supernaturaliter et præter communem ordinem mentes aliquorum in hac carne viventium, sed non sensibus carnis utentium, usque ad visionem suæ essentiæ elevavit, ut dicit Augustinus duodecimo *super Gen.*, ad litteram, (cap. XXVI.) et in libro de *videndo Deum* (cap. II), de Moyse qui fuit magister Judæorum, et de Paulo qui fuit magister gentium. Et de hoc plenius tractabitur, cum de raptu ejus agemus.

Ad tertium dicendum, quòd omnia dicimur in Deo videre et secundum ipsum de omnibus judicare, in quantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et dijudicamus. Nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quædam est divini luminis, sicut etiam omnia sensibilia dicimur videre et judicare in sole, id est per lumen solis. Unde dicit Augustinus primo *Soliloquiorum* : « Disciplinarum spectamina videri non

possunt, nisi aliquo velut suo sole illustrentur, videlicet Deo. Sicut ergo ad videndum aliquid sensibiliter, non est necesse quòd videatur substantia solis, ita ad videndum aliquid intelligibiliter non est necessarium quod videatur essentia Dei.

Ad quartum dicendum, quòd 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 et potentiam.

ARTICULUS XII.

Utrùm per rationem naturalem Deum in hac vita cognoscere possimus.

Ad duodecimum sic proceditur (1). Videtur quòd per naturalem rationem Deum in hac vita cognoscere non possimus. Dicit enim Boëtius in lib. *de Consol.*, quòd « ratio non capit simplicem formam. » Deus autem maximè est simplex forma, ut suprà ostensum est. Ergo ad ejus cognitionem ratio naturalis pervenire non potest.

2. Præterea, ratione naturali sine phantasmate nihil intelligit anima, ut dicitur in tertio de anima (2). Sed Dei, cùm 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 et malis, sicut natura eis communis est, sed cognitio Dei competit tantum bonis; dicit enim Augustinus primo *de Trin.*, quòd « humanæ mentis acies invalida in tam excellenti luce non figitur, nisi per justitiam fidei emundetur.» Ergo Deus per rationem naturalem cognosci non potest.

Sed contra est, quod dicitur *Rom.* I: « Quod notum est Dei manifestum est in illis, » id est, quod cognoscibile est Deo per rationem naturalem.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 3, qu. 1; et super Boëtium *de Trin.*, qu. 1, art. 2.

(2) Quia scilicet phantasmata veluti quædam sensibilia sunt in quibus ut exemplis objectum suum intellectus inspicit, sicut partim ibidem, partim text. 39 videre est.

(CONCLUSIO. — Possumus Deum in hac vita naturali lumine cognoscere, secundùm quòd omnium prima et eminentissima causa est, non autem secundùm quòd in se est.)

Respondeo dicendum, quòd 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 sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec ejus essentia videri; sed quia sunt effectus à causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo an est: et ut cognoscamus de ipso ea, quæ necesse est ei convenire secundùm quod est prima omnium causa excedens omnia sua causata (1). Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quòd scilicet ipse non est aliquid eorum quæ ab eo causantur, et quòd hæc non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio ad formam simplicem pertingere non potest, ut sciat de ea quid est; potest tamen de ea cognoscere, ut sciat an est (2).

Ad secundum dicendum, quòd Deus naturali cognitione cognoscitur per phantasmata effectus sui.

Ad tertium dicendum, quòd cognitio Dei per essentiam, cùm sit per gratiam, non competit nisi bonis; sed cognitio ejus quæ est per rationem naturalem, potest competere bonis et malis. Unde dicit Augustinus in lib. *Retractationum :* « Non approbo quod in oratione dixi, Deus, qui nonnisi mundos

(1) Puta quòd sit immensus, infinitus, æternus, independens, et summè intelligens vel summè potens, ac omnino perfectus.

(2) Annon alium quoque sensum Boëtius videtur indicare, cùm sic plenius ait : *Ratio non capit simplicem formam; sed intelligentia quasi desuper spectans, concepta forma, quæ subsunt cuncta dijudicat*, intelligentiæ saltem tribuens velut *oculo celsiori* quod rationi non concedit.

verum scire voluisti. Responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera, » scilicet per rationem naturalem.

ARTICULUS XIII.

Utrùm per gratiam habeatur altior cognitio Dei, quàm ea quæ habetur per rationem naturalem.

Ad decimum-tertium sic proceditur (1). Videtur quòd per gratiam non habeatur altior cognitio Dei quàm ea quæ habetur per naturalem rationem. Dicit enim Dionysius I lib. *de Mystica Theologia*, quòd « 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 (2) non plenius cognoscitur à nobis Deus, quàm per rationem naturalem.

2. Præterea, per rationem naturalem in cognitionem divinorum pervenire non possumus, nisi per phantasmata, similiter etiam nec secundum cognitionem gratiæ; dicit enim Dionysius I c. *Cœl. Hier.*, quòd « impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum (3); » 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 Gregorius in *Homil.* quòd « ea quæ non videntur fidem habent et non agnitionem (4). » Ergo per gratiam non additur nobis aliqua excellentior cognitio de Deo.

(1) De his etiam infra, qu. 32, art. 1; ut et I, *Sent.*, dist. 3, qu. 1, art. 4; et qu. 10 de verit., art. ult.; et super Boëtium, *de Trin.*, qu. 1, art. 4.

(2) Pro gratuito dono sumptam, qualis est fides ipsa, etiam peccatoris, non pro gratia justificante.

(3) Significantiùs et majori emphasi græcè : θεαρχικην ἀκτῖνα, quasi *divino principalem radium.*

(4) Imò potiùs è converso, quòd *ea quæ videntur, fidem non habent, sed agnitionem*; ut *hom.* XXVI, in Evang.

Sed contra est, quod dicit Apostolus I. *Cor.* II : « Nobis revelavit Deus per spiritum suum, » illa scilicet quæ « nemo Principium hujus sæculi novit, » id est, philosophorum, ut exponit Glossa.

(Conclusio. — Perfectior cognitio de Deo in hac vita habetur per gratiam, quam per naturalem rationem.)

Respondeo dicendum, quòd per gratiam perfectior cognitio de Deo habetur à nobis quam per rationem naturalem. Quod sic patet. Cognitio enim quam per naturalem rationem habemus, duo requirit: scilicet phantasmata ex sensibilibus accepta, et lumen naturale intelligibile, cujus virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus. Et quantum ad utrumque, juvatur humana cognitio per revelationem gratiæ. Nam et lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti; et interdum etiam phantasmata in imaginatione hominis formantur divinitùs, magis exprimentia res divinas quàm ea, quæ naturaliter a sensibilibus accipimus, sicut apparet in visionibus prophetalibus. Et interdum etiam aliquæ res sensibiles formantur divinitùs, aut etiam voces, ad aliquid divinum exprimendum; sicut in Baptismo visus est Spiritus sanctus in specie columbæ (1), et vox Patris audita est, « Hic est Filius meus dilectus. »

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt per revelationem gratiæ in hac vita non cognoscamus de Deo quid est, et sic ei quasi ignoto conjungamur : tamen plenius ipsum cognoscimus in quantum plures et excellentiores effectus ejus nobis demonstrantur, et in quantum ei aliqua attribuimus ex reve-

videre est super illud *Joan.*, XX : « *Quia vidisti me, Thoma, credidisti.* Æquivalenter tamen pro eodem habetur quoad sensum. Explicatio autem sequens Glossæ, habetur tum in veteri manuscripta quæ de malignis etiam spiritibus præmittit illud intelligi, tum in impressa nova interlin. quæ *dæmonum, philosophorum et doctorum* ignorantiam simul jungit.

(1) Non ergo phantastica et imaginaria tantùm columba fuit quæ in baptismo Christi apud Evangelistas omnes apparuisse indicatur; sed verum fuit et reale animal eo fine formatum divinitus, ut ex professo docet S. Thomas, III, part., qu. 39, art. 7.

latione divina, ad quæ ratio naturalis non pertingit ut Deum « esse trinum et unum. »

Ad secundum dicendum, quòd ex phantasmatibus, vel à sensu acceptis secundum naturalem ordinem, vel divinitus in imaginatione formatis, tanto excellentior cognitio intellectualis habetur, quantò lumen intelligibile in homine fortius fuerit. Et sic, per revelationem ex phantasmatibus plenior cognitio accipitur ex infusione divini luminis.

Ad tertium dicendum, quòd fides cognitio quædam est, in quantum 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, in quantum deest visio, deficit à ratione cognitionis, quæ est in scientia (1). Nam scientia determinat intellectum ad unum per visionem et intellectum primorum principiorum.

QUÆSTIO XIII.

De nominibus Dei, in duodecim articulos divisa.

Consideratis his quæ ad divinam cognitionem pertinent, procedendum est ad considerationem divinorum Nominum ; unumquodque enim nominatur à nobis, secundum quod ipsum cognoscimus.

Circa hoc ergo quæruntur duodecim : 1° Utrùm Deus sit nomi-

(1) Hinc fides aliquando significatur visionis nomine ut et cognitionis, propter primam conditionem ; ut cùm dicitur I, *ad Corinth.*, XIII, vers. 12 : *Videmus nunc in ænigmate*, quod ad fidem ex Augustino Beda refert. Et mox : *Nunc cognosco ex parte ;* sicut et paulò supra : *Ex parte cognoscimus ; autem venerit quod cùm perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Evacuatur enim sola fides, non cognitio qualiscunque. Per oppositum verò aliquando negatur esse vel cognitio vel visio propter secundam rationem : ut cùm agnitioni fidem opponit Gregorius ; cùm Augustinus fidem definit esse *qua creduntur quæ non videntur ;* cùm Apostolus ad *Rom.*, VIII, dicit : « *Quod videt quis quid sperat.* Perinde ac si dicat, *quid credit ?*

nabilis à nobis. 2° Utrùm aliqua nominà dicta de Deo prædicentur de ipso substantialiter. 3° Utrùm aliqua nomina dicta de Deo, propriè dicantur de ipso, an omnia attribuantur ei metaphoricè. 4° Utrùm multa nomina dicta de Deo sint synonyma. 5° Utrùm nomina aliqua dicantur de Deo et creaturis univocè, vel æquivocè. 6° Supposito quòd dicantur analogicè, utrùm dicantur de Deo per prius, vel de creaturis. 7° Utrùm aliqua nomina dicantur de Deo ex tempore. 8° Utrùm hoc nomen, *Deus*, sit nomen naturæ, vel operationis. 9° Utrùm hoc nomen, *Deus*, sit nomen communicabile. 10° Utrùm accipiatur univocè, vel æquivocè secundum quod significat Deum per naturam, et per participationem, et secundum opinionem. 11° Utrùm hoc nomen, *Qui est*, sit maximè proprium nomen Dei. 12° Utrùm propositiones affirmativæ possint formari de Deo.

ARTICULUS I.

Utrùm aliquod nomen Deo conveniat.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd nullum nomen Deo conveniat. Dicit enim Dionysius primo cap. *de div. Nom.*, quòd « neque nomen ejus est, neque opinio. » Et *Proverb.* XXX dicitur : « Quod nomen ejus, et quod nomen filii ejus, si nosti (2). »

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 et participia significant cum tempore (3), prono-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 22, qu. 1, art. 1.

(2) Ubi *de Dei Patris et Filii nomine dici* Beda expressè notat, *cujus utique mysterium sapientia sæcularis naturaliter scire non potest*, inquit; sed hæc pars græcè non habetur.

(3) Id est ad principale significatum suum temporis notam adjiciunt; quod philosophus vocat προσσημαίνειν, seu *adsig-*

mina autem cum demonstratione, vel relatione : quorum nihil competit Deo, quia sine qualitate est, et sine omni accidente, et sine tempore; et sentiri non potest, ut demonstrari possit; nec relativè 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.* XV : « Quasi vir pugnator, omnipotens nomen ejus. »

(Conclusio.—Cùm Deus in hac vita secundum quod in se est, minimè à nobis cognoscatur, sed secundum quod principium omnium eminentissimum est, aliquibus nominibus hoc significantibus nominari potest, nullum est autem nomen divinam essentiam adæquatè repræsentans, Deo ab hominibus impositum.)

Respondeo dicendum, quòd secundum Philosophum « voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines (1). » Et sic patet, quòd voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid à nobis intellectu cognosci potest, sic à nobis potest nominari. Ostensum est autem suprà, quòd Deus in hac vita non potest à nobis videri per suam essentiam, sed cognoscitur à nobis ex creaturis secundum habitudinem principii, et per modum excellentiæ et remotionis. Sic igitur potest nominari à nobis ex creaturis, non tamen ità quod nomen significans ipsum, exprimat divinam essentiam secundùm quod est : sicut hoc nomen, *homo*, exprimit sua significatione essentiam hominis secundùm quod est; significat enim ejus diffinitionem, declarantem ejus essentiam. Ratio enim, quam significat nomen, est diffinitio.

nificare vel *consignificare*, ut videre est lib. I, de interpretatione (vel περὶ ἑρμηνείας), ubi de verbo.

(1) Colligitur ex libro mox notato, statim ab initio libri, sub his aliis verbis : *Ea quæ sunt in voce, sunt earum affectionum vel passionum quæ sunt in anima notæ* (παθημάτων σύμβολα). Et mox : *Eædem sunt omnibus animæ passiones, et res eædem, quarum similitudines* (ὁμοιώματα) *passiones ipsæ sunt, etc.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ea ratione dicitur Deus, non habere nomen, vel esse supra nominationem (1), quia essentia est supra id, quod de Deo intelligimus et voce significamus.

Ad secundum dicendum, quòd quia ex creaturis in Dei cognitionem venimus, et ex ipsis eum nominamus; nomina quæ Deo attribuimus, hoc modo significant, secundum quod competit creaturis materialibus, quarum cognitio est nobis connaturalis, ut suprà dictum est. Et quia in hujusmodi creaturis ea quæ sunt perfecta et subsistentia, sunt composita, forma autem in eis non est aliquid completum subsistens, sed magis *quo aliquid est* : inde est quòd omnia nomina à nobis imposita ad significandum aliquid completum subsistens, significant in concretione, prout competit compositis; quæ autem imponuntur ad significandas formas simplices, significant aliquid non ut subsistens, sed ut *quo aliquid est*, sicut albedo significat ut *quo aliquid est album*. Quia igitur et Deus simplex est, et subsistens est; attribuimus ei nomina abstracta, ad significandam simplicitatem ejus, et nomina concreta, ad significandam subsistentiam et perfectionem ipsius : quamvis utraque nomina deficiant à modo ipsius, sicut intellectus noster non cognoscit eum ut est, secundum hanc vitam.

Ad tertium dicendum, quòd significare substantiam cum qualitate, est significare suppositum cum natura, vel forma determinata in qua subsistit. Unde sicut de Deo dicuntur aliqua in concretione ad significandum subsistentiam (2) et perfectio-

(1) Sicut vetus interpres reddit græcum ὑπερώνυμον, quod § 5, Dionysius hic usurpat, nec uno vocabulo latino reddi potest : idem autem est quod *super nomen* sive *nomine superior;* vel *ab omni nomine superlativè segregatus* (υπερεχῶς αφήρημενος), ut et infra subjungit.

(2) Ex manuscriptis, ex Gothicis et ex impressis passim quamvis in exemplari coloniensi ad marginem notatur *substantiam*. Sed hac mutatione non est opus : concreta quippe non substantiam tantùm pro essentia sumptam, sed essentiam subsistentem important implicitè. Nec tamen absoluta subsistentia inde magis inferri potest quam suppositum absolutum, quòd hæreticum esset : sensus ergo est subsistentia significari personalem confusam trium suppositorum, etc.

nem ipsius, sicut jam dictum est; ita dicuntur de Deo nomina significantia substantiam cum qualitate. Verba verò et participia consignificantia tempus, dicuntur de ipso, ex eo quod æternitas includit omne tempus. Sicut enim simplicia subsistentia non possumus apprehendere et significare, nisi per modum compositorum; ita simplicem æternitatem non possumus intelligere, vel voce exprimere, nisi per modum temporalium rerum : et hoc propter connaturalitatem intellectus nostri ad res compositas et temporales. Pronomina verò 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 et participia, et pronomina demonstrativa de Deo dicuntur, secundum hoc et pronominibus et nominibus relativis significari potest.

ARTICULUS II.

Utrùm aliquod nomen dicatur de Deo substantialiter.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd nullum nomen dicatur de Deo substantialiter. Dicit enim Damascenus : « Oportet singulum 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 Dionysius I cap. *de div. Nom.* : « Omnium sanctorum theologorum hymnum invenies ad beatos thearchiæ processus manifestativè et laudativè Dei nominationes dividentem. Et est sensus, quòd nomina quæ in divinam laudem sancti doctores assumunt, secundum processus ipsius Dei distinguuntur (2). » Sed quod significat processum

(1) **De his etiam qu. 7, de potent., art. 4 et 5; ut et I, *Sent.*, dist. 2, art. 2; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 51.**

(2) **Vel planiore sensu : *Omnem sacram theologorum hymnologiam* (ἱερὰν θεολόγων ὑμνολογίαν) *ad bonificos primordialis deitatis progressus* ἀγαθούργους τῆς θεαρχίας προό-**

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 Augustinus VII *de Trinit.* (1) : « Deo hoc est esse, quod fortem esse, vel sapientem esse, et si quid de illa simplicitate dixeris, quo ejus substantia significatur : ergo omnia nomina hujusmodi significant divinam substantiam. »

(Conclusio. — Cùm divinam substantiam imperfectè cognoscamus, nomina negativa, vel relativa de Deo non dicuntur substantialiter, sed solum nomina positiva absoluta divinam substantiam, licèt imperfectè, designant.)

Respondeo dicendum, quòd de nominibus, quæ de Deo dicuntur negativè, vel quæ relationem ipsius ad creaturam significant, manifestum est quòd substantiam ejus nullo modo significant, sed remotionem alicujus ab ipso, vel rationem ejus ad alium, vel potius alicujus ad ipsum. Sed de nominibus, quæ absolutè et affirmativè de Deo dicuntur, sicut *bonus*, *sapiens* et hujusmodi, multipliciter aliqui sunt opinati. Quidam enim dixerunt, quod hæc omnia nomina licet affirmativè, de Deo, dicantur, tamen magis inventa sunt ad aliquid removendum à Deo, quam ad aliquid ponendum in ipso. Unde dicunt, quòd cum dicimus Deum esse *viventem*, significamus quòd Deus non hoc modo est sicut res inanimatæ, et similiter accipiendum est in aliis, et hoc posuit Rabbi Moyses (2). Alii

δούς) *nominationes divinas efformantem* (διαχουάζούσιν) seu disponentem, etc.

(1) Ubi paulò plenius : *Et si quid de illa simplici multiplicitate vel multiplici simplicitate dixeris, etc.* Non sicut priùs lib. VII, et ad marg. cap. 1, et 7 vel per totum, ut citat Bannez; qui tamen legitimum indicem addit, ut et exemplaria quædam S. Th. licèt aliqua similia lib. VII, quoad sensum.

(2) Unus nimirum ex magistris vel doctoribus Judæorum qui *Moyses Ben Maimon* vel *Barmaimon* (seu filius Maimonis)

verò dicunt, quòd hæc nomina imposita sunt ad significandum habitudinem ejus ad creata; ut cùm dicimus : « Deus est bonus, » sit sensus : « Deus est causa bonitatis in rebus, » et eadem est ratio in aliis.

Sed utrumque istorum videtur esse inconveniens propter tria. Primò 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 significaret, cùm dicitur, « Deus est bonus, » nisi « Deus est causa bonorum ; » poterit similiter dici, quòd est corpus, quia est causa corporum. Item per hoc quod dicitur, quòd est corpus, removetur quod sit ens in potentia tantum, sicut materia prima. Secundò, quia sequeretur, quòd omnia nomina dicta de Deo, per posterius dicerentur de ipso; sicut *sanum* per posterius dicitur de medicina, 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, cùm dicunt Deum *viventem*, quàm quòd sit causa vitæ nostræ, vel quòd differat à corporibus inanimatis.

Et ideo aliter dicendum est, quòd hujusmodi quidem nomina significant substantiam divinam, et prædicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt à repræsentatione ipsius, quod sic patet. Significant enim sic ista nomina Deum, secundum quod intellectus noster cognoscit ipsum. Intellectus autem noster cùm cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum secundùm quod creaturæ ipsum repræsentant. Ostensum est autem suprà, quòd Deus in se præhabet omnes perfectiones creaturarum, quasi simpliciter et universaliter perfectus. Unde quælibet creatura in tantum eum repræsentat et est ei similis, in

appellatur, ut Raymundus Martini S. Thomæ cœtaneus author in suo *Pugione fidei* passim vocat; ubi 3 part., dist. 3, cap. 2, § 9, quædam ex ejus libro quem inscripsit *Directionem perplexorum* (sive doctorem dubiorum) ad hujus loci sensum pertinentia refert; nempe quòd in proprio Dei nomine substantiam vel *esse* Dei significante non communicet ulla omnino creatura, cætera verò ejus nomina ex operibus desumpta sint quæ ipse fecit, etc.

quantum perfectionem aliquam habet; non tamen ita quòd repræsentet eum sicut aliquid ejusdem speciei, vel generis, sed sicut excellens principium, à cujus forma effectus deficiunt; cujus tamen aliqualem similitudinem consequuntur, sicut formæ corporum inferiorum repræsentant virtutem solarem. Et hoc supra expositum est cùm de perfectione divina agebatur (1).

Sic igitur prædicta nomina divinam substantiam significant, imperfectè tamen, sicut et creaturæ imperfectè 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, » et hoc quidem secundum modum altiorem. Unde ex hoc non sequitur, quòd Deo competat esse bonum, in quantam causat bonitatem; sed potius è converso; quia est bonus, bonitatem rebus diffundit, secundum illud Augustini : « In quantum bonus est, sumus. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Damascenus ideo dicit, quod hæc nomina (2) non significant *quid est Deus*, quia nullo istorum nominum exprimitur quid est Deus perfectè; sed unumquodque imperfectè eum significat, sicut et creaturæ imperfectè eum repræsentant.

Ad secundum dicendum, quòd in significatione nominum aliud est quandoque, *à quo* imponitur nomen ad significandum, et aliud *ad quod significandum* nomen imponitur. Sicut hoc nomen *lapis*, imponitur ab eo quod lædit pedem, non tamen imponitur ad hoc significandum quòd sit lædens pedem, sed ad significandam quandam speciem corporum : alioquin omne lædens pedem esset lapis. Sicut igitur dicendum est, quòd hujusmodi divina nomina imponuntur quidem à processibus Deitatis (sicut enim secundum diversos processus perfectionum creaturæ Deum repræsentant, licet imperfectè, ita intellectus

(1) Quæst. nimirum 4, art. 3, ubi ex professo quæritur *utrum aliqua creatura possit esse similis Deo*, et asseritur quòd sic, sed imperfectè tantum.

(2) Non *eorum singulum tantùm*, sicut in argumentum ut sub finem capitis ibi citati videre est.

noster secundum unumquemque processum Deum cognoscit et nominat); sed tamen hæc nomina non imponuntur 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 quàm intelligatur vel significetur.

Ad tertium dicendum, quòd 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.

Utrum aliquod nomen dicatur de Deo propriè.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd nullum nomen dicatur de Deo propriè. Omnia enim nomina quæ de Deo dicimus, sunt à creaturis accepta, ut dictum est. Sed nomina creaturarum metaphoricè dicuntur de Deo, sicut dicitur : « Deus est lapis, » vel *leo*, vel aliquid hujusmodi. Ergo omnia nomina dicta de Deo dicuntur metaphoricè.

2. Præterea, nullum nomen propriè dicitur de aliquo, à quo verius removetur quam de eo prædicetur. Sed omnia hujusmodi nomina *bonus, sapiens* et similia, verius removentur à Deo, quàm de eo prædicentur, ut patet per Dionysium, II. cap. *Cœlestis Hierarchiæ* (2). Ergo nullum istorum nominum propriè dicitur de Deo.

3. Præterea, nomina corporum non dicuntur de Deo nisi metaphoricè, cùm sit incorporeus. Sed omnia hujusmodi nomina implicant quasdam corporales conditiones; significant enim cum tempore, et cum compositione, et cum aliis hujusmodi, quæ sunt conditiones corporum. Ergo omnia hujusmodi nomina dicuntur de Deo metaphoricè.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 8, qu. 4, art. 3; et dist. 23, art. 1; et *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 30; et qu. 7 de potent., art. 3, ad 6.

(2) Ubi hoc ipsum quòd Scriptura Deum appellat *mentem, sapientiam, lumen, vitam* (et similia), *multùm ab ejus præstantia remotum esse* dicit, quia *superat et excedit omnia*.

Sed contra est, quòd dicit Ambrosius in lib. 2 *De fide* : « Sunt quædam nomina quæ evidenter proprietatem divinitatis ostendunt, et quædam quæ perspicuam divinæ majestatis exprimunt unitatem (1), alia verò sunt quæ translativè per similitudinem de Deo dicuntur. » Non igitur omnia nomina dicuntur de Deo metaphoricè, sed aliqua dicuntur propriè.

(CONCLUSIO. — Quia nomina Deo attributa modum significandi creaturarum retinent, Deo propriè ex modo ipso significandi minimè competunt; sed quoad significatum propriè de Deo dicuntur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, 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; et secundum quod apprehendit, ita significat per nomina. In nominibus igitur quæ Deo attribuimus, est duo considerare, scilicet perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam et hujusmodi, et modum significandi. Quantum igitur ad id quod significant hujusmodi nomina, propriè competunt Deo, et magis propriè quàm ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo. Quantum verò ad modum significandi, non propriè dicuntur de Deo; habent enim modum significandi qui creaturis competit.

Ad primum ergo dicendum, quòd 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 :

(1) Ut et Ambrosii textu, non sicut priùs *veritatem*. Opponit enim iis quæ personarum proprietatem significant; et quæ tertio loco hic ponuntur, paulò aliis verbis ponit in secundo, nempe quòd *similitudinem Patris et Filii* ostendunt. Unde pro aliorum exemplo affert *generationem, filium, verbum*, quæ ad proprietates personales pertinent; pro aliis *virtutem, veritatem, sapientiam, vitam*, quæ pertinent ad unitatem essentiæ; at pro aliis quoque *splendorem, characterem, speculum, imaginem*, quæ similitudinem tantum ejus per metaphoram repræsentant.

sicut *lapis* significat aliquid materialiter ; et hujusmodi nomina non possunt attribui Deo nisi metaphoricè. Quædam verò nomina significant ipsas perfectiones absolutè, absque hoc quòd aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione : ut ens, bonum, vivens et hujusmodi, et talia propriè dicuntur de Deo.

Ad secundum dicendum, quòd ideo hujusmodi nomina dicit Dionysius negari de Deo, quia id quod significatur per nomen, *non* convenit eo modo ei quo nomen significat, sed excellentiori modo. Unde ibidem dicit Dionysius, quòd « Deus est super omnem substantiam et vitam. »

Ad tertium dicendum, quòd ista nomina quæ propriè dicuntur de Deo, important conditiones corporales non in ipso significato nominis, sed quantum ad modum significandi. Ea verò quæ metaphoricè de Deo dicuntur, important conditionem corporalem in ipso suo significato.

ARTICULUS IV.

Utrùm nomina dicta de Deo sint nomina synonyma.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd 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, et similiter sapientia. Ergo ista nomina sunt omnino synonyma.

2. Si dicatur quòd ista nomina significant idem secundum rem, sed secundum rationes diversas, contra : ratio cui non respondet aliquid in re, est vana : si ergo istæ rationes sunt multæ, et res est una, videtur quòd rationes istæ sint vanæ.

3. Præterea, magis est unum quod est unum re et ratione, quàm quod est unum re et multiplex ratione. Sed Deus est maximè unus : ergo videtur quòd non sit unus re, et multiplex ratione. Et sic nomina dicta de Deo non significant rationes diversas. Et ita sunt synonyma.

(1) De his etiam qu. 7, de potent., art. 6 ; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 5.

Sed contra : nomina synonyma sibi invicem adjuncta nugationem 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.* XXXII : « Fortissime, magne, potens, Dominus exercituum nomen tibi. »

(CONCLUSIO. — Nomina quæ propriè de Deo dicuntur, synonyma nequaquam sunt.)

Respondeo dicendum, quòd hujusmodi nomina dicta de Deo non sunt synonyma. Quod quidem facile esset videre, si diceremus quòd 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 hujusmodi nomina substantiam divinam significare, licèt imperfectè, etiam plane apparet secundum præmissa, quòd habent rationes diversas. Ratio enim, quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen. Intellectus autem noster, cùm cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum, conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas : quæ quidem perfectiones in Deo præexistunt unitè et simpliciter (1), in creaturis verò recipiuntur divisè et multipliciter. Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium repræsentatum per diversas perfectiones creaturarum variè et multipliciter; ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri, respondet unum omnino simplex, secundum hujusmodi conceptiones, imperfectè intellectum. Et ideo nomina Deo attributa licèt significent unam

(1) Ut jam supra cùm de perfectione Dei, qu. 4, art. 2, ageretur, ex lib. de *divinis Nominibus*, cap. 5, notatum est; ubi dicuntur non unicè dumtaxat, ut latinè reddendum fuit propter defectum vocum, sed significantius græcè ac expressiùs ἑνιαιῶς quasi per modum singularis unicissimæ perfectionis existere; ac inferiùs κατα μιαν τον απλότητος ὑπεροχην, id est *secundùm unam simplicitatis excellentiam*, vel quandam excellenter simplicissimam unitatem.

rem, tamen quia significant eam sub rationibus multis et 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 et per se unum, significant, quia nomen non significat rem, nisi mediante conceptione intellectus, ut dictum est *art.* 1.

Ad secundum dicendum, quòd rationes plures horum nominum non sunt cassæ et vanæ, quia omnibus eis respondet unum quid simplex per omnia hujusmodi multipliciter et imperfectè repræsentatum.

Ad tertium dicendum, quòd hoc ipsum ad perfectam Dei unitatem pertinet, quòd ea quæ sunt multipliciter et divisim in aliis, in ipso sunt simpliciter et unitè. Et ex hoc contingit, quod est unus re et multiplex secundum rationem, quia intellectus noster ita multipliciter apprehendit eum, sicut res multipliciter ipsum repræsentant.

ARTICULUS V.

Utrùm ea quæ de Deo dicuntur et creaturis, univocè dicantur de ipsis.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd ea quæ dicuntur de Deo et creaturis, univocè de ipsis dicantur. Omne enim æquivocum reducitur ad univocum, sicut multa ad unum. Nam si hoc nomen, *canis*, æquivocè dicitur de latrabili et marino, oportet quod de aliquibus univocè dicatur, scilicet de omnibus latrabilibus (2), aliter enim esset procedere in infinitum. Inveniuntur autem quædam agentia univoca, quæ conveniunt cum suis effectibus in nomine et diffinitione, ut homo generat hominem; quædam verò agentia æquivoca, sicut sol causat calidum, cum tamen ipse non sit calidus nisi æquivocè. Videtur

(1) De his etiam quæst. 7, de potent., art. 6; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 32, 33, 34; et *Opusc.* III, cap. 27.

(2) Ac eadem etiam ratione de omnibus marinis respectivè; qui æquè suam speciem univocam ac latrabiles constituunt, sive latratitii canes a naturali proprietate minus latine ita dicti.

igitur quòd primum agens, ad quod omnia agentia reducuntur, sit agens univocum. Et ita quæ de Deo et creaturis dicuntur, univocè prædicantur.

2. Præterea, secundum æquivoca non attenditur aliqua similitudo : cùm igitur creaturæ ad Deum sit aliqua similitudo, secundum illud *Gen.* I : « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, » videtur quod aliquid univocè de Deo et creaturis dicatur.

3. Præterea, mensura est homogenea mensurato (1), ut dicitur in X, *Metaph.* Sed Deus est prima mensura omnium entium, ut ibidem dicitur. Ergo Deus est homogeneus creaturis. Et ita aliquid univocè de Deo et creaturis dici potest.

Sed contra, quidquid prædicatur de aliquibus secundum idem nomen, et non secundum eandem rationem, prædicatur de eis æquivocè. 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, cùm sit pars diffinitionis, et eadem ratio est in aliis; quidquid ergo de Deo et creaturis dicitur, æquivocè dicitur.

Præterea, Deus plus distat à creaturis, quam quæcunque creaturæ ab invicem. Sed propter distantiam quarundam creaturarum contingit quòd nihil univocè de eis prædicari potest, sicut de his quæ non conveniunt in aliquo genere. Ergo multo minus de Deo et creaturis aliquid univocè prædicatur, sed omnia prædicantur æquivocè.

(Conclusio. — Nomina de Deo et creaturis dicta, non univocè nec purè æquivocè, sed analogicè dicuntur secundum analogiam creaturarum ad ipsum.)

(1) Hoc est ejusdem rationis vel *ejusdem generis*, juxta græcum συγγενὴς quod et novus interpres vertit *congenea*. Non autem quoad genus physicum et materialiter *homogenea* intelligitur, sed formaliter quoad genus logicum, ut in exemplis ibi allatis patet; putà quòd magnitudo sit mensura magnitudinis (etsi una sit alterius generis materialiter et physicè considerati quàm altera; sicut ulnæ ligneæ magnitudo mensura est magnitudinis panni); ut et gravitas gravitatis, unitas unitatis, et vox vocis mensura; ex cap. 3, text. 4.

Respondeo dicendum, quòd impossibile est aliquid prædicari de Deo et creaturis univocè. Quia omnis effectus non adæquans virtutem causæ agentis, recipit similitudinem agentis, non secundum eandem rationem, sed deficienter; ita ut quod divisim et multipliciter est in effectibus, in causa sit simpliciter et eodem modo, sicut sol secundum unam suam virtutem (1) multiformes et varias formas in istis inferioribus producit. Eodem modo, ut supra dictum est, omnes rerum perfectiones, quæ sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo præexistunt unitè et simpliciter. Sic igitur, cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem ut distinctam, secundum rationem definitionis, ab aliis; puta cùm hoc nomen, *sapiens*, de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et à potentia, et ab *esse* ipsius, et ab omnibus hujusmodi. Sed cùm hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia, vel potentia, vel *esse* ipsius. Et sic, cùm hoc nomen, *sapiens*, de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam; non autem cùm dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam ut incomprehensam et excedentem nominis significationem (2). Unde patet quòd non secundum eandem rationem hoc nomen, *sapiens*, de Deo et de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univocè de Deo et creaturis prædicatur. Sed nec etiam purè æquivocè, 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 Philosophus, qui multa demonstrativè de Deo probat (3), quàm

(1) Juxta exemplum quod et supra Dionysius affert V, cap. *de divinis Nominibus*, § 8, ubi ait virtutes omnes inferiorum rerum in uno sole velut omnium causâ *uniformiter* (μονοειδῶς) præexistere ac ab illo produci, etc.

(2) Ex cap. 7, *de divinis Nominibus*, ubi sapientia Dei super omnem sapientiam esse dicitur, et ideo *fatua* nuncupatur (μωρὰ σοφία) quia excedit rationem.

(3) Nempe quod sit aliquis primus motor, quòd immobilis esse debeat, quòd perpetuus et æternus; quòd alia omnia ex

etiam contra Apostolum dicentem *Rom.* I : « Invisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. » Dicendum est igitur, quòd hujusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, id est, proportionem. Quod quidem dupliciter contingit in nominibus : vel quia multa habent proportionem ad unum ; sicut *sanum* dicitur et medicina et urina, in quantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis, cujus hoc quidem signum est, illud verò causa ; vel ex eo quòd unum habet proportionem ad alterum, sicut *sanum* dicitur de medicina et animali, in quantum medicina est causa sanitatis, quæ est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis, analogicè, et non æquivocè purè, neque purè univocè. Non enim possumus nominare Deum, nisi ex creaturis, ut suprà dictum est. Et sic quicquid dicitur de Deo et creaturis dicitur secundum quòd est aliquis ordo creaturæ ad Deum, ut ad principium et causam, in qua præexistunt excellenter omnes rerum perfectiones. Et iste modus communitatis medius est inter puram æquivocationem (1) et simplicem univocationem. Neque enim in his, quæ analogicè dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis nec totaliter diversa sicut in æquivocis : sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportiones ad aliquid unum. Sicut sanum de urina dictum significat signum sanitatis animalis ; de medicina verò dictum significat causam ejusdem sanitatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet in prædicationibus

illo sint, omnemque motum suum ab illo recipiant; qualem oportet esse Deum; ut videre est ***Physic.***, VIII, text. 45 ac deinceps; ut et lib. XII, ***Metaph.***, à text. 29, usque ad finem libri.

(1) Quæ dici solet *æquivocatio à casu*, quia casu factum est ut res tam extraneas ac diversas à se invicem uno nomine contingeret exprimi : per oppositum ad æquivocationem *à consilio* quæ cum analogia coincidit, quia propter aliquam convenientiam deliberatè impositum est unius rei nomen alicui alteri; sicut cùm *ridentem achantum* Virgilius *Ecloga* VI, vel *ridentem fortunam* Ovidius lib. I, *Tristium Elegiâ*, IV, vocavit, et nos prata dicimus *ridentia* : sic *Psal.* LXIV, vers. 13, *exultatione colles accingi*, ac etiam *Psal.* CXIII, vers. 4, *montes ut arietes exultare* dicuntur, etc.

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; sol est causa generationis omnium hominum. Agens verò univocum non est causa agens universalis totius speciei (alioquin esset causa sui ipsius, cùm sub specie contineatur), sed est causa particularis respectu hujus individui, quod in participatione speciei constituit. Causa autem 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 nec idem secundum genus repræsentat, ut suprà dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd Deus non est mensura proportionata mensuratis (1). Unde non oportet quòd Deus et creaturæ sub uno genere contineantur. Ea verò, quæ sunt in contrarium, concludunt quòd non univocè hujusmodi nomina de Deo et creaturis prædicentur, non autem quòd æquivocè.

ARTICULUS VI.

Utrùm nomina per priùs dicantur de creaturis quàm de Deo.

Ad sextum sic proceditur (2). Videtur quòd nomina per prius dicantur de creaturis quàm de Deo. Secundum enim quòd cognoscimus aliquid, secundum hoc illud nominamus, cùm nomina secundum Philosophum sint signa intellectuum (3);

(1) Sic ergo illud quod ex Philosopho retulit, vult intelligi de mensura proportionata tantùm.

(2) De his etiam I, *Cont. Gent.*, cap. 34.

(3) Jam notatum est supra paulò aliis verbis ex ejus libro de *Interpretatione*, seu περι ἑρμηνείας, ad art. 1, hujus qu., nempe quòd sint *animæ passionum* signa, etc.

sed per prius cognoscimus creaturam quàm Deum : ergo nomina à nobis imposita per prius conveniunt creaturis quàm Deo.

2. Præterea, secundum Dionysium in lib. *de div. Nom.*, cap. I, Deus ex creaturis nominamus : sed nomina à creaturis translata in Deum per prius dicuntur de creaturis quàm de Deo ; sicut *leo, lapis* et hujusmodi : ergo omnia nomina, quæ de Deo et de creaturis dicuntur, per prius de creaturis quàm de Deo dicuntur.

3. Præterea, omnia nomina, quæ communiter de Deo et creaturis dicuntur, dicuntur de Deo sicut de causa omnium, ut dicit Dionysius (1). 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 quàm de Deo.

Sed contra est, quod dicitur *Ephes.* III : « Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu, ex quo omnis paternitas (2) in cœlo et in terra nominatur ; » et eadem ratio videtur de nominibus aliis, quæ de Deo et creaturis dicuntur. Ergo hujusmodi nomina per prius de Deo quàm de creaturis dicuntur.

(Conclusio. — Nomina, quæ metaphoricè de Deo dicuntur, cùm similitudinem ejus ad creaturas significent, de ipsis creaturis prius dicuntur : nomina verò Deo et creaturis communia, de Deo essentialiter dicta, quoad significatum prius de

(1) Colligitur ex libro de *mystica Theologia*, cap. 1, satis expressè ; ac *de div. Nom.*, cap. V, implicitè.

(2) De angelorum paternitate qua propter illuminationem unus est pater alterius, explicat ibi S. Thomas, ut lect. 4, videre est. De hominum *spirituali paternitate* per quam *cœlestes patres* dici possunt, sicut carnales per terrenos intelliguntur, Theodoretus explicandum vult ; et Apostolum ipsum talem spiritualem sive cœlestem patrem fuisse addit. Paulò aliter Hyeronymus *paternitatem* intelligit cognationem vel familiam, ut ex græco πατριὰ intelligi proprié potest ; sicut et *Num.*, I, vers. 18, et *Psalm.* XXI, vers. 28, usurpatur. Ut sit sensus, quòd omnis vel hominum vel angelorum societas ex uno Deo Patre ut omnium authore derivatur ; etsi subjungit in angelis etiam esse paternitatem quandam spiritualem, *qua suos illuminatores gaudent patres appellare adoptione non natura, sicut nos appellamus Prophetas, etc.*

Deo dicuntur; quoad modum autem significandi, de creaturis prius.)

Respondeo dicendum, quòd in omnibus nominibus, quæ de pluribus analogicè dicuntur, necesse est quòd omnia dicantur per respectum ad unum; et ideo illud unum oportet quòd ponatur in diffinitione omnium. Et quia ratio quam significat nomen, est diffinitio, ut dicitur in IV, *Metaph.*, necesse est quòd illud nomen per prius dicatur de eo quod ponitur in diffinitione aliorum, et per posterius de aliis, secundum ordinem quo appropinquant ad illud primum, vel magis, vel minus. Sicut *sanum* quod dicitur de animali, cadit in diffinitione *sani* quod dicitur de medicina, quæ dicitur sana in quantum causat sanitatem in animali; et in diffinitione *sani*, quod dicitur de urina, quæ dicitur sana in quantum est signum sanitatis animalis. Sic ergo omnia nomina, quæ metaphoricè de Deo dicuntur, per prius de creaturis dicuntur quàm de Deo, quia dicta de Deo nihil aliud significant quàm similitudines ad tales creaturas. Sicut enim *ridere* dictum de prato, nihil aliud significat quàm quòd pratum similiter se habet in decore cùm floret, sicut homo cùm ridet, secundum similitudinem proportionis : sic nomen *leonis* dictum de Deo, nihil aliud significat, quam quòd Deus similiter se habet, ut fortiter operetur in suis operibus, sicut leo in suis. Et sic patet, quòd secundum quod dicuntur de Deo, eorum significatio diffiniri non potest, nisi per illud quod de creaturis dicitur.

De aliis autem nominibus, quæ non metaphoricè dicuntur de Deo, esset etiam eadem ratio, si dicerentur de Deo causaliter tantùm, 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, claudaret in suo intellectu bonitatem creaturæ, unde *bonum* per prius diceretur de creatura quàm de Deo. Sed supra ostensum est, quòd hujusmodi nomina non solùm dicuntur de Deo causaliter, sed etiam essentialiter. Cùm enim dicitur : *Deus est bonus*, vel *sapiens*, non solum significatur quòd ipse sit causa sapientiæ, vel bonitatis, sed quòd hæc in eo eminentiùs præexistunt. Unde secundum hoc dicendum est, quòd quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo

quàm de creaturis, quia à Deo hujusmodi perfectiones in creaturas manant; sed quantum ad impositionem nominis, per prius à nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus. Unde et modum significandi habent, qui competit creaturis, ut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd objectio illa procedit quantum ad impositionem nominis.

Ad secundum dicendum, quòd non est eadem ratio de nominibus quæ de Deo metaphoricè dicuntur, et de aliis, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd objectio illa procederet, si hujusmodi nomina de Deo solum causaliter dicerentur, et non essentialiter, sicut *sanum* de medicina.

ARTICULUS VII.

Utrum nomina, quæ important relationem ad creaturas, dicantur de Deo ex tempore.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd nomina, quæ important relationem ad creaturas, non dicantur de Deo ex tempore. Omnia enim hujusmodi nomina significant divinam substantiam, ut communiter dicitur; unde et Ambrosius dicit, quòd hoc nomen, *Dominus*, est nomen potestatis quæ est divina substantia, et *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 (2) : quòd enim ex tempore est album, fit album.

(1) De his etiam infra, quæst. 34, art. 3, ad 2; et qu. 43, art. 2, ad 2; ut et I, *Sent.*, dist. 30, art. 1 et 2; et dist. 37, qu. 2, art. 3; et dist. 38, art. 4, ad 1; et III, *Sent.*, dist. 32, art. 3.

(2) Vel simpliciter, si aliquid ei convenit ex tempore quod sit substantiale prædicatum, sicut quando dicitur homo fieri; vel secundùm quid, si solummodo sit prædicatum accidentale, ut exemplum adjunctum significat de illo quòd sit 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 quòd 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 et dilexit, secundum illud *Jerem.* XXXI : « In caritate perpetua dilexi te; » ergo et alia nomina quæ important relationem ad creaturas, ut « Dominus et Creator, » dicuntur de Deo et 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 quòd sit in creatura tantum, quia sic Deus denominaretur *Dominus* a relatione opposita, quæ est in creaturis : nihil autem denominatur à suo opposito (1); relinquitur ergo quòd relatio est aliquid in Deo. Sed in Deo nihil potest esse ex tempore, cùm ipse sit supra tempus : ergo videtur quòd hujusmodi nomina non dicantur de Deo ex tempore.

5. Præterea, secundum relationem dicitur aliquid relativè, putà secundum dominium *dominus*, sicut secundum albedinem *albus*. Si igitur relatio dominii non est in Deo secundum rem, sed solùm secundum rationem, sequitur quòd Deus non sit realiter dominus : quod patet esse falsum.

6. Præterea, in relativis, quæ non sunt simul natura, unum possit esse altero non existente : sicut scibile existit non existente scientia, ut dicitur in Prædicamentis (cap. de *ad aliquid*). Sed relativa quæ dicuntur de Deo et creaturis, non sunt simul natura : ergo potest aliquid dici relativè de Deo ad creaturam, etiam creatura non existente. Et sic hujusmodi

(1) Ut ex V, *Metaph.*, text. 16, vel cap. 10, et ex cap. de oppositis in *Post-prædicamentis* colligi potest; non quoad solam denominationem in obliquo de qua hîc nominatim agitur, qualis nempe relativa est, ut domini ad servum vel subditum, sed quoad illam quæ *in recto* denominare supponitur, et est impossibilis in oppositis.

nomina, « Dominus et Creator, » dicuntur de Deo ab æterno, et non ex tempore.

Sed contra est, quod dicit Augustinus, V, *de Trin.*, c. XVI, quòd hæc relativa appellatio, *Dominus*, Deo convenit ex tempore (1).

(Conclusio. — Deus cùm sit extra ordinem universi, sic quòd omnes creaturæ ad ipsum referantur et non è contra, nomina, quæ hujusmodi relationem important, de Deo dicuntur ex tempore, et non ab æterno, nisi sequantur actionem intellectus vel voluntatis ipsius Dei.)

Respondeo dicendum, quòd quædam nomina importantia relationem ad creaturam, ex tempore de Deo dicuntur, et non ab æterno. Ad cujus evidentiam sciendum est, quòd quidam posuerunt relationem non esse *rem naturæ*, sed *rationis* tantùm. Quod quidem apparet esse falsum, ex hoc quòd in se res naturalem ordinem et habitudinem habent ad invicem. Verumtamen sciendum est quòd, cùm relatio requirat duo extrema, tripliciter se habet ad hoc quòd sit *res naturæ* aut *rationis*.

Quandoque enim ex utraque parte est res rationis tantùm : quando scilicet ordo, vel habitudo non potest esse inter aliqua nisi secundum apprehensionem rationis tantùm, utpote cùm dicimus *idem eidem idem;* nam secundum quòd ratio appre-

(1) Sive paulò plenius in hunc modum : *Si dominus non dicitur nisi cùm habere incipit servum, etiam ista appellatio relativa ex tempore est Deo* (sive convenit Deo); *non enim sempiterna creatura est cujus est ille Dominus, etc.* Sic Damascenus quoque, lib. I, *de Fide orthodoxa*, cap. 12, prope finem, resumens quartum genus nominum quæ de Deo enuntiari posse dixit (nimirum vel quid non est, vel essentiam ejus, vel operationem, vel extrinsecam habitudinem designantia seu respectum) : *Hæc autem* (inquit) *Dominus, rex, et similia, quandam relationem ad opposita manifestant* (sive habitudinem, σχέσιν). *Eorum enim quibus dominatur, appellatur dominus, eorum quos regit, Rex dicitur et similiter conditorum conditor appellatur, sicut eorum quoque pastor quos pascit.* Quæ omnia intelliguntur ex tempore, sive interim ab æterno, sive non, mundus produci potuerit, ut infra suo loco.

hendit bis aliquod unum, statuit illud ut duo, et sic apprehendit quandam habitudinem ipsius ad seipsum. Et similiter est de omnibus relationibus quæ sunt inter ens et non ens, quas format ratio in quantum apprehendit *non ens* ut quoddam extremum. Et idem est de omnibus relationibus, quæ consequuntur actum rationis, ut *genus* et *species*, et hujusmodi.

Quædam verò 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 et parvum, duplum et dimidium, » et hujusmodi, nam quantitas est in utroque extremorum, et simile est de relationibus quæ consequuntur actionem et passionem, ut motivum et mobile, pater et filius, et similia.

Quandoque verò relatio in uno extremorum est *res naturæ*, et in altero est *res rationis* tantùm, et hoc contingit, quandocumque duo extrema non sunt unius ordinis : sicut *sensus* et *scientia* referuntur ad *sensibile* et *scibile*, quæ quidem, in quantum sunt res quædam in esse naturali existentes, sunt extra ordinem *esse* sensibilis et intelligibilis : et ideo in scientia quidem et sensu est relatio realis, secundum quod ordinantur 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 et sensum, sed secundum rationem tantùm, in quantum intellectus apprehendit ea ut terminos relationum scientiæ et sensus. Unde Philosophus dicit in quinto *Metaph.*, quòd non dicuntur relativè, eo quòd ipsa referantur ad alia, sed quia alia referuntur ad ipsa (1). Et

(1) Colligitur ex text. 20, vel cap. 15, versùs finem, ubi omnia quæ secundùm numerum vel potentiam dicuntur *ad aliquid*, ait ad aliquid referri *eo ipso quòd alterius dicitur ipsum quod est, sed non eo quòd aliud ad illud* ; mensurabile autem et scibile et intelligibile dicitur *ad aliquid* eo quòd aliud ad illud, quia intelligibile significat *quòd ejus est intellectus* ; non est autem intellectus ad illud cujus intellectus est, quia idem bis dictum esset ; id est bis *intellectus* nomen repeteretur ejus relationem explicando. Et idem pergit ostendere in visu ac in quolibet sensu.

similiter *dextrum* non dicitur de columna, nisi in quantum ponitur animali ad dextram. Unde hujusmodi relatio non est realiter in columna, sed in animali.

Cùm igitur Deus sit extra totum ordinem creaturæ, et omnes creaturæ ordinentur ad ipsum, et non è converso : manifestum est quòd creaturæ realiter referuntur ad ipsum Deum ; sed in Deo non est aliqua realis relatio ejus ad creaturas, sed secundum rationem tantùm, in quantum 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 sit dextra animali, nulla mutatione circa ipsam existente, sed animali translato.

Ad primum ergo dicendum, quòd relativa quædam sunt imposita ad significandum ipsas habitudines relativas, ut *dominus* et *servus*, *pater* et *filius* et hujusmodi, et hæc dicuntur relativa secundum esse. Quædam verò sunt imposita ad significandas res quas consequuntur quædam habitudines, sicut *movens* et *motum*, *caput* et *capitatum* et alia hujusmodi ; quæ dicuntur relativa secundum *dici*. Sic igitur et circa nomina divina hæc differentia est consideranda dupliciter. Nam quædam significant ipsam habitudinem ad creaturam, ut *Dominus;* et hujusmodi non significant substantiam divinam directè, sed indirectè, in quantum præsupponunt ipsam, sicut dominium præsupponit potestatem, quæ est divina substantia. Quædam verò significant directè essentiam divinam, et ex consequenti important habitudinem ; sicut *Salvator*, *Creator* et hujusmodi significant actionem Dei, quæ est ejus essentia (1).

(1) Quia nempe actio Dei entitativè sumpta, ut est idem cum essentia Dei, priùs intelligitur quàm ut ad creaturam terminata et sic habitudinem habens ad creaturam. Unde *Creator* et *Salvator* primò important essentiam cum qua identitatem habet entitas actionis, relationem autem consequenter. Sed non sic de *domini* nomine, quod significat formaliter quandam relationem ad subditum, et propterea creaturam jam existentem præsupponit, quæ dominio actualiter sit subjecta. Unde non per se primò essentiam importat, nisi accipiatur dominium pro potestate fundamentali, propter quam

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 directè, vel indirectè.

Ad secundum dicendum, quòd 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. »

Ad tertium dicendum, quòd operatio intellectus et voluntatis est in operante. Et ideo nomina, quæ significant relationes consequentes actionum intellectus vel voluntatis, dicuntur de Deo ab æterno. Quæ verò consequuntur actiones procedentes secundum modum intelligendi, ad exteriores effectus, dicuntur de Deo ex tempore, ut *Salvator*, *Creator* et hujusmodi.

Ad quartum dicendum, quòd relationes significatæ per hujusmodi nomina quæ dicuntur de Deo ex tempore, sunt in Deo secundum rationem tantùm; oppositæ autem relationes in creaturis sunt secundum rem. Nec est inconveniens quòd à relationibus realiter existentibus in creatura, Deus denominetur tamen secundum quòd cointelliguntur per intellectum nostrum oppositæ relationes in Deo; ut sic Deus dicatur relativè ad creaturam, quia creatura refertur ad ipsum : sicut Philosophus dicit in quinto *Metaph.* quòd *scibile* dicitur relativè, quia *scientia* refertur ad ipsum.

Ad quintum dicendum quòd, cùm ea ratione referatur Deus ad creaturam, qua creatura refertur ad ipsum, cùm relatio subjectionis realiter sit in creatura, sequitur quòd Deus non secundum rationem tantùm, sed realiter sit Dominus. Eo enim modo dicitur *Dominus*, quo creatura ei subjecta est.

Ad sextum dicendum, quòd ad cognoscendum utrùm 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 (1) claudat

dicit Damascenus lib. III, *Fidei orthod.*, cap. 12, *Dominum* significare naturam, etc.

(1) Id est in sui notitia, ita ut intelligi non possit sine altero.

aliud, et è converso, tunc sunt simul natura, sicut *duplum* et *dimidium*, et *pater* et *filius* et similia. Si autem unum in sui intellectu claudat aliud, et non è converso, tunc non sunt simul natura, et hoc modo se habet *scientia* et *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. Licèt igitur Deus sit prior creaturis, quia tamen in significatione *domini* clauditur quod habet servum, et è converso, ista duo relativa *dominus* et *servus* sunt simul natura. Unde Deus non fuit *Dominus* antequam haberet creaturam sibi subjectam.

ARTICULUS VIII.

Utrùm hoc nomen, Deus, *sit nomen naturæ.*

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd hoc nomen, Deus, non sit nomen naturæ. Dicit enim Damascenus in I. *Lib. fid. orth.*, c. 12, quòd Deus dicitur à θεῖν, quod est curare et fovere universa; vel ab αἴθειν, id est ardere : « Deus enim noster ignis consumens est (2); » vel à θεᾶσται, quod est considerare omnia. Hæc autem omnia ad operationem pertinent : ergo hoc nomen, *Deus*, operationem significat et 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, dicit Ambrosius in *Lib. de fide* (3), quòd Deus est nomen naturæ.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 2, in exposit. lit. sive textus; et dist. 18, art. 5, ad 6; et dist. 6 et dist. 23, quæst. 2, art. 2.

(2) Ut *Deuteronom.*, IV, vers. 24; indeque *ad Hebr.*, XII, vers. 29, appellatur, vel purgando vel puniendo, addit ibidem S. Thomas.

(3) Ex lib. I, *ad Gratianum*, cap. 1, priùs indicabatur ad marginem. Sed ibi tantùm sic habetur : *Deus et Dominus nomen est magnificentiæ, nomen est potestatis.* Annon potiùs ex *prologo* libri II, ut jam supra notandum fuit, ubi nomina

(CONCLUSIO. — Hoc nomen, *Deus*, quoad id, ad quod imponitur, divinam substantiam importat, operationem verò quoad id, à quo nomen imponitur.)

Respondeo dicendum, quòd non est semper idem id, à quo imponitur nomen ad significandum, et 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 lædit pedem; non tamen hoc nomen impositum est ad significandum hanc actionem, sed substantiam lapidis. Si qua verò sunt, quæ secundum se sunt nota nobis, ut calor, frigus, albedo et hujusmodi, non ab aliis denominantur. Unde in talibus idem est quod nomen significat, et 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 suprà dictum est. 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 Dionysius duodecimo capite *de div. Nom.*, quòd « Deitas est quæ omnia videt providentiâ et bonitate perfectâ (1). » Ex hac

quædam esse ait *quæ evidentis proprietatem deitatis ostendunt*, et hoc nomen reponit inter illa. Rursumque inferiùs : *Generatio, filius, unigenitus, principaliter indicant ex Deo Filium : Deus, vita, veritas, virtutem ejus manifestant qua condidit et subsistere fecit creaturam.* Sub ejus autem inscriptione super illud *ad Gal.* III : *Deus unus est*, ut hîc.

(1) Sive pleniùs : *Deitas est providentia omnium contemplatrix quæ bonitate perfectâ circumspicit omnia et continet, ac seipsa omnino implet* ut in Edit. græco-lat. videre est, parag. 2, ubi habetur θεωμενη πρόνοια, *contemplatrix providentia;* non προνοία, sicut vetus interpres fortè legit cùm vertit ut hic ex illo refert S. Thomas, *omnia videt providentiâ*, in ablativo.

similitudinem autem communicabile est, quod est communicable secundum aliquid eorum quæ includuntur in nominis significatione. Hoc enim nomen, *leo*, propriè communicatur omnibus illis in quibus invenitur natura, quam significat hoc nomen, *leo* : per similitudinem verò communicabile est illis, qui participant quid leoninum, utputà audaciam, vel fortitudinem, qui metaphoricè *leones* dicuntur.

Ad sciendum autem quæ nomina propriè sunt communicabilia, considerandum est quòd 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 et rationem; natura autem solis non est communis multis secundum rem, sed secundum rationem tantum. Potest enim natura solis intelligi ut in pluribus suppositis existens. Et hoc ideò, 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 et re et ratione (1), non enim potest in apprehensionem cadere pluralitas hujus individui. Unde nullum nomen significans aliquod individuum, est communicabile multis propriè, sed solùm secundum similitudinem; sicut aliquis metaphoricè potest dici *Achilles*, in quantum habet aliquid de proprietatibus Achillis, scilicet fortitudinem.

Formæ verò, quæ non individuantur per aliud suppositum, sed per seipsas, quia scilicet sunt formæ subsistentes; si intelligerentur secundum quòd sunt in seipsis, non possent communicari nec re, nec ratione, sed fortè per similitudinem, sicut dictum est de individuis. Sed quia formas simpliciter per se subsistentes non possumus intelligere secundum quòd sunt, sed intelligimus eas ad modum rerum compositarum habentium formas in materia : ideo, ut dictum est, imponimus eis

(1) Id est, nec realiter multiplicari, nec intelligi multiplicatum potest.

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, et de nominibus quæ à nobis imponuntur ad significandum naturas simplices subsistentes.

Unde cùm hoc nomen, *Deus*, impositum sit ad significandum naturam divinam, ut dictum est, natura autem divina multiplicabilis non sit, ut supra ostensum est : sequitur quòd hoc nomen, *Deus*, incommunicabile quidem sit secundum rem (1), sed communicabile secundum opinionem, quemadmodum hoc nomen, *sol*, esset communicabile secundum opinionem ponentium multos soles. Et secundum hoc dicitur *Galat.*, IV : « His, qui natura non sunt dii, serviebatis. » Glossa : « 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 : « Ego dixi, dii estis (2). » Si verò esset aliquod nomen impositum ad significandum Deum non ex parte naturæ, sed ex parte suppositi, secundum quòd consideratur, ut *hoc aliquid* ; illud nomen esset omnibus modis incommunicabile, sicut forte est nomen *tetragrammaton* (3) apud Hebræos. Et est simile si quis imponeret nomen solis, designans hoc individuum.

Ad primum ergo dicendum, quòd natura divina non est communicabilis, nisi secundum similitudinis participationem.

(1) Nempe alteri Deo qui sit alius essentialiter, ut jam supra. Nam alioqui tribus personis ad eandem et indivisam essentiam pertinentibus communicatur secundùm rem.

(2) Jam paulò ante indicatum ex LXXXI *Psal.*, et *Joan.*, X, ubi usurpat ipse Christus.

(3) Id est *quadriliterum* (juxta græcum τετραγράμματον), quòd quatuor litteris constet, nempe nomen *Iehova* ex Iod, He, Vau, He, velutì præcipuum et sanctissimum nomen Dei apud Hebræos, ipsum divinitatis *esse* significans, ut art. 11, ad 1, paulò infra indicat S. Thomas ; ubi et assertivè ponit quod hic dubitativè, quia ibi loquitur absolutè ut res, hîc est secundùm Hebræos quorum certam opinionem non habebat.

Ad secundum dicendum, quòd hoc nomen, *Deus*, est nomen appellativum et 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 sunt. Et tamen secundum rei veritatem est incommutabile secundum quod dictum est de hoc nomine *sol*.

Ad tertium dicendum, quòd hæc nomina, *bonus*, *sapiens* et similia, imposita quidem sunt à perfectionibus procedentibus Deo in creaturas : non tamen sunt imposita ad significandum divinam naturam, sed ad significandum ipsas perfectiones absolutè. Et ideo etiam secundum rei veritatem sunt communicabilia multis. Sed hoc nomen, *Deus*, impositum est ab operatione propria Deo, quam experimur continuè, ad significandam divinam naturam.

ARTICULUS X.

Utrùm hoc nomen, Deus, *univocè dicatur de Deo per participationem, secundum naturam et secundum opinionem.*

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quòd hoc nomen, *Deus*, univocè dicatur de Deo per naturam et per participationem, et secundum opinionem. Ubi enim est diversa significatio, non est contradictio affirmantis et negantis, æquivocatio enim impedit contradictionem. Sed catholicus dicens : *Idolum non est Deus*, contradicit Pagano dicenti, *idolum est Deus* ; ergo *Deus* utrobique sumptum, univocè dicitur.

2. Præterea, sicut idolum est Deus secundum opinionem et non secundùm veritatem, ita fruitio carnalium delectationum dicitur felicitas secundum opinionem et non secundum veritatem. Sed hoc nomen, *beatitudo*, univocè dicitur de hac beatitudine opinata, et de hac beatitudine vera : ergo et hoc

(1) De his etiam supra, art. 5, ut et infra qu. 22, art. 4 ; et lib. I, *Sent.*, in *Prologo* art. 2, ad 2 ; et dist. 35, art. 4 ; et *Cont. Gent.*, lib. I, caput 32, 33, 34 ; et quæst. 2, de verit., art. 11 ; et quæst. 7, de potent., art. 7 ; et *Opusc.* V, cap. 27.

nomen, *Deus*, univocè dicitur de Deo secundum veritatem, et de Deo secundum opinionem.

3. Præterea, univoca dicuntur quorum est ratio una (1). Sed catholicus, cùm dicit: *Unum esse Deum*, intelligit nomine Dei rem omnipotentem et super omnia venerandam; et hoc idem intelligit gentilis cùm dicit: *Idolum esse Deum*; ergo hoc nomen univocè dicitur utrobique.

Sed contra; illud, quod est in intellectu est similitudo ejus quod est in re, ut dicitur in I. *Periherm.* (2). Sed *animal* dictum de animali vero et de animali picto, æquivocè dicitur: ergo hoc nomen, *Deus*, dictum de Deo vero et de Deo secundum opinionem, æquivocè dicitur.

5. Præterea, nullus potest signare id quod non cognoscit; sed gentilis non cognoscit veram Deitatem: ergo cùm dicit: *Idolum est Deus*, non signat veram Deitatem. Hanc autem signat catholicus dicens: « Unum esse Deum; » ergo hoc nomen, *Deus*, non dicitur univocè, sed æquivocè de Deo vero et de Deo secundum opinionem (3).

(Conclusio. — Cùm Deus participativè et æstimativè non nisi ex veri Dei ratione intelligatur, hoc nomen, *Deus*, de Deo participativè, opinativè, et vero Deo, nec univocè, nec purè æquivocè, sed analogicè dicitur.

Respondeo dicendum, quòd hoc nomen, *Deus*, in præmissis tribus significationibus non accipitur neque univocè,

(1) Vel pleniùs ex initio categoriarum, *quorum commune nomen, et ratio essentiæ secundùm illud nomen mea de* (λόγος αὐτὸς).

(2) Seu περι ἑρμηνείας vel *de interpretatione*, ut jam supra notatum art. 1.

(3) Minus videtur concludere superficie tenus quàm proponat, quia tertiam significationem proposuit qua *Deus* accipitur pro Deo *secundùm participationem*. Sed hæc æquivalenter quoad sensum includi potest in significatione *Dei secundùm opinionem*, cùm nec Deus participativè sit verus Deus; vel Deum tantùm *secundùm opinionem* exprimere voluit, quia opponitur omnino vero Deo, non autem *Deus participativè*, qui propter quandam imitationem perfectionum veri Dei sic appellatur.

neque æquivocè, sed analogicè. Quod ex hoc patet. Quia univocorum est omnino eadem ratio, æquivocorum est omnino ratio diversa; in analogicis verò, oportet quòd nomen secundum unam significationem acceptum ponatur in diffinitione ejusdem nominis secundum alias significationes accepti: sicut *ens* de substantia dictum, ponitur in diffinitione entis secundum quod de accidente dicitur: et *sanum* dictum de animali, ponitur in diffinitione sani secundum quod dicitur de urina et de medicina, hujus enim sani, quod est in animali, urina est significativa, et 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.

Cùm enim aliquem nominamus *Deum* secundum participationem, intelligimus nomine Dei aliquid habens similitudinem veri Dei (1); similiter cùm idolum nominamus *Deum*, hoc nomine, *Deus*, intelligimus significari aliquid, de quo homines opinantur quòd sit Deus, et sic manifestum est, quod alia et alia est significatio nominis : sed una illarum significationum clauditur in significationibus aliis. Unde manifestum est, quòd analogicè dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd nominum multiplicitas non attenditur secundum nominis prædicationem, sed secundum

(1) Nempe quoad authoritatem dominii, vel quoad bonitatis imitationem; ut *Genes.*, cap. VI : *Filii Dei* filii Seth propter illius probitatem, virtutem, pietatem; et *filii deorum* ab Aquila redduntur (ὑτοι θεῶν) propter hebraicum *Eloim* in plurali; sed à Symmacho *filii dominantium vel potentium* (ὑἱοὶ δυναστευόντων), ut Hyeronymus in traditionibus hebraïcis ad eum locum notat; et expressiùs Theodoretus quæst. 47, *in Genesim*, ubi potiùs *Enos* filium Seth qui *primus evocare cæpit nomen Domini Dei*, ut ibidem dicitur, Deum à suis propter pietatem vocatum esse refert, ac ex Aquilæ versione confirmat, *cæpit vocari nomine Domini* : sic *Exod.*, VII, vers. 1, Moysi dictum : *Constitui te Deum Pharaonis;* quia ut cap. 2, lib. I, *de Abel et Caïn* Ambrosius loquitur, *humanæ dignitatem conditionis excessit, etc.* Sic *Exod.*, XXII, vers. 28 · *Diis non detrahes*, id est *Principibus populi* : ut et *Psal.* LXXXI : *Deus stetit in synagoga deorum, etc.*

significationem. Hoc enim nomen *homo* de quocumque prædicetur, sive verè, sive falsè, dicitur uno modo; sed tunc multipliciter diceretur, si per hoc nomen *homo* intenderemus significare diversa : putà, si unus intenderet significare per hoc nomen, *homo*, id quod verè est homo, et alius intenderet significare eodem nomine lapidem, vel aliquid aliud. Undè patet quòd catholicus dicens : « Idolum non esse Deum, » contradicit pagano hoc asserenti, quia uterque utitur hoc nomine, *Deus*, ad significandum verum Deum. Cùm enim Paganus dicit : *Idolum esse Deum*, non utitur hoc nomine secundum quod significat *Deum opinabilem* : sic enim verum diceret, cum etiam catholici interdum in tali significatione hoc nomine utantur; ut cùm dicitur : *Omnes dii gentium dæmonia.*

Et similiter dicendum ad secundum et tertium. Nam illæ rationes procedunt secundum diversitatem prædicationis nominis, et non secundum diversam significationem.

Ad quartum dicendum, quòd *animal* dictum de animali vero et de picto, non dicitur purè æquivocè. Sed Philosophus largo modo accipit æquivoca, secundum quod includunt in se analoga; quia et *ens* quod analogicè dicitur, aliquando dicitur æquivocè prædicari de diversis prædicamentis.

Ad quintum dicendum, quòd 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. Et secundum hoc, in eadem significatione accipere potest gentilis hoc nomen, *Deus*, cùm dicit : « Idolum est Deus, » in qua accipit ipsum catholicus, dicens : « Idolum non est Deus. » Si verò aliquis esset, qui secundum nullam rationem Deum cognosceret, nec ipsum nominaret, nisi fortè sicut proferimus nomina, quorum significationes ignoramus.

ARTICULUS XI.

Utrùm hoc nomen, Qui est, *sit maximè proprium nomen Dei.*

Ad undecimum sic proceditur (1). Videtur quòd hoc nomen, ***Qui est***, non sit maximè proprium nomen Dei. Hoc enim nomen, ***Deus***, est nomen incommunicabile, ut dictum est. Sed hoc nomen, ***Qui est***, non est nomen incommunicabile : ergo hoc nomen, ***Qui est***, non est maximè proprium nomen Dei.

2. Præterea, Dionysius dicit III cap. ***de divin. Nomin.***, quòd « boni nominatio excellenter est manifestativa omnium Dei processionum (2). » Sed hoc maximè Deo convenit, quòd sit universale rerum principium : ergo hoc nomen, ***Bonum***, est maximè proprium Dei, et non hoc nomen, ***Qui est***.

3. Præterea, omne nomen divinum videtur importare relationem ad creaturas, cùm 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 maximè proprium nomen Dei.

Sed contra est, quod dicitur ***Exodi*** III, quòd 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 maximè proprium nomen Dei.

(1) De his etiam I, ***Sent.***, dist. 8, qu. 1, art. 1 et 3; ut et qu. 6, de potent., art. 1; et qu. 7, art. etiam 1, tum in corp., tum ad 1; et qu. 10, art. 1, ad 9; et super lib. Dionys. ***de div. Nom.***, cap. 5, litt. 3.

(2) Ut ex ipso capitis initio colligi potest, ubi expendendum proponit nomen boni tanquam perfectum quiddam (των ὅλων τοῦ θεοῦ προόδων εκφαντορικὸν) *quod omnes Dei progressiones manifestat* : nimirum illas quibus ad creaturas progreditur, et quæ *ad extra* dici solent; non autem illas quibus ipsæ personæ à se invicem in Trinitate per intellectionem vel amorem emanant, et quæ appellantur *ad intra;* quia voluntariæ illæ non sunt, etsi aliquo sensu sed longè differenti *progressiones boni* dici possunt, vel *emanationes*, ut modernus interpres vertit.

(Conclusio. — Hoc nomen, *Qui est*, triplici ratione est maximè proprium nomen Dei.)

Respondeo dicendum, quòd hoc nomen, *Qui est*, triplici ratione est maximè proprium nomen Dei.

Primo quidem propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum *esse*. Unde cùm *esse* Dei sit ipsa ejus essentia, et hoc nulli alii conveniat, ut suprà ostensum est : manifestum est quod inter alia nomina hoc maximè propriè nominat Deum. Unumquodque enim denominatur à sua forma.

Secundò propter ejus universalitatem. Omnia enim alia nomina, vel sunt minus communia, vel si convertantur cum ipso, tamen addunt aliquid supra ipsum secundum rationem, unde quodammodo informant et 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 quantò aliqua nomina sunt minus determinata et magis communia et absoluta, tantò magis propriè dicuntur de Deo à nobis. Unde et Damascenus dicit, quòd « principalius omnibus quæ de Deo dicuntur nominibus, est *Qui est* : Totum enim in seipso comprehendens habet ipsum *esse* velut quoddam pelagus substantiæ infinitum et indeterminatum. » Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiæ rei, sed hoc nomen, *Qui est*, nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminatè ad omnes, et ideo nominat ipsum *pelagus substantiæ infinitum*.

Tertiò verò ex ejus consignificatione. Significat enim esse in præsenti : et hoc maximè propriè de Deo dicitur, cujus *esse* non novit præteritum vel futurum, ut dicit Augustinus in quinto de *Trin*.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc nomen, *Qui est*, est magis proprium nomen Dei, quàm hoc nomen *Deus*, quantum ad id à quo imponitur, scilicet ab *esse*, et quantum ad modum significandi et consignificandi, ut dictum est. Sed quantum ad id ad quod significandum est impositum, est magis proprium hoc nomen *Deus*, quod imponitur ad significandum naturam divinam. Et adhuc magis proprium est nomen *tetragrammaton*, quod est impositum ad significandam ipsam Dei sub-

stantiam incommunicabilem et (ut sic liceat loqui) singularem.

Ad secundum dicendum, quòd hoc nomen, *Bonum*, est principale nomen Dei, in quantum est causa, non tamen simpliciter; nam *esse* absolutè, præintelligitur causæ.

Ad tertium dicendum, quòd non est necessarium, quòd omnia nomina divina importent habitudinem ad creaturas, sed sufficit quòd imponantur ab aliquibus perfectionibus procedentibus à Deo in creaturas : inter quas prima est ipsum *esse*, à quo sumitur hoc nomen, *Qui est*.

ARTICULUS XII.

Utrùm propositiones affirmativæ possint formari de Deo.

Ad duodecim sic proceditur (1). Videtur quòd propositiones affirmativæ non possint formari de Deo. Dicit enim Dionysius II, cap. *cœlestis Hierarch.*, quòd « negationes de Deo sunt veræ, affirmationes autem incompactæ. »

2. Præterea, Boëtius dicit in *lib. de Trinit.*, quòd « forma simplex subjectum esse non potest; » sed Deus maximè est forma simplex, ut supra ostensum est : 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 quàm sit, est falsus : sed Deus habet *esse* absque omni compositione, ut supra probatum est (2). Cùm igitur omnis intellectus affirmativus intelligat aliquid cum compositione, videtur quod propositio affirmativa verè de Deo formari non possit.

Sed contra est, quòd fidei non subest falsum (3); sed pro-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 4, quæst. 1, art. 1; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 36; rursusque lib. I, *Sent.*, dist. 22, art. 2, ad 1; et dist. 34, qu. 3, art. 1, in corp.; et quæst. 7, de potent., art. 5, ad 1.

(2) Nimirum quæst. 3, art. 7, sicut et quòd sit *forma simplex* qualis indicabatur paulò ante.

(3) Nec subesse omnino potest, etiam per extraordinariam et absolutam Dei potentiam, ut 2, 2, qu. 1, art. 3, ex professo dicetur; cùm fallere vel falli Deum oporteret, quod

positiones quædam affirmativæ subduntur fidei, utpote quòd « Deus est Trinus et unus, et quòd est omnipoteus : » ergo propositiones affirmativæ possunt verè formari de Deo.

(CONCLUSIO. — Cùm humanus intellectus nequeat Deum, ut unus est, cognoscere, sed sub diversis rationibus, multas de ipso propositiones affirmativas veras formare potest.)

Respondeo dicendum, quòd propositiones affirmativæ possunt verè formari de Deo. Ad cujus evidentiam sciendum est, quòd in qualibet propositione affirmativa vera, oportet quòd prædicatum et subjectum significent idem secundum rem aliquo modo (1), et diversum secundum rationem. Et hoc patet tam in propositionibus quæ sunt de prædicato accidentali, quàm in illis quæ sunt de prædicato substantiali. Manifestum est enim, quòd « homo et albus » sunt idem subjecto, et differunt ratione, alia enim est ratio hominis et alia ratio albi. Et similiter cùm dico : « homo est animal; » illud enim ipsum quod est homo, verè animal est; in eodem enim supposito est et natura sensibilis, à qua dicitur *animal*, et rationalis, à qua dicitur homo. Unde et hic etiam prædicatum et subjectum sunt idem supposito, sed diversa ratione. Sed in propositionibus, in quibus idem prædicatur de seipso, hoc aliquo modo invenitur : in quantum intellectus id quod ponit ex parte subjecti, trahit ad partem suppositi; quod verò ponit ex parte prædicati, trahit ad naturam formæ in supposito existentis, secundum quòd dicitur quòd « prædicata tenentur formaliter, et subjecta materialiter. » Huic verò diversitati quæ est secundum rationem, respondet pluralitas prædicati et subjecti : identitatem verò rei significat intellectus per ipsam compositionem. Deus autem in se consideratus est omnino unus et

utrolibet modo absolutè repugnat, quia vel omni sciens non esset vel non bonus.

(1) Putà materialiter tantùm, non formaliter. Nam realiter formaliter secundum essentiam homo ab albo distinguitur, licèt identitate materiali unum cum illo constituat, sicut *subjectum et ens in subjecto*. Unde quod subjungitur *ea differe ratione*, non est logicè tantùm intelligendum quasi per solam intellectûs considerationem differant, sed physicè per suas alterutras essentiales rationes, ut et in similibus respectivè.

simplex : sed tamen intellectus noster secundum diversas conceptiones ipsum cognoscit, eo quòd non potest ipsum, ut in seipso est, videre. Quamvis autem intelligat ipsum sub diversis conceptionibus, cognoscit tamen quòd omnibus suis (1) conceptionibus respondet una et eadem res simplex. Hanc ergo pluralitatem, quæ est secundum rationem, repræsentat pluralitas prædicati et subjecti : unitatem verò repræsentat intellectus per compositionem.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dionysius dicit affirmationes de Deo esse *incompactas* vel *inconvenientes* secundum aliam translationem (2), in quantum nullum nomen Deo competit secundum modum significandi, ut supra dictum est (*art.* 3.).

Ad secundum dicendum, quòd intellectus noster non potest formas simplices subsistentes secundum quod in seipsis sunt comprehendere; sed apprehendit eas secundum modum compositorum, in quibus est aliquid quod subjicitur, et est aliquid quod inest ; et ideò apprehendit formam simplicem in ratione subjecti, et attribuit ei aliquid.

Ad tertium dicendum, quòd hæc propositio : « Intellectus intelligens rem aliter quàm sit, est falsus, » est duplex, ex eo quòd hoc adverbium *aliter* potest determinare hoc verbum *intelligens* ex parte intellecti, vel ex parte intelligentis. Si ex parte intellecti, sic propositio vera est; et est sensus : « Qui-

(1) Hoc est, *suimet intellectûs* activo sensu, nempe quibus concipit. Vel passivè acceptis, hoc est Dei, quibus ipsemet concipitur; minùs latinè pro *ipsius*.

(2) Quæ legitima sola et congruens, ex græco ἀνάρμοστοι, vel *non convenientes*, ut modernus interpres quoque reddit; seu *incongruæ*, ut alius; et reddi potest *non consonantes*, per metaphoram ab harmonia inconcinna in qua voces invicem non concordant. Sic enim appellantur, quasi non tales quæ aptari vel convenire Deo possint, juxta sensum hîc explicatum, licèt aliquo modo et secundùm alium sensum priùs etiam indicatum non incongruè conveniant. Nec *incompacta* hoc significat nisi valde obtorto sensu, quasi *male composita* dicantur, quantumvis ἀνάρμοστοι significare possit *incompactas*, ut cum pars una non cohæret alteri etc.

cumque intellectus intelligit rem esse aliter quàm sit, falsus est. » Sed hoc non habet locum in proposito : quia intellectus noster formans propositionem de Deo, non dicit eum esse compositum, sed simplicem. Si verò ex parte intelligentis, sic propositio falsa est. Alius est enim modus intellectus in intelligendo, quam rei in essendo. Manifestum est enim quòd intellectus noster res materiales infra se existentes intelligit immaterialiter : non quòd intelligat eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter cùm intelligit simplicia quæ sunt supra se, intelligit ea secundum modum suum, scilicet compositè, non tamen ita quòd intelligat ea esse composita. Et sic intellectus noster non est falsus formans compositionem de Deo.

QUÆSTIO XIV.

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 verò quæ procedit in exteriorem effectum ; primò agemus de scientia et voluntate (nam *intelligere* in intelligente est, et *velle* in volente), et postmodum de potentia Dei, quæ consideratur ut principium operationis divinæ in effectum exteriorem procedentis.

Quia verò *intelligere*, quoddam *vivere* est : post considerationem divinæ scientiæ, considerandum est de vita divina. Et quia scientia verorum est (1), erit etiam considerandum de veritate et falsitate.

(1) **Insinuatur lib. II, *de anima*, text. 13, ubi dicitur quòd cùm *vivere* possit multipliciter intelligi, sufficit unus modus ut res aliqua vivat, scilicet *intellectus, vel sensus* etc. Et ex lib. XII, *Metaph.*, text. 39, vel c. 7, ubi dicitur intellectûs operatio vita esse; indeque concluditur quòd quia Deus est optimum et summum intelligens ac in actu intelligendi semper**

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

ARTICULUS I.

Utrùm in Deo sit scientia.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd in Deo non sit scientia. Scientia enim habitus est, qui Deo non competit, cum sit medius inter potentiam et actum : ergo scientia non est in Deo.

2. Præterea, scientia (cùm sit conclusionem) 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 et particulare, ut ex superioribus patet ; ergo in Deo non est scientia.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *Rom.* XI : « O altitudo (2 divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei. »

existens, est etiam *optimum, summum et sempiternum vivens ;* ut et illius vita propter delectationem intellectus ipsius est optima et perpetua, non sicut nos qui non semper intelligimus vel non semper intelligendo delectamur.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 15, art. 1; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 42, et qu. 81, de potent., art. 5; et *Opusc.* 3, cap. 28 et 35, et in lib. XII, *Metaph.*, lect. 6, comment 5 et 6.

(2) *Sublimitatem* explicare videtur ibi S. Thomas, optimo

(CONCLUSIO. — Cùm Deus sit omnino immaterialis, in ipso scientia est perfectissimo modo.)

Respondeo dicendum, quòd in Deo perfectissimè est scientia. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd 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, quòd natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata, natura autem rerum cognoscentium habet majorem amplitudinem et extensionem, propter quod dicit Philosoph. III, *de anima* : « Quod anima est quodammodo omnia (1). » Coarctatio autem formæ est per materiam : unde et supra diximus, quod formæ secundum quòd sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quandam infinitatem. Patet igitur, quod immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in II, *de anima* dicitur, quod plantæ non cognoscunt (2) propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est quia receptivus est specierum sine materia; et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est à materia, et immixtus, ut dicitur in III, *de anima*. Unde cùm Deus sit in summo immaterialitatis (ut ex superioribus patet), sequitur quòd ipse sit in summo cognitionis.

quidem sensu propter excellentiam scientiæ divinæ omnem aliam excedentis : *Profunditatem* tamen pro qua sæpè ponitur *altitudo*, vox græca significat ὦ βάθος ad quam alludit quoque illud *Ecclesiastæ* VII, vers. 25, quod et ibidem refert S. Thomas, *alia profunditas* etc.

(1) Colligitur ex textu 37, vel cap. 8, ubi etiam expressius dicitur quòd *sit omnia quodammodo entia* (τὰ ὄντα πάντα) etc.

(2) Seu *non sentiunt* (juxta græcum οὐκ αἰσθάνεται) ut cap. 12, text. 124, videre est. Appendix autem sequens colligitur ex textu 4, sive cap. 4, lib. III, de anima ubi dicitur id quod omnia intelligit, *immixtum esse* oportere (ἀμιγῆ εἶ), ut scilicet omnium formas recipere indifferenter possit; ac ex Anaxagora id refertur.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia perfectiones procedentes à Deo in creaturas, altiori modo sunt in Deo (ut supra dictum est), oportet quòd 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 et actus purus.

Ad secundum dicendum, quòd ea quæ sunt divisim et multipliciter in creaturis, in Deo sunt simpliciter et unitè, ut supra (1) dictum est. Homo autem secundum diversa cognita habet diversas cognitiones. Nam secundum quòd cognoscit principia, dicitur habere intelligentiam; scientiam verò, secundum quòd cognoscit conclusiones; sapientiam, secundum quòd cognoscit causam altissimam; consilium vel prudentiam, secundum quòd cognoscit agibilia : sed hæc omnia Deus unâ et simplici cognitione cognoscit, ut infra patebit. Unde simplex Dei cognitio ómnibus istis nominibus nominari potest : ita tamen, quòd ab unoquoque eorum secundum quòd in divinam prædicationem venit, secludatur quicquid imperfectionis est, et retineatur quicquid perfectionis est. Et secundum hoc dicitur *Job*, XII : « Apud ipsum est sapientia et fortitudo (2), et ipse habet consilium et intelligentiam. »

Ad tertium dicendum, quòd scientia est secundum modum cognoscentis; scitum enim est in sciente secundum modum scientis. Et ideo cùm 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.

(1) Non sicut priùs, qu. 3; sed quæst. 13, art. 4, in corp., et ad 3. Appendix autem quæ ad 1, notatur superiùs; tum ex ejusdem quæstionis 13, articulo 5; tum etiam ex quæstione 4, art. 2, colligitur, non sicut priùs rursum quæst. 6, art. 4.

(2) Sive δυναμις apud 70, id est *potentia* vel *virtus*, ut redditur in Sixtiana Editione vers. 13. Sed in eundem sensum redit ac *fortitudo spiritualis*, vel una ex alia sequitur.

ARTICULUS II.

Utrùm Deus intelligat se.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non intelligat se. Dicitur enim in lib. *de Causis* (prop. 13.), « quòd omnis sciens, qui scit suam essentiam, est rediens ad essentiam suam reditione completa. » Sed Deus non exit extra essentiam suam, nec aliquo modo movetur; et sic non competit sibi redire ad essentiam suam : ergo ipse non est sciens essentiam suam.

2. Præterea, *intelligere* est quoddam *pati* et *moveri*, ut dicitur in III, *de anima* (2) ; scientia etiam est assimilatio ad rem scitam, et scitum est etiam perfectio scientis. Sed nihil movetur, vel patitur, vel perficitur à seipso, neque similitudo sibi ipsi est, ut Hilarius dicit (lib. III. *de Trinit.*); ergo Deus non est sciens seipsum.

3. Præterea, præcipuè Deo sumus similes secundum intellectum; quia « secundum mentem sumus ad imaginem Dei, » ut dicit Augustinus (3). Sed intellectus noster non intelligit se, nisi sicut intelligit alia, ut dicitur in III, *de anima :* (text. 15, sive cap. 4.). Ergo Deus non intelligit se, nisi fortè intelligendo alia.

Sed contra est, quod dicitur I. *ad Corinth.* II : « Quæ sunt Dei nemo novit nisi spiritus Dei. »

(Conclusio. — Deus cùm sit actus purus in summo immaterialitatis, intelligit se per seipsum.)

(1) De his etiam qu. 2, de verit., art. 2; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 47.et 48, et lib. IV, cap. 11; ut et I, *Sent.*, dist. 25, art. 2, et in lib. XII, *Metaph.*, lect. 8.

(2) Ex textu quidem 12, sive cap. 4, quoddam *pati ;* ex textu autem 28, seu cap. 7, quoddam *moveri*, ut expressiùs infra.

(3) Æquivalenter lib. XV, *de Trinit.*, cap. 1, ubi ait : *Jam pervenimus ad imaginem Dei quod est homo in eo quo cæteris animalibus antecellit, et mens vocatur vel animus.* Et lib. VI, *super Genes.* ad lit., cap. 12 : *Deus ad imaginem suam hominem fecit propter hoc quòd ei dedit mentem* etc.

Respondeo dicendum, quòd Deus se per ipsum intelligit. Ad cujus evidentiam sciendum est, quòd licet in operationibus, quæ transeunt in exteriorem 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 : et secundum quod est in eo, sic est operatio in actu. Unde dicitur in lib. *de anima*, quod « sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu (1). » Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quòd intellectus noster vel sensus informatur actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum, sensus vel intellectus aliud est à sensibili vel intelligibili, quia utrumque est in potentia. Cùm igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus; oportet quòd in eo *intellectus et intellectum* sint idem omnibus modis, ita scilicet ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster cùm intelligit in potentia; neque species intelligibilis sit aliud à substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro, cùm est actu intelligens: sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus, et sic seipsum per seipsum intelligit.

Ad primum ergo dicendum, quòd 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 verò 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

(1) Sic enim saltem æquivalente sensu ibi text. 36, ac deinceps, vel cap. 7 et 8 : *Omnino intellectus qui actu intelligit, res ipsæ est;* ut ab omnibus passim latinè reddi solet; quamvis græcè sit sic potiùs : νοῦς ἐστιν ὁ κατ' ἐνέργειαν τὰ πράγματα νοῶν, seu *mens est quæ secundum actum res intelligit*. Et paulò post : *Est scientia quidem quodammodo scibilia, sensus autem sensibilia*. Et mox ædhuc : *Secatur ergo scientia et sensus in res : potentialis quidem in eas quæ sunt in potentia, sed actualis in eas quæ sunt actu*, etc.

dicitur in lib. *de Causis*, quòd « sciens essentiam suam, redit ad essentiam suam. » Per se autem subsistere maximè convenit Deo. Unde secundum hunc modum loquendi ipse est maximè *rediens ad essentiam suam*, et cognoscens seipsum.

Ad secundum dicendum, quòd *moveri* et *pati* sumuntur æquivocè, secundum quod *intelligere* dicitur esse quoddam *moveri*, vel *pati*, ut dicitur in III, *de anima* (1). Non enim *intelligere* est motus, qui est actus *imperfecti*, qui est ab alio in aliud; sed actus *perfecti*, existens in seipso agente. Similiter etiam quòd intellectus perficiatur ab intelligibili, vel assimilatur ei, hoc convenit intellectui, qui quandoque est in potentia, quia per hoc quòd est in potentia, differt ab intelligibili; et assimilatur ei per speciem intelligibilem, quæ est similitudo rei intellectæ; et perficitur per ipsam, sicut potentia per actum. Sed intellectus divinus, qui nullo modo est in potentia, non perficitur per intelligibile, neque assimilatur ei, sed est sua perfectio et suum *intelligere*.

Ad tertium dicendum, quòd *esse* naturale non est materiæ primæ, quæ est in potentia tantum, 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 quòd est in potentia ad intelligibilia, sicut materia prima ad naturalia. Unde intellectus noster possibilis non potest habere intelligibilium operationem (2), nisi in quantum perficitur per speciem intelligibilem alicujus: et sic intelligit seipsum per speciem intelligibilem, sicut et alia. Manifestum est autem quòd ex eo quòd cognoscit intelligibile, intelligit ipsum suum intelligere, et per actum cognoscit potentiam intellectivam. Deus autem est sicut actus purus,

(1) Textu nimirum 28, vel cap. 7, ubi et duplex motus hic indicatus assignatur obiter tantum; nec ad solum *intelligere*, sed ad *sentire* motus ille dicitur pertinere qui est *actus perfecti* (τετελεσμένου), id est ejus quod ad perfectionem jam pervenit, vel quod seipso perfectum est; per oppositum ad *actum imperfecti* (ἀτελοῦς), id est ejus quo ad perfectionem tendit, vel movetur ad illud per quod perfici potest.

(2) Ut in Gothico exemplari : non sicut passim in impressis non satis plano sensu, *intelligibilium operationem*.

tam in ordine existentium quàm in ordine intelligibilium ; et ideo per seipsum, seipsum intelligit.

ARTICULUS III.

Utrùm Deus comprehendat seipsum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non comprehendat seipsum. Dicit enim Augustinus, in lib. LXXXIII *quæstionum* (quæst. 14.), quòd id quod comprehendit se, finitum est sibi. Sed Deus est omnibus modis infinitus : ergo non comprehendit se.

Si dicatur, quòd Deus infinitus est nobis, sed sibi finitus, contra : verius est unumquodque secundum quòd est apud Deum, quam secundum quòd est apud nos. Si igitur Deus sibi ipsi est finitus, nobis autem infinitus, verius est Deum esse finitum, quàm infinitum. Quod est contra prius determinata (*qu. VII, art.* 14). Non ergo Deus comprehendit seipsum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit ibidem (2) : « Omne quod intelligit se, comprehendit se. » Sed Deus intelligit se : ergo comprehendit se.

(CONCLUSIO. — Deus perfectè seipsum comprehendit, cùm cognoscat seipsum, quantum cognoscibilis est.)

Respondeo dicendum, quòd Deus perfectè comprehendit seipsum. Quod sic patet. Tunc enim dicitur aliquid comprehendi, quando pervenitur ad finem cognitionis ipsius : et hoc est, quando res cognoscitur ita perfectè sicut cognoscibilis est. Sicut propositio demonstrabilis comprehenditur quando scitur per demonstrationem, non autem quando cognoscitur per ali-

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 14, art. 2, quæstione 1, 2 et 5; *Gent.*, lib. I, cap. 3, et qu. 2, de verit. art. 2, ad 5, et quæst. 20, art. 4, corp; et *Opusc.* 3, cap. 206, 213, 264; et *Opusc.* 9, cap. 79.

(2) Hoc est eodem libro 83, quæst. qu. 14, immediatè ante verba quæ argum. 1, relata sunt. His autem verbis non videtur perfecta illa comprehensio intelligi qua se comprehendere probatur Deus, cùm non omnis intellectio talis comprehensio dici possit. Sed nihil refert, cùm ejusmodi argumenta. *Sed contra* non semper accurato sensu intelligantur.

quam rationem probabilem. Manifestum est autem quòd Deus ita perfectè cognoscit seipsum, sicut cognoscibilis est. Est enim unumquodque cognoscibile secundum modum sui actus : non enim cognoscitur aliquid secundum quòd in potentia est, sed secundum quòd est in actu, ut dicitur in IX, *Metaph.* Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas ejus in existendo (1) : quia per hoc quòd actu est, et ab omni materia et potentia separatus, Deus cognoscitivus est, ut ostensum est. Unde manifestum est quòd tantum seipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est, et propter hoc seipsum perfectè comprehendit.

Ad primum ergo dicendum, quòd *comprehendere*, si propriè accipiatur, significat aliquid habens et includens alterum. Et sic oportet quòd omne comprehensum sit finitum, sicut omne inclusum. Non sic autem comprehendi dicitur Deus à seipso, ut intellectus suus sit aliud quàm ipse, et capiat ipsum et 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 lib. *de videndo Deum* (2) quòd « totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil ejus lateat videntem. »

Ad secundum dicendum, quòd cùm 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, quòd ipse intelligat se esse aliquid finitum.

(1) Colligitur ex text. 20, sive cap. 11, vel in edit. græcolat. cap. 9, ubi ea quæ sunt in potentia, tum demum inveniri dicuntur, cùm ad actum reduci ea contigerit; et subjungitur causa, quia intellectio ipsa est actus quidam, ideoque agendo cognoscimus, vel (juxta græcum ποιοῦντες γνώσκουσι) *facientes cognoscunt.*

(2) Scilicet epist. 112, ad Paulinam, cap. 9, ubi ad *mentis oblatum* istud refert, et aliam explicationem addit *ad oculos corporis pertinentem*, quòd circumspici possint ejus finem.

ARTICULUS IV.

Utrùm ipsum intelligere *Dei, sit ejus substantia.*

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd 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, cùm aliquis intelligit se intelligere, hoc non est intelligere aliquid magnum (2) vel principale intellectum, sed est intelligere quoddam secundarium et accessorium. Si igitur Deus sit ipsum suum *intelligere*, *intelligere* Dei erit sicut cum intelligimus nos intelligere. Et sic non erit aliquid magnum *intelligere* Dei.

3. Præterea, omne *intelligere* est aliquid intelligere. Cùm ergo Deus intelligit se, si ipsemet non est aliud quàm suum *intelligere*, intelligit se intelligere; et intelligere se, intelligere se : et sic infinitum. Non ergo ipsum *intelligere* Dei est ejus substantia.

Sed contra est, quod dicit Augustinus lib. VII, *de Trinit* : « 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 : ergo *intelligere* Dei est ejus substantia.

(Conclusio. — Deus cùm nullo à se distincto perficiatur, et sit suum esse, ejus intelligere non distinguitur ab ipsa ejus substantia.)

Respondeo dicendum, quòd est necesse dicere quòd *intelligere* Dei est ejus substantia. Nam si *intelligere* Dei sit aliud, quam ejus substantia, oporteret, ut dicit Philosophus in XII,

(1) De his etiam I, *Cont. Gent.*, cap. 46 et 47, et lib. IV, cap. 11 et 12; et *Opusc.* 3, cap. 29, 30, 31.

(2) Annon potiùs, *hoc intelligere* (vel hæc intellectio) *non est aliquid magnum*, etc., ut sequentia cohærent, in quibus non ut verbum infinitivum, sed ut substantivatum accipitur.

Metaph. (text. 39.), quòd aliquid aliud esset actus et perfectio substantiæ divinæ, ad quod se haberet substantia divina sicut potentia ad actum, quod est omnino impossibile. Nam *intelligere* est perfectio et actus intelligentis (1). Hoc autem qualiter sit, considerandum est. Sicut enim supra dictum est (art. 2), intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante, sicut actus et perfectio ejus, prout *esse* est perfectio existentis : sicut enim esse consequitur formam, ita *intelligere* sequitur speciem intelligibilem. In Deo autem non est forma quæ sit aliud quàm suum *esse*, ut supra ostensum est. Unde cùm ipsa essentia sit etiam species intelligibilis, ut dictum est, ex necessitate sequitur quòd ipsum ejus *intelligere* sit ejus essentia et ejus *esse*. Et sic patet ex *omnibus* præmissis, quòd in Deo intellectus intelligens, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum *intelligere*, sunt omnino unum et idem. Unde patet quòd per hoc quòd Deus dicitur *intelligens*, nulla multiplicitas ponitur in ejus substantia.

Ad primum ergo dicendum, quòd *intelligere* non est operatio exiens ab ipso operante, sed manens in ipso.

Ad secundum dicendum, quòd cùm intelligitur illud *intelligere* quod non est subsistens, non intelligitur aliquid magnum, sicut cùm 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, et non alicujus alterius, ut sic oporteat procedere in infinitum.

(1) Non in formali sensu, sed identico tantùm. Unde hinc eruere quòd formalis ratio constituens divinitatem sit actualis intellectio figmentum est. Alioqui de voluntate idem dici deberet ; cùm etiam de illa dicat, qu. 19, in corp., quòd *sicut esse Dei est ipsum ejus intelligere, ita et ejus velle.* Ac expressiùs ad 3, quòd *cùm voluntas Dei sit ejus essentia*, etc. Et art. 4, ad 2, quòd *essentia Dei est ipsum ejus intelligere et velle*.

ARTICULUS V.

Utrùm Deus cognoscat alia à se.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non cognoscat alia à se. Quæcumque enim sunt alia à Deo, sunt extra ipsum. Sed Augustinus dicit in lib. LXXXIII *quæst.*, quòd « neque quidquam 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, et nobilius ipso. Quod est impossibile.

3. Præterea, ipsum *intelligere* speciem habet ab intelligibili, sicut et omnis alius actus à suo objecto; unde et ipsum *intelligere* tanto est nobilius, quanto nobilius est ipsum quod intelligitur. Sed Deus est ipsum suum *intelligere*, ut ex dictis patet : si igitur Deus intelligit aliquid aliud à se, ipse Deus specificatur per aliquid aliud à se, quod est impossibile. Non igitur intelligit alia à se.

Sed contra est, quod dicitur *Hebr.* IV : « Omnia nuda et aperta sunt oculis ejus. »

(Conclusio. — Deus, cum perfectè seipsum intelligat, omnia alia à se non per speciem propriam, sed per essentiam suam intelligit.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est Deum cognoscere alia à se. Manifestum est enim quòd seipsum perfectè intelligit; alioquin ejus *esse* non esset perfectum, cùm ejus *esse* sit ejus *intelligere*. Si autem perfectè aliquid cognoscitur, necesse est quòd virtus ejus perfectè cognoscatur. Virtus autem alicujus rei perfectè cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quæ virtus se extendit. Unde cum virtus divina se extendat ad alia, eo quòd ipse est prima causa effectiva omnium entium (ut ex supradictis patet), necesse est quòd Deus alia à se cognoscat. Et hoc etiam evidentius fit, si adjungatur, quod ipsum *esse*

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 35, art. 2; et qu. 2, de verit., art. 4; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 48 et 49.

causæ agentis primæ, scilicet Dei, est ejus *intelligere*. Unde quicumque effectus præexistunt in Deo, sicut in causa prima, necesse est quòd sint in ipso ejus *intelligere*, et quòd 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, quòd 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 cùm oculus videt hominem per speciem hominis. In alio autem videtur, id quod videtur per speciem continentis (1) : sicut cùm pars videtur in toto, per speciem totius; vel cùm 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 (2), sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Augustini dicentis, quòd « Deus nihil extra se intuetur, » non est sic intelligendum, quasi nihil quod sit extra se intueatur; sed quia id quod est extra seipsum, non intueatur nisi in seipso, ut dictum est (3).

Ad secundum dicendum, quòd *intellectum* est perfectio intelligentis, non quidem secundum suam substantiam, sed secundum suam speciem, secundum quam est in intellectu, ut forma et perfectio ejus. Lapis enim non est in anima, sed species ejus, ut dicitur in III, *de anima* (text. 38, vel cap. 8). Ea verò quæ sunt alia à Deo, intelliguntur à Deo, in

(1) Quocunque modo contineat; vel realiter, ut in exemplo partis patet; vel repræsentativè, ut speculi exemplo indicatur.

(2) Tanquam *in medio videndi*, ut adjuncta ostendunt; cùm in ipsis nihilominus objectivè videat, ut patebit sequenti art.

(3) Quippe hoc Augustinus dicit de ideis per quas Deus res intelligit : *Singula* (inquit) *propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse nisi in ipsa mente creatoris. Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat, nam hoc opinari sacrilegum est*, etc.

quantum essentia Dei continet species eorum, ut dictum est. Unde non sequitur quòd aliquid aliud sit perfectio divini intellectus, quàm ipsa essentia Dei.

Ad tertium dicendum, quòd ipsum *intelligere* non specificatur per id quod in alio intelligitur, sed per principale intellectum in quo alia intelliguntur. In tantum enim ipsum *intelligere* specificatur per objectum suum, in quantum 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 quàm essentia sua, in qua omnes species rerum comprehenduntur. Unde non oportet quòd ipsum *intelligere* divinum, vel potius ipse Deus, specificetur per aliud quàm per essentiam divinam.

ARTICULUS VI.

Utrùm Deus cognoscat alia à se, propria cognitione.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non cognoscat alia à se propria cognitione. Sic enim cognoscit alia à se, ut dictum est, secundum quod alia ab ipso in eo sunt : sed alia ab eo sunt in ipso sicut in prima causa communi et universali. Ergo alia cognoscuntur à Deo, sicut in causa prima et universali. Hoc autem est cognoscere in universali, et non secundum propriam cognitionem : ergo Deus cognoscit alia à se in universali, et 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 suprà dictum est (2): ergo nec per essentiam divinam potest

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 35, art. 3; et dist. 36, qu. 1, art. 1; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 50 et 63, usque ad 92; ut et lib. III, cap. 45 et 76; et qu. 2, de verit., art. 4 et 5; et *Opusc.* 3, cap. 134 et 135.

(2) Colligitur ex qu. 13, art. 1, ubi proinde infert non

cognosci essentia creaturæ. Et sic, cùm 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 cùm Deus cognoscat omnia per essentiam suam, non videtur quod unumquodque per propriam rationem cognoscat, idem enim non potest esse propria ratio multorum et diversorum. Non ergo habet propriam cognitionem Deus de rebus, sed communem; nam cognoscere res non secundum propriam rationem, est cognoscere res solum in communi.

Sed contra, habere propriam cognitionem de rebus, est cognoscere res non solùm in communi, sed secundum quòd sunt ab invicem distinctæ. Sic autem Deus cognoscit res. Unde dicitur *Hebr.* IV quòd, « pertingit usque ad divisionem spiritus et animæ (1), compagum quoque et medullarum, et discretor cogitationum et intentionum cordis, et non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus. »

posse Deum in hac vita nominari à nobis qualis in seipso est secundum essentiam, quia non cognoscimus eum nisi ex creaturis, etc.

(1) De verbo Dei hæc dicuntur, ut ibi patet, ubi scilicet præmittitur quòd *vivus est sermo Dei et efficax et penetrabilior omni gladio ancipiti;* hoc est *ex utraque parte acuto* (ut græca vox δίστομος quasi *gemini oris*, pro acie gemina, metaphoricè significat). Ac deinde additur : *Et pertingens usque ad divisionem animæ ac spiritûs :* intelligendo per *animam* quæ dat *esse* corpori, animalem vel sensualem partem; et per *spiritum* qui subtilius aliquid significat, intelligendo partem spiritualem seu mentalem; ut ipse S. Thomas explicat ibi lect. 2, quamvis ex Glossa quoque addit quòd per *animam* carnalia peccata quæ in rebus ad vitam corporalem vel ad corporis voluptatem pertinentibus fiunt, sed per *spiritum* intelliguntur ea quæ spiritualia dici solent, quia in iis fiunt quæ ad mentem pertinent. Sensus ergo est quòd omnia bona vel mala nostra, non tantùm exteriùs et palàm potentia, sed interiùs latentia et quantumlibet occultata, Deus perfectissimè novit.

(Conclusio. — Cùm Deus omnia alia à se per suam essentiam cognoscat, quæ rerum perfectiones singulas continet, omnia alia non in communi, sed propria et distincta cognitione cognoscit.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc quidam erraverunt, dicentes quòd 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 et omnia alia in quantum sunt calida; ita Deus in quantum cognoscit se ut principium essendi, cognoscit naturam entis, et omnia alia in quantum sunt entia.

Sed hoc non potest esse. Nam intelligere aliquid in communi et non in speciali, est imperfectè aliquid cognoscere. Unde intellectus noster, dum de potentia in actum reducitur, pertingit prius ad cognitionem universalem et confusam de rebus, quam ad propriam rerum cognitionem, sicut de imperfecto ad perfectum procedens, ut patet in primo *Physic.* (text. 2). Si igitur cognitio Dei de rebus aliis à se, esset in universali tantum et non in speciali, sequeretur quòd ejus ***intelligere*** non esset omnibus modis perfectum, et per consequens nec ejus ***esse***, quod est contra ea quæ superius ostensa sunt (art. 5). Oportet igitur dicere quòd alia à se cognoscat propria cognitione, non solum secundum quòd communicant in rationes entis, sed secundum quòd unum ab alio distinguitur.

Et ad hujus evidentiam considerandum est, quòd quidam volentes ostendere, quòd Deus per unum cognoscit multa, utuntur quibusdam exemplis : utputa quòd 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, quòd multitudo et 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 solùm, sed ex diversa dispositione diaphani recipientis, et similiter diversitas linearum est ex diverso situ. Et inde est quòd hujusmodi diversitas et multitudo non potest cognosci in suo principio

secundum propriam cognitionem, sed solùm in communi. Sed in Deo non sic est. Suprà enim ostensum est (quæst. IV, art. 2) (1) quòd quicquid perfectionis est in quacumque creatura, totum præexistit et 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 ab invicem distinguuntur sicut *vere* et *intelligere* et hujusmodi, quibus viventia à non viventibus, et intelligentia à non intelligentibus distinguuntur : et omnis forma per quam quælibet res in propria specie constituitur, perfectio quædam est. Et sic, omnia in Deo præxistunt, non solum quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea, secundum quæ res distinguuntur (2). Et sic cùm 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 numeros imperfectos sub ipso contentos. Manifestum est autem quòd per actum perfectum cognosci possunt actus imperfecti, non solum in communi, sed etiam propria cognitione. Sicut qui cognoscit hominem, cognoscit animal propria cognitione; et qui cognoscit senarium, cognoscit ternarium propria cognitione. Sic igitur cùm essentia Dei habeat in se quicquid perfectionis habet essentia cujuscumque rei alterius, et adhuc amplius, Deus in seipso potest omnia propriâ cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscujusque consistit secundum quòd per aliquem modum divinam perfectionem participat.

(1) Nec tantùm ibi ex professo ubi quæritur an in Deo sint perfectiones omnium rerum; sed quæst. quoque præcedenti, art. 2, cùm explicatur an aliquod nomen substantialiter de Deo dici possit.

(2) Sensu jam paulò supra explicato; nempe *secundùm modum excellentem*, non formaliter denominando Deum velut subjectum earundem perfectionum quæ in singulis inveniuntur (quod absurdum omnino foret), sed eminenter tantùm sive virtualiter velut omnium causam, quod sufficit ut ea sigillatim secundùm singulorum proprias rationes cognoscat.

Non autem Deus perfectè seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio : nec etiam ipsam naturam essendi perfectè sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi. Unde manifestum est, quòd Deus cognoscit omnes res, propria cognitione (1), secundum quod ab aliis distinguuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd « sic cognoscere aliquid sicut in cognoscente est, » potest dupliciter intelligi. Uno modo secundum quod hoc adverbium, *sicut*, importat modum cognitionis ex parte rei cognitæ, et 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 cognoscit lapidem secundum *esse* intelligibile, quod habet in intellectu, in quantum cognoscit se intelligere, sed nihilominus cognoscit esse lapidem in propria natura. Si verò intelligatur secundum quòd hoc adverbium, *sicut*, importat modum ex parte cognoscentis, verum est quòd sic solùm cognoscens cognoscit cognitum, secundum quod est in cognoscente : Quia quanto perfectius est cognitum in cognoscente, tanto perfectior est modus cognitionis. Sic igitur dicendum est, quòd Deus non solum cognoscit res esse in seipso ; sed per id quod in seipso continet res, cognoscit eas in propria natura : et tantò perfectius, quantò perfectius est unumquodque in ipso.

Ad secundum dicendum, quòd essentia creaturæ comparatur ad essentiam Dei, ut actus imperfectus ad perfectum. Et ideo essentia creaturæ non sufficienter ducit in cognitionem essentiæ divinæ : sed è conversò.

Ad tertium dicendum, quòd idem non potest accipi ut ratio diversorum, per modum adæquationis ; sed divina essentia est aliquid excedens omnes creaturas. Unde potest accipi ut

(1) Seu ad proprias et singulares quarumlibet conditiones terminata, ut ex adjunctis patet.

propria ratio uniuscujusque, secundum quòd diversimodè est participabilis, vel imitabilis, à diversis creaturis.

ARTICULUS VII.

Utrùm scientia Dei sit discursiva.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd scientia Dei sit discursiva. Scientia enim Dei non est secundum *scire* in habitu, sed secundùm *intelligere* in actu. Sed secundum Philosophum in II. *Topic.*, « scire in habitu contingit multa simul, sed intelligere actu, unum tantum. » Cùm ergo Deus multa cognoscat, quia et se et alia, ut ostensum est, videtur quòd non simul omnia intelligat, sed de uno in aliud discurrat.

2. Præterea, cognoscere effectum per causam est scientiæ discurrentis. Sed Deus cognoscit alia per seipsum, sicut effectum per causam. Ergo cognitio sua est discursiva.

3. Præterea, perfectiùs Deus scit unamquamque creaturam quàm nos sciamus. Sed nos in causis creatis cognoscimus earum effectus, et sic de causis ad causata discurrimus. Ergo videtur similiter esse in Deo.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in XV, *de Trin.* (cap. 14) : Quòd Deus « non particulatim, vel singillatim omnia videt, velut alternante conceptu hinc illuc, inde huc, sed omnia videt simul. »

(Conclusio. — Scientia Dei nullo modo discursiva est, sed omnia simul perfectè intelligit.)

Respondeo dicendum, quod in scientia divina nullus est discursus : quod sic patet. In scientia enim nostra duplex est discursus : unus secundum successionem tantum, sicut cùm postquam intelligimus aliquid in actu, convertimus nos ad intelligendum aliud (2) ; alius discursus est secundum causalita-

(1) De his etiam I, *Cont. Gent.*, cap. 55, 56, 57; et quæst. 9, de potent., art. 2, ad 10; et *quodl.*, 11, art. 2, ad 2; et *Opusc.* 5, cap. 29.

(2) Vel etiam aliter, quando circa idem objectum successivè versamur, prout illud non uno intuitu apprehendimus plenè ac perfectè, sed per continuatum actum intelligendi. Minus tamen pertinet ad propositum hæc successio, vel reducitur ad

tem, sicut cùm per principia pervenimus in cognitionem conclusionum. Primus autem discursus Deo convenire non potest. Multa enim quæ successivè intelligimus, si unumquodque eorum in seipso consideretur, omnia simul intelligimus, si in aliquo uno ea intelligamus, putà si partes intelligamus in toto, vel si diversas res videamus in speculo. Deus autem omnia videt in uno, quod est ipse, ut habitum est; unde simul et non successivè omnia videt. Similiter etiam et 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, quòd quando cognoscitur primum, adhuc ignoratur secundum. Et sic secundum non cognoscitur in primo, sed ex primo. Terminus verò discursus est, quando secundum videtur in primo, resolutis effectibus in causa, et tunc cessat discursus. Unde cùm Deus effectus suos in seipso videat sicut in causa, ejus cognitio non est discursiva.

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt sit unum tantùm intelligere seipso (1), tamen contingit multa intelligere in aliquo uno, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd Deus non cognoscit per causam, quasi prius cognitam, effectus incognitos; sed eos cognoscit in causa. Unde ejus cognitio est sine discursu; ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod effectus causarum creatarum videt quidem Deus in ipsis causis, multo meliùs quàm nos: non tamen ita quod cognitio effectum causetur in ipso ex cognitione causarum creatarum, sicut in nobis. Unde ejus scientia non est discursiva.

eandem de qua hîc, per quam scilicet unum intelligimus post aliud; putà unam partem objecti post aliam, quia circa eandem successiva cogitatio per accidens est.

(1) Sive, *licèt contingat unum tantùm intelligere in seipso*, ut resumi ex argumento debet et in adjunctis exprimitur: id est, licèt non possit nisi unum simul et semel intelligi, quando per propriam speciem intelligitur, etc.

ARTICULUS VIII.

Utrùm scientia Dei sit causa rerum.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd scientia Dei non sit causa rerum. Dicit enim Origenes super epist. *ad Rom.* : « Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus esse futurum, sed quia futurum est, ideo scitur à Deo antequam fiat (2). »

2. Præterea, posita causa ponitur effectus. Sed scientia Dei est æterna. Si ergo scientia Dei est causa rerum creatarum, videtur quòd creaturæ sint ab æterno.

3. Præterea, scibile est prius scientia et mensura ejus, ut dicitur in X, *Metaphysic.* (text. 9.). Sed id quod est posterius et mensuratum non potest esse causa : ergo scientia Dei non est causa rerum.

Sed contra est, quod dicit Augustinus XV, *de Trinit.* (cap. 13.) : « Universas creaturas et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit Deus : sed ideo sunt, quia novit (3). »

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 38, art. 1; et *Cont. Gent.*, lib. V, cap. 61 et 62; et qu. 2, de verit., art. 14.

(2) Sic Hieronymus quoque super illud *Hierem.* XXVI : *Si fortè audiant*, etc. Et similia Chrysostomus, *homil.* LX, in *Matth.*, ad illud, cap. XVIII : *Necesse est ut veniant scandala.* Ut et Cyrillus in *Joan.*, ad illud cap. XIII : *Ut adimpleatur Scriptura*, etc.

(3) Et rationem deinceps reddit : *Non enim nescivit quæ fuerat creaturus : Quia ergo scivit, creavit, non quia creavit, scivit.* Et cap. 10, libri VI : *Non enim hæc quæ creata sunt, ideo sciuntur à Deo quia facta sunt; ac non potiùs ideo facta sunt vel mutabilia quia immutabiliter à Deo sciuntur.* Ex Gregorio XX, *Moral.*, cap. 23, vel in antiquis 24 : *Quæ sunt, non à Dei æternitate ideo videntur quia sunt, sed ideo sunt quia videntur.* Nec inde tamen ulla peccandi necessitas inferri potest, quia præscientia libertatem non aufert. Hinc Augustinus rursum lib. V, *de Civit. Dei*, cap. 10, prope finem : *Non ideo peccat homo* (inquit) *quia Deus illum peccaturum præscivit; imò eum non dubitatur peccare dum peccat, quia ille præscivit peccaturum qui si nolit utique*

(CONCLUSIO. — Cùm esse et intelligere in Deo indistincta sint, ipsum per suam scientiam causare res oportet, adjuncta tamen voluntate.)

Respondeo dicendum, quòd 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 quòd artifex operatur per suum intellectum. Unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis; sicut calor est principium calefactionis. Sed considerandum est, quòd forma naturalis, in quantum est forma manens in eo cui dat *esse*, non nominat principium actionis, sed secundum quod habet inclinationem ad effectum. Et 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 (cùm sit eadem scientia oppositorum), non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum, ut dicitur in nono *Metaph.* (text. 10.). Manifestum est autem quòd Deus per intellectum suum causat res, cùm ejus *esse* sit ejus *intelligere*: unde necesse est, quòd 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, quòd Origenes locutus est attendens rationem scientiæ; cui non competit ratio causalitatis, nisi adjunctà voluntate, ut dictum est. Sed quòd dicit ideo præscire Deum aliqua, quia sunt futura, intelligendum est secundum causam consequentiæ, non secundum causam essendi. Sequitur enim, si aliqua sunt futura, quòd Deus ea præscierit: non tamen res futuræ sunt causa quòd Deus sciat.

Ad secundum dicendum, quod scientia Dei est causa rerum,

non peccat, etc. Ac in eumdem sensum loqui videtur Origenes ut probet quòd *in præscientia Dei perditionis nostræ causa non consistit*, et quòd *Judas potuit esse similis Petro si voluisset*, super illud nimirùm ad *Rom.* VIII: *Quos vocavit, hos et justificavit.* Nec alius est vel Hieronymi sensus vel Cyrilli.

secundum quod res sunt in scientia. Non fuit autem in scientia Dei, quòd res essent ab æterno. Unde quamvis scientia Dei sit æterna, non sequitur tamen quòd creaturæ sint ab æterno.

Ad tertium dicendum, quod res naturales sunt mediæ inter scientiam Dei et scientiam nostram : nos enim scientiam accipimus à rebus naturalibus, quarum Deus per suam scientiam causa est. Unde sicut scibilia naturalia sunt priora quàm scientia nostra et mensura ejus, ita scientia Dei est prior quàm res naturales et mensura ipsarum. Sicut etiam aliqua domus est media inter scientiam artificis qui eam fecit, et scientiam illius, qui ejus cognitionem ex ipsa jam facta capit.

ARTICULUS IX.

Utrùm Deus habeat scientiam non entium.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non habeat scientiam non entium. Scientia enim Dei non est nisi verorum, sed verum et ens convertuntur : ergo scientia Dei non est non entium.

2. Præterea, scientia requirit similitudinem inter scientem et 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 Apostolus *ad Roman.* IV : « Qui vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt (2). »

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 38, art. 4; et qu. 1, de verit., art. 8; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 69.

(2) Vocationem referendo ad simplicem cognitionem Dei, qua cognoscit futura quæ nondum sunt in actu, sicut et præsentia quæ actu sunt, ut in eundem locum S. Thomas explicat lect. 3, ubi etiam ait quod per ea quæ non sunt intelliguntur Gentes propter earum vilitatem; sicut etiam *Esther*, XIV, vers. 11 : *Ne tradas, Domine, sceptrum tuum his qui non sunt* (scilicet Gentilibus). Per ea verò quæ sunt, designantur Judæi quasi populus Dei verus, etc. Item quòd ea Deus vocat quæ

(CONCLUSIO. — Cognoscit Deus non entia secundum quid, quomodocunque non sint scientia visionis : non entia verò simpliciter, notitia simplicis intelligentiæ.)

Respondeo dicendum, quòd Deus scit omnia quæcunque sunt quocunque modo. Nihil autem prohibet ea, quæ non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt, quæ actu sunt. Ea verò quæ non sunt actu, sunt in potentia, vel ipsius Dei, vel creaturæ, sive in potentia activa, sive in passiva, sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocunque modo significandi. Quæcunque igitur possunt per creaturam fieri, vel cogitari, vel dici, et etiam quæcunque 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, et 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, et in omnia quæ sunt in quocunque tempore, sicut in subjecta sibi præsentialiter. Quædam verò 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, quia ea quæ videntur apud nos, habent *esse* distinctum extra videntem.

Ad primum ergo dicendum, quòd secundum quod sunt in potentia, sic habent veritatem ea quæ non sunt actu, verum est enim ea esse in potentia : et sic sciuntur à Deo.

Ad secundum dicendum, quòd cùm Deus sit ipsum *esse*, in

non sunt per æternam prædestinationem ac si essent. Sic *Hierem.*, I, vers. 5 : *Priusquam te formarem in utero novi te.* Generaliùs autem *Eccles.*, XXIII, vers. 29 : *Domino Deo antequam crearentur, omnia sunt agnita.* Quid porrò necesse est *mediam scientiam*, quam veteribus incognitam fatetur ejus author, addere supradictis? Quia vel fictitium ejus objectum supponitur futurum, et sic pertinet ad scientiam visionis : vel non futurum, et sic simplicem intelligentiam non excedit.

tantum unumquodque est, in quantum participat de Dei similitudine; sicut unumquodque in tantum est calidum, in quantum participat calorem. Sic et ea quæ sunt in potentia, etiam si non sunt in actu, cognoscuntur à Deo.

Ad tertium dicendum, quòd Dei scientia est causa rerum voluntate adjuncta. Unde non oportet quòd quæcunque scit Deus, sint, vel fuerint vel futura sint; sed solum ea quæ vult esse, vel permittit esse. Et iterum, non est in scientia Dei, quod illa sint, sed quod esse possint.

ARTICULUS X.

Utrùm Deus cognoscat mala.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non cognoscat mala. Dicit enim Philosophus in III, *de Anima*, quòd intellectus qui non est in potentia, non cognoscit privationem : sed malum est privatio boni, ut dicit Augustinus. Igitur cum intellectus Dei nunquam sit in potentia, sed semper actu (ut ex dictis patet), videtur quòd 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. Divina autem essentia neque est similitudo mali, neque ei malum opponitur, divinæ enim essentiæ nihil est contrarium, ut dicit Augustinus, XII, *de Civitate Dei* (2). Ergo Deus non cognoscit mala.

4. Præterea, quod cognoscitur non per seipsum, sed per aliud, imperfectè cognoscitur. Sed malum non cognoscitur à

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 37, qu. 1, art. 2; et qu. 2, de verit., art. 15; et *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 71, et *quodl.* 11, qu. 2, art. unico.

(2) Sic enim ibi cap. 2, prope finem : *Et naturæ quæ summè est, contraria natura non est, nisi quæ non est. Et propterea Deo, id est summæ essentiæ, nulla essentia contraria est, etc.*

Deo per seipsum, quia sic oporteret quòd malum esset in Deo, oportet enim cognitum esse in cognoscente. Si ergo cognoscitur per aliud scilicet per bonum, imperfectè cognoscetur ab ipso. Quod est impossibile, quia nulla cognitio Dei est imperfecta. Ergo scientia Dei non est malorum.

Sed contra est, quòd dicitur *Proverb.* XV : « Infernus et perditio coram Deo (1). »

(Conclusio. — Deum, cùm quæcunque bona cognoscat, mala etiam per bona scire oportet, quæ bonis accidunt.)

Respondeo dicendum, quòd quicunque perfectè cognoscit aliquid, oportet quòd cognoscat omnia, quæ possunt illi accidere. Sunt autem quædam bona, quibus accidere potest ut per mala corrumpantur. Unde Deus non perfectè cognosceret bona, nisi etiam cognosceret mala. Sic autem est cognoscibile unumquodque, secundùm quod est; unde cùm 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 Dionysius, VII, cap. *de div. Nom.* quòd « Deus per semetipsum tenebrarum accipit visionem non aliunde videns tenebras quàm à lumine. »

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Philosophi est sic intelligendum, quòd intellectus qui non est in potentia, non cognoscit privationem per privationem in ipso existentem. Et hoc congruit cum eo, quod supra dixerat : quòd punctum e

(1) Vel expressiùs apud 70 Interpretes : *Infernus et perditio manifestæ sunt apud Dominum,* (φανερὰ παράκυπτει) ut 1 vers. videre est; conformiter ad illud quoque quòd habetu *Job,* XXVI, vers. 6 : *Nudus infernus coram illo, et nullu est operimentum perditioni :* Ubi explicat Beda quòd *perditi qui diabolus non absurdè sentitur, se ab omnipotentia D non prævaleat abscondere :* Nec dissimili sensu Gregorius li XVII, *Moral.*, cap. 12 : *Inferni et perditionis nomine* (i quit) *diabolum omnesque damnationis ejus socios designav* Sic et *Job,* XI, vers. 11 : *Ipse novit hominum vanitatem* (si juxta 70 : *novit opera iniquorum,* ἔργα ἀνόμων) *et vide iniquitatem nonne considerat?* seu *vindicare non negli* ut rursus ibi Beda : Et *Psalm.* LXVIII. *Tu scis insipientiæ meam, et delicta mea à te non sunt abscondita, etc.*

omne indivisibile per privationem divisionis cognoscitur. Quod contingit ex hoc, quia formæ simplices et indivisibiles non sunt in intellectu nostro, sed in potentia tantum : nam si essent actu in intellectu nostro, non 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, quòd scientia Dei est causa mali; sed est causa boni, per quod cognoscitur malum.

Ad tertium dicendum, quòd 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, quòd 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 diffiniri, neque cognosci potest, nisi per bonum.

ARTICULUS XI.

Utrùm Deus cognoscat singularia.

Ad undecimum sic proceditur (1). Videtur quòd 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 secundo *de Anima*, ratio est universalium, sensus verò 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 maximè abstractæ ab omni materialitate. Ergo Deus non cognoscit singularia.

3. Præterea, omnis cognitio est per aliquam similitudinem.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 3, art. 3; et dist., 36, qu. 2, art. 3; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 50, 63, ac deinceps usque ad 72, ut ex lib. III, cap. 75 et 76; et qu. 2, de verit., art. 4 et 5; et *Opusc.* 3, cap. 134 et 135.

Sed similitudo singularium, in quantum 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 *Proverb.* XVI: « Omnes viæ hominum patent oculis ejus (1). »

(Conclusio. — Cùm cognoscere singularia ad creaturarum perfectionem spectet, etsi non secundum eandem potentiam, Deum ipsum cognoscere singularia oportet, non quidem universales illorum causas sciendo, seu per applicationem universalium principiorum, sed per essentiam suam singulis propria intuendo, cùm non tantum formæ, sed materiæ causa sit.)

Respondeo dicendum, quòd Deus cognoscit singularia. Omnes enim perfectiones in creaturis inventæ, in Deo præexistunt secundum altiorem modum, ut ex dictis patet. Cognoscere autem singularia pertinet ad perfectionem nostram : unde necesse est quòd Deus singularia cognoscat. Nam et Philosophus pro inconvenienti habet, quòd aliquid cognoscatur à nobis, quod non cognoscatur à Deo. Unde contra Empedoclem arguit in I, *de Anima*, et in III, *Metaph.*, quòd accideret Deum esse insipientissimum, si discordiam ignoraret (2).

Sed perfectiones, quæ in inferioribus dividuntur, in Deo simpliciter et unitè existunt. Unde, licet nos per aliam potentiam cognoscamus universalia et immaterialia, et per aliam singularia et materialia, Deus tamen per suum simplicem intellectum utraque cognoscit. Sed qualiter hoc esse possit, quidam manifestare volentes dixerunt, quòd Deus cognoscit

1) Ut videre est vers. 2, ubi additur quòd *spirituum ponderator est ;* nempe quia *omnium actiones bonas et malas videt ;* ut *etiam spiritus singulorum quid in occulto cogitent, æquâ lance discernat*, ait ibidem Beda.

(2) Expressè quidem ut hic in I, *de Anima*, text. 89, sive cap. 4, nempe Deum ex hypothesi Empedoclis *insipientissimum* esse (ἀφρονέςατον). Paulò mitiùs autem III, *Metaph.*, text. 15, sive cap. 4, eum esse *minùs prudentem, sapientem, scientem, sive gnarum* (φρονιμον), quia elementa omnia non cognoscit.

singularia per causas universales : nam nihil est in aliquo singularium, quòd non oriatur ex aliqua causa 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 sortiuntur quasdam formas et virtutes, quæ quantumcumque ad invicem conjungantur, 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 particularia, sed cognitionem singularium præsupponit.

Et ideo aliter dicendum est quòd cùm Deus sit causa rerum per suam scientiam, ut dictum est (a. 8) in tantum se extendit scientia Dei, in quantum se extendit ejus causalitas (1). Unde, cùm virtus activa Dei se extendat non solum ad formas, à quibus accipitur ratio universalis, sed etiam usque ad materiam (ut infra ostenditur), necesse est quòd scientia Dei usque ad singularia se extendat, quæ per materiam individuantur. Cùm enim sciat alia à se per essentiam suam in quantum 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, et non formæ tantum.

Ad primum ergo dicendum, quòd intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit à principiis individuantibus. Unde spe-

(1) **Ita ut nihil omnino actu causet quin sciat illud ut ens actuale ; sicut et nihil prorsus causare possit quin sciat illud ut possibile ac omni eo modo quo possibile supponitur. Sed hic de actuali tantùm causalitate nominatim agitur, et de cognitione rerum actualium tantùm quia singularium, etc.**

cies intelligibilis nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum individualium. Et propter hoc intellectus noster singularia non cognoscit (1). 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, quòd quamvis species intellectus divini secundum *esse* suum non habeat conditiones materiales, sicut species receptæ in imaginatione et sensu : tamen virtute se extendit ad immaterialia et materialia, ut supra dictum est (2).

Ad tertium dicendum, quòd materia licet recedat a Dei similitudine secundum suam potentialitatem, tamen in quantum vel sic *esse* habet, similitudinem quandam retinet divini *esse*.

ARTICULUS XII.

Utrùm Deus possit cognoscere infinita.

Ad duodecimum sic proceditur (3). Videtur quòd Deus non possit cognoscere infinita. Infinitum enim secundum quòd est infinitum, est ignotum : quia infinitum est « cujus quantitatem accipientibus semper est aliquid extra assumere, » ut dicitur in tertio *Physic.* (text. 63, sive cap. 69). Augustinus etiam dicit XII, *de Civitate Dei*, cap. 18, quòd « quicquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur. » Sed infinita non possunt finiri : ergo non possunt scientia Dei comprehendi.

(1) Per se, directè, in seipsis, et sigillatim ac seorsim, sed per speciem essentiæ ac in communi; vel per quandam reflexionem ad phantasmata in quibus ea intuetur. Aliter autem Deus, etc.

(2) In corpore nimirum articuli, ubi *species intellectus divini* non alia intelligitur quàm essentia ipsa qua cognoscit.

(3) De his etiam 3 part., qu. 10, art. 3; ut et I, *Sent.*, dist. 39, qu. 1, art. et quæst. 2; de verit., art. 9; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 69 et 71; et *Opusc.* 3, cap. 135.

2. Si dicatur quòd ea quæ in se sunt infinita, scientiæ Dei finita sunt; contra, ratio infiniti est, quòd sit impertransibile; et finiti, quod sit pertransibile, ut dicitur in tertio *Physic.* (text. 34, sive cap. 4, et text. 59, sive cap. 6) (1). Sed infinitum non potest transiri, nec à finito, nec ab infinito, ut probatur in sexto *Physicorum* (text. 60, vel cap. 7). 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 quòd sit mensuratum : ergo infinita non possunt sciri à Deo.

Sed contra est, quod dicit Augustinus duodecimo de *Civitate Dei* (ut supra) : « Quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non tamen est incomprehensibilis ei, cujus scientiæ non est numerus (2). »

(Conclusio. — Cùm Deus sciat omnia quæ sunt in actu et in potentia, tam sua quam creaturæ, scire infinita, etiam scientia visionis, necessarium est.)

Respondeo dicendum, quòd cùm Deus sciat non solùm ea quæ sunt actu, sed etiam ea quæ sunt in potentia vel sua, vel creaturæ, ut ostensum est, hæc autem constat esse infinita, necesse est dicere, quòd Deus sciat infinita.

(1) Priori quidem loco quantum ad infinitum, ubi duplex *intransibile* notat; alterum quod naturâ suâ non est aptum transiri, ut vox; alterum quod absolvi non potest non transeundo, ut infinitum. Posteriori autem loco : quoad finitum.

(2) Vel *cujus intelligentia non est numerus*, ut est in Augustini textu, conformiter ad græcum συνέσεως; *Psal.* CXLVI. Sed in *Vulgata*, vers. 5 : *Sapientiæ ejus non est numerus* : quod ad sensum intentum parum refert; cùm et sapientia sit altissima scientia, et in illa dicatur esse *spiritus intelligentiæ multiplex*, etc., *Sap.*, VII, vers. 22. Addi etiam potest quod idem Augustinus lib. II, *de Civit. Dei*, cap. 10, de Sapientia Dei loquens ait : *In illa sunt immensi quidam atque infiniti thesauri rerum intelligibilium*, etc. Item quod *Eccles.* I: *maris arenam, pluviæ guttas, dies sæculi dinumerare* dicitur solus; et *Ecclesiast.* XXIII : *corda hominum in absconditas partes intueri*, sive occultissimos quosque motus, quod est utique infinita singularia cognoscere.

Et licet scientia visionis, quæ est tantum eorum quæ sunt, vel erunt, vel fuerunt, non sit infinitorum, ut quidam dicunt, cùm non ponamus mundum ab æterno fuisse, nec generationem, et motum in æternum mansura, ut individua in infinitum multiplicentur : tamen, si diligentiùs considerentur, necesse est dicere quòd Deus etiam scientia visionis sciat infinita. Quia Deus scit etiam cogitationes et 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 unum 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 infinitos, sed tamen non in quantum distinguuntur ab invicem, sed secundum quòd communicant in natura speciei, propter hoc quòd 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. Unde sequitur quòd scientia Dei se extendat ad infinita, etiam secundum quod sunt ab invicem distincta.

Ad primum ergo dicendum, quòd infiniti ratio congruit quantitati (1), secundum Philosophum in I, *Phys.* De ratione

(1) Sive *utitur quanto*, ut modernus interpres reddit græcum Τῶν ποσῶ προσχρῆται. Sicut in Exemplari græco-lat. cap. 2, videre est, sed in antiquis text. 15. Dicitur autem *uti quanto* (vel *quantitate*, usurpando concretum pro abstracto, ut Græci solent) quia supponit quantitatem ut materiam sui : Quidni etiam verbum illud προσχρῆται verti possit *aptatur quanto*, vel *applicatur ad usum quanti?* Quod idem est cum sensu S. Thomæ, *congruit quantitati, etc.*

autem quantitatis est ordo partium. Cognoscere ergo infinitum secundum modum infiniti, est cognoscere partem post partem, et sic nullo modo contingit cognosci infinitum, quia quantacunque quantitas partium accipiatur, semper remanet aliquid extra accipiendum. Deus autem non sic cognoscit infinitum, vel infinita quasi enumerando partem post partem, cum cognoscat omnia simul non successivè, ut suprà dictum est. Unde nihil prohibet ipsum cognoscere infinita.

Ad secundum dicendum, quòd transitio importat quandam successionem in partibus. Et inde est, quòd 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, quòd comprehendatur ab infinito. Et sic quod in se est infinitum, potest dici finitum scientiæ Dei, tanquam comprehensum, non tamen tanquam pertransibile.

Ad tertium dicendum, quòd scientia Dei est mensura rerum non quantitativa, qua quidem mensura carent infinita, sed qua mensurat essentiam et veritatem rei. Unumquodque enim in tantum habet de veritate suæ naturæ, in quantum imitatur Dei scientiam : sicut artificiatum, in quantum concordat arti. Dato autem quòd essent aliqua infinita actu secundum numerum, putà infiniti homines; vel secundum quantitatem continuam, ut si esset aer infinitus (ut quidam antiqui dixerunt) (1): tamen manifestum est quod haberent *esse* determinatum et finitum, quia *esse* eorum esset limitatum ad aliquas determinatas naturas. Unde mensurabilia essent secundum scientiam Dei.

ARTICULUS XIII.

Utrùm scientia Dei sit futurorum contingentium.

Ad decimum tertium sic proceditur (2). Videtur quòd scientia Dei non sit futurorum contingentium. A causa enim necessaria

(1) Apud Aristotelem lib. III, *Physic.*, text. 60, sive cap. 6.

(2) De his etiam infra, qu. 86, art. 3 et art. 4; ut et I, *Sent.*, dist. 38, art. 5; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 67; et qu. 2, de verit., art. 12, et *Quodl.* 12, qu. 3.

procedit effectus necessarius. Sed scientia Dei est causa scitorum, ut suprà dictum est. Cùm ergo ipsa sit necessaria, sequitur scita ejus esse necessaria. Non ergo scientia Dei est contingentium.

2. Præterea, omnis conditionalis, cujus antecedens est necessarium absolutè, consequens est necessarium absolutè : sic enim se habet antecedens ad consequens, sicut principia ad conclusionem ; ex principiis autem necessariis non sequitur conclusio nisi necessaria, ut in I, *Poster.*, probatur (text. 18)(1). 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 absolutè, tum quia est æternum, tum quia significatur ut præteritum : ergo et consequens est necessarium absolutè. Igitur quicquid scitur à Deo est necessarium. Et sic scientia Dei non est contingentium.

3. Præterea, omne scitum à Deo necesse est esse, quia etiam omne scitum à nobis necesse est esse, cùm tamen scientia Dei certior sit quàm scientia nostra. Sed nullum contingens futurum necesse est esse : ergo nullum contingens futurum est scitum à Deo.

Sed contra est, quod dicitur in *Psalm.* XXXII : « Qui finxit singillatim (2) corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum, » scilicet hominum ; sed opera hominum sunt contingentia, utpotè libero arbitrio subjecta : ergo Deus scit futura contingentia.

(Conclusio. — Cùm Deus sciat omnia, quæ non solum actu.

(1) Non 17, sicut priùs, ubi per oppositum probatur quòd non semper medium concludendi necessarium esse debet, si est necessaria conclusio, quia ex non necessariis necessarium aliquando concludi potest.

(2) Ex græco καταμόνας juxta 70, quasi sit sensus quòd singula seorsim fecit; etsi Aquila legit ἅμα id est *simul* : Symmachus autem ὁμοῦ seu *similiter, pariter*, et eodem quo supra sensu *simul;* vel etiam ejusdem rationis, conditionis et naturæ formavit. Vel finxisse dicitur corda, quia suas propensiones naturales quæ nonnisi bonæ sunt et ad bonum, eis impressit; adeoque cognoscit illas, et in illis defectum vel abusum quo deflectunt à bono in oppositam partem, vel in malum declinant.

sed potentia sunt tam sua, quàm creaturæ; futura omnia contingentia ut in seipsis sunt secundum statum quo actu sunt et ab æterno simul et infallibiliter cognoscit.)

Respondeo dicendum, quòd cùm suprà ostensum sit quòd Deus sciat omnia, non solum quæ actu sunt, sed etiam quæ sunt in potentia sua, vel creaturæ; horum autem quædam sint contingentia nobis futura, sequitur quòd Deus contingentia futura cognoscat.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd contingens aliquod dupliciter potest considerari. Uno modo in seipso, secundum quòd jam in actu est, et sic non consideratur ut futurum, sed ut præsens; neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum; et propter hoc, sic infallibiliter subdi potest certæ cognitioni, utpote sensui visus: sicut cùm video Socratem sedere. Alio modo potest considerari contingens, ut est in sua causa. Et sic consideratur ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum, quia causa contingens se habet ad opposita: et 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 etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso (1). Et licèt contingentia fiant in actu successivè, non tamen Deus successivè 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 (q. 10 a. 2 et 4). Unde omnia, quæ sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se præsentes, ut quidam dicunt, sed quia ejus intuitus fertur ab æterno supra omnia, prout sunt in sua præsentialitate (2). Unde

(1) Hinc Scripturarum iste mos est, ut interdum futura quasi jam facta essent, præterito tempore declarentur; quia scilicet apud Deum qui futura cognovit, nihil ambiguum est, ait Hieronymus, in II. *ad Ephes.*

(2) Referendo ad ipsam præsentialitatem objectorum; quia

manifestum est, quòd contingentia infallibiliter à Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam præsentialitatem : et tamen sunt futura contingentia suis causis proximis comparata.

Ad primum ergo dicendum quòd, 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, licèt scientia Dei, quæ est causa prima, sit necessaria.

Ad secundum dicendum, quòd quidam dicunt, quòd hoc antecedens : « Deus scivit hoc contingens futurum, » non est necessarium, sed contingens, quia licèt sit præteritum, tamen importat respectum ad futurum. Sed hoc non tollit ei necessitatem, quia id quòd habuit respectum ad futurum, necesse est habuisse, licèt etiam futurum non sequatur quandoque. Alii verò dicunt hoc antecedens esse contingens, quia est compositum ex necessario et contingenti, sicut istud dictum est contingens, « Socratem esse hominem album. » Sed hoc etiam nihil est : quia cùm dicitur, « Deus scivit esse futurum hoc contingens, » *contingens* non ponitur ibi nisi ut materia verbi, et non sicut principalis pars propositionis : unde contingentia ejus vel necessitas, nihil refert ad hoc quòd propositio sit necessaria vel contingens, vera vel falsa. Ita enim potest esse verum, « me dixisse hominem esse asinum, sicut « me dixisse Socratem currere, vel Deum esse, » et eadem ratio est de necessario et contingenti.

non ei solùm idealiter et per speciem sui ab æterno præsentia sunt, sed realiter in seipsis et per proprium *esse* ipse ejus æternitati coexistunt; proindeque in illa coexistunt invicem sibi quatenus æternitas indivisa est formaliter et uno puncto constat universa tempora continente : non tamen coexistunt, quatenus æternitas virtualiter dividitur et virtuali divisione suâ huic et illi temporis parti multipliciter correspondet : sicut omnes lineæ centro et invicem etiam sibi coexistunt in centro si sumatur ut formaliter indivisum, non si sumatur ut divisum virtualiter : quod et inter Selecta S. Thomæ plenius expendetur.

Unde dicendum est, quòd antecedens est necessarium absolutè. Nec tamen sequitur (ut quidam dicunt) quòd consequens sit necessarium absolutè, 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, et consequens effectus contingens, ut puta, si dicerem : « Si sol oriatur, herba germinabit. » Et ideo aliter dicendum est quòd quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animæ, consequens est accipiendum non secundum quòd in se est, sed secundum quòd est in anima ; aliud enim est esse rei in seipsa, et esse rei in anima. Ut putà, si dicam : « Si anima intelligit aliquid, illud est immateriale, » intelligendum est quòd illud est immateriale secundum quòd est in intellectu, non secundum quòd 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 præsentialitate (1) : et sic necessarium est, sicut et antecedens, quia omne quod est, necesse est esse, ut dicitur in I, *Periherm.*

Ad tertium dicendum, quòd ea quæ temporaliter in actum reducuntur, à nobis successivè 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 (2). 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 neces-

(1) Construendo ut priùs, et non ad præsentialitatem Dei, sed objecti quod secundum se Deo præsens est, referendo.

(2) Tale aliquid Boëtius (tametsi non eodem exemplo utens) eleganter disserit, lib. V, *De Consolat. Philosophiæ* Prosa VI, ubi explicat ex professo qua ratione providentia Dei *omnem temporis supergressa motionem, et infinita præteriti ac futuri spatia complectens, omnia quasi jam gerantur, in sua simplici conditione considerat.* Et paulò infra : Unde *non prævidentia sed providentia potius dicitur, quòd porrò* (id est procul ex græco πόρρω) *ab infimis rebus constituta*

sariam etiam secundum quòd 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), non autem absolutè secundum quòd in propriis causis considerantur. Unde et 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 et falsa, et est sensus : « Omnis res, quam Deus scit, est necessaria. » Vel potest intelligi *de dicto*, et sic est composita, et vera, et est sensus : « Hoc dictum, scitum à Deo, esse est necessarium ?

Sed obstant quidam dicentes, quòd ista distinctio habet locum in formis separabilibus à subjecto, ut si dicam : « Album possibile est esse nigrum, » quæ quidem *de dicto* est falsa ; et *de re*, est vera : res enim quæ est alba, potest esse nigra : sed hoc dictum : « Album est 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 cùm 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 quòd est intelligibile·

quasi ab excelso rerum cacumine cuncta prospiciat, etc. Necessitatem nihilominus non inferens, ut et ibidem addit. *sicut nec iis quæ præsentia cernis, necessitatem tuus addit intuitus, etc.*

ARTICULUS XIV.

Utrùm Deus cognoscat enuntiabilia.

Ad decimum quartum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non cognoscat enuntiabilia. Cognoscere enim enuntiabilia convenit intellectui nostro, secundum quòd componit et 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 enuntiabilium, cùm sit omnino simplex. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

Sed contra est, quod dicitur in *Psalm.* XCIII : « Dominus scit cogitationes hominum (2). » Sed enuntiabilia continentur in cogitationibus hominum : ergo Deus cognoscit enuntiabilia.

(Conclusio. — Cùm sciat Deus quæcumquè in sua et creaturæ potestate sunt enuntiabilia : omnia ei nota esse necesse est, non quidem per aliquam compositionem, vel divisionem, sed per simplicem intuitum suæ essentiæ.)

Respondeo dicendum, quòd cùm formare enuntiabilia sit in potestate intellectus nostri; Deus autem sciat quicquid est in potentia sua, vel creaturæ, ut suprà dictum est : necesse est quòd Deus sciat omnia enuntiabilia quæ formari possunt. Sed sicut scit materialia immaterialiter, et composita simpliciter : ita scit enuntiabilia non per modum enuntiabilium, quasi sci-

(1) De his etiam infra, qu. 16, art. 5, ad 1; ut et I, *Sent.*, dist. 38, art. 3; et dist. 41, art. 5; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 58 et 59; et qu. 2, de verit., art. 7.

(2) Imò plenius adhuc : *Scit cogitationes hominum quoniam vanæ sunt;* id est, *scit eas vanas esse;* vel *quòd vanæ sunt;* non causaliter accipiendo illud *quia* sive *quoniam*, quòd in Scriptura multos fallit, cùm causaliter accipiunt quod assertivè passim usurpatur. Huc spectat quoque quod art. 11, jam notatum est ex *Eccles.*, XXIII, *eum hominum corda in absconditas partes* (hoc est secretissimas cogitationes) *intueri.* Et quod *Psalm.* CXXXVIII, vers. 2 : *Intellexisti cogitationes meas de longè* (vel *ratiocinationes meas* διαλογισμοῦς μου) etc.

licet in intellectu ejus sit compositio vel divisio enuntiabilium; sed unumquodque cognoscit per simplicem intelligentiam, intelligendo essentiam uniuscujusque : sicut si nos hoc ipso quòd intelligimus quid est homo, intelligeremus omnia quæ de homine prædicari possunt. Quod quidem in intellectu nostro non contingit, qui de uno in aliud discurrit, propter hoc quòd species intelligibilis sic repræsentat unum, quod non repræsentat aliud : unde intelligendo, quid est homo, non hoc ipso alia quæ ei insunt, intelligimus, sed secundum quandam successionem. Et propter hoc, ea quæ seorsim et divisim 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, et quæcumque eis accidere possunt (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procederet, si Deus cognosceret enuntiabilia per modum enuntiabilium.

Ad secundum dicendum, quòd compositio enuntiabilis significat aliquid *esse* rei ; et sic Deus per suum *esse*, quod est ejus essentia, est similitudo omnium eorum, quæ per enuntiabilia significantur.

ARTICULUS XV.

Utrùm scientia Dei sit variabilis.

Ad decimum quintum sic proceditur (2). Videtur quòd scientia Dei sit variabilis. Scientia enim relativè dicitur ad scibile. Sed ea quæ important relationem ad creaturam, dicuntur de Deo ex tempore, et variantur secundum variationem creaturarum, ut *Dominus*, *Creator* et hujusmodi. Ergo scientia Dei est variabilis secundum variationem creaturarum.

(1) Sive casu vel fortuitò, ut sunt eventus qualescunque; sive deliberatè, ut sunt cogitationes, affectiones, actiones vel dicta, etc.

(2) De his etiam infra, quæst. 19, art. 7; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 82; ut et I, *Sent.*, dist. 38, quæst. 1, art. 3, ad 5; et quæst. 2, de verit., art. 5.

2. Præterea, quicquid potest Deus facere, potest scire : sed Deus potest plura facere quàm faciat : ergo potest plura scire quàm sciat. Et sic scientia sua potest variari secundum augmentum et 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 *Jac.* I, quòd « apud Deum non est transmutatio, neque vicissitudinis obumbratio (1). »

(Conclusio. — Scientia Dei cùm non distinguatur ab ipsa ejus immutabili substantia, variabilis nullo modo est.)

Respondeo dicendum, quòd cum scientia Dei sit ejus substantia, ut ex dictis patet ; sicut substantia ejus est omnino immutabilis, ut supra ostensum est : ita oportet scientiam ejus omnino invariabilem esse.

Ad primum ergo dicendum, quòd *Dominus* et *Creator*, et hujusmodi important relationes ad creaturas secundum quòd in seipsis sunt. Sed scientia Dei importat relationem ad creaturas, secundum quòd sunt in Deo ; quia secundum hoc est unumquodque intellectum in actu, secundum quòd est in intelligente. Res autem creatæ sunt in Deo invariabiliter, in seipsis autem variabiliter. Vel aliter dicendum est quòd *Dominus* et *Creator*, et hujusmodi important relationes, quæ consequuntur actus, qui intelliguntur terminari ad ipsas creaturas secundum quòd in seipsis sunt (2), et ideo hujusmodi

(1) Ex græco τροπῆς. Cujus primâ litterâ prætermissâ quidam legentes ῥόπης reddiderunt vel explicarunt, *momenti obumbratio;* quasi naturam ipsam Dei nec ad momentum obumbrare vel immutare quidquam possit. Quod in eumdem sensum redit, quamvis Vulgatæ sensus expressior videtur et plenior.

(2) Quia vel aliquid in illis ponunt, ut *Creator;* vel præsupponunt, ut *Dominus*. Creantur enim ut sint in seipsis ; et gubernantur tantùm postquam sunt in seipsis per actionem transeuntem, ut appellari solet ; sciuntur autem et amantur per actionem immanentem, quæ secundùm se nec aliquid in illis ponit, nec supponit, licèt amor ex consequenti aliquid ponat.

relationes variè de Deo dicuntur secundum variationem creaturarum. Sed *scientia* et amor, et hujusmodi important relationes, quæ consequuntur actus, qui intelliguntur in Deo esse, et ideo invariabiliter prædicantur de Deo.

Ad secundum dicendum, quòd Deus scit etiam ea quæ potest facere et non facit. Unde ex hoc quòd potest plura facere quam faciat, non sequitur quòd 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 quòd scit quòd aliqua possunt esse quæ non sunt, vel etiam non esse quæ sunt, non sequitur quòd scientia sua sit variabilis, sed quòd cognoscat rerum variabilitatem. Si autem aliquid esset quod prius Deus nescivisset, et postea sciret, esset ejus scientia variabilis; sed hoc esse non potest, quia quidquid est, vel potest esse secundum aliquod tempus, Deus in æterno suo scit. Et ideo ex hoc quòd ponitur aliquid esse secundum quodcumque tempus, oportet poni quòd ab æterno sit scitum à Deo. Et ideo non debet concedi, quòd Deus possit plura scire quam sciat, quia hæc propositio implicat quòd ante nesciverit, et postea sciat.

Ad tertium dicendum, quòd antiqui Nominales dixerunt idem esse enuntiabile : « Christum nasci, et esse nasciturum, et esse natum, » quia per hæc tria eadem res significatur, scilicet nativitas Christi; et secundum hoc, sequitur quòd Deus quicquid scivit, sciat : quia modò 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 quòd propositio quæ semel est vera, esset semper vera, quod est contra Philosophum, qui dicit, quòd hæc oratio : « Socrates sedet, » vera est eo sedente, et eadem falsa est eo surgente (1). Et ideo concedendum est, quòd hæc non est vera, *Quicquid Deus scivit, scit*, si ad enuntiabilia referatur; sed ex hoc non sequitur quòd scientia Dei sit variabilis. Sicut enim absque variatione divinæ Scientiæ est quòd sciat unam

(1) Indefinité de quocumque, non de Socrate dictum, cap. *de substantia*, versus finem.

et eandem rem quandoque esse, et quandoque non esse ; ita absque variatione divinæ scientiæ est, quòd scit aliquod enuntiabile quandoque esse verum, et quandoque esse falsum (1). Esset autem ex hoc scientia Dei variabilis, si enuntiabilia cognosceret per modum enuntiabilium, componendo et dividendo, sicut accidit in intellectu nostro. Unde cognitio nostra variatur, vel secundùm veritatem et falsitatem, putà si mutatâ re eandem opinionem de illa retineamus ; vel secundum diversas opiniones, ut si primò opinemur aliquem sedere, et postea opinemur eum non sedere, quorum neutrum potest esse in Deo.

ARTICULUS XVI.

Utrùm Deus de rebus habeat scientiam speculativam.

Ad decimum sextum sic proceditur (2). Videtur quòd Deus de rebus non habeat scientiam speculativam. Scientia enim Dei est causa rerum, ut supra ostensum est. 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 (3); sed scientia speculativa est nobilior quàm practica, ut patet per Philosophum in principio *Metaphysic.* (4). Ergo Deus habet de rebus scientiam speculativam.

(1) Quippe *cùm intra suæ sapientiæ sinum sic omnia concludat, figat, ac perenniter sistat, ut neque novum aliquid ad se patiatur accedere, nec à se quidquam prætereundo transire;* ait B. Petrus Damiani, *Opusc.* XXXVI, cap. 7.

(2) De his etiam infra, qu. 34, art. 3; ut et 1, 2, qu. 3, art. 5, ad 1; et lib. I, *Sent. in Prol.* et quæst. 3, de verit., art. 3.

(3) Æquivalenter ex Anselmi *Prosologio,* cap. 5.

(4) Scilicet versùs finem capitis primi; ubi tamen dicitur tantùm quòd scientiæ speculativæ præexcellant factivis (juxta græcum τῶν ποιητικῶν). Sed expressiùs lib. VI, *Metaph.*, cap. 1, significatur quòd et practicis præexcellant, quæ di-

(Conclusio. — Deus, cùm non sit quoddam operabile, cætera verò omnia, quorum scientiam habet, per se, vel per accidens, operabilia ab ipso sint, seipsum scientia tantum speculativa cognoscit, alia verò à se, et practica et speculativa scientia scit.)

Respondeo dicendum, quòd aliqua scientia est speculativa tantum, aliqua practica tantùm, aliqua verò secundum aliquid speculativa et secundum aliquid practica. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter.

Primò, ex parte rerum scitarum, quæ non sunt operabiles à sciente, sicut est scientia hominis, de rebus naturalibus, vel divinis.

Secundò, quantum ad modum sciendi. Ut puta, si ædificator consideret domum, diffiniendo, dividendo et considerando universalia prædicata ipsius, hoc siquidem est operabilia modo speculativo considerare, et non secundum quod operabilia sunt. Operabile enim est aliquid per applicationem formæ ad materiam, non per resolutionem compositi in principia universalia formalia.

Tertiò, quantum ad finem. Nam intellectus practicus differt fine à speculativo, sicut dicitur in III, *de Anima* (text. 49). 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 operali. Scientia igitur, quæ est speculativa ratione ipsius rei scitæ (1) est speculativa tantum; quæ verò speculativa est

cuntur practicæ vel activæ (juxta græcum πραχτικὴ), quia versantur circa ea quæ simpliciter agibilia sunt, non relinquendo post se aliquod opus, quod factivè relinquunt. Unde ibi tres illæ scientiæ seorsim assignantur, *speculativa, practica, et poietica* seu *factiva*, quamvis factivæ confundantur interdum cum practicis vel cum activis, ut hîc.

(1) Id est ratione objecti solummodò speculabilis et non operabilis. Talis autem respectu Dei solus Deus est, qui om-

vel secundum modum, vel secundum finem, est secundum quid speculativa et secundum quid practica; cùm verò ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica.

Secundum hoc ergo dicendum est, quòd Deus de seipso habet scientiam speculativam tantum, ipse enim operabilis non est. De omnibus verò aliis habet scientiam et speculativam, et practicam : speculativam quidem quantum ad modum; quicquid enim in rebus non speculativè cognoscimus diffiniendo et dividendo, hoc totum Deus multò perfectius novit. Sed de his, quæ potest quidem facere, sed secundum nullum tempus facit, non habet practicam scientiam, secundum quòd *practica scientia* dicitur à fine, sic autem habet practicam scientiam de his, quæ secundum aliquod tempus facit. Mala verò licet ab eo non sint operabilia, tamen sub cognitione practica ipsius cadunt, sicut et bona, in quantum permittit, impedit, vel ordinat ea (1), sicut et ægritudines cadunt sub practica scientia medici, in quantum per artem suam curat eas.

Ad primum ergo dicendum, quòd scientia Dei est causa, non quidem sui ipsius, sed aliorum : quorumdam quidem actu, scilicet eorum, quæ secundum aliquod tempus fiunt; quorumdam verò virtute, scilicet eorum, quæ potest facere, et tamen nunquam fiunt.

Ad secundum dicendum, quòd scientiam esse acceptam à rebus scitis, non per se convenit scientiæ speculativæ, sed per accidens, in quantum est humana.

Ad id verò, quod in contrarium objicitur, dicendum, quòd de operabilibus perfecta scientia non habetur, nisi sciantur in quantum operabilia sunt. Et ideò, cum scientia Dei sit omnibus modis perfecta, oportet quòd sciat ea quæ sunt à se operabilia in quantum hujusmodi, et non solum secundum quòd sunt speculabilia.

nia extra se operatur, quandocunque sunt actu, vel operari potest, si non sunt actu extitura. Unde quantum ad rationem rei scitæ practicam habet de omnibus aliis à se, licèt non quoad finem, ut adjuncta explicant.

(1) Scilicet mala culpæ quæ Deus ordinare dicitur in genere causæ finalis per accidens, vel propter bonum quod ex illis elicit, vel propter pœnam quam infligit; non autem per se, quasi eorum author vel causa sit.

Sed tamen non receditur à nobilitate speculativæ scientiæ (1), quia omnia alia à se videt in seipso, seipsum autem speculativè cognoscit; et sic, in speculativa sui ipsius scientia, habet cognitionem et speculativam et practicam omnium aliorum.

QUÆSTIO XV.

De ideis, in tres articulos divisa.

Post considerationem de scientia Dei restat considerare de ideis.

Et circa hoc quæruntur tria : 1° An sint ideæ. 2° Utrùm sint plures. 3° Utrùm sint omnium quæ cognoscuntur à Deo.

ARTICULUS I.

Utrùm ideæ sint.

Ad primum sic proceditur (2). Videtur quòd ideæ non sint. Dicit enim Dionysius 7. cap. *de Div. Nom.* quòd Deus non cognoscit res secundùm ideam. Sed ideæ non ponuntur ad aliud nisi ut per eas cognoscantur res. Ergo ideæ non sunt.

2. Præterea. Deus in seipso cognoscit omnia, ut suprà dictum est (qu. 14, art. 5). Sed seipsum non cognoscit per ideam : ergo nec alia.

3. Præterea. Idea ponitur ut principium cognoscendi et operandi; sed essentia divina est sufficiens principium cognoscendi et operandi omnia : non ergo necesse est ponere ideas.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in lib. 83. (qu. 46) : « Tanta vis in ideis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit (3). »

(1) Quippe tunc tantùm scientia practica degenerare dici potest vel a speculativæ nobilitate recedere, quando scientem à seipso abducit, vel ab objecto *per se* intellectus.

(2) De his etiam infra, quæst. 44, art. 3; ut et I, *Sent.*, dist. 36, quæst. 2, art. 2; et quæst. 3, de verit., art. 1.

(3) Hinc Augustinus infert credibile non esse ut à Platone primùm inventæ sint, sicut infra plenius probabitur.

(Conclusio. — Cùm omnia sint à Deo, non a casu facta, necessarium est in ejus mente omnium ideas præexistere objectivè, ad quarum similitudinem omnia condita sunt.

Respondeo dicendum quòd necesse est ponere in mente divinâ ideas. *Idea* enim græcè, latinè *forma* dicitur : unde per ideas intelliguntur formæ aliquarum 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, secundùm quòd formæ cognoscibilium 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 agit 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, et ignis ignem : in quibusdam verò, secundùm *esse* intelligibile, ut in his quæ agunt per intellectum ; sicut similitudo domûs præexistit in mente ædificatoris. Et hæc potest dici *idea domûs*, 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 infrà patebit (qu. 45. art. 6), necesse est quòd in mente divinâ sit forma ad similitudinem cujus mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus non intelligit res secundùm ideam extra se existentem. Et sic etiam Aristoteles (lib. I, II et III *Metaph.*) improbat opinionem Platonis de ideis, secundum quòd ponebat eas per se existentes, non in intellectu (1).

Ad secundùm dicendum, quòd licèt Deus per essentiam suam et se et alia cognoscat, tamen essentia ejus est principium operativum aliorum, non autem sui ipsius : ideo habet ratio-

(1) Etsi sunt qui Platonem excusent, quòd posuerit eas tantum ut in mente divina existentes vel subsistentes (ὑφεστώσας) et male illas a Philosopho intellectas contendant.

nem ideæ secundùm quòd ad alia comparatur, non autem secundùm quòd comparatur ad ipsum Deum.

Ad tertium dicendum, quòd Deus secundùm essentiam suam est similitudo omnium rerum : unde idea in Deo nihil est aliud quàm Dei essentia.

ARTICULUS II.

Utrùm sint plures ideæ.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd non sint plures ideæ. Idea enim in Deo est ejus essentia ; sed essentia Dei est una tantùm : ergo et idea est una.

2. Præterea, sicut idea est principium cognoscendi et operandi, ita ars et sapientia. Sed in Deo non sunt plures artes et sapientiæ : ergo nec plures ideæ.

3. Si dicatur quòd ideæ multiplicantur secundùm respectus ad diversas creaturas, contra : Pluralitas idearum est ab æterno (2) : si ergo ideæ sunt plures, creaturæ autem sunt temporales : ergo temporale erit causa æterni.

4. Præterea. Respectus isti, aut sunt secundùm rem in creaturis tantùm, aut etiam in Deo. Si in creaturis tantùm, (cum creaturæ non sint ab æterno) pluralitas idearum non erit ab æterno, si multiplicentur solùm secundùm hujusmodi respectus ; si autem realiter sunt in Deo, sequitur quòd alia pluralitas realis sit in Deo, quàm pluralitas personarum. Quod est contra Damascum (3) dicentem quòd » in divinis omnia

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 36, quæst. 2, art. 2 ; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 54 ; et quæst. 3, de verit., art. 2 ; et *Opusc.* 9, cap. 66.

(2) Prout Maximus Dionysii commentator ideam dicit esse, *sempiternam effectionem sempiterni Dei vel notitiam ab æterno præexistentem, etc.*

(3) Ut videre est lib. I, *de Fide orthod.*, cap. 9, ubi passivo sensu *ingenerationem* (ἀγεννησίαν) pro innascibilitate Patris, et *generationem* (γέννησιν) pro nativitate Filii ponit. Ut et cap. 10, de utroque, sed expressiùs et plenius cap. 11, ubi et de processione Spiritùs sancti (ἐκπορεύσεως) idem addit.

unum sunt, præter ingenerationem, generationem et processionem. » Sic igitur non sunt plures ideæ.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in lib. LXXXIII, qu. 46, quòd ideæ sunt « principales quædam formæ, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles quæ ipsæ formatæ non sunt; ac per hoc æterna ac semper eodem modo se habentes, quæ divinâ intelligentiâ continentur : sed cùm ipsæ neque oriantur, neque intereant, secundùm eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit. »

(Conclusio. — Cùm in mente divina sint omnium rerum propriæ rationes, plures ideas in ejus mente esse necesse est, ut intellectas tamen.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est ponere plures ideas. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd in quolibet effectu illud quod est ultimus finis, propriè est intentum à principali agente; sicut ordo exercitûs à duce. Illud autem quod est optimum in rebus existens, est bonum ordinis universi, ut patet per Philosophum XII *Metaph.* (1). Ordo igitur universi est propriè à Deo intentus, et non per accidens proveniens secundùm successionem agentium; prout quidam dixerunt quòd Deus creavit primum creatum tantùm, quod creatum creavit secundum creatum, et sic inde, quousque producta est tanta rerum multitudo; secundùm quam opinionem Deus non haberet nisi ideam primi creati. Sed, si ipse ordo universi est per se creatus ab eo, et intentus ab ipso, necesse est quòd habeat ideam ordinis universi. Ratio autem alicujus totius haberi non potest, nisi habeantur propriæ rationes eorum ex quibus totum constituitur; sicut ædificator speciem domûs concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cujuslibet partium ejus. Sic igitur oportet quòd in mente divina sint proprie rationes omnium rerum. Unde

(1) Colligitur ex text. 52, vel cap. 18, ubi perscrutandum proponit quoniam modo natura universi habeat bonum et optimum (τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον) propter ordinationem ad quoddam unum præstantius omnibus; quemadmodum etiam exercitus à duce bonum proprium habet quasi ad illum ordinatus. juxta exemplum quod ibidem usurpat.

dicit Augustinus in lib. LXXXIII quæst. ut supr., quòd « singula propriis rationibus à Deo ornata sunt. » Unde sequitur quòd in mente divina sunt plures ideæ.

Hoc autem quomodo divinæ simplicitati non repugnet, facile est videre si quis consideret ideam operati esse in mente operantis, sicut *quod intelligitur* ; non autem sicut species *qua intelligitur* (1), quæ est forma faciens intellectum in actu : forma enim domûs in mente ædificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cujus similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectûs quòd multa intelligat ; sed contra simplicitatem ejus esset, si per plures species ejus intellectus formaretur. Unde plures ideæ sunt in mente divina, ut intellectæ ab ipso. Quod hoc modo potest videri : ipse enim essentiam suam perfectè cognoscit, unde cognoscit eam secundùm omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solùm secundùm quòd in se est, sed secundùm quòd est participabilis secundùm aliquem modum similitudinis à creaturis. Unaquæque autem creatura habet propriam speciem, secundùm quòd aliquo modo participat divinæ essentiæ similitudinem : sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem à tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturæ, et similiter de aliis. Et sic patet quòd Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quæ sunt plures ideæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd idea non nominat divinam essentiam in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo vel ratio hujus vel illius rei. Unde secundùm quòd sunt plures rationes intellectæ ex una essentia, secundùm hoc dicuntur plures ideæ.

Ad secundum dicendum, quòd sapientia et ars significantur ut « quo Deus intelligit, » sed idea, ut « quod Deus intelligit (2). » Deus autem uno intellectu intelligit multa.

(1) Non ergo eas Augustinus appellat *formas*, ut videre est supra, quasi sint formale medium cognoscendi, sicut species intelligibilis, quam intellectus de re sibi format : sed objectivè intelligit vocari *formas* quasi res ipsas intellectas.

(2) Non quin etiam conveniat ideæ quodammodo ut sit cognitionis principium vel id quo Deus rem intelligit, si com-

et non solùm secundùm quòd in seipsis sunt, sed etiam secundùm quòd intellecta sunt; quod est intelligere plures rationes rerum. Sicut artifex dum intelligit formam domûs in materia, dicitur intelligere domum; dum autem intelligit formam domus, ut à se speculatam, ex eo quòd intelligit se intelligere eam, intelligit ideam vel rationem domûs. Deus autem non solùm 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, quòd hujusmodi respectus quibus multiplicantur ideæ, non causantur à rebus, sed ab intellectu divino comparante essentiam suam ad res.

Ad quartum dicendum, quòd respectus multiplicantes ideas non sunt in rebus creatis, sed in Deo. Non tamen sunt reales respectus, sicut illi quibus distinguuntur personæ; sed sunt respectus intellecti à Deo.

ARTICULUS III.

Utrùm omnium quæ cognoscit Deus, sint ideæ.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd non 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 quæ ea nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, ut suprà dictum est (qu. 14, art. 9). Sed horum non sunt ideæ, quia dicit Dionysius V, *de div. Nom.*, quòd « exemplaria sunt divinæ voluntates determinativæ et effectivæ

paretur ad rem ipsam ut existentem extra (sicut adjuncta insinuant), sed quia ut sic et secundùm se cognitionem Dei terminat quasi aliquid intellectum : quod non convenit sapientiæ neque arti.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 1, quæst. 1, art. 2; et dist. 36, quæst. 2, art. 3; et quæst. 3, de verit., art. 4, 5, 6, 7 et 8.

rerum (1). » Ergo non omnium quæ à Deo cognoscuntur, sunt ideæ in ipso.

3. Præterea, Deus cognoscit materiam primam, quæ non potest habere ideam, cùm nullam habeat formam : ergo idem quod priùs.

4. Præterea, constat quòd Deus scit non solùm species, sed etiam genera et singularia et accidentia : sed horum non sunt ideæ, secundùm positionem Platonis qui primus ideas introduxit, ut dicit Augustinus (2). Non ergo omnium cognitorum à Deo sunt ideæ in ipso.

Sed contra : Ideæ sunt rationes in mente divinâ existentes, ut per Augustinum patet; sed omnium quæ cognoscit Deus, habet proprias rationes : ergo omnium quæ cognoscit, habet ideam.

(Conclusio. — Omnium eorum quæ secundùm quodcumque tempus fiunt, sunt ideæ in Deo, ex quo exemplaria sunt; ut verò rationes cognoscendi omnium ab ipso factibilium, in ipso ideæ sunt tam speculativæ, quam practicæ.

Respondeo dicendum, quòd cùm ideæ à Platone ponerentur principia cognitionis rerum et generationis ipsarum, ad utrumque se habet idea, prout in mente divina ponitur : et secundùm quòd est principium factionis rerum, *exemplar* dici potest et ad practicam cognitionem pertinet; secundùm autem quòd principium cognoscitivum est, propriè dicitur *ratio* et potest etiam ad scientiam speculativam pertinere. Secundùm ergo quòd *exemplar* est, secundùm hoc se habet ad omnia quæ à Deo fiunt secundùm aliquod tempus; secundùm verò quòd principium cognoscitivum est, se habet ad omnia quæ

(1) Sicut vetus interpres vertit ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικὰ, id est quæ res determinandi et faciendi vim habent, etc.

(2) Colligitur ex lib. 83, quæst. 46, ut jam supra : non sic tamen ut eas Plato primus excogitarit quoad rem ipsam, sed quòd primus *ideas* appellavit quæ priùs ab aliis alio atque alio nomine vocabantur; quia non est verisimile vel sapientes nullos ante Platonem extitisse, vel ideas non agnovisse sine quibus esse sapiens nemo potest, ut ibidem disserit Augustinus. Et ex eodem item loco sequens appendix desumpta est, scilicet *quòd ideæ sint rationes in mente divina existentes.*

cognoscuntur à Deo, etiamsi nullo tempore fiant, et ad omnia quæ à Deo cognoscuntur secundùm propriam rationem, secundùm quòd cognoscuntur ab ipso per modum speculationis.

Ad primum ergo dicendum, quòd malum cognoscitur à Deo non per propriam rationem, sed per rationem boni : et ideo malum non habet in Deo ideam, neque secundùm quòd idea est *exemplar*, neque secundùm quòd est *ratio*.

Ad secundum dicendum, quòd eorum quæ neque sunt, neque erunt, neque fuerunt, Deus non habet practicam cognitionem nisi in virtute tantùm : unde respectu eorum non est idea in Deo secundùm quòd idea significat *exemplar*, sed solum secundùm quòd significat *rationem*.

Ad tertium dicendum, quòd Plato secundùm quosdam posuit materiam non creatam ; et 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 (1) : nam materia secundùm se neque *esse* habet, neque cognoscibilis est.

Ad quartum dicendum quòd genera non possunt habere ideam aliam ab idea speciei secundùm quòd 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 domûs facit omnia accidentia, quæ à principio concomitantur domum ; sed ea quæ superveniunt

(1) Nempè proprié dictam et perfectam, et secundùm se repræsentantem actu. Alioqui quòd imperfectam et aliqualem et impropriam secundùm se habeat in potentia quadam repræsentantem, prout à forma separatim consideratur, quamvis non possit esse sine forma, docet expressè S. Thomas, quæst. 3, de verit., art. 5, et lib. I, *Sentent.*, distinct. 36. qu. 2, art. 3, ad 2. Nec verò necesse est (quod Cajetanus tamen vult esse clarum intuenti) ut loca illa hic retractarit et ibi dicta hìc eliserit ; cum sic rectè componi possint ; quamvis ibidem dicat Cajetanus non oportere glossas fingi. Utinam nemo fingat ! nec ipse.

domui jam factæ, ut picturæ vel aliquid aliud, facit per aliquam aliam formam. Individua verò secundùm Platonem non habebant aliam ideam quàm ideam speciei : tum quia singularia individuantur per materiam, quam ponebat esse increatam (ut quidam dicunt) et concausam ideæ : tum quia intentio naturæ consistit in speciebus, nec particularia producit, nisi ut in eis species salventur. Sed providentia divina non solùm se extendit ad species, sed ad singularia, ut infra dicetur.

QUÆSTIO XVI.

De veritate, in octo articulos divisa.

Quoniam autem scientia verorum est, post considerationem scientiæ Dei, de veritate inquirendum est.

Circa quam quæruntur octo : 1° Utrùm veritas sit in re, vel tantùm in intellectu. 2° Utrùm sit tantùm in intellectu componente et dividente. 3° De comparatione *veri* ad *ens*. 4° De comparatione *veri* ad *bonum*. 5° Utrùm Deus sit veritas. 6° Utrùm omnia sint vera veritate unâ, vel pluribus. 7° De æternitate veritatis. 8° De incommutabilitate ipsius.

ARTICULUS I.

Utrùm veritas sit tantùm in intellectu.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd veritas non sit tantùm in intellectu, sed magis in rebus. Augustinus enim in lib. *Soliloq.* (lib. 2, c. 5), reprobat hanc notificationem Veri : « Verum est id quod videtur; » quia secundùm hoc, lapides qui sunt in abditissimo terræ sinu, non essent veri lapides, quia non videntur. Reprobat etiam istam : « Verum est quod ita se habet, ut videtur cognitori, si velit et possit cognoscere; » quia secundùm hoc sequeretur quòd nihil esset verum, si nullus posset cognoscere. Et diffinit sic Verum

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 39, qu. 5, art. et quæst. 1 de verit., art. 1.

« Verum est id quod est (1). » Et sic videtur quòd veritas sit in rebus, et non in intellectu.

2. Præterea, quicquid est verum, veritate verum est. Si igitur veritas est in intellectu solo, nihil erit verum nisi secundùm quòd intelligitur. Quod est error antiquorum philosophorum, qui dicebant omne quod videtur, esse verum : ad quod sequitur, contradictoria simul esse vera, cùm contradictoria simul à diversis vera esse videantur.

3. Præterea, « propter quod unumquodque tale, et illud magis, » ut patet *Poster.*, (text. 5). Sed ex eo quòd res est vel non est, est opinio vel oratio vera vel falsa, secundùm Philosophum in *Prædicam.*, cap. *de subst.* Ergo veritas magis est in rebus quàm in intellectu.

Sed contra est, quod Philosophus dicit, VI, *Metaph.*, quòd « verum et falsum non sunt in rebus, sed in intellectu. »

(Conclusio. — Verum cùm sit terminus intellectûs, sicut bonum appetitûs, veritatem omnem in intellectu esse oportet principaliter, secundariò autem in rebus secundùm ordinem ad intellectum, à quo dependent.)

Respondeo dicendum, quòd sicut *Bonum* nominat id in quod tendit appetitus, ita *Verum* nominat id in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive quamcunque cognitionem, quia cognitio est secundùm quòd cognitum est in cognoscente, appetitus autem est secundùm quòd appetens inclinatur in ipsam rem appetitam : et sic terminus appetitûs (quod est *bonum*) est in re appetibili, sed terminus cognitionis (quod est *verum*) est in ipso intellectu (2). Sicut autem *bonum* est in re in quantum habet ordinem ad appetitum, et propter hoc ratio bonitatis derivatur

(1) Ab eodem quem secum colloquentem inducit, assignatam.

(2) Non obstat quod jam supra, quæst. 8, art. 3, dixit ita volitum esse in volente, sicut scitum est in sciente : id enim de formali termino intellexit, quia tam in volente quàm in sciente formatur interius aliquid quo vult vel cognoscit ; sed quod formatur in volente non est nisi quidam impulsus ad exterius appetibile quod est bonum : quod autem in sciente formatur, est objecti potiùs attractivum ad intellectum.

à re appetibili in appetitum (secundùm quòd appetitus dicitur bonus, prout est boni) : ita, cùm *verum* sit in intellectu, secundùm quòd conformatur rei intellectæ, necesse est quòd ratio *veri* ab intellectu ad rem intellectam derivetur ; ut res etiam intellecta vera dicatur, secundùm quòd 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 secundùm suum *esse*, per accidens autem ad intellectum à quo cognoscibilis est : sicut si dicamus quòd domus comparatur ad intellectum artificis per se, per accidens autem comparatur ad intellectum à quo non dependet. Judicium autem de re non sumitur secundùm id quod inest ei per accidens, sed secundùm id quod inest ei per se : unde unaquæque res dicitur *vera* absolutè, secundùm ordinem ad intellectum à quo dependet ; et inde est quòd res artificiales dicuntur *veræ* (1) per ordinem ad intellectum nostrum : dicitur enim domus *vera*, quæ assequitur similitudinem formæ quæ est in mente artificis ; et dicitur oratio *vera*, in quantum est signum intellectûs veri. Et similiter res naturales dicuntur esse *veræ*, secundùm quòd assequuntur similitudinem specierum quæ sunt in mente divinâ : dicitur enim *verus* lapis qui assequitur propriam lapidis naturam secundùm præconceptionem intellectûs divini. Sic ergo, *veritas* principaliter est in intellectu, secundariò verò in rebus, secundùm quòd comparantur ad intellectum ut ad principium.

Et secundùm hoc veritas diversimodè notificatur. Nam Augustinus in libro *De vera religione* (cap. 36), dicit quòd « veritas est qua ostenditur id quod est (2). » Et Hilarius dicit quòd verum est declarativum aut manifestativum *esse* (3), et

(1) Sive *conceptûs veri ;* non usurpando nomen intellectûs pro potentia intellectiva, sed pro actu intelligendi, ut usurpatur sæpè.

(2) Vel *quæ ostendit id quod est.*

(3) Colligitur ex lib. V, *de Trin.*, ante medium, ubi ait : *Non hujus verbi apprehendo rationem, si dicatur mihi, ignis est, sed non est verus ignis! Aut, aqua est, sed non est vera aqua : quod enim ignis est, non potest esse ne si*

hoc pertinet ad veritatem secundùm quòd est in intellectu. Ad veritatem autem rei secundùm ordinem ad intellectum, pertinet diffinitio Augustini in lib. *De vera relig.*, ubi sup.: « Veritas est summa similitudo principii, quæ sine ulla dissimilitudine est. » Et quædam diffinitio Anselmi (in *Dialogo de verit.*, cap. 1) : « Veritas est rectitudo solâ mente perceptibilis ; » nam rectum est, quod principio concordat : et quædam diffinitio Avicennæ talis : « Veritas uniuscujusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei. » Quod autem dicitur quòd « veritas est adæquatio rei et intellectûs, » potest ad utrùmque pertinere.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de veritate rei, et excludit à ratione hujus veritatis comparationem ad intellectum nostrum : nam id quod est per accidens, ab unaquaque diffinitione excluditur.

Ad secundum ergo dicendum, quòd antiqui philosophi species rerum naturalium non dicebant procedere ab aliquo intellectu, sed eas provenire à casu. Et quia considerabant quòd *verum* importat comparationem ad intellectum, cogebantur veritatem rerum constituere in ordine ad intellectum nostrum : ex quo inconvenientia sequebantur, quæ Philosophus prosequitur in quarto *Metaphysic.* Quæ quidem inconvenientia non accidunt, si ponamus veritatem rerum consistere in comparatione ad intellectum divinum.

Ad tertium dicendum, quòd licèt veritas intellectûs nostri à re causetur, non tamen oportet quòd 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, cùm non sit agens univocum. Et similiter *esse* rei, non veritas ejus, causat veritatem intellectus. Unde Philosophus dicit quòd opinio et oratio vera est ex eo quòd res est, non ex eo quòd res vera est.

verus. *Nec natura manens eo potest carere quòd vera est* : Et paulò post : *Potest domum natura perire si non sit ; sed non potest non vera esse si maneat* : indeque infert quòd Filius Dei est verus Deus, etc.

ARTICULUS II.

Utrùm veritas sit tantum in intellectu componente et dividente.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd veritas non sit solùm in intellectu componente et dividente. Dicit enim Philosophus in III, *de anima*, *text.* 26, sive cap. 6, quòd sicut sensus propriorum sensibilium semper veri sunt, ita et intellectus ejus quod quid est. Sed compositio et divisio non est neque in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est. Ergo veritas non solùm est in compositione et divisione intellectùs.

2. Præterea, Isaac dicit in libro de *Deffinitionibus*, quòd « veritas est adæquatio rei et intellectùs. » Sed sicut intellectus complexorum potest adæquari rebus, ita intellectus incomplexorum, et etiam sensus sentiens rem ut est. Ergo veritas non est solùm in compositione et divisione intellectùs.

Sed contra est, quod dicit Philosophus in VI, *Metaph.* (text. 9), quòd « circa simplicia et quod quid est non est veritas, nec in intellectu, neque in rebus. »

(Conclusio. — Verum est tantùm in intellectu componente, vel dividente; non autem in sensu, vel intellectu quid est rei concipiente.

Respondeo dicendum quòd *verum* (sicut dictum est) secundùm sui primam rationem est in intellectu. Cùm autem omnis res sit vera secundùm quòd habet propriam formam naturæ suæ, necesse est quòd 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 intellectùs et rei veritas diffinitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit. Licèt enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem quæ est inter rem visam et id quod ipse

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 19, quæst. 5, art. 1, ad 7: et quæst. 1, de verit., art. 3.

apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest; sed tamen non apprehendit eam secundùm quòd cognoscit de aliquo *quod quid est* (1); sed quando judicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primò cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo, et dividendo : nam in omni propositione, aliquam formam significatam per prædicatum, vel applicat alicui rei significatæ per subjectum, vel removet ab ea. Et ideo bene invenitur quòd sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo *quod quid est*, sed non quòd cognoscat aut dicat verum. Et similiter est de vocibus 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 intellectùs est *verum* ut cognitum. Et ideo, propriè loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente; non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente *quod quid est*.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS III.

Utrùm verum et ens *convertantur.*

Ad tertium sic proceditur (2). Videtur quòd verum et ens non convertantur. *Verum* enim est propriè in intellectu (ut dictum est), *ens* autem propriè est in rebus. Ergo non convertuntur.

2. Præterea, id quod se extendit ad *ens* et *non ens*, non convertitur cum ente (3). Sed *verum se* extendit ad *ens* et *non ens*; nam verum est, quod est, esse; et quod non est, non esse : ergo *verum* et *ens* non convertuntur.

(1) Sive definitionem ejus et essentiam, quæ vocatur *quod quid est* ex græco τὸ τί ἔςι (ut Philosophus passim usurpat,) quia explicat plenè ac perfectè quid sit res.

(2) De his etiam quæst. 1, de verit., art. 2, ad 1; ut et 1, *Sent.*, dist. 19, quæst. 5, art. 1, ad 7.

(3) Seu conversim non prædicatur alterum de altero.

3. Præterea, quæ se habent secundùm prius et posterius, non videntur converti. Sed *verum* videtur prius esse quàm *ens*; nam non intelligitur *ens* nisi sub ratione *veri*: ergo videtur quòd non sunt convertibilia.

Sed contra est, quod dicit Philosophus, II *Metaphysic.* (1), quòd eadem est dispositio rerum in *esse* et veritate.

(Conclusio. — Cùm quodcumque sit cognoscibile et verum, in quantum ens, *verum* ipsum cum ente converti necesse est, sicut et *bonum*; addit tamen *verum* ipsi enti ordinem ad intellectum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut *bonum* habet rationem appetibilis, ita *verum* habet ordinem ad cognitionem. Unumquodque autem in quantum habet de *esse*, in tantùm est cognoscibile: et propter hoc dicitur in III, *de Anima*, text. 37, vel cap. 8, quòd « anima est quodammodo omnia » (secundum sensum et intellectum). Et ideo, sicut *bonum* convertitur cum ente, ita et *verum*. Sed tamen sicut *bonum* addit rationem appetibilis supra *ens*, ita et *verum* comparationem ad intellectum.

Ad primum ergo dicendum, quòd *verum* est in rebus et in intellectu (ut dictum est). *Verum* autem quod est in rebus, convertitur cum ente secundùm substantiam; sed *verum*, quod est in intellectu, convertitur cum ente ut manifestativum cum manifestato: hoc enim est de ratione *veri*, ut dictum est. Quamvis posset dici, quòd etiam *ens* est in rebus et in intellectu, sicut et *verum*; licèt *verum* principaliter sit in intellectu, *ens* verò principaliter in rebus. Et hoc accidit propter hoc quòd *verum* et *ens* differunt ratione.

Ad secundùm dicendum, quòd *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, quòd cùm dicitur quòd *ens* non potest

(1) Vel sic paulò aliâ phrasi text. 4, sive cap. 1 : *Ut unumquodque se habet secundùm esse, ita secundùm veritatem* : sive, *ut unumquodque habet* esse (τοῦ εἶναι, id est entitatis) *ita et veritatis* (ἀληθείας). Quasi dicat : *Ut unumquodque habet de entitate, sic etiam de veritate.*

apprehendi sine ratione *veri*, hoc potest dupliciter intelligi : uno modo ita quòd non apprehendatur *ens*, nisi ratio *veri* consequatur apprehensionem entis, et sic locutio habet veritatem ; alio modo posset sic intelligi, quòd *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 intellig *ens* ita quòd non intelligatur ejus intelligibilitas. Et similiter *ens intellectum* est *verum* ; non tamen intelligendo *ens*, intelligitur *verum*.

ARTICULUS IV.

Utrùm bonum secundùm rationem sit priùs quàm verum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd *bonum* secundùm rationem sit prius quàm *verum*. Quod enim est universalius, secundùm rationem prius est, ut patet ex primo *Phys.* Sed *bonum est* universalius quàm *verum* (2), nam *verum* est quoddam bonum, scilicet intellectûs : ergo *bonum* prius est secundùm rationem, quàm *verum*.

2. Præterea, *bonum est* in rebus ; *verum autem* in compositione et divisione intellectûs, ut dictum est (art. 2). Sed ea quæ sunt in re, sunt priora his quæ sunt in intellectu : ergo prius est secundùm rationem *bonum* quàm *verum*.

3. Præterea, veritas est quædam species virtutis, ut patet in IX, *Ethic.* (3). Sed virtus continetur sub bono ; est enim « bona qualitas mentis, » ut dicit Augustinus. Ergo bonum est priusquàm verum.

(1) De his etiam qu. 21, de verit., art. 3.

(2) Colligitur ex text. 4, sive cap. 1, ubi proinde ab universalibus ad singularia procedendum dicitur.

(3) Ex cap. 13, græco-lat., colligitur vel ex cap. 15, in antiquis, et apud S. Thomam, lect. 15. Sicut et sequens Augustini appendix de virtute quod sit bona qualitas mentis, colligitur ex libro VI, *Contra Julianum*, cap. 7, vel ex libro II, *De libero arbitrio*, cap. 18 et 19.

Sed contra : quod est in pluribus, est prius secundùm rationem. Sed *verum* est in quibusdam, in quibus non est *bonum*, scilicet in mathematicis : ergo *verum est* prius secundùm rationem quàm *bonum*.

(Conclusio. — Verum cùm propinquius sit enti quàm bonum, et ipsam cognitionem respiciat quæ prior est appetitione, quam respicit bonum, est prius secundùm suam rationem, quàm bonum.)

Respondeo dicendum, quòd licèt *bonum* et *verum* supposito convertantur cum ente (1), tamen ratione differunt ; et secundùm hoc, *verum* absolutè loquendo secundùm rationem prius est quàm *bonum*, quod ex duobus apparet. Primò quidem ex hoc quòd *verum* propinquiùs se habet ad *ens*, quod est priùs quàm *bonum* : nam *verum* respicit ipsum *esse* simpliciter et immediate ; ratio autem boni consequitur *esse* secundùm quòd est aliquo modo perfectum, sic enim appetibile est. Secundò apparet ex hoc quòd cognitio naturaliter præcedit appetitum ; unde, cùm *verum* respiciat cognitionem, *bonum* autem appetitum, prius erit *verum* quàm *bonum* secundùm rationem.

Ad primum ergo dicendum, quòd voluntas et intellectus mutuò se includunt (2) ; nam intellectus intelligit voluntatem, et voluntas vult intellectum intelligere. Sic ergo, inter illa quæ ordinantur ad objectum voluntatis, continentur etiam ea quæ sunt intellectùs, et è converso. Unde in ordine appetibilium *bonum* se habet ut universale, et *verum* ut particulare ; in ordine autem intelligibilium, est è converso. Ex hoc ergo quòd *verum* est quoddam bonum, sequitur quòd *bonum* sit prius in ordine appetibilium, non autem quòd sit prius simpliciter.

Ad secundum dicendum, quòd secundùm hoc est aliquid prius ratione, quòd prius cadit in intellectu. Intellectus autem percipit prius apprehendit ipsum ens, et secundariò apprehendit s intelligere ens, et tertiò apprehendit se appetere ens. Und

(1) Velut ad idem suppositum vel subjectum pertinentia.

(2) Secundùm rationem objecti, ut adjuncta explicant ; non tantùm quòd quia omne quod habet intellectum, habet etiam voluntatem, et è converso.

primò est ratio entis; secundò ratio veri, tertiò ratio boni, licèt bonum sit in rebus.

Ad tertium dicendum, quòd virtus quæ dicitur *veritas*, non est veritas communis, sed quædam veritas secundùm quam homo in dictis et factis ostendit se ut est (1). Veritas autem vitæ dicitur particulariter, secundùm quòd homo in vita sua implet illud ad quod ordinatur per intellectum divinum, sicut etiam dictum est veritatem esse in cæteris rebus; veritas autem justitiæ est, secundùm quòd homo servat id quod debet alteri secundùm ordinem legum. Unde ex his particularibus veritatibus non est procedendum ad veritatem communem.

ARTICULUS V.

Utrùm Deus sit veritas.

Ad quintum sic proceditur (2). Videtur quòd Deus non sit veritas. Veritas enim consistit in compositione et divisione intellectûs. Sed in Deo non est compositio et divisio : ergo non est ibi veritas.

2. Præterea, veritas secundùm Augustinum in lib. *De verâ Rel.*, 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*, et 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, quòd dicitur *Joan.* XIV : « Ego sum via, veritas et vita. »

(Conclusio. — Deus, cùm sit suum esse et intelligere, et mensura omnis esse et intellectus, in ipso non solùm est veritas, sed ipse summa et prima veritas est.)

(1) Sic enim *Ethic.*, IV, ut supra, Philosophus explicat.

(2) De his etiam 1, 2, qu. 3, art. 7; et qu. 93, art. 1, ad 3; et 2. 2, qu. 27, art. 4, in corp.; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 59, 60, 61, 62; ut et lib. III, cap. 51; et *Opusc.*, 3, cap. 105; et in *Joan.* XIV, lect. 2, col. 1.

Respondeo dicendum, quòd (sicut dictum est) veritas invenitur in intellectu, secundùm quòd apprehendit rem ut est; et in re, secundùm quòd habet *esse* conformabile intellectui. Hoc autem maximè invenitur in Deo : nam *esse* ejus non solùm est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum *intelligere*; et ejus intelligere est mensura et causa omnis alterius *esse* et omnis alterius intellectûs; et ipse est suum *esse* et *intelligere*. Unde sequitur quòd non solùm in ipso sit veritas, sed quòd ipse sit ipsa summa et prima Veritas.

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt in intellectu divino non sit compositio et divisio, tamen secundùm suam simplicem intelligentiam judicat de omnibus, et cognoscit omnia complexa. Et sic in intellectu ejus est veritas.

Ad secundum dicendum, quòd verum intellectûs nostri est secundùm quòd conformatur suo principio, scilicet rebus à quibus cognitionem accipit; veritas etiam rerum est secundùm quòd conformantur suo principio, scilicet intellectui divino. Sed hoc propriè loquendo non potest dici in veritate divina, nisi fortè secundùm quòd veritas appropriatur Filio qui habet principium. Sed si de veritate essentialiter dictâ loquamur, non potest intelligi, nisi resolvatur affirmativa in negativam, sicut cùm dicitur : « Pater est à se quia non est ab alio. » Et similiter dici potest similitudo principii veritas divina, in quantum ejus *esse* non est ejus intellectui dissimile.

Ad tertium dicendum, quòd non ens et privationes non habent ex seipsis veritatem, sed solùm in apprehensione intellectûs. Omnis autem apprehensio intellectûs à Deo est. Unde quicquid est veritatis in hoc quod dico : « Istum fornicari est verum, » totum est à Deo ; sed si arguatur : « Ergo istum ornicari est à Deo, » est fallacia accidentis.

ARTICULUS VI.

Utrùm sit una sola veritas, secundùm quam omnia sunt vera.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd una sola sit veritas, secundùm quam omnia sunt vera. Quia secundùm Augustinum (lib. XIV, *De Trin.*, cap. 8, et lib. XIV, cap. 1) : « Nihil est majus mente humanâ nisi Deus. » Sed veritas est major mente humanâ ; alioquin mens judicaret de veritate ; nunc autem omnia judicat secundùm veritatem, et non secundùm seipsam. Ergo non est alia veritas quàm Deus.

2. Præterea, Anselmus dicit in (2) lib. *De veritate* (cap. XIV), quòd « 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 *Psal.* XI, dicitur : « Diminutæ sunt veritates à filiis hominum. »

(Conclusio. — Veritas relata ad intellectum, in quo priùs est quàm in rebus, multiplicatur secundùm intellectuum multiplicationem : relata verò ad res non nisi una est et prima, cujus ratione omnia vera dicuntur.)

Respondeo dicendum quòd quodammodo una est veritas, qua omnia sunt vera ; et quodammodo non. Ad cujus evidentiam sciendum est quòd quando aliquid prædicatur univocè de multis, illud in quolibet eorum secundùm propriam rationem invenitur, sicut animal in qualibet specie animalis : sed quando aliquid dicitur analogicè de multis, illud invenitur

(1) De his etiam. 1. 2, quæst. 95, art. 1, ad 3 ; ut et I, *Sent.*, dist. 19, quæst. 5, art. 2 ; et qu. 1, de verit., art. 4 et 8 ; et super *Psal.* II, col. 2.

(2) Sive in *Dialogo de veritate*, ut inscribitur passim propter duos inter se colloquentes ; ubi pleniùs prope capitis finem : *Sicut tempus per se consideratum non dicitur tempus alicujus, sed cùm res quæ in illo sunt consideramus, dicimus tempus hujus vel illius rei, ita summa veritas per se subsistens, nullius rei est ; sed cùm aliquid secundùm illam est, tunc dicitur ejus veritas.*

secundùm propriam rationem in uno eorum tantùm, à quo alia denominantur; sicut *sanum* dicitur de animali, et urina, et medicina; non quòd sanitas sit nisi in animali tantum; sed à sanitate animalis denominatur medicina *sana*, in quantum est illius sanitatis effectiva; et urina, in quantum 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 quòd veritas per prius est in intellectu, et per posterius in rebus, secundùm quòd ordinantur ad intellectum divinum. Si ergo loquamur de veritate, prout existit in intellectu secundùm propriam rationem, sic in multis intellectibus creatis sunt multæ veritates, et in uno et eodem intellectu, secundum plura cognita. Unde dicit Glossa super illud *Psal.* XI : « Diminutæ sunt veritates à filiis hominum » quòd « sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sic ab una veritate divina resultant plures veritates (1). » Si verò loquamur de veritate secundùm quòd est in rebus, sic omnes sunt veræ unâ primâ veritate, cui unumquodque assimilatur secundùm suam entitatem. Et sic, licèt plures sint essentiæ vel formæ rerum, tamen una est veritas divini intellectûs, secundùm quam omnes denominantur veræ.

Ad primum ergo dicendum, quòd anima non secundùm quamcunque veritatem judicat de rebus omnibus, sed secundùm veritatem primam, in quantum resultat in ea sicut in speculo secundùm prima intelligibilia : unde sequitur quòd veritas prima sit major animâ. Et tamen etiam veritas creata, quæ est in intellectu nostro, est major animâ, non simpliciter sed secundùm quid, in quantum est perfectio ejus, sicut etiam

(1) Colligitur ex Augustino in illum Psalmum, sic in sensum præsentem usurpante; sicut et lib. I, *Confess.*, cap. 20, *veritates* (et si non grammatico usu) pluraliter usurpat. Sed hoc de veritate fidelitatis intelligit Symmachus vertens αἱ πίστεις à voce *fidem* significante, ut significet fidelitatem inter homines defecisse. Sic et Theodoretus propter mutuam perfidiam (τὴν πρὸς ἀλλήλους ἀπιστίαν) hoc dici notat. Sed Chrysostomus propter virtutum veritatem adulteratam, etc.

scientia posset dici major animâ; sed verum est quòd nihil subsistens est majus mente rationali, nisi Deus.

Ad secundùm dicendum, quòd dictum Anselmi veritatem habet, secundùm quòd res dicuntur veræ per comparationem ad intellectum divinum.

ARTICULUS VII.

Utrùm veritas creata sit æterna.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd veritas creata sit æterna. Dicit enim Augustinus in lib. *De libero arbit.*, quòd nihil est magis æternum quam ratio circuli, et « duo et tria esse quinque. » Sed horum veritas est veritas creata : ergo veritas creata est æterna.

2. Præterea, omne quod est semper, est æternum (2). Sed universalia sunt ubique et semper : ergo sunt æterna; ergo et *verum* quod est maximè universale.

3. Præterea, id quod est verum in præsenti, semper fuit verum esse futurum. Sed sicut veritas propositionis de præsenti est veritas creata, ita veritas propositionis de futuro : ergo aliqua veritas creata est æterna.

4. Præterea, omne quod caret principio et fine, est æternum. Sed veritas enuntiabilium caret principio et fine; quia si veritas incœpit cùm ante non esset, verum erat veritatem non esse, et utique aliquâ veritate verum erat, et sic veritas erat antequam inciperet; et similiter si ponatur veritatem habere finem, sequitur quòd sit postquàm desierit, verum

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 19, quæst. 5, art. 3; et quæst. de verit., art. 2.

(2) Tale aliquid quoad numerum indicatur lib. II, cap. 8, ubi et vocat *incorruptibilem numeri veritatem*, et ea de re copiosè disserit. Quoad circulum autem nihil expressè ibi, sed in *Soliloquiis veris*, lib. II, cap. 19, tom. 1, sic tantùm : *Sive figuræ geometricæ in veritate sive in eis veritas sit, intelligentiâ nostrâ eas contineri nemo ambigit : nec interire veritas potest, etc. Nisi fortè aliud sit linea quàm longitudo sine latitudine, et aliud circulus quàm linea circumducta undique ad medium æqualiter vergens.*

enim erit veritatem non esse. Ergo veritas creata est æterna.

Sed contra est, quòd solus Deus est æternus, ut supra habitum est (qu. 10, art. 3).

(Conclusio. — Nulla creata veritas est æterna, sed sola veritas divini intellectûs, qui solus est æternus, et à quo ipsa ejus veritas indistincta est.)

Respondeo dicendum, quòd veritas enuntiabilium non est aliud quàm veritas intellectûs. Enuntiabile enim est in intellectu, et est in voce. Secundùm autem quòd est in intellectu, habet per se veritatem; sed secundùm quòd est in voce, dicitur *verum enuntiabile*, secundùm quòd significat aliquam veritatem intellectûs, 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, art. 4, quòd res denominantur veræ à veritate intellectûs. 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 quòd aliquid aliud sit æternum quàm Deus, quia veritas intellectûs divini est ipse Deus, ut supra ostensum est (art. 5).

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio circuli, et *duo* et *tria esse quinque*, habent æternitatem in mente divina.

Ad secundum dicendum, quòd « aliquid esse semper et ubique, » potest intelligi dupliciter : uno modo quia habet in se unde se extendat ad omne tempus et ad omnem locum, sicut Deo competit esse ubique et 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 distinguentium. Et per hunc modum quodlibet universale dicitur esse ubique et semper, in quantum universalia abstrahuntur ab hic et nunc. Sed ex hoc non sequitur ea esse æterna, nisi in intellectu, si quis sit æternus.

Ad tertium dicendum, quòd illud quod nunc est, ex eo futurum fuit antequam esset, quia in causa sua erat ut fieret. Unde sublatâ causâ non esset futurum illud fieri. Sola autem

causa prima est æterna. Unde ex hoc non sequitur quòd 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, quòd quia intellectus noster non est æternus, nec (1) veritas enuntiabilium quæ à nobis formantur, est æterna, sed quandoque incœpit. Et antequam hujusmodi veritas esset, non erat verum dicere, veritatem talem esse, nisi ab intellectu divino, in quo solo veritas est æterna. Sed nunc verum est dicere, veritatem illam 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 solum modo ex intellectu apprehendente *ipsum*. Unde in tantum est verum dicere veritatem non fuisse, in quantum apprehendimus *non esse* ipsius ut præcedens *esse* ejus.

ARTICULUS VIII.

Utrùm veritas sit immutabilis.

Ad octavum sic proceditur (2). Videtur quòd veritas sit immutabilis. Dicit enim Augustinus in lib. II, *De libero arbit.*, cap. 12, quòd « veritas non est æqualis menti, quia esset mutabilis sicut et mens. »

2. Præterea, id quod remanet post omnem mutationem, est immutabile ; sicut prima materia est ingenita et incorruptibilis, quia remanet post omnem generationem et 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, maximè muta-

(1) Ut illativa particula, seu illativo sensu accipitur illud *nec*, non per continuatam constructionem tantùm; quasi planiùs diceretur : *Dicendum quòd veritas enuntiabilium non est æterna, quia nec intellectus est æternus.*

(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 19, qu. 5, art. 3 ; et qu. 1, de verit., art. 6.

tur ad mutationem rei. Sed sic non mutatur; veritas enim secundùm Anselmum, *in Dialog. de verit.*, est rectitudo quædam, in quantum aliquid « implet id quod se de ipso in mente divina (1). » 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 et idem effectus. Sed eadem res est causa veritatis harum trium propositionum : « Socrates sedet, sedebit, et sedit; » ergo eadem est harum veritas. Sed oportet quod alterum horum sit verum ; ergo veritas harum propositionum immutabiliter manet; et eadem ratione veritas cujuslibet alterius propositionis.

Sed contra est, quod dicitur in *Psalm.* XI : « Diminutæ sunt veritates à filiis hominum (2). »

(Conclusio. — Sola divini intellectûs veritas immutabilis est; nostri verò, mutabilis ; in quo est opinionum alternatio, et quem res multæ latent; veritas autem rerum naturalium immutabilis est.

Respondeo dicendum, quòd (sicut suprà dictum est) veritas propriè 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 quòd habeat conformitatem ad res intellectas. Quæ quidem conformitas variari potest dupliciter, sicut et quælibet alia similitudo ex mutatione alterius extremi : unde uno modo variatur veritas ex parte intellectûs, ex eo quòd 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

(1) Ex cap. 5 colligitur, ubi scilicet ait quòd *si veritas est rectitudo idcirco sunt in rerum essentiâ, quia hoc sunt quod sunt in summâ veritate, certum est veritatem rerum esse rectitudinem, etc.* Ut et cap. 11, 12, 14, tale aliquid indicatur.

(2) Jam notatum est supra de veritate fidelitatis intelligi vel de veracitate quâdam quâ sic loquitur quisque ut sentit. Unde mox ibi subjungitur : *Vana loquuti sunt unusquisque ad proximum suum, etc.*

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 (quæst. 12, art. 13). Unde veritas divini intellectûs est immutabilis. Veritas autem intellectûs nostri mutabilis est (1), non quòd ipsa sit subjectum mutationis, sed in quantum intellectûs noster mutatur de veritate in falsitatem; sic enim formæ *mutabiles* dici possunt. Veritas autem intellectûs divini est, secundùm quam res naturales dicuntur veræ, quæ est omnino immutabilis.

Ad primùm ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de veritate divinâ.

Ad secundùm dicendum, quòd *verum* et *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 primo *Physic.* (text. 76, vel cap. 9), ita veritas mutatur, non quòd nulla veritas remaneat, sed quia non remanet illa veritas quæ priùs erat.

Ad tertium dicendum, quòd propositio non solùm 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 veritatem intellectûs, quæ quidem consistit in conformitate intellectûs et rei : quâ subtractâ mutatur veritas opinionis, et per consequens veritas propositionis. Sic igitur hæc propositio : « Socrates sedet, » eo sedente vera est : et « veritate rei, » in quantum est quædam vox significativa; et « veritate significationis, » in quantum significat opinionem veram; Socrate verò surgente, remanet prima veritas, sed mutatur secunda.

Ad quartum dicendum, quòd sessio Socratis, quæ est causa

(1) Huc pertinere potest, quòd *veritas Domini manere in æternum* dicitur *Psal.* CXVI, vers. 2. Etsi ad veritatem promissionum Dei refert specialiter Augustinus : alibi autem absolutè immutabilem, ac æternam proinde, vocat Hinc. VII, *Confess.*, cap. 10 : *Qui novit veritatem, novit lucem tuam; et qui novit eam, novit æternitatem : charitas novit eam : O æterna veritas! vera charitas! chara æternitas!*

veritatis hujus propositionis : « Socrates sedet, » non eodem modo se habet, dum Socrates sedet, et postquam sederit, et antequam sederet. Unde et veritas ab hac causata diversimodè se habet, et diversimode significatur propositionibus de præsenti, præterito, et futuro. Unde non sequitur, licèt altera trium propositionum sit vera, quòd eadem veritas invariabilis maneat.

QUÆSTIO XVII.

De falsitate, in quatuor articulos divisa.

Deinde quæritur de falsitate.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm falsitas sit in rebus. 2° Utrùm sit in sensu. 3° Utrùm sit in intellectu. 4° De oppositione veri et falsi.

ARTICULUS I.

Utrùm falsitas sit in rebus.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd falsitas non sit in rebus. Dicit enim Augustinus in libro II, *Soliloq.*, cap. 8 : « Si verum est id quod est, falsum non esse uspiam, concludetur, quovis repugnante. »

2. Præterea, *Falsum* dicitur à fallendo. Sed res non fallunt, ut dicit Augustinus in lib. *De vera Relig.*, cap. 33, quia non ostendunt aliud quàm suam speciem. Ergo falsum in rebus non invenitur.

3. Præterea, *Verum* dicitur in rebus per comparationem ad intellectum divinum, ut supra dictum est (qu. 16, art. 1. Sed quælibet res in quantum est, imitatur Deum. Ergo quælibet res vera est absque falsitate; ergo sic nulla res est falsa.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in lib. *De vera Relig.* (2) quòd « omne corpus verum corpus est et falsa uni

(1) De his etiam supra, qu. 16, art. 1 et 2; ut et I, *Sent.* dist. 19, qu. 5, art. 1; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 60; et qu. 1, de verit., art. 10; et in lib. III, *Periherm.*

(2) Ut videre est cap. 34, plenius quàm hic : nempe quòd falsa unitas est : quia *nec summè unum, nec in tantùm*

tas, quia imitatur unitatem, et non est unitas. » Sed quælibet res imitatur divinam unitatem, et ab ea deficit : ergo in omnibus est falsitas.

(Conclusio. — In rebus ad divinum intellectum relatis non est falsitas simpliciter, nisi fortè in voluntariis, in quorum potestate est subducere se à regula divina; in rebus verò ad nostrum intellectum relatis est secundùm quid falsitas, et significativè, et causaliter.)

Respondeo dicendum, quòd cùm *verum* et *falsum* opponantur, opposita autem sint circa idem, necesse est ut ibi prius quæratur falsitas, ubi primò veritas invenitur, hoc est *in* intellectu; in rebus autem neque veritas neque falsitas est nisi per ordinem ad intellectum. Et quia unumquodque secundùm id quod convenit ei per se, simpliciter nominatur; secundum autem id quod convenit per accidens, non nominatur nisi secundùm quid, res quidem simpliciter *falsa* dici posset per comparationem ad intellectum a quo dependet, cui comparatur per se; in ordine autem ad alium intellectum, cui comparatur per accidens, non posset dici *falsa* nisi secundùm quid. Dependent autem ab intellectu divino res naturales, sicut ab intellectu humano res artificiales. Dicuntur igitur res artificiales *falsæ* simpliciter et secundùm se, in quantum deficiunt à forma artis; unde dicitur aliquis artifex opus falsum facere, quando deficit ab operatione artis (1). Sic autem in rebus dependentibus à Deo falsitas inveniri non potest per comparationem ad intellectum divinum, cùm quicquid in rebus accidit, ex ordinatione divini intellectùs proveniat; nisi fortè in voluntariis agentibus tantùm, in quorum potestate est subducere se ab ordinatione divini intellectùs : a quo malum culpæ consistit, secundùm quod ipsa peccata falsitates et mendacia dicuntur in Scripturis, secundùm illud *Psal.* IV : « Ut quid diligitis vanitatem et quæritis menda-

vanitans unitatem vel unum ut impleat (id est ut omnem ejus perfectionem contineat), *licèt nec ipsum corpus esset, nisi quodcunque unum esset.*.

(1) Sic *Ethic.*, VI, cap. 4, græco-lat. juxta finem, et in antiquis item cap. 4, circa medium, ars dicitur *habitus cum ratione vera effectivus*, et contrarium artis *cum ratione falsâ*.

cium (1)? » sicut per oppositum, operatio virtuosa, *veritas vitæ* nominatur, in quantum subditur ordini divini intellectûs; sicut dicitur *Joan.* III : « 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 secundùm quid, et hoc dupliciter. Uno modo secundùm rationem significati; ut dicatur illud esse falsum in rebus, quod significatur vel repræsentatur oratione vel intellectu falso (2); secundùm quem modum quælibet res potest dici esse falsa quantum ad id quod ei non inest : sicut si dicamus diametrum esse commensurabilem, ut dicit Philosophus in V, *Metaph.*, et sicut dicit Augustinus in lib. *Soliloq.*, quòd « verus tragædus est falsus Hector : » sicut è contrario potest unumquodque dici verum, secundùm id quod competit ei. Alio modo per modum causæ; et 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, eò quòd nostra cognitio à sensu ortum habet, qui primò et per se est exteriorum accidentium; ideo ea quæ in exterioribus accidentibus habent similitudinem aliarum rerum, dicuntur esse *falsa* secundùm illas res; sicut fel est falsum mel, et stannum est falsum argentum. Et secundùm hoc dicit Augustinus in lib. *Soliloq.*, quòd eas *res falsas* nominamus quæ similia veris apprehendimus : et Philosophus dicit in V.

(1) Quod ad improbam quoque vitam (τὸν ἐν πονηρίᾳ βίον Chrysostomus ibidem refert : sed Augustinus ad amorem temporalium non dissimili sensu.

(2) Contra id quod inscitè putabat Antisthenes nonnisi unum enuntiari posse propriè de re unâ : ex quo consequens erat vix unquam dici falsum ut Philosophus infert ibi. Quod autem subjungitur ex V, *Metaph.*, ac reponendum ut hic ex text. 34 et manuscripto uno S. Thomæ, alia malè habent *falsum incommensurabile;* ut et impressa passim *falsum commensurabile*. Sed sequentes deinde appendices ex veris Augustini *Soliloquiis*, lib. II, cap. 6 et cap. 10 desumuntur, ut tomo I videre est. Pro amativo demùm falsarum opinionum vel locutionum paulò infra.

Metaph., ubi supra, quòd « falsa dicuntur quæcunque apta nata sunt apparere aut qualia non sunt, aut quæ non sunt. » Et per hunc modum etiam dicitur *homo falsus*, in quantum est amativus falsarum opinionum vel locutionum; non autem ex hoc quòd potest eas confingere, quia sic etiam sapientes et scientes *falsi* dicerentur, ut dicitur in V, *Metaph.*

Ad primum ergo dicendum, quòd res comparata ad intellectum, secundùm id quod est, dicitur *vera*; secundùm id quod non est, dicitur *falsa*: unde « verus tragœdus est falsus Hector, » ut dicitur secundo *Soliloquiorum*. Sicut igitur in his quæ sunt invenitur quoddam *non esse*, ita in his quæ sunt invenitur quædam ratio falsitatis.

Ad secundùm dicendum, quòd res per se non fallunt, sed per accidens: dant enim occasionem falsitatis, eo quod similitudinem eorum gerunt quorum non habent existentiam.

Ad tertium dicendum, quòd per comparationem ad intellectum divinum non dicuntur res falsæ (quod esset eas esse falsas simpliciter), sed per comparationem ad intellectum nostrum; quod est eas esse falsas secundùm quid.

Ad quartum, quod in oppositum objicitur, dicendum quòd similitudo vel repræsentatio deficiens non inducit rationem falsitatis, nisi in quantum præstat occasionem falsæ opinionis, unde non ubicunque est similitudo, dicitur res *falsa*; sed ubicunque est talis similitudo, quæ nata est facere opinionem falsam, non cuicunque, sed ut in pluribus.

ARTICULUS II.

Utrum in sensu sit falsitas.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd in sensu non sit falsitas. Dicit enim Augustinus in lib. *De vera religione*, cap. 33: « Si omnes corporis sensus ita nuntiant ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debeamus ignoro: et sic videtur quòd ex sensibus non fallamur; et sic, falsitas in sensu non est.

(1) De his etiam qu. 1, de verit., art. 10; ut et lib. III, *periherm* vel *de interpretatione*.

2. Præterea, Philosophus dicit IV, *Metaph.* (cap. 15), quòd « falsitas non est propria sensui, sed phantasiæ. »

3. Præterea, in incomplexis non est verum nec falsum, sed solùm in complexis. Sed componere et dividere non pertinet ad sensum : ergo in sensu non est falsitas.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in lib. *Soliloq.* : « Apparet nos in omnibus sensibus similitudine lenocinante falli. »

(Conclusio. — Sensus cùm in proprium sensibile per se primò feratur, in communia autem per accidens et non per se primò ; respectu proprii sensibilis nunquam falsus est, nisi ex organi indispositione ; aliorum sensibilium verò nonnunquam falsus est.)

Respondeo dicendum, quòd falsitas non est quærenda in sensu, nisi sicuti ibi est veritas. Veritas autem non sic est in sensu, ut sensus cognoscat veritatem ; sed in quantum veram apprehensionem habet de sensibilibus, ut suprà dictum est (qu. 16, art. 2) ; quod quidem contingit ex hoc quòd apprehendit res ut sunt. Unde contingit falsitatem esse in sensu ex hoc quòd apprehendit vel judicat res aliter quàm sint. Sic autem se habet sensus ad cognoscendum res in quantum similitudo rerum est in sensu. Similitudo autem alicujus rei est in sensu tripliciter : uno modo, primo et per se ; sicut in visu est similitudo colorum et aliorum propriorum sensibilium : alio modo per se, sed non primò ; sicut in visu est similitudo figuræ, vel magnitudinis et aliorum communium sensibilium : tertio modo, nec primò, nec per se, sed per accidens ; sicut in visu est similitudo hominis, non in quantum est homo, sed in quantum huic colorato accidit esse hominem.

Et ideo circa propria sensibilia sensus non habet falsam cognitionem, nisi per accidens et in paucioribus ; ex eo scilicet quòd propter indispositionem organi, non convenienter recipit formam sensibilem ; sicut et alia passiva propter suam indispositionem deficienter recipiunt impressionem agentium. Et inde est, quòd propter corruptionem linguæ infirmis dulcia amara esse videntur. De sensibilibus verò communibus et per accidens potest esse falsum judicium sensùs etiam sensu rectè disposito ; quia sensus non directè fertur ad illa, sed per accidens (vel ex consequenti), in quantum fertur ad alia.

Ad primum ergo dicendum, quòd sensum affici, est ipsum ejus *sentire*. Unde per hoc quòd sensus ita nuntiant, sicut afficiuntur, sequitur quòd non decipiamur in judicio, quo judicamus nos sentire aliquid : sed ex eo quòd sensus aliter afficitur interdum quàm res sit, sequitur quòd nuntiet nobis aliquando rem aliter quàm sit. Ex hoc fallimur per sensum circa rem, non circa ipsum *sentire*.

Ad secundum dicendum, quòd falsitas dicitur non esse propria sensui, quia non decipitur circa proprium objectum : unde in alia translatione planiùs dicitur, quòd « sensus proprii sensibilis falsus non est (1) ; phantasiæ autem attribuitur falsitas, quia repræsentat similitudinem rei etiam absentis : unde quando aliquis convertitur ad similitudinem rei tanquam ad rem ipsam, provenit ex tali apprehensione falsitas. Unde etiam Philosophus in V, *Metaph.* (text. 34, sive cap. 29), dicit quòd umbræ et picturæ et somnia dicuntur *falsa*, in quantum non subsunt res quarum habent similitudinem.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit quòd falsitas non sit in sensu, sicut in cognoscente verum et falsum.

ARTICULUS III.

Utrùm falsitas sit in intellectu.

Ad tertium sic proceditur (2). Videtur quòd falsitas non sit in intellectu. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII, *quæst.* 32 : « Omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit. » Sed falsum dicitur esse in aliqua cognitione secundùm quòd per eam fallimur : ergo in intellectu non est falsitas.

2. Præterea, Philosophus dicit in III, *de Anima* (3), quòd

(1) Ex græca phrasi, οὐδ' αἴθησις ψεύδὴς τοῦ ἰδίου ἐστιν, quæ transferri aliter non debuit : Nec translatio vetus habet nisi quòd *sensus proprii non est falsus, et phantasia non est idem sensui ;* ut apud S. Thomam, lect. 18, videre est.

(2) De his etiam qu. 1, de verit., art. 12; ut et I, *Sent.*, dist. 19, qu. 5, art. 1, ad 7; et *Cont. Gent.*, lib. III, cap. 108, § 4.

(3) Sive sic text. 51, vel cap. 10 : *Omnis intellectus est rectus*, per oppositum ad appetitum qui rectus et non rectus,

« intellectus semper est rectus. » Non ergo in intellectu est falsitas.

Sed contra est, quod dicitur in III, *de Anima*, quòd « ubi compositio intellectuum est, ibi verum et falsum est. » Sed compositio intellectuum est in intellectu : ergo verum et falsum est in intellectu.

(CONCLUSIO. — In intellectu quod quid est rei concipiente, non est falsitas nisi per accidens, sed in intellectu componente vel dividente.)

Respondeo dicendum quòd 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 ei competit secundùm suam formam, potest autem deficere ab aliquibus 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 quòd visus non decipitur circa sensibile proprium, sed circa sensibilia communia, quæ consequenter se habent ad illud, et circa sensibilia per accidens. Sicut autem sensus informatur directè similitudine propriorum sensibilium, ita intellectus informatur similitudine quidditatis rei. Unde circa *quod quid est* intellectus non decipitur, sicut neque sensus circa sensibilia propria. In componendo verò 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 judicandum de hujusmodi, sicut sensus ad judicandum de sensibilibus communibus, vel per accidens. Hâc tamen differentiâ servatâ, qua supra circa veritatem dicta est, quòd falsitas in intellectu esse potest, non solùm quia cognitio intellectùs falsa est, sed quia intellectus eam cognoscit, sicut et veritatem ; in sensu autem falsitas non est ut cognita, ut dictum est.

ibidem. Sequens autem appendix colligitur ex text. 21, sive cap. 6, init., ubi dicitur è converso, quòd in *iis in quibus verum et falsum invenitur, jam est compositio intellectuum*.

Quia verò falsitas intellectûs per se solùm circa compositionem intellectûs est; per accidens etiam in operatione intellectûs, qua cognoscit *quod quid est*, potest esse falsitas, in quantum ibi compositio intellectûs admiscetur (1). Quod potest esse dupliciter: uno modo, secundùm quòd intellectus diffinitionem unius attribuit alteri; ut si diffinitionem circuli attribuat homini, unde diffinitio unius rei est falsa de altero: alio modo, secundùm quòd partes diffinitionis componit ad invicem, quæ simul sociari non possunt; sic enim diffinitio non est solùm falsa respectu alicujus rei, sed est falsa in se; ut si formet talem diffinitionem: « Animal rationale quadrupes; » falsus est intellectus sic diffiniendo, propterea quòd 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, quòd quia quidditas rei est proprium objectum intellectûs, propter hoc tunc propriè dicimur aliquid intelligere, quando reducentes illud in *quod quid est*, sic de eo judicamus, sicut accidit in demonstrationibus in quibus non est falsitas. Et hoc modo intelligitur verbum Augustini, quòd « omnis qui fallitur non intelligit id in quo fallitur: » non autem ita, quòd in nulla operatione intellectûs aliquis fallatur.

Ad secundum dicendum, quòd intellectus semper est rectus, secundùm quòd 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 quòd prædicatum ponitur in diffinitione subjecti.

(1) Hinc ubi supra, lib. III, *de Anima*, text. 26, sive cap. 6, prope finem: *Non omnis intellectus verus est, sed qui versatur circa ipsum quod quid est, in quantum hujusmodi, et non prout aliquid enuntiat* (affirmativè vel negativè), *de aliquo;* id enim insinuat quòd aliquando in *quod quid est* potest cadere compositio quædam, adeoque falsitas licèt per se non possit, quia *in indivisibilium intellectione non est falsum*, ut præmittitur initio.

ARTICULUS IV.

Utrùm verum et falsum sint contraria.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd *verum* et *falsum* non sint contraria. *Verum* enim et *falsum* opponuntur, sicut *quod est* et *quod non est ;* nam *verum* est id quod est, ut dicit Augustinus (lib. II, *Soliloq.*, cap. 5). Sed *quod est* et *quod non est* non opponuntur contrariè : ergo *verum* et *falsum* non sunt contraria.

2. Præterea, unum contrariorum non est in alio. Sed *falsum* est in *vero;* quia sicut dicit Augustinus in lib. II, *Soliloq.* cap. 10) : « Tragœdus non esset falsus Hector, si non esset verus Tragœdus. » Ergo *verum* et *falsum* non sunt contraria.

3. Præterea, in Deo non est contrarietas aliqua ; nihil enim divinæ substantiæ est contrarium, ut dicit Augustinus XII, *de Civit. Dei,* cap. 2. Sed Deo opponitur falsitas ; nam idolum in Scriptura mendacium nominatur *Jerem.* VIII : « Apprehenderunt mendacium : » Gloss. (2) id est, *idola.* Ergo *verum* et *falsum* non sunt contraria.

Sed contra est, quod dicit Philosophus in II, περιερμ. (vel de Interpr. cap. ult); ponit enim falsam opinionem veræ contrariam.

(Conclusio. — Verum et falsum, cùm subjectum sibi determinent, et in eo aliquid ponant, contrariè opponuntur.)

Respondeo dicendum, quòd *verum* et *falsum* opponuntur ut contraria, et non sicut affirmatio et negatio, ut quidam dixerunt. Ad cujus 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* et *non sedens.* Privatio autem non ponit aliquid ; sed determinat sibi subjectum. Est enim negatio in subjecto,

(1) De his etiam 1. 2, qu. 64, art. 3, ad 3; ut et I, *Sent.*, dist. 19, qu. 5, art. 1, ad 8; et qu. 1, de verit., art. 10, ad 5.

(2) Colligitur ex Hieronymo in eum locum, ubi et addit *prava quoque ac justitiæ veritatique contraria* per mendacium intelligi.

ut dicitur IV, *Met.*, text. 41, *cæcum* enim non dicitur nisi de eo quod est natum videre. Contrarium verò et aliquid ponit, et subjectum determinat : *nigrum* enim est aliqua species coloris (1). Falsum autem aliquid ponit : est enim falsum (ut dicit Philosophus, IV, *Metaphys.* text. 27, vel cap. 7) 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 quòd *verum* et *falsum* sunt contraria.

Ad primum ergo dicendum, quòd id quod est in rebus, est veritas rei ; sed id quod est apprehensum, est verum intellectûs in quo primo est veritas. Unde et *falsum* est id quod non est, ut apprehensum. Apprehendere autem esse et non esse contrarietatem habet ; sicut probat Philosophus in II, περιέρμ (ut sup.) quòd huic opinioni : « Bonum est bonum, » contraria est, « Bonum non est bonum. »

Ad secundum dicendum, quòd *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* et *bonum* contraria sunt *falso* et *malo*, et convertuntur cum ente. Unde sicut omnis privatio fundatur in subjecto, quod est ens ; ita omne malum fundatur in aliquo bono, et omne falsum in aliquo vero.

Ad tertium dicendum, quòd quia contraria et opposita privativè 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

(1) **Usurpando concretum pro abstracto ut græci solent : alioqui *nigredo* non autem *nigrum* species coloris est. Sicut et in *Topicis*, lib. II, cap. 2, color dicitur *genus albi*, vel album ipsum pro albedine sumptum species quædam coloris appellatur. Et sic intelligendum quod in *Prædicamentis* usurpatur (nec satis bene intelligitur passim, sed præpostero sensu detorquetur). *Album solam qualitatem* significat, id est albedo ipsa.**

falsa opinio. Et sic idola *mendacia* dicuntur, opposita veritati divinæ, in quantum falsa opinio de idolis contrariatur veræ opinioni de unitate Dei.

QUÆSTIO XVIII.

De vita Dei, in quatuor articulos divisa.

Quoniam autem intelligere viventium est, post considerationem de scientia et intellectu divino, considerandum est de vita ipsius.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Quorum sit vivere. 2° Quid sit vita. 3° Utrùm vita Deo conveniat. 4° Utrùm omnia in Deo sint vita.

ARTICULUS I.

Utrùm omnium naturalium rerum sit vivere.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd omnium rerum naturalium sit vivere. Dicit enim Philosophus in octavo *Physic.* (text. 1), quòd « motus est ut vita quædam naturâ existentibus omnibus. » Sed omnes res naturales participant motum : ergo omnes res naturales participant vitam.

2. Præterea, plantæ dicuntur vivere (2), in quantum habent in seipsis principium motûs augmenti et decrementi. Sed motus localis est perfectior et prior secundùm naturam quàm motus augmenti et decrementi, ut probatur in VIII, *Physic.* (text. 56, et 57). Cùm igitur omnia corpora naturalia habeant in se aliquod principium motûs localis, videtur quòd omnia corpora naturalia vivant.

3. Præterea, inter corpora naturalia imperfectiora sunt ele-

(1) De his etiam in 2. 2, quæst. 179, art. 1; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 98; et qu. 4, de verit., art. 8.

(2) Licèt earum vita non exprimatur in *Genesi*, cap. 1, ubi tam accuratè tamen tum in homine tum in animalibus quibuslibet exprimitur *anima vivens*, quia minùs ad sensum patet vita plantæ.

menta. Sed eis attribuitur vita, dicuntur enim aquæ *vivæ*. Ergo multò magis alia corpora naturalia vitam habent.

Sed contra est, quod dicit Dionysius sexto cap. *De div. Nom.*, quòd « plantæ, secundùm ultimam resonantiam (1) vitæ, habent vivere : » ex quo potest accipi quòd ultimum gradum vitæ obtinent plantæ. Sed corpora inanimata sunt infra plantas : ergo eorum non est vivere.

(Conclusio. — Cùm motu viventia à non viventibus cognoscantur, ea propriè vivere dicuntur quæ seipsa secundùm aliquam speciem motûs movent.)

Respondeo dicendum quòd ex his quæ manifestè vivunt, accipere possumus, quorum sit vivere, et quorum non sit vivere. Vivere autem manifestè animalibus convenit ; dicitur enim in libro I, *de vegetabilibus* (2), quòd vita in animalibus manifesta est. Unde secundùm illud oportet distinguere viventia à non viventibus, secundùm quòd animalia dicuntur vivere. Hoc autem est in quo primò manifestatur vita, et in quo ultimo remanet. Primò autem dicimus animal vivere, quando incipit ex se motum habere ; et tamdiu judicatur animal vivere, quamdiu talis motus in eo apparet ; quando verò jam ex se non habet aliquem motum, sed movetur tantùm ab alio, tunc dicitur animal *mortuum* per defectum vitæ. Ex quo patet quòd illa propriè sunt viventia, quæ seipsa secundùm aliquam speciem motûs movent ; sive accipiatur motus propriè, sicut motus dicitur *actus imperfecti* (id est existentis in potentia), sive motus accipiatur communiter, prout motus dicitur etiam *actus perfecti*, prout intelligere et sentire dicitur moveri, ut dicitur in III, *de Anima* (text. 28, vel

(1) Ex græco κατ' ἔσχατον ἀπηχημα, quod Corderius vertit *ultimum gradum vitæ;* sed modernus alius minùs convenienter, *ab extremo spiritu vitæ vitam ducunt*. Dicitur autem per metaphoram ab extremâ resonantiâ cantus vel vocis, etc.

(2) Sive *de plantis*, ut inscribitur modo ex græco περὶ φυτῶν, ubi, cap. 1, statim ab initio, sic Philosophus ait : *Vita et in animalibus et in plantis deprehensa est, in animalibus quidem patens et manifesta, in plantis verò abscondita et non apparens* (κεκρημμενη και οὐκ ἐμφανὴς), ut videre est tom. 2, post problematum libros.

cap. 7). Ut sic viventia dicantur quæcunque se agunt ad motum vel operationem aliquam; ea verò 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, quòd 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, et non per proprietatem : nam motus cœli est in universo corporalium naturarum, sicut motus cordis in animali, quo conservatur vita. Similiter etiam quicunque motus naturalis hoc modo se habet ad res naturales, ut quædam similitudo vitalis operationis : unde si totum universum corporale esset unum animal, ita quòd iste motus esset à movente intrinseco (ut quidam posuerunt), sequeretur quòd motus esset vita omnium naturalium corporum.

Ad secundum dicendum, quòd corporibus gravibus et levibus non competit moveri nisi secundùm quòd sunt extra dispositionem suæ naturæ, utpotè cùm sunt extra locum proprium; cùm enim sunt in loco proprio et naturali, quiescunt : sed plantæ et aliæ res viventes, moventur motu vitali, secundùm hoc quòd sunt in sua dispositione naturali, non autem in accedendo ad eam, vel in recedendo ab ea; imò secundùm quòd recedunt à tali motu, recedunt à naturali dispositione. Et præterea corpora gravia et levia moventur à motore extrinseco, vel generante, qui dat formam, vel removente prohibens, ut dicitur in octavo *Physic.* (text. 12, sive cap. 4). Et ita non movent seipsa, sicut corpora viventia.

Ad tertium dicendum, quòd aquæ vivæ dicuntur, quæ habent continuum fluxum : aquæ enim stantes, quæ non continuantur ad principium continuè fluens, dicuntur *mortuæ*, ut aquæ cisternarum et lacunarum. Et hoc dicitur per 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 et levium.

ARTICULUS II.

Utrùm vita sit quædam operatio.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd 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 II lib. *de Anima* (text. 13, vel cap. 2), qui distinguit *vivere* per quatuor, scilicet « alimento uti, sentire, moveri secundùm locum, intelligere. » Ergo vita est operatio quædam.

2. Præterea, vita activa dicitur alia esse à contemplativa (2). Sed contemplativi ab activis non diversificantur nisi secundùm operationes quasdam : ergo vita est quædam operatio.

3. Præterea, cognoscere Deum est operatio quædam. Hæc autem est vita, ut patet per illud *Joan.* XVII : « Hæc est vita æterna ut cognoscant te solum verum Deum. » Ergo vita est operatio.

Sed contra est, quod dicit Philosophus in secundo *de Anima* (text. 37, sive cap. 4.) « Vivere viventibus est esse. »

(Conclusio. — Vitæ nomen substantiam et *esse* illius naturæ, cui convenit se movere, propriè significat, nonnunquam verò et minùs propriè vitalem operationem.)

Respondeo dicendum quòd, ut ex dictis patet (qu. 17, art. 3), intellectus noster, qui propriè est cognoscitivus quidditatis rei ut proprii objecti, accipit à sensu, cujus propria objecta sunt accidentia exteriora ; et inde est quòd ex his quæ exteriùs apparent de re, devenimus ad cognoscendam essentiam rei. Et quia sic nominamus aliquid, sicut cognoscimus illud (ut ex prædictis patet) (3), inde est quòd plerumque à pro-

(1) De his etiam 1. 2, qu. 3, art. 2, ad 3, et qu. 56, art. 1, ad 2; et II, *Sent.*, dist. 19, art. 7, in corp. et in I, *Metaphys.*, col. 5, in princ.

(2) Ut ex professo in 2. 2, qu. 189, et sequentibus explicatur.

(3) Nimirum quæst. 13. art. 1, ubi ex eo concluditur quòd in hac vita Deus a nobis nominari non possit.

prietatibus exterioribus imponuntur nomina ad significandas essentias rerum. Unde hujusmodi nomina quandoque accipiuntur propriè pro ipsis essentiis rerum, ad quas significandas principaliter sunt imposita; aliquando autem sumuntur pro proprietatibus, à quibus imponuntur, et hoc minus propriè : sicut patet quòd hoc nomen *corpus* impositum est ad significandum quoddam genus substantiarum, ex eo quòd in eis inveniuntur tres dimensiones; et ideo aliquando ponitur hoc nomen *corpus* ad significandas tres dimensiones, secundùm quòd *corpus* ponitur species quantitatis.

Sic ergo dicendum est et de vita. Nam vitæ nomen sumitur ex quodam exteriùs apparenti circa rem, quod est movere seipsum; non tamen est impositum hoc nomen ad hoc significandum, sed ad significandam substantiam cui convenit secundùm suam naturam movere seipsam, vel agere se quocunque modo ad operationem (1). Et secundùm hoc *vivere*, nihil aliud est quàm esse in tali natura; et 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 minùs propriè pro operationibus vitæ, à quibus nomen vitæ assumitur; sicut dicit Philosophus nono *Eth.* cap. 9, quòd *vivere* principaliter est sentire, vel intelligere.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus ibi accipit *vivere* pro operatione vitæ. Vel dicendum est meliùs, quòd *sentire* et *intelligere* et hujusmodi quandoque sumuntur pro quibusdam operationibus, quandoque autem pro ipso *esse* sic operantium : dicitur enim nono *Ethic.* (ut sup.), quòd *vivere* est sentire vel *intelligere*, id est habere naturam ad sentien-

(1) Hinc *Genes.*, I, vers. 21 : *Creavit Deus omnem animam viventem atque motabilem;* nempe quinto creationis die, ac deinceps ut *Genes.*, I, videre est. Cur autem non de plantis tertiâ die idem dixerit, jam superiùs notatum est, quia minùs ad sensum evidenter apparet vita vel motus plantæ. Unde Moyses rudi populo qui nonnisi sensibilia considerat, seipsum accommodans, ea expressè tantùm significavit quæ ad sensum paterent, sicut illa quæ motu progressivo moventur.

dum vel intelligendum. Et hoc modo distinguit Philosophus *vivere* per illa quatuor. Nam in istis inferioribus, quatuor sunt genera viventium : quorum quædam habent naturam solùm ad utendum alimento, et ad consequentia, quæ sunt augmentum et generatio; quædam ulteriùs ad sentiendum, ut patet in animalibus immobilibus, sicut sunt ostrea; quædam verò cum his ulteriùs ad movendum se secundùm locum, sicut animalia perfecta, ut quadrupedia, et volatilia, et hujusmodi; quædam verò ulteriùs ad intelligendum, sicut homines.

Ad secundum ergo dicendum, quòd *opera vitæ* dicuntur, quorum principia sunt in operantibus, ut seipsos inducant in tales operationes. Contingit autem aliquorum operum inesse hominibus non solùm principia naturalia (ut sunt potentiæ naturales), sed etiam quædam superaddita, ut sunt habitus inclinantes ad quædam operationum genera, quasi per modum naturæ et facientes illas operationes esse delectabiles. Et ex hoc dicitur, quasi per quandam similitudinem, quòd illa operatio quæ est homini delectabilis, et ad quam inclinatur, et in qua conversatur, et ordinat vitam suam ad ipsam, dicitur *vita hominis*. Unde quidam dicuntur agere vitam luxuriosam, quidam vitam honestam, et per hunc modum vita contemplativa ab activa distinguitur, et per hunc etiam modum cognoscere Deum dicitur *vita æterna*.

Unde patet solutio ad tertium.

ARTICULUS III.

Utrùm Deo conveniat vita.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd Deo non conveniat vita. Vivere enim dicuntur aliqua secundùm quòd movent seipsa, ut dictum est. Sed Deo non competit moveri : ergo neque vivere.

2. Præterea, in omnibus quæ vivunt, est accipere aliquod vivendi principium; unde dicitur in II, *de Anima* (text. 31,

(1) De his etiam I, *Cont. Gent.*, cap. 97, 98, 99; et lib. IV, cap. 13; et *in Joan.*, XIV, lect. 2, col. 2; et *in lib.* II, *Metaph.*, lect. 2, col. 5.

sive cap. 4), quòd anima est « viventis corporis causa et principium. » Sed Deus non habet aliquod principium,(1) : ergo ei 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 incorporalibus non competit vivere.

Sed contra est, quod dicitur in *Psal.* LXXXIII : « Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum. »

(CONCLUSIO. — Dei natura cùm sit ipsum *esse* et *intelligere*, ei maximè vita convenit.)

Respondeo dicendum, quòd vita maximè propriè in Deo est. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd cùm vivere dicantur aliqua secundùm quòd operantur ex seipsis, et non quasi ab aliis mota ; quantò perfectiùs competit hoc alicui, tantò perfectiùs in eo invenitur vita. In moventibus autem et motis tria per ordinem inveniuntur. Nam primò finis movet agentem; agens verò principale est quòd per suam formam agit ; et 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 solùm quantum ad executionem motûs; sed forma per quam agunt, et finis propter quem agunt, determinantur eis à natura. Et hujusmodi sunt plantæ, quæ secundùm formam inditam eis à natura movent seipsas solùm habito respectu ad executionem motûs secundùm augmentum et decrementum.

Quædam verò ulteriùs movent seipsa non solùm habito respectu ad executionem motûs, sed etiam quantum ad formam, quæ est principium motûs, quam per se acquirunt : et hujusmodi sunt animalia, quorum motûs principium est forma non à natura indita, sed per sensum accepta. Unde quantò perfectiorem sensum habent, tantò perfectiùs movent seipsa : nam ea quæ non habent nisi sensum tactûs, movent solùm

(1) Et quidem tribus modis : *ut causa unde motus* (vel causa efficiens), *ut cujus causâ vel gratiâ* (id est finalis), *ut essentia*, id est causa formalis, etc.

seipsa motu dilatationis et constrictionis; ut ostrea, parum excedentia motum plantæ : quæ verò habent virtutem sensitivam perfectam, non solùm ad cognoscendum conjuncta et tangentia, sed etiam ad cognoscendum distantia, movent seipsa in remotum motu processivo.

Sed quamvis hujusmodi animalia, formam quæ est principium motûs, per sensum accipiant, non tamen per seipsa præstituunt sibi finem suæ operationis, vel sui motûs; 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 et intellectum, cujus est cognoscere proportionem finis, et ejus quod est ad finem, et unum ordinare in alterum. Unde perfectior modus vivendi est eorum quæ habent intellectum, hæc enim perfectiùs movent seipsa. Et hujus est signum, quòd in uno et eodem homine virtus intellectiva movet potentias sensitivas, et potentiæ sensitivæ *per* suum imperium movent organa quæ exequuntur motum : sicut etiam in artibus videmus quòd ars ad quam pertinet usus navis (scilicet ars gubernatoria), præcipit ei quæ inducit formam navis, et hæc præcipit illi quæ habet executionem tantùm 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, et ultimus finis, quem *non* potest non velle. Unde, licèt quantum ad aliquid moveat se, tamen oportet quòd quantum ad aliqua ab alio moveatur. Illud igitur, cujus sua natura est ipsum ejus *intelligere*, et cui id quod naturaliter habet non determinatur ab alio, hoc est quod obtinet summum gradum vitæ. Tale autem est Deus : unde in Deo maximè est vita. Unde Philosophus in XII, *Metaph.* (1),

(1) Colligitur ex text. 51, sive cap. 9, cùm de cognitione Dei ageretur. Appendix autem sequens colligitur ex text. 16, sive 9, capite libri 9, vel cap. 8, græco-lat., post medium; ubi proinde concluditur quòd ædificatio est in ædificato, non in eo qui ædificat; è contrario autem visio in vidente, non in re visâ, et sic de similibus.

ostenso quòd Deus sit intelligens, concludit quòd habeat vitam *perfectissimam* et *sempiternam*, quia intellectus ejus est perfectissimus et semper in actu.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dicitur in IX, *Metaph.*, duplex est actio : una quæ transit in exteriorem materiam, ut calefacere et secare; alia, quæ manet in agente, ut intelligere, sentire et 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, quòd sicut motus est actus mobilis, ita hujusmodi actio est actus agentis, licèt motus sit *actus imperfecti*, scilicet existentis in potentia, hujusmodi autem actio sit *actus perfecti*, id est, existentis in actu, ut dicitur in III, *de Anima* (text. 28). Hoc igitur modo quo *intelligere* est motus, id quod se intelligit, dicitur se movere. Et per hunc modum etiam Plato posuit quòd Deus movet seipsum (1), non eo modo quo motus est *actus imperfecti*.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Deus est ipsum suum *esse* et suum *intelligere*, ita et suum *vivere* : et propter hoc sic vivit, quòd non habet vivendi principium.

Ad tertium dicendum, quòd vita in istis inferioribus recipitur in natura corruptibili, quæ indiget et generatione ad conservationem speciei, et alimento ad conservationem individui : et propter hoc in istis inferioribus non invenitur vita sine anima vegetabili, sed hoc non habet locum in rebus incorruptibilibus.

(1) Jam notatum est ex Dialogo qui inscribitur *Phædrus* ad art. 1, quæst. 9, ubi de immutabilitate Dei querebatur Quòd autem nullo alio modo moveatur Deus ex Philosopho patet, ut cap. 7, libri XII, *Metaph.* videre est :

ARTICULUS IV.

Utrùm omnia sint vita in Deo.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd non omnia sint vita in Deo. Dicitur enim *Actuum*, XVII : « In ipso vivimus, et movemur, et 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. Cùm igitur non omnia vivunt in seipsis, videtur quòd non omnia in Deo sint vita.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit in libro *de verâ Relig.* (2) : « Substantia vivens est melior quâlibet substantiâ non vivente. » Si igitur ea quæ in seipsis non vivunt, in Deo sunt vita, videtur quòd veriùs sint res in Deo quàm in seipsis : quod tamen videtur esse falsum, cùm in seipsis sint in actu, in Deo verò in potentia.

4. Præterea, sicut sciuntur à Deo bona et ea quæ fiunt secundùm aliquod tempus ; ita mala, et ea quæ Deus potest facere, sed nunquam fient. Si ergo omnia sunt vita in Deo in quantum sunt scita ab ipso, videtur quòd etiam mala, et quæ nunquam fient, sint vita in Deo, in quantum sunt scita ab eo : quod videtur inconveniens.

Sed contra est, quod dicitur *Joan.*, I : « Quod factum est, in ipso vita erat : » sed omnia præter Deum facta sunt : ergo omnia in Deo sunt vita.

(Conclusio. — Vivere Dei, cùm sit ejus intelligere, quæcunque sunt in ipso ut per se intellecta, vita in ipso sunt.)

Respondeo dicendum, quòd (sicut dictum est) *vivere* Dei est ejus *intelligere*. In Deo autem est idem intellectus, et

(1) De his etiam *Cont. Gent.*, lib. IV, cap. 13 ; et qu. 4, de verit., art. 8.

(2) Sic enim ibi, cap. 29, plenius quàm hîc : *Natura vitalis quoniam vitam dat corpori, præstantior sit ea necesse est : quælibet namque viva substantia cuilibet non vivæ substantiæ naturæ lege præponitur.*

quod intelligitur, et ipsum *intelligere* ejus. Unde, quicquid est in Deo ut intellectum, est ipsum *vivere* vel vita ejus : unde cùm omnia quæ facta sunt à Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur quòd omnia in ipso sunt ipsa vita divina.

Ad primum ergo dicendum, quòd creaturæ in Deo esse dicuntur dupliciter. Uno modo in quantum continentur et conservantur virtute divinâ ; 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 et sumus ; » quia etiam nostrum *vivere* et nostrum *esse*, et 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 quòd res hoc modo loquendi in Deo non sunt *motus*, sed *vita*.

Ad secundum dicendum, quòd exemplata oportet conformari exemplari secundùm rationem formæ, non autem secundùm modum essendi : nam alterius modi *esse* habet forma quandoque in exemplari et in exemplato : sicut forma domûs in mente artificis habet *esse* immateriale et intelligibile ; in domo autem quæ est extra animam, habet *esse* materiale et sensibile. Unde et rationes rerum quæ seipsis non vivunt, in mente divina sunt *vita*, quia in mente divina habent *esse* divinum.

Ad tertium dicendum, quòd si de ratione rerum naturalium non esset materia, sed tantùm forma, omnibus modis veriori modo essent res naturales in mente divina per suas ideas, quàm in seipsis : propter quod et Plato posuit quòd homo separatus erat verus homo, homo autem materialis est homo per participationem. Sed quia de ratione rerum naturalium est materia, dicendum est quòd res naturales veriùs *esse* simpliciter habent in mente divina, quàm in seipsis, quia in mente divina habent *esse* increatum, in seipsis autem *esse* creatum ; sed esse hoc, utpote homo vel equus, veriùs habent in propria natura quàm in mente divina, quia ad veritatem hominis pertinet *esse* materiale, quod non habent in

mente divina : sicut domus nobilius *esse* habet in mente artificis quàm in materia ; sed tamen veriùs dicitur domus quæ est in materia, quàm quæ est in mente, quia hæc est domus in actu, illa autem domus in potentia.

Ad quartum dicendum, quòd licèt 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 (1) : cognoscuntur enim à Deo per rationes bonorum, unde non potest dici quòd mala sint *vita* in Deo. Ea verò quæ secundùm nullum tempus sunt, possunt dici esse *vita* in Deo secundùm quòd *vivere* nominat *intelligere* tantùm (in quantum intelliguntur à Deo), non autem secundùm quòd *vivere* importat principium operationis.

QUÆSTIO XIX.

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 absolutè pertinent ; tertia de his quæ ad intellectum in ordine ad voluntatem pertinent.

Circa ipsam autem voluntatem quæruntur duodecim : 1° Utrùm

(1) Intelligendo de malis culpæ tantùm : nam à Deo fieri mala pœnæ planum est, juxta illud *Amos*, III, vers. 6 : *Si erit malum in civitate quod non fecerit Dominus ;* ut et infra, qu. 49, art. 2, ex professo dicetur. Sed an utique mala culpæ videri possint positiva et positivam deformitatem vel malitiam habentia, quæ nec à Deo creata sint, nec ab illo etiam conservata, nec in eodem rationem habeant, ut hîc inculcat S. Thomas? Et hujus tam absurdæ opinionis, tam ab illius mente alienæ, tam ab omnibus proscribendæ, putari possit author? Scilicet quæ aliquid entitativum, positivum, reale fingat cujus author et causa Deus non sit ; nec dici possit esse, nisi mali etiam vel peccati, prout malum est et peccatum, author et causa concedatur! Sed hæc plenius in Selectis.

in Deo sit voluntas. 2° Utrùm Deus velit alia à se. 3° Utrùm quicquid Deus vult, ex necessitate velit. 4° Utrùm voluntas Dei sit causa rerum. 5° Utrùm voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam. 6° Utrùm voluntas divina semper impleatur. 7° Utrùm voluntas Dei sit mutabilis. 8° Utrùm voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat. 9° Utrùm in Deo sit voluntas malorum. 10° Utrùm Deus habeat liberum arbitrium. 11° Utrùm sit distinguenda in Deo voluntas signi. 12° Utrùm convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa.

ARTICULUS I.

Utrùm Deo sit voluntas.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd in Deo non sit voluntas. Objectum enim voluntatis est finis et bonum; sed Dei non est assignare aliquem finem : ergo voluntas non est in Deo.

2. Præterea, voluntas est appetitus quidam; appetitus autem (cùm sit rei non habitæ) imperfectionem designat, quæ Deo non competit : ergo voluntas non est in Deo.

3. Præterea, secundùm Philosophum in III, *de Anima* (text. 54), voluntas est *movens motum*. Sed Deus est « primum movens immobile, » ut probatur VIII, *Phys.* (text. 49). Ergo in Deo non est voluntas.

Sed contra est, quod dicit Apostolus *Rom.*, XII : « Ut probetis quæ sit voluntas Dei (2). »

(CONCLUSIO. — Cùm voluntas intellectum consequatur, oportet in Deo voluntatem esse, cùm in eo sit intellectus.)

Respondeo dicendum, in Deo voluntatem esse, sicut et in eo

(1) De his etiam 3 part., qu. 18, art 1; ut et 1, *Sent.*, dist. 45, art. 1; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 72 et 73, § 2; et lib. IV, cap. 19, col. 2; et quæst. 23, de verit, art. 1; et *Opusc.* 3, cap. 32 et 35.

(2) Scilicet *bona et beneplacens et perfecta*, ut ibidem additur vers. 2, *Bona*, prout bonum honestum vult nos velle : *beneplacens*, prout illud quòd vult nos velle, bene disposito delectabile ac jucundum est : *perfecta*, prout fini ultimo nos conjungit, ut explicat in eum locum S. Thomas.

est intellectus : voluntas enim intellectum consequitur. Sicut enim res naturalis habet *esse* in actu per suam formam, ita intellectus est intelligens actu per suam formam intelligibilem. Quælibet autem res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, ut quando non habet ipsam, tendat in eam; et quando habet ipsam, quiescat in ea : et idem est de qualibet perfectione naturali, quod est bonum naturæ. Et hæc habitudo ad bonum, in rebus carentibus cognitione vocatur *appetitus naturalis* (1) : unde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem, similem habitudinem habet; ut scilicet cùm habet ipsum, quiescat in illo, cùm verò non habet, quærat ipsum, et 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, cùm sit in eo intellectus : et sicut ejus *intelligere* est ejus *esse*, ita et ejus *esse* est ejus *velle*.

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt nihil aliud à Deo sit finis Dei (2), tamen ipsemet est finis respectu omnium quæ ab eo fiunt; et hoc per suam essentiam, cùm per suam essentiam sit bonus, ut supra ostensum est (qu. 16, art. 3). Finis enim habet rationem boni.

Ad secundum dicendum, quòd voluntas in nobis pertinet ad appetitivam partem; quæ licèt ab appetendo nominetur (3), non tamen hunc solum habet actum ut appetat quæ non habet, sed etiam ut amet quod habet, et delectetur in illo, et quantum ad hoc voluntas in Deo ponitur; quæ semper habet bonum quod est ejus objectum, cùm sit indifferens ab eo secundùm essentiam, ut dictum est.

(1) **Prout ab appetitu animali vel sensitivo, et a rationali sive intellectivo distinguitur, quasi certum aliquod *esse* à natura determinatum non excedens, ut ex professo infra quæst. 80, art. 1.**

(2) **Id est nulla res extra Deum sit finis Dei etc.**

(3) **Quia res nominantur ab eo potissimùm ex quo alia consequuntur; sicut ex appetitu rei nondum habitæ consequitur ejusdem amor quando jam habita est; et hinc etiam delectatio propter ipsam habitam, sive complacentia etc.**

Ad tertium dicendum, quòd voluntas cujus objectum principale est bonum quod est extra voluntatem, oportet quòd sit mota ab alio; sed objectum divinæ voluntatis est bonitas sua, quæ est ejus essentia : unde cùm voluntas Dei sit ejus essentia, non movetur ab alio à se, sed à se tantùm, eo modo loquendi quo *intelligere* et *velle* dicitur motus. Et secundùm hoc Plato dixit, quòd primum movens movet seipsum (ut jam sup.).

ARTICULUS II.

Utrùm Deus velit alia a se.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non velit alia à se. *Velle* 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 III, *de Animâ* (text. 54). Si igitur Deus velit aliquid aliud à se, movebitur ejus voluntas ab aliquo alio ; quod est impossibile.

3. Præterea, cuicunque volenti sufficit aliquod volitum, nihil quærit extra illud. Sed Deo sufficit sua bonitas, et voluntas ejus ex ea satiatur. Ergo Deus non vult aliquid aliud à se.

4. Præterea, actus voluntatis multiplicatur secundùm volita. Si igitur Deus velit se et alia à se, sequitur quòd actus voluntatis ejus sit multiplex, et per consequens ejus *esse* quod est ejus *velle*. Hoc autem est impossibile : non ergo vult alia à se.

Sed contra est, quod Apostolus dicit I, *Thes.*, IV : « Hæc est voluntas Dei sanctificatio vestra. »

(Conclusio. — Cùm ad perfectionem voluntatis spectet ut bonum quod quis habet, aliis communicet, hoc divinam præcipuè voluntatem decet ut se et alia velit ; se ut finem, cætera verò ut ad finem ordinata, id est propter se, quia condecet ejus summam bonitatem alia eam participare.)

Respondeo dicendum, quòd Deus non solum se vult, sed etiam alia à se. Quod apparet à simili priùs introducto. Ve

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 45, art. 2; et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 74, 75, et 84; et quæst. 23, de verit., art. 4.

enim naturalis non solùm habet naturalem inclinationem respectu propriî boni, ut acquirat ipsum cùm non habet, vel ut quiescat in illo cùm habet, sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat secundùm quòd possibile est : unde videmus quòd omne agens, in quantum est actu et perfectum, facit sibi simile. Unde et hoc pertinet ad rationem bonitatis, ut bonum quod quis habet, aliis communicet secundùm quòd possibile est (1); et hoc præcipuè pertinet ad bonitatem divinam, à qua per quandam similitudinem derivatur omnis perfectio. Unde si res naturales, in quantum perfectæ sunt, suum bonum aliis communicant, multò magis pertinet ad voluntatem divinam ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundùm quòd possibile est. Sic igitur vult et *se et alia* : sed se ut finem, alia verò ut ad finem, in quantum condecet divinam bonitatem, alia ipsam participare.

Ad **primum ergo** dicendum, quòd licet divinum *velle* sit ejus *esse* secundùm rem, tamen differt ratione, secundùm diversum modum intelligendi et significandi, ut ex superioribus patet. In hoc enim quod dico : *Deum esse*, non importatur habitudo ad aliquid, sicut in hoc quod dico : *Deum velle*. Et ideo licèt non sit aliquid aliud à se, vult tamen aliquid aliud à se.

Ad **secundum** dicendum, quòd in his quæ volumus propter finem, tota ratio volendi est finis, et hoc est quod movet voluntatem, et hoc maximè apparet in his quæ volumus tantum **propter finem** : qui enim vult sumere potionem amaram, nihil in ea vult nisi sanitatem; et hoc solum est quòd movet ejus voluntatem; secus autem est in eo qui sumit potionem dulcem, quam non solùm propter sanitatem, sed etiam **propter se** aliquis velle potest. Unde cùm Deus alia à se non velit **nisi** propter finem, qui est sua bonitas (ut dictum

(1) **Colligitur** ex lib. *De div. Nom.*, **cap. 4**, ubi **Dionysius** ut quòd **quia Deus essentiale bonum** est (οὐσιώδες), **etiam in** omnia **entia bonitatem suam porrigit; et quòd** sicut sol non liberans **nec** præeligens omnia illuminat, sic ipsum bonum quod **ita soli** præexcellit ut archetypum (sive primitivum exemplar) **imagini**, existentiâ ipsâ suâ omnibus quæ sunt suæ **dios bonitatis** affundit.

est), non sequitur quòd 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, quòd ex hoc quòd voluntati divinæ sufficit sua bonitas, non sequitur quòd nihil aliud velit, sed quòd nihil aliud vult, nisi ratione suæ bonitatis. Sicut etiam intellectus divinus, licèt sit perfectus ex hoc ipso quòd essentiam divinam cognoscit, tamen in ea cognoscit alia.

Ad quartum dicendum, quòd sicut *intelligere* divinum est unum, quia multa non videt nisi in uno; ita *velle* divinum est unum et simplex, quia multa non vult nisi per unum quod est bonitas sua.

ARTICULUS III.

Utrùm quicquid Deus vult, ex necessitate velit.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd quicquid Deus vult, ex necessitate velit. Omne enim æternum est necessarium. Sed quicquid Deus vult, ab æterno vult, aliàs voluntas ejus esset mutabilis; ergo quicquid vult, ex necessitate vult.

2. Præterea, Deus vult alia à se, in quantum 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 et principium omnis necessitatis, ut supra ostensum est. Sed naturale est ei velle quicquid vult, quia « in Deo nihil potest esse præter naturam, ut dicitur in V, *Metaph.* (2). Ergo quicquid vult, ex necessitate vult.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 43, quæst. 2, per totum; dist. 47, art. 1; et *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 80, 81, 89; ut lib. II, cap. 29 et 27; et iterum lib. III, cap. 97, art. 3; qu. 23, de verit., art. 4; et quæst. 3, de potent., art. 1.

(2) Non præcisè de Deo vel sub nomine Dei, sed sic : *Necessarium est quod simplex est, hoc enim non potest multipliciter se habere : quapropter nec aliter et aliter. Aliqua igitur perpetua et immobilia sunt, nihil in eis violentum aut præter naturam est;* ut habetur expressè text.

4. Præterea, « non necesse esse, et possibile non esse, » æquipolient. Si igitur non necesse est Deum velle aliquid eorum quæ vult, possibile est eum non velle illud, et possibile est eum velle illud quod non vult. Ergo voluntas divina est contingens ad utrumlibet et sic imperfecta, quia omne contingens est imperfectum et mutabile.

5. Præterea, ab eo quod est ad utrumlibet, non sequitur aliqua actio nisi ab aliquo alio inclinetur ad unum, ut dicit Commentator in II, *Phys.* (text. 48). Si ergo voluntas Dei in aliquibus se habet ad utrumlibet, sequitur quòd ab aliquo alio determinetur ad effectum; et sic habet aliquam causam.

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.*, I: « Qui operatur omnia secundùm consilium voluntatis suæ. » Quod autem operamur ex consilio voluntatis, non ex necessitate volumus (1). » Non ergo quicquid Deus vult, ex necessitate vult.

(Conclusio. — Cùm bonitas divina sit proprium divinæ voluntatis objectum, ad quam alia ordinantur, ut ad finem, bonitatem ipsam suam Deus absolutè et necessariò vult; alia verò à se, non necessariò nisi ex suppositione tantùm : supposito enim quòd velit, non potest non velle.)

Respondeo dicendum, quòd *necessarium* dicitur aliquid dupliciter, scilicet absolutè et ex suppositione. *Necessarium absolutè* judicatur aliquid ex habitudine terminorum, utpote quia prædicatum est in diffinitione subjecti, (sicut necessarium est hominem esse animal); vel quia subjectum est de

sive cap. 5, circa finem. Quid pórrò magis perpetuum vel immobile quàm Deus ipse?

(1) De iis quippe quæ aliter evenire non possunt, adeoque necessario fiunt, nemo consultat, ut ex lib. III, *Ethicorum*, cap 5, et lib. VI, cap. 8, colligitur; quia scilicet consilium est velut quædam inquisitio quæ in eventus necessarios nullo modo cadere potest, ut ibidem habetur in sequentibus capitibus : et sic proprié consilium in Deo non est ex ea parte qua inquisitionem importat, sed qua exclusionem necessitatis, etc.

ratione prædicati, sicut est necessarium numerum esse parem vel imparem). Sic autem non est necessarium Socratem sedere, unde non est necessarium absolutè ; sed potest dici necessarium ex suppositione, supposito enim quòd sedeat, necesse est eum sedere, dum sedet.

Circa divina igitur volita hoc considerandum est, quòd 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 Deus ex necessitate vult : sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem ; sicut et quælibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale objectum (ut visus ad colorem), quia de sui ratione est ut in illud tendat. Alia autem à se Deus vult, in quantum 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 ; et navem, volentes transfretare. Non sic autem ex necessitate volumus ea sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandum, quia sine hoc possumus ire, et eadem ratio est in aliis. Unde, cùm bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis (cùm nihil ei perfectionis ex aliis accrescat); sequitur quòd alia à se eum velle non sit necessarium absolutè, et tamen necessarium est ex suppositione : supposito enim quòd velit, non potest non velle, quia non potest voluntas ejus mutari.

Ad primum ergo dicendum quòd ex hoc quòd Deus vult ab æterno quicquid vult, non sequitur quòd necesse est eum illud velle, nisi ex suppositione.

Ad secundum dicendum, quòd 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, quòd non est naturale Deo velle aliquid aliorum quæ non ex necessitate vult ; neque tamen innaturale, aut contra naturam, sed est voluntarium.

Ad quartum dicendum, quòd aliquando aliqua causa necessaria habet non necessariam habitudinem ad aliquem effectum, quod est propter defectum effectûs, et non propter defectum

causæ : sicut virtus solis habet non necessariam habitudinem ad aliquid eorum quæ contingenter hîc eveniunt, non propter defectum virtutis solaris, sed propter defectum effectûs non necessariò ex causa provenientis. Et similiter, quòd Deus non ex necessitate velit aliquid eorum quæ vult, non accidit ex defectu voluntatis divinæ, sed ex defectu qui competit volito secundùm suam rationem; quia scilicet est tale ut sine eo esse possit perfecta bonitas Dei : qui quidem defectus consequitur omne bonum creatum.

Ad quintum dicendum, quòd causa quæ est ex se contingens, oportet quòd 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, quòd sicut divinum *esse* in se est necessarium, ita et divinum *velle* et divinum *scire;* sed divinum *scire* habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum *velle* ad volita. Quod ideo est, quia scientia habetur de rebus secundùm quòd sunt in sciente, voluntas autem comparatur ad res secundùm quòd sunt in seipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium *esse* secundùm quòd sunt in Deo, non autem secundùm quòd sunt in seipsis habent necessitatem absolutam, ita quòd sint per seipsa necessaria; propter hoc, Deus quæcunque scit, ex necessitate scit; non autem quæcunque vult, ex necessitate vult.

ARTICULUS IV.

Utrùm voluntas Dei sit causa rerum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntas Dei non sit causa rerum. Dicit enim Dionysius, cap. IV, *De div. Nom.* : « Sicut noster sol non ratiocinans, aut præeligens, sed per ipsum esse illuminat omnia participare lumen ipsius valentia; ita et bonum divinum per ipsam essentiam omnibus

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 4, art. 3; et *Cont. Gent.*, lib III, cap. 97; et lib. IV, cap. 10; et qu. 3, de potent. art. 15; et *in Psal.* I, col. 2; et *in Joan.* V, lect. 3.

existentibus immittit bonitatis suæ radios. » Sed omne quòd agit per voluntatem, agit ut ratiocinans et præeligens : ergo Deus non agit per voluntatem; et sic voluntas Dei non est causa rerum.

2. Præterea, id quod est per essentiam, est primum in quolibet ordine (1); 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, et non per voluntatem; voluntas igitur divina non est causa rerum.

3. Præterea, quicquid est causa alicujus per hoc quòd est tale, est causa per naturam, et non per voluntatem; ignis enim causa est calefactionis, quia est calidus; sed artifex est causa domûs, quia vult eam facere. Sed Augustinus dicit in I, *de Doct. Christ.*, cap. 32, quòd, « quia Deus bonus est, sumus : » ergo Deus per suam naturam est causa rerum, et non per voluntatem.

4. Præterea, unius rei una est causa. Sed rerum creatarum causa est scientia Dei, ut suprà dictum est (qu. 14, art. 8). Ergo voluntas Dei non debet poni causa rerum.

Sed contra est, quod dicitur *Sap.*, XI : « Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses ? »

(Conclusio. — Deus cùm sit primum agens, per intellectum et voluntatem cuncta causare dicendus est.)

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere voluntatem Dei esse causam rerum, et Deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturæ, ut quidam existimaverunt. Quod quidem apparere potest tripliciter.

Primò quidem ex ipso ordine causarum agentium. Cùm enim propter finem agat intellectus et natura (ut probatur in II, *Physic.*, text. 49), necesse est ut agenti per naturam prædeterminetur finis et media necessaria ad finem ab aliquo superiori intellectu; sicut sagittæ prædeterminatur finis et certus

(1) Juxta id quod I, *Metaph.* cap. 1, prope finem insinuatur : *Unumquodque id esse potissimùm, secundùm quòd aliis univocatio inest; sicut calidissimus est ignis, quia cæteris causa ut calida sint.* Hinc axioma illud : *Primum in unoquoque genere est causa cæterorum.*

modus à sagittante. Unde, cùm primum in ordine agentium sit Deus, necesse est quòd per intellectum et voluntatem agat.

Secundò, ex ratione naturalis agentis, ad quod pertinet ut unum effectum producat, quia natura uno et eodem modo operatur, nisi impediatur. Et hoc ideo, quia secundùm quòd est tale, agit; unde quamdiu est tale, non facit nisi tale, omne enim agens per naturam habet *esse* determinatum. Cùm igitur *esse* divinum non sit determinatum, sed contineat in se totam perfectionem essendi, non potest esse quòd agat per necessitatem naturæ, nisi fortè causaret aliquid indeterminatum et infinitum in essendo; quod est impossibile, ut ex superioribus patet (qu. 7, art. 2). Non igitur agit per necessitatem naturæ; sed effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt secundùm determinationem voluntatis et intellectûs ipsius.

Tertiò ex habitudine effectuum ad causam. Secundùm hoc enim effectus procedunt à causa agente, secundùm quòd præexistunt in ea, quia omne agens agit sibi simile (1). Præexistunt autem effectus in causa secundùm modum causæ: unde cùm *esse* divinum sit ipsum ejus *intelligere*, præexistunt in eo effectus ejus secundùm modum intelligibilem, et per modum intelligibilem procedunt ab eo; et 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, quòd Dionysius per verba illa non intendit excludere electionem à Deo simpliciter, sed secundùm quid; in quantum scilicet non quibusdam solùm bonitatem suam communicat, sed omnibus, prout scilicet electio discretionem quandam importat (2).

(1) Ex authore libri de causis inter Axiomata sua æquivalenter Beda citat, vel quisquis eorundem Axiomatum inter ejus opera author fuit; ut videre est in dictione *Omnis*, et intelligi de similitudine analogicâ satis est, ut hîc.

(2) Non obstat electio quorundam cum aliqua discretione præ aliis ad bonum supernaturale consequendum, quia hîc tantùm nominatim de bonitate naturali agitur quam omnibus indifferenter Deus confert, juxta exigentiam singulorum. Si

Ad secundum dicendum, quòd quia essentia Dei est ejus *intelligere* et *velle*, ex hoc ipso quòd per essentiam suam agit, sequitur quòd agat per modum intellectùs et voluntatis.

Ad tertium dicendum, quòd *bonum* est objectum voluntatis: pro tanto ergo dicitur quòd, « quia Deus bonus est, sumus, » in quantum sua bonitas est ei ratio volendi omnia alia, ut suprà dictum est (art. 2, ad 2).

Ad quartum dicendum, quòd unius et ejusdem effectùs (etiam in nobis) est causa *scientia* ut dirigens, qua concipitur forma operis, et *voluntas*, ut imperans; quia forma ut est in intellectu tantùm non determinatur ad hoc quòd 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.

Utrùm voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam. Dicit enim Augustinus lib. LXXXIII (quæst. 46) : « Quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? » Sed agenti voluntario, quod est ratio operandi, est etiam causa volendi. Ergo voluntas Dei habet aliquam causam.

3. 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. 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

ergo non ex parte subjecti Deo electionem Dionysius negat, quasi careat arbitrio, sed ex parte objecti tantùm, ut hic patet: nam alioqui exemplaria ipsa rerum faciendarum, cap. 5. *voluntates* appellat.

(1) De his etiam I, *Sent.* dist. 41, art. 3; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 46; ut et lib. II, cap. 28 et 29; iterumque lib. III. cap. 97.

essent supervacuæ, quæ causas aliquorum effectuum assignare niuntur : 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 quòd omnia quæ fiunt, dependeant ex simplici ejus voluntate, et non habeant aliquam causam aliam : quod est inconveniens.

Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. LXXXIII, quæst. 4 (1) : « Omnis causa efficiens major est eo quod efficitur ; nihil autem majus est voluntate Dei : non ergo causa ejus quærenda est. »

(Conclusio. — Cùm Deus unico et simplicissimo actu velit omnia in sua bonitate, ejus voluntatis nulla prorsus causa est.)

Respondeo dicendum, quòd nullo modo voluntas Dei causam habet. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod cùm voluntas consequatur intellectum, eodem modo contingit esse causam alicujus volentis, ut velit, et alicujus intelligentis, ut intelligat. In intellectu autem sic est, quòd si seorsum intelligat principium et 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 suipsius) ; 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 conclu-

(1) Vel sic plenius, qu. 27 : *Qui quærit quare voluerit Deus mundum facere, causam quærit voluntatis Dei. Sed omnis causa efficiens est : omne autem efficiens, majus est quàm id quod efficitur.* Ubi non eo sensu *efficiens* videtur usurpari quo distinguitur ab aliis causarum generibus, et à finali nominatim, ut ex ipso loquendi modo patet per quem causa finalis indicatur (scilicet *quare voluerit*), sed eo sensu quo cuilibet causæ suus effectus correspondet. Sic enim finis in volente aliquid facit per impulsum illius ad volendum : et sic sequitur quòd si finis est extra Deum quo ad volendum impellitur, major est Deo etc.

siones. Unde si aliquis uno actu velit finem, et alio actu ea quæ sunt ad finem, velle finem erit ei causa volendi ea quæ sunt ad finem : sed, si uno actu velit finem, et ea quæ sunt ad finem, hoc esse non poterit, quia idem non est causa suipsius, et tamen erit verum dicere quòd ea quæ sunt ad finem velit ordinare 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 (1), 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 (2).

Ad primum ergo dicendum, quòd voluntas Dei rationabilis est, non quòd aliquid sit Deo causa volendi, sed in quantum vult unum esse propter aliud (3).

Ad secundum dicendum, quòd cùm velit Deus effectus sic esse ut ex causis certis proveniant, ad hoc quòd servetur ordo in rebus, non est supervacuum etiam cum voluntate Dei alias causas quærere ; esset tamen supervacuum, si aliæ causæ quærerentur ut primæ, et non dependentes à divina voluntate. Et sic loquitur Augustinus in III, *de Trin.*, cap. 2 : « Placuit (4) vanitati Philosophorum etiam aliis causis effectus contingentes tribuere, cùm omnino videre non possent superiorem cæteris omnibus causam, id est, voluntatem Dei. »

Ad tertium dicendum, quòd cùm Deus velit effectus esse

(1) In plurali accusativo, sicut et mox; id est, *intelligendi ea quæ à causa procedunt.*

(2) Sive, hoc non est causa cur aliquod aliud velit.

(3) Hinc non tantùm secundùm voluntatem operari dicitur, sed secundùm consilium voluntatis (*ad Eph.*, I), ne sine ratione operari putetur, ait ibidem S. Thomas.

(4) Sic omnia exemplaria S. Thomæ quæ ad manum sunt ; sed exemplar utrumque Augustini habet *licuit* : nec effectus quolibet modo contingentes exprimit ibi, sed *rarò existentes et monstruosos*, ut *defectus luminarium et quorundam animalium partus; quorum nihil fit nisi voluntate Dei, etsi plerisque non apparet.*

propter causas, quicunque effectus præsupponunt aliquem alium effectum, non dependent ex sola Dei voluntate, sed etiam ex aliquo alio; sed primi effectus ex sola divina voluntate dependent. Utpote, si dicamus quòd Deus voluit hominem habere manus ut deservirent intellectui, operando diversa opera; et voluit eum habere intellectum, ad hoc quòd esset homo; et voluit eum esse hominem, ut frueretur ipso, vel ad complementum universi: quæ quidem non est reducere ad alios fines creatos ulteriores. Unde hujusmodi dependent ex simplici voluntate Dei; alia verò etiam ex ordine aliarum causarum.

ARTICULUS VI.

Utrùm voluntas Dei semper impleatur.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntas Dei non semper impleatur. Dicit enim Apostolus, primæ ad *Timoth.*, II, quòd « Deus vult omnes homines salvos fieri, et 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 cùm sit causa prima, non excludit causas medias, ut dictum est. Sed effectus causæ primæ potest impediri per defectum causæ secundæ; sicut effectus virtutis motivæ impeditur propter debilitatem tibiæ. Ergo et effectus divinæ voluntatis potest impediri propter defectum secundarum causarum: non ergo voluntas Dei semper impletur.

Sed contra est, quod dicitur in *Psal.* CXIII: « Omnia quæcunque voluit Deus fecit. »

(Conclusio. — Cùm divina voluntas sit universalissima omnium causa, ipsam semper impleri oportet.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est voluntatem Dei semper impleri. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 47, art. 1 et 2; et quæst. 23, de verit., art. 2; et *Quodl.*, l. art, 3, et *Quodl.*, l. 12, art. 4.

cùm effectus conformetur agenti secundùm suam formam, eadem ratio est in causis agentibus, quæ est in causis formalibus. In formis autem sic est, quòd licèt 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 causæ universalis, sub qua omnes causæ particulares comprehenduntur : quia si aliqua causa particularis deficiat à suo effectu, hoc est propter aliquam aliam causam particularem impedientem, quæ continetur sub ordine causæ universalis; unde effectus ordinem causæ universalis nullo modo potest exire. Et hoc etiam patet in corporalibus; potest enim impediri quòd aliqua stella non inducat suum effectum ; sed tamen quicunque effectus ex causa corporea impediente, in rebus corporalibus consequatur, oportet quòd reducatur per aliquas causas medias in universalem virtutem primi cœli. Cùm igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est quòd divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur à divina voluntate secundùm unum ordinem, relabitur in ipsam secundùm alium : sicut peccator, qui, quantum est in se, recedit a divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinæ voluntatis, dum per ejus justitiam punitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud verbum Apostoli, quòd « Deus vult omnes homines salvos fieri, etc., » potest tripliciter intelligi. Uno modo, ut sit accommoda distributio, secundum hunc sensum : « Deus vult salvos fieri omnes homines qui salvantur, non quia nullus homo sit quem salvum fieri non velit, sed quia nullus salvus fit quem non velit salvum fieri, » ut dicit Augustinus (1). Secundò potest intelligi.

(1) Colligitur ex lib. *de Prædestinat. Sanctorum*, cap. 8 et ex *Enchiridio*, cap. 103; et lib. 4, *contra Julianum* cap. 8. Quod autem subjungitur ex Damasceno, apud illum habetur lib. 2, *de Fide orthod.*, cap. 29, et ex eodem passim refert S. Thomas, ac potissimùm in illum ipsum locum Apostoli, ubi aliam quoque interpretationem addit, ut sit *loquutio*

ut fiat distributio pro *generibus singulorum*, et non pro *singulis generum*, secundùm hunc sensum : « Deus vult de quolibet statu hominum salvos fieri mares et fœminas, Judæos et Gentiles, parvos et magnos, » non tamen omnes de singulis statibus. Tertiò, secundùm Damascenum, 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 quòd unumquòdque secundùm quod bonum est, sic est volitum à Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundùm quòd absolutè 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, et hominem occidi est malum, secundùm absolutam considerationem ; sed si addatur circa aliquem hominem, quòd sit homicida vel vivens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi, et malum est eum vivere. Unde potest dici quòd judex justus antecedenter vult omnem hominem vivere ; sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus antecedenter vult omnem hominem salvari ; sed consequenter vult quosdam damnari, secundùm exigentiam suæ justitiæ. Neque tamen id quod *antecedenter* volumus, simpliciter volumus, sed secundùm quid : quia voluntas comparatur ad res secundùm quòd in seipsis sunt ; in seipsis autem sunt in particulari ; unde simpliciter volumus aliquid, secundùm quòd volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est *consequenter* velle. Unde potest dici quòd judex justus simpliciter vult homicidam suspendi ; sed secundùm *quid* vellet eum vivere, scilicet in quantum est homo ; unde magis potest dici *velleitas*, quàm *absoluta voluntas*. Et sic patet quòd quicquid Deus simpliciter vult, fit ; licèt illud quod *antecedenter* vult, non fiat.

Ad secundum dicendum, quòd actus cognoscitivæ virtutis est secundùm quòd cognitum est in cognoscente ; actus autem

naturalis, quia Deus in Sanctis facit ut omnes velint salvos

virtutis appetitivæ est ordinatus ad res secundùm quòd in seipsis sunt. Quicquid autem potest habere rationem *entis* et *veri*, totum est virtualiter in Deo, sed non totum existit in rebus creatis. Et ideo, Deus cognoscit omne verum; non autem vult omne bonum, nisi in quantum vult se, in quo virtualiter omne bonum existit.

Ad tertium dicendum, quòd 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 potest ejus ordinem evadere. Et sic est de voluntate Dei, ut dictum est.

ARTICULUS VII.

Utrùm voluntas Dei sit mutabilis.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntas Dei sit mutabilis. Dicit enim Dominus, *Gen.*, VI : « Pœnitet me fecisse hominem. » Sed quemcunque pœnitet de eo quod fecit, habet mutabilem voluntatem : ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

2. Præterea, *Jeremiæ*, XVIII, ex persona Domini dicitur : « Loquar adversùs gentem et adversùs regnum, ut eradicem. et destruam, et disperdam illud; sed si pœnitentiam egerit gens illa à malo suo, agam et ego pœnitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei : » ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

3. Præterea, quicquid Deus facit, voluntariè facit. Sed Deus non semper eadem facit; nam quandoque præcepit legalia observari, quandoque prohibuit. Ergo habet mutabilem voluntatem.

4. Præterea, Deus non ex necessitate vult quod vult, ut supra dictum est (art. 13); ergo potest velle et non velle idem. Sed omne quod habet potentiam ad opposita, est mutabile : sicut quod potest esse et non esse, est mutabile secun-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 39, qu. 1, art. 1, cor. et ad 3 et 4; et I, *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 82; et l. 2, c. 25, fi, et lib. 3, c. 91, et 98, fi, et potent. q. 3, art. 15, 7.

dùm substantiam; et quod potest esse hic et non esse hic, est mutabile secundùm locum. Ergo Deus est mutabilis secundùm voluntatem.

Sed contra est, quod dicitur *Num.*, XXIII : « Non est Deus quasi homo ut mentiatur, neque ut filius hominis ut mutetur (1). »

(CONCLUSIO. — Substantia divina et ejus scientia cùm sint invariabilia, voluntatem quoque ejus immutabilem esse necesse est.)

Respondeo dicendum, quòd voluntas Dei est omnino immutabilis. Sed circa hoc considerandum est, quòd aliud est mutare voluntatem, et aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis eadem voluntate immobiliter permanente velle quòd nunc fiat hoc, et posteà fiat contrarium; sed tunc voluntas mutaretur, si aliquis inciperet velle quod prius non voluit, vel desineret velle quod voluit. Quod quidem accidere non potest, nisi præsuppositâ mutatione vel ex parte cognitionis, vel circa dispositionem substantiæ ipsius volentis. Cùm enim voluntas sit boni, aliquis de novo dupliciter potest incipere aliquid velle. Uno modo sic, quòd de novo incipiat sibi illud esse bonum, quod non est absque mutatione ejus : sicut adveniente frigore, incipit esse bonum sedere ad ignem, quòd priùs non erat. Alio modo sic, quòd de novo cognoscat illud esse sibi bonum, cùm priùs hoc ignorasset, ad hoc enim consiliamur, ut sciamus quid nobis sit bonum. Ostensum est autem suprà, quòd tam substantia Dei quàm ejus scientia est omnino immutabilis : unde oportet voluntatem ejus omnino esse immutabilem.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud verbum Domini me-

(1) Verba sunt Balaam Pseudoprophetæ quem conduxerat Balach ut populo Dei malediceret, sed agente spiritu ac impulsu divino contrarium facere compulsus est. Paulò aliter autem 70. legunt : *Non quasi homo Deus ut suspendatur* (vel incertus et anceps nutet), *neque quasi filius hominis ut minis terreatur*. Sed in eundem sensum lectio ista redit; quia ex intellectûs dubietate vel ancipiti consilio contingit passim ut mentiatur homo, et ex metu minarum ut mutetur, seu voluntatem ipse mutet.

taphoricè intelligendum est, secundùm similitudinem nostram: cùm enim nos pœnitet, destruimus quod fecimus; quamvis hoc esse possit absque mutatione voluntatis, cùm etiam aliquis homo absque mutatione voluntatis interdum velit aliquid facere, simul intendens postea illud destruere. Sic igitur Deus pœnituisse dicitur, secundùm similitudinem operationis, in quantum hominem, quem fecerat, per diluvium à facie terræ delevit.

Ad secundum dicendum, quòd voluntas Dei cùm sit causa prima et 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 et scientiâ et voluntate divinâ, quæ non continentur sub ordine causarum inferiorum, sicut ressuscitatio Lazari. Unde aliquis respiciens ad causas inferiores, dicere poterat: « Lazarus non resurget; » respiciens verò ad causam primam divinam (1), poterat dicere: « Lazarus resurget. » Et utrumque horum Deus vult; scilicet quòd aliquid quandòque sit futurum secundùm causam inferiorem, quod tamen futurum non sit secundùm causam superiorem, vel è converso. Sic ergo dicendum est, quòd Deus aliquando pronuntiat aliquid futurum secundùm quòd continetur in ordine causarum inferiorum, ut putà secundùm dispositionem naturæ, vel meritorum, quod tamen non fit, quia aliter est in causa superiori divina; sicut cùm prædixit Ezechiæ: « Dispone domui tuæ, quia morieris, et non vives » (ut habetur *Isa.* XXXVIII); neque tamen ita evenit, quia ab æterno aliter fuit in scientia et voluntate divina, quæ immutabilis est. Propter quod dicit Gregorius (2) quòd « Deus immutat sententiam, non tamen mutat consilium » (scilicet voluntatis suæ). Quod ergo dicit, « pœnitentiam

(1) Nempe non tantùm ut potentem, quia sic solùm affirmaret: *Poterit resurgere*, sed ut volentem absolutè. Hinc enim planè affirmare futurum potest quòd Lazarus resurget; sicut Martha et soror ejus vel Apostoli omnes, cùm Christum illud velle intellexerunt.

(2) Colligitur ex libro 16. *Moral.*, cap. 4, vel in aliis 5, ubi expressè sub his verbis: *Omnipotens Deus, et sí plerumque mutat sententiam, consilium nunquam.*

agam et ego, » intelligitur metaphoricè dictum ; nam homines quando non implent quod comminati sunt, pœnitere videntur.

Ad tertium dicendum, quòd ex ratione illa non potest concludi quòd Deus habet mutabilem voluntatem, sed quòd rerum mutationem velit.

Ad quartum dicendum, quòd licèt Deum velle aliquid non sit necessarium absolutè, tamen necessarium est ex suppositione propter immutabilitatem divinæ voluntatis, ut supra dictum est (art. 3).

ARTICULUS VIII.

Utrùm voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntas Dei rebus volitis necessitatem imponat. Dicit enim Augustinus in *Enchir.* cap. CIII : « Nullus fit salvus, nisi quem Deus voluerit salvari; et ideo rogandus est, ut velit, quia necesse est fieri, si voluerit. »

2. Præterea, omnis causa quæ non potest impediri, ex necessitate suum effectum producit; quia et « natura semper idem operatur, nisi aliquid impediat, » ut dicitur in II, *Phys.* text. 84, vel cap. 1. Sed voluntas Dei non potest impediri; dicit enim Apostolus, *ad Rom.* IX : « Voluntati enim ejus quis resistit? » Ergo voluntas Dei imponit rebus volitis necessitatem.

3. Præterea, illud quod habet necessitatem ex priori (2), est necessarium absolutè : sicut animal mori est necessarium, quia est ex contrariis compositum. Sed res creatæ à Deo (3) comparantur ad voluntatem divinam, sicut ad aliquid prius, a quo habent necessitatem. Cùm hæc conditionalis sit vera : « Si aliquid Deus vult, illud est ; » omnis autem conditio-

(1) De his etiam 1. 2, qu. 10, art. 4 ; et *Cont., Gent.* lib. 1, cap. 85; ut et lib. 2, cap. 29; et iterum lib. 3, c. 73; ac deinceps usque ad 78 et 79; et qu. 23, de verit., art. 5; et super librum περὶ ἑρμηνείας vel de *interpretat.*, lect. 14, col. 5.

(2) Vel ex aliquo antecedente quòd sit illius causa etc.

(3) Ad majorem expressionem dictum : alioqui satis à Deo esse intelliguntur, si creata sunt.

nalis vera est necessaria, sequitur ergo quòd omne quod Deus vult, sit necessarium absolutè.

Sed contra. Omnia bona quæ fiunt, Deus vult fieri (1). Si igitur ejus voluntas imponat rebus volitis necessitatem, sequitur quòd omnia bona ex necessitate eveniunt; et sic perit liberum arbitrium, et consilium, et omnia hujusmodi.

(Conclusio. — Divina voluntas non omnibus sed quibusdam necessitatem imponit, quibus scilicet causas necessarias aptavit; contingentibus autem aptavit contingentes causas.)

Respondeo dicendum, quòd 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 verò quæ producit per causas contingentes, sunt contingentia. Sed hoc non videtur sufficienter dictum, propter duo. Primò quidem, quia effectus alicujus primæ causæ est contingens propter causam secundam, ex eo quòd impeditur effectus causæ primæ per defectum causæ secundæ; sicut virtus solis per defectum plantæ impeditur. Nullus autem defectus causæ secundæ impedire potest (2) quin voluntas Dei effectum suum

(1) Huc spectat quòd jam supra ex *Roman.* XII, vers. 2, notatum est, *quæ sit voluntas Dei bona* etc., ut et *ad Coloss.* IV, vers. 12 : *Stetis perfecti et pleni in omni voluntate Dei;* Rursumque I, *ad Thessal.* IV, vers. 3 : *Hæc est voluntas Dei sanctificatio vestra, ut abstineatis vos* etc. Et inferiùs cap. V, vers. 15 : *Semper quod bonum est sectamini in invicem et in omnes : Hæc est enim voluntas Dei* etc. Hinc et alibi passim *facere bonum* pro eodem sumitur ac Dei voluntatem facere etc.

(2) Per se, directè, formaliter, quasi divinæ voluntatis efficaciam debilitet; vel quasi tanta non sit nec tantoperè potens voluntatis divinæ virtus, ut hunc defectum possit removere vel hoc impedimentum superare, si absolutè ita vellet. Nam alioqui lib. IV, *Sentent.* dist. 11, quæt. 1, art. 3, quæstione 3. ad 2, resistentia duplex assignatur, scilicet vel ex parte agentis quando ex contrario agente debilitatur ejus virtus; vel ex parte effectus, quando ex contraria dispositione impeditur. Et subjungitur quòd *in operationibus divinis non attenditur difficultas secundùm resistentiam ad agentem.*

producat. Secundò, quia si distinctio contingentium à necessariis referatur solùm in causas secundas, sequitur hoc esse præter intentionem et voluntatem divinam, quod est inconveniens. Et ideo, meliùs dicendum est quòd hoc contingit propter efficaciam divinæ voluntatis. Cùm enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam, non tantùm secundùm id quod fit, sed etiam secundùm modum fiendi vel essendi : ex debilitate enim virtutis activæ in semine *contingit* quòd filius nascitur dissimilis patri in accidentibus, quæ pertinent ad modum essendi. Cùm igitur voluntas divina sit efficacissima, non solùm sequitur quòd fiant ea quæ Deus vult fieri, sed et quòd eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quædam fieri Deus necessariò, 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 eveniant. 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, quòd 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, quòd ex hoc ipso quòd nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quòd non solùm fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quòd fiant contingenter, vel necessariò, *quæ sic* fieri vult.

Ad tertium dicendum, quòd posteriora habent necessitatem a prioribus secundùm modum priorum (1). Unde et ea quæ fiunt à voluntate divina, talem necessitatem habent qualem

sed secundùm impedimentum effectus etc. Utique propter dispositionem contrariam, ut ex prædictis patet.

(1) Ut in exemplo argumenti de naturali morte animalis *propter compositionem* ex contrariis naturalem.

Deus vult ea habere, scilicet vel absolutam, vel conditionalem tantùm. Et sic non omnia sunt necessaria absolutè.

ARTICULUS IX.

Utrùm voluntas Dei sit malorum.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntas Dei sit malorum. Omne enim bonum quod fit, Deus vult. Sed mala fieri bonum est; dicit enim Augustinus in *Enchir.* (cap. XCVI): « Quamvis ea quæ mala sunt, in quantum mala sunt, non sunt bona ; tamen ut non solùm sint bona, sed etiam ut sint mala, bonum est. » Ergo Deus vult mala.

2. Præterea, dicit Dionysius, IV cap. *de Div. Nom.* : « Erit malum ad omnis (id est universi) perfectionem conferens. » Et Augustinus dicit in *Enchir.* (cap. X et XI) : « Ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo, in qua etiam illud, quod malum dicitur, bene ordinatum et loco suo positum, eminentiùs commendat bona (2), ut magis placeant et laudabiliora sint dum comparantur malis. » Sed Deus vult omne illud quod pertinet ad perfectionem et decorem universi, quia hoc est quod Deus maximè vult in creaturis. Ergo Deus vult mala.

3. Præterea, mala fieri et non fieri, sunt contradictoriè opposita. Sed Deus non vult mala non fieri; quia cùm nulla quædam fiant, non semper voluntas Dei impleretur. Ergo Deus vult mala fieri.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in lib. LXXXIII, quæst. qu. 2 : « Nullo sapiente homine authore, fit homo deterior (3); est autem Deus omni sapiente homine præstan-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 46, art. 4; *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 95; ut et lib. 2, cap. 25; et quæst. 1, de potent., art. 6; et *Quodl.*, 5, quæst. 2, art. 2.

(2) Conformiter ad illud vulgò dictum à Philosophis : *Opposita juxta se posita magis elucescunt.* Quod et ex libro *Problematum* Aristotelis, 22, sect. num. 11, colligi potest ubi magis dicuntur apparere.

(3) Et rationem interjicit hìc prætermissam, cùm subjungit *Non enim parva ista culpa est* (nempe authorem esse alicu

tior : multò igitur minùs Deo authore fit aliquis deterior. Illo autem authore fit aliquid, quod fit illo volente? Non ergo volente Deo fit homo deterior. » Constat autem quòd quolibet malo fit aliquis deterior : ergo Deus non vult mala.

(Conclusio. — Cùm nihil magis Deus velit quàm bonitatem suam, cui culpæ malum oppositum est, et ex aliis bonis unum alio magis velit, culpæ malum nullo modo vult, malum verò naturalis defectûs ac pœnæ nonnunquam ipsam velle non dedecet.)

Respondeo dicendum, quòd cùm ratio *boni* sit ratio *appetibilis*, ut supra dictum est (qu. 5, art. 2), malum autem opponatur bono : impossibile est quòd aliquod malum, in quantum hujusmodi, appetatur, nec appetitu naturali, nec animali, nec intellectuali, qui est voluntas ; tamen aliquod malum appetitur per accidens, in quantum consequitur ad aliquod bonum. Et hoc apparet in quolibet appetitu. Non enim agens naturale intendit privationem vel corruptionem, sed formam, cui conjungitur privatio alterius formæ ; et generationem unius, quæ est corruptio alterius (1). 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 : nunquam igitur appeteretur malum (nec etiam per accidens), nisi bonum cui conjungitur malum, magis appeteretur, quàm bonum quòd privatur per malum. Nullum autem bonum Deus magis vult quàm suam bonitatem, vult tamen aliquod bonum magis quàm aliud quoddam bonum. Unde malum culpæ, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult ; sed malum naturalis defectûs vel malum pœnæ vult, volendo aliquod bonum cui conjungitur tale malum (2) : sicut volendo justitiam, vult

ut deterior fiat) ; *imò tanta est quæ in sapientem quemvis hominem cadere nequeat.* Et post addita illa quæ hic tantùm in textu referuntur, ex illis infert : *Est ergo vitium voluntatis quo fit homo deterior : quod vitium si longè abest à Dei voluntate (sicut ratio docet), in quo sit quærendum est* etc.

(1) Ex libro 1., *de generatione et corruptione*, text. 17.

(2) Legant et hæc ac intelligant positivæ deformitatis con-

pœnam; et volendo ordinem naturæ servari, vult quædam naturaliter corrumpi.

Ad primum ergo dicendum, quòd quidam dixerunt, quòd licèt Deus non velit mala, vult tamen mala esse vel fieri; quia licèt 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: « Bonum est mala esse vel fieri. » Sed hoc non rectè dicitur, quia malum non ordinatur ad bonum per se, sed per accidens: præter intentionem enim peccantis est, quòd ex hoc sequatur aliquod bonum; sicut præter intentionem tyrannorum fuit, quòd ex eorum persecutionibus claresceret patientia martyrum. Et ideo non potest dici quòd talis ordo ad bonum importetur per hoc quod dicitur, quòd malum esse vel fieri sit bonum, quia nihil judicatur secundum illud quod competit ei per accidens, sed secundùm illud quod competit ei per se.

Ad secundum dicendum, quòd malum non operatur ad perfectionem et decorem universi (1) nisi per accidens, ut dictum est. Unde et hoc quod dicit Dionysius quòd « malum est ad universi perfectionem conferens, » concludit inducendo quasi ad inconveniens.

Ad tertium dicendum, quòd licèt « mala fieri, et mala non fieri, » contradictoriè opponuntur, tamen « velle mala fieri, et velle mala non fieri, » non opponuntur contradictoriè, cùm utrumque sit affirmativum. Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri. Et hoc est bonum.

fictores: quomodo enim eam *nullo modo* Deus vult, si positiva supponitur?

(1) Multò minùs utique mala culpæ, ut et ibidem patet.

ARTICULUS X.

Utrùm Deus habeat liberum arbitrium.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non habeat liberum arbitrium. Dicit enim Hieronymus *in homilia de filio prodigo*, (vel *epist.* 146, ad Damasum) : « Solus Deus est in quem peccatum non cadit; cætera cùm sint liberi arbitrii, in utramque partem flecti possunt (sive suam flectere voluntatem). »

2. Præterea, liberum arbitrium est « facultas rationis et voluntatis qua bonum et malum eligitur. » Sed Deus non vult malum, ut dictum est : ergo liberum arbitrium non est in Deo.

Sed contra est, quod dicit Ambrosius in lib. II, *de Fide*, cap. 3 : « Spiritus sanctus dividit singulis prout vult; id est, pro libero voluntatis arbitrio, non pro necessitatis obsequio. »

(Conclusio. — Deus liberum arbitrium habet respectu aliorum à se, quæ non necessariò vult; respectu sui verò nullam libertatem habet, cùm se necessariò velit.)

Respondeo dicendum, quòd liberum arbitrium habemus respectu eorum quæ non necessariò volumus, vel naturali instinctu; non enim ad liberum arbitrium pertinet quòd volumus esse felices, sed ad naturalem instinctum : unde et alia animalia, quæ naturali instinctu moventur ad aliquid, non dicuntur libero arbitrio moveri. Cùm igitur Deus ex necessitate suam bonitatem velit, alia verò non ex necessitate, ut supra ostensum est (art. 3), respectu illorum quæ non ex necessitate vult, liberum arbitrium habet.

Ad primum ergo dicendum, quòd Hieronymus videtur excludere à Deo liberum arbitrium non simpliciter, sed solùm quantum ad hoc quòd est deflecti in peccatum.

Ad secundum dicendum, quòd cùm malum culpæ dicatur per aversionem à bonitate divina, per quam Deus omnia vult,

(1) De his etiam in II, *Sentent.*, dist. 25, qu. 2, art. 1; et *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 88; et qu. 23, de verit., art. 3; et quæst. 1, de malo, art. 5.

ut supra ostensum (1) est (art. 3), manifestum est quòd impossibile est eum malum culpæ velle. Et tamen ad opposita se habet, in quantum velle potest hoc esse, et non esse : sicut et nos (non peccando) possumus velle sedere et velle non sedere.

ARTICULUS XI.

Utrùm sit distinguenda in Deo voluntas signi.

Ad undecimum sic proceditur (2). Videtur quòd non sit distinguenda in Deo voluntas signi. Sicut enim voluntas Dei est causa rerum, ita et 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 (3). Si igitur signa quæ assignantur circa voluntatem divinam, non concordant divinæ voluntati, sunt falsa ; si autem concordant, superfluè assignantur. Non igitur sunt aliqua signa circa voluntatem divinam assignanda.

Sed contra est, quòd voluntas Dei est una, cùm sit ipsa Dei essentia. Quandoque autem pluraliter significatur ; ut cùm dicitur (*Psal.* CX) : « Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus. » Ergo oportet quòd aliquando signum voluntatis pro voluntate accipiatur.

(Conclusio. — Distinguitur in Deo voluntas signi, à voluntate simpliciter, sive beneplaciti.)

Respondeo dicendum, quòd in Deo quædam dicuntur propriè, et quædam secundum metaphoram, ut ex supradictis patet (quæst. 13, art. 3). Cùm autem aliquæ passiones hu-

(1) Præsertim verò, quia longè antea præmiserat ibidem, quòd æqualiter universis Deus dedit liberum arbitrium, ut *ad exemplum Dei permittantur facere quicquid velint.* An *ad exemplum Dei*, si libero arbitrio careat?

(2) De his etiam 2, *Sent.*, 1, dist. 45, art. ult; et qu. 23, de verit., art. 3.

(3) Quod in signis naturalibus et ad significandum determinatis locum non habet, sed in voluntariis tantùm, cùm aliud animo gerit qui signum dat, ut ex lib. 2, *de doctr. Christ.*, cap. 1, colligitur.

manæ in divinam prædicationem metaphoricè assumuntur, hoc fit secundùm similitudinem effectùs : unde illud quod est signum talis passionis in nobis, in Deo nomine illius passionis metaphoricè significatur ; sicut apud nos irati punire consueverunt, unde ipsa punitio est signum iræ ; et propter hoc ipsa punitio nomine iræ significatur, cùm Deo ira attribuitur. Similiter id quod solet esse in nobis signum voluntatis, quandoque metaphoricè in Deo voluntas dicitur ; sicut cùm aliquis præcipit aliquid, signum est quòd velit illud fieri : unde præceptum divinum quandoque metaphoricè *voluntas Dei* dicitur, secundùm illud *Matthæi* VI : « Fiat voluntas tua, sicut in cœlo et in terra. » Sed hoc distat inter voluntatem et iram ; quia ira de Deo nunquam propriè dicitur, cùm in suo principali intellectu includat passionem, voluntas autem propriè de Deo dicitur ; et ideo in Deo distinguitur voluntas propriè, et metaphoricè dicta : voluntas enim propriè dicta vocatur *voluntas beneplaciti ;* voluntas autem metaphoricè dicta est *voluntas signi*, eò quòd ipsum signum voluntatis voluntas dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd scientia non est causa eorum quæ fiunt, nisi per voluntatem : non enim quæ scimus facimus, nisi velimus, et ideo signum non attribuitur scientiæ, sicut attribuitur voluntati.

Ad secundum dicendum, quòd signa voluntatis dicuntur *voluntates divinæ*, non quia sint signa quòd Deus velit ; sed quia ea quæ in nobis solent esse signa volendi, in Deo *divinæ voluntates* dicuntur : sicut punitio non est signum quòd in Deo sit ira ; sed punitio eo ipso quòd in nobis est signum iræ, *in Deo* dicitur ira.

ARTICULUS XII.

Utrùm convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa.

Ad duodecimum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa ; scilicet prohibitio, præceptum, consilium, operatio et per-

(1) De his etiam II, *Sent.*, dist. 45, art. 4 ; et qu. 23, de Verit., art. 3.

missio. Nam eadem quæ nobis præcipit Deus, vel consulit, in nobis quandoque operatur; et eadem quæ prohibet, quandoque permittit. Ergo non debent ex opposito dividi.

2. Præterea, nihil Deus operatur nisi volens, ut dicitur *Sapientiæ* XI. Sed *voluntas signi* distinguitur à *voluntate beneplaciti*: ergo operatio sub voluntate signi comprehendi non debet.

3. Præterea, operatio et permissio communiter ad omnes creaturas pertinent, quia in omnibus Deus operatur et in omnibus aliquid fieri permittit. Sed præceptum, consilium et prohibitio pertinent ad solam rationalem creaturam. Ergo non veniunt convenienter in unam divisionem, cùm non sint unius ordinis.

4. Præterea, malum pluribus modis contingit quàm bonum; quia « bonum contingit uno modo, sed malum omnifariàm, » ut patet per Philosophum in II, *Ethic.* (1) et per Dionysium in cap. IV *de Div. Nom.* Inconvenienter igitur respectu mali assignatur unum signum tantùm, scilicet prohibitio; respectu verò boni duo signa, scilicet concilium et præceptum.

(Conclusio. — Quinque signis divina dignoscitur voluntas; quæ sunt prohibitio et permissio respectu mali; præceptum, consilium et operatio respectu boni.)

Respondeo dicendum, quòd 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 directè, vel indirectè et per accidens: directè quidem, cùm per se aliquid operatur; et quantum ad hoc dicitur esse signum, *operatio:* indirectè autem, in quantum non impedit operationem; nam removens prohibens dicitur movens per accidens, ut dicitur in VIII, *Physic.* (2); et quantum ad hoc

(1) Colligitur ex cap. 7, in antiquis exemplaribus, et apud S. Thomam lect. 7. Sed in edit. græco-lat., cap. 5, ubi ad illum sensum applicatur quod Philosophi Pythagorici asserebant *bonum esse finiti*, (seu ad finitum pertinere), sed *malum infiniti*, (seu pertinere ad infinitum).

(2) Colligitur ex text. 32, prope finem, ubi exemplum ejus affert qui columnam divellit, vel à vase in aqua lapidem

dicitur signum, *permissio*. Per alium autem declarat se aliquid velle, in quantum ordinat alium ad aliquid faciendum, vel necessariâ inductione, quod fit *præcipiendo* quod quis vult, et *prohibendo* contrarium; vel aliquâ persuasoriâ inductione, quod pertinet ad *consilium*. Quia igitur his modis declaratur aliquem velle aliquid, propter hoc ista quinque nominantur interdum nomine voluntatis divinæ, tanquam signa voluntatis. Quod enim *præceptum*, *consilium* et *prohibitio* dicantur Dei voluntas, patet per id quod dicitur *Matthæi* VI : « Fiat voluntas tua, sicut in cœlo et in terra. » Quòd autem *permissio* vel *operatio* dicantur Dei voluntas, patet per Augustinum qui dicit in *Enchir.* (cap. XCV) : « Nihil fit, nisi omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat, vel faciendo. » Vel potest dici quòd *permissio* et *operatio* referantur ad præsens : *permissio* quidem ad malum, *operatio* verò ad bonum; ad futurum verò *prohibitio* respectu mali; respectu verò boni necessarii *præceptum*, respectu verò superabundantis boni *consilium* (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil prohibet circa eandem *rem* aliquem diversimodè declarare se aliquid velle, sicut inveniuntur multa nomina idem significantia. Unde nihil prohibet, idem subjacere præcepto et operationi vel consilio, prohibitioni et permissioni.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Deus potest significari metaphoricè velle id quod non vult voluntate propriè acceptâ, ita potest metaphoricè significari velle id quod propriè vult.

removet; quia uterque quodammodo causa est cur moveatur illud cujus motum impedimenta illa prohibebant : sicut paries quoque cur pila reflectatur.

(1) Prout idem est permissio quod non impedimentum faciendi quatenus homo sibi veluti dimittitur ad malum faciendum, vel ei quoque malum aliquod evenire sinitur; sed non prout est quædam approbatio facti vel concessio et facultas aliquid faciendi : sic enim permissio, boni tantùm est; sicut Paulus usurpat I. *ad Corinth.* XVI, vers. 7, cùm se mansurum apud illos promittit, *si permiserit Deus;* et *ad Hebr.* VI, vers. 3, cum simili loquutione se quod inchoaverat perfecturum.

Unde nihil prohibet de eodem esse *voluntatem beneplaciti*, et *voluntatem signi*. Sed operatio semper est eadem cum voluntate beneplaciti, non autem præceptum vel consilium : tum quia hæc est de præsenti, illud de futuro ; tum quia hæc per se est effectus voluntatis, illud autem per alium, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd creatura rationalis est domina sui actûs ; et ideo circa ipsam specialia quædam signa divinæ voluntatis assignantur, in quantum rationalem creaturam Deus ordinat ad agendum voluntariè et per se. Sed aliæ creaturæ non agunt nisi motæ ex operatione divina, et ideo circa alias non habent locum nisi *operatio* et *permissio*.

Ad quartum dicendum, quòd omne malum culpæ, licèt multipliciter contingat, tamen in hoc convenit quòd discordat à voluntate divinâ ; et ideo unum signum respectu malorum assignatur, scilicet *prohibitio*. Sed bona diversimodè se habent ad bonitatem divinam ; quia quædam sunt sine quibus fruitionem divinæ bonitatis consequi non possumus, et respectu horum est *præceptum* ; quædam verò sunt, quibus perfectiùs consequimur, et respectu horum est *consilium*. Vel dicendum, quòd consilium est non solùm de melioribus bonis assequendis, sed etiam de minoribus malis vitandis.

QUÆSTIO XX.

De amore Dei, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de his quæ absolutè ad voluntatem Dei pertinent. In parte autem appetitiva inveniuntur in nobis, et passiones animæ (ut gaudium, amor et hujusmodi), et habitus moralium virtutum, ut justitia, fortitudo et hujusmodi. Unde primò considerabimus de amore Dei, secundò de justitia et misericordia ejus.

Circa primum quæruntur quatuor. 1° Utrùm in Deo sit amor 2° Utrùm amet omnia. 3° Utrùm magis amet unum quàm aliud. 4° Utrùm meliora magis amet.

ARTICULUS I.

Utrùm amor sit in Deo.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd 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 et hujusmodi contra se dividuntur. Sed tristitia et ira non dicuntur de Deo nisi metaphoricè : ergo nec amor.

3. Præterea, Dionysius dicit, IV, cap. *De div. Nom.* : « Amor est vis unitiva et concretiva (2). » Hoc autem in Deo locum habere non potest, cùm sit simplex : ergo in Deo non est amor.

Sed contra est, quod dicitur primæ *Joan.* IV : « Deus charitas est. »

(Conclusio. — Cùm in Deo sit voluntas, in eo amorem ponere necesse est, causam nempè et radicem cujusque motûs appetitivæ virtutis.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est ponere amorem in Deo. Primus enim motus voluntatis et cujuslibet appetitivæ virtutis est amor. Cùm enim actus voluntatis et cujuslibet appetitivæ virtutis tendat in bonum et malum, sicut in propria objecta ; bonum autem principaliùs et per se sit objectum voluntatis et appetitûs, malum autem secundariò et per aliud, in quantum scilicet opponitur bono, oportet naturaliter esse priores actus voluntatis et appetitûs qui respiciunt bonum, his qui respiciunt malum (3), ut gaudium quàm tristitiam, et amorem quàm odium ; semper enim quod est per se, prius est eo quod est per aliud.

(1) De his etiam infra, quæst. 82, art. 5, ad 1; et III, *Sent.*, dist. 32, art. 1, ad 1; et *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 89, 90, 91, 96; et lib. 4, cap. 19.

(2) Seu commixtiva ex græco συνκρατικὴ, quia in unum contemperat.

(3) Vel planiori constructione : *Oportet actus voluntatis et appetitûs qui respiciunt bonum, esse priores naturaliter his qui respiciunt malum.*

Rursus, quod est communius, naturaliter est prius : unde et intellectus per prius habet ordinem ad verum commune, quàm ad particularia quædam vera. Sunt autem quidam actus voluntatis et appetitûs respicientes bonum sub aliqua speciali conditione : sicut gaudium et delectatio est de bono præsenti et habito; desiderium autem et spes, de bono nondum adepto: amor autem respicit bonum in communi, sive sit habitum, sive non habitum; unde amor naturaliter est primus actus voluntatis et appetitûs. 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 amatæ. Et similiter tristitiam et cætera hujusmodi, manifestum est in amorem referri sicut in primum principium.

Unde in quocunque est voluntas vel appetitus, oportet esse amorem; remoto enim primo, removentur alia. Ostensum est autem in Deo esse voluntatem; unde necesse est in eo ponere amorem.

Ad primum ergo dicendum, quòd vis cognoscitiva non movet nisi mediante appetitivâ; et sicut in nobis ratio universalis movet mediante ratione particulari (ut dicitur II, *de Anima*, text. 57 et 58); ita appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, movet in nobis mediante appetitu sensitivo; unde proximum motivum corporis in nobis est appetitus sensitivus. Unde semper actum appetitûs sensitivi concomitatur aliqua transmutatio corporis, et maximè circa cor, quod est primum principium motûs in animali (ut Philosophus dicit lib. II, de *partibus animalium*, cap. 1, ut et lib. III, cap. 4). Si igitur actus appetitûs sensitivi, in quantum habent transmutationem corporalem annexam, *passiones* dicuntur, non autem actus voluntatis. Amor igitur et gaudium et delectatio secundùm quòd significant actus appetitûs sensitivi, passiones sunt, non autem secundùm quòd significant actus appetitûs intellectivi. Et sic ponuntur in Deo. Unde dicit Philosophus in VII, *Ethic.* (1), cap. ult., quòd « Deus unâ et simplici

(1) Ut cap. ult. videre est, paulò aliis verbis ; nempe qu

operatione gaudet. » Et eadem ratione sine passione amat.

Ad secundum dicendum, quòd in passionibus sensitivi appetitûs est considerare aliquid quasi materiale, scilicet corporalem transmutationem ; et aliquid quasi formale, scilicet quod est ex parte appetitûs : sicut in ira (ut dicitur primo *de Anima*) *materiale* est accensio sanguinis circa cor, vel aliquid hujusmodi ; *formale* verò, appetitus vindictæ. Sed rursus ex parte ejus quod est *formale*, in quibusdam horum designatur aliqua imperfectio : sicut in desiderio, quod est boni non habiti ; et in tristitia, quæ est mali habiti ; et eadem ratio est de ira, quæ tristitiam supponit : quædam verò nullam imperfectionem designant, ut amor et gaudium. Cùm igitur nihil horum Deo conveniat secundùm illud quod est materiale in eis (ut dictum est), illa quæ imperfectionem important, etiam formaliter, Deo convenire non possunt, nisi metaphoricè, propter similitudinem effectûs, ut suprà dictum est ; quæ autem imperfectionem non important, de Deo propriè dicuntur, ut amor et gaudium ; tamen sine passione, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd actus amoris semper tendit in duo, scilicet in bonum quod quis vult alicui, et in eum cui vult bonum : hoc enim est propriè amare aliquem, quod et velle ei bonum. Unde in eo quòd aliquis amat se, vult bonum sibi, et sic illud bonum quærit sibi unire 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 quàm ipse, qui est per suam essentiam bonus, ut

una et simplici gaudet voluptate (juxtà græcum ἡδονὴν), sive *unâ simplici delectatione*, sicut vetus interpres reddit, et ibidem usurpat sanctus Thomas. Perinde tamen utrumque est, quia ratio præmittitur ex operatione ipsâ cujus una voluptate gaudeat et simplici. Appendix autem sequens colligitur ex text. 16, ubi Dialecticum et Naturalem diversimodè iram definire animadvertit ; alterum quidem, ut sit *appetitus reconTristationis* (ὄρεξις αντιλυπήσεως), hoc est vindictæ qua reddimus par ei qui nos contristavit ; alterum verò, ut sit *fervor sanguinis circa cor* (ζέσις αἵματος). Et illum quidem *formam vel rationem* assignare ; hunc *materiam*, non tam propriè tamen quàm in physicis assignatur, sed *quasi*, etc.

supra ostensum est (qu. 6, art. 1). In hoc verò quòd 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 erit *vis concretiva*, absque compositione quæ sit in Deo, in quantum aliis bona vult.

ARTICULUS II.

Utrùm Deus omnia amet.

Ad secundum sic procedìtur (1). Videtur quòd Deus non omnia amet. Quia secundùm Dionysium, IV cap. *De divin. Nom.* : « Amor amantem extra se ponit, et eum quodammodo in amatum transfert. » Inconveniens autem est dicere quòd Deus extra se positus, in alia transferatur : ergo inconveniens est dicere quòd Deus alia à se amet.

2. Præterea, amor Dei æternus est. Sed ea quæ sunt aliâ à Deo, non sunt ab æterno nisi in Deo. Ergo Deus non amat ea nisi in seipso. Sed secundùm quòd sunt in eo, non sunt aliud ab eo : ergo Deus non amat alia à seipso.

3. Præterea, duplex est amor, scilicet *concupiscentiæ* (2) et *amicitiæ*. Sed Deus creaturas irrationales non amat amore *concupiscentiæ*, quia nullius extra se eget ; nec etiam amore *amicitiæ*, quia non potest ad res irrationales haberi, ut patet per Philosophum in VIII, *Ethicorum* (3). Ergo Deus non omnia amat.

4. Præterea, *Psal.* V, dicitur : « Odisti omnes qui operantur

(1) De his etiam 1, 2, qu. 110, art. 1 ; ut et *Sent.*, III, dist. 32, art. 1, 2 et 3 ; et *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 91, et lib. 3, cap. 150 ; et qu. 27, de verit., art. 1 ; et qu. de virtutibus, art. 7, ad 2.

(2) Quo amamus rem causâ nostri ; sicut altero causâ sui.

(3) Ex cap. 2, tum in græco-latinis, tum in antiquis colligitur expressè, ubi sic plenè Phisophus : *Cùm tria sint propter quæ homines amant* (nempe honestas, utilitas, delectatio), *in rerum quidem inanimatarum amore* (sive amatione, φιλήσει) *amicitia non dicitur, quia redamatio esse non potest* (αντιφιλήσις.)

iniquitatem. » Nihil autem simul odio habetur et amatur : ergo Deus non omnia amat.

Sed contra est, quod dicitur *Sap.* XI : « Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti. »

(Conclusio. — Cùm omnia existentia sint bona, et à Deo, ab illo amari credendum est ; secus quàm nos, qui à rerum bonitate ad amorem impellimur ; ipse verò cuncta diligit creando et infundendo illis bonitatem.)

Respondeo dicendum, quòd Deus omnia existentia amat. Nam omnia existentia in quantum sunt, bona sunt : ipsum enim *esse* cujuslibet rei quoddam bonum est, et similiter quælibet perfectio ipsius. Ostensum est autem supra, quod voluntas Dei est causa omnium rerum ; et sic oportet quòd in tantum aliquid habeat *esse*, aut quodcunque bonum, in quantum est volitum à Deo. Cuilibet igitur existenti Deus vult aliquod bonum. Unde, cùm amare nil aliud sit quàm velle bonum alicui, manifestum est quòd Deus omnia quæ sunt, amat. Non tamen eo modo sicut nos (1) : quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab objecto, amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius ; sed è converso bonitas ejus (vel vera, vel æstimata), provocat amorem quo ei volumus, et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet, et ut ad hoc operemur. Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus.

Ad primum igitur dicendum, quòd amans sic sit extra se in amatum translatus, in quantum vult amato bonum, et operatur per suam providentiam, sicut et sibi. Unde dicit Dionysius, IV cap. *De divin. Nom.* : « Audendum est autem et hoc pro veritate dicere, quòd et ipse omnium causa, per abundantiam amativæ bonitatis, extra seipsum fit ad omnia existentia providentiis (2). »

(1) Supple *amamus*, ut adjuncta explicant ; etsi alio sensu *non sicut nos* amare dici posset omnia quæ sunt, speciali amore nos diligit supra omnia. Unde mox ibi subjungitur : *Quia tua sunt, Domine, qui amas animas*, vel *Domine amator animarum* (φιλόψυχε δεσποτα) etc.

(2) Ut ex antiqua versione usurpat S. Thomas, ex græca

Ad secundum dicendum, quòd licèt creaturæ ab æterno non fuerint nisi in Deo, tamen per hoc quòd ab æterno in Deo fuerunt, ab æterno Deus cognovit res in propriis naturis, et eadem ratione amavit : sicut et nos per similitudines rerum quæ in nobis sunt, cognoscimus res in seipsis existentes.

Ad tertium dicendum, quòd amicitia non potest haberi nisi ad rationales creaturas, in quibus contingit esse redamationem et communicationem in operibus vitæ; et quibus contingit bene evenire, vel malè, secundùm fortunam et felicitatem, sicut et ad eas propriè benevolentia est. Creaturæ autem irrationales non possunt pertingere ad amandum Deum, neque ad communicationem intellectualis et beatæ vitæ, qua Deus vivit. Sic igitur Deus, propriè loquendo, non amat creaturas irrationales amore *amicitiæ*, sed amore *quasi concupiscentiæ;* in quantum ordinat eas ad rationales creaturas et etiam ad seipsum, non quasi eis indigeat, sed propter suam bonitatem et nostram utilitatem. Concupiscimus enim aliquid et nobis et aliis.

Ad quartum dicendum, quòd nihil prohibet unum et idem secundùm aliquid amari, et secundùm aliquid odio haberi. Deus autem peccatores, in quantum sunt naturæ quædam, amat, sic enim et sunt et ab ipso sunt; in quantum verò peccatores sunt, non sunt, sed ab *esse* deficiunt, et hoc in eis à Deo non est, unde secundùm hoc, ab ipso odio habentur.

ARTICULUS III.

Utrùm Deus æqualiter diligat omnia.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd Deus æqualiter diligat omnia. Dicitur enim *Sap.* VI : « Æqualiter est ei cura

autem phrasi ταις εις τὰ ὄντα πάντα προνοίαις reddi planiùs potest : *Extra seipsum quodammodò fit providentiis quas ad omnia quæ sunt habet;* vel *omnium rerum procuratione*, ut modernus quispiam vertit; vel *per providentias omnium rerum*, ut alius. Uterque tamen minus ad græcam phrasim hærens.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 26, art 1, ad 2; ut et III, *Sent.*, dist. 19, art. 5, quæstiunc. 1, et dist. 23, art. 4; et *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 91.

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* et *minùs* non recipit : ergo nec amor ejus ; non igitur quædam aliis magis amat.

3. Præterea, sicut amor Dei se extendit ad res creatas, ita et scientia et voluntas. Sed Deus non dicitur scire quædam magis quàm alia, neque magis velle : ergo nec quædam magis aliis diligit.

Sed contra est, quod dicit Augustinus, *super Joan.* : « Omnia diligit Deus quæ fecit ; et inter ea magis diligit creaturas rationales, et in illis eas amplius quæ sunt membra unigeniti sui, et multo magis ipsum unigenitum suum (1). »

(Conclusio. — Ex parte actûs voluntatis Deus æqualiter omnia amat, cùm simplici et eodem modo se habente actu voluntatis amet ; ex parte verò boni voliti ab ipso, non omnia æqualiter amat, sed uni majus bonum vult quàm alii.)

Respondeo dicendum, quòd cùm amare sit velle bonum alicui, duplici ratione potest aliquid magis vel minùs amari. Uno modo ex parte ipsius actûs voluntatis, qui est magis vel minùs intensus ; et sic Deus non magis quædam aliis amat, quia omnia amat uno et simplici actu voluntatis, et semper eodem modo se habente ; alio modo ex parte ipsius boni quod aliquis vult amato. Et sic dicimur aliquem magis alio amare, cui volumus majus bonum, quamvis non magis intensâ voluntate. Et hoc modo necesse est dicere quòd Deus quædam aliis magis amat. Cùm enim amor Dei sit causa bonitatis

(1) Æquivalenter super illud à Christo dictum : *Dilexisti eos sicut me.* Sic enim ibi plenioribus verbis, Tract. 110, in Joan., sub finem : *Hoc in omnibus intelligi potest de illo cui veraciter dicitur* (Sap. 11.) : *Nihil odisti eorum quæ fecisti.* Et paulò infra : *Cùm igitur eorum quæ fecit nihil oderit, quis dignè possit eloqui quantum diligat membra unigeniti sui ? Et quantò amplius ipsum unigenitum in quo condita sunt omnia*, etc. Unde præmittit illud *sicut* non ad æqualitatem significandam semper usurpari ; sed aliquando ad indicandum quòd sit aliquid unum quia est et aliud ; ut ibi *Sicut me misisti, et ego misi eos*, etc.

rerum (ut dictum est), non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quàm alteri.

Ad primum ergo dicendum, quòd dicitur Deo « æqualiter esse cura de omnibus, » non quòd æqualia bona suâ curâ omnibus dispenset, sed quia ex æquali sapientia et bonitate omnia administrat.

Ad secundùm dicendum, quòd ratio illa procedit de intentione amoris ex parte actûs 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, quòd *intelligere* et *velle* significant solum actum; non autem in sua significatione includunt aliqua objecta (1) ex quorum diversitate possit dici Deus magis vel minùs scire aut velle, sicut circa amorem dictum est.

ARTICULUS IV.

An Deus semper magis diligat meliora.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd Deus non semper magis diligat meliora. Manifestum est enim quòd Christus est melior toto genere humano, cùm sit Deus et homo. Sed Deus magis dilexit genus humanum, quàm Christum; quia dicitur *Rom.* VIII : « 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 *Psalm.* VIII, dicitur (3) de homine : « Minuisti eum paulo minus ab angelis. » Sed Deus plus dilexit hominem quàm angelum; dicitur enim *Hebr.* II : « Nusquam angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit. » Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

(1) Nempe immediatâ et formalia quæ objectis terminativis applicentur, sicut bonum amatis, etc.

(2) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 32, art. 5; quæstiunc. 2, 3, 4; ut et priùs, dist. 31, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 3.

(3) Secundum litteralem significationem, ut videre est ibi; quamvis et Apostolus quasi de Christo dictum notat *ad Hebr.* II, vers. 9.

3. Præterea, Petrus melior fuit 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 quàm Petrum; ut enim dicit Augustinus super illud *Joan.* XXI : « Vidit discipulum quem diligebat Jesus (tract. ult); hoc ipso signo Joannes à cæteris discipulis discernitur, non quòd solum eum, sed quòd plus eum cæteris diligebat. » Non ergo semper magis diligit meliora.

4. Præterea, melior est innocens pœnitente; cùm pœnitentia sit « secunda tabula post naufragium, » ut dicit Hieronymus (1). Sed Deus plus diligit pœnitentem quàm innocentem, quia plus de eo gaudet; dicitur enim *Luc.* XV : « Dico vobis quòd majus gaudium erit in cœlo super uno peccatore pœnitentiam agente, quàm super nonaginta novem justis, qui non indigent pœnitentiâ. » Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

5. Præterea, melior est justus præscitus quàm 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 *Eccles.* XIII : « Omne animal diligit sibi simile. » Sed in tantum aliquid est melius, in quantum est Deo similius. Ergo meliora magis diliguntur à Deo.

(Conclusio. — Cùm ex eo aliqua aliis meliora sint, quòd eis majus bonum Deus vult, ipsum meliora magis diligere dicendum est.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est dicere secundùm

(1) Tum super illud *Esaï.* III, vers. 9 : *Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt*, ut et priùs hic notabatur; tum ad Demetriadem *epist.* 8., ubi circa medium ait : *Nos ignoremus pœnitentiam, ne facilè peccemus; illa quasi secunda post naufragium miseris tabula sit; in virgine integra servetur navis*, etc. Quin et simile quiddam ex *epist.* 9, ad Salvinam, colligi potest, ubi sub finem ait : *Ne statim nobis pœnitentiæ subsidia blandiantur, quæ sunt infelicium remedia; nam aliud est integra nave portum salutis intrare, aliud nudum hærere tabulæ*, etc.

prædicta quòd Deus magis diligat meliora. Dictum est enim quòd Deum diligere magis aliquid, nihil aliud est quàm ei majus bonum velle. Voluntas autem Dei est causa bonitatis in rebus; et sic ex hoc sunt aliqua meliora, quòd Deus eis majus bonum vult: unde sequitur quòd meliora plus amet.

Ad primum ergo dicendum quòd Deus Christum diligit non solùm plus quàm totum humanum genus, sed etiam magis quàm totam universitatem creaturarum; quia scilicet ei majus bonum voluit, quia dedit ei « nomen quod est super omne nomen (1), » ut verus Deus esset. Nec aliquid ejus excellentiæ deperiit ex hoc quòd Deus dedit eum in mortem pro salute humani generis, quinimo ex hoc factus est victor gloriosus: factus enim est « principatus super humerum ejus, » ut dicitur *Esa.* IX.

Ad secundùm dicendum, quòd naturam humanam assumptam à Dei Verbo in persona Christi (secundùm prædicta) Deus plus amat quàm omnes angelos et melior est, maximè ratione unionis. Sed loquendo de humana natura communiter, eam angelicæ comparando secundùm ordinem ad gratiam et gloriam, æqualitas invenitur; cùm eadem sit mensura hominis et Angeli, ut dicitur *Apocal.* XX; ita tamen quòd quidam angeli quibusdam hominibus, et 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, quòd hæc dubitatio de Petro et Joanne multipliciter solvitur. Augustinus namque (ubi sup.) refert hoc ad mysterium; dicens quòd vita activa, quæ significatur per Petrum, plus diligit Deum, quàm vita contemplativa quæ significatur per Joannem; quia magis sentit præsentis vitæ angustias, et æstuantiùs ab eis liberari desiderat, et

(1) Ut cap. II, *ad Philip.*, vers. 9. factum esse significat postquam humiliavit se usque ad mortem; non quòd solùm tunc Deus esse de novo incœperit, sed quòd specialiùs innotuerit et ab omnibus palàm sit agnitus.

Deum ire : contemplativam verò vitam Deus plus diligit, quia magis eam conservat, non enim finitur simul cum vita corporis, sicut vita activa. Quidam verò dicunt quòd Petrus plus dilexit Christum in membris, et sic etiam à Christo plus fuit dilectus, unde ei Ecclesiam commendavit ; Joannes verò plus dilexit Christum in seipso, et sic etiam plus ab eo fuit dilectus, unde ei commendavit Matrem (1). Alii verò dicunt quòd incertum est quis horum plus Christum dilexerit amore charitatis, et similiter quem Christus plus dilexerit in ordine ad majorem gloriam vitæ æternæ : sed Petrus dicitur plus dilexisse, quantum ad quandam promptitudinem vel fervorem ; Joannes verò plus dilectus, quantum ad quædam familiaritatis indicia, quæ Christus ei magis demonstrabat, propter ejus juventutem et puritatem. Alii verò dicunt quòd Christus plus dilexit Petrum, quantum ad excellentius donum charitatis ; Joannem verò plus, quantum ad donum intellectûs ; unde simpliciter Petrus fuit melior et magis dilectus, sed Joannes secundùm quid. Præsumptuosum tamen videtur hoc dijudicare ; quia ut dicitur *Prov.* XVI : « Spirituum ponderator est Dominus, » et non alius.

Ad quartum dicendum, quòd pœnitentes et innocentes se habent sicut excedentia et excessa. Nam sive sint innocentes, sive pœnitentes, illi sunt meliores et magis dilecti, qui plus habent de gratia ; cæteris autem paribus, innocentia dignior est et magis dilecta. Dicitur tamen Deus plus gaudere de pœnitente quàm de innocente, quia plerumque pœnitentes cautiores, humiliores et ferventiores resurgunt. Unde Gregorius dicit ibidem (*Homil.* XXXIV, in Evang.), quòd « dux in prælio eum militem plus diligit, qui post fugam reversus for-

(1) Plus igitur Joannes Christum ut privatus privatum diligebat, plus Petrus ut subditus Dominum : sive magis personam ejus diligebat Joannes, magis autem authoritatem Petrus vel potestatis dignitatem. Sicut olim dictus est Ephæstion φιλαλέξανδρος (id est *amator Alexandri*), quòd Alexandro familiaris esset supra omnes ; Craterus verò φιλοβασιλεὺς (id est *Regis amator vel amicus*), quòd in iis quæ ad regiam dignitatem et gubernandi authoritatem pertinebant, fidelissimus ei esset.

titer hostem premit, quàm qui nunquam fugit, nec unquam fortiter fecit. » Vel aliâ ratione; quia æquale donum gratiæ plus est comparatum pœnitenti, qui meruit pœnam, quàm innocenti, qui non meruit : sicut centum marchæ majus donum est, si dentur pauperi, quàm si dentur regi (1).

Ad quintum dicendum, quòd càm voluntas Dei sit causa bonitatis in rebus, secundùm illud tempus pensanda est bonitas ejus qui amatur à Deo, secundùm quod dandum est ei ex bonitate divinâ aliquod bonum. Secundùm ergo illud tempus quo prædestinato peccatori dandum est ex divinâ voluntate majus bonum, melior est, licèt secundùm aliquod aliud tempus sit pejor; quia et secundùm aliquòd tempus non est nec bonus, nec malus, nempe càm natus adhuc non est.

QUÆSTIO XXI.

De justitia et misericordia Dei, in quatuor articulos divisa.

Post considerationem divini amoris, de justitia et misericordia ejus agendum est.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm in Deo sit justitia. 2° Utrùm justitia ejus veritas dici possit. 3° Utrùm in Deo sit misericordia. 4° Utrùm in omni opere Dei sit justitia et misericordia.

(1) Pro certo quodam auri vel argenti pondere usurpatum ex prisco usu quo *marcha* pro termino solebat usurpari. Cùm ergo massa sive auri sive argenti ad aliquem terminum perducitur, qui justum pondus efficiat, vocatur *marcha*. Continet autem pondus illud ex aurificum usu et æstimatione uncias octo, vel dimidium libræ; ut videre est in *Syntagmate* juris, lib. XXXVI, cap. 2, num. 13, licèt apud alios artifices, uncias novem, lib. XXIII, cap. 13, num. 8.

ARTICULUS I.

Utrùm in Deo sit justitia.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd in Deo non sit justitia. Justitia enim contra temperantiam dividitur. Temperantia autem non est in Deo : ergo nec justitia.

2. Præterea, quicunque facit omnia pro libito suæ voluntatis, non secundùm justitiam operatur. Sed sicut dicit Apostolus *ad Ephes.* I : « Deus operatur omnia secundùm 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 Boëtius in lib. *de Hebd.* (2), quòd « bonum, essentiam ; justum verò, actum respicit. » Ergo justitia non competit Deo.

Sed contra est, quod dicitur in *Psal.* X : « Justus Dominus, et justitiam dilexit. »

(Conclusio. — Cùm omnia nostra ex Deo sint, nec quisquam quippiam dederit, pro quo sibi à Deo retribuatur, jure in ipso justitia commutativa non est, sed distributiva ; quæ singulis quod sibi ad sui complementum spectat, tribuere dicitur, ut inde universi ordo servetur.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est species justitiæ. Una quæ consistit in mutua datione et acceptione, ut puta quæ consistit in emptione et venditione et aliis hujusmodi communicationibus vel commutationibus ; et hæc dicitur à Philosopho in V, *Ethic.* (cap. 4) « justitia commutativa, » vel directiva commutationum sive communicationum : et hoc non competit Deo, quia ut dicit Apostolus, *Rom.* XI : « Quis prior dedit illi, et retribuetur ei? » Alia, quæ consistit in distribuendo, et dicitur « distributiva justitia, » secundùm quam

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 46, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 1 ; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 93.

(2) Ob initium sui sic inscripto; sed vera inscriptio : *An omne quod est, bonum sit?*

aliquis gubernator vel dispensator dat unicuique secundùm suam dignitatem. Sicut igitur ordo congruus familiæ, vel cujuscunque multitudinis gubernatæ, demonstrat hujusmodi justitiam in gubernante ; ita ordo universi, qui apparet tam in rebus naturalibus quàm in rebus voluntariis, demonstrat Dei justitiam. Unde dicit Dionysius VIII cap. *De div. Nom.* : « Oportet videre in hoc veram Dei esse justitiam, quòd omnibus tribuit propria, secundùm uniuscujusque existentium dignitatem, et uniuscujusque naturam in proprio salvat ordine et virtute. »

Ad primum ergo dicendum, quòd virtutum moralium quædam sunt circa passiones ; sicut temperantia circa concupiscentias, fortitudo circa timores et audacias, mansuetudo circa iram : et hujusmodi virtutes Deo attribui non possunt nisi secundùm metaphoram ; quia in Deo neque passiones sunt, ut suprà dictum est (qu. 19, art. 11, et qu. 20, art. 1), neque appetitus sensitivus, in quo sunt hujusmodi virtutes sicut in subjecto, ut dicit Philosophus (1) in III, *Ethic.*, cap. 2. Quædam verò virtutes morales sunt circa operationes : ut putà circa donationes et sumptus ; ut justitia et liberalitas et magnificentia, quæ etiam non sunt in parte sensitiva, sed in voluntate. Unde nihil prohibet hujusmodi virtutes in Deo ponere, non tamen circa actiones civiles, sed circa actiones Deo convenientes : ridiculum est enim secundùm virtutes politicas Deum laudare, ut dicit Philosophus in X, *Ethicorum*.

Ad secundum dicendum, quòd cùm bonum intellectum sit objectum voluntatis, impossibile est Deum velle nisi quod ratio suæ sapientiæ habet, quæ quidem est sicut lex justitiæ, secundùm quam ejus voluntas recta et justa est. Unde quod secundum suam voluntatem facit, justè facit ; sicut et nos quod secundùm legem facimus, justè facimus ; sed nos qui-

(1) Ex cap. 13, græco-latino colligitur, vel in antiquis 19, et apud S. Thomam lect. 19; etsi pro appetitu sensitivo ponitur græcè ἄλογον μέρος· id est *pars expers rationis*. Appendix autem sequens paulò aliis verbis ex cap. 8, græco-latino, desumpta est, vel cap. 12, in antiquis, ubi nimirum Deos fore ridiculos inculcat, si commercia more hominum vel nundinas agerent, aliaque id genus quæ ad vitam civilem spectant.

dem secundùm legem alicujus superioris, Deus autem sibi ipsi est lex.

Ad tertium dicendum, quòd unicuique debetur quod suum est. Dicitur autem esse suum alicujus quod ad ipsum ordinatur: sicut servus est domini, et non è converso, nam « liberum est quod sui causâ est (1). » 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, et accidentia ad substantias, et unaquæque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum. Sic igitur et *debitum* attendi potest dupliciter in operatione divina: aut secundùm quòd aliquid debetur Deo, aut secundùm quòd aliquid debetur rei creatæ. Et utroque modo Deus debitum reddit. Debitum enim est Deo, ut impleatur in rebus id quod ejus sapientia et voluntas habet, et quod ipsius bonitatem manifestat; et secundùm hoc justitia Dei respicit decentiam ipsius, secundùm quam reddit sibi quod sibi debetur. Debitum etiam est alicui rei creatæ, quòd habeat id quod ad ipsam ordinatur; sicut homini quòd habeat manus, et quòd ei alia animalia serviant, et sic etiam Deus operatur *justitiam* quando dat unicuique quod ei debetur secundùm rationem suæ naturæ et conditionis. Sed hoc debitum dependet ex primo; quia hoc unicuique debetur, quod est ordinatum ad ipsum secundùm ordinem divinæ sapientiæ. Et licèt Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor; quia ipse ad alia non ordinatur, sed potiùs alia in ipsum. Et ideo justitia quandoque dicitur in Deo condecentia suæ bonitatis, quandoque verò retributio pro meritis. Et utrumque

(1) In ablativo, id est *gratiâ sui* (αὐτοῦ ἕνεκα), lib. I, *Metaph.*, cap. 2. Non in nominativo, quasi dicatur per se *ipsum* agere vel dispositionem sui actûs habere. Licèt enim interdum S. Thomas (et nominatim 1 part., qu. 83, art. 3, ad 3) satis expressè sic usurpet, quia ex uno nempe consequitur aliud, nec aliquis gratiâ sui potest operari qui non habeat dispositionem vel dominium sui actûs. Priore tamen sensu qui expressior et formalior solus est, intellexit ac explicavit suo loco, lect. 3, ut hîc.

modum tangit Anselmus dicens : « Cùm punis malos, justum est, quia illorum meritis convenit; cùm verò parcis malis, justum est, quia bonitati tuæ condecens est (1). »

Ad quartum dicendum, quòd licèt 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 solùm secundùm quòd agit, sed etiam secundùm quòd in sua essentia perfectum est. Et propter hoc ibidem dicitur quòd *bonum* comparatur ad *justum* sicut generale ad speciale.

ARTICULUS II.

Utrùm justitia Dei sit veritas.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd justitia Dei non sit veritas. Justitia enim est in voluntate; est enim rectitudo voluntatis, ut dicit Anselmus (in *Dial. de verit.*, cap. 13). Veritas autem est in intellectu, secundùm Philosophum in VI, *Metaphys.* (text. 8), et in VI, *Ethic.*, cap. 2 (3). Ergo justitia non pertinet ad veritatem.

2. Præterea, veritas secundùm Philosophum, in IV, *Ethicor.*, est quædam alia virtus à justitia : non ergo veritas pertinet ad rationem justitiæ.

Sed contra est, quod in *Psal.* LXXXIV dicitur : « Misericordia et veritas obviaverunt sibi : » Et ponitur ibi veritas pro justitia.

(Conclusio. — Justitia in Deo reperta convenienter veritas nominatur, secundùm quam res intellectui conformatur.)

Respondeo dicendum, quòd veritas consistit in adæquatione intellectùs et rei, sicut suprà dictum est (qu. 16). Intellectus

(1) Sive paulò plenius : *Cùm parcis malis, justum est, non quia illorum meritis sed quia bonitati tuæ condecens est*. ut cap. X *Prosologii* habet.

(2) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 46, qu. 1, art. 1, 2 et 3.

(3) Tum in græco-latinis, tum in antiquis æquivalenter. Sequens autem appendix ex cap. 13, græco-lat., vel in antiquis 15, colligitur.

autem qui est causa rei, comparatur ad ipsam sicut regula et mensura : e converso autem est de intellectu, qui accipit scientiam à rebus. Quando igitur res sunt mensura et regula intellectûs, veritas consistit in hoc quòd intellectus adæquatur rei, ut in nobis accidit : ex eo enim quòd res est vel non est, opinio nostra et oratio vera vel falsa est ; sed quando intellectus est regula vel mensura rerum, veritas consistit in hoc quòd res adæquantur intellectui : sicut dicitur artifex facere verum opus, quando concordat arti. Sicut autem se habent artificiata ad artem, ita se habent opera justa ad legem, cui concordant. Justitia igitur Dei, quæ constituit ordinem 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, quòd justitia, quantum ad legem regulantem, est in ratione vel intellectu ; sed quantum ad *imperium*, quo opera regulantur secundùm legem, est in voluntate.

Ad secundum dicendum, quòd veritas illa de qua loquitur Philosophus ibi, est quædam virtus per quam aliquis demonstrat se talem in dictis vel factis qualis est (1), et sic consistit in conformitate signi ad significatum ; non autem in conformitate effectûs ad causam et regulam, sicut de veritate justitiæ dictum est.

ARTICULUS III.

Utrùm misericordia competat Deo.

Ad tertium sic proceditur (2). Videtur quòd misericordia Deo non competat. Misericordia enim est species tristitiæ, ut dicit Damascenus (lib. 2, cap. 14). Sed tristitia non est in Deo : ergo nec misericordia.

2. Præterea, misericordia est relaxatio justitiæ. Sed Deus

(1) Vel *in sermone ac in vita verax est, quòd sit habitu ipso talis ;* ut scipsum explicat Philosophus ibidem.

(2) De his etiam in 2. 2, qu. 30, art. 2, ad 1 ; ut et IV, *Sent.*, dist. 46, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 1 ; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 91 ; et *in Psal.* XXIV, col. 6.

non potest prætermittere id quod ad justitiam suam pertinet : dicitur enim II, *ad Tim.* II : « Si non credimus, ille fidelis permanet, seipsum negare non potest. » Negaret autem seipsum, ut dicit Glossa ibidem, si dicta sua negaret : ergo misericordia Deo non competit.

Sed contra est, quod dicitur in *Psal.* CX : « Miserator et misericors Dominus. »

(CONCLUSIO. — Cùm de aliorum miseria tristari minimè Deo conveniat, sed magis eam repellere, misericordia non secundùm passionis affectum, sed effectum, maximè ei convenire dicitur.)

Respondeo dicendum, quòd misericordia est Deo maximè attribuenda, tamen secundùm effectum, non secundum passionis affectum. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd misericors dicitur aliquis quasi « habens miserum cor (1), » quia scilicet afficitur ex miseria alterius per tristitiam, ac si esset ejus propria miseria, et ex hoc sequitur quòd operetur ad depellendam miseriam alterius, sicut miseriam propriam, et hic est misericordiæ effectus. Tristari ergo de miseria alterius non competit Deo ; sed repellere miseriam alterius hoc maximè ei competit, ut per miseriam quemcunque defectum intelligamus. Defectus autem non tolluntur nisi per alicujus bonitatis perfectionem. Prima autem origo bonitatis Deus est, ut suprà ostensum est (qu. 6). Sed considerandum est quòd elargiri perfectiones rebus pertinet quidem et ad bonitatem divinam, et ad justitiam, et ad liberalitatem et misericordiam, tamen

(1) Sic Augustinus quoque, lib. *de moribus Ecclesiæ Catholicæ*, cap. 27 : *Quis ignoret ex eo appellatam esse misericordiam, quòd miserum cor faciat condolentis alieno malo?* Conformiter ad illud Ciceronis misericordiam definientis, *Tuscul.*, 4, quòd sit *ægritudo ex miseria alterius injuriâ laborantis* (quasi dicat, *injustè laborantis*). Et hùc pertinet quod, serm. 14, à Chrysologo super illud : *Beatus qui intelligit super egenum et pauperem*, dicitur : *Quòd se Deus amore pauperis sic deponat, ut non adsit pauperi sed ipse sit pauper, quomodo non magnum est?* Et paulò infra *Parvus fuisset amor pauperis quòd pauperem susceperet nisi et passiones pauperis susceperet. Verus amor est fac esse tuas angustiati angustias*, etc.

secundùm aliam et aliam rationem. Communicatio enim perfectionum absolutè considerata pertinet ad bonitatem, ut suprà ostensum est; sed in quantum perfectiones rebus à Deo dantur secundùm earum proportionem, pertinet ad justitiam, ut dictum est suprà; in quantum verò non attribuit rebus perfectiones propter utilitatem suam, sed solùm propter suam bonitatem, pertinet ad liberalitatem; in quantum verò perfectiones datæ rebus à Deo omnem defectum expellunt, pertinet ad misericordiam.

Ad primum igitur dicendum, quòd objectio illa procedit de misericordia, quantum ad passionis affectum.

Ad secundum dicendum, quòd 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, talis non contra justitiam facit, sed liberaliter vel misericorditer operatur. Et similiter si aliquis offensam in se commissam remittat, qui enim aliquid remittit, quodammodo donat illud; unde Apostolus remissionem *donationem* vocat, *Ephes.* IV : « Donate invicem sicut et Christus vobis donavit. » Ex quo patet quòd misericordia non tollit justitiam, sed est quædam justitiæ plenitudo; unde dicitur *Jacob*, II, quòd « misericordia superexaltat judicium, » (sive superexcedit.)

ARTICULUS IV.

Utrùm in omnibus operibus Dei sit misericordia et justitia.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd non in omnibus Dei operibus sit misericordia et justitia. Quædam enim opera Dei attribuuntur misericordiæ, ut justificatio impii; quædam verò justitiæ, ut damnatio impiorum; unde dicitur *Jac.* II : « Judicium sine misericordia fiet ei qui non fecerit misericordiam. » Non ergo in omni opere Dei apparet misericordia et justitia.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 2, art. 2, quæstunc. 2; et *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 28; et qu. 2, de verit., rt. 1, ad 8; et qu. 5, de potent., art. 4, ad 6; et *in Psal.* XIV, col. 6; et *ad Rom.*, XV, lect.

2. Præterea, Apostolus ad *Rom.* XV, conversionem Judæorum attribuit justitiæ et veritati, conversionem autem Gentium misericordiæ : ergo non in quolibet opere Dei est justitia et misericordia.

3. Præterea, multi justi in hoc mundo affliguntur; hoc autem est injustum : non ergo in omni opere Dei est justitia et misericordia.

4. Præterea, justitiæ est reddere debitum, misericordiæ autem sublevare miseriam; et sic tam justitia quàm misericordia aliquid præsupponit in suo opere. Sed creatio nihil præsupponit : ergo in creatione neque misericordia est, neque justitia.

Sed contra est, quod dicitur in *Psal.* XXIV : « Omnes viæ Domini misericordia et veritas. »

(Conclusio. — Cùm in cunctis Dei operibus quod sibi et creaturæ debetur nullo prorsus modo à Deo prætermitti oporteat, et debitum omne in aliquid ex divina bonitate collatum reducatur, necesse est in quovis illius opere justitiam et misericordiam inveniri.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est quòd in quolibet opere Dei misericordia et veritas inveniantur ; si tamen misericordia pro remotione cujuscunque defectûs accipiatur; quamvis non omnis defectus propriè possit dici miseria, sed solùm defectus rationalis naturæ quam contingit esse felicem, nam miseria felicitati opponitur (1). Hujus autem necessitatis ratio est, quia cùm debitum quod ex divina justitia redditur, sit vel debitum Deo, vel debitum alicui creaturæ, neutrum potest in aliquo opere Dei prætermitti. Non enim potest facere aliquid Deus, quòd non sit conveniens sapientiæ et bonitati.

(1) Unde illius tantùm esse potest, cujus est felicitas. Felicitatem porrò solius creaturæ rationalis esse Philosophus ostendit, *Eth.*, I, quia scilicet felicitas divinissimum quiddam est et optimum et in virtutis operatione consistens. Unde nec bruta nec pueri felicitate participare possunt, sed nec operatione virtutis; ut cap. 10, græco-lat., videre est vel cap. 14, in antiquis, et apud S. Thomam, lect. 14. Similiaque habet lib. I. Eudemiorum seu moralium ad Eudemum directorum, cap. 7.

ipsius, secundùm quem modum diximus aliquid esse debitum Deo. Similiter etiam quicquid in rebus creatis facit, secundùm convenientem ordinem et proportionem facit, in quo consistit ratio justitiæ. Et sic, oportet in omni opere Dei esse justitiam. Opus autem divinæ justitiæ semper præsupponit opus misericordiæ, et in eo fundatur. Creaturæ enim non debetur aliquid nisi propter aliquid in ea præexistens, vel præconsideratum; et rursus, si illud creaturæ debetur, hoc erit propter aliquid prius, et cùm non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod ex sola bonitate divinæ voluntatis dependeat, quæ est ultimus finis : ut pote si dicamus quod habere manus debitum est homini propter animam rationalem, animam verò rationalem habere ad hoc quòd sit homo, hominem verò esse propter divinam bonitatem. Et sic in quolibet opere Dei apparet misericordia quantum ad primam radicem ejus; cujus virtus salvatur in omnibus consequentibus, et etiam vehementiùs in eis operatur, sicut « causa primaria vehementiùs influit quàm causa secunda (1). » Et propter hoc etiam ea quæ alicui creaturæ debentur, Deus ex abundantia suæ bonitatis largiùs dispensat quàm exigat proportio rei; minus enim est quod sufficeret ad conservandum ordinem justitiæ, quàm quod divina bonitas confert, quæ omnem proportionem creaturæ excedit.

Ad primum ergo dicendum, quòd quædam opera attribuuntur justitiæ et quædam misericordiæ, quia in quibusdam vehementiùs apparet justitia, in quibusdam misericordia. Et primen in damnatione reproborum apparet misericordia, non quidem totaliter relaxans, sed aliqualiter 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, *Luc.* VII : « *Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multùm.* »

Ad secundum dicendum, quòd justitia et misericordia Dei

(1) Colligitur ex prima propositione libri de causis, qui post libros *Metaph.*, in veteribus codicibus, habetur, sed ab Arabe quodam scriptus, ubi dicitur : *Omnis causa primaria plus est influens supra causatum suum quàm causa universalis secunda.* Et inferiùs : *Prima est plus comprehendens et vehementiùs causa rei quàm causa propinqua*, etc.

apparet in conversione Judæorum et Gentium; sed aliqua ratio justitiæ apparet in conversione Judæorum, quæ non apparet in conversione Gentium, sicut quòd salvati sunt propter promissiones patribus factas.

Ad tertium dicendum, quòd in hoc etiam quòd justi puniuntur in hoc mundo, apparet justitia et misericordia; in quantum per hujusmodi afflictiones aliqua levia in eis purgantur, et ab affectu terrenorum in Deum magis eriguntur; secundùm illud Gregorii: « Mala quæ in hoc mundo nos premunt, ad Deum nos ire compellunt. »

Ad quartum dicendum, quòd licèt creationi non præsupponatur aliquid in rerum natura, præsupponitur tamen aliquid in Dei cognitione. Et secundùm hoc, etiam salvatur ibi ratio justitiæ, in quantum res in *esse* producitur secundùm quòd convenit divinæ sapientiæ et bonitati; et salvatur quodammodo ratio misericordiæ, in quantum res de *non esse* in *esse* mutatur.

QUÆSTIO XXII.

De providentia Dei, in quatuor articulos divisa.

Consideratis autem his quæ ad voluntatem absolutè pertinent, procedendum est ad ea quæ respiciunt simul intellectum et voluntatem. Hujusmodi autem est providentia quidem respectu omnium; prædestinatio verò, et reprobatio, et quæ ad hæc consequuntur, respectu hominum, specialiter in ordine ad æternam salutem. Nam et post morales virtutes, in scientia morali, consideratur de prudentia, ad quam providentia pertinere videtur.

Circa providentiam autem Dei quæruntur quatuor: 1° Utrùm Deo conveniat providentia. 2° Utrùm omnia divinæ providentiæ subsint. 3° Utrùm divina providentia immediatè sit de omnibus. 4° Utrùm providentia divina imponat necessitatem rebus provisis.

ARTICULUS I.

Utrùm providentia Deo conveniat.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd providentia Deo non conveniat. Providentia enim secundùm Tullium (lib. II, de inventu) est pars prudentiæ. Prudentia autem cùm sit bene consiliativa secundùm Philosophum in VI, *Ethic.* (2), Deo competere non potest, qui nullum dubium habet unde eum consiliari oporteat. Ergo providentia Deo non competit.

2. Præterea, quicquid est in Deo, est æternum. Sed providentia non est aliquid æternum; est enim circa existentia, quæ non sunt æterna, secundùm Damascenum (lib. I, cap. 3). Ergo providentia non est in Deo.

3. Præterea, nullum compositum est in Deo. Sed providentia videtur esse aliquid compositum, quia includit in se voluntatem et intellectum. Ergo providentia non est in Deo.

Sed contra est, quod dicitur *Sap.*, XIV : « Tu autem, Pater, gubernas omnia providentia. »

(Conclusio. — Cùm in mente divina præexistant omnium rerum rationes, prout in finem (et præcipuè ultimum) ordinantur, in eo providentiam esse necesse est, quæ est ratio ordinis rerum in finem.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est ponere providentiam in Deo. Omne enim bonum quod est in rebus, à Deo creatum est, ut suprà ostensum est (qu. 6). In rebus autem creatis invenitur bonum, non solùm quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem, et præcipuè in finem ultimum, qui est bonitas divina, ut suprà habitum est. Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis exis-

(1) De his etiam *Cont. Gent.*, lib. III, cap. 94; et quæst. 5, de verit., art. 1.

(2) *Ut* videre est cap. 5 et 8, græco-lat., in principio, et cap. 10, circa finem; sed in antiquis, cap. 4, post principium, cap. 6, post medium, et cap. 8, prope finem : ex quibus locis colligitur hoc præcipuum esse prudentiæ vel prudentium opus *rectè consiliari*, etc.

tens, à Deo creatum est. Cùm autem Deus sit causa rerum per suum intellectum, et sic cujuslibet sui effectûs oportet rationem in ipso præexistere (ut ex superioribus patet), necesse est quòd ratio ordinis rerum in finem, in mente divina præexistat. Ratio autem ordinandorum in finem propriè providentia est: est enim principalis pars prudentiæ, ad quam aliæ duæ partes ordinantur, scilicet memoria præteritorum et intelligentia præsentium, prout ex præteritis memoratis et præsentibus intellectis, conjectamus de futuris providendis.

Prudentiæ autem proprium est, secundùm Philosophum in sexto *Ethic.* (1), ordinare alia in finem; sive respectu suiipsius, sicut dicitur homo prudens qui bene ordinat actus suos ad finem vitæ suæ; sive respectu aliorum sibi subjectorum in familiâ, vel civitate, vel regno, secundùm quem modum dicitur *Matth.*, XXIV: « Fidelis servus et prudens quem constituit dominus super familiam suam. » Et secundùm hunc modum prudentia vel providentia Deo convenire potest; nam in ipso Deo nihil est in finem ordinabile, cùm ipse sit finis ultimus. Ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem providentia in Deo nominatur. Unde Boëtius IV *de consol.*, (Prosa VI), dicit quòd « providentia est ipsa divina ratio in summo omnium Principe constituta, quæ cuncta disponit. » Dispositio autem potest dici tam ratio ordinis rerum in finem, quàm ratio ordinis partium in toto.

Ad primum ergo dicendum, quòd secundùm Philosophum in sexto *Ethic.* (2): « Prudentia propriè est præceptiva eorum de quibus eubulia rectè consiliatur, et synesis rectè judicat; »

(1) Nempe cap. 5, græco-lat., vel in antiquis, cap. 4, ubi propterea Periclem et similes, quia quæ sibi et aliis bona sunt contemplantur, prudentes dici posse concludit; ac in iis œconomicos et politicos complectitur. Similia etiam ex cap. 12, græco-lat., vel in antiquis cap. 9, colligi possunt.

(2) Et cap. 10 et 11, græco-lat., colligitur, vel in antiquis cap. 9 et 10. Est porrò eubulia (ex græco εὐβουλία) quasi *bona consultatio* vel *consiliatio;* synesis autem (juxta græcum σύνεσις quasi perspicatia quædam in discernendo vel judicando, sive quædam vis et facultas intelligendi ut oportet, vel uno verbo *intelligentia* etc.

unde licèt consiliari non competat Deo secundùm quòd consilium est inquisitio de rebus dubiis, tamen præcipere de ordinandis in finem quorum rectam rationem habet, competit Deo, secundum illud *Psalm.* CXLVIII : « Præceptum posuit et non præteribit. » Et secundùm hoc competit Deo ratio prudentiæ et providentiæ. Quamvis etiam dici possit quòd ipsa ratio rerum agendarum consilium in Deo dicitur, non propter inquisitionem, sed propter certitudinem cognitionis, ad quam consiliantes inquirendo perveniunt. Unde dicitur *Eph.*, I : « Qui operatur omnia secundùm consilium voluntatis suæ. »

Ad secundum dicendum, quòd ad providentiæ curam duo pertinent; scilicet ratio ordinis, quæ dicitur providentia et dispositio; et executio ordinis, quæ dicitur gubernatio . quorum primum est æternum, secundum temporale.

Ad tertium dicendum, quòd providentia est in intellectu, sed præsupponit voluntatem finis; nullus enim præcipit de agendis propter finem, nisi velit finem; unde et prudentia præsupponit virtutes morales, per quas appetitus se habet ad bonum, ut dicitur in VI *Ethic.* (1). Et tamen si providentia ex æquali respiceret voluntatem et intellectum divinum, hoc esset absque detrimento divinæ simplicitatis, cùm voluntas et intellectus in Deo sint idem, ut supra dictum est.

ARTICULUS II.

Utrùm omnia sint subjecta divinæ providentiæ.

Ad secundùm sic proceditur (2). Videtur quòd non omnia sint subjecta divinæ providentiæ. Nullum enim provisum est fortuitum ; si ergo omnia sunt provisa à Deo, nihil erit fortui-

(1) Ubi Socrates arguitur qui eas quoque *prudentias* vocabat, ut cap. ult. videre est.

(2) De his etiam infra, quæst. 103, art. 5; ut et I, *Sentent.*, dist. 39, qu. 2, art. 2; et *Cont. Gent.*, lib. III, cap. 64, 94, 95, 111; et qu. 5, de verit., art. 2 et art. 4; et *Opusc.*, cap. 184, 132, 133; et *Opusc.* 15, cap. 13, 14, 15.

tum. Et sic perit casus et fortuna : quod est contra communem opinionem.

2. Præterea, omnis sapiens provisor excludit defectum et malum quantum potest, ab his quorum curam gerit. Videmus autem multa mala in rebus esse : aut igitur Deus non potest ea impedire (et sic non est omnipotens), aut non de omnibus curam habet.

3. Præterea, quæ ex necessitate eveniunt providentiam seu prudentiam non requirunt; unde secundùm Philosophum in sexto *Ethic.* : « Prudentia est recta ratio contingentium, de quibus est consilium et electio (1). » Cùm igitur multa in rebus ex necessitate eveniant, non omnia providentiæ subduntur.

4. Præterea, quicunque dimittitur sibi, non subest providentiæ alicujus gubernantis. Sed homines sibi ipsis dimittuntur à Deo; secundùm illud *Eccles.*, XV : « Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui ; » et specialiter mali, secundùm illud *Psal.* LXXX : « Dimisi illos secundùm desideria cordis eorum. » Non igitur omnia divinæ providentiæ subduntur.

5. Præterea, Apostolus I, *Cor.*, IX, dicit quòd « non est Deo cura de bobus, » et eadem ratione de aliis creaturis irrationalibus. Non igitur omnia subsunt divinæ providentiæ. »

Sed contra est, quod dicitur *Sap.*, VIII, de divinâ sapientiâ, quòd « attingit à fine usque finem fortiter, et disponit omnia suaviter. »

(CONCLUSIO. — Deus cùm omnium sit prima causa, omnia etiam in particulari cognoscens; quævis subjecta esse divinæ providentiæ, non tantùm in universali sed etiam in singulari, necessarium est.

Respondeo dicendum, quòd quidam totaliter providentiam negaverunt, sicut Democritus et Epicuræi, ponentes mundum factum esse casu. Quidam verò posuerunt incorruptibilia tantùm providentiæ subjacere, corruptibilia verò non secundùm individua, sed secundùm species (sic enim incorruptibilia

(1) Ut ex cap. 5, 9, 10 et 11, græco-lat., sumi potest, vel in antiquis 4, 6, 8, 9.

sunt); ex quorum persona dicitur *Job*, XXII : « Nubes latibulum ejus, et circa cardines cœli perambulat, neque nóstra considerat. » A corruptibilium autem generalitate excepit Rabbi Moyses homines, propter splendorem intellectûs, quem participant ; in aliis autem individuis corruptibilibus aliorum opinionem est secutus.

Sed necesse est dicere omnia divinæ providentiæ subjacere, non in universali tantùm, sed etiam in singulari. Quod sic patet. Cùm 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 ordinatum ad finem, quia effectus ille consequitur ex alia causa præter intentionem agentis. Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia, non solùm quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia, non solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium : unde necesse est omnia quæ habent quocunque modo esse, ordinata esse à Deo in finem; secundùm illud Apostoli ad *Rom.*, XIII: « Quæ à Deo sunt, ordinata sunt. » Cùm ergo nihil aliud sit Dei providentia quàm ratio ordinis rerum in finem (ut dictum est), necesse est omnia in quantum participant *esse*, in tantum subdi divinæ providentiæ.

Similiter etiam suprà ostensum est quòd Deus omnia cognoscit, et universalia et particularia; et cùm cognitio ejus comparetur ad res sicut cognitio artis ad artificiata (ut supra dictum est), necesse est quòd omnia supponantur ejus ordini, sicut omnia artificiata subduntur ordini artis.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliter est de causa universali et de causa particulari. Ordinem enim causæ particularis aliquid potest exire, non autem ordinem causæ universalis. Non enim subducitur aliquid ab ordine causæ particularis, nisi per aliquam aliam causam particularem impedientem, sicut lignum impeditur à combustione per actionem aquæ ; unde, cùm 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 cujus ordine subtrahi non potest, dicitur esse *provisum* : sicut et concursus duorum servorum, licèt sit casualis quantum ad eos, est tamen provisus à domino, qui eos scienter sic ad unum locum mittit, ut unus de alio nesciat.

Ad secundùm dicendum, quòd aliter de eo est qui habet curam alicujus particularis, et de provisore 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 et 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 (1), » per quam species conservatur. Cùm 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 in *Enchir* : « Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo (2). » Ex duabus autem rationibus, quas nunc solvimus, videntur moti fuisse qui divinæ providentiæ subtraxerunt corruptibilia, in quibus inveniuntur casualia et mala.

Ad tertium dicendum, quòd homo non est institutor na-

(1) Usurpatum ex libro I, *de generat. et corruptione*, text. 17, ubi tamen perperàm *perpetuam transmutationem* inde concludit Philosophus, quia creationem (cum novitate saltem essendi) nesciebat.

(2) Sicut cap. 11 paulò plenius quàm hic videre est, ubi et infideles hoc fateri quoad omnipotentiam saltem vel bonitatem insinuat; ex quo sequitur ut nec malum permittat nisi propter aliquod bonum.

turæ; sed utitur in operibus artis et 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 author naturæ. Et ex hac ratione videntur moti fuisse, qui cursum rerum naturalium subtraxerunt divinæ providentiæ, attribuentes ipsum necessitati materiæ, ut Democritus et alii Naturales antiqui (1).

Ad quartum dicendum, quòd in hoc quod dicitur : « Deum hominem sibi reliquisse, » non excluditur homo à divina providentia, sed ostenditur quòd non præfigitur ei virtus operativa determinata ad unum, sicut rebus naturalibus, quæ aguntur tantùm quasi ab altero directæ in finem, non autem seipsa agunt, quasi se dirigentia in finem, ut creaturæ rationales per liberum arbitrium, quo consiliantur et eligunt. Unde signanter dicit : « In manu 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 justorum quodam excellentiori modo Deus habet providentiam quàm impiorum, in quantum non permittit contra *eos* evenire aliquid quod finaliter impediat salutem eorum; nam « diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, » ut dicitur *Rom.*, VIII. Sed ex hoc ipso quòd impios non retrahit à malo culpæ, dicitur eos dimittere, non tamen ita quòd totaliter ab ejus providentia excludantur; alioquin in nihilum decíderent, nisi per ejus providentiam conservarentur. Et ex hac ratione videtur motus fuisse Tullius, qui res humanas de quibus consiliamur, divinæ providentiæ subtrahit.

Ad quintum dicendum, quòd quia creatura rationalis habet per liberum arbitrium dominium sui actûs, ut dictum est qu. 19, art. 10), speciali quodam modo subditur divinæ

(1) **Insinuat ab illis dictum esse Aristoteles lib. I, *de partibus animalium*, cap. 1, ubi valde stolidè (λίαν ἀπλῶς) vel crassâ quadam ingenii simplicitate dictum id esse addit; quasi faber de manu artefactâ sive ligneâ loqueretur, et ejus formam naturali dumtaxat ligni dispositioni non etiam ictui suo vel suæ arti tribueret.**

providentiæ; ut scilicet ei imputetur aliquid ad culpam vel ad meritum, et reddatur ei aliquid ut pœna vel præmium. Et quantum ad hoc, curam Dei Apostolus à bobus removet, non tamen ita quòd individua irrationalium creaturarum ad Dei providentiam non pertineant, ut Rabbi Moyses existimavit.

ARTICULUS III.

Utrùm Deus immediatè omnibus provideat.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non immediatè omnibus provideat. Quicquid enim est dignitatis, Deo est attribuendum. Sed ad dignitatem alicujus regis pertinet quòd habeat ministros, quibus mediantibus, subditis provideat. Ergo multò magis Deus non immediatè omnibus providet.

2. Præterea, ad providentiam pertinet res in finem ordinare; finis autem cujuslibet rei est ejus perfectio et bonum. Ad quamlibet autem causam pertinet effectum suum perducere ad bonum; quælibet igitur causa agens est causa effectùs providentiæ. Si igitur Deus omnibus immediatè providet, subtrahuntur omnes causæ secundæ.

3. Præterea, Augustinus dicit in *Ench.* (2), quòd « melius est quædam nescire quàm scire, » ut vilia. Et idem dicit Philosophus in XII, *Metaph.* : sed « omne quòd est melius, Deo est attribuendum : » ergo Deus non habet immediatè providentiam quorundam vilium et minimorum.

Sed contra est quod dicitur *Job*, XXXIV : « Quem constituit alium super terram? aut quem posuit super orbem, quem fabricatus est? » Super quō dicit Gregorius : « Mundum per seipsum regit, quem per seipsum condidit (3). »

(1) De his etiam infra, quæst. 103, art. 6; et *Cont. Gent.*, lib. III, cap. 76, 77, 83, 94; et *Opusc.* 3, cap. 154; et *Opusc.* 15, cap. 14.

(2) Ut cap. 17, videre est paulò plenius; ubi *vilia* in exemplum non affert, sed *noxia vel minùs utilia*. Indefinitivè autem Philosophus XII. *Metaph.*, text. 51, sive cap. 9.

(3) Nimirum lib. 24 *Moralium*, cap. 11, vel in antiquis codicibus cap. 26. Ubi et addit : *Nec indiget alienis adjutoriis ad regendum qui non eguit illis ad faciendum.*

(CONCLUSIO. — Immediatè Deus omnibus providet quoad ordinis rationem; quoad executionem ordinis verò per aliqua media providet.)

Respondeo dicendum, quòd ad providentiam duo pertinent : scilicet « ratio ordinis rerum provisarum in finem, et executio hujus ordinis, » quæ gubernatio dicitur. Quantum igitur ad primum horum Deus immediatè omnibus providet, quia in suo intellectu habet rationem omnium, etiam minimorum; et quascunque causas aliquibus effectibus præfecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos : unde oportet quòd 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 secundùm hoc excluditur opinio Platonis (quam narrat Gregorius Nyssenus) triplicem providentiam ponentis : quarum prima est summi Dei, qui primò et principaliter providet rebus spiritualibus, et consequenter toti mundo, quantum ad genera, species et causas universales : secunda verò providentia est, qua providetur singularibus generabilium et corruptibilium; et hanc attribuit diis qui circumeunt cœlos, id est substantiis separatis, quæ movent corpora cœlestia circulariter : tertia verò providentia est rerum humanarum, quam attribuebat dæmonibus, quos platonici ponebant medios inter nos et Deos, ut narrat Augustinus IX, *de Civit. Dei* (cap. 1 et 2).

Ad primum ergo dicendum, quòd habere ministros executores suæ providentiæ pertinet ad dignitatem regis; sed quòd non habeat rationem eorum quæ per eos agenda sunt, est ex defectu ipsius : omnis enim scientia operativa tantò perfectior est, quantò magis particularia considerat in quibus est actus.

Ad secundum dicendum, quòd per hoc quòd Deus habet immediatè providentiam de rebus omnibus, non excluduntur causæ secundæ, quæ sunt executrices hujus ordinis, ut ex supra dictis patet (qu. 19, art. 5 et 8).

Ad tertium dicendum, quòd nobis melius est non cognoscere

mala et vilia, in quantum per ea impedimur à consideratione aliquorum meliorum (1), quia non possumus simul multa intelligere et in quantum cogitatio malorum pervertit interdum voluntatem in malum : sed hoc non habet locum in Deo, qui simul omnia uno intuitu videt, et cujus voluntas ad malum flecti non potest.

ARTICULUS IV.

Utrùm providentia rebus provisis necessitatem imponat.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd divina providentia necessitatem rebus provisis 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 sexto *Metaphys.* (text. 7). Sed providentia Dei (cùm sit æterna) præexistit, et ad eam sequitur effectus ex necessitate, non enim potest divina providentia frustrari. Ergo providentia divina necessitatem rebus provisis imponit.

2. Præterea, unusquisque provisor stabilit opus suum, quantum potest, ne deficiat. Sed Deus est summè potens : ergo necessitatis firmitatem rebus à se provisis tribuit.

3. Præterea, Boëtius dicit IV, *de Cons.* (3), quòd « fatum ab immobilibus providentiæ proficiscens exordiis, actus fortunasque hominum indissolubili causarum connexione con-

(1) Sicut libro 2 *Topicorum*, cap. 4, habet expressè Philosophus, ex quo jam supra qu. 14, art. 7, notatum est.

(2) De his etiam supra, qu. 19, art. 8 et art. 12; et *Quodl.* 10, art. 4; ut et I, *Sent.*, dist. 39, qu. 2, art. 2; et *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 69, 70, 71, 93 et 94; et *Opusc.* 3, cap. 141 et 142; et *Opusc.* 15, cap. 15.

(3) Vel alio tenore, Prosâ 6 : *Fati series* (inquit) *cœlum ac sidera movet, elementa in se invicem temperat, et alternâ commutatione transformat. Eadem* (supple series) *nascentia occidentiaque omnia per similes fœtuum seminumque renovat progressus. Hæc actus etiam fortunasque hominum indissolubili causarum connexione constringit; quæ cùm ab immobilis providentiæ proficiscantur exordiis, ipsas quoque immutabiles necesse est esse.*

stringit. » Videtur ergo quòd providentia necessitatem rebus provisis imponat.

Sed contra est, quod dicit Dionysius IV cap. *de div. Nom.*, quòd « corrumpere naturam non est divinæ providentiæ. » Hoc autem habet quarundam rerum natura quòd sint contingentia : non igitur divina providentia necessitatem rebus imponit, contingentiam excludens.

(Conclusio. — Cùm ad divinam providentiam propter universi perfectionem spectet quoscunque essendi gradus in ipso producere, non omnibus rebus à se provisis necessitatem imponit, sed quibusdam, quibus præparavit causas necessarias.)

Respondeo dicendum, quòd providentia divina quibusdam rebus necessitatem imponit, non autem omnibus, ut quidam crediderunt. Ad providentiam 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 omnes gradus essendi invenirentur in rebus. Unde ad divinam providentiam pertinet omnes gradus entium producere. Et ideo quibusdam effectibus præparavit causas necessarias, ut necessariò evenirent, quibusdam verò causas contingentes ut evenirent contingenter secundùm conditionem proximarum causarum.

Ad primùm ergo dicendum, quòd effectus divinæ providentiæ non solùm est « aliquid evenire quocunque modo, sed aliquid evenire vel contingenter, vel necessariò. » Et ideo evenit infallibiliter et necessariò, quod divina providentia disponit evenire infallibiliter et necessariò ; et evenit contingenter, quod divinæ providentiæ ratio habet ut contingenter eveniat.

Ad secundum dicendum, quòd in hoc est immobilis et certus divinæ providentiæ ordo, quòd ea quæ ab ipso providentur, cuncta eveniunt eo modo quo ipse providet, sive necessariò, sive contingenter.

Ad tertium dicendum, quòd indissolubilitas illa et immutabilitas quam Boëtius 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 quòd *necessarium* et *contingens* propriè consequuntur ens in quantum hujusmodi (1); unde modus contingentiæ et necessitatis cadit sub provisione Dei, qui est universalis provisor totius entis, non autem sub provisione aliquorum particularium provisorum.

QUÆSTIO XXIII.

De prædestinatione, in octo articulos divisa.

Post considerationem divinæ providentiæ agendum est de prædestinatione, et de libro vitæ.

Et circa prædestinationem quæruntur octo : 1° Utrùm Deo conveniat prædestinatio. 2° Quid sit prædestinatio, et utrùm ponat aliquid in prædestinato. 3° Utrùm Deo competat reprobatio aliquorum hominum. 4° De comparatione prædestinationis ad electionem, utrùm scilicet prædestinati eligantur. 5° Utrùm merita sint causa vel ratio prædestinationis, vel reprobationis, aut electionis. 6° De certitudine prædestinationis, utrùm scilicet prædestinati infallibiliter salventur. 7° Utrùm numerus prædestinatorum sit certus. 8° Utrùm prædestinatio possit juvari precibus sanctorum.

(1) Hoc est, non facit ut effectus providentiæ propterea necessarius dici debeat secundùm se, sed ex conditione solùm vel hypothesi necessarió eveniat. Unde ibidem Boëtius præmittit in hunc sensum quòd *gerendarum rerum simplex* et *immobilis forma providentia est, mobilis autem nexus et ordo temporalis* fatum est. Ex quo concludit quòd *omnia quæ fato subsunt, providentiæ quoque subjecta sunt, cui ipsum etiam subjacet fatum; quædam verò quæ sub providentia locata sunt, fati seriem superant.* Sed plura inferiùs quæst. 116, ubi de fato ex professo.

ARTICULUS I.

Utrùm homines prædestinentur à Deo.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd homines non prædestinentur à Deo. Dicit enim Damascenus in II lib., cap. 30 : « Oportet cognoscere quòd omnia quidem præcognoscit Deus, non autem omnia prædeterminat : præcognoscit enim ea quæ in nobis sunt, non autem prædeterminat ea. » Sed merita et demerita humana sunt in nobis, in quantum sumus nostrorum actuum domini per liberum arbitrium. Ea ergo quæ pertinent ad meritum vel demeritum, non prædestinantur à Deo, et sic hominum prædestinatio tollitur.

2. Præterea, omnes creaturæ ordinantur ad suos fines per divinam providentiam, ut suprà dictum est. Sed aliæ creaturæ non dicuntur prædestinari à Deo : ergo nec homines.

3. Præterea, angeli sunt capaces beatitudinis, sicut et homines. Sed angelis non competit prædestinari, ut videtur, cùm in eis nunquam fuerit miseria ; prædestinatio autem est *propositum miserendi* (ut dicit Augustinus) (2). Ergo homines non prædestinantur.

4. Præterea, beneficia hominibus à Deo collata, per Spiritum sanctum viris sanctis revelantur ; secundùm illud Apost.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 40, quæst. 2, art. unico ; et *Cont. Gent.*, lib. III, cap. ult.

(2) Sic etiam *Lexicon Theologicum* nomine Augustini velut ex libro *de prædestinatione Sanctorum ;* ut et priùs hîc ad marginem indicabatur *unum simile haberi* eo libro et cap. 10. Sed ibi tantùm prædestinatio dicitur esse *præparatio gratiæ*, non *propositum miserendi*. Etsi cap. 17 hanc esse ait *immobilem prædestinationis veritatem transmissionis*, quòd misericordia Dei elegit nos non secundùm debitum, sed secundùm gratiam. Et cap. 3, præmiserat *vocationem secundùm propositum* ad misericordiam pertinere ; sicut et epist. 105, prædestinationem appellat *misericordiam*, ut Magister Sentent., dist. superiùs notatâ, ex ejus dictis infert ; ac eo sensu intelligendum addit illud ad *Rom.* 9, vers. 18 : *Cujus vult miseretur*, licet non ad prædestinationem tantùm referat, sed ad ejus effectum, lit. C, sive § IX, 3 versùs finem.

I, *Cor.* II : « Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed Spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quæ à Deo donata sunt nobis. » Si ergo homines prædestinarentur à Deo (cùm prædestinatio sit Dei beneficium), esset prædestinatis nota sua prædestinatio : quod patet esse falsum.

Sed contra est, quod dicitur *Rom.* VIII : « Quos prædestinavit, hos et vocavit. »

(Conclusio. — Prædestinantur homines à Deo, prout omnium ordinatio, ratioque transmissionis rationalis creaturæ in ultimum finem, in ipso præexistit.)

Respondeò dicendum, quòd Deo conveniens est homines prædestinare. Omnia enim divinæ providentiæ subjacent, ut supra ostensum est : ad providentiam autem pertinet res in finem ordinare, ut dictum est. Finis autem, ad quem res creatæ ordinantur à Deo, est duplex : unus, qui excedit proportionem naturæ creatæ et facultatem ; et hic finis est vita æterna, quæ in divina visione consistit, quæ est supra naturam cujuslibet creaturæ, ut supra habitum est (qu. 12, art. 4). Alius autem finis est naturæ creatæ proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere secundùm 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, propriè 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 quòd prædestinatio, quantum ad objecta, est quædam pars providentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd 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, quòd creaturæ irrationales non sunt capaces illius finis qui facultatem humanæ naturæ excedit : unde non propriè dicuntur prædestinari, etsi aliquando abusivè *prædestinatio* nominetur respectu cujuscunque alterius finis.

Ad tertium dicendum, quòd prædestinari convenit angelis, sicut et hominibus, licèt nunquam fuerint miseri. Nam motus non accipit speciem à termino *à quo*, sed à termino *ad quem* : nihil enim refert, quantum ad rationem dealbationis, utrùm ille qui dealbatur, fuerit niger, an pallidus, vel rubeus : et similiter nihil refert ad rationem prædestinationis, utrùm aliquis prædestinetur in vitam æternam à statu miseriæ, vel non : quamvis dici possit quòd omnis collatio boni supra debitum ejus cui confertur, ad misericordiam pertineat; ut supra dictum est, qu. 21, art. 3.

Ad quartum dicendum, quòd etiam si aliquibus ex speciali privilegio sua prædestinatio reveletur, non tamen convenit ut reveletur omnibus ; quia sic illi qui non sunt prædestinati, desperarent, et securitas in prædestinatis negligentiam pareret.

ARTICULUS II.

Utrùm prædestinatio aliquid ponat in prædestinato.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd prædestinatio ponat aliquid in prædestinato. Omnis enim actio ex se passionem infert. Si ergo prædestinatio est actio in Deo, oportet quòd prædestinatio sit passio in prædestinatis.

2. Præterea, Origenes dicit super illud *Rom.* I : « Qui prædestinatus est, etc. (2) : »—« Prædestinatio ejus est qui non

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 40, qu. 1, art. 1.

(2) Vel super illud : *Qui factus est ei secundùm carnem*, etc. Quod autem subjungitur ex Augustino *de prædestinatione Sanctorum*, et ad marginem notabatur *de bono perseverantiæ* cap. 14, neutrobique occurrit; sed à Deo prædestinari ea quæ ipse facturus est. Sequentes porrò appendices quòd sit præscientia vel etiam præparatio beneficiorum *Dei* ex hoc posteriori loco colliguntur, ubi et Augustinus addit quod art. 6, argum. *sed contra* refert ex Glossa

est, sed destinatio ejus est qui est. » Et Augustinus dicit in lib. *de prædestinatione Sanctorum* : « Quid est prædestinatio, nisi destinatio alicujus existentis? » Ergo prædestinatio non est nisi alicujus existentis, et ita ponit aliquid in prædestinato.

3. Præterea, præparatio est aliquid in præparato. Sed prædestinatio est « præparatio beneficiorum Dei, » ut dicit Augustinus in lib. *de prædestinatione Sanctorum*. Ergo prædestinatio est aliquid in prædestinato.

4. Præterea, temporale non ponitur in diffinitione æterni. Sed gratia, quæ est aliquid temporale, ponitur in diffinitione prædestinationis; nam prædestinatio dicitur esse « præparatio gratiæ in præsenti, et gloriæ in futuro. » Ergo prædestinatio non est aliquid æternum; et ita oportet quòd non sit in Deo, sed in prædestinatis; nam quicquid est in Deo, est æternum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, ut supra, quòd « prædestinatio est præscientia beneficiorum Dei. » Sed præscientia non est in præscitis, sed in præsciente : ergo nec prædestinatio est in prædestinatis, sed in prædestinante.

(CONCLUSIO. — Sicut providentia est ratio ordinis rerum in finem in mente provisoris existens, et non in rebus provisis: ita prædestinatio tantùm in mente divina ponit rationem ordinis electorum.)

Respondeo dicendum, quòd prædestinatio non est aliquid in prædestinatis, sed in prædestinante tantùm. Dictum est enim quòd prædestinatio est quædam pars providentiæ. Providentia autem non est in rebus provisis, sed est quædam ratio in intellectu provisoris, ut supra dictum est (qu. **22**, art. **1**). Sed executio providentiæ, quæ gubernatio dicitur, passivè quidem est in gubernatis, activè autem est in gubernante. Unde manifestum est quòd « prædestinatio est quædam ratio ordinis aliquorum in salutem æternam, in mente divinâ existens; » executio autem hujus ordinis est passivè quidem in prædes-

S. Thomas. Refertur verò ut ex libro *de prædestinatione Sanctorum*, quia liber *de bono perseverantiæ* sic ei annexus est, ut ex veterum usu *liber secundus de prædestinatione Sanctorum inscribatur*.

tinatis, activè autem est in Deo. Est autem executio prædestinationis *vocatio* et *magnificatio;* secundùm illud Apostoli ad *Rom.* VIII : « Quos prædestinavit, hos et vocavit ; et quos vocavit, hos et magnificavit. »

Ad primum ergo dicendum, quòd actiones in exteriorem materiam transeuntes inferunt ex se passionem ; ut calefactio et secatio ; non autem actiones in agente manentes ; ut sunt *intelligere* et *velle*, ut suprà dictum est (qu. 14, art. 4, et qu. 18, art. 3). Et talis actio est prædestinatio : unde prædestinatio non ponit aliquid in prædestinato : sed executio ejus, quæ transit in exteriores res, ponit in eis aliquem effectum.

Ad secundum dicendum, quòd destinatio aliquando sumitur pro reali missione alicujus ad aliquem terminum ; et sic destinatio non est nisi ejus quod est : alio modo sumitur destinatio pro missione (1) quam aliquis mente concipit, secundùm quòd dicimur destinare quod mente firmiter proponimus ; et hoc secundo modo dicitur II, *Machab.* VI, cap. quòd 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 ; qualitercunque ejus destinatio sumatur.

Ad tertium dicendum, quòd duplex est præparatio : quædam patientis ut patiatur ; et hæc præparatio est in præparato : quædam alia est agentis ut agat ; et hæc est in agente : et talis præparatio est prædestinatio ; prout aliquod agens per intellectum, dicitur se præparare ad agendum, in quantum præconcipit rationem operis fiendi. Et sic Deus ab æterno præparavit, prædestinando, concipiens rationem ordinis aliquorum in salutem.

(1) Annon planior sensus videri posset si *pro promissione* diceretur ? quamvis gothica, manuscripta, impressa passim sic habeant : nam per promissionem interiorem sive mente conceptam propositum intelligitur juxta significationem hîc subjunctam et jam antea indicatam. Sed quid ad Augustinum ? Qui potiùs vult prædestinationem ejus esse quod non est adhuc sed futurum est ; unde serm. II, de verbis Apostoli, *Eliguntur qui non sunt*, inquit, ut infra.

Ad quartum dicendum, quòd gratia non ponitur in diffinitione prædestinationis, quasi aliquid existens de essentia ejus; sed in quantum prædestinatio importat respectum ad gratiam, ut causæ ad effectum, et actûs ad objectum : unde non sequitur quòd prædestinatio sit aliquid temporale.

ARTICULUS III.

Utrùm Deus aliquem hominem reprobet.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd Deus nullum hominem reprobet. Nullus enim reprobat quem diligit. Sed Deus omnem hominem diligit; secundùm illud *Sap.* XI : « Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti. » Ergo Deus nullum hominem reprobat.

2. Præterea, si Deus aliquem hominem reprobat, oportet quòd 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* XIII : « Perditio tua Israel ex te est, tantummodò ex me auxilium 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 *Eccles.* VII : « Considera opera Dei, quòd nemo possit corrigere quem ipse despexerit. Ergo non esset hominibus imputandum quòd pereunt; hoc autem est falsum: non ergo Deus aliquem reprobat.

Sed contra est, quod dicitur *Mal.* I : « Jacob dilexi, Esaü autem odio habui. »

(Conclusio. — Cùm ad divinam providentiam pertineat aliquos permittere à vita æternâ deficere, ad eam pertinet etiam aliquos consequenter reprobare.)

Respondeo dicendum, quòd Deus aliquos reprobat. Dictum enim est suprà, quòd prædestinatio est pars providentiæ. Ad providentiam autem pertinet permittere aliquem defectum

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 48, qu. 4, art. 1 et 2; et *Cont. Gent.*, lib. III, cap. ult; et ad *Rom.* I, lect. 2.

in rebus quæ providentiæ subduntur, ut suprà (1) dictum est; unde cùm per divinam providentiam homines in vitam æternam ordinentur, pertinet etiam ad divinam providentiam ut permittat aliquos ab isto fine deficere, et 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 tantùm, sed aliquid addit secundùm rationem, sicut et providentia, ut etiam suprà dictum est; sicut enim prædestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis pœnam pro culpa (2).

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus omnes homines diligit, et etiam omnes creaturas, in quantum omnibus vult aliquod bonum, non tamen quodcunque bonum vult omnibus. In quantum igitur quibusdam non vult hoc bonum quod est vita æterna, dicitur eos habere odio, vel reprobare.

Ad secundum dicendum, quòd aliter se habet reprobatio in causando, quàm prædestinatio. Nam prædestinatio est causa et ejus quod expectatur in futura vita à prædestinatis (scilicet gloriæ), et ejus quod percipitur in præsenti, scilicet gratiæ; reprobatio verò non est causa ejus quòd est in præsenti, 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 et à gratia deseritur; et secundùm hoc verificatur dictum Prophetæ, scilicet: « Perditio tua Israel ex te. »

(1) Scilicet quæst. 22, art. 2, ad 2, ubi dicuntur propterea tales defectus ad naturæ universalis intentionem pertinere, licèt contra particularis intentionem eveniant: sicut art. 1, sequens appendix indicatur.

(2) Velut ex Augustino lib. 1, *ad Simplicianum*, quæst. 3; et lib. 1, *de prædestinat. et gratia*, cap. 2, priùs indicabatur *ad marginem*; sed Augustini non est hic posterior liber. Adhibebatur et Fulgentius, lib. *de duplici prædestinatione*, ubi cap. 5, 6, 7, *prædestinatio ad supplicium non ad peccatum* significatur esse reprobatio.

Ad tertium dicendum, quòd reprobatio Dei non subtrahit aliquid de potentia reprobati. Unde cùm dicitur quòd reprobatus non potest gratiam adipisci, non est hoc intelligendum secundum impossibilitatem absolutam, sed secundùm impossibilitatem conditionatam; sicut suprà dictum (1) est quòd prædestinatum necesse est salvari necessitate conditionatâ, quæ non tollit libertatem arbitrii. Unde licèt aliquis non possit gratiam adipisci qui reprobatur à Deo, tamen quòd in hoc peccatum vel illud labatur, ex ejus libero arbitrio contingit; unde et meritò ei imputatur in culpam.

ARTICULUS IV.

Utrùm prædestinati eligantur à Deo.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd prædestinati non eligantur à Deo. Dicit enim Dionysius cap. IV, *de Div. Nom.*, quòd « sicut sol corporeus non eligendo omnibus corporibus lumen immittit, ita et Deus suam bonitatem. « Sed bonitas divina communicatur præcipuè aliquibus secundùm participationem gratiæ et gloriæ. Ergo Deus absque electione gratiam et gloriam communicat: quod ad prædestinationem pertinet.

2. Præterea, electio est eorum quæ sunt. Sed prædestinatio ab æterno est etiam eorum quæ non sunt (3) : ergo prædestinantur aliqui absque electione.

3. Præterea, electio quandam discretionem importat. Sed « Deus vult omnes homines salvos fieri, » ut dicitur I, *Tim.* II. Ergo prædestinatio quæ præordinat homines in salutem, est absque electione.

(1) Quæst. 19, art. 3. Addi etiam potest Augustinus ad articulos falsò impositos, art. 13, 14, 15, ut et Anselmus de concordia prædestinationis et liberi arbitrii.

(2) De his etiam infra, quæst. 24, art. 1; ut et I, *Sentent.*, dist. 41, art. 1 et 2; et qu. 6, *de verit.*, art. 1, *in corp.* ad 2; et ad *Rom.* IX, lect. 2, col. 3.

(3) Juxta ea quæ priùs art. 2, ad 2, explicata sunt, quomodo prædestinatio sit alicujus existentis et sit non existentis destinatio, etc.

Sed contra est, quod dicitur *Ephes.* I : « Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem. »

(Conclusio. — Omnes à Deo prædestinati sunt electi et dilecti ; cùm prædestinatio electionem, et electio dilectionem sequatur.)

Respondeo dicendum, quòd prædestinatio secundùm rationem præsupponit electionem, et electio dilectionem. Cujus ratio est : quia prædestinatio (ut dictum est) est pars providentiæ. Providentia autem, sicut et prudentia, est ratio in intellectu existens præceptiva ordinationis aliquorum in finem, ut suprà dictum est. Non autem præcipitur aliquid ordinandum in finem, nisi præexistente voluntate finis ; unde prædestinatio aliquorum in salutem æternam, præsupponit secundùm rationem quòd Deus illorum velit salutem. Ad quod pertinet electio et dilectio : *dilectio* quidem, in quantum *vult eis* hoc bonum salutis æternæ ; nam diligere est velle alicui bonum, ut suprà dictum est (qu. 20) : *electio* autem, in quantum hoc bonum aliquibus præ aliis vult, cùm quosdam reprobet, ut suprà dictum est. Electio tamen et dilectio aliter ordinantur in nobis et in Deo : eò quòd in nobis voluntas diligendo non causat bonum, sed ex bono præexistente incitamur ad diligendum, et ideo eligimus aliquem, quem diligamus, et sic electio dilectionem præcedit in nobis : in Deo autem est è converso ; nam voluntas ejus, qua vult bonum alicui diligendo, est causa quòd illud bonum ab eo præ aliis habeatur ; et sic patet quòd dilectio præsupponitur electioni secundùm rationem (1), et electio prædestinationi. Unde omnes prædestinati sunt *electi* et *dilecti*.

Ad primum ergo dicendum, quòd 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 (qu. 6). Sed si consideretur communicatio istius vel illius

(1) Non quòd inter plures dilectos unum eligat præ alio, et non omnes quos diligit eligat ; sicut gratia præsupponit naturam, et non omnibus habentibus naturam datur : sed quod illosmet quos eligit, priùs diligat ratione, quamvis nisi dilectos non diligat ad sensum hic intentum.

boni, non absque electione tribuit, quia quædam bona dat aliquibus, quæ non dat aliis. Et sic in collatione gratiæ et gloriæ attenditur electio.

Ad secundum dicendum, quòd quando voluntas eligentis provocatur ad eligendum à bono in re præexistente, tunc oportet quòd electio sit eorum quæ sunt, sicut accidit in electione nostra. Sed in Deo est aliter, ut dictum est; et ideo sicut dicit Augustinus (1) : « Eliguntur à Deo qui non sunt, neque tamen erat qui eligit. »

Ad tertium dicendum, quòd (sicut suprà dictum est) « Deus vult omnes homines salvos fieri » antecedenter (quod non est simpliciter velle, sed secundùm quid), non autem consequenter, quod est simpliciter velle.

ARTICULUS V.

Utrùm præscientia meritorum sit causa prædestinationis.

Ad quintum sic proceditur (2). Videtur quòd præscientia meritorum sit causa prædestinationis. Dicit enim Apostolus, *Roman.* VIII : « Quos præscivit, hos et prædestinavit. » Et Glossa Ambrosii super illud *Roman.* IX : « Miserebor cui miserebor, » etc. dicit : « Misericordiam illi dabo quem præscio toto corde reversurum ad me. » Ergo videtur quòd præscientia meritorum sit causa prædestinationis.

2. Præterea, prædestinatio divina includit divinam voluntatem, quæ irrationabilis esse non potest, cùm prædestinatio sit *propositum miserendi*, ut Augustinus dicit. Sed nulla alia ratio potest esse prædestinationis nisi præscientia meritorum : ergo præscientia meritorum est causa vel ratio prædestinationis.

(1) Serm. XI, de verbis Apostoli, paulò post initium, u priùs notabatur; sive cap. 4, ut Editiones novæ distinguunt.

(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 41, art. 3; et *Cont. Gent.*, lib. 3, cap. ult; et quæst. 6, de verit., art. 2; et *Joan.* XV lect. 3, col. 3; et *ad Rom.* I, lect. 3, col. 3, et cap. VIII lect. 6, col. 4; et cap. XI, lect. 3, col. 2 et 3; et *ad Eph.* I, lect. 1, col. 3; et lect. 4, col. 2.

3. Præterea, « non est iniquitas apud Deum, » ut dicitur *Rom.* IX. Iniquum autem esse videtur ut æqualibus inæqualia dentur. Omnes autem homines sunt æquales et secundùm naturam et secundùm peccatum originale; attenditur autem in eis inæqualitas secundùm merita vel demerita propriorum actuum. Non igitur inæqualia præparat Deus hominibus prædestinando et reprobando, nisi propter differentium meritorum præscientiam.

Sed contra est, quod dicit Apostolus ad *Tit.* III : « Non ex operibus justitiæ quæ fecimus nos, sed secundùm suam misericordiam salvos nos fecit. » Sicut autem salvos nos fecit, ita et prædestinavit nos salvos fieri : non ergo præscientia meritorum est causa vel ratio prædestinationis.

(Conclusio. — Prædestinatio cùm sit æterna, nullam ex parte actûs prædestinantis causam habet, sed ex parte effectûs : ita enim nihil prohibet aliquem effectum prædestinationis esse causam alterius (sicut est meritum et præmium, gratia et gloria). Totus tamen prædestinationis effectus nullam causam habet præter divinam bonitatem.)

Respondeo dicendum, quòd cùm prædestinatio includat voluntatem, ut suprà dictum est (art. 4), sic inquirenda est ratio prædestinationis, sicut inquiritur ratio divinæ voluntatis. Dictum est autem suprà (qu. 19, art. 5), quòd non est assignare causam divinæ voluntatis ex parte actus volendi; sed potest assignari ratio ex parte volitorum, in quantum scilicet Deus vult esse aliquid propter aliud. Nullus ergo fuit ita insanæ mentis, qui diceret merita esse causam divinæ prædestinationis ex parte actûs prædestinantis; sed hoc sub quæstione vertitur, utrùm ex parte effectûs prædestinatio habeat aliquam causam; et hoc est quærere, utrùm Deus præordinaverit se daturum effectum prædestinationis alicui propter merita aliqua.

Fuerunt igitur quidam qui dixerunt quòd effectus prædestinationis præordinatur alicui propter merita præexistentia in alia vita; et hæc fuit positio Origenis qui posuit animas humanas ab initio creatas, et secundùm diversitatem suorum operum diversos status eas sortiri in hoc mundo corporibus unitas. Sed hanc opinionem excludit Apostolus, *Rom.* IX,

dicens : « Cùm nondum nati fuissent, aut aliquid egissent bom vel mali, non ex operibus sed ex vocante dictum est, quia major serviet minori. »

Fuerunt ergo alii qui dixerunt quòd merita præexistentia in hac vita sunt ratio et causa effectùs prædestinationis. Posuerunt enim Pelagiani quòd initium benefaciendi sit ex nobis, consummatio autem à Deo; et sic, ex hoc contingit quòd alicui datur prædestinationis effectus, et non alteri, quia unus initium dedit (se præparando) et non alius. Sed contra hoc est quod dicit Apostolus, II, *Cor.* III, quòd « non sumus sufficientes cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis. » Nullum autem anterius principium inveniri potest, quàm cogitatio: unde non potest dici quòd aliquod in nobis initium existat, quod sit ratio effectùs prædestinationis.

Unde fuerunt alii, qui dixerunt quòd merita sequentia prædestinationis effectum sunt ratio prædestinationis; ut intelligatur quòd ideo Deus dat gratiam alicui, et præordinavit se ei daturum, quia præscivit eum bene usurum gratiâ, sicut si rex dat alicui militi equum quem scit eo bene usurum. Sed isti videntur distinxisse inter id quod est ex gratia, et id quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque. Manifestum est autem quòd id quod est gratiæ, est prædestinationis effectus; et hoc non potest poni ut ratio prædestinationis, cùm 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 et ex prædestinatione, sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda et causa prima: divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum, ut suprà dictum est. Unde et id quod est per liberum arbitrium, est ex prædestinatione.

Dicendum est ergo quòd effectum prædestinationis considerare possumus dupliciter : uno modo in particulari ; et nihil prohibet aliquem effectum prædestinationis esse causam et rationem alterius ; posteriorem quidem prioris, secundum rationem causæ finalis; priorem verò posterioris, secundum rationem causæ meritoriæ, quæ reducitur ad dispositionem materiæ; sicut si dicamus quòd Deus præordinavit se ut

rum alicui gloriam ex meritis, et quod præordinavit se daturum alicui gratiam, ut mereretur gloriam. Alio modo potest considerari prædestinationis effectus in communi; et sic impossibile est quòd totus prædestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra, quia quicquid est in *homine* ordinans ipsum in salutem totum comprehenditur sub effectu prædestinationis, etiam ipsa præparatio ad gratiam; neque enim hoc fit nisi per auxilium divinum, secundùm illud *Thren.*, ult (1) : « Converte nos Domine ad te, et convertemur. » Habet tamen hoc modo prædestinatio ex parte effectûs pro ratione divinam voluntatem, ad quam totus effectus prædestinationis ordinatur ut in finem, et ex qua procedit sicut ex principio primo movente.

Ad primum ergo dicendum, quòd usus gratiæ præscitus non est ratio collationis gratiæ, nisi secundùm rationem causæ finalis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd prædestinatio habet rationem ex parte effectûs in communi, ipsam divinam bonitatem; in particulari autem, unus effectus est ratio alterius, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd ex ipsâ bonitate divinâ ratio *sumi potest* prædestinationis aliquorum et reprobationis aliorum. Sic enim Deus dicitur omnia propter suam bonitatem fecisse, ut in rebus divina bonitas repræsentetur. Necesse est autem quòd divina bonitas (quæ in se est una et simplex) multiformiter repræsentetur in rebus, propter hoc quòd res creatæ ad simplicitatem divinam attingere non possunt. Et inde est quòd ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quædam altum, et quædam infimum *locum* teneant in universo. Et ut multiformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri ne multa bona impediantur, ut suprà dictum est. Sic igitur consideremus totum genus humanum, sicut totam rerum universitatem.

(1) *Seu Lamentationum* Hieremiæ, ex græco θρῆνος, quod *Lamentationem* significat. Habetur autem ibi cap. 5, vel in *Orat.* Hieremiæ, vers. 21, clausula hæc, et in præsentem *sensum* à Concilio Tridentino sess. 6, cap. 5, applicatur.

Voluit igitur Deus in hominibus quantum ad aliquos, quos prædestinat, suam repræsentare bonitatem per modum misericordiæ, parcendo; et quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum justitiæ, puniendo. Et hæc est ratio quare Deus quosdam eligit, et quosdam reprobat (1). Et hanc causam assignat Apostolus, *ad Rom.* IX, dicens : « Volens Deus ostendere iram (id est vindictam justitiæ) et notam facere potentiam suam, sustinuit (id est permisit) in multa patientia vasa iræ apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ quæ præparavit in gloriam. » Et II, *Tim.* II, dicit : « In magna domo non solùm sunt vasa aurea et argentea, sed etiam lignea et fictilia; et quædam quidem in honorem, quædam in contumeliam. »

Sed quare hos elegit in gloriam et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem. Unde Augustinus dicit super Joannem, *Tract.* XXVI : « Quare hunc trahat et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare. » Sicut etiam in rebus naturalibus potest assignari ratio, cùm prima materia tota sit in se uniformis, quare una pars ejus est sub forma ignis et 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, et illa sub alia, dependet ex simplici divina voluntate; sicut ex simplici voluntate artificis dependet quòd ille lapis est in ista parte parietis et ille in alia; quamvis ratio artis habeat quòd aliqui sint in hac, et aliqui sint in illa. Neque tamen propter hoc est iniquitas apud Deum, si inæqualia non inæqualibus

(1) Colligitur ex Augustino, lib. I, *ad Simplicianum*, quæst. 2, ubi præter alia multa dicit *unam quandam esse peccati massam quæ divinæ summæque justitiæ supplicium debeat; quod sive exigatur, sive donetur, nulla est iniquitas.* Et hoc postea *inconcussâ tenendum fide*, ait, *ut ne que ille à quo exigit, possit rectè de ejus iniquitate co queri; nec ille cui donat, de suis meritis gloriari*, ut lib. *De bono perseverantiæ*, cap. 8 : *Ex uno omnes in co demnationem non injustam judicati sunt ire sed justa Si ergo in remittendo debito bonitas, in exigendo æqui intelligitur, nusquam esse apud Deum iniquitas inveniti*

præparat. Hoc enim esset contra justitiæ rationem, si prædestinationis effectus ex debito redderetur, et 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.* XX : « Tolle quod tuum est, et vade : an non licet mihi quod volo facere ? »

ARTICULUS VI.

Utrùm prædestinatio sit certa.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd prædestinatio non sit certa. Quia super illud *Apocal.* III, cap. : « Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam, » dicit Augustinus (lib. *De correct. et gratia*, cap. 13) : « Alius non est accepturus, nisi iste perdiderit. » Potest ergo et acquiri et perdi corona, quæ est prædestinationis effectus : non est igitur prædestinatio certa.

2. Præterea, posito possibili nullum sequitur impossibile (2). Possibile est autem aliquem prædestinatum (ut Petrum) peccare, et 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.* VIII : « Quos præscivit, hos et prædestinavit etc., » dicit Glossa : « Prædestinatio est præscientia et præparatio beneficiorum Dei, qua certissimè liberantur quicunque liberantur. »

(Conclusio. — Prædestinatio non ita certa est quòd præ-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 40, quæst. 3, art. unico ; et *Quodl.* 5, qu. 1, art. 2 ; et *Quodl.* 11, art. 3; et *Quodl.* 12, art. item 3; et qu. 6, de verit., art. 3 et 5 ; et *ad Hebr.* XII, lect. 4, col. 4.

(2) Sicut VIII, *Physicorum*, text. 36, à Philosopho usurpatur ; quod sic alii vulgò : *Nullum sequitur inconveniens.*

destinatis necessitatem imponat, sed sicut stante infallibili providentiæ ordine multa contingenter eveniunt, ita certus est prædestinationis ordo, quòd juxta arbitrii libertatem prædestinationis effectus contingenter eveniunt.)

Respondeo dicendum, quòd prædestinatio certissimè et infallibiliter consequitur suum effectum; nec tamen imponit necessitatem, ut scilicet effectus ejus ex necessitate proveniat. Dictum est enim supra quòd prædestinatio est pars providentiæ. Sed non omnia quæ providentiæ subduntur, necessaria sunt; sed quædam contingenter eveniunt, secundùm conditionem causarum proximarum, quas ad tales effectus divina providentia ordinavit : et tamen providentiæ ordo est infallibilis, ut suprà ostensum est. Sic igitur et ordo prædestinationis est certus, et tamen libertas arbitrii non tollitur, ex qua contingenter provenit prædestinationis effectus. Ad hoc etiam consideranda sunt quæ suprà dicta sunt de divina scientia et de divina voluntate, quæ contingentiam à rebus non tollunt, licèt certissima et infallibilia sint.

Ad primum ergo dicendum, quòd corona dicitur esse alicujus dupliciter : uno modo ex prædestinatione divina, et sic nullus coronam suam amittit; alio modo ex merito gratiæ (quod enim meremur quodammodo nostrum est), et sic suam coronam aliquis amittere potest per peccatum mortale sequens, alius autem illam coronam amissam accipit, in quantum loco ejus subrogatur; non enim permittit Deus aliquos cadere, quin alios erigat; secundùm illud *Job*, XXXIV : « Conteret multos et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis. » Sic enim in locum angelorum cadentium substituti sunt homines, et in locum Judæorum Gentiles. Substitutus autem in statum gratiæ, etiam quantum ad hoc coronam cadentis accipit, quòd de bonis quæ alius fecit, in æterna vita gaudebit, in qua unusquisque gaudebit de bonis tam à se quàm ab aliis factis.

Ad secundùm dicendum, quòd licèt sit possibile eum qui est prædestinatus, mori in peccato mortali, secundùm se consideratum; tamen hoc est impossibile, posito (prout scilicet ponitur) « eum esse prædestinatum : » unde non sequitur quòd prædestinatio falli possit.

Ad tertium dicendum, quòd cùm prædestinatio includa-

divinam voluntatem, sicut suprà dictum est quòd Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione, propter immutabilitatem divinæ voluntatis, non tamen absolutè ; ita dicendum est hîc de prædestinatione, unde non oportet dicere quòd Deus possit non prædestinare quem prædestinavit, « in sensu composito » accipiendo (1); licèt absolutè considerando, Deus possit prædestinare, vel non prædestinare ; sed ex hoc non tollitur prædestinationis certitudo.

ARTICULUS VII.

Utrùm numerus prædestinatorum sit certus.

Ad septimum sic proceditur (2). Videtur quòd numerus prædestinatorum non sit certus. Numerus enim cui potest fieri additio non est certus. Sed numero prædestinatorum potest fieri additio, ut videtur ; dicitur enim *Deut.*, I cap. : « Dominus Deus noster addat ad hunc numerum multa millia, » *Gloss.* : « Diffinitum apud Deum, qui novit qui sunt ejus. » Ergo numerus prædestinatorum non est certus.

2. Præterea, non potest assignari ratio quare magis in hoc numero quàm 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 quàm operatio naturæ. Sed in operibus naturæ bonum invenitur, ut in pluribus ; defectus autem et malum, ut in paucioribus. Si igitur à Deo institueretur numerus salvandorum, plures essent salvandi quàm damnandi. Cujus contrarium ostenditur *Matth.* septimo, ubi dicitur : « Lata et spatiosa est via quæ ducit ad perditionem, et multi sunt qui intrant per eam ; angusta est porta et arcta via, quæ ducit ad vitam, et pauci sunt qui inveniunt eam. » Non ergo est præordinatus à Deo numerus salvandorum.

(1) Id est, ut hæc duo stent simul : *Non est prædestinatus*, et *est prædestinatus*.

(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 40, quæst. 3, art. unico ; et quæst. 6, de verit., art. 4.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De correptione et gratia*, cap. XIII : « Certus est prædestinatorum numerus qui neque augeri potest, neque minui. »

(Conclusio. — Numerus prædestinatorum soli Deo certus est, non solùm formaliter, sed materialiter ; non solùm ut cognitus, sed ut electus et prædiffinitus : non sic autem certus est numerus reproborum.)

Respondeo dicendum, quòd numerus prædestinatorum est certus. Sed quidam dixerunt eum esse certum formaliter, sed non materialiter; ut putà, si diceremus certum esse quòd centum vel mille salventur, non autem quòd hi vel illi. Sed hoc tollit certitudinem prædestinationis, de qua jam diximus. Et ideo oportet dicere quòd numerus prædestinatorum sit certus Deo, non solum formaliter, sed etiam materialiter. Sed advertendum est quod numerus prædestinatorum certus Deo dicitur, non solùm ratione cognitionis, quia scilicet scit quot sunt salvandi (sic enim Deo certus est etiam numerus guttarum pluviæ et arenæ maris), sed ratione electionis et diffinitionis cujusdam.

Ad cujus evidentiam est sciendum quòd omne agens intendit facere aliquid finitum, ut ex supradictis de infinito apparet (qu. 7). Quicunque 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 his quæ non principaliter requiruntur, sed solùm propter aliud; sed in tanto numero accipit hujusmodi, in quantum sunt necessaria propter aliud. Sicut ædificator excogitat determinatam mensuram domûs, et etiam determinatum numerum mansionum quas vult facere in domo, et 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, et quis numerus esset conveniens essentialibus partibus universi, quæ scilicet habent aliquo modo ordinem ad perpetuitatem; quot scilicet sphæræ, quot stellæ.

quot elementa, quot species rerum : individua verò corruptibilia non ordinantur ad bonum universi, quasi principaliter, sed quasi secundariò, in quantum in eis salvatur bonum speciei; unde licèt Deus sciat numerum omnium individuorum, non tamen numerus vel boum, vel culicum, vel aliquorum hujusmodi, est per se præordinatus à Deo (1); sed tot hujusmodi divina providentia producit, quot sufficiunt ad specierum conservationem. Inter omnes autem creaturas principaliùs ordinantur ad bonum universi creaturæ rationales, quæ in quantum hujusmodi incorruptibiles sunt, et potissimè illæ, quæ beatitudinem consequuntur, quæ immediatiùs attingunt ultimum finem. Unde certus est Deo numerus prædestinatorum, non solùm 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 » (*ad Rom.* VIII).

De numero autem omnium prædestinatorum hominum quis sit, dicunt quidam quòd tot ex hominibus salvabuntur, quot angeli ceciderunt; quidam verò, quòd tot salvabuntur quot angeli remanserunt : quidam verò, quot tot ex hominibus sal-

(1) Hieronymus, super *Habacuch* I : *Absurdum esse ad hoc Dei deducere majestatem, ut sciat per momenta singula quot nascantur culices, quanti pisces in aqua natent*, etc. Non quia id omnino à Deo sciri neget; sed quod non per se, sicut quæ ad homines vel ad rationales creaturas quascunque spectant, decerni velit. Unde subjungit : *Non simus tam salutis adulatores Dei, ut dum potentiam ejus etiam ad ima detrahimus, in nos ipsos injuriosi simus, eandem rationabilium quàm irrationabilium providentiam esse dicentes. Ex quo liber ille apocryphus stultitiæ condemnandus est, in quo scriptum est quendam angelum nomine Tyri præesse reptilibus; et in hanc similitudinem piscibus quoque et arboribus et bestiis universis proprios in custodiam angelos assignatos.* En quo sensu providentiam irrationalium peculiarem neget; alioqui præmittit quamvis ex aliena persona : *Dicam quidquam sine te fieri? Hoc sentire blasphemum est;* ut et *Matth.* VI, super illud ex vers. 26 : *Respicite volatilia cœli*, etc.

vabuntur quot angeli ceciderunt et insuper tot quot fuerunt angeli creati. Sed meliùs dicitur quòd « soli Deo est cognitus numerus electorum in superna felicitate locandus (ex Collecta pro vivis ac defunctis).

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum illud Deuteronomii est intelligendum de illis qui sunt prænotati à Deo respectu præsentis justitiæ : horum enim numerus et augetur et minuitur, et non numerus prædestinatorum.

Ad secundum dicendum, quòd ratio quantitatis alicujus partis accipienda est ex proportione illius partis ad totum : sic enim est apud Deum ratio, quare tot stellas fecerit, vel tot rerum species, et quare tot prædestinavit, ex proportione partium principalium ad bonum universi.

Ad tertium dicendum, quòd bonum proportionatum communi statui naturæ accidit ut in pluribus, et deficit ut in paucioribus ; sed bonum quod excedit communem statum naturæ invenitur ut in paucioribus, et deficit ut in pluribus : sicut patet quòd 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. Cùm igitur beatitudo æterna in visione Dei consistens excedat communem statum naturæ, et præcipuè secundùm quòd est gratiâ destituta per corruptionem originalis peccati, pauciores sunt qui salvantur. Et in hoc etiam maximè misericordia Dei apparet, quòd aliquos in illam salutem erigit, à qua plurimi deficiunt secundùm communem cursum et inclinationem naturæ.

ARTICULUS VIII.

Utrùm prædestinatio possit juvari precibus Sanctorum.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd prædestinatio non possit juvari precibus sanctorum. Nullum enim æternum

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 41, art. 4 ; et III, *Sent.*, dist. 17, art. 3, quæstiunc. 1, ad 3 ; ut et IV, *Sent.*, dist. 45, quæst. 3, art. 3 et 5 ; et quæst. 6, de verit., art. 6.

impeditur ab aliquo temporali, et per consequens non potest temporale juvare ad hoc quòd aliquod æternum sit. Sed prædestinatio est æterna. Cùm igitur preces sanctorum sint temporales, non póssunt juvare ad hoc quòd 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.* XI : « Quis adjuvit spiritum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit? » Ergo prædestinatio non juvatur precibus sanctorum.

3. Præterea. Ejusdem est adjuvari et impediri. Sed prædestinatio non potest aliquo impediri : ergo non potest aliquo juvari.

Sed contra est, quod dicitur *Gen.* XXV, quòd « Isaac rogavit Deum pro Rebecca uxore sua, et dedit conceptum Rebeccæ. » Ex illo autem conceptu natus est Jacob, qui prædestinatus fuit. Non autem fuisset impleta prædestinatio, si natus non fuisset : ergo prædestinatio juvatur precibus sanctorum (1).

(Conclusio. — Prædestinatio, quoad ipsam præordinationem nullo juvari potest; quoad effectum verò juvari sanctorum precibus potest, ac multis aliis operibus.)

Respondeo dicendum, quòd 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

(1) Sic lib. I *Dialog.*, cap. 8, Gregorius : *Quæ sancti viri orando efficiunt* (inquit), *ita prædestinata sunt, ut precibus obtineantur : nam ipsa quoque perennis regni prædestinatio ita est ab omnipotenti Deo disposita, ut hoc electi postulando mereantur accipere, quòd eis omnipotens Deus ante sæcula disposuit dare.* Tum inferius : *Constat quòd omnipotens Deus semen Abrahæ multiplicare per Isaac prædestinaverat : si ergo multiplicatio generis Abrahæ per Isaac prædestinata fuit, cur conjugem sterilem accepit? Sed nimirum constat quia prædestinatio precibus impletur, quando is in quo Deus multiplicare semen Abrahæ prædestinaverat, oratione obtinuit ut filios habere potuisset.*

factis vel non factis prædestinati consequuntur, reprobati non consequuntur. Sed contra hoc sunt omnes admonitiones sacræ Scripturæ exhortantes ad orationem et ad alia bona opera. Alii verò dixerunt quòd per orationes mutatur divina prædestinatio : et hæc dicitur fuisse opinio Ægyptiorum, qui ponebant ordinationem divinam, quam *Fatum* appellabant, aliquibus sacrificiis et orationibus impediri posse. Sed contra hoc etiam est authoritas sacræ Scripturæ ; dicitur enim I, *Reg.* XV : « Porrò triumphator Israel non parcet, neque pœnitudine flectetur. » Et *Rom.* II, dicitur, quòd « sine pœnitentia sunt dona Dei et vocatio. »

Et ideo, aliter dicendum quòd in prædestinatione duo sunt consideranda, scilicet ipsa præordinatio divina, et effectus ejus. Quantum igitur ad primum, nullo modo prædestinatio juvatur precibus sanctorum ; non enim precibus sanctorum fit quòd aliquis prædestinetur à Deo. Quantum verò ad secundum, dicitur prædestinatio juvari precibus sanctorum et aliis bonis operibus ; quia providentia (cujus prædestinatio est pars) non subtrahit causas secundas, sed sic providet effectus, ut etiam ordo causarum secundarum subjaceat providentiæ. Sicut igitur à Deo sic providentur naturales effectus, ut etiam causæ naturales ad illos naturales effectus ordinentur, sine quibus illi effectus non provenirent ; ita sic 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 et orandum, quia per hujusmodi prædestinationis effectus certitudinaliter impletur. Propter quod dicitur II, *Pet.* I : « Satagite ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis. »

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa ostendit quòd prædestinatio non juvatur precibus sanctorum quantum ad ipsam præordinationem.

Ad secundum dicendum, quòd aliquis dicitur adjuvari pe. alium dupliciter : uno modo in quantum ab eo accipit virtutem ; et sic adjuvari infirmi est, unde Deo non competit. et 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, in quantum exequitur suam ordinationem secundùm illud I, *ad Cor.* : « Dei enim adjutores sumus. » Neque hoc est propter defectum divinæ virtutis, sed quia utitur causis mediis, ut ordinis pulchritudo servetur in rebus, et ut etiam creaturis dignitatem causalitatis communicet.

Ad tertium dicendum, quòd secundæ causæ non possunt egredi ordinem causæ primæ universalis (ut suprà dictum est), sed ipsum exequuntur : et ideo prædestinatio per creaturas potest adjuvari, sed non impediri.

QUÆSTIO XXIV.

De libro vitæ, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de libro vitæ:

Et circa hoc quæruntur tria : 1° Quid sit liber vitæ. 2° Cujus vitæ sit liber. 3° Utrùm aliquis possit deleri de libro vitæ.

ARTICULUS I.

Utrùm liber vitæ sit idem quod prædestinatio.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd liber vitæ non sit idem quod prædestinatio. Dicitur enim *Ecclesiast.* XXIV : « Hæc omnia liber vitæ : « *Glossa* (interlinearis) : id est « novum et vetus Testamentum. » Hoc autem non est prædestinatio : ergo liber vitæ non est idem quod prædestinatio.

2. Præterea, Augustinus in lib. XX, *De Civit. Dei* cap. 14), ait quòd liber vitæ est : « quædam vis divina, qua cet ut cuicunque opera sua bona vel mala in memoriam redu-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 40, qu. 1, art. 2, ad 5; et III, *Sent*, dist. 31, qu. 1, art. 2, qu. 2; et qu. 7, de Verit., art. 4; et *Psal.* XXXIX, col. 8; et *ad Philip.* IV, col. 1.

cantur. » Sed vis divina non videtur pertinere ad prædestinationem, sed magis attribuitur potentiæ. Ergo liber vitæ non est idem quod prædestinatio.

3. Præterea, prædestinationi opponitur reprobatio. Si igitur liber vitæ esset idem quod prædestinatio, inveniretur *liber mortis*, sicut *liber vitæ*.

Sed contra est, quod dicitur in Glossa (1) super illud *Psal.* LXVIII : « Deleantur de libro viventium : » — « Liber iste est notitia Dei, qua prædestinavit ad vitam quos præscivit. »

(CONCLUSIO. — Liber vitæ in Deo metaphoricè dictus est firma notitia significativa prædestinatorum.)

Respondeo dicendum, quòd *liber vitæ* in Deo dicitur metaphoricè, secundùm similitudinem à rebus humanis acceptam. Est enim consuetum apud homines quod illi qui ad aliquid eliguntur, conscribuntur in libro; ut pote milites, vel consiliarii, qui olim dicebantur *Patres conscripti*. Patet autem ex præmissis quòd omnes prædestinati eliguntur à Deo ad habendam vitam æternam. Ipsa ergo prædestinatorum conscriptio dicitur *liber vitæ*. Dicitur autem metaphoricè aliquid conscriptum in intellectu alicujus, quod firmiter in memoria tenet, secundùm illud *Proverb.* III : « Ne obliviscaris legis meæ, et præcepta mea cor tuum custodiat; » et post pauca sequitur : « Describe illa in tabulis cordis tui. » Nam et 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 scienda sunt, ita Dei notitia est quoddam signum apud ipsum eorum qui sunt perducendi ad vitam æternam; secundùm illud II, *Timot.* II : « Firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc : novit Dominus qui sunt ejus. »

Ad primum ergo dicendum, quòd *liber vitæ* potest dici

(1) Quæ nomine Cassiodori prænotatur, sic expressiùs et pleniùs dicentis : *Liber iste notitiæ Domini est inviolabilis firmaque sententia;* quam sententiam de prædestinatione non explicat.

dupliciter : uno modo conscriptio eorum qui sunt electi ad vitam, et sic loquimur nunc de libro vitæ ; alio modo potest dici *liber vitæ* conscriptio eorum quæ ducunt in vitam. Et hoc dupliciter : vel sicut agendorum, et sic novum et vetus Testamentum dicitur *liber vitæ*, vel sicut jam factorum, et 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, quòd non est consuetum conscribi eos qui repudiantur, sed eos qui eliguntur : unde reprobationi non respondet *liber mortis*, sicut prædestinationi *liber vitæ*.

Ad quartum dicendum, quòd secundùm rationem differt *liber vitæ* à prædestinatione ; importat enim notitiam prædestinationis, sicut etiam ex Glossa inducta apparet.

ARTICULUS II.

Utrùm liber vitæ sit solùm respectu vitæ gloriæ prædestinatorum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd *liber vitæ* non sit solùm respectu vitæ gloriæ prædestinatorum. Liber *vitæ* vitæ est notitia vitæ. Sed Deus per vitam suam cognoscit omnem aliam vitam : ergo *liber vitæ* præcipuè dicitur respectu vitæ divinæ, et non solùm respectu vitæ prædestinatorum.

2. Præterea, sicut vita gloriæ est à Deo, ita vita naturæ. Ergo notitia vitæ gloriæ dicitur *liber vitæ*, etiam notitia vitæ naturæ dicetur *liber vitæ*.

3. Præterea, aliqui eliguntur ad gratiam, qui non eliguntur ad vitam gloriæ, ut patet per id quod dicitur *Joan.* VI : « Nonne duodecim vos elegi? et unus ex vobis diabolus est. » Sed *liber vitæ* est conscriptio electionis divinæ, ut dictum est : ergo etiam est respectu vitæ gratiæ.

(1) **De his etiam qu. 7, de verit., art. 5, 6 et 7 ; ut et III. Sent., dist. 31, quæst. 1, art. 2, quæstiunc. 1.**

Sed contra est, quòd *liber vitæ* est notitia prædestinationis, ut dictum est : sed prædestinatio non respicit vitam gratiæ, nisi secundùm quòd ordinatur ad gloriam ; non enim sunt prædestinati qui habent gratiam, et deficiunt à gloria. Liber igitur vitæ non dicitur nisi per respectum gloriæ.

(CONCLUSIO. — Liber vitæ propriè vitam gloriæ respicit, cùm in eo conscripti sint qui à Deo eliguntur.)

Respondeo dicendum, quòd *liber vitæ* (ut dictum est) importat conscriptionem quandam sive notitiam electorum ad vitam. Eligitur autem aliquis ad id quod non competit sibi secundùm suam naturam : et iterum id ad quod eligitur aliquis, habet rationem finis : non enim miles eligitur aut conscribitur ad hoc quòd armetur, sed ad hoc quòd pugnet ; hoc enim est proprium officium, ad quod militia ordinatur. Finis autem supra naturam existens, est vita gloriæ, ut supra dictum est (qu. 23). Unde propriè *liber vitæ* respicit vitam gloriæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd vita divina, etiam prout est gloriosa, est Deo naturalis. Unde respectu ejus non est electio, et per consequens neque *liber vitæ ;* non enim dicimus quòd 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, quòd vita gratiæ non habet rationem finis, sed rationem ejus quod est ad finem : unde ad vitam gratiæ non dicitur aliquis eligi, nisi in quantum vita gratiæ ordinatur ad gloriam : et propter hoc, illi qui habent gratiam, et excidunt à gloria, non dicuntur esse electi simpliciter, sed secundùm quid (1). Et similiter non dicuntur esse scripti simpliciter in libro vitæ, sed secundùm quid ; prout scilicet de eis in ordinatione et notitia divina existit quòd sint habituri aliquem ordinem ad vitam æternam, secundùm participationem gratiæ.

(1) An propterea idololatræ soli significantur per *non scriptos in libro vitæ agni? Apoc.* XIII, vers. 8 ; et *Apocal.* XVII. vers. item 8.

ARTICULUS III.

Utrùm aliquis deleatur de libro vitæ.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd nullus deleatur de libro vitæ. Dicit enim Augustinus in XX, *De Civitat. Dei*, cap. 13, quòd 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.

2. Præterea, quicquid est in aliquo, est in eo per modum in quo est. Sed *liber vitæ* est quid æternum et immutabile : ergo quicquid est in eo, est ibi non temporaliter, sed immobiliter et indelebiliter.

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.* LXVIII: «Deleantur de libro viventium (2). »

(Conclusio. — Cùm liber vitæ conscriptio sit ordinatorum ad vitam æternam ex prædestinatione et præsenti gratia, deleri aliquos de libro vitæ non solùm secundùm hominum opinionem, sed secundùm rei veritatem asserendum est.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dicunt quòd de libro vitæ nullus potest deleri secundùm rei veritatem, potest tamen aliquis deleri secundùm opinionem hominum. Est enim consuetum in Scripturis ut aliquid dicatur fieri, quando innotescit : et secundùm hoc aliqui dicuntur esse scripti in libro vitæ, in quantum homines opinantur eos ibi scriptos, propter præsentem justitiam quam in eis vident; sed quando

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 31, quæst. 1, art. 1; et dist. 46, quæst. 2, art. 2, ad 5; et quæst. 2, art. 3; et *ad Philip.* IV, lect. 1; et ad *Hebr.* XII, lect. 4, col. 4.

(2) Theodoretus refert hunc versum ad id quod *Psal.* I, vers. 6, dictum est : *Non resurgent impii in judicio neque peccatores in consilio justorum;* sive ad judicium de quo *Daniel* VII, ut participes eorum non sint quæ cultoribus Dei concedentur.

apparet vel in hoc sæculo vel in futuro, quòd ab hac justitia exciderunt, dicuntur inde deleri. Et sic etiam exponitur in Glossa deletio talis, super illud *Psal.* LXVIII : « Deleantur de libro viventium. »

Sed quia non deleri de libro vitæ ponitur inter præmia justorum, secundùm illud *Apoc.* III : « Qui vicerit, sic vestietur vestimentis albis, et non delebo nomen ejus de libro vitæ; » quod autem sanctis repromittitur, non est solùm in hominum opinione ; potest dici quòd deleri vel non deleri de libro vitæ, non solùm 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, et hæc ordinatio nunquam deficit : et ex gratiâ ; quicunque enim gratiam habet, ex hoc ipso dignus est vitâ æternâ; et 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, et isti nunquam delentur de libro vitæ ; sed illi qui sunt ordinati ad habendum vitam æternam, non ex prædestinatione divina, sed solùm ex gratia, dicuntur esse scripti in libro vitæ, non simpliciter, sed secundùm quid, quia sunt ibi scripti, ut habituri vitam æternam non in seipsa, sed in sua causa, et 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 priùs ordinari in vitam æternam, et postea non ordinari, cùm deficit à gratia.

Ad primum ergo dicendum, quòd deletio (ut dictum est) non refertur ad librum vitæ ex parte præscientiæ, quasi in Deo sit aliqua mutabilitas, sed ex parte præscitorum, quæ sunt mutabilia.

Ad secundùm dicendum, quòd licèt res in Deo sint immutabiliter, tamen in seipsis mutabiles sunt; et ad hoc pertinet deletio libri vitæ.

Ad tertium dicendum, quòd eo modo quo aliquis dicitur

deleri de libro vitæ, potest dici quòd ibi scribatur de novo : vel secundùm opinionem hominum, vel secundùm quòd de novo incipit habere ordinem ad vitam æternam per gratiam ; quod etiam sub divina notitia comprehenditur, licet non de novo.

QUÆSTIO XXV.

De divina potentia, in sex articulos divisa.

Post considerationem divinæ præscientiæ et voluntatis, et eorum quæ ad hoc pertinent, restat considerandum de divina *potentia*.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm in Deo sit potentia. 2° Utrùm ejus potentia sit infinita. 3° Utrùm sit omnipotens. 4° Utrùm possit facere quòd ea quæ sunt præterita, non fuerint. 5° Utrùm Deus possit facere quæ non facit, vel præ*termittere* quæ facit. 6° Utrùm quæ facit, possit facere meliora.

ARTICULUS I.

Utrùm in Deo sit potentia.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd 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, secundùm se considerata, est absque omni actu : ergo agens primum (quod est Deus) est absque omni potentia.

2. Præterea, secundùm Philosophum in VI, ***Metaph.*** (text. 19), « qualibet potentia melior est ejus actus : » nam forma melior est quàm materia et actio quàm 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 (*qu. 3*). ***Ergo*** nulla potentia est in Deo.

(1) **De his etiam I, *Sent.*, dist. 42, quæst. 1, art. 1; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 16; ut et lib. II, cap. 7, 8, 9; et quæst. 1, de potent., art. 1.**

3. Præterea, potentia est principium operationis. Sed operatio divina est ejus essentia, cùm in Deo nullum sit accidens; essentiæ autem divinæ non est aliquod principium. Ergo ratio potentiæ Deo non convenit.

4. Præterea, suprà ostensum est quòd scientia Dei et voluntas ejus sunt causa rerum (1). Causa autem et principium idem sunt : ergo non oportet in Deo assignare potentiam, sed solùm scientiam et voluntatem.

Sed contra est, quod dicitur in *Psalm.* LXXXVIII : « Potens es, Domine, et veritas tua in circuitu tuo. »

(CONCLUSIO. — Cùm Deus sit maximè in actu ac simpliciter perfectus, maximè ei convenit esse principium activum; ac proinde in eo est potentia activa, non autem passiva.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est potentia : scilicet *passiva*, quæ nullo modo est in Deo; et *activa*, quam oportet in Deo summè ponere. Manifestum est enim quòd unumquodque secundùm quòd est actu et perfectum, secundùm hoc est principium activum alicujus; patitur autem unumquòdque secundùm quòd est deficiens et imperfectum. Ostensum est autem suprà, quòd Deus est purus actus et simpliciter et universaliter perfectus, neque in eo aliqua imperfectio locum habet : unde maximè competit ei esse principium activum, et nullo modo pati. Ratio autem activi principii convenit potentiæ activæ : nam potentia activa est principium agendi in aliud; potentia verò passiva est principium patiendi ab alio, ut Philosophus dicit V, *Metaph.* (2). Relinquitur ergo quòd in Deo maximè sit potentia activa.

Ad primum ergo dicendum, quòd potentia activa non dividitur contra actum, sed fundatur in eo; nam unumquòdque agit secundùm quòd est actu. Potentia verò passiva dividitur contra actum; nam unumquodque patitur secundùm quòd est

(1) De scientia quidem quæst. 14, art. 18. De voluntate autem qu. 19, art. 4.

(2) Colligitur ex text. 17, vel cap. 12, ubi dicitur pauc aliis verbis quòd *potentia quædam est principium transmutationis in altero prout alterum quædam principium transmutationis ab altero prout etiam alterum est*, etc.

in potentia. Unde hæc potentia excluditur à Deo, non autem activa.

Ad secundum dicendum, quòd quandocunque actus est aliud à potentia, oportet quòd actus sit nobilior potentia. Sed actio Dei non est aliud ab ejus potentia; sed utrumque est essentia divina, quia nec *esse* ejus est aliud ab ejus essentia (1). Unde non oportet quòd aliquid sit nobilius quàm potentia Dei.

Ad tertium dicendum, quòd potentia in rebus creatis non solùm est principium actionis, sed etiam effectûs. Sic igitur *in Deo* salvatur ratio potentiæ quantum ad hoc quòd est principium effectûs, non autem quantum ad hoc quòd est principium actionis, quæ est divina essentia (2): nisi fortè secundùm modum intelligendi, prout divina essentia (quæ in se simpliciter præhabet quicquid perfectionis est in rebus creatis) potest intelligi et sub ratione actionis et sub ratione potentiæ, sicut etiam intelligitur et sub ratione suppositi habentis naturam et sub ratione naturæ (3). Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiæ, *quantum* ad hoc quòd est principium effectûs.

Ad quartum dicendum, quòd potentia non ponitur in Deo ut aliquid differens à scientia et à voluntate secundùm rem, sed solùm secundùm rationem; in quantum scilicet potentia importat rationem principii exequentis id quod voluntas imperat, et ad quod scientia dirigit: quæ tria Deo secundùm idem conveniunt. Vel dicendum quòd ipsa scientia vel voluntas divina secundùm quòd est principium effectivum, habet rationem potentiæ: unde consideratio scientiæ et voluntatis præcedit in Deo considerationem potentiæ, sicut causa præcedit operationem et effectum.

(1) Ut ex professo qu. 3, art. 4, explicatum est et probatum.

(2) Identicè, non formaliter.

(3) Non suppositi determinati quod ipsomet nomine Dei per se importetur; sed quodammodo indefinitè significati per nomen Dei, ac terminati per tres personas. Hæc intelligant absolutæ subsistentiæ conflictores, quia perinde suppositum etiam absolutum probare possent ex hoc loco. An ita velint?

ARTICULUS II.

Utrùm potentia Dei sit infinita.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd potentia Dei non sit infinita. Omne enim infinitum est imperfectum, secundùm Philosophum in III, *Phys.* (text. 63 et sequ.). Sed potentia Dei non est imperfecta : ergo non est infinita.

2. Præterea, omnis potentia manifestatur per effectum; aliàs frustra esset. Si igitur potentia Dei esset infinita, posset facere effectum infinitum : quod est impossibile.

3. Præterea, Philosophus probat in VIII, *Physic.*, quòd « si potentia alicujus corporis esset infinita, moveret in instanti. » Deus autem non movet in instanti; sed movet creaturam spiritualem per tempus, creaturam verò corporalem per locum et tempus, secundùm Augustinum octavo super *Genesim* ad litteram (2). Non ergo est ejus potentia infinita.

Sed contra est, quod dicit Hilarius, octavo *de Trin.*, quòd « Deus est immensæ virtutis, vivens, et potens. » Omne autem immensum est infinitum : ergo virtus divina est infinita.

(Conclusio. — Cùm *esse* Dei sit infinitum, ejus potentia activa est infinita.

Respondeo dicendum, quòd sicut jam dictum est, secundùm hoc potentia activa invenitur in Deo, secundùm quod

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 43, qu. 1, art. 1; et *Cont. Gent.*, lib. IV, cap. 44 et 66; et quæst. 1, de potent., *art.* 2. et *Opusc.* III, cap. 19; et *Opusc.* IX, quæst. 4; et XII. *Metaph.*, lect. 6.

(2) Jam ex cap. 20, et sequentibus indicatum est quæst. 10. art. 3 et quæst. 12, art. 10. Quod autem subjungitur ex Hilario, paulò aliter et majori emphasi habet : *Deus immensæ virtutis, vivens potestas, quæ nusquam non adsit nec desit usquam*, etc. Sic Damascenus quoque lib. I, c. 18 potentiam divinam nullâ mensurâ designatam (οὐδενὶ μέτρῳ γνωριζομένην); sed voluntate solâ mensuratam ac definitam vocat. Eademque Theodoretus, lib. I, de hæresibus, caput 1 habet; ut et ante utrumque Gregorius Nyssænus in Hexameron tale aliquid insinuat.

ipse actu est. *Esse* autem ejus est infinitum, in quantum non est limitatum per aliquid recipiens, ut patet per hæc quæ supra dicta sunt, cùm de infinitate divinæ essentiæ ageretur (qu. 7, art. 1). Unde necesse est quòd activa potentia Dei sit infinita. In omnibus enim agentibus hoc invenitur, quòd quantò aliquod agens perfectiùs habet formam qua agit, tantò est major ejus potentia in agendo : sicut quantò aliquid est magis calidum, tantò habet majorem potentiam ad calefaciendum; et haberet utique potentiam infinitam ad calefaciendum, si ejus calor esset infinitus. Unde, cùm ipsa essentia divina per quam Deus agit, sit infinita, sicut suprà ostensum est (qu. 7, art. 1), sequitur quòd ejus potentia sit infinita.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus loquitur de infinito quod est ex parte materiæ non terminatæ per formam, cujusmodi est infinitum quod congruit quantitati. Sic autem non est infinita divina essentia, ut supra ostensum est (qu. 7, *art. 1*), et per consequens nec ejus potentia. Unde non sequitur quòd sit imperfecta.

Ad secundum dicendum, quòd potentia agentis univoci tota manifestatur in suo effectu : potentia enim generativa hominis nihil potest plusquàm generare hominem ; sed potentia agentis *non univoci* non tota manifestatur in sui effectûs productione : sicut potentia solis non tota manifestatur in productione alicujus animalis ex putrefactione generati. Manifestum est autem quòd Deus non est agens univocum ; nihil enim aliud potest cum eo convenire, neque in spécie, neque in *genere, ut* suprà ostensum est (1); unde relinquitur quòd effectus ejus semper est minor quàm potentia ejus. Non ergo oportet quòd manifestetur infinita potentia Dei in hoc quòd producat effectum infinitum. Et tamen etiam si nullum effectum produceret, non esset Dei potentia frustra : quia « frustra est, quod ordinatur ad finem quem non attingit (2); » potentia autem Dei

(1) Tum art. 5, quæstionis 3 : *Utrùm sit in genere aliquo ;* tum quæstionis 4, art. 3 : *Utrùm aliqua creatura possit esse similis Deo.*

(2) Ut Philosophus notat II, *Physicorum,* cap. 6, text. 62, ubi et ridiculum esse ait, si quis dicat se lotum frustra quia

non ordinatur ad effectum sicut ad finem, sed magis ipsa est finis sui effectûs.

Ad tertium dicendum, quòd Philosophus, in VIII, *Physic.* probat quòd si aliquod corpus haberet potentiam infinitam, moveret in *non tempore;* et tamen ostendit quòd potentia motoris cœli est infinita, quia movere potest tempore infinito. Relinquitur ergo secundùm ejus intentionem, quòd 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 quòd tota potentia agentis manifestetur in motu. Quia igitur quantò moventis corporis potentia est major, tantò velociùs movet; necesse est quòd si fuerit infinita, moveat improportionabiliter citiùs, quod est movere in *non tempore*. Sed movens incorporeum est agens non univocum; unde non oportet quòd tota virtus ejus manifestetur in motu, ita quòd moveat in *non tempore*, et præsertim quia movet secundùm dispositionem suæ voluntatis.

ARTICULUS III.

Utrùm Deus sit omnipotens.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non sit omnipotens. Moveri enim et pati aliquid omnium est. Sed hoc Deus non potest; est enim immobilis, ut suprà dictum est (qu. 2, art. 3, et qu. 9, art. 1). Non igitur est omnipotens.

2. Præterea, peccare, aliquid agere est. Sed Deus non potest peccare, neque seipsum negare, ut dicitur II *Timoth.* II (2). Ergo Deus non est omnipotens.

3. Præterea, de Deo dicitur, quòd « omnipotentiam suam parcendo maximè et miserando manifestat : ultimum igitur quod potest divina potentia, est parcere et misereri. Aliquid autem est multò majus quàm parcere et misereri, sicut creare

defecerit Sol. Non enim unum ordinabatur ad aliud, nec finis ejus erat.

(1) De his etiam III part., qu. 13, art. 1; et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 22 et 25; et qu. 7, de potent., art. 1.

(2) Quoad solam secundam appendicem.

alium mundum vel aliquid hujusmodi. Ergo Deus non est omnipotens.

4. Præterea, super illud I *Corinth.* I : « Stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi, » dicit Glossa · « Sapientiam hujus mundi fecit Deus stultam, ostendendo possibile quod illa impossibile judicabat (1). » Unde videtur quòd non sit aliquid judicandum possibile vel impossibile secundùm inferiores causas, prout sapientia hujus mundi judicat, sed secundùm potentiam divinam. Si igitur Deus sit omnipotens, omnia erunt possibilia : nihil ergo impossibile est. 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 *Luc*, I : « Non erit impossibile apud Deum omne verbum. »

(Conclusio. — Cùm possit Deus omnia efficere quæ esse possunt, non autem quæ contradictionem implicant, omnipotens meritò dicitur.)

Respondeo dicendum, quòd communiter confitentur omnes Deum esse omnipotentem ; sed rationem omnipotentiæ assignare videtur difficile. Dubium enim potest esse quid comprehendatur sub ista distributione, cùm dicitur : « Omnia posse Deum. » Sed si quis rectè consideret, cùm potentia dicatur ad possibilia ; cùm Deus omnia posse dicitur, nihil rectiùs intelligitur quàm quòd possit omnia possibilia, et ob hoc *omnipotens* dicatur. *Possibile* autem dicitur dupliciter secundùm Philosophum in V, *Met.* (2). Uno modo per respectum ad aliquam potentiam, sicut quod subditur humanæ potentiæ dicitur esse possibile homini ; alio modo absolutè propter

(1) **Ex Ambrosii adulterino Commentario quem sub nomine Ambrosiastri Glossa citat, et Hilarius Diaconus Luciferianus hæreticus passim creditur. Paulò aliter autem ibi : *Stulta est facta sapientia hujus mundi : putans enim se sapere, insipiens facta est imprudens : quod enim impossibile judicabat, possibile declaratum est*, etc.**

(2) **Ex cap. 12**, sive text. 17, versus finem, æquivalenter colligitur.

ipsam habitudinem terminorum. Non autem potest dici quòd Deus dicatur *omnipotens*, quia possit omnia quæ sunt possibilia naturæ creatæ, quia divina potentia in plura extenditur; si autem dicatur quòd Deus sit *omnipotens*, quia potest omnia quæ sunt possibilia suæ potentiæ, erit circulatio in manifestatione omnipotentiæ; hoc enim non erit aliud quàm dicere quòd Deus est omnipotens, quia potest omnia quæ potest : relinquitur igitur quod Deus dicatur *omnipotens*, quia potest omnia possibilia absolutè, quod est alter modus dicendi *possibile*.

Dicitur autem aliquid *possibile* vel *impossibile* absolutè ex habitudinem terminorum : *possibile* quidem absolutè, quia prædicatum non repugnat subjecto, ut Socratem sedere : *impossibile* verò absolutè, quia prædicatum repugnat subjecto, ut hominem esse asinum. Est autem considerandum quòd cùm unumquòdque agens agat sibi simile unicuique potentiæ activæ correspondet *possibile*, ut objectum proprium secundùm rationem illius actûs in quo fundatur potentia activa : sicut potentia calefactiva refertur ut ad proprium objectum ad omne calefactibile. *Esse* autem divinum, super quod ratio divinæ potentiæ fundatur, est *esse* infinitum non limitatum ad aliquod genus entis, sed præhabens in se totius *esse* perfectionem : unde quicquid habet vel 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 omnipotentiæ), quod implicat in se *esse* et *non esse* simul : hoc enim omnipotentiæ non subditur, non propter defectum divinæ potentiæ, sed quia non potest habere rationem factibilis, neque possibilis. Quæcunque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus *omnipotens;* ea verò quæ contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientiùs dicitur quòd ea non possunt fieri, quàm quòd Deus ea non possit facere. Nequ hoc est contra verbum Angeli dicentis : « Non erit impossibil apud Deum omne verbum; » id enim quod contradictionem

implicat, *verbum* esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus dicitur *omnipotens* secundùm potentiam activam, non secundùm potentiam passivam, ut dictum est. Unde quòd non possit moveri et pati, non repugnat omnipotentiæ.

Ad secundum dicendum, quòd peccare est deficere à perfecta actione ; unde posse peccare est posse deficere in agendo ; quod repugnat omnipotentiæ : et propter hoc Deus peccare non potest, quia est omnipotens. Quamvis Philosophus dicat in IV *Topic.* quòd « potest Deus et studiosus prava agere (2) ; » sed hoc intelligitur, vel sub conditione, cujus antecedens sit impossibile ; ut putà si dicamus quòd « potest *Deus* prava agere si velit. » Nihil enim prohibet conditionalem esse veram, cujus antecedens et consequens est impossibile ; sicut si dicatur : « Si homo est asinus, habet quatuor pedes. » Vel ut intelligatur, quòd Deus potest aliqua agere, quæ nunc prava videntur, quæ tamen si ageret, bona essent ; vel *loquitur* secundùm communem opinionem gentilium, qui homines dicebant transferri in deos, ut Jovem vel Mercurium.

Ad tertium dicendum, quòd Dei omnipotentia ostenditur maximè in parcendo et miserendo, quia per hoc ostenditur Deum habere summam potestatem, quòd liberè peccata dimittit ; ejus enim qui superioris legi adstringitur, non est liberè peccata condonare : vel quia parcendo hominibus et miserendo perducit eos ad participationem infiniti boni, qui est ultimus *effectus* divinæ virtutis : vel quia (ut suprà dictum est, qu. 21, art. 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 maximè divina omnipotentia manifestatur, quòd ad *ipsum* pertinet prima institutio omnium bonorum.

(1) **More Scripturæ tamen *verbum* hîc non sumitur prout conceptionem significat, sed ut idem est ac *res* ; quamvis et subtilior solutio, si explicetur ut hîc.**

(2) **Dicitur autem *studiosus*, ut et græcè σπουδαῖος, probus ; quem *virtuosum* quoque minùs latinè quidam vocat.**

Ad quartum dicendum, quòd *possibile absolutum* non dicitur neque secundùm causas superiores; neque secundum causas inferiores, sed secundùm seipsum; *possibile* verò quòd dicitur secundùm aliquam potentiam, nominatur possibile secundùm proximam causam (1): unde ea quæ immediatè nata sunt fieri à Deo solo (ut creare, justificare et hujusmodi), dicuntur possibilia secundùm causam superiorem; quæ autem nata sunt fieri à causis inferioribus, dicuntur possibilia secundùm causas inferiores; nam secundùm conditionem causæ proximæ, effectus habet contingentiam vel necessitatem, ut suprà dictum est (qu. 14, art. 13, ad 2). In hoc autem reputatur « stulta mundi sapientia, » quia ea quæ sunt impossibilia naturæ, etiam Deo impossibilia judicabat. Et sic patet, quòd omnipotentia Dei impossibilitatem et necessitatem à rebus non excludit.

ARTICULUS IV.

Utrùm Deus possit facere quod præterita non fuerint.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd Deus possit facere quòd præterita non fuerint. Quod enim est impossibile per se, magis est impossibile quàm quod est impossibile per accidens. Sed Deus potest facere id quod est impossibile per se, ut cæcum illuminare, vel mortuum resuscitare: ergo multò magis potest facere illud quod est impossibile per accidens. Sed præterita non fuisse, est impossibile per accidens: accidit enim « Socratem non cucurrisse, esse impossibile ex hoc quod præteriit. Ergo Deus potest facere quòd præterita non fuerint.

2. Præterea, quicquid Deus facere potuit, potest; cùm

(1) Id est **secundùm illam causam ex qua proximè pendet.** Hinc effectus à solo Deo dependentes, cùm *impossibiles* dicuntur, absolutè subintelligi debent; ordinariè autem, si etiam à creatura ut à causa proxima dependeant.

(2) De his etiam in 2, 2. quæst. 152, art. 3, ad 3; ut et 1 *Sentent.*, dist. 42, quæst. 2, art. 2; et *Cont. Gent.*, lib. 2. cap. 25; et quæst. 1, de potent., art. 3; et *Quodlib.* 5, quæst. 2, art. 1.

ejus potentia non minuatur. Sed Deus potuit facere antequam Socrates curreret, quòd non curreret : ergo postquam cucurrit, potest Deus facere quòd non cucurrerit.

3. Præterea, charitas est, major virtus quàm virginitas. Sed Deus potest reparare charitatem amissam : ergo et virginitatem; ergo potest facere quòd illa quæ corrupta fuit, non fuerit corrupta.

Sed contra est, quod Hieronymus dicit : « Cùm Deus omnia possit, non potest de corrupta facere incorruptam (1). » Ergo eadem ratione non potest facere de quocunque alio præterito quòd non fuerit.

(Conclusio. — Quòd præterita non fuerint (cùm contradictionem implicet), non subjacet divinæ potestati.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, sub omnipotentia Dei non cadit aliquid quod contradictionem implicat. Præterita autem non fuisse contradictionem implicat. Sicut enim contradictionem implicat dicere quòd Socrates sedet et non sedet, ita quòd sederit et non sederit. Dicere autem quòd sederit, est dicere quòd sit præteritum; dícere autem quòd non sederit, est dicere quòd non fuerit : unde « præterita non fuisse, » non subjacet divinæ potentiæ. Et hoc est quod Augustinus dicit contra Faustum lib. XXIX, cap. 5 : « 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 quòd vera sunt, falsa sint. » Et Philosophus dicit (2) sexto *Ethic.*, cap. 2, quòd « hoc solo privatur Deus, ingenita facere quæ sunt facta. »

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt « præterita non

(1) Vel sic : *Audenter loquar : cùm omnia possit Deus, virginem suscitare non potest post ruinam;* ut videre est epist. 22, *De custodia virginitatis*, ad Eustochium.

(2) Non ex proprio tantùm sensu, sed ex cujusdam Agathonis Jamblici Poëtæ mente, cujus dictum hoc velut rectè dictum commendat. Legi porrò meliùs debet ex græco ἀγένητα, *infecta*, quam ut vetus Interpres vertit *ingenita*, quasi legisset ἀγέννητα.

fuisse » sit impossibile per accidens, si consideretur id quod est præteritum, id est, cursus Socratis; tamen si consideretur præteritum sub ratione præteriti, ipsum non fuisse est impossibile, non solùm per se, sed absolutè contradictionem implicans. Et sic est magis impossibile quàm mortuum resurgere, quod non implicat contradictionem, quia dicitur impossibile secundùm aliquam potentiam, scilicet naturalem : talia enim impossibilia divinæ potentiæ subduntur.

Ad secundum dicendum, quòd 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 erant 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, quòd omnem corruptionem mentis et corporis Deus auferre potest à muliere corrupta, hoc tamen ab ea removeri non poterit quòd corrupta non fuerit; sicut etiam ab aliquo peccatore auferre non potest quòd non peccaverit, et quòd charitatem non amiserit.

ARTICULUS V.

Utrùm Deus possit facere quæ non facit.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non possit facere nisi ea quæ facit. Deus enim non potest facere quæ non præscivit et 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, et 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.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 43, quæst. 2, art. 3; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 23, ac deinceps usque ad 30; ut et lib. III, cap. 98; et quæst. 1, de potent., art. 5.

3. *Præterea*, Deus non potest facere nisi quod bonum est et conveniens rebus factis. Sed rebus à Deo factis non est bonum nec conveniens aliter esse quàm sint : ergo Deus non potest facere nisi quæ facit.

Sed contra est quod dicitur *Matth.* XXVI : « An non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modò plusquam duodecim legiones Angelorum? » Neque autem ipse rogabat, neque Pater exhibebat ad repugnandum Judæis : ergo Deus potest facere quod non facit.

(Conclusio. — Cùm Deus propter bonitatem suam agat, quæ improportionabiliter omnia à se facta excedit, nec ex natura, seu quovis in ipso habitu inexistente, limitatur ad certum ordinem rerum, sed plura et majora facere potest, quàm quæ facit.

Respondeo dicendum, quòd circa hoc quidam dupliciter erraverunt. Quidam enim posuerunt Deum agere quasi ex necessitate naturæ ; ut sicut ex actione rerum naturalium non possunt alia provenire, 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 suprà ostendimus (1) Deum non agere 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, quòd alia provenire non possent.

Alii verò dixerunt quòd potentia divina determinatur ad hunc cursum rerum propter ordinem sapientiæ et justitiæ divinæ, sine quo Deus nihil operatur. Cùm autem potentia Dei, quæ est ejus essentia, non sit aliud quàm Dei sapientia, convenienter quidem dici potest quòd 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 suprà dictum est) non adæquat divinam sapientiam, ut sic

(1) **Quæst. 19, art. 3, implicitè ; sed art. 4, expressiùs ; et cursum implicitè art. 10, cùm in Deo liberum arbitrium esse ostendit.**

facere quàm fecerit, et noluit, invidus fuit. Sed invidia est omnino relegata à Deo : ergo Deus unumquodque fecit optimum; non ergo Deus potest aliquid facere melius quàm fecit.

3. Præterea, id quod est maximè vel valde bonum, non potet melius fieri, quia maximo nihil est majus. Sed sicut Augustinus dicit in *Enchir.*, cap. 10 : « Bona sunt singula quæ Deus fecit, sed simul universa, valde bona, » quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo. Ergo bonum universi non potest melius fieri à Deo.

4. Præterea, homo Christus est plenus gratiâ et veritate et Spiritum habet non ad mensuram : et sic non potest esse melior. Beatitudo etiam creata dicitur esse summum bonum : et sic non potest esse melius. Beata etiam virgo Maria est super omnes choros angelorum exaltata : et sic non potest esse melior. Non igitur omnia quæ fecit Deus, potest facere meliora.

Sed contra est, quod dicitur ad *Ephes.* III, quòd « Deus potest omnia facere abundantiùs quàm petimus, aut intelligimus. »

(Conclusio. — Non potest à Deo res eadem melior fieri substantialiter, sed accidentaliter; potest tamen Deus quavis re à se factâ aliam meliorem simpliciter facere.)

Respondeo dicendum, quòd bonitas alicujus rei est duplex. Una quidem, quæ est de essentia rei, sicut *esse rationale* est de essentia hominis. Et quantum ad hoc bonum, Deus non potest facere aliquam rem meliorem quàm ipsa sit, licèt possit facere aliquam aliam eâ meliorem : sicut etiam non potest facere quaternarium majorem, quia si esset major, jam non esset quaternarius, sed alius numerus; sic enim se habet additio differentiæ substantialis in diffinitionibus, sicut additio unitatis in numeris, ut dicitur in VIII, *Metaphys.* (1). Alia bonitas

mus : Si noluit invidus invenitur; ut cap. 7, libri 3, videre est sub finem.

(1) Ex cap. 3, text. 10, colligitur ubi pleniùs : ***Definitio numerus quidam est. Et quemadmodum de numero si auferatur vel addatur aliquid ex quibus numerus est, non est ampliùs idem numerus, quantumlibet minimum vel auferri vel addi contigerit, sic nec definitio nec ipsum quod quid***

est, quæ est extra essentiam rei, sicut bonum hominis est *esse virtuosum vel sapientem;* et secundùm tale bonum potest Deus res à se factas facere meliores. Simpliciter autem loquendo qualibet re à se factâ potest Deus facere aliam meliorem.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm dicitur : « Deum posse aliquid facere melius quàm facit, » si ly *melius* sit nomen, verum est : qualibet enim re potest facere aliam *meliorem*; eandem verò potest facere meliorem quodam modo, et quodam modo non, sicut dictum est. Si verò *ly melius* sit adverbium et importet modum ex parte facientis, sic Deus non potest facere meliùs quam sicut facit, quia non potest facere ex majori sapientia et bonitate; si autem importet modum ex parte facti, sic potest facere meliùs, quia potest dare rebus à se factis meliorem modum essendi quantum ad accidentalia, licèt non quantum ad essentialia.

Ad secundum dicendum, quòd de ratione filii est quòd æquetur patri, cùm ad perfectum venerit; non est autem de ratione creaturæ alicujus, quòd sit melior quàm à Deo facta est. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quòd universum (suppositis istis *rebus) non* potest esse melius, propter decentissimum ordinem his rebus attributum à Deo, in quo bonum universi consistit; quorum si unum aliquod esset melius, corrumperetur proportio ordinis, sicut si una chorda plus debito intenderetur, corrumperetur citharæ melodia. Posset tamen Deus alias res *facere*, vel alias addere istis rebus factis; et esset aliud universum et melius.

Ad quartum dicendum, quòd humanitas Christi ex hoc quòd est unita Deo, et beatitudo creata ex hoc quòd est fruitio Dei, et beata Virgo ex hoc quòd est mater Dei, habent quandam dignitatem infinitam ex bono infinito quod est Deus (1); et ex

est, erit *amplius, cùm aliquid vel ablatum fuerit vel additum* : **sed præcipuè differentia, etc.**

(1) **Diversimodè tamen et secundùm proportionem singulorum : nam humanitas Christi aliquo modo intrinsecam propter substantialem unionem; et propterea simpliciter : alia verò**

hac parte non potest aliquid fieri melius eis, sicut non potest aliquid melius esse Deo.

QUÆSTIO XXVI.

De divina beatitudine, in quatuor articulos divisa.

Ultimò autem post considerationem eōrum quæ ad divinæ essentiæ unitatem pertinent, considerandum est de divina beatitudine.

Et circa hoc quæruntur quatuor. 1° Utrùm beatitudo Deo competat. 2° Secundùm quid dicitur Deus esse beatus, utrùm secundùm actum intellectûs. 3° Utrùm ipse sit essentialiter beatitudo cujuslibet beati. 4° Utrùm in ejus beatitudine omnis beatitudo includatur.

ARTICULUS I.

Utrùm beatitudo Deo competat.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd beatitudo Deo non conveniat. Beatitudo enim secundùm Boëtium in III, *De consol.* (Prosa II), 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 secundùm Philosophum in I *Eth.* Sed (2) Deo non convenit præmium, sicut nec meritum : ergo nec beatitudo.

Sed contra est, quod dicit Apostolus I *ad Tim.*, ult.

extrinsecam et habitudinalem tantùm ; ac propterea secundùm quid ; sed nobilius præ cæteris B. Virgo.

(1) De his etiam infrà, quæst. 61, art. 4 ; et II, *Sent.* dist. 1, quæst. 2, art. 2, ad 4 ; et dist. 15, quæst. 3, art. 3 ad 1 ; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 100 et 101.

(2) Ut cap. 10, græco-lat., videre est, vel cap. 14, in antiquis, et apud S. Thomâ, lect. 14.

« *Quem* suis temporibus ostendet Deus beatus et solus potens Rex regum, et Dominus dominantium. »

(Conclusio. — Cùm Deus sit perfectissimo modo et secundùm omnem gradum perfectionis intellectualis naturæ simpliciter perfectus, beatitudo ei quàm maximè convenit.

Respondeo dicendum, quòd beatitudo maximè Deo competit. Nihil enim aliud sub nomine beatitudinis intelligitur nisi bonum perfectum intellectualis naturæ, cujus est suam sufficientiam cognoscere in bono quod habet, et cui competit ut ei contingat aliquid vel benè vel malè, et sit suarum operationum domina. Utrumque autem istorum excellentissimè Deo convenit, scilicet perfectum esse et intelligentem; unde beatitudo maximè 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 et unitè, ut suprà dictum est (1).

Ad secundum dicendum, quòd « esse præmium virtutis » accidit beatitudini vel felicitati, in quantum aliquis beatitudinem acquirit; sicut « esse terminum generationis » accidit enti, in quantum exit de potentia in actum. Sicut igitur Deus habet *esse*, quamvis non generetur; ita habet beatitudinem, quamvis non mereatur.

ARTICULUS II.

Utrùm Deus dicatur beatus secundum intellectum.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd Deus non dicatur beatus secundùm intellectum. Beatitudo enim est summum bonum; sed bonum dicitur in Deo secundùm essentiam, quia bonum respicit *esse* quòd est secundùm essentiam, secundùm Philosophum in libro *de hebd.* (3). Ergo et beatitudo dicitur in Deo secundùm essentiam, et non secundùm intellectum.

(1) Tum quæst. 4, art. 2, ad 1, tum qu. 13, art. 4, in corp. et ad 3.

(2) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 16, art. 2.

(3) Sive in libro : *An omne quod est, bonum sit*, qui propter

2. Præterea, beatitudo habet rationem finis. Finis autem est objectum voluntatis, sicut et bonum. Ergo beatitudo dicitur in Deo secundùm voluntatem, et non secundùm intellectum.

Sed contra est, quod Gregorius dicit XXXII *Moralium* : « Ipse gloriosus est, qui dum seipso perfruitur, accedentis laudis indigens non est. » Esse autem gloriosum significat esse beatum. Cùm igitur Deo fruamur secundùm intellectum, quia « visio est tota merces » (ut dicit Augustinus) (1), videtur quòd beatitudo dicatur in Deo secundùm intellectum.

(CONCLUSIO.— Cùm beatitudo sit bonum perfectum secundùm intellectum, ipsa intellectûs operatione Deus beatus dicitur.)

Respondeo dicendum, quòd beatitudo (sicut (2) dictum est) significat bonum perfectum intellectualis naturæ. Et inde est quòd, sicut unaquæque res appetit suam perfectionem, ita et intellectualis natura naturaliter appetit esse beata. Id autem quod est perfectissimum in qualibet intellectuali natura, est intellectualis operatio, secundùm quam capit quodammodo omnia. Unde cujuslibet intellectualis naturæ creatæ beatitudo consistit in intelligendo. In Deo autem non est aliud *esse* et *intelligere* secundùm rem, sed tantùm secundùm intelligentiæ rationem. Attribuenda ergo est Deo beatitudo secundùm intellectum, sicut et aliis Beatis, qui per assimilationem ad beatitudinem ipsius *beati* dicuntur.

Ad primum ergo dicendùm, quòd ex illa ratione probatur quòd Deus sit beatus secundùm suam essentiam; non autem quòd beatitudo ei conveniat secundùm rationem essentiæ, sed magis secundùm rationem intellectûs.

Ad secundùm dicendum, quòd beatitudo, cùm sit bonum est objectum voluntatis; objectum autem præintelligitur act

prima verba *De hebdomadibus* inscribi solet : *Postulas ut e. hebdomadibus*, etc.

(1) Caput 6, in modernis exemplaribus, vel in antiquis super illud *Job*, XL : *Esto gloriosus*, etc.

(2) Ex Commentario super *Psal.* XC, ad illa verba vers. 1 vel ult. : *Ostendam illi salutare meum*. Et lib. I, *de Trin* cap. 9 : *In visione merces tota promittitur delectationis desiderii nostri*, etc. Præter alia loca quæ hoc ipsum in cant passim.

potentiæ : unde secundùm modum intelligendi prius quiddam est beatitudo divina, quàm actus voluntatis in ea requiescentis; et hoc non potest esse nisi actus intellectûs; unde et in actu intellectûs attenditur beatitudo.

ARTICULUS III.

Utrùm Deus sit beatitudo cujuslibet beati.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd Deus sit beatitudo cujuslibet beati. Deus enim est summum bonum, ut *suprà* ostensum est. Impossibile est autem esse plura summa bona, ut etiam ex superioribus patet. Cum igitur de ratione beatitudinis sit quòd sit summum bonum, videtur quòd beatitudo non sit aliud quàm 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, secundùm illud I *Corinth.* XV : « Stella differt à stella in claritate. « Sed Deo nihil est majus : ergo beatitudo est aliquid aliud quàm Deus.

(Conclusio. — Deus est ipsa omnium beatorum objectiva beatitudo, non formalis nisi sui ipsius.)

Respondeo dicendum, quòd beatitudo intellectualis naturæ consistit in actu intellectûs. In quo duo possunt considerari, scilicet objectum actûs, quod est *intelligibile;* et 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 quòd Deum intelligit, secundùm illud Augustini, in V lib. *Confess.,* cap. 4 : « Beatus est qui te novit, etiam si alia ignoret (2). » Sed ex parte actûs intelligendi,

(1) De his etiam 1, 2, qu. 3, art. 3; ut et IV, *Sent.,* dist. 42, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 1; et *Cont. Gent.,* lib. I, cap. 102 et 3.

(2) Vel sic : *Infelix homo qui scit omnia, te autem nescit; beatus autem qui te scit, etiamsi illa nesciat; qui verò et te et illa novit non propter illa beatior, sed propter te solum beatus est.*

beatitudo est quid creatum in creaturis beatis; in Deo autem est etiam secundùm hoc, aliquid increatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd beatitudo, quantùm ad objectum, est summum bonum simpliciter; sed quantùm ad actum, in creaturis beatis est summum bonum, non simpliciter, in genere bonorum participabilium à creatura.

Ad secundum dicendum, quòd finis est duplex : scilicet *cujus* et *quo*, ut Philosophus dicit (1), scilicet ipsa res et usus rei; sicut avaro est finis pecunia et acquisitio pecuniæ. Creaturæ igitur rationalis est quidem Deus finis ultimus, ut res; beatitudo autem creata, ut usus vel magis fruitio rei.

ARTICULUS IV.

Utrùm in Dei beatitudine omnis beatitudo includatur.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd 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 secundùm quosdam consistit in rebus corporalibus, sicut voluptatibus, divitiis et hujusmodi (3). Quæ quidem Deo convenire non possunt, cùm sit incorporeus. Ergo beatitudo ejus non complectitur omnem beatitudinem.

Sed contra est, quòd beatitudo est perfectio quædam. Divina autem perfectio complectitur omnem perfectionem, ut suprà ostensum est (qu. 4, art. 2). Ergo divina beatitudo complectitur omnem beatitudinem.

(1) Colligitur ex lib. I, *Magnorum Moralium*, cap. 3, ubi non bonum tantùm, ut cap. 2, sed usum boni *finem* vocat. Hic autem est finis *quo*.

(2) De his etiam I, *Cont. Gent.*, cap. ult., § 7.

(3) Ut suo loco expressiùs et sigillatim, cùm ex professo ea de re agetur infrà 1, 2, quæstio II, articulus 1, quantùm ad divitias; et articulus 6, quantùm ad voluptates; intermediis autem articulis quantùm ad potestatem, ad honorem, ad famam, ad aliquod corporis bonum, etc.

(CONCLUSIO. — Quicquid desiderabile est in quacunque felicitate, id omne eminenter in divina felicitate continetur.)

Respondeo dicendum, quod quicquid est desiderabile in quacunque beatitudine (vel verâ vel falsâ) (1), totum eminentius in divina beatitudine præexistit : de contemplativa enim felicitate habet continuam et certissimam contemplationem sui et omnium aliorum; de activa verò, gubernationem totius universi; de terrena verò felicitate quæ consistit in voluptate, divitiis, potestate, dignitate et famâ (secundùm Boëtium, in III *De consol.*), habet gaudium de se et de omnibus aliis, pro delectatione; pro divitiis habet omnimodam sufficientiam, quam divitiæ promittunt; pro potestate, omnipotentiam; pro dignitate, omnium regimen; pro fama verò, admirationem totius creaturæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd beatitudo aliqua secundùm hoc est falsa, secundùm quòd deficit à ratione veræ beatitudinis, et sic non est in Deo; sed quicquid habet de similitudine quantumcumque tenuis beatitudinis, totum præexistit in divina beatitudine.

Ad secundum dicendum, quòd bona quæ sunt in corporalibus corporaliter, in Deo sunt spiritualiter, secundùm modum suum.

Et hæc dicta sufficiant de his quæ pertinent ad divinæ essentiæ unitatem.

(1) Non ex proprio sensu, sed potiùs ex alieno quem refellit; ostendens quòd hæc præsumptitia beatitudo inanis et falsa sit; ut videre est Prosa 2 et deinceps : quin et id quod sequitur de divina beatitudine omnem aliam continente postmodum subindicat, Prosâ 10.

TRACTATUS DE TRINITATE.

QUÆSTIO XXVII.

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 secundùm relationes originis distinguuntur, secundùm ordinem doctrinæ prius considerandum est de origine, sive de processione; secundò, de relationibus originis; tertiò, de personis.

Circa processionem quæruntur quinque : 1° Utrùm processio sit in divinis. 2° Utrum aliqua processio in divinis generatio dici possit. 3° Utrùm præter generationem aliqua alia processio possit esse in divinis. 4° Utrùm illa alia processio possit dici generatio. 5° Utrùm in divinis sint plures processiones quam duæ.

ARTICULUS I.

Utrùm processio sit in divinis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd 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.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist., 13, art. 1; et *Cont. Gent.*, lib. IV., cap. 11; et quæst. 10, de potent., art. 1.

3. Præterea, procedere ab alio, videtur rationi primi principii repugnare. Sed Deus est primum principium, ut supra (1) ostensum est : ergo in Deo processio locum non habet.

Sed contra est, quod dicit Dominus, *Joan.*, VIII : « Ego ex Deo processi. »

(Conclusio. — Cùm Deus sit super omnia intellectualis natura existens, nulla in eo processio est nisi sequens intelligibilem ejus operationem, secundùm quam in ipso aliquid procedit.)

Respondeo dicendum quòd divina Scriptura in rebus divinis, nominibus ad processionem pertinentibus utitur. Hanc autem processionem diversimodè acceperunt.

Quidam enim acceperunt hanc processionem secundùm quòd effectus procedit à causa : et sic accepit Arius, dicens Filium procedere à Patre, sicut primam ejus creaturam, et Spiritum sanctum procedere à Patre et Filio, sicut creaturam utriusque. Et secundùm hoc neque Filius neque Spiritus sanctus esset verus Deus : quod est contra id quod dicitur de Filio, I. *Joan.* ult. : « Ut simus in vero Filio ejus : hic est verus Deus. » Et de Spiritu sancto dicitur, I. *Corinth.*, VI : « Nescitis quia membra vestra templum sunt Spiritus sancti? » Templum autem habere solius Dei est. Alii vero hanc processionem acceperunt secundum quòd causa dicitur procedere in effectum (2), in quantam vel movet ipsum vel similitudinem suam ipsi imprimit; et sic accepit Sabellius, dicens ipsum Deum Patrem *filium* dici, secundùm quòd carnem assumpsit ex Virgine; et eumdem dici *spiritum sanctum*, secundùm quòd creaturam rationalem sanctificat et ad vitam movet. Huic autem acceptioni repugnant verba Domini de se dicentis, *Joan.*, V : « Non potest Filius à se facere quicquam, » et multa alia per quæ ostenditur quòd non est ipse Pater qui Filius. Si quis autem diligenter consideret, uterque accepit processionem secundùm quòd est

(1) Æquivalenter, quæst. 4, art. 1.

(2) Non quasi Pater ex mente Sabellii causa Filii diceretur; hoc enim ad hæresim Arii recideret, cui opposita Sabelliana erat : sed quòd uterque tantùm per causalem habitudinem ad effectus exteriores distingueretur, quamvis personaliter idem esset.

ad aliquid extra, unde neuter posuit processionem in ipso Deo.

Sed cùm omnis processio sit secundùm aliquam actionem, sicut secundùm actionem quæ tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra, ita secundùm 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 quòd intelligit, procedit aliquid intra ipsum quòd est conceptio rei intellectæ ex vi intellectiva proveniens, et ex ejus notitia procedens: quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur *verbum cordis* significatum verbo vocis. Cùm autem Deus sit super omnia, ea quæ in Deo dicuntur, non sunt intelligenda secundùm modum infimarum creaturarum, quæ sunt corpora; sed secundùm similitudinem supremarum creaturarum, quæ sunt intellectuales substantiæ, à quibus etiam similitudo accepta deficit à repræsentatione divinorum. Non ergò accipienda est processio secundùm quòd est in corporalibus vel per motum localem, vel per actionem alicujus causæ in exteriorem effectum, ut calor à calefaciente in calefactum; sed secundùm emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis à dicente, quod manet in ipso. Et sic fides catholica ponit processionem in divinis.

Ad primum ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de processione quæ est motus localis, vel quæ est secundùm actionem tendentem in exteriorem materiam, vel in exteriorem effectum. Talis autem processio non est in divinis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd id quod procedit secundùm processionem quæ est ad extra, oportet esse diversum ab eo a quo procedit: sed id quod procedit ad intra processu intelligibili, non oportet esse diversum; imò quantò perfectiùs procedit, tantò magis est unum cum eo à quo procedit. Manifestum est enim quòd quantò aliquid magis intelligitur, tanto conceptio intellectualis est magis intima intelligenti, et magis unum. Nam intellectus secundùm hoc quòd actu intelligit, secundùm hoc fit magis unum cum intellecto. Unde cùm divinum *intelligere* sit in fine perfectionis, ut suprà dictum est, necesse est quòd verbum divinum sit perfectè unum cum eo a quo procedit, absque omni diversitate.

Ad tertium dicendum, quòd procedere à principio, ut extraneum et diversum, repugnat rationi primi principii; sed procedere ut intimum, et absque diversitate per modum intelligibilem, includitur in ratione primi principii. Cùm enim dicimus ædificatorem principium domûs, in ratione hujus principii includitur conceptio suæ artis; et includeretur in ratione primi principii, si ædificator esset primum principium. Deus autem, qui est primum principium rerum, comparatur ad res creatas, ut artifex ad artificiata.

ARTICULUS II.

Utrùm aliqua processio in divinis generatio dici possit.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd processio quæ est in divinis, non possit dici generatio. Generatio enim est mutatio de *non esse* in *esse*, corruptioni opposita, et utriùsque subjectum est materia. Sed nihil horum competit divinis: ergo non potest generatio esse in divinis.

2. Præterea, in Deo est processio secundùm modum intelligibilem, ut dictum est. Sed in nobis talis processio non dicitur generatio (2): 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. Cùm igitur *esse* divinum sit per se subsistens, (ut suprà probatum est), sequitur quòd nullius geniti *esse* sit *esse* divinum. Non est ergo generatio in divinis.

Sed contra est, quod dicitur in *Psal.* 2. « Ego hodie genui te (3). »

(Conclusio. — Processio secundùm quam verbum in di-

(1) De his etiam IV, *Cont. Gent.*, c. 10 et 11; et *Opusc.* 3, cap. 52; ut et I *Sent.*, dist. 12, art. 1, vel etiam dist. 13, art. 3.

(2) Quantumcunque dicatur productio quæ per conceptionem solam verificari potest, ut explicatur infrà; indeque verbum *proles mentis*.

(3) Ad hunc eundem sensum refert in eum locum Augustinus propter illud *hodie* quo sempiternam generationem indicari vult.

vinis procedit, est generatio, non quidem communiter, sed propriè quæ origo viventis à principio vivente conjuncto secundum similitudinem ejusdem naturæ est.)

Respondeo dicendum quòd processio Verbi in divinis dicitur generatio. Ad cujus evidentiam sciendum est quòd nomine generationis dupliciter utimur : uno modo communiter ad omnia generabilia et corruptibilia, et sic generatio nihil aliud est quàm mutatio de *non esse* ad *esse;* alio modo propriè in viventibus, et sic generatio significat originem alicujus viventis à principio vivente conjuncto, et hæc propriè dicitur nativitas. Non tamen omne hujusmodi dicitur *genitum*, sed propriè quod procedit secundum rationem similitudinis : unde pilus vel capillus non habet rationem geniti et filii, sed solùm quòd procedit secundum rationem similitudinis; non cujuscumque (nam vermes qui generantur ex animalibus, non habent rationem generationis et filiationis, licèt sit similitudo secundùm genus), sed requiritur ad rationem talis generationis, quòd procedat secundùm rationem similitudinis in natura ejusdem speciei; sicut homo procedit ab homine, et equus ab equo.

In viventibus igitur quæ de potentia in actum vitæ procedunt, sicut sunt homines et 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 omninò 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; et à principio conjuncto, ut suprà jam dictum est; et secundùm rationem similitudinis, quia conceptio intellectùs est similitudo rei intellectæ; et in eadem natura, quia in Deo idem est *intelligere* et *esse*, ut suprà ostensum est (qu. 3, art. 1, et qu. 14, art. 4). Unde processio Verbi in divinis dicitur *generatio*, et ipsum Verbum procedens dicitur *filius*.

Ad primum ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de generatione secundùm rationem primam, prout importat exitum de potentia in actum; et sic non invenitur in divinis, ut suprà dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd *intelligere* in nobis non est ipsa substantia intellectûs : unde verbum, quod secundùm intelligibilem operationem procedit in nobis, non est ejusdem naturæ cum eo à quo procedit; unde non propriè et completè competit ei ratio generationis. Sed *intelligere* divinum est ipsa *substantia* intelligentis, ut supra ostensum est : unde Verbum procedens procedit ut ejusdem naturæ subsistens, et propter hoc propriè dicitur *genitum* et *Filius*. Unde et his quæ pertinent ad generationem viventium, utitur Scriptura ad significandam processionem divinæ Sapientiæ, scilicet conceptione et partu; dicitur enim ex persona divinæ Sapientiæ, *Proverb.* VIII : « Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram; ante colles ego parturiebar. » Sed in intellectu nostro utimur nomine conceptionis, secundùm quòd in verbo nostri intellectûs invenitur similitudo rei intellectæ, licet non inveniatur naturæ identitas.

Ad tertium dicendum, quòd non omne acceptum est receptum in aliquo subjecto; alioquin non posset dici quòd tota substantia rei creatæ sit accepta a Deo, cùm 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 secundùm hoc dicitur esse acceptum, in quantum procedens ab alio habet *esse* divinum, non quasi aliud ab *esse* divino existens. In ipsa enim perfectione divini *esse* continetur et Verbum intelligibiliter procedens, et principium Verbi, sicut et quæcunque ad ejus perfectionem pertinent, ut suprà dictum est (q. 4, art. 2, et q. 14, art. 5).

ARTICULUS III.

Utrùm sit in divinis alia processio à generatione Verbi.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd non sit in divinis alia processio à generatione Verbi. Eadem enim ratione

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 18, quæst. 1, art. 2; et *Cont. Gent.*, lib. IV, cap. 23; et quæst. 10, de potent., art. 2; ut et I, *Sent.*, dist. 13, art. 3.

erit aliqua alia processio ab illa alia processione, et sic procederetur in infinitum, quod est inconveniens. Standum est igitur in prima, ut sit una tantùm processio in divinis.

2. Præterea, in omni natura invenitur tantùm unus modus communicationis illius naturæ; et hoc ideo est, quia operationes secundùm terminos habent unitatem et diversitatem. Sed prôcessio in divinis non est nisi secundùm communicationem divinæ naturæ. Cùm igitur sit una tantùm natura divina, ut supra ostensum est (1), relinquitur quòd una sit tantùm processio in divinis.

3. Præterea, si sit in divinis alia processio ab intelligibili processione Verbi, non erit nisi processio amoris, quæ est secundùm voluntatis operationem. Sed talis processio non potest esse alia à processione intellectûs intelligibili, quia voluntas in Deo non est aliud ab intellectu, ut suprà ostensum est (2). Ergo in Deo non est alia processio præter processionem Verbi.

Sed contra est, quòd Spiritus sanctus procedit à Patre, ut dicitur *Joan.* XV. Ipse autem est alius à Filio, secundùm illud *Joan.* XIV : « Rogabo Patrem meum, et alium Paracletum dabit vobis. » Ergo in divinis est alia processio præter processionem Verbi.

(Conclusio. — Præter Verbi divini processionem sequentem intelligibilem ejus operationem, alia quædam amoris processio est sequens actionem voluntatis.)

Respondeo dicendum, quòd in divinis duæ sunt processiones, scilicet processio Verbi et quædam alia. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd in divinis non est processio nisi secundùm actionem quæ non tendit in aliquid extrinsecum, sed manet in ipso agente. Hujusmodi autem actio in intellectuali natura est actio intellectûs et actio voluntatis. Processio autem Verbi attenditur secundùm actionem intelligibilem; se-

(1) Scilicet quæst. 11, art. 3, ubi quæritur ex professo an unus Deus tantùm; et probatur quòd unus, quia est sua natura, etc.

(2) Æquivalenter tantùm et implicitè quæst. 19, art. 1 ad 2, ubi dicitur ab essentia non distingui, sicut nec intellectus

cundùm autem operationem voluntatis invenitur in nobis quædam alia processio, scilicet processio amoris, secundùm quam amatum est in amante, sicut per conceptionem Verbi res dicta vel intellecta est in intelligente. Unde et præter processionem Verbi ponitur alia processio in divinis, quæ est processio amoris.

Ad primum ergo dicendum, quòd 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, quòd quicquid est in Deo, est Deus, ut suprà ostensum est (q. 3), 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, quòd licèt in Deo non sit aliud voluntas et intellectus, tamen de ratione voluntatis et intellectûs est quòd processiones quæ sunt secundùm actionem utriusque, se habeant secundùm 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, licèt in divinis sit eadem substantia intellectûs et conceptio intellectûs; ita licèt in Deo sit idem voluntas et intellectus, tamen quia de ratione amoris est quòd non procedat nisi a conceptione intellectûs, habet ordinis distinctionem processio amoris à processione Verbi in divinis.

ARTICULUS IV.

Utrùm processio amoris in divinis sit generatio.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd processio amoris in divinis sit generatio. Quod enim procedit in similitudinem naturæ in viventibus, dicitur *generatum* et *nascens*. Sed id quod procedit in divinis per modum amoris, procedit in similitudine naturæ (2); aliàs esset extraneum à natura divina, et

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 13, art. 3; et *Cont. Gent.*, lib. IV, cap. 23.

(1) Sicut impressa passim habent, ut et gothica; sed ma-

sic esset processio ad extra. Ergo quòd procedit in divinis per modum amoris, procedit ut *genitum* et *nascens*.

2. Præterea, sicut similitudo est de ratione Verbi, ita est etiam de ratione amoris; unde dicitur *Eccles.* XIII, quòd « omne animal diligit simile sibi. » Si igitur ratione similitudinis, Verbo procedenti convenit generari et nasci, videtur etiam quòd 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 quòd præter hoc nomen commune, habeat aliquod nomen speciale. Sed non est aliud nomen dare nisi *generatio*: ergo videtur quòd processio amoris in divinis sit generatio.

Sed contra est, quòd secundùm hoc sequeretur quòd Spiritus sanctus qui procedit ut amor, procederet ut genitus; quod est contra illud *Athanasii* : « Spiritus sanctus à Patre et Filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. »

(Conclusio. — Cùm processio amoris non sit secundùm rationem similitudinis, ea minimè generatio est; et quod procedit in ea, non genitus seu Filius, sed Spiritus est.

Respondeo dicendum, quòd processio amoris in divinis non debet dici generatio. Ad cujus evidentiam sciendum est quòd hæc est differentia inter intellectum et voluntatem, quòd intellectus fit in actu per hoc quòd res intellecta est in intellectu secundùm suam similitudinem; voluntas autem fit in actu, non per hoc quòd aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc quòd voluntas habet quandam inclinationem in rem volitam. Processio igitur quæ attenditur secundùm rationem intellectùs, est secundùm rationem similitudinis, et in tantum potest habere rationem generationis, quia *omne generans generat sibi simile;* processio autem quæ attenditur secundùm rationem voluntatis, non consideratur secundùm rationem similitudinis, sed magis secundùm rationem impellentis et moventis in aliquid : et ideo quod procedit in divinis per modum amo-

nuscriptum, *in similitudinem*, ut expressiùs dici solet, quia procedit nempe ut sit simile in natura, quod per processum *in similitudinem* (quasi terminum sui) significantius exprimitur.

ris, non procedit ut *genitum* vel ut *filius*, sed magis procedit ut *spiritus*. Quo nomine quædam vitalis motio et impulsio designatur, prout aliquis ex amore dicitur moveri vel impelli ad aliquid faciendum.

Ad primum ergo dicendum, quòd quicquid est in divinis, est unum cum divina natura. Unde ex parte hujus unitatis non potest accipi propria ratio hujus processionis vel illius, secundùm quam una distinguatur ab alia; sed oportet quòd propria ratio hujus vel illius processionis accipiatur secundùm ordinem unius processionis ad aliam. Hujusmodi autem ordo attenditur secundùm rationem voluntatis et intellectûs; unde secundùm horum propriam rationem utraque processio in divinis sortitur nomen, quod imponitur ad propriam rationem rei significandam. Et inde est quòd procedens per modum amoris, et divinam naturam accipit, et tamen non dicitur *natum*.

Ad secundum dicendum, quod similitudo aliter pertinet ad verbum, et aliter ad amorem : nam ad verbum pertinet, in quantum ipsum est quædam similitudo rei intellectæ, sicut genitum est similitudo generantis; sed ad amorem pertinet, non quòd ipse amor sit similitudo, sed in quantum similitudo est principium amandi. Unde non sequitur quòd amor sit genitus, sed quòd genitus sit principium amoris.

Ad tertium dicendum, quòd Deum nominare non possumus nisi ex creaturis, ut dictum est supra. 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 Spiritûs.

ARTICULUS V.

Utrùm sint plures processiones in divinis quàm duæ.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd sint plures processiones in divinis quàm duæ. Sicut enim scientia et voluntas attribuitur Deo, ita et potentia. Si igitur secundùm intellectum

(1) De his etiam infra, quæst. 28, art. 4 : et quæst. 37, art. 1; quæst. 41, art. 6; et quæst. 10, de potent., art. 1

et voluntatem accipiantur in Deo duæ processiones, videtur quod tertia sit accipienda secundùm potentiam.

2. Præterea, bonitas maximè videtur esse principium processionis, cùm bonum dicatur esse *diffusivum sui* (1). Videtur igitur quòd secundùm bonitatem aliqua processio in divinis accipi debeat.

3. Præterea, major est fœcunditatis virtus in Deo, quàm in nobis. Sed in nobis non est tantùm una processio verbi, sed multæ; quia ex uno verbo in nobis procedit aliud verbum, et similiter ex uno amore alius amor. Ergo et in Deo sunt plures processiones quàm duæ.

Sed contra est, quòd in Deo non sunt nisi duo procedentes, scilicet Filius et Spiritus sanctus : ergo sunt ibi tantùm duæ processiones.

(Conclusio. — Cùm processiones in divinis sequantur actiones immanentes, quæ in natura intellectuali et divina sunt tantùm duæ, *intelligere* et *velle*, duæ dumtaxat processiones sunt in divinis, verbi scilicet et amoris.)

Respondeo dicendum quòd processiones in divinis accipi non possunt, nisi secundùm actiones quæ in agente manent. Hujusmodi autem actiones in natura intellectuali et divina non sunt nisi duæ, scilicet *intelligere* et *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 quòd nulla alia processio possit esse in Deo nisi *verbi* et *amoris*.

Ad primum ergo dicendum, quòd potentia est principium agendi in aliud (2), unde secundùm potentiam accipitur actio *ad extra*. Et sic, secundùm attributum potentiæ non accipitur processio divinæ personæ, sed solùm processio creaturarum.

Ad secundum dicendum, quòd *bonum* (sicut dicit Boetius in lib. de *Hebdomad.*) pertinet ad essentiam, et non ad opera-

(1) Colligitur ex lib. de divinis nominibus, cap. 4, § 1, 4, 10; ut quæst. 5, art. 4, argum. 2.

(2) Sic de activa tantùm lib. V, *Metaph.*, text. 17, vel cap. 12, ubi passiva quoque per oppositum definitur.

tionem, nisi fortè sicut objectum voluntatis (1). Unde cùm processiones divinas secundùm aliquas actiones necesse sit accipere, secundùm bonitatem et hujusmodi alia attributa, non accipiuntur aliæ processiones nisi *verbi* et *amoris*, secundùm quòd Deus suam essentiam, veritatem et bonitatem intelligit et amat.

Ad tertium dicendum, quòd sicut suprà habitum est (qu. 14, art. 5, et qu. 19, art. 5), Deus uno simplici actu omnia intelligit, et similiter omnia vult. Unde in eo non potest esse processio *verbi* ex verbo, neque *amoris* ex amore; sed est in eo solùm unum verbum perfectum, et unus amor perfectus. Et in hoc ejus perfecta fœcunditas manifestatur.

QUÆSTIO XXVIII.

De relationibus divinis, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de relationibus divinis.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm in Deo sint aliquæ relationes reales. 2° Utrùm illæ relationes sint ipsa essentia divina, vel sint extrinsecùs affixæ. 3° Utrùm possint esse in Deo plures relationes realiter distinctæ ab invicem. 4° De numero harum relationum.

ARTICULUS I.

Utrùm in Deo sint aliquæ relationes reales.

Ad primum sic proceditur (2). Videtur quòd in Deo non sint aliquæ relationes reales. Dicit enim Boëtius in lib. *de Trin.* quòd, « cùm quis prædicamenta in divinam vertit prædica-

(1) Sive potiùs libro *an omne quod est, bonum sit*, ut vera inscriptio fert; quamvis passim refertur ut *de hebdomadibus*, quia incipit ab his verbis : *Postulas ut de hebdomadibus nostris*, etc. Sic autem ibi : *Bonum esse ad essentiam, Justum verò ad actum respicit.*

(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 26, quæst. 2, art. 1; et

tionem, cuncta mutantur in substantiam quæ prædicari possunt; ad aliquid verè omnino non potest prædicari. » Sed quicquid est realiter in Deo, de ipso prædicari potest : ergo relatio non est realiter in Deo.

2. Præterea, dicit Boëtius in eodem libro quòd « similis est relatio in Trinitate, Patris ad Filium, et utriusque ad Spiritum sanctum ut ejus quod est idem ad id quod est idem (1). » Sed hujusmodi relatio est rationis tantùm, quia omnis relatio realis exigit duo extrema realiter. Ergo relationes quæ ponuntur in divinis, non sunt reales relationes, sed rationis tantùm.

3. Præterea, relatio paternitatis est relatio principii. Sed cùm dicitur : « Deus est principium creaturarum, » non importatur aliqua relatio realis, sed rationis tantùm. Ergo nec paternitas in divinis est relatio realis, et eadem ratione nec aliæ relationes quæ ponuntur ibi.

4. Præterea, generatio in divinis est secundùm intelligibilis verbi processionem. Sed relationes quæ consequuntur operationem intellectûs, sunt relationes rationis. Ergo paternitas et filiatio, quæ dicuntur in divinis secundùm generationem, sunt relationes rationis tantùm.

Sed contra est, quòd *pater* non dicitur nisi à paternitate, et *filius* à filiatione. Si igitur paternitas et filiatio non sunt in Deo realiter, sequitur quòd Deus non sit realiter Pater aut Filius, sed secundùm rationem intelligentiæ tantùm : quod est hæresis sabelliana.

(Conclusio. — Relationes in divinis, cùm sint secundùm processiones in identitate naturæ, reales quasdam in divinis esse relationes necessarium est.)

iterum dist. 33, art. etiam 1; et *Cont. Gent.*, lib. IV, cap. 14; et q. 2, de potent., art. 6; et q. 8, art. 1; et *Opusc.* 3, cap. 53.

(1) Ut videre est lib. I, sub finem. Superior autem appendix paulò aliter circa medium ejus libri habetur : nempe quòd cùm sint decem Prædicamenta, *pars eorum in prædicatione reliquarum rerum substantia est, pars in accidentium numero est. At hæc cùm quis in divinam verterit prædicationem, cuncta mutantur quæ prædicari possunt; ad aliquid verò omnino non potest prædicari : nam substantia in illo non est verè substantia, etc.*

Respondeo dicendum, quòd relationes quædam sunt in divinis realiter. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd solùm in his quæ dicuntur *ad aliquid*, inveniuntur aliqua secundùm rationem tantùm, et non secundùm rem : quod non est in aliis generibus ; quia alia genera (ut quantitas et qualitas) secundùm propriam rationem significant aliquid alicui inhærens : ea verò quæ dicuntur *ad aliquid*, significant secundùm propriam rationem solùm respectum ad aliud. Qui quidem respectus aliquando est in ipsa natura rerum ; utpote quando aliquæ res secundùm suam naturam ad invicem ordinatæ sunt, et invicem inclinationem habent : et hujusmodi relationes oportet esse reales, sicut in corpore gravi est inclinatio et ordo ad locum medium ; unde respectus quidam est in ipso gravi respectu loci medii, et similiter est de aliis hujusmodi. Aliquando verò respectus significatus per ea quæ dicuntur *ad aliquid*, est tantùm in ipsa apprehensione rationis, conferentis unum alteri : et tunc est relatio rationis tantùm ; sicut cùm comparat ratio hominem animali, ut speciem ad genus. Cùm autem aliquid procedit à principio ejusdem naturæ, necesse est quòd ambo (scilicet procedens et id à quo procedit) in eodem ordine conveniant; et sic oportet quòd habeant reales respectus ad invicem. Cùm igitur processiones in divinis sint in identitate naturæ (1), ut ostensum est, necesse est quòd relationes, quæ secundùm processiones divinas accipiuntur, sint relationes reales.

Ad primum ergo dicendum, quòd *ad aliquid* dicitur omnino non prædicari in Deo secundùm propriam rationem ejus quod dicitur *ad aliquid*, in quantum scilicet propria ratio ejus quod *ad aliquid* dicitur non accipitur per comparationem ad illud cui inest relatio, sed per respectum ad alterum. Non ergo per hoc excludere voluit quòd relatio non esset in Deo ; sed quòd non prædicaretur per modum inhærentis (secundùm propriam *relationis* rationem), sed magis per modum ad aliud se habentis.

Ad secundum dicendum, quòd relatio quæ importatur per hoc nomen, *idem*, est relatio rationis tantùm, si accipiatur

(1) Vel *in identitatem*, sicut jam suprà *in similitudinem*, ut ad id processio intelligatur terminari.

simpliciter idem; quia hujusmodi relatio non potest consistere nisi in quodam ordine, quem ratio adinvenit alicujus ad seipsum, secundùm aliquas ejus duas considerationes : secùs autem est, cùm dicuntur aliqua eadem esse non in numero, sed in natura generis vel speciei. Boëtius igitur relationes quæ sunt in divinis assimilat relationi identitatis, non quantùm ad omnia, sed quantùm ad hoc solùm quòd per hujusmodi relationes non diversificatur substantia, sicut nec per relationem identitatis.

Ad tertium dicendum, quòd cùm creatura procedat à Deo in diversitate naturæ (1), 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 et per voluntatem, ut supra dictum est (2). Et ideo in Deo non est realis relatio ad creaturas, sed in creaturis est realis relatio ad Deum; quia creaturæ continentur sub ordine divino, et in earum natura est, quòd dependeant à Deo. Sed processiones divinæ sunt in eadem natura : unde non est similis ratio.

Ad quartum dicendum est, quòd relationes quæ consequuntur solam operationem intellectûs in ipsis rebus intellectis, sunt relationes rationis tantùm, quia scilicet eas ratio adinvenit inter duas res intellectas : sed relationes quæ consequuntur operationem intellectûs quæ sunt inter verbum intellectualiter procedens, et illud à quo procedit, non sunt relationes rationis tantùm, sed rei; quia et ipse intellectus et ratio est quædam res, et comparatur realiter ad id quod procedit intelligibiliter, sicut res corporalis ad id quod procedit corporaliter : et sic paternitas et filiatio sunt relationes reales in divinis.

(1) Seu *in diversitatem*, quasi terminum ipsum processionis.

(2) Nimirum quæst. 14, art. 1, quantùm ad intellectum vel scientiam; et quæst. 19, art. 3, quoad exclusionem necessitatis; et art. 4, quoad modum agendi per voluntatem non per naturæ necessitatem, etc.

ARTICULUS II.

Utrùm relatio in Deo sit idem quod sua essentia.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd relatio in Deo non sit idem quod sua essentia. Dicit enim Augustinus V, *de Trin.* (cap. 5), quòd « non omne quod dicitur in Deo, dicitur secundùm substantiam ; » dicitur enim *ad aliquid*, sicut Pater ad Filium. Sed hæc non secundùm substantiam dicuntur : ergo relatio non est divina essentia.

2. Præterea, Augustinus dicit VII, *de Trin.* (cap. 1) : « Omnis res quæ relativè dicitur, est etiam aliquid excepto relativo, sicut homo dominus et homo servus (2). » 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 prædicamentis (3). Si igitur relatio sit ipsa divina essentia, sequitur quòd *esse* divinæ essentiæ sit ad aliud se habere. Quod repugnat perfectioni divini *esse*, quod est maximè absolutum et per se subsistens, ut suprà ostensum est (4). 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, et ita ei non erit adoratio latriæ exhibenda. Contra quod in præfatione cantatur : « Ut in personis proprietas, et in essentia unitas, et in majestate adoretur æqualitas. »

CONCLUSIO. — Relatio realiter in Deo existens, idem est

(1) **De his etiam I, *Sent.*, dist. 33, art. 1 ; et *Cont. Gent.*, lib. IV, cap. 14 ; et qu. 8, de potent., art. 2 ; et *Quodl.* 6, art. 11 ; et *Opusc.* 9, quæst. 6 ; et *Joan.* 16, lect. 4.**

(2) **Hoc est, habet aliquod *esse* præter ipsam relationem, vel præter *esse* relativum.**

(3) **Ubi etiam *alterius esse* dicitur, cap. de *ad aliquid*.**

(4) **Partim quæst. 3, art. 4, ubi ab essentia non distingui probatur ; partim quæt. 4, art. 2, ubi hoc resumitur.**

essentia secundùm rem; non differt autem nisi secundùm rationem, quòd relatio importat respectum ad oppositum, essentia autem non.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc dicitur Gilbertus Porretanus errasse, sed errorem suum postmodum in Rhemensi Concilio (1) revocasse; dixit enim quòd relationes in divinis sunt assistentes, sive extrinsecùs affixæ.

Ad cujus evidentiam considerandum est quòd in quolibet novem generum accidentis est duo considerare: quorum unum est *esse*, quod competit unicuique ipsorum secundùm quòd est accidens; et 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 et qualitate, etiam propria ratio generis accipitur secundùm comparationem ad subjectum; nam quantitas dicitur *mensura substantiæ*, qualitas verò *dispositio substantiæ*; sed ratio propria relationis non accipitur secundùm comparationem ad illud in quo est, sed secundùm comparationem ad aliquid extra. Si igitur consideremus etiam in rebus creatis relationes secundùm id quod relationes sunt, sic inveniuntur esse assistentes, non intrinsecùs affixæ, quasi significantes respectum quodammodo contingentem ipsam rem relatam, prout ab ea tendit in alterum. Si verò consideretur relatio secundùm quòd est accidens, sic est inhærens subjecto, et habens *esse* accidentale in ipso. Sed Gilbertus Porretanus consideravit relationem primo modo tantùm. Quicquid autem in rebus creatis habet *esse* accidentale, secundùm quòd trans-

(1) Sub Eugenio III, personaliter præsidente, ut testatur Gauffredus Abbas, qui cum sancto Bernardo accerrimè contra Gilbertum ipsum disceptante adfuit: sic enim tandem loquutum esse Gilbertum refert: *Si vos ita creditis, ita credo: Si vos ita dicitis, ita dico: Si vos ita scribitis, ita scribo.* Fuit autem Gilbertus Episcopus Pictaviensis et à duobus Archidiaconis ecclesiæ suæ propter suos errores accusatus, quorum hic unus fuit, *relationes non esse personas;* ut videre est tom. III, Concil., parte 2, sect. 2, et hoc ipsum est *relationes accidentales ac extrinsecùs affixas* esse, ut hic.

fertur in Deum, habet *esse* substantiale; nihil enim est in Deo ut accidens in subjecto, sed quicquid in Deo est est ejus essentia.

Sic igitur ex ea parte quâ relatio in rebus creatis habet *esse* accidentale in subjecto, relatio realiter existens in Deo, habet *esse* essentiæ divinæ, idem omnino ei existens; in hoc verò quòd *ad aliquid* dicitur, non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum (1). Et sic manifestum est quòd relatio realiter existens in Deo, est idem essentiæ secundùm rem, et non differt nisi secundùm intelligentiæ rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiæ. Patet ergo quòd in Deo non est aliud *esse* relationis et *esse* essentiæ, sed unum et idem.

Ad primum ergo dicendum, quòd verba illa Augustini (2) non pertinent ad hoc quòd paternitas vel alia relatio quæ est in Deo, secundùm *esse* suum non sit idem quod divina essentia, sed quòd non prædicatur secundùm modum substantiæ, ut existens in eo de quo dicitur, sed ut ad alterum se habens. Et propter hoc dicuntur duo tantùm esse prædicamenta in divinis; quia alia prædicamenta important habitudinem ad id de quo dicuntur, tam secùndùm suum *esse*, quàm secundùm 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, quòd sicut in rebus creatis, in illo

(1) Non ad oppositum essentiæ, quod nullum esse potest; sed ad oppositum relationis.

(2) Quæ sic plenius habent : *In Deo nihil quidem secundùm accidens dicitur; nec tamen omne quod dicitur secundùm substantiam dicitur. Dicitur enim ad aliquid, sicut Pater ad Filium, et Filius ad Patrem, quod non est accidens, quia et ille semper Pater, et iste semper Filius, etc.* Et inferiùs : *Quamobrem quamvis diversum sit Patrem esse et Filium esse, non est tamen diversa substantia; quia hæc non secundùm substantiam dicuntur, sed secundùm relativum, quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile.*

quod dicitur relativè, non solùm est invenire respectum ad alterum, sed etiam aliquid absolutum, ita et in Deo; sed tamen aliter et 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 et eadem; quæ non perfectè exprimitur relationis nomine, quasi sub significatione talis nominis comprehensa. Dictum est enim suprà (qu. 13), cùm de divinis nominibus agebatur, quòd plus continetur in perfectione divinæ essentiæ, quàm aliquo nomine significari possit. Unde non sequitur, quòd in Deo, præter relationem, sit aliquid aliud secundùm rem, sed solùm consideratâ nominum ratione.

Ad tertium dicendum, quòd si in perfectione divina nihil plus contineretur, quàm quod significat nomen relativum, sequeretur quòd *esse* ejus esset imperfectum, utpote ad aliquid aliud se habens; sicut si non contineretur, ibi plus quàm quod nomine sapientiæ significatur, non esset aliquid subsistens. Sed quia divinæ essentiæ perfectio est major quàm quòd significatione alicujus nominis comprehendi possit, non sequitur, si nomen relativum vel quodcunque aliud nomen dictum de Deo, non significat aliquid perfectum (1), quòd divina essentia habeat *esse* imperfectum; quia divina essentia comprehendit in se omnium generum perfectionem, ut supra dictum est (qu. 4, art. 2).

ARTICULUS III.

Utrùm relationes quæ sunt in Deo, realiter ab invicem distinguantur.

Ad tertium sic proceditur (2). Videtur quòd relationes quæ sunt in Deo, realiter ab invicem non distinguantur. Quæcumque enim uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Sed omnis relatio in Deo existens, est idem secundùm rem cum

(1) Quantùm ad modum ipsum significandi ex propria nominis ratione.

(2) De his etiam infra, quæst. 30, art. 1; et quæst. 1, de potent., art. 5 et 6.

divina essentia : orgo relationes secundùm rem ab invicem non distinguuntur.

2. Præterea, sicut paternitas et filiatio secundùm nominis rationem distinguuntur ab essentia divina, ita et bonitas et potentia. Sed propter hujusmodi rationis distinctionem non est aliqua realis distinctio bonitatis et potentiæ divinæ : ergo neque paternitatis et filiationis.

3. Præterea, in divinis non est distinctio realis nisi secundùm originem. Sed una relatio non videtur oriri ex alia : ergo relationes non distinguuntur realiter ab invicem.

Sed contra est, quod dicit Boëtius in lib. *de Trinit.* (versùs finem), quòd « substantia in divinis continet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem. » Si ergo relationes non distinguuntur ab invicem realiter, non erit in divinis trinitas realis, sed rationis tantùm : quod est Sabelliani erroris.

(Conclusio. — Distinguuntur reales relationes in Deo realiter, non quidem secundùm absolutum, sed respectivum.)

Respondeo dicendum, quòd ex eo quòd aliquid alicui attribuitur, oportet quòd attribuantur ei omnia quæ sunt de ratione illius; sicut cuicunque attribuitur *homo*, oportet quòd attribuatur ei *esse rationale*. De ratione autem relationis est respectus unius ad alterum, secundùm quem aliquid alteri opponitur relativè. Cùm igitur in Deo realiter sit relatio, ut dictum est, oportet quòd realiter sit ibi oppositio; relativa autem oppositio in sui ratione includit distinctionem. Unde oportet quòd in Deo sit realis distinctio, non quidem secundùm rem absolutam, quæ est essentia, in qua est summa unitas et simplicitas, sed secundùm rem relativam.

Ad primum ergo dicendum, quòd secundùm Philosophum in III, *Physic.*, argumentum illud, quòd « quæcumque uni et eidem sunt eadem sibi invicem sunt eadem, » tenet in his quæ sunt idem re et ratione, sicut tunica et indumentum, non autem in his quæ differunt ratione. Unde ibidem dicit quòd licèt actio sit idem motui (similiter et passio), non tamen sequitur quòd actio et passio sint idem ; quia in actione importatur respectus, ut (1) *à quo est motus in mobili;* in passione

(1) Colligitur ex text. 20 et 21, vel cap. 3, græco-lat.,

verò, ut *qui est ab alio*. Et similiter, licèt paternitas sit idem secundùm rem cum essentia divina, et similiter filiatio; tamen hæc duo in suis propriis rationibus important oppositos respectus : unde distinguuntur ab invicem.

Ad secundum dicendum, quòd potentia et bonitas non important in suis rationibus aliquam oppositionem : unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis relationes (propriè loquendo) non oriantur vel procedant ab invicem, tamen accipiuntur per oppositum, secundùm processionem alicujus ab alio.

ARTICULUS IV.

Utrùm in Deo sint tantùm quatuor relationes reales; scilicet paternitas, filiatio, spiratio, et processio.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd in Deo non sint tantùm quatuor relationes reales, scilicet paternitas, filiatio, spiratio et processio. Est enim considerare in Deo relationes intelligentis ad intellectum, et volentis ad volitum, quæ videntur esse relationes reales, neque sub prædictis continentur. Non ergo sunt solùm quatuor relationes reales in Deo.

2. Præterea, relationes reales accipiuntur in Deo secundùm processionem intelligibilem Verbi. Sed relationes intelligibiles multiplicantur in infinitum, ut Avicenna dicit. Ergo in Deo sunt infinitæ relationes reales.

3. Præterea, ideæ sunt in Deo ab æterno, ut suprà dictum est (qu. 15, art. 2). Non autem distinguuntur ab invicem nisi secundùm respectum ad res, ut suprà dictum est (qu. 15, art. 2). Ergo in Deo sunt multò plures relationes æternæ.

ubi *vestis* et indumentî (sive λωπίου και ἱματίου, amictûs et vestitûs) exemplum ad id insinuandum usurpatur; ut et ad ostendendum quòd non teneat in his quæ ratione distinguuntur, usurpatur exemplum viæ quæ non eadem ab Athenis ad Thebas, et à Thebis vicissim ad Athenas quantùm ad rationem, licèt eadem secundùm rem.

(1) De his etiam infrà, qu. 30, art. 1, in corp.; et art. 2 tum in corp., tum ad 2.

4. Præterea, *æqualitas* et *similitudo* et *idèntitas* sunt relationes quædam, et sunt in Deo ab æterno. Ergo plures relationes sunt ab æterno in Deo, quam quæ dictæ sunt.

Sed contra, videtur quòd sint pauciores : quia secundùm Philosophum in III, *Physic.*, ut supra, « eadem via est de Athenis ad Thebas, et de Thebis ad Athenas. » Unde videtur quòd pari ratione eadem sit relatio de Patre ad Filium (quæ dicitur *paternitas*) et de Filio ad Patrem, quæ dicitur *filiatio* ; et sic non sint quatuor relationes in Deo.

(Conclusio. — In Deo quatuor tantùm reales relationes sunt : paternitas, filiatio, spiratio et processio; quæ solæ realiter in Deo sunt, et intrinsece.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm Philosophum in V, *Metaph.*, (text. 20), relatio omnis fundatur vel supra quantitatem, ut *duplum* et *dimidium;* vel supra actionem et passionem, ut *faciens* et *factum*, *pater* et *filius*, *dominus* et *servus*, et hujusmodi. Cùm autem quantitas non sit in Deo (est enim *sine quantitate magnus*, ut dicit Augustinus) (1), relinquitur quòd realis relatio in Deo esse non possit nisi super actionem fundata : non autem super actiones secundùm quas procedit aliquid extrinsecum à Deo, quia relationes Dei ad creaturas non sunt realiter in ipso, ut suprà dictum est (qu. 13). Unde relinquitur quòd relationes reales in Deo non possunt accipi nisi secundùm actiones, secundùm quas est processio in Deo non extra, sed intra. Hujusmodi autem processiones sunt duæ tantùm, ut suprà dictum est (qu. 27, art. 5), quarum una accipitur secundùm actionem intellectûs, quæ est processio Verbi ; alia secundùm actionem voluntatis, quæ est processio amoris. Secundùm quamlibet autem processionem oportet duas accipere relationes oppositas, quarum una sit procedentis à principio, et alia ipsius principii. Processio autem Verbi dicitur *generatio* secundùm propriam rationem quâ competit rebus viventibus (2); relatio autem principii generationis in viventibus

(1) Colligitur ex libro 1, *De Trinit.*, cap. 1, circa finem ; et lib. 6, cap. 7, circa principium.

(2) Ut sit nimirum *processio viventis a principio vitæ conjuncto in similitudinem naturæ*, sicut suprà.

perfectis, dicitur *paternitas;* relatio verò procedentis à principio dicitur *filiatio.* Processio verò amoris non habet nomen proprium, ut suprà dictum est (qu. 27, art. 3); unde neque relationes quæ secundùm ipsam accipiuntur (1). Sed vocatur relatio principii hujus processionis *spiratio;* relatio autem procedentis, *processio,* quamvis hæc duo nomina ad ipsas processiones vel origines pertineant, et non ad relationes.

Ad primum ergo dicendum, quòd in his in quibus differt intellectus et intellectum, volens et volitum, potest esse realis relatio, et scientiæ ad rem scitam, et volentis ad rem volitam. Sed in Deo est idem omnino intellectus et intellectum; quia intelligendo se intelligit omnia alia, et eadem ratione voluntas et 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. Cùm enim intelligimus lapidem, id quod ex re intellecta concipit intellectus vocatur *verbum.*

Ad secundum dicendum, quòd in nobis relationes intelligibiles in infinitum multiplicantur; quia alio actu intelligit homo lapidem, et alio actu intelligit se intelligere lapidem, et alio etiam intelligit se hoc intelligere (2); et sic in infinitum multiplicantur actus intelligendi, et per consequens relationes intellectæ. Sed hoc in Deo non habet locum, quia uno actu tantùm omnia intelligit.

Ad tertium dicendum, quòd respectus ideales sunt intellecti a Deo; unde ex eorum pluralitate non sequitur quòd sint plures

(1) Supple, *habent proprium nomen,* ut resumendum ex præmissis.

(2) Quia nempe directo actu intelligit lapidem per propriam speciem ejus, impressam sibi et ab ipso immissam; sed se intelligere lapidem intelligit actu reflexo tantùm, quasi per quamdam resultantiam primi actûs quo lapidem intelligebat ut objectum proprium ac directum; quamvis aliquo modo duo prædicti actus cognitionis vel intellectionis ad eundem referri possint, si unus ut ratio alterius accipiatur (quia ubi unum propter aliud, ibi unum tantùm), cùm alioqui secundùm se considerati sint diversi.

relationes in Deo, sed quòd Deus cognoscat plures relationes.

Ad quartum dicendum, quòd *æqualitas* et *similitudo* in Deo non sunt relationes reales, sed rationis tantùm, ut infra patebit (qu. 42, art. 4, ad 3).

Ad quintum dicendum, quòd via est eadem ab uno termino ad alterum, et econverso; sed tamen respectus sunt diversi. Unde ex hoc non potest concludi quòd eadem sit relatio Patris ad Filium, et econverso; sed posset hoc concludi de aliquo absoluto, si esset medium inter ea.

QUÆSTIO XXIX.

De personis divinis, in quatuor articulos divisa.

Præmissis autem his quæ de processionibus et relationibus præcognoscenda videbantur, necessarium est aggredi de personis.

Et primò secundùm considerationem absolutam, et deinde secundùm comparativam. Oportet autem absolutè de personis, primò quidem in communi considerare, deinde de singulis personis.

Ad communem autem considerationem personarum quatuor pertinere videntur: primò quidem significatio hujus nominis, *persona* (1); secundò verò, numerus personarum; tertiò, ea quæ consequuntur numerum personarum, vel ei opponuntur, ut *diversitas* et *similitudo* et hujusmodi; quartò verò, ea quæ pertinent ad notitiam personarum.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° De diffinitione personæ. 2° De comparatione personæ ad essentiam, substantiam et hypostasim. 3° Utrùm nomen personæ competat in divinis. 4° Quid ibi significet.

(1) Prout usu theologico accipitur ad hypostasim particularem designandam, non ut interdum qualitatem sive conditionem significat.

ARTICULUS I.

De diffinitione personæ.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd incompetens sit diffinitio personæ, quam Boëtius assignat in libro de duabus naturis; quæ talis est : « Persona est rationalis naturæ individua substantia. Nullum enim singulare diffinitur. Sed *persona* significat quoddam singulare : ergo *persona* inconvenienter diffinitur.

2. Præterea, *substantia* (prout ponitur in diffinitione personæ) aut sumitur pro substantia prima, aut pro substantia secunda. Si pro substantia prima, superfluè additur *individua*, quia substantia prima est substantia individua; si verò stat pro substantia secunda, falso additur et est oppositio in adjecto; nam secundæ substantiæ dicuntur genera vel species. Ergo diffinitio est malè assignata.

3. Præterea, nomen intentionis non debet poni in diffinitione rei; non enim esset bona assignatio si quis diceret : « Homo est species animalis; » quia *homo* est nomen rei, et *species* est nomen intentionis. Cùm igitur *persona* sit nomen rei (significat enim substantiam quandam rationalis naturæ) inconvenienter *individuum* (quod est nomen intentionis) (2) in ejus diffinitione ponitur.

4. Præterea, natura est « principium motûs et quietis in eo in quo est per se, et non per accidens, » ut dicitur II, *Physic.* (text. 3). Sed persona est in rebus immobilibus, sicut in Deo et in angelis : non ergo in diffinitione personæ debuit poni natura, sed magis essentia.

5. Præterea, anima separata est « rationalis naturæ indivi-

(1) De his etiam 3 part., quæst. 2, art. 2, in corp.; ut et I, *Sent.*, dist. 25, art.; et quæst. 9, de potent., art. 2; et quæst. de unione Verbi, art. 1.

(2) Putà ejus quæ dici solet *secunda intentio*, ut consequens naturas rerum prout sunt ab intellectu apprehensæ; sive importans quamdam notionem naturis ipsis à ratione attributam; sicut esse *individuum*, vel *speciem*, vel *genus*, etc.

dua substantia, » non autem est persona : inconvenienter ergo persona sic diffinitur.

Sed contra est authoritas prædicta Boëtii.

(Conclusio. — Persona est rationalis naturæ individua substantia.)

Respondeo dicendum, quòd licèt *universale* et *particulare* inveniatur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo *individuum* invenitur in genere substantiæ ; substantia enim individuatur per seipsam (1), sed accidentia individuantur per subjectum, quod est substantia : dicitur enim hæc albedo in quantum est in hoc subjecto. Unde convenienter individua substantiæ habent aliquod speciale nomen præ aliis : dicuntur enim *hypostases* vel *primæ substantiæ*.

Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur *particulare* et *individuum* in substantiis rationalibus, quæ habent dominium sui actus, et non solùm 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, et hoc nomen est *persona*. Et ideo in prædicta diffinitione personæ ponitur *substantia individua*, in quantum significat singulare in genere *substantiæ* ; additur autem *rationalis naturæ*, in quantum significat *singulare* in rationalibus substantiis.

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt hoc singulare vel illud diffiniri non possit, tamen id quod pertinet ad communem rationem singularitatis, diffiniri potest ; et sic Philosophus diffinit substantiam primam, et hoc modo diffinit Boëtius personam.

Ad secundum dicendum, quòd secundùm quosdam *substantia* in diffinitione personæ ponitur pro substantia prima, quæ est hypostasis (2). Neque tamen superfluè additur, *individua*, quia nomine *hypostasis* vel *substantiæ primæ* excluditur ratio universalis et partis ; non enim dicimus quòd homo com-

(1) Non per seipsam totam, sicut quæst. 3, dist. 3, de non compositis dictum est quòd individuantur per se, quia sunt supposita ipsa subsistentia ; sed solummodo per partem sui, nempe *per materiam individualem*, ut ibidem etiam indicatur.

(2) Juxta usum nominis pro persona receptum.

munis sit hypostasis, neque etiam quòd manus, cùm sit pars : sed per hoc quòd additur *individua*, excluditur à persona *ratio assuptibilis* (1); humana enim natura in Christo non est persona, quia est assumpta à digniori, scilicet à Verbo Dei. Sed meliùs dicendum est quòd *substantia* accipitur communiter prout dividitur per primam et secundam; et per hoc quòd additur, *individua*, trahitur ad standum pro substantia prima.

Ad tertium dicendum, quòd 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 et siccum; » accidentia enim propria sunt effectus formarum substantialium, et manifestant eas. Et similiter nomina intentionum possunt accipi ad diffiniendum res, secundùm quòd accipiuntur pro aliquibus nominibus rerum quæ non sunt posita. Et sic hoc nomen *individuum* ponitur in diffinitione personæ, ad designandum modum subsistendi qui competit subsistentiis particularibus.

Ad quartum dicendum, quòd secundùm Philosophum in V, *Metaph.* (text. 5), nomen *naturæ* primò impositum est ad significandam generationem viventium, quæ dicitur *nativitas;* et quia hujusmodi generatio est à principio intrinseco, extensum est hoc nomen ad significandum principium intrinsecum cujuscunque motûs, et sic diffinitur natura in II, *Physicor.* Et quia hujusmodi principium est formale vel materiale, communiter tam materia quàm forma dicitur *natura.* Et quia per formam completur essentia uniuscujusque rei, communiter essentia uniuscujusque rei (quam significat ejus diffinitio) vocatur *natura.* Et sic accipitur hic *natura.* Unde *Boëtius* ibidem dicit quòd « natura est unumquodque informans specifica differentia; » specifica enim differentia est quæ complet diffinitionem, et sumitur à propria forma rei (2). Et ideo con-

(1) Id est ejus quod ab alio assumi potest.

(2) In physicis vel compositis tantùm, de quibus nominatim dumtaxat hic agitur; quamvis personæ nomen ad simplicia quoque sive metaphysica pertineat, scilicet ad angelos et ad Deum, infrà.

venientius fuit quòd in diffinitione personæ, quæ est singulare alicujus generis determinati, uteretur nomine *naturæ* quàm *essentiæ*, quæ sumitur ab *esse* quod est communissimum.

Ad quintum dicendum, quòd anima est pars humanæ speciei. Et ideo licèt sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici *substantia individua*, quæ est *hypostasis* vel *substantia prima;* sicut nec manus, nec quæcunque alia partium hominis. Et sic non competit ei neque diffinitio personæ neque nomen.

ARTICULUS II.

Utrùm persona sit idem quod hypostasis, subsistentia et essentia.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd persona sit idem quod *hypostasis*, *subsistentia* et *essentia*. Dicit enim Boëtius in lib. *De duabus naturis*, quòd « Græci naturæ rationalis individuam substantiam hypostaseos nomine vocaverunt (2). » Sed hoc 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* et *subsistentia* idem significarent. Ergo idem significat *persona* et *subsistentia*.

3. Præterea, Boëtius dicit in *Com. prædicamentorum*, quòd *usia* (quod est idem quod essentia) significat compositum ex materia et forma. Id autem quod est compositum ex materia et forma, est individuum substantiæ, quod et *hypostasis* et *persona* dicitur : ergo omnia prædicta nomina idem significare videntur.

Sed contra est, quod Boëtius dicit in lib. *De duabus naturis*, quòd « genera et species subsistunt tantùm; individua verò non subsistunt tantùm, verùm etiam substant. » Sed à sub-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 23, art. 3; et quæst. 9, de potent., art. 1.

(2) Significantiùs quàm nos personam ex inopia vocum, ut ibidem adjungit.

sistendo dicuntur *subsistentia*, sicut à substando *substantia* vel *hypostasis*. Cùm igitur esse hypostases vel personas non conveniat generibus vel speciebus, hypostases vel personæ non sunt idem quòd subsistentiæ.

5. Præterea, Boëtius dicit in *Com. prædicamentorum*, quòd « hypostasis dicitur materia, usiosis autem (id est subsistentia) dicitur forma. » Sed neque forma neque materia potest dici persona : ergo persona differt à prædictis.

(CONCLUSIO. — Persona in genere rationalium substantiarum id significat, quod in toto genere substantiarum subsistentia, res naturæ, substantia seu hypostasis.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm Philosophum in V, *Met.* (text. 15), *substantia* dicitur dupliciter. Uno modo dicitur *substantiâ*, quidditas rei quam significat diffinitio, secundùm quòd dicimus quòd « diffinitio significat substantiam rei; » quam quidem substantiam Græci *usiam* vocant, quod nos *essentiam* dicere possumus. Alio modo dicitur *substantia* subjectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiæ. Et hoc quidem, communiter accipiendo, nominari potest nomine significante intentionem, et sic dicitur *suppositum;* nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem; quæ quidem sunt *res naturæ*, *subsistentia* et *hypostasis*, secundùm triplicem considerationem substantiæ sic dictæ. Secundùm enim quòd per se existit et non in alio, vocatur *subsistentia :* illa enim subsistere dicimus, quæ non in alio sed in se existunt. Secundùm verò quòd supponitur alicui naturæ communi, sic dicitur *res naturæ*, sicut *hic homo* est res naturæ humanæ; secundùm verò quòd 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, quòd *hypostasis* apud Græcos ex propria significatione nominis habet quòd significet quodcunque individuum substantiæ; sed ex usu loquendi habet quòd sumatur pro individuo rationalis naturæ, ratione suæ excellentiæ.

Ad secundum dicendum, quòd sicut nos dicimus in divinis pluraliter *tres personas* et *tres subsistentias*, ita Græci dicunt

tres hypostases. Sed quia nomen substantiæ, quod secundùm proprietatem significationis respondet hypostasi, æquivocatur apud nos (cùm quandòque significet essentiam, quandòque hypostasim), ne possit esse erroris occasio, maluerunt pro hypostasi transferre *subsistentiam*, quàm *substantiam*.

Ad tertium dicendum, quòd essentia propriè est id quod significatur per diffinitionem. Diffinitio autem complectitur principia speciei, non autem principia individualia : unde in rebus compositis ex materia et forma, essentia significat non solùm formam, nec solùm materiam, sed compositum ex materia et forma communi, prout sunt principia speciei. Sed compositum ex hac materia et ex hac forma, habet rationem hypostasis et personæ : anima enim et caro et os sunt de ratione hominis; sed hæc anima, et hæc caro et hoc os sunt de ratione hujus hominis. Et ideo *hypostasis* et *persona* addunt supra rationem essentiæ principia individualia; neque sunt idem cum essentia in compositis ex materia et forma, ut suprà dictum est, cùm de simplicitate divina ageretur (1).

Ad quartum dicendum, quòd Boëtius dicit « genera et species subsistere, » in quantum individuis aliquibus competit subsistere ex eo quòd sunt sub generibus et speciebus in prædicamento substantiæ comprehensis; non quòd ipsæ species vel genera subsistant, nisi secundùm opinionem Platonis, qui posuit species rerum separatim subsistere à singularibus. *Subsistere* verò competit eisdem individuis in ordine ad accidentia, quæ sunt præter rationem generum et specierum.

Ad quintum dicendum est, quòd individuum compositum ex materia et forma habet quòd substet accidenti, ex proprietate materiæ : unde et Boëtius dicit in lib. *de Trinit.* : « Forma simplex subjectum esse non potest. Sed quòd 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, et *usiosim* (sive *subsistentiam*) formæ, quia materia est principium substandi, et forma est principium subsistendi.

(1) Nimirum quæst. 3, art. 3.

ARTICULUS III.

Utrùm nomen personæ sit ponendum in divinis.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd nomen personæ non sit ponendum in divinis. Dicit enim Dionysius in princip. *De div. nom.* : « Universaliter non est audendum aliquid dicere nec cogitare de supersubstantiali et occulta Divinitate, præter ea quæ divinitùs nobis ex sanctis eloquiis sunt expressa (2). » Sed nomen *personæ* non exprimitur nobis in sacra Scriptura novi vel veteris Testamenti : ergo non est nomine *personæ* utendum in divinis.

2. Præterea, Boëtius dicit in lib. *De duab. nat.* : « Nomen personæ videtur traductum ex his personis quæ in comœdiis tragœdiisque quosdam homines repræsentabant : persona enim dicta est à personando, quia concavitate ipsâ major necesse est ut volvatur sonus; Græci verò has personas prosopa vocant, ab eo quòd ponantur in facie, atque ante oculos obtegant vultum. » Sed hoc non potest competere in divinis, nisi fortè secundùm metaphoram : ergo nomen *personæ* non dicitur de Deo nisi metaphoricè.

3. Præterea, omnis persona est hypostasis. Sed nomen *hypostasis* non videtur Deo competere, cùm secundùm Boëtium significet id quod subjicitur accidentibus, quæ in Deo non sunt. Hieronymus etiam dicit (3), quòd in hoc nomine *hypostasis* ve-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 23, art. 2; et quæst. 9, de potent., art. 3.

(2) Vel juxta græcum ἐκπεφασμένα· *enuntiata, patefacta, manifestata, declarata*, ut in modernis, § 2, videre est, sive cap. 1, post principium.

(3) Ut videre est epist. 57, quam summo Pontifici Damaso eâ occasione scripsit : Ubi plenius : *Nescio quid veneni in syllabis latet.* Et paulò infrà : *Tota sæcularium litterarum schola nihil aliud hypostasim nisi usiam novit : et quis, rogo, ore sacrilego tres substantias prædicabit?* Et iterum postea : *Quisquis tres hypostatès* (*id est usias*) *dicit, sub nomine pietatis tres naturas conatur asserere : si ita est cur ab Ario parietibus separamur, perfidiâ copulati? Absit*

nenum latet sub melle. Ergo hoc nomen, *persona*, non est dicendum de Deo.

4. Præterea, à quocunque removetur diffinitio, removetur et diffinitum. Sed diffinitio personæ supra posita non videtur Deo competere : tum quia ratio importat discursivam cognitionem, quæ non competit Deo (ut suprà ostensum est), et sic Deus non potest dici *rationalis natura*; tum etiam quia Deus dici non potest *individua substantia*, cùm principium individuationis sit materia, Deus autem immaterialis est; neque etiam accidentibus substat, ut *substantia* dici possit. Nomen ergo *personæ* Deo attribui non debet.

Sed contra est, quod dicitur in Symbolo Athanasi : « Alia est porsona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti. »

(Conclusio. — Cùm quæcunque nomina ad perfectionem attinent, in Deum assumantur, *personæ* nomen in Deo dicitur, et excellentiori modo quàm in creaturis.)

Respondeo dicendum, quòd *persona* significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet *subsistens in rationali natura*. Unde cùm omne illud quod est perfectionis, Deo sit attribuendum, eò quòd 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 et alia nomina quæ creaturis à nobis imposita, Deo attribuuntur, sicut suprà ostensum est (qu. 13) cùm de divinis nominibus ageretur.

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt 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 maximè per se ens, et perfectissimè intelligens. Si autem oporteret de Deo dici solùm illa secundùm vocem, quæ sacra Scriptura de

hoc à Romana fide : sacrilegium tantum religiosa populorum corda non hauriant : sufficiat nobis dicere unam substantiam, tres personas subsistentes, perfectas. Taceantur tres hypostases, et una teneatur : non bonæ suspicionis est cùm in eodem sensu verba dissentiunt : aut si rectum putatis tres hypostases cum suis interpretationibus debere nos dicere, non negamus : sed mihi credite, etc.

Deo tradit; sequeretur quòd nunquam in alia lingua posset aliquis loqui de Deo, nisi in illa in qua primò tradita est Scriptura veteris vel novi Testamenti. Ad inveniendum autem nova nomina antiquam fidem de Deo significantia, coegit necessitas disputandi cum hæreticis (1). Nec hæc novitas vitanda est, cùm non sit profana, utpotè à Scripturarum sensu non discordans : docet autem Apostolus « profanas vocum novitates » vitare, I *ad Tim.*, ult.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis hoc nomen, *persona*, non conveniat Deo quantùm ad id « à quo impositum est nomen, » tamen quantùm ad id « ad quod significandum imponitur, » maximè Deo convenit. Quia enim in comœdiis et tragœdiis repræsentabantur aliqui homines famosi, impositum est hoc nomen, *persona*, ad significandum aliquos dignitatem habentes : unde consueverunt dici *personæ* in Ecclesiis, quæ habent aliquam dignitatem (2). Propter quod quidam diffiniunt personam, dicentes quòd « persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. » Et quia magnæ dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturæ dicitur *persona*, ut dictum est. Sed dignitas divinæ naturæ excedit omnem dignitatem, et secundùm hoc maximè competit Deo nomen *personæ*.

Ad tertium dicendum, quòd nomen, *hypostasis*, non competit Deo quantùm ad id « à quo est impositum nomen, » cùm non substet accidentibus; competit autem quantùm ad id « ad quod significandum est impositum, » est enim impositum ad significandum rem subsistentem. Hieronymus autem dicit sub hoc nomine venenum latere, quia antequam significatio hujus nominis esset plenè nota apud Latinos, hæretici per hoc nomen

(1) Sicut contra hæresim Arianam nomen ***consubstantialis*** (vel ὁμοούσιου), et contra sacramentariam, nomen ***transsubstantiationis***.

(2) Sic enim extrà ***de præbendis et dignitatibus***, cap. ***Ad hæc***, ubi Alexander III, ***omni rationi contrarium*** asserit ***ut unus Clericus in una vel diversis Ecclesiis plures dignitates vel personatus obtineat.*** Et cap. ***De multa***, ubi similiter decernit Innocentius III, ***ut in eadem Ecclesia nullus plures dignitates vel personatus habere præsumat, etc.***

simplices decipiebant, ut confiterentur plures essentias, sicut confitentur plures hypostases; propter hoc quòd nomen *substantiæ* (cui respondet in græco nomen *hypostasis*) communiter accipitur apud nos pro essentia.

Ad quartum dicendum, quòd Deus potest dici *rationalis naturæ*, secundùm quòd *ratio* non importat discursum, sed communiter intelligibilem naturam. *Individuum* autem *esse* Deo competere non potest quantùm ad hoc quòd individuationis principium est materia, sed solùm secundùm quòd importat incommunicabilitatem. *Substantia* verò convenit Deo secundùm quòd significat existere per se. Quidam tamen dicunt quòd diffinitio superiùs à Boëtio data, non est diffinitio personæ, secundùm quòd personas in Deo dicimus : propter quod Richardus de sancto Victore (1) corrigere volens hanc diffinitionem, dixit quòd persona (secundùm quòd de Deo dicitur) est « divinæ naturæ incommunicabilis existentia. »

ARTICULUS IV.

Utrùm hoc nomen, persona, *significet relationem.*

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd hoc nomen *persona*, non significet relationem, sed substantiam in divinis. Dicit enim Augustinus, in VII, *de Trinit.* (cap. 6) : « Cùm dicimus personam Patris, non aliud dicimus quam substantiam Patris; ad se quippe dicitur persona, non ad Filium. »

2. Præterea, *quid*, quærit de essentia. Sed sicut dicit Augustinus in eodem loco (cap. 4), cùm dicitur : « Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum, Spiritus sanctus; » et quæritur : « Quid tres? » respondetur : « Tres personæ. » Ergo hoc nomen, *persona*, significat essentiam.

3. Præterea, secundùm Philosophum, in IV. *Metaph.* (text. 28), id quod significatur per nomen, est ejus diffinitio. Sed diffinitio personæ est, « Rationalis naturæ individua substan-

(1) Colligitur ex libro IV, *De Trinit.*, cap. 18, ac deinceps.

(2) De his etiam I *Sent.*, dist. 23, art. 3; ut et dist. 26, quæst. 1, art. 1; et quæst. 9, de potent., art. 4.

tia, » ut dictum est. Ergo hoc nomen, *persona*, significat substantiam.

4. Præterea, *persona* in hominibus et angelis non significat relationem, sed aliquid absolutum. Si igitur in Deo significaret relationem, diceretur æquivocè de Deo et hominibus et angelis.

Sed contra est, quod dicit Boëtius in lib. *de Trinit.* (1) quòd « omne nomen magis ad personas pertinens, relationem significat. » Sed nullum nomen magis pertinet ad personam, quàm hoc nomen, *persona* : ergo hoc nomen, *persona*, relationem significat.

(Conclusio. — Persona divina relationem originis significat per modum substantiæ seu hypostasis in divina natura.)

Respondeo dicendum, quòd circa significationem hujus nominis, *persona*, in divinis, difficultatem ingerit quòd pluraliter de tribus prædicatur, præter naturam essentialium nominum; neque etiam *ad aliquid* dicitur, sicut nomina quæ relationem significant. Unde quibusdam visum est quòd hoc nomen, *persona*, simpliciter ex virtute vocabuli essentiam significet in divinis, sicut hoc nomen, *Deus*, et hoc nomen, *sapiens* (2); sed propter instantiam hæreticorum est accom-

(1) Æquivalenter et implicitè libro I, sub finem ubi ait quòd *relatio multiplicat Trinitatem;* sed expressiùs lib. II, etiam versùs finem, cùm ait : *Vocabulum quod ex personis originem capit, ad substantiam non pertinere necesse est : quo fit ut neque Pater neque Filius neque Spiritus sanctus de Deo substantialiter prædicetur, sed ad aliquid, etc.*

(2) Ita visum Hugoni de S. Victore in Eruditionibus Theologicis Trac. I. Summæ sententiarum, cap. 9, juxta illud quod Augustinus insinuat lib. VII, *De Trin.*, cap. 4 et deinceps; ut et Magistro *Sententiarum*, lib. I, dist. 23 et 25. Sed quod *ex ordinatione Concilii* nomen personæ ad significandam relationem accommodatum sit, nec Hugo nec Magister exprimunt iis locis, et multò minùs Augustinus, qui nullum eâ de re Concilium viderat. Sed nec posteriora Concilia de nomine *personæ* tale quidquam constituisse dici possunt, cùm nomen illud semper pro supposito acceptum sit, et eo sensu ab authore vetustissimo sub nomine Tertulliani lib. *De Trin.*, cap. 21, Filius appelletur, *secunda post Patrem persona :*

modatum ex ordinatione Concilii ut possit poni pro relativis, et præcipuè in plurali, vel cum nomine partitivo; ut cùm dicimus *tres personas*, vel « alia est persona Patris, alia Filii : » in singulari verò potest sumi pro absoluto et pro relativo. Sed hæc non videtur sufficiens ratio. Quia si hoc nomen, *persona*, ex vi suæ significationis non habet quòd significet nisi essentiam in divinis, ex hoc quòd dictum est *tres personas*, non fuisset hæreticorum quietata calumnia, sed majoris calumniæ data esset eis occasio.

Et ideo alii dixerunt quòd hoc nomen, *persona*, in divinis significat simul essentiam et relationem. Quorum quidam dixerunt quòd significat essentiam *in recto*, et relationem *in obliquo;* quia persona dicitur, quasi *per se una*, unitas autem pertinet ad essentiam; quod autem dicitur *per se*, implicat relationem obliquè : intelligitur enim Pater *per se esse*, quasi relatione distinctus à Filio. Quidam verò dixerunt è converso quòd significat relationem *in recto*, et essentiam *in obliquo*, quia in diffinitione personæ natura ponitur in obliquo. Et isti propinquiùs ad veritatem accesserunt.

Ad evidentiam igitur hujus quæstionis, considerandum est quod aliquid est de significatione minùs 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, et aliud est quærere de significatione animalis quod est homo. Similiter, aliud est quærere de significatione hujus nominis, *persona*, in communi, et aliud de significatione personæ divinæ : persona enim in communi significat « substantiam individuam rationális naturæ, » ut dictum est. Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis verò distinctum. Persona igitur, in quacunque natura significat id quod est distinctum in natura illa; sicut in humana natura significat « has carnes, et hæc ossa et hanc animam, » quæ

etsi quantùm ad nomen *hypostasis* hoc intelligi potest indicatum in Conciliis illis quæ post Græcorum explicationem *tres hypostases* in essentia una definire cœperunt, ut in V. Synodo nominatim.

sunt principia individuantia hominem, quæ quidem, licèt non sint de significatione personæ in communi, sunt tamen de significatione personæ humanæ. Distinctio autem in divinis non fit nisi per relationes originis, ut dictum est suprà. 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, licèt « subsistens in natura divina » non sit aliud quàm natura divina.

Et secundùm hoc, verum est quòd hoc nomen, *persona*, significat relationem *in recto*, et essentiam *in obliquo* ; non tamen relationem in quantum est relatio, sed in quantum significatur per modum hypostasis. Similiter etiam significat essentiam *in recto*, et 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 secundùm hoc etiam dici potest quòd 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 quòd stat pro relativo, non solùm habeat ex usu (ut prima opinio dicebat), sed etiam ex significatione sua.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc nomen, *persona*, dicitur *ad se*, non *ad alterum*, quia significat relationem non per modum relationis, sed per modum substantiæ quæ est hypostasis. Et secundùm hoc Augustinus dicit quòd significat essentiam, prout in Deo essentia est idem cum hypostasi, quia in Deo non differt *quod est* et *quo est*.

Ad secundum dicendum, quòd *quid*, quandoque quærit de natura quam significat diffinitio, ut cùm quæritur : « Quid est homo ? » et respondetur : « Animal ratione mortale. » Quandoque verò quærit suppositum, ut cùm quæritur : « Quid natat

in mari? » et respondetur : « Piscis. » Et sic quærentibus : « Quid tres? » responsum est : « Tres personæ. »

Ad tertium dicendum, quòd in intellectu substantiæ individuæ (id est, distinctæ, vel incommunicabilis) intelligitur in divinis relatio, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quòd diversa ratio minùs communium non facit æquivocationem in magis communi. Licèt enim sit alia propria diffinitio equi et asini, tamen univocantur in nomine animalis, quia communis diffinitio animalis convenit utrique. Unde non sequitur quòd, licèt in significatione personæ divinæ contineatur relatio (non autem in significatione angelicæ personæ vel humanæ), nomen personæ æquivocè dicatur : licèt nec etiam dicatur univocè, cùm nihil univocè de Deo dici possit et de creaturis, ut suprà ostensum est (1).

QUÆSTIO XXX.

De pluralitate personarum in divinis, in quatuor articulos divisa.

Deinde quæritur de pluralitate personarum.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm sint plures personæ in divinis. 2° Quot sint. 3° Quid significent termini numerales in divinis. 4° De communitate hujus nominis, *persona*.

ARTICULUS I.

Utrùm sit ponere plures personas in divinis.

Ad primum sic proceditur (2). Videtur quòd non sit ponere plures personas in divinis. Persona enim est « rationalis naturæ

(1) Cùm de divinis nominibus expressè ageretur et ex professo, quæst. 13, art. 5.

(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 2, art. 4 et 5; et *Cont. Gent.*, lib. IV, cap. 5 et 25; et qu. 9, de potent., art. 5; et *Quodl.*, 7, quæst. 3, art. 1.

individua substantia. » Si ergo sunt plures personæ in divinis, sequitur quòd sint plures substantiæ : quod videtur hæreticum.

2. Præterea, pluralitas proprietatum absolutarum non facit distinctionem personarum, neque in Deo, neque in nobis : multò igitur minùs pluralitas relationum. Sed in Deo non est alia pluralitas nisi relationum, ut suprà dictum est : ergo non potest dici quòd in Deo sint plures personæ.

3. Præterea, boëtius dicit de Deo loqueus (1), quòd « hoc verè unum est, in quo nullus est numerus. » Sed pluralitas importat numerum : ergo non sunt plures personæ in divinis.

4. Præterea, ubicunque est numerus, ibi est totum et pars : si igitur in Deo sit numerus personarum, erit in Deo ponere totum et partem, quod simplicitati divinæ repugnat.

Sed contra est, quod dicit Athanasius : « Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti. » Ergo Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt plures personæ.

(Conclusio. — Cùm in divinis sint plures res subsistentes in divina natura, plures quoque personas ibi esse necesse est.)

Respondeo dicendum, quòd plures esse personas in divinis, sequitur ex præmissis. Ostensum est enim suprà (qu. 29, art. 4), quòd hoc nomen, *persona*, significat in divinis relationem, ut rem subsistentem in natura divina ; suprà autem habitum est (qu. 27, art. 1, etc.), quòd sunt plures relationes reales in divinis : unde sequitur quòd sint plures res subsistentes in divina natura, et hoc est esse plures personas in divinis.

Ad primum ergo dicendum, quòd *substantia* non ponitur in diffinitione personæ secundùm quod significat essentiam, sed secundùm quod significat suppositum (2) : quod patet ex hoc

(1) Colligitur ex libro I *De Trinitate*, ante medium, ubi ait : *Deus à nullo differt, nec vel accidentibus vel substantialibus differentiis in subjecto positis distat. Ubi verò nulla differentia, nulla ibi omnino pluralitas, quare nec numerus. Igitur unitas tantum, etc. Nam quòd tertiò repetitur Deus, tres unitates non faciunt pluralitatem, etc.*

(2) Prout integrâ et specificâ significatione accipitur, seu cum adjuncto illo *individua*, ut mox : alioqui præcisè *substantia* secundùm genericam et incompletam notionem accepta, in eadem personæ definitione ponitur ut abstrahens à

quòd 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 æquivocationem.

Ad secundum dicendum, quòd proprietates absolutæ in divinis (ut bonitas et sapientia) non opponuntur ad invicem; 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, licèt realiter ab invicem distinguantur, ut albedo et dulcedo; sed proprietates relativæ in Deo et subsistunt et realiter ab invicem distinguuntur, ut suprà dictum est. Unde pluralitas talium proprietatum sufficit ad pluralitatem personarum in divinis.

Ad tertium dicendum, quòd à Deo propter summam unitatem et simplicitatem excluditur omnis pluralitas absolutè dictorum, non autem pluralitas relationum : quæ relationes prædicantur de aliquo ut *ad alterum;* et sic compositionem in ipso de quo dicuntur, non important, ut Boëtius in eodemlibro docet (1).

Ad quartum dicendum, quòd numerus est duplex : scilicet numerus simplex vel absolutus (ut duo et tria et quatuor); et numerus qui est in rebus numeratis, ut duo homines et duo equi. Si igitur in divinis accipiatur numerus absolutè sive abstractè, nihil prohibet in eo esse totum et partem, et 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, et duo trium (ut unus homo duorum et duo trium); sed sic non est in Deo; quia tantus est Pater, quanta tota Trinitas, ut infrà patebit (qu. 42).

substantia particulari (sive à supposito) et à communi cui subjacet suppositum sicut suprà indicatum est art. 1, ad 2.

(1) Sic enim ibi versùs finem : *Quoniam nulla relatio ad seipsum referri potest, facta quidem est Trinitatis numerositas in eo quod est prædicatio relationis; servata verò unitas in eo quod est indifferentia substantiæ vel operationis, etc.*

ARTICULUS II.

Utrùm in Deo sint plures personæ quàm tres.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd in Deo sint plures personæ quàm tres. Pluralitas enim personarum in divinis est secundùm pluralitatem proprietatum relativarum, ut dictum est. Sed quatuor sunt relationes in divinis (ut suprà dictum est) scilicet paternitas, filiatio, communis spiratio et processio. Ergo quatuor personæ sunt in divinis.

2. Præterea, non plus differt natura à voluntate in Deo, quàm natura ab intellectu. Sed in divinis est alia persona quæ procedit per modum voluntatis, ut amor; et alia, quæ procedit per modum naturæ, ut Filius. Ergo est etiam alia quæ procedit per modum intellectus, ut verbum; et alia quæ procedit per modum naturæ, ut Filius : et sic iterum sequitur quòd non sunt tantùm tres personæ in divinis.

3. Præterea, in rebus creatis quod excellentius est, plures habet operationes intrinsecas : sicut homo supra alia animalia habet intelligere et velle. Sed Deus in infinitum excedit omnem creaturam : ergo non solùm est ibi persona procedens per modum voluntatis et per modum intellectùs, sed infinitis aliis modis : ergo sunt infinitæ personæ in divinis.

4. Præterea, ex infinita bonitate Patris est quod infinitè seipsum communicet producendo personam divinam. Sed etiam in Spiritu sancto est infinita bonitas : ergo Spiritus sanctus producit divinam personam, et illa aliam, et 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 Symbolo) : « Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus sanctus. » Non ergo sub numero ternario continentur.

Sed contra est, quod dicitur I *Joan.* ultim : « Tres sunt qui

(1) De his etiam infra, quæst. 31, art. 1; et quæst. 41, art. 6; ut et I, *Sent.*, dist. 10, art. 5; et *Cont. Gent.*, lib. IV, cap. 12 vel 13; et cap. 25 vel 26; et quæst. 9, de potent., art. 9; et *Opusc.* 3, cap. 56 et cap. 60.

testimonium dant in cœlo; Pater, Verbum et Spiritus sanctus. » Quærentibus autem : « Quid tres? » respondetur : « Tres personæ, » ut Augustinus dicit VII *De Trin.*, (cap. 4). Sunt igitur tres personæ tantùm in divinis.

(Conclusio. — Tres tantùm in divinis personæ sunt, Pater, Filius et Spiritus sanctus.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm præmissa necesse est ponere tantùm tres personas in divinis. Ostensum est enim quòd plures personæ sunt plures relationes subsistentes ab invicem 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 necesse est eas pertinere. Paternitas ergo et filiatio (cùm sint oppositæ relationes) ad duas personas ex necessitate pertinent. Paternitas igitur subsistens est persona Patris, et filiatio subsistens est persona Filii. Aliæ autem duæ relationes ad neutram harum oppositionem habent, sed sibi invicem opponuntur : impossibile est igitur quòd ambæ uni personæ conveniant. Oportet ergo quòd vel una earum conveniat utrique dictarum personarum, aut quòd una uni, et alia alii. Non autem potest esse quòd processio conveniat Patri et Filio, vel alteri eorum, quia sic sequeretur quòd processio intellectûs (quæ est generatio in divinis, secundùm quam accipitur paternitas et filiatio) prodiret ex processione amoris, secundùm quam accipitur spiratio et processio; et persona generans et genita procederent à spirante : quod est contra præmissa (qu. 27). Relinquitur ergo quòd spiratio conveniat et personæ Patris et personæ Filii, utpote nullam habens oppositionem relativam nec ad paternitatem nec ad filiationem; et per consequens oportet quòd processio conveniat alteri personæ, quæ dicitur persona Spiritûs sancti, quæ per modum amoris procedit, ut suprà habitum est. Relinquitur ergo tantum tres personas esse in divinis, scilicet Patrem, et Filium et Spiritum sanctum.

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt sint quatuor relationes in divinis, tamen una earum, scilicet spiratio, non separatur à persona Patris et Filii, sed convenit utrique. Et sic, licèt sit relatio, non tamen dicitur proprietas, quia non con-

venit uni tantùm personæ; neque relatio personalis, id est constituens personam. Sed hæ tres relationes, paternitas, filiatio et processio, dicuntur proprietates personales, quasi personas constituentes: nam paternitas est persona Patris, filiatio persona Filii, processio persona Spiritus sancti procedentis.

Ad secundum dicendum, quòd id quod procedit per modum intellectûs ut verbum, procedit secundùm rationem similitudinis, sicut etiam id quod procedit per modum naturæ; et ideo suprà dictum est (qu. 27), quòd processio verbi divini est ipsa generatio per modum naturæ. Amor autem, in quantum hujusmodi, non procedit ut similitudo illius à quo procedit, licèt in divinis amor sit coessentialis, in quantum est divinus; et ideo processio amoris non dicitur generatio in divinis.

Ad tertium dicendum, quòd homo (cùm sit perfectior aliis animalibus) habet plures operationes intrinsecas, quàm alia animalia, quia ejus perfectio est per modum compositionis: unde in angelis qui sunt perfectiores et simpliciores, sunt pauciores operationes intrinsecæ quàm in homine, quia in eis non est *imaginari, sentire* et hujusmodi. Sed in Deo secundùm rem non est nisi una operatio, quæ est sua essentia; sed quomodo duæ sint processiones, suprà ostensum est (q. 27).

Ad quartum dicendum, quòd ratio illa procederet, si Spiritus sanctus haberet aliam numero bonitatem à bonitate Patris: oporteret enim quòd sicut Pater per suam bonitatem producit personam divinam, ita et Spiritus sanctus. Sed una et eadem bonitas Patris est et Spiritus sancti; neque etiam est distinctio, nisi per relationes personarum: unde bonitas convenit Spiritui sancto quasi habita ab alio; Patri autem, sicut à quo communicatur alteri. Oppositio autem relationis non permittit ut cum relatione Spiritus sancti sit relatio principii respectu divinæ personæ, quia ipse procedit ab aliis personis quæ in divinis esse possunt.

Ad quintum dicendum, quòd numerus determinatus, si accipiatur numerus simplex, qui est tantùm in acceptione intellectûs, per unum mensuratur; si verò accipiatur numerus rerum in divinis personis, sic non competit ibi ratio mensurati; quia eadem est magnitudo trium personarum, ut infrà patebit (qu. 42), idem autem non mensuratur per idem.

ARTICULUS III.

Utrùm termini numerales ponant aliquid in divinis.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd termini numerales ponant aliquid in divinis. Unitas enim divina est ejus essentia. Sed ommis numerus est unitas repetita : ergo omnis terminus numeralis in divinis significat essentiam; ergo ponit aliquid in Deo.

2. Præterea, quicquid dicitur de Deo et creaturis, eminentiùs convenit Deo quàm creaturis. Sed termini numerales in creaturis aliquid ponunt : ergo multò magis in Deo.

3. Præterea, si termini numerales non ponunt aliquid in divinis, sed inducuntur ad removendum tantùm, ut per pluralitatem removeatur unitas, et per unitatem pluralitas, sequitur quòd sit circulatio in ratione confundens intellectum, et nihil certificans : quod est inconveniens. Relinquitur ergo quòd termini numerales aliquid ponunt in divinis.

Sed contra est, quod Hilarius dicit in IV. *de Trin.* (2) : « Sustulit singularitatis ac solitudinis intelligentiam professio consortii » (quod est professio pluralitatis). Et Ambrosius dicit in lib. *de Fide* (lib. I, cap. 2) : « Cùm unum Deum dicimus, unitas pluralitatem excludit Deorum, non quantitatem in Deo ponit. » Ex quibus videtur quòd hujusmodi nomina sunt inducta in divinis ad removendum, non ad ponendum aliquid.

(Conclusio. — Termini numerales in divinis significant ea de quibus dicuntur, solâ negatione superadditâ.)

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 24, quæst. 1, art. 3; et quæst. 9, de potent, art. 7; et *Quodl.*, 10, quæst. 1, art. 1.

(2) Sic Magister Sententiarum loco mox indicando refert, ut et sequentem ex Ambrosio appendicem. Hilarius autem sic : *Sustulit singularis intelligentiam professione consortii ;* nempe Deus cùm dixit : *Faciamus hominem, etc.*, ut præmittitur ibi. Ambrosius item sic : *Pater et Filius in divinitate unum sunt, ubi nec substantiæ nec voluntatis ulla est differentia : nam aliter quomodo unum Deum dicemus? Diversitas plures facit : unitas potestatis excludit numeri quantitatem; quia unitas numerus non est.*

Respondeo dicendum, quòd Magister (I. *Sent.*, dist. 24) ponit quòd termini numerales non ponunt aliquid in divinis, sed removent tantùm. Alii verò dicunt contrarium.

Ad evidentiam igitur hujus considerandum est quòd omnis pluralitas consequitur aliquam divisionem. Est autem duplex divisio : una materialis, quæ fit secundùm divisionem continui ; et 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, secundùm quòd ens dividitur per *unum* et *multa* ; et talem multitudinem solam contingit esse in rebus immaterialibus.

Quidam igitur non considerantes nisi multitudinem quæ est species quantitatis discretæ, quia videbant quòd quantitas discreta non habet locum in divinis, posuerunt quòd termini numerales non ponunt aliquid in Deo, sed removent tantùm. Alii verò eamdem multitudinem considerantes, dixerunt quòd, sicut scientia ponitur in Deo secundùm rationem propriam scientiæ, non autem secundùm rationem sui generis (quia in Deo nulla est qualitas), ita numerus in Deo ponitur secundùm propriam rationem numeri, non autem secundùm rationem sui generis, quod est quantitas.

Nos autem dicimus quòd termini numerales, secundùm quòd veniunt in prædicationem divinam, non sumuntur à numero qui est species quantitatis, quia sic de Deo non dicerentur nisi metaphoricè (sicut et aliæ proprietates corporalium, sicut latitudo, longitudo et similia) ; sed sumuntur à multitudine secundùm quòd 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 cùm de Dei unitate ageretur) (1),

(1) Nimirum quæst. 11, art. 1, ex professo, tum in corp. art., tum ad 1 et ad 3, per oppositum ad illud *unum* quod est principium numeri, et ibidem aliquid enti superaddere dicitur ad genus quantitatis pertinens, putà discretæ, ut hic etiam explicatur.

non addit aliquid supra ens, nisi negationem divisionis tantùm : *unum* enim significat *ens indivisum*. Et ideo, de quocunque dicatur *unum*, significatur illa res indivisa; sicut *unum* dictum de homine, significat naturam vel substantiam hominis non divisam. Et eadem ratione, cùm 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, et similiter *unum* quod est principium illius numeri. Termini ergo numerales in divinis significant illa de quibus dicuntur, et super hoc nihil addunt nisi negationem, ut dictum est; et quantum ad hoc, veritatem dixit Magister in Sententiis (1) : ut cùm dicimus, *essentia est una*, ibi *unum* significat essentiam indivisam; cùm dicimus, *persona est una*, significat personam indivisam; cùm dicimus, *personæ sunt plures*, significantur illæ personæ et indivisio circa unamquamque earum, quia de ratione multitudinis est quòd ex unitatibus constet.

Ad primum ergo dicendum, quòd *unum*, cùm sit de transcendentibus, est communius quàm substantia et quàm relatio, et similiter multitudo : unde potest stare in divinis et pro substantia et pro relatione, secundùm quòd competit his quibus adjungitur. Et tamen per hujusmodi nomina supra essentiam vel relationem additur, ex eorum significatione propria, negatio quædam divisionis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd multitudo quæ ponit aliquid in rebus creatis, est species quantitatis; quæ non transsumitur in divinam prædicationem, sed tantùm multitudo transcendens, quæ non addit supra ea de quibus dicitur, nisi indivisionem circa singula. Et talis multitudo dicitur de Deo.

Ad tertium dicendum, quòd unum non est remotivum mul-

(1) Nempe cùm dixit quòd *unus, duo et tres, vel trinus et trinitas* et alia ejus generis magis introducta videntur esse, *ratione removendi ac excludendi à simplicitate deitatis quæ ibi non sunt quàm ponendi aliqua*. Nam cùm dicitur, *unus Deus*, multitudo deorum excluditur : et cùm dicimus quoque *plures personas*, singularitatem atque solitudinem excludimus; non diversitatem nec multiplicitatem ponimus, etc.

titudinis, sed divisionis, quæ est prior secundùm rationem, quàm *unum* vel *multitudo* : multitudo autem non removet unitatem, sed removet divisionem circa unumquodque eorum ex quibus constat multitudo. Et hæc suprà exposita sunt, cùm de divina unitate ageretur.

Sciendum tamen est quòd authoritates in oppositum inductæ non probant sufficienter propositum : licèt enim pluralitate excludatur solitudo, et unitate deorum pluralitas, non tamen sequitur quòd his nominibus hoc solùm significetur : albedine enim excluditur nigredo, non tamen nomine albedinis significatur sola nigredinis exclusio.

ARTICULUS IV.

Utrùm hoc nomen **persona** *possit esse commune tribus personis.*

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd 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 quòd sit incommunicabilis, ut patet ex diffinitione Richardi de sancto Victore suprà posita (2) : ergo hoc nomen, *persona*, non est commune tribus.

3. Præterea, si est commune tribus, aut ista communitas attenditur secundùm rem, aut secundùm rationem. Sed non secundùm rem ; quia sic tres personæ essent una persona. Nec iterum secundùm rationem tantùm, quia sic persona esset universale ; in divinis autem non est universale, nec etiam particulare, neque genus, neque species, ut suprà ostensum

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 25, art. 3 ; et quæst. 8, de potent., art. 3, ad 11 ; et quæst. 9, art. 4, ad 4.

(2) Quæst. 29, art. 3, ad 4 ; ex tractatu *De Trinitate*, cap. 18, ubi ex eo probat omnem in Deo proprietatem personalem omnino esse incommunicabilem, quia persona ibi nihil aliud est quàm *incommunicabilis existentia* ; incommunicabilis autem existentia ex proprietate personas consistit.

est (qu. 3). Non ergo hoc nomen, *persona*, est commune tribus.

Sed contra est, quòd dicit Augustinus, VII. *de Trin.*, cap. 4 (1), quòd cùm quæreretur : *Quid tres?* responsum est : *Tres personæ*, quia commune est eis id quod est persona.

(Conclusio. — Personæ nomen commune est tribus personis non secundùm rem, sed secundùm rationem, non quidem sicut genus vel species, sed ut individuum vagum.)

Respondeo dicendum, quòd ipse modus loquendi ostendit hoc nomen *persona* tribus esse commune, cùm dicimus *tres personas;* sicut cùm dicimus *tres homines*, ostendimus hominem esse communem tribus. Manifestum est autem quòd 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 diversimodè locuti sunt.

Quidam enim dixerunt quòd est *communitas negationis*, propter hoc quòd in diffinitione personæ ponitur *incommunicabile ;* quidam autem dixerunt quòd est *communitas intentionis*, eo quòd in diffinitione personæ ponitur *individuum*, sicut si dicatur quòd esse speciem est commune equo et bovi. Sed utrumque horum excluditur per hoc quòd hoc nomen, *persona*, non est nomen negationis, neque intentionis, sed nomen rei.

Et ideo dicendum est, quòd etiam in rebus humanis hoc nomen, *persona*, est commune *communitate rationis*, non sicut genus vel species, sed sicut individuum vagum. Nomina enim generum et 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 existendi

(1) Inquisitivè tamen ibi, non assertivè sic loquitur : *Si tres personæ* (inquit), *commune est eis id quod persona.* Et paulò infra : *Si propterea dicimus tres personas, cur non tres Deos?* Et inferiùs adhuc *tres personas*, velut ex quâdam inopiâ humanâ et loquendi necessitate dici concludit, ut jam antea lib. V, cap. 9, indicarat.

qui cum petit singularibus, ut scilicet sit per se subsistens distinctum ab aliis. Sed in nomine singularis designati significatur determinatum distinguens, sicut in nomine Socratis *hæc caro* et *hoc os*. Hoc tamen interest quòd *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 secundùm rationem omnibus personis divinis, ut unaquæque earum subsistat in natura divina, distincta ab aliis. Et sic hoc nomen, *persona*, secundùm rationem est commune tribus personis divinis.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de communitate rei.

Ad secundum dicendum, quòd licèt persona sit incommunicabilis, tamen ipse modus existendi incommunicabiliter potest esse pluribus communis.

Ad tertium dicendum, quòd licèt ista sit communitas rationis et non rei, tamen non sequitur quòd 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 et species et quodlibet universale prædicatur de pluribus secundùm *esse* differentibus.

QUÆSTIO XXXI.

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 quæruntur quatuor : 1° De ipso nomine *Trinitatis*. 2° Utrùm possit dici : *Filius est alius à Patre*. 3° Utrùm dictio exclusiva, quæ videtur alietatem excludere, possit ad-

jungi nomini essentiali in divinis. 4° Utrùm possit adjungi termino personali.

ARTICULUS I.

Utrùm sit Trinitas in divinis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd 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 secundùm nomen *ad aliud*). Ergo nomine *trinitatis* non est utendum in divinis.

2. Præterea, hoc nomen, *trinitas*, videtur esse nomen collectivum, cùm significet multitudinem (2). Tale autem nomen non convenit in divinis; cùm unitas 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, cùm 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 essentiales unitates, quod est hæreticum.

5. Præterea, in omnibus quæ dicuntur de Deo, concretum prædicatur de abstracto; Deitas enim est Deus, et 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 dicit (in Symbolo), quòd « unitas in trinitate et trinitas in unitate veneranda sit. »

(1) De his etiam I, *Sent.*, I, dist. 24, par. 2, art. 2; et II, *Sent.*, dist. 1, quæst. 1, art. 3; et *Opusc.* III, cap. 30, 50, 51 et 52.

(2) Putà sub hoc nomine, *trinitatis*, cùm non dicatur alicujus trinitas, etc.; licèt res ipsa per hoc nomen significata referatur, scilicet unaquæque persona respectivè, ut Pater ad Filium, et Filius ad Patrem, etc.

(CONCLUSIO. — In divinis *trinitatis* nomen utendum est ad significandum hoc idem determinatè, quod pluralitas indeterminatè significat.)

Respondeo dicendum, quòd 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 indeterminatè, significat hoc nomen, *trinitas,* determinatè.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc nomen, *trinitas,* secundùm etymologiam vocabuli videtur significare unam essentiam trium personarum, secundùm quòd dicitur *trinitas* quasi *trium unitas;* sed secundùm proprietatem vocabuli significat magis numerum personarum unius essentiæ; et propter hoc non possumus dicere quòd Pater sit *trinitas,* quia non est tres personæ. Non autem significat ipsas relationes personarum, sed magis numerum personarum ad invicem relatarum; et inde est quòd secundùm nomen *ad aliud* non refertur.

Ad secundum dicendum, quòd nomen collectivum duo importat, scilicet pluralitatem suppositorum et unitatem quamdam, scilicet ordinis alicujus : populus enim est multitudo hominum, sub aliquo ordine comprehensorum. Quantum ergo ad primum, hoc nomen *trinitas* convenit cum nominibus collectivis; sed quantum ad secundum differt; quia in divina trinitate non solùm est unitas ordinis, sed cum hoc est etiam unitas essentiæ.

Ad tertium dicendum, quòd *trinitas* absolutè dicitur, significat enim numerum ternarium personarum : sed *triplicitas* significat proportionem inæqualitatis; est enim species proportionis inæqualis, sicut patet per Boëtium in *Arithmetica* (lib. I, cap. 23). Et ideo non est in Deo *triplicitas,* sed *trinitas.*

Ad quartum dicendum, quòd in trinitate divina intelligitur et numerus et personæ numeratæ. Cùm 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, quòd cùm dicimus : *trinitas est trina*, ratione numeri importati significatur multiplicatio ejusdem numeri in seipsum; cùm hoc quod dico, *trinum*, importet distinctionem in suppositis illius de quo dicitur. Et ideo non potest dici quòd trinitas sit trina; quia sequeretur, si trinitas esset trina, quòd tria essent supposita trinitatis; sicut cùm dicitur : « Deus est trinus, sequitur quòd sunt tria supposita deitatis.

ARTICULUS II.

Utrùm Filius sit alius à Patre.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd Filius non sit alius à Patre. *Alius* enim est relativum diversitatis substantiæ. Si igitur Filius est alius à Patre, videtur quòd sit à Patre diversus; quod est contra Augustinum, VII. *de Trinit.*, ubi dicit (2) quòd « cùm dicimus tres personas, non diversitatem intelligere volumus. »

2. Præterea, quicunque sunt alii ab invicem, aliquo modo ab invicem differunt. Si igitur Filius est alius à Patre, sequitur quòd sit differens à Patre; quod est contra Ambrosium, in I. *de Fide*, ubi ait (3) : « Pater et Filius deitate unum sunt; nec est ibi substantiæ differentia, neque ulla diversitas. »

3. Præterea, ab alio, *alienum* dicitur. Sed Filius non est alienus à Patre; dicit enim Hilarius, in VII. *de Trin.*, quòd « in divinis personis nihil est diversum, nihil alienum, nihil separabile. » Ergo Filius non est alius à Patre.

4. Præterea, *alius* et *aliud* idem significant, sed solâ ge-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 5, art. 1; ut et dist. 24, quæst. 2, art. etiam 1.

(2) Æquivalenter, non expressè, ut cap. ult. videre est, partim post initium, partim etiam versùs finem.

(3) Cap. 2 sub his verbis æquivalenter circa medium : *Divinitate unum sunt* (inquit) *ubi nec substantiæ nec voluntatis ulla est differentia : namque aliter quomodo unum Deum dicemus? Diversitas plures facit : unitas potestatis excludit quantitatem numeri, etc.* Pro Augustino autem infra Fulgentius reponi debet, ex quo in Officio Trinitatis hæc usurpantur.

neris consignificatione differunt. Si ergo Filius est *alius à Patre*, videtur sequi quòd Filius sit *aliud à Patre*.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *de Fide* ad Petrum (cap. 1) : « Una est enim essentia Patris et Filii et Spiritus sancti, in qua non est aliud Pater, aliud Filius, aliud Spiritus sanctus; quamvis personaliter sit alius Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus. »

(Conclusio. — Cùm nomen *alius*, masculinè acceptum, non nisi distinctionem suppositi in natura significet, Filius *alius à Patre* convenienter dicitur.)

Respondeo dicendum, quòd quia « ex verbis inordinatè prolatis incurritur hæresis » (ut Hieronymus (1) dicit), ideo cùm de trinitate loquimur, cum cautela et modestia est agendum; quia, ut Augustinus dicit in I. *de Trin.*, cap. 3, « nec periculosiùs alicubi erratur, nec laboriosiùs aliquid quæritur, nec fructuosiùs aliquid invenitur. » Oportet autem in his quæ de trinitate loquimur, duos errores oppositos cavere, temperatè inter utrumque procedentes : scilicet errorem Arii, qui posuit cum trinitate personarum trinitatem substantiarum; et errorem Sabellii, qui posuit cum unitate essentiæ unitatem personæ.

Ad evitandum igitur errorem Arii, vitare debemus in divinis nomen *diversitatis* et *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 simplicitas divinæ essentiæ, vitandum est nomen *separationis* et *divisionis*, quæ est totius in partes. Ne autem tollatur æqualitas, vitandum est nomen *disparitatis*. Ne verò tollatur similitudo, vitandum est nomen *alieni* et *discrepantis*. Dicit

(1) Velut ex Hieronymo quoque refert Magister Sententiarum lib. IV, dist. 13, versùs finem : sed apud Hieronymum nullibi sic expressè occurrit. Nec in Osee 1, vel 8 et 9; nec in Amos 3; nec ad Titum 3, ut variè notari solet : quamvis ex illis locis aliquid huc pertinens colligi potest. Et præsertim Osee 9, ubi de hæreticis ait quòd *ineaniam in domo Domini finxerunt, hoc est in Ecclesia vel in Scripturis sanctis, perversè illas interpretantes, etc.*

enim Ambrosius, lib. I *de Fide*, quòd « in Patre et Filio non est discrepans, sed una divinitas (1); » et secundùm Hilarium (ut dictum est), « in divinis nihil est separabile. »

Ad vitandum verò errorem Sabellii, vitare debemus *singularitatem*, ne tollatur communicabilitas essentiæ divinæ; unde Hilarius dicit, VII. *de Trin.* : « Patrem et Filium singularem Deum prædicare, sacrilegum est. » Debemus etiam vitare nomen *unici*, ne tollatur numerus personarum; unde Hilarius in eodem lib. dicit quòd « à Deo excluditur singularitas, atque unici intelligentia (2). » 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 Ambrosius dicit, I. *de Fide* (3) : « Neque confusum est quod unum est, neque multiplex esse potest quod indifferens est. » Vitandum est enim nomen *solitarii*, ne tollatur consortium trium personarum; dicit enim Hilarius, in IV. *de Trin.* : « Nobis neque solitarius neque diversus Deus est confitendus. »

Hoc autem nomen, *alius*, masculinè sumptum, non importat nisi distinctionem suppositi. Unde convenienter dicere possumus quòd Filius est alius à Patre; quia scilicet est aliud suppositum divinæ naturæ, sicut est alia persona et alia hypostasis.

Ad primum ergo dicendum, quòd *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 quòd Filius sit diversus à Patre, licèt sit alius.

(1) Ut cap. 2 plenius videre est his verbis : ***Est plenitudo divinitatis in Patre; est plenitudo divinitatis in Filio; non discrepans sed una divinitas.***

(2) Id est notio vel conceptus quo Deus ut unicus intelligatur.

(3) Ubi supra immediatè post prædicta, sic tantùm : ***Nec confusum, quod unum est; neque multiplex, quod indifferens*** : quamvis æquivalenter intelligitur quòd ***multiplex esse non potest***, ut hîc proinde refert S. Thomas. Dicitur autem ***indifferens*** quasi differentiâ carens quæ propriè non potest esse in divinis : quamvis extensiore sensu potest.

Ad secundum dicendum, quòd differentia importat distinctionem formæ. Est autem tantùm una forma in divinis, ut patet per id quod dicitur *Philip.* II (1) : « Qui cùm in forma Dei esset. » Et ideo nomen *differentiæ* non propriè competit in divinis, ut patet per authoritatem inductam. Utitur tamen Damascenus (2) nomine *differentiæ* in divinis personis, secundùm quòd proprietas relativa significatur per modum formæ; unde dicit quòd « non differunt ab invicem hypostases secundùm substantiam, sed secundùm determinatas proprietates. » Sed differentia sumitur pro distinctione, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd *alienum* est quod est extraneum et dissimile; sed hoc non importatur cùm dicitur *alius*. Et ideo dicimus Filium *alium à Patre*, licèt non dicamus *alienum*.

Ad quartum dicendum, quòd neutrum genus est informe; masculinum autem est formatum et distinctum, et similiter femininum. Et ideo convenienter per neutrum genus significatur essentia communis; per masculinum autem et femininum, aliquod suppositum determinatum in communi natura. Unde etiam in rebus humanis, si quæratur : « Quis est iste? » respondetur, « Socrates, » quod nomen est suppositi; si autem quæratur : « Quid est iste? » respondetur : « Animal rationale et mortale. » Et ideo, quia in divinis distinctio est secundùm personas, non autem secundùm essentiam, dicimus quòd Pater est *alius à Filio*, sed non *aliud*; et è converso, dicimus quòd sunt *unum*, sed non *unus*.

(1) Ubi et græcè μορφὴ quod propriè *forma* est.

(2) Nempe lib. III *Fidei orthodoxæ*, cap. 5, ubi ait quòd *in divinitate differentiam hypostaseon* (διαφορὰν) *in solis tribus proprietatibus agnoscimus;* et inferiùs quòd *est impossibile unam hypostasim dicere, ne hypostasum differentiæ* (διαφορᾶς) *abolitionem inducamus*.

ARTICULUS III.

Utrùm dictio exclusiva*, solus, *sit addenda termino essentiali in divinis.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd dictio exclusiva, ***solus***, non sit addenda termino essentiali in divinis. Quia secundùm Philosophum, II. *Elench.* (cap. 13) : « Solus est qui cum alio non est. » Sed Deus est cum Angelis et sanctis animabus : ergo non possumus dicere Deum *solum*.

2. Præterea, quicquid adjungitur termino essentiali in divinis, potest prædicari de qualibet persona per se, et de omnibus simul : quia enim convenienter dicitur *sapiens* Deus, possumus dicere : « Pater est sapiens Deus : et Trinitas est sapiens Deus. » Sed Augustinus, in VI. *de Trin.* (cap. 9) (2), dicit : « Consideranda est illa sententia, qua dicitur non esse Patrem verum Deum 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, » cùm etiam homo sit pater. Neque etiam respectu prædicati essentialis, quia si hæc esset vera : « Solus Deus creat, » videtur sequi quòd 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, I. *ad Tim.* I : « Regi sæculorum immortali, invisibili, soli Deo. »

(Conclusio. — Dictio exclusiva, *solus*, non categorematicè, sed syncategorematicè termino essentiali in divinis addenda est; id est, non quatenus solitudinem, sed ut aliorum omnium exclusionem à consortio prædicati, significat.)

Respondeo dicendum, quòd hæc dictio, *solus*, potest accipi

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 21, quæst. 1, art. 1.

(2) Sive paulò aliter : ***Solum non significat quid neque quantum neque quale, sed ad aliquid, id est non cum alio;*** ex cap. 3, post medium.

ut *categorematica*, vel *syncategorematica*. Dicitur autem dictio *categorematica*, quæ absolutè ponit rem significatam circa aliquod suppositum, ut *albus* circa hominem, cùm 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; et sic sequeretur Deum esse solitarium, quod est contra prædicta. Dictio verò *syncategorematica* dicitur quæ importat ordinem prædicati ad subjectum : sicut hæc dictio, *omnis* vel *nullus;* et similiter hæc dictio, *solus*, quia excludit omne aliud suppositum à consortio prædicati; sicut cùm dicitur : « Solus Socrates scribit, » non datur intelligi quòd Socrates sit solitarius, sed quòd 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, in quantum 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, quòd licèt angeli et animæ sanctæ semper sint cum Deo, tamen si non esset pluralitas personarum in divinis, sequeretur quòd Deus esset *solus* vel *solitarius;* non enim tollitur solitudo per associationem alicujus quod est extraneæ naturæ : dicitur enim aliquis esse solus in horto, quamvis sint ibi multæ plantæ et animalia. Et similiter diceretur Deus esse *solus* vel *solitarius*, angelis et hominibus cum eo existentibus, si non essent in divinis personæ plures. Consociatio igitur angelorum et animarum non excludit solitudinem absolutam à divinis, multò minùs solitudinem respectivam et per comparationem ad aliquod prædicatum.

Ad secundum dicendum, quòd hæc dictio *solus* (propriè loquendo) non ponitur ex parte prædicati, quod sumitur formaliter : respicit enim suppositum, in quantum excludit aliud suppositum ab eo cui adjungitur; sed hoc adverbium, *tantùm*, cùm sit exclusivum, potest poni ex parte prædicati : possumus enim dicere : « Tantùm Socrates currit, » id est *nullus alius*. Et : « Socrates currit tantùm, » id est nihil aliud facit. Unde non propriè dici potest : « Pater est solus Deus, » vel : « Trinitas est solus Deus, » nisi fortè ex parte prædicati intelligatur aliqua implicatio, ut dicatur : « Trinitas est Deus qui est

Deus solus. » Et secundùm hoc etiam posset esse vera ista : « Pater est Deus qui est solus Deus, » si relativum referret prædicatum et non suppositum (1). Augustinus autem cùm dicit : « Patrem non esse solum Deum, » sed : « Trinitatem esse solum Deum, » loquitur expositivè; ac si diceret, cùm dicitur : « Regi sæculorum invisibili, soli Deo, » non esse exponendum de persona Patris, sed de tota Trinitate.

Ad tertium dicendum, quòd utroque modo potest hæc dictio, *solus*, adjungi termino essentiali. Hæc enim propositio : « Solus Deus est Pater, » est duplex, quia vox *Pater* potest prædicare personam Patris, et sic est vera; non enim homo est illa persona, vel potest prædicare relationem tantùm, et sic est falsa, quia relatio paternitatis etiam in aliis invenitur, licèt non univocè. 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.

Utrùm dictio exclusiva possit adjungi termino personali.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd dictio exclusiva possit adjungi termino personali, etiam si prædicatum sit commune. Dicit enim Dominus ad Patrem loquens, *Joan.* XVII : « Ut cognoscant te solum Deum verum; » ergo solus Pater est Deus verus.

2. Præterea, *Matth.* XXI, dicitur : « Nemo novit Filium, nisi Pater; » quod idem significat ac si diceretur : « Solus

(1) Id est si pronomen illud *qui* referatur ad nomen Deus quod prædicati locum tenet; non autem referatur ad nomen Patris quod locum tenet suppositi, hoc est subjecti; nempe dicendo quòd *qui Deus est solus Deus;* non, *qui Pater est solus Deus.*

(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 21, qu. 1, art. 2; et *Cont. Gent.*, lib. IV, cap. 35; et qu. 10, de potent., art. 4, ad 12.

Pater novit Filium. » Sed nosse Filium est commune : ergo idem quod priùs.

3. Præterea, dictio exclusiva non excludit illud quod est de intellectu termini cui adjungitur : unde non excludit partem, 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, et 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, et nullus alius à Patre est Deus. » Sed hæc secunda est falsa, quia Filius alius est a Patre, qui est Deus. Ergo hæc est falsa : « Solus Pater est Deus; » et sic de similibus.

(Conclusio. — Dictio exclusiva non adjungitur terminis personalibus respectu prædicati communis.)

Respondeo dicendum, quòd cùm dicimus : « Solus Pater est Deus, » hæc propositio potest habere multiplicem intellectum. Si enim *solus* ponat solitudinem circa Patrem, sic est falsa secundùm quòd sumitur *categorematicè*. Secundùm verò quòd sumitur *syncategorematicè*, sic iterum potest intelligi multipliciter. Quia si excludat à forma subjecti, sic est vera; ut sit sensus : « Solus Pater est Deus; » id est : « Ille cum quo nullus alius est pater, est Deus; » et hoc modo exponit Augustinus, in VI. *de Trin.*, cap. 2, cùm dicit : « Solum Patrem dicimus, non quia separatur à Filio, vel Spiritu sancto, sed hoc dicentes significamus quòd illi simul cum eo non sunt pater. »

Sed hic sensus non habetur ex consueto modo loquendi, nisi intellectâ aliâ implicatione, ut si dicatur : « Ille qui solus dicitur Pater, est Deus. » Secundùm verò proprium sensum excludit *alium*, masculinè; est autem vera, si excludit *aliud* neutraliter tantùm, quia Filius est alius à Patre, non tamen aliud, similiter et Spiritus sanctus. Sed quia hæc dictio, *solus*, respicit propriè subjectum (ut dictum est) magis se habet ad excludendum *alium* quàm *aliud;* unde non est extendenda

talis locutio, sed piè exponenda, sicubi inveniatur in authenticâ scripturâ.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm dicit Dominus : « Te solum Deum verum, » non intelligitur de persona Patris, sed de tota Trinitate, ut Augustinus exponit (lib. VI *de Trin.*, cap. 9); vel, si intelligatur de persona Patris, non excluduntur aliæ personæ, propter essentiæ unitatem, prout vox *solus* excludit tantùm *aliud*, ut dictum est.

Et similiter dicendum est ad secundum. Cùm enim aliquid essentiale dicitur de Patre, non excluditur Filius, vel Spiritus sanctus, propter essentiæ unitatem. Unde sciendum est quòd in authoritate prædictâ, hæc dictio, *nemo*, non idem est quod *nullus homo*, quod videtur significare vocabulum (non enim posset excipi persona Patris); sed sumitur secundùm usum loquendi, distributivè pro quacumque rationali natura.

Ad tertium dicendum, quòd dictio exclusiva non excludit illa quæ sunt in intellectu termini cui adjungitur, si non differunt secundùm suppositum, ut pars et universale. Sed Filius differt supposito à Patre, et ideo non est similis ratio.

Ad quartum dicendum, quòd non dicimus absolutè quòd solus Filius sit altissimus, sed quòd solus sit altissimus cum Spiritu sancto in gloria Dei Patris.

QUÆSTIO XXXII.

De divinarum personarum cognitione in quatuor articulos divisa.

Consequenter inquirendum est de cognitione divinarum personarum.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm per rationem naturalem possint cognosci divinæ personæ. 2° Utrùm sint aliquæ notiones divinis personis attribuendæ. 3° De numero notionum. 4° Utrùm liceat diversimodè circa notiones opinari.

ARTICULUS I.

Utrùm trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci.

Ad primum sic proceditur (1). 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 Aristoteles in I. *de Cœl. et Mund.*, text. 2 : « Per hunc numerum (scilicet ternarium) adhibuimus nos ipsos magnificare Deum unum, eminentem proprietatibus eorum quæ sunt creata. » Augustinus etiam dicit, VII. *Confess.*, cap. 9 : « Ibi legi (scilicet in libris Platonicorum) non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quòd in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum, » et hujusmodi quæ ibi sequuntur : in quibus verbis distinctio divinarum personarum traditur. Dicit etiam Glossa, *Rom.* I, et *Exod.* VIII (2), quòd « magi Pharaonis defecerunt in tertio signo, » id est in notitia tertiæ personæ, scilicet Spiritus sancti : et sic ad minus duas cognoverunt. Trismegistus etiam (in *Pimandro*, dialog. 4) dixit : « Monas genuit monadem, et in se suum reflexit ardorem ; » per quod videtur generatio Filii et Spiritus sancti processio intimari. Cognitio ergo divinarum personarum potest per rationem naturalem haberi.

2. Præterea, Richardus de S. Victore dicit in lib. II *de Trin.* (cap. 4) : « Credo sine dubio quòd ad quamcumque explanationem veritatis non modò probabilia, imò etiam necessaria argumenta non desint. » Unde etiam ad probandum trinitatem personarum aliqui induxerunt rationem ex infinitate bonitatis

(1) De his etiam infra, qu. 39, art. 7 ; et I, *Sent.*, dist. 3, quæst. 1, art. 4 ; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 14 ; et qu. 10, de verit., art. 13 ; et q. 9, de potent., art. 5 ; et *super Boëtium*, de Trinit., q. 4, art. 1 ; et *ad Rom.*, I, lect. 6, in fine.

(2) Non *Exod.*, VII, sicut priùs, hoc autem ibi vetus et manuscripta glossa tantùm, non moderna expressè habet, quamvis et insinuat ; sed *ad Rom.*, I, ex utraque colligi potest.

divinæ, quæ seipsam infinitè communicat in processione divinarum personarum. Quidam verò per hoc quòd « nullius boni sine consortio (1) potest esse jucunda possessio. » Augustinus verò, lib. X *de Trin.*, cap. 11, procedit ad manifestandum trinitatem personarum ex processione verbi et amoris in mente nostra : quam viam suprà secuti sumus (qu. 27). Ergo per rationem naturalem potest cognosci trinitas personarum.

3. Præterea, superfluum videtur homini tradere quod humana ratione cognosci non potest. Sed non est dicendum quòd traditio divina de cognitione trinitatis sit superflua : ergo trinitas personarum ratione humana cognosci potest.

Sed contra est, quod Hilarius dicit in lib. I. *de Trin.* : « Non putet homo suâ intelligentiâ generationis sacramentum posse consequi. » Ambrosius etiam dicit (2) : « Impossibile est generationis scire secretum : mens deficit, vox silet. » Sed per originem generationis et processionis distinguitur trinitas in personis divinis, ut ex supra dictis patet : cùm ergo illud homo non possit scire et intelligentiâ consequi, ad quod ratio necessaria haberi non potest, sequitur quòd trinitas personarum per rationem cognosci non possit.

(Conclusio. — Impossibile est per rationem naturalem ad trinitatis divinarum personarum cognitionem pervenire.)

Respondeo dicendum, quòd impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem trinitatis divinarum personarum pervenire. Ostensum est enim suprà quòd homo per rationem naturalem in cognitionem Dei pervenire non potest, nisi ex creaturis. Creaturæ autem ducunt in Dei cognitionem sicut effectus in causam : hoc igitur solùm ratione naturali de Deo cognosci potest, quod competere ei necesse est secundùm quod est om-

(1) Sive, *sine socio*, ut Seneca loquitur, *Epist.* VI, unde hoc desumptum est; etsi nomine Boëtii apud quem non occurrit, citat id S. Thomas in *quæst. disput.* de potest., qu. 9, art. 5, argu. 23, et II, *Sent.*, dist. 3, qu. 3, art. 4; et iterum 1, 2, qu. 4, art. 7.

(2) Ut videre est lib. I, *de Fide*, ad Gratianum, cap. 5, circa medium, ubi addit : *Non mea tantùm, sed et Angelorum.* Ac deinde mox : *Tu quoque manum ori admove : scrutari non licet superna mysteria*, etc.

nium entium principium; et hoc fundamento usi sumus suprà in consideratione Dei. Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati : unde pertinet ad unitatem essentiæ, non ad distinctionem personarum. Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quæ pertinent ad distinctionem personarum.

Qui autem probare nititur trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Primò quidem, quantum ad dignitatem ipsius fidei, quæ est ut sit de rebus invisibilibus, quæ rationem humanam excedunt. Unde Apostolus dicit ad *Hebr.* II, quòd « fides est de non apparentibus; » et Apostolus dicit, I. *Cor.* II, cap. 1 : « Sapientiam loquimur inter perfectos, sapientiam verò non hujus sæculi, neque principium hujus sæculi; sed loquimur Dei sapientiam in mysterio, quæ est abscondita. » Secundò, quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cùm enim aliquis ad probandam fidem inducit rationes quæ non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium : credunt enim quòd hujusmodi rationibus innitamur, et propter eas credamus. Quæ igitur fidei sunt, non sunt tentanda probari nisi per authoritates his qui authoritates suscipiunt; apud alios verò, sufficit defendere non esse impossibile quod prædicat fides. Unde Dionysius dicit, II. cap. *De div. nomin.* : « Si aliquis est qui totaliter eloquiis resistit, longè erit à nostra philosophia; si autem ad veritatem eloquiorum (scilicet sacrorum) respicit, hoc et nos canone utimur. »

Ad primum dicendum, quòd philosophi non cognoverunt mysterium Trinitatis divinarum personarum per propria (quæ sunt paternitas, filiatio et processio), secundùm illud Apostoli, I. *ad Cor.* II : « Loquimur Dei sapientiam, quam nemo principum hujus sæculi cognovit » (id est philosophorum, secundùm Glossam). Cognoverunt tamen quædam essentialia attributa, quæ appropriantur personis, sicut *potentia* Patri, *sapientia* Filio, *bonitas* Spiritui sancto, ut infrà patebit. Quod ergo Aristoteles dicit : « Per hunc numerum adhibuimus nos ipsos, etc., » non est sic intelligendum, quòd ipse poneret ternarium numerum in divinis; sed vult dicere quòd antiqui utebantur ternario numero in sacrificiis et orationibus, propter quamdam ternarii numeri perfectionem.

In libris etiam Platonicorum invenitur : « In principio erat

Verbum, » non secundùm quòd *Verbum* significat personam genitam in divinis, sed secundùm quòd per *Verbum* intelligitur ratio idealis, per quam Deus omnia condidit, quæ Filio appropriatur, et licèt appropriata tribus personis cognoscerent, dicuntur tamen in tertio signo defecisse (id est in cognitione tertiæ personæ), quia à bonitate, quæ Spiritui sancto appropriatur, deviaverunt; dum « cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificaverunt, » ut dicitur *Rom.* I. Vel quia ponebant Platonici unum primum ens, quod etiam 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 Macrobius recitat lib. IV, *super Somnium Scipionis;* non autem ponebant aliquam substantiam tertiam separatam, quæ videretur Spiritui sancto respondere. Sic autem nos non ponimus Patrem et Filium secundùm substantiam differentes; sed fuit error Origenis et Arii (1) sequentium in hoc Platonicos.

Quòd verò Trismegistus dixit : « Monas monadem genuit, et in se suum reflexit ardorem, » non est referendum ad generationem Filii vel processionem Spiritus sancti, sed ad productionem mundi : nam unus Deus producit mundum, propter sui ipsius amorem.

Ad secundum dicendum, quòd ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio; uno modo ad probandum sufficienter aliquam radicem; sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum quòd motus cœli semper sit uniformis velocitatis :

(1) Ut videre est tom. 2, in *Joan.*, scilicet super illud : *Et Deus erat Verbum.* Ubi vult solum Patrem esse cum articulo *Deum* (τὸν θεὸν) quia solus est *per se Deus* (ὁ αὐτὸ θεος); Filium autem sine articulo *Deum* esse (θεὸν), quia communione tantùm divinitatis deificatus et reliquis qui præter *per se Deum* dii dicuntur, præstantior : quamvis impugnet eos qui aliam à Patre Filii essentiam faciunt, sed non eodem sensu quo Catholici putant impugnandos; quia nempe aliam negat quasi alienam. Hinc Hieronymus, *Epist.* 65, ad Pammachium et Oceanum : *Damnantes* (inquit) *eos qui Filium de Patris negant esse substantia, Origenem pariter Ariumque damnarunt.*

alio modo inducitur ratio non quæ sufficienter probet radicem, sed quæ radici jam positæ ostendat congruere consequentes effectus; sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum ex hoc quòd hâc positione factâ possunt salvari apparentia sensibilia circa motus cœlestes; non tamen ratio hæc est sufficienter probans, quia etiam fortè aliâ positione factâ salvari possent. Primo ergo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse unum, et similia; sed secundo modo se habet ratio quæ inducitur ad manifestationem Trinitatis, quia scilicet Trinitate positâ congruunt hujusmodi rationes, non tamen ita quòd per has rationes sufficienter probetur trinitas personarum. Et hoc patet per singula. Bonitas enim infinita Dei manifestatur etiam in productione creaturæ, quia infinitæ virtutis est ex nihilo producere; non enim oportet si infinitâ bonitate se communicat, quòd aliquid infinitum à Deo procedat, sed quòd secundùm modum suum recipiat divinam bonitatem. Similiter etiam quod dicitur, quòd « 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 intellectûs nostri non sufficienter probat aliquid de Deo, propter hoc quòd intellectus univocè invenitur in Deo et in nobis. Et inde est quod Augustinus (1) super *Joan.* dicit (Tract. 27), quòd « per fidem venitur ad cognitionem; » et non è converso.

Ad tertium dicendum, quòd cognitio divinarum personarum fuit necessaria nobis dupliciter. Uno modo ad rectè sentiendum de creatione rerum. Per hoc enim quòd dicimus Deum omnia fecisse Verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturæ; per hoc autem quòd ponimus in eo processionem amoris, ostenditur quòd Deus non propter ali-

(1) Ad illa nempe verba : *Sed sunt quidam in vobis qui non credunt*, ubi plenius ait : *Non dixit :* Sunt quidam in vobis qui non intelligunt, *sed causam dixit quare non intelligant : Sunt enim quidam in vobis qui non credunt, et ideo non intelligunt quia non credunt. Propheta enim dixit : Nisi crediderilis, non intelligetis;* Isaiæ, VII, v. 9, juxta 70, ubi Vulgata legit : *non permanebitis*, etc.

quam indigentiam creaturas produxit, neque propter aliquam aliam causam extrinsecam, sed propter amorem suæ bonitatis. Unde et Moyses postquam dixerat. « In principio creavit Deus cœlum et terram, » subdit : « Dixit Deus : Fiat lux, » ad manifestationem divini Verbi; et postea dixit : « Vidit Deus lucem quòd esset bona, » ad ostendendum probationem divini amoris. Et similiter in aliis operibus. Alio modo et principaliùs, ad rectè sentiendum de salute generis humani, quæ perficitur per Filium incarnatum et per donum Spiritus sancti.

ARTICULUS II.

Utrùm sint ponendæ notiones in divinis.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd non sint ponendæ notiones in divinis. Dicit enim Dionysius in cap. *De divin. nom.*, quòd « 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 quòd paternitas sit sapiens vel creet), neque etiam ea quæ sunt personæ (non enim dicimus quòd paternitas generet, et filiatio generetur). Ergo non sunt ponendæ notiones in divinis (2).

3. Præterea, in simplicibus non sunt ponenda aliqua abstracta quæ sunt principia cognoscendi, quia cognoscuntur seipsis. Sed divinæ personæ sunt simplicissimæ : ergo non sunt ponendæ in divinis personis notiones.

Sed contra est, quod dicit Joannes Damascenus (3) : « Diffe-

(1) De his etiam infra qu. 40, art. 1; ut et I, *Sent.*, dist. 26, qu. 2, art 1; et distinct. 33, art. 2.

(2) Id est aliquæ formæ in abstracto significatæ, ut paternitas et similes.

(3) Ut videre est lib. III, *Fidei orthodoxæ*, cap. 5, ubi

rentiam hypostaseon (id est personarum) in tribus proprietatibus (id est paternali, et filiali et processionali) recognoscimus; » sunt ergo ponendæ proprietates et notiones in divinis.

(CONCLUSIO. — Notiones quasdam in divinis necesse est poni, in quantum essentialia nomina significare oportet in abstracto et in concreto, quod nullatenus divinæ simplicitati obstat.)

Respondeo dicendum, quòd Præpositivus, attendens simplicitatem personarum, dixit non esse ponendas proprietates et notiones in divinis, et sicubi inveniantur, exponit abstractum pro concreto : sicut enim consuevimus dicere : « Rogo benignitatem tuam, » id est *te benignum;* ita cùm dicitur in divinis *paternitas*, intelligitur *Deus Pater*.

Sed sicut ostensum est suprà (quæst. 3, art. 3, et qu. 13, art. 1), divinæ simplicitati non præjudicat quòd in divinis utamur nominibus concretis et abstractis, quia secundùm quod intelligimus, sic nominamus. Intellectus autem noster non potest pertingere ad ipsam simplicitatem divinam, secundùm quòd in se est, considerandam : et ideo secundùm modum suum divina apprehendit et nominat, id est secundùm quòd inveniuntur in rebus sensibilibus, à quibus cognitionem accipit : in quibus ad significandum simplices formas nominibus abstractis utimur, ad significandum verò res subsistentes utimur nominibus concretis. Unde et divina, sicut suprà dictum est (qu. 3, art. 3), ratione simplicitatis per nomina abstracta significamus; ratione verò subsistentiæ et complementi, per nomina concreta. Oportet autem non solùm nomina essentialia in abstracto et in concreto significare (ut cùm dicimus *deitatem* et *Deum*, vel *sapientiam* et *sapientem*), sed etiam personalia, ut dicamus *paternitatem* et *patrem*.

etiam paternalem proprietatem simul appellat ἀναίτιον, quasi quæ non habeat causam seu principium; filialem appellat αἰτιατὸν velut a causa seu principio existentem, sicut et processivam (ἐκπορευτὸν) similiter appellat αἰτιατὸν, quia et ipsa causam seu principium habet. Quamvis *causam* latinè in divinis non usurpamus, quia relativa est ad effectum; nihil autem est in divinis quod possit appellari effectus. Nec eamdem relationem græcum ἄτιος vel αἰτία importat : unde potest non incommodè usurpari.

Ad quod duo præcipuè nos cogunt. Primò quidem, hæreticorum instantia. Cùm enim confiteamur Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse unum Deum et tres personas (1), quærentibus quo sunt unus Deus et quo sunt tres, sicut respondetur quòd sunt essentiâ vel deitate unum, ita oportuit esse aliqua nomina abstracta, quibus responderi possit personas distingui : et hujusmodi sunt proprietates vel notiones in abstracto significantes, ut *paternitas* et *filiatio*. Et ideo essentia significatur in divinis, ut *quid;* persona verò, ut *quis;* proprietas autem, ut *quo*. Secundò, quia una persona invenitur in divinis referri ad duas personas, scilicet persona Patris ad personam Filii et ad personam Spiritus sancti. Non autem unâ relatione, quia sic sequeretur quòd etiam Filius et Spiritus sanctus unâ et eadem relatione referrentur ad Patrem; et sic, cùm sola relatio in divinis multiplicet trinitatem, sequeretur quòd Filius et Spiritus sanctus non essent duæ personæ. Neque tamen potest dici (ut Præpositivus dicebat) quòd, sicut Deus uno modo se habet ad creaturas, cùm tamen creaturæ diversimodè se habeant ad ipsum, sic Pater unâ relatione refertur ad Filium et ad Spiritum sanctum, cùm tamen illi duo duabus relationibus referantur ad Patrem; quia cùm ratio specifica relativi consistat in hoc quòd *ad aliud* se habet, necesse est dicere quòd duæ relationes non sunt diversæ secundùm speciem, si ex opposito una relatio eis correspondeat : oportet enim aliam esse speciem relationis *domini* et *patris* secundùm diversitatem *filiationis* et *servitutis*. Omnes autem creaturæ sub una specie relationis referuntur ad Deum, ut sunt creaturæ ipsius; Filius autem et Spiritus sanctus non secundùm relationes unius rationis referuntur ad Patrem : unde non est simile. Et iterum, in Deo non requiritur relatio realis ad creaturam, ut suprà dictum est; relationes autem rationis in Deo multiplicare non est inconve-

(1) Sic in quinta Synodo, Collat. 8, can. 1 : *Si quis non confitetur unam deitatem in tribus subsistentiis sive personis adorandam, anathema sit.* Sic in sexta Synodo ex Agathonis Papæ Confessione quæ veluti *Spiritûs sancti suggestio per os illius declaratæ* unanimiter ab omnibus Patribus recepta est act. 8 : *Confitemur trium subsistentiarum subsistentiam unam.*

niens : sed in Patre oportet esse relationem realem, qua refertur ad Filium et Spiritum sanctum . unde secundùm duas relationes Filii et Spiritus sancti quibus referuntur ad Patrem, oportet intelligi duas relationes in Patre, quibus referatur ad Filium et Spiritum sanctum : unde, cùm non sit nisi una Patris persona, necesse fuit seorsum significari relationes in abstracto, quæ dicuntur *proprietates* et *notiones*.

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt de notionibus non fiat mentio in sacra Scriptura, fit tamen mentio de personis, in quibus intelliguntur notiones, sicut abstractum in concreto.

Ad secundum dicendum, quòd notiones significantur in divinis, non ut res, sed ut relationes quædam, quibus cognoscuntur personæ ; licèt ipsæ notiones vel relationes (1) realiter sint in Deo, ut suprà dictum est (qu. 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 quòd paternitas generet vel creet, neque quòd sit sapiens vel intelligens ; essentialia verò quæ non habent ordinem ad aliquem actum, sed removent conditiones creaturæ à Deo, possunt prædicari de notionibus : possumus enim dicere quòd paternitas est æterna vel immensa, vel quodcumque hujusmodi. Et similiter propter identitatem rei possunt substantiva personalia et essentialia prædicari de notionibus : possumus enim dicere quòd « paternitas est Deus, et Deitas est Pater. »

Ad tertium dicendum, quòd licèt personæ sint simplices, tamen absque præjudicio simplicitatis possunt propriæ rationes personarum in abstracto significari, ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrùm sint quinque notiones.

Ad tertium sic proceditur (2). Videtur quòd non sint quinque notiones. Propriæ enim notiones personarum sunt relationes,

(1) A majori parte denominando ; cum alioqui notiones dicantur quinque, relationes autem quatuor tantùm.

(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 26, qu. 2, art. 3 ; et dist. 27,

quibus distinguuntur. Sed relationes in divinis non sunt nisi quatuor, ut suprà dictum est : ergo et notiones sunt tantùm quatuor.

2. Præterea, propter hoc quòd in divinis est una essentia dicitur *Deus unus;* propter hoc autem quòd sunt tres personæ, dicitur *Deus trinus*. Si ergo in divinis sunt quinque notiones, dicetur *quinus :* quod est inconveniens.

3. Præterea, si tribus personis existentibus in divinis sunt quinque notiones, oportet quòd in aliqua personarum sint notiones duæ vel plures; sicut in persona Patris ponitur *innascibilitas* et *paternitas*, et *communis spiratio* (1). Aut igitur istæ tres notiones differunt re, aut non : si differunt re, sequitur quòd persona Patris sit composita ex pluribus rebus; si autem differunt ratione tantùm, sequitur quòd una earum possit de alia prædicari, ut dicamus quòd 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 quòd sint plures : quia sicut Pater à nullo est, et secundùm hoc accipitur notio quæ dicitur *innascibilitas;* ita à Spiritu sancto non est alia persona : et secundùm hoc oportebit accipere sex notiones.

5. Præterea, sicut Patri et Filio commune est quòd ab eis procedat Spiritus sanctus, ita commune est Filio et Spiritui sancto quòd procedant à Patre. Ergo sicut una notio ponitur communis Patri et Filio, ita debet poni una notio communis Filio et Spiritui sancto.

(Conclusio. — Quisque tantùm notiones sunt in divinis : innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio et processio.)

Respondeo dicendum, quòd *notio* dicitur id quod est *propria ratio cognoscendi divinam personam*. Divinæ autem personæ multiplicantur secundùm originem; ad originem autem

qu. 1, art. 1; et dist. 28, qu. 1, art. 1 et 2; et qu. 9, de potent., art. 9, ad 21 et 27; et quæst. 10, art. 5, ad 12; et *Opusc.* 2, cap. 57, 58, 59, 60, 61.

(1) Id est activa, quæ communis est Patri et Filio sicut unico principio à quo procedit Spiritus sanctus, ut à passiva distinguatur quæ soli Spiritui sancto propria est.

pertinet *à quo alius*, et *qui ab alio;* et secundùm hos duos modos potest innotescere persona. Igitur persona Patris non potest innotescere per hoc quòd sit ab alio, sed per hoc quòd à nullo est, et sic ex hac parte ejus notio est *innascibilitas;* sed in quantum aliquis est ab eo, innotescit dupliciter: quia in quantum Filius est ab eo, innotescit notione paternitatis; in quantum autem Spiritus sanctus est ab eo, innotescit notione communis spirationis. Filius autem potest innotescere per hoc quòd est ab alio, nascendo, et sic innotescit per filiationem, et per hoc quòd est aliùs ab eo, scilicet Spiritus sanctus, et per hoc innotescit eodem modo sicut et Pater, scilicet communi spiratione. Spiritus sanctus autem innotescere potest per hoc quòd est ab alio vel ab aliis, et sic innotescit processione; non autem per hoc quòd alius sit ab eo, quia nulla divina persona procedit ab eo.

Sunt igitur quinque notiones in divinis; scilicet *innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spirătio et processio.* Harum autem tantùm quatuor sunt *relationes:* nam *innascibilitas* non est relatio nisi per reductionem, ut infrà dicetur (qu. 35); quatuor autem tantùm *proprietates* sunt: nam communis spiratio non est proprietas, quia convenit duabus personis. Tres autem sunt notiones personales (id est constituentes personas), scilicet *paternitas, filiatio* et *processio:* nam communis spiratio et innascibilitas dicuntur notiones personarum, non autem personales, ut infrà magis patebit (q. 40).

Ad primum ergo dicendum, quòd præter quatuor relationes oportet ponere aliam notionem, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd essentia in divinis significatur ut res quædam, et similiter personæ significantur ut res quædam; sed notiones significantur ut rationes notificantes personas. Et ideo licèt dicatur *Deus unus* propter unitatem essentiæ, et *trinus* propter trinitatem personarum, non tamen dicitur *quinus* propter quinque notiones.

Ad tertium dicendum, quòd cùm sola oppositio relativa faciat pluralitatem realem in divinis, plures proprietates unius personæ (cùm non opponantur ad invicem relativè) non differunt realiter. Nec tamen de se invicem prædicantur, quia significantur ut diversæ rationes personarum: sicut etiam non

dicimus quòd attributum potentiæ sit attributum scientiæ, licèt dicamus quòd scientia sit potentia.

Ad quartum dicendum, quòd cùm persona importet dignitatem (ut suprà dictum est), non potest accipi notio aliqua Spiritus sancti ex hoc quòd nulla persona est ab ipso : hoc enim non pertinet ad dignitatem ipsius, sicut pertinet ad authoritatem Patris quòd sit à nullo.

Ad quintum dicendum, quòd Filius et Spiritus sanctus non conveniunt in uno speciali modo existendi à Patre, sicut Pater et Filius conveniunt in uno speciali modo producendi Spiritum sanctum. Id autem quod est principium innotescendi, oportet esse aliquid speciale. Et ideo non est simile.

ARTICULUS IV.

Utrùm liceat contrarie opinari de notionibus.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd non liceat contrariè opinari de notionibus. Dicit enim Augustinus in I. *de Trin.*, quòd « non erratur alicubi periculosiùs » quam in materia Trinitatis, ad quam certum est notiones pertinere (2). Sed contrariæ opiniones non possunt esse absque errore : ergo contrariè opinari circa notiones non licet.

2. Præterea, per notiones cognoscuntur personæ, ut dictum est. Sed circa personas non licet contrariè opinari : ergo nec circa notiones.

Sed contra : articuli fidei non sunt de notionibus : ergo circa notiones licet sic vel aliter opinari.

(Conclusio. — Cùm notiones ad fidem non nisi indirectè spectent, contrariè opinari de ipsis licet, si nihil adsit vel consideretur consequi, quod fidei sit contrarium.)

Respondeo dicendum, quòd ad fidem pertinet aliquid dupliciter. Uno modo directè, sicut ea quæ nobis sunt principaliter divinitus tradita, ut « Deum esse trinum et unum, Filium Dei esse incarnatum, » et hujusmodi; et circa hæc opinari falsum,

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 33, art. 5.

(2) Ut jam plenius notatum est, qu. 31, art. 2, ex cap. 3 libri primi *de Trinit.*, paulò aliis verbis.

hoc ipso inducit hæresim, maximè si pertinacia adjungatur. Indirectè verò 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 hujusmodi ergo absque periculo hæresis aliquis falsum potest opinari, antequam consideretur vel determinatum sit quòd ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, et maximè si non pertinaciter adhæreat; sed postquam manifestum est, et præcipuè si sit per Ecclesiam determinatum, quòd ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, in hoc errare non esset absque hæresi. Et propter hoc multa nunc reputantur hæretica, quæ priùs non reputabantur, propter hoc quòd nunc est magis manifestum quid ex eis sequatur. Sic igitur dicendum est quòd circa notiones aliqui absque periculo hæresis contrariè sunt opinati, non intendentes sustinere aliquid contrarium fidei; sed si quis falsum opinaretur circa notiones, considerans quòd ex hoc sequatur aliquid contrarium fidei, in hæresim laberetur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO XXXIII.

De persona Patris, in quatuor articulos divisa.

Consequenter considerandum est de personis in speciali. Et primò de persona Patris.

Circa quam quæruntur quatuor : 1° Utrùm Patri competat esse principium. 2° Utrùm persona Patris propriè significetur hoc nomine *Pater*. 3° Utrùm per prius dicatur in divinis *pater* secundùm quòd sumitur personaliter, quàm secundùm quòd sumitur essentialiter. 4° Utrùm sit proprium Patri esse ingenitum.

ARTICULUS I.

Utrùm competat Patri esse principium.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd Pater non possit dici principium Filii vel Spiritus sancti. Principium enim et causa idem sunt, secundùm Philosophum. Sed non dicimus Patrem esse causam Filii : ergo non debet dici quòd sit ejus principium.

2. Præterea, principium dicitur respectu principiati. Si igitur Pater est principium Filii, sequitur Filium esse principiatum, et per consequens esse creatum; quod videtur esse erroneum.

3. Præterea, nomen principii à prioritate sumitur. Sed in divinis non est prius et posterius, ut Athanasius dicit (2) : ergo in divinis non debemus uti nomine principii.

Sed contra est, quod dicit Augustinus III. *de Trin.* : « Pater est principium totius Deitatis. »

(Conclusio. — Cùm Pater sit à quo est Filius et Spiritus sanctus, convenienter esse principium ei convenit.)

Respondeo dicendum, quòd hoc nomen, *principium*, nihil aliud significat quàm id *à quo aliquid procedit* : omne enim à quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium, et è converso. Cùm ergo Pater sit, *à quo procedit alius*, sequitur quòd Pater est principium.

Ad primum ergo dicendum, quòd Græci utuntur in divinis indifferenter nomine *causæ*, sicut et nomine *principii* ; sed latini doctores non utuntur nomine *causæ*, sed solùm nomine *principii*. Cujus ratio est, quia principium communius est

(1) De his etiam infrà, qu. 36, art. 4; ut et *Sent.*, dist. 29, art. 2; et *Opusc.* 1, cap. 2; et quæst. 10, de potent., art. 1, ad 8 et 10.

(2) In Symbolo toties indicato. Appendix autem Augustini ex lib. IV *de Trin.*, paulò plenius cap. 20, habetur versùs finem, ubi ait ideo Christum de Spiritu sancto non dixisse : *Quem mittet Pater à me*, sed *quem mittam vobis à Patre;* ut ostenderet *quòd totius divinitatis, vel si melius dicitur, deitatis principium est Pater.*

quàm causa, sicut causa communius quàm elementum : primus enim terminus, vel etiam prima pars rei, dicitur *principium*, sed non *causa*. Quantò autem aliquod nomen est communius, tantò convenientiùs accipitur in divinis (ut suprà dictum est), quia nomina quantò magis specialia sunt, tantò magis determinant modum convenientem creaturæ. Unde hoc nomen, *causa*, videtur importare diversitatem substantiæ et dependentiam alicujus ab altero, quam non importat nomen *principii* : in omnibus enim causæ generibus semper invenitur distantia inter causam et id cujus est causa, secundùm aliquam perfectionem aut virtutem. Sed nomine *principii* utimur etiam in his quæ nullam hujusmodi differentiam habent, sed solùm secundùm quemdam ordinem : sicut cùm dicimus punctum esse principium lineæ, vel etiam cùm dicimus primam partem lineæ esse principium lineæ.

Ad secundum dicendum, quòd apud Græcos invenitur de Filio vel Spiritu sancto dici quòd principientur ; sed non est in usu doctorum nostrorum. Quia licèt attribuamus Patri aliquid authoritatis ratione principii, nihil tamen ad subjectionem vel minorationem quocumque modo pertinens attribuimus Filio vel Spiritui sancto, ut vitetur omnis erroris occasio ; secundùm quem modum Hilarius dicit *de Trinit.* : « Donantis authoritate Pater major est ; sed minor non est Filius, cui unum *esse* donatur. »

Ad tertium dicendum, quòd licèt hoc nomen, *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, et à quo nomen imponitur, ut suprà dictum est (qu. 13, art. 8).

ARTICULUS II.

Utrùm hoc nomen, Pater, *sit nomen proprie divinæ personæ.*

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd hoc nomen, *pater*, non sit propriè nomen divinæ personæ. Hoc enim no-

(1) De his etiam infra, qu. 40, art. 2, 4 ; et ut *Sent.*, dist. 3, art. etiam 2, quæstiunc. 1, ad 5.

men, *pater*, significat relationem. Persona autem est substantia individua : non ergo hoc nomen, *pater*, est propriè nomen significativum personæ.

2. Præterea, *generans* communius est quàm *pater;* nam omnis pater est generans, sed non è converso. Sed nomen communius magis propriè dicitur in divinis, ut dictum est (1) : ergo magis proprium nomen est personæ divinæ *generans* et *genitor*, quàm *pater*.

3. Præterea, nihil quod secundùm metaphoram dicitur, potest esse nomen proprium alicujus. Sed *verbum* metaphoricè apud nos dicitur *genitum* vel *proles;* et per consequens ille cujus est verbum, metaphoricè dicitur *pater*. Non ergo principium Verbi divini potest propriè dici *pater*.

4. Præterea, omne quod dicitur in divinis, per prius dicitur de Deo quàm de creaturis. Sed generatio per prius videtur dici de creaturis quàm de Deo : verior enim ibi videtur esse generatio, ubi aliquid procedit ab alio distinctum, non secundùm relationem tantùm, sed etiam secundùm essentiam. Ergo nomen *patris*, quod à generatione sumitur, non videtur esse proprium alicujus divinæ personæ.

Sed contra est, quod dicitur in *Ps.* LXXXVIII : « Ipse invocabit me; Pater meus es tu. »

(Conclusio. — Cùm ipsa paternitate Pater in divinis distinguatur ab omnibus aliis personis, convenienter ipsi *patris* nomen convenit).

Respondeo dicendum, quòd nomen proprium cujuslibet personæ significat id per quod illa persona distinguitur ab omnibus aliis : sicut enim de ratione hominis est anima et corpus, ita de intellectu hujus hominis est *hæc anima* et *hoc corpus*, ut dicitur in VII. *Metaph.* 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, quòd apud nos relatio non est

(1) Scilicet qu. 13, cùm de divinis nominibus expressè ageretur, art. 11; ubi proinde nomen *Qui est* assignatur velut proprium nomen Dei, quia communissimam significationem habet.

subsistens persona ; et ideo hoc nomen, *pater*, apud nos non significat personam, sed relationem personæ. Non autem est ita in divinis, ut quidam falsò opinati sunt : nam relatio, quam significat hoc nomen, *pater*, est subsistens persona ; unde suprà dictum est] quòd hoc nomen, *persona*, in divinis significat relationem ut subsistentem in divina natura.

Ad secundum dicendum, quòd secundùm Philosophum in II. *de Anima*, denominatio rei maximè debet fieri a perfectione et fine (1). Generatio autem significat ut in *fieri* ; sed paternitas significat complementum generationis : et ideo potiùs est nomen divinæ personæ *pater*, quàm *generans* vel *genitor*.

Ad tertium dicendum, quòd verbum non est quid subsistens in natura humana : unde non propriè potest dici genitum vel filius. Sed Verbum divinum est aliquid subsistens in natura divina : unde proprie et non metaphoricè dicitur *filius*, et ejus principium, *pater*.

Ad quartum dicendum, quòd nomen generationis et paternitatis, sicut et alia nomina quæ propriè dicuntur in divinis, per prius dicuntur de Deo quàm de creaturis, quantum ad rem significatam, licèt non quantum ad modum significandi. Unde et Apostolus dicit ad *Ephes*. III : « Flecto genua mea ad Patrem Domini mei Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in cœlo et in terra nominatur. » Quod sic apparet : manifestum est enim quòd generatio accipit speciem à termino, qui est forma generati ; et quantò hic fuerit propinquior formæ generantis, tantò verior et perfectior est generatio : sicut generatio univoca est perfectior quàm non univoca ; nam de ratione generantis est, quòd generet sibi simile secundùm formam. Unde hoc ipsum quòd in generatione divina est eadem numero forma generantis et geniti, in rebus autem creatis non est eadem numero, sed specie tantùm ; ostendit quòd generatio (et per consequens pa-

(1) Sic enim text. 49, cap. 4 : *A fine appellare omnia justum est* (sive denominare (προσαγορεύειν). Finis autem est perfectio rei : unde τέλος dicitur græcè *finis* ; indeque τελείωσις vel τελειότης *perfectio*, et τέλειον *perfectum*. Hinc non mirum quod S. Thomas utrumque jungat, sive perfectionem adjungat fini, tametsi finem solum exprimat Philosophus.

ternitas) per prius sit in Deo quàm in creaturis. Unde hoc ipsum, quòd in divinis est distinctio geniti à generante secundùm relationem tantùm, ad veritatem divinæ generationis et paternitatis pertinet.

ARTICULUS III.

Utrùm hoc nomen Pater, *dicatur in divinis per prius, secundùm quod personaliter sumitur.*

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd hoc nomen, *pater*, non dicatur in divinis per prius, secundùm quòd personaliter sumitur. Commune enim secundùm intellectum est prius proprio. Sed hoc nomen, *pater*, secundùm quòd personaliter sumitur, est proprium personæ Patris; secundùm verò quòd sumitur essentialiter, est commune toti Trinitati : nam toti Trinitati dicimus : *Pater noster*. Ergo per prius dicitur (*pater*) essentialiter sumptum, quàm personaliter.

2. Præterea, in his quæ sunt ejusdem rationis, non est prædicatio per prius et posterius. Sed paternitas et filiatio secundùm unam rationem videntur dici secundùm quòd persona divina est pater filii, et secundùm quòd tota Trinitas est *pater noster* vel *creaturæ*; cùm secundùm Basilium, *accipere* sit commune creaturæ et Filio (2). Ergo non per prius dicitur *pater* in divinis secundùm quòd sumitur personaliter, quàm secundùm quòd sumitur essentialiter.

3. Præterea, inter ea quæ non dicuntur secundum rationem unam, non potest esse comparatio. Sed Filius comparatur creaturæ in ratione filiationis vel generationis, secundùm illud *Coloss.* I : « Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ. » Ergo non per prius dicitur in divinis paternitas personaliter sumpta, quàm essentialiter, sed secundùm rationem eamdem.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 2, quæst. 1, art. 2 et 3; ut distinct. 22, qu. 1, art. 3, ad 3.

(2) *Homilia* XV, *De fide*, ubi paulò aliis verbis ait quòd *accipere commune quidpiam est ad creaturam* (πρὸς τὴν χρῆσιν) id est cum creatura (pro quo malè *creationem* novus Interpres vertit) *habere autem ex natura proprium est geniti.*

Sed contra est, quòd 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, quàm respectu creaturæ.

(CONCLUSIO. — Cùm in Deo Patre perfecta paternitatis ratio inveniatur respectu Filii, in Deo autem et creatura non nisi secundùm aliqualem similitudinem, priùs nomen *pater* in divinis dicitur personaliter quàm essentialiter.)

Respondeo dicendum, quòd per prius dicitur nomen de illo in quo salvatur tota ratio nominis perfectè, quàm de illo in quo salvatur secundùm aliquid; de hoc enim dicitur quasi per similitudinem ad id in quo perfectè salvatur, quia « omnia imperfecta sumuntur à perfectis (1) : » et inde est quòd hoc nomen, *leo*, per prius dicitur de animali in quo tota ratio leonis salvatur (quod propriè dicitur *leo*), quàm de aliquo homine in quo invenitur aliquid de ratione leonis, ut putà audacia, vel fortitudo, vel aliquid hujusmodi; de hoc enim per similitudinem dicitur. Manifestum est autem ex præmissis (qu. 27 et 28), quòd perfecta ratio paternitatis et filiationis invenitur in Deo Patre et Deo Filio, quia Patris et Filii una est natura et gloria; sed in creatura filiatio invenitur respectu Dei, non secundùm perfectam rationem (cùm non sit una natura creatoris et creaturæ), sed secundùm aliqualem similitudinem : quæ quantò perfectior fuerit, tantò propinquiùs acceditur ad veram filiationis rationem. Dicitur enim Deus alicujus creaturæ pater propter similitudinem vestigii tantùm, utpote irrationalium creaturarum, secundùm illud *Job*, XXXVIII : « Quis est pluviæ pater? aut quis genuit stillas roris? » Alicujus verò creaturæ (scilicet rationalis) secundùm similitudinem imaginis, secundùm illud *Deut.* XXXII : « Nonne est ipse pater tuus qui possedit et fecit et creavit te? » Aliquorum verò est pater secundùm similitudinem gratiæ, qui etiam dicuntur filii adoptivi, secundùm quòd ordinantur ad hæreditatem æternæ gloriæ per munus gratiæ acceptum, secundùm illud *Rom.* VIII : « Ipse

(1) Colligitur ex Boëtio *de Consolatione Philosophiæ*, l. 3, Prosa 10, ubi *perfecti diminutione omne imperfectum denominari* ait.

Spiritus reddit testimonium spiritui nostro, quòd sumus filii Dei : Si autem filii et hæredes. » Aliquorum verò secundùm similitudinem gloriæ, prout jam gloriæ hæreditatem possident, secundùm illud *Rom.* V : « Gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei. » Sic igitur patet quòd per prius *paternitas* dicitur in divinis secundùm quòd importatur respectus personæ ad personam, quàm secundùm quòd importatur respectus Dei ad creaturam.

Ad primum ergo dicendum, quòd communia absolutè dicta secundùm ordinem intellectûs nostri, sunt priora quàm propria, quia includuntur in intellectu propriorum, sed non è converso : in intellectu enim personæ Patris intelligitur Deus, sed non convertitur. Sed communia quæ important respectum ad creaturam, per posterius dicuntur quàm 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 quàm artificiatum, quod producitur ad similitudinem verbi concepti in mente; ita per prius procedit Filius à Patre, quàm creatura, de qua nomen filiationis dicitur secundùm quòd aliquid participat de similitudine Filii; ut patet per illud quod dicitur *Rom.* VIII : « Quos præscivit et prædestinavit fieri conformes imaginis Filii sui, etc. »

Ad secundum dicendum, quòd *accipere* dicitur esse commune creaturæ et Filio, non secundùm univocationem, sed secundùm similitudinem quamdam remotam, ratione cujus dicitur *primogenitus creaturæ*. Unde in authoritate inductâ subditur : « Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus; » postquam dixerat « conformes fieri aliquos imaginis Filii Dei. » Sed Filius Dei habet quoddam singulare præ aliis, scilicet habere per naturam id quod accipit, ut idem Basilius ibidem dicit. Et secundùm hoc dicitur *unigenitus*, ut patet *Joan.* I : « Unigenitus qui est in sinu Patris, ipse nobis enarravit. »

Et per hoc patet solutio Ad tertium.

ARTICULUS IV.

Utrùm esse ingenitum sit Patri proprium.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd *esse ingenitum* non sit Patri proprium. Omnis enim proprietàs ponit aliquid in eo cujus est proprietas. Sed *ingenitus* nihil ponit in Patre, removet tantùm : ergo non significat proprietatem Patris.

2. Præterea, *ingenitum* aut dicitur privativè, aut negativè. Si negativè, tunc quicquid non est genitum, potest dici *ingenitum ;* sed Spiritus sanctus non est genitus, neque etiam essentia divina : ergo *ingenitum* etiam ei convenit, et sic non est proprium Patri. Si autem privativè sumatur, cùm omnis privatio significet imperfectionem in privato, sequitur quòd persona Patris sit imperfecta : quod est impossibile.

3. Præterea, *ingenitus* in divinis non significat relationem; quia non dicitur relativè : significat ergo substantiam, *ingenitus* igitur et *genitus* secundùm substantiam differunt. Filius autem qui est genitus, non differt à Patre secundùm substantiam : Pater ergo non debet dici *ingenitus*.

4. Præterea, proprium est quod uni soli convenit (ex *Isagoge* Porphyrii, cap. 4). Sed cùm 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 et personæ procedentis. Si ergo propter oppositionem quam habet ad personam genitam, proprium Patris ponitur esse quòd sit ingenitus; etiam proprium ejus debet poni quòd sit improcessibilis.

Sed contra est, quod dicit Hilarius, IV. *de Trin. :* « Est unus ab uno (scilicet ab ingenito genitus) proprietate videlicet in unoquoque et innascibilitatis et originis (2). »

(1) De his etiam I, *Sent.*, distinct. 13, art. 4; ut et dist. 26, qu. 2. art. 3; et *opusc.* 1, cap. 9.

(2) Vel sic plenius : et *Consortem nomen unigeniti non admittit; sicut non recipit innascibilis, participem. Est ergo unus ab uno, neque præter innascibilem Deum Deus*

(CONCLUSIO. — Ingenitum esse est proprium Patri, in quantum ei proprium est non ab alio esse.

Respondeo dicendum, quòd sicut in creaturis invenitur principium primum et principium secundum, ita in personis divinis (in quibus non est prius et posterius) invenitur *principium non de principio*, quod est Pater; et *principium à principio*, quod est Filius. In rebus autem creatis aliquod principium primum innotescit dupliciter : uno quidem modo in quantum est principium primum, per hoc quòd habet relationem ad ea quæ ab ipso sunt; alio modo in quantum est primum principium, per hoc quòd non est ab alio. Sic igitur et Pater innotescit quidem paternitate et communi spiratione per respectum ad personas ab eo procedentes; in quantum autem est *principium non de principio*, innotescit per hoc quòd non est ab alio : quod pertinet ad proprietatem innascibilitatis, quam significat hoc nomen, *ingenitus*.

Ad primum ergo dicendum, quòd quidam dicunt quòd innascibilitas (quam significat hoc nomen, *ingenitus*), secundùm quòd est proprietas Patris, non dicitur tantùm negativè; sed importat vel utrumque simul (scilicet quòd Pater à nullo est, et quòd est principium aliorum); vel importat universalem authoritatem, vel etiam fontalem plenitudinem. Sed hoc non videtur verum. Quia sic innascibilitas non esset alia proprietas à paternitate et spiratione; sed includeret eas, sicut includitur proprium in communi : nam fontalitas et authoritas nihil aliud significant in divinis, quàm principium originis. Et ideo dicendum est secundùm Augustinum, in V. *de Trin.*, cap. 7, quòd *ingenitus* negationem generationis passivè importat; dicit enim quòd tantùm valet quod dicitur *ingenitus*, quantùm valet quòd dicitur *non filius*. Nec propter hoc sequitur quòd *ingenitus* non debeat poni propria notio Patris, quia prima et simplicia per negationes notificantur; sicut dicimus punctum esse cujus pars non est.

Ad secundum dicendum, quòd *ingenitum* quandoque su-

innascibilis alius est : neque præter unigenitum Deum unigenitus Deus quisquam est : uterque unus et solus est; proprietate videlicet in unoquoque et innascibilitatis et originis.

mitus negativè tantùm : et secundùm hoc Hieronymus dicit (1) « Spiritum sanctum esse ingenitum, » id est *non genitum*. Alio modo potest dici *ingenitum* aliquo modo privativè; non tamen aliquam imperfectionem importat. Multipliciter enim dicitur privatio. Uno modo, quando aliquid non habet quod natum est habere ab alio, etiamsi ipsum non sit natum habere illud; sicut si lapis dicatur *res mortua*, quia caret vitâ, quam quædam 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 importat. Sic autem *ingenitum* non dicitur privativè de Patre, sed secundo modo; prout scilicet aliquod suppositum divinæ naturæ non est genitum, cujus tamen naturæ aliquod suppositum est genitum. Sed secundùm hanc rationem etiam de Spiritu sancto potest dici *ingenitum*. Unde ad hoc quòd sit proprium soli Patri, oportet ulteriùs in nomine *ingeniti* intelligere quòd 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 *ingeniti*, quòd omnino non sit ab alio, et non solùm quòd 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 quòd in Filio vel in Spiritu sancto est ab alio, scilicet à Patre.

Ad tertium dicendum, quòd secundùm Damascenum, *ingenitum* uno modo significat idem quod *increatum*; et sic secundùm substantiam dicitur, per hoc enim differt substantia creata ab increata. Alio modo significat id quod non est *genitum*, et sic relativè dicitur eo modo quo negatio reducitur ad

(1) Refertur libro I, *Sent.*, dist. 13, § 6, seu lit. F, ut ex regulis definitionum Hieronymi. Sed nullum tamen librum nec sententiam ipsam apud illum extare notavimus ibidem ad marginem : extare autem tantùm lib. I Didymi, *de Spiritu sancto*, quem latinè reddidit Hieronymus, ut in illius operibus habetur quod sit Spiritus sanctus *increatus et ineffatus*.

genus affirmationis, sicut *non homo* ad genus substantiæ, et *non album* ad genus qualitatis. Unde, cùm *genitum* in divinis relationem importet, *ingenitum* etiam ad relationem pertinet. Et sic non sequitur quòd Pater ingenitus distinguatur à Filio genito secundùm substantiam, sed solùm secundùm relationem, in quantum scilicet relatio Filii negatur de Patre.

Ad quartum dicendum, quòd sicut in quolibet genere oportet ponere unum primum, ita in divina natura oportet ponere unum principium quod non sit ab alio, quod *ingenitum* dicimus. Ponere igitur duos *innascibiles* est ponere duos Deos, et duas naturas divinas. Unde Hilarius dicit in lib. *de Synodiis*: « Cùm unus Deus sit, duo innascibiles esse non possunt. » Et hoc præcipuè, quia si essent duo *innascibiles*, unus eorum non esset ab alio, et sic non distinguerentur oppositione relativâ; oporteret igitur quòd distinguerentur diversitate naturæ.

Ad quintum dicendum, quòd proprietas Patris, prout non est ab alio, potiùs significator per remotionem nativitatis Filii quàm per remotionem processionis Spiritus sancti; tum quia processio Spiritus sancti non habet nomen speciale, ut suprà dictum est (qu. 27, art. 4); tum quia etiam ordine naturæ præsupponit generationem Filii: unde, remoto à Patre quòd non sit genitus (cùm tamen sit principium generationis), sequitur consequenter quòd non sit procedens processione Spiritus sancti, quia Spiritus sanctus non est generationis principium, sed à genito procedens.

QUÆSTIO XXXIV.

De persona Filii, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de persona Filii. Attribuuntur autem tria nomina Filio, scilicet *Filius*, *Verbum* et *Imago*. Sed ratio *Filii* ex ratione *Patris* consideratur: unde restat considerandum de Verbo et Imagine.

Circa Verbum quæruntur tria: 1° Utrùm *Verbum* dicatur essentialiter in divinis, vel personaliter. 2° Utrùm sit proprium

nomen *Filii*. 3° Utrùm in nomine *Verbi* importetur respectus ad creaturas.

ARTICULUS I.

Utrùm verbum *in divinis sit nomen personale.*

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd *Verbum* in divinis non sit nomen personale. Nomina enim personalia propriè dicuntur in divinis, ut *Pater* et *Filius*. Sed Verbum metaphoricè dicitur in divinis, ut Origenes dicit super *Joan.* (tom. I). Ergo *Verbum* non est personale in divinis.

2. Præterea, secundùm Augustinum in lib. IX *de Trin.*, cap. 10, *verbum* est notitia cum amore; et secundùm Anselmum in *Monol.*, *dicere* summo spiritui nihil aliud est quàm cogitando intueri (2). Sed *notitia* et *cogitatio* et *intuitus* in divinis essentialiter dicuntur : ergo *verbum* non dicitur personaliter in divinis.

3. Præterea, de ratione *verbi* est quod dicatur. Sed secundùm Anselmum (3), sicut Pater est intelligens, et Filius est intelligens, et Spiritus sanctus est intelligens; ita Pater est *dicens*, Filius est *dicens*, et Spiritus sanctus est *dicens;* et similiter quilibet eorum *dicitur*. Ergo nomen *verbi* essentialiter dicitur in divinis, et non personaliter.

4. Præterea, nulla persona divina est facta. Sed Verbum Dei est aliquid factum; dicitur enim in *Psalm.* CXLVIII : « Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quæ faciunt ver-

(1) De his etiam I, *Sent.*, 2, qu. 93, art. 1, ad 2; qu. 4, de verit., art. 2 et art. 4; et *Opusc.* 1, cap. 11.

(2) Non sicut priùs cap. 32, 33, 34, unde dumtaxat implicitè colligi potest; sed cap. 60, expressissimè sub his verbis.

(3) In eodem ut superiùs *Monologio*, partim cap. 58, ubi dicitur trium nullus alio indigere aut ad intelligendum, aut ad amandum, partim (et expressius) cap. 60, ut supra, ubi dicitur *unusquisque non minùs in aliis quàm in seipso; ut cùm invicem se dicunt, sic videatur idem ipse qui dicitur, gignere verbum suum, sicut cùm à seipso dicitur*, etc. Et inferiùs : *Cùm scire non sit aliud quàm dicere, necesse ut quemadmodum singulus est sciens et intelligens, ita singulus quisque sit dicens*, etc.

bum ejus. » Ergo *verbum* non est nomen personale in divinis.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in VII. *de Trin.*, c. 1 : « Sicut Filius refertur ad Patrem, ita et verbum ad id cujus est verbum. » Sed *Filius* est nomen personale, quia relativè dicitur : ergo et *verbum*.

(Conclusio. — Verbum in divinis cùm *procedens ab alio* importet, non essentialiter sed personaliter tantùm sumitur.)

Respondeo dicendum, quòd nomen *Verbi* in divinis, si propriè sumitur, est nomen personale, et nullo modo essentiale.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quòd *verbum* tripliciter quidem in nobis propriè dicitur, quarto autem modo dicitur impropriè sive figurativè. Manifestiùs autem et communiùs in nobis dicitur *verbum* quod voce profertur : quod quidem ab interiori procedit quantum ad duo quæ in verbo exteriori inveniuntur, scilicet vox ipsa et significatio vocis : vox enim significat intellectùs conceptum, secundùm Philosophum in libro primo περὶ Ἑρμ. (1); et iterum vox ex significatione vel imaginatione procedit, ut in lib. *de Anima* dicitur; vox autem quæ non est significativa, *verbum* dici non potest. Ex hoc ergo dicitur *verbum* vox exterior, quia significat interiorem mentis conceptum. Sic igitur primò et principaliter interior mentis conceptus *verbum* dicitur, secundariò verò ipsa vox interioris conceptùs significativa, tertiò verò ipsa imaginatio vocis *verbum* dicitur. Et hos tres modos verbi ponit Damascenus in primo libro *Fid. orth.*, cap. 18, dicens quòd « *verbum* dicitur naturalis intellectùs motus, secundùm quem movetur, et intelligit, et cogitat, velut lux et splendor » (quantum ad primum); rursus : « *Verbum* est quod non verbo profertur, sed in corde pronuntiatur » (quantum ad tertium); rursum etiam : « *Ver-*

(1) Sive de interpretatione, ut jam non semel notatum est. Quod autem subjungitur velut ex libro de anima indefinitè, ac priùs notabatur *ex libro* sine indice speciali, sumptum est cap. 8 libri secundi, text. 90, ubi proinde tussim non esse vocem infert, sed solummodo *respirati aëris ictum* sive percussionem (πληγὴν) ad eam partem quæ *arteria* nominatur. Hæc enim percussio cùm sit per linguam, vox est, et proinde aliquid significat; cùm sine lingua simpliciter sit, est sonus non vox; qualis dicitur tussis.

bum est angelus, id est nuntius intelligentiæ » (quantum ad secundum). Dicitur autem figurativè quarto modo *verbum*, id quod verbo significatur vel efficitur; sicut consuevimus dicere : « Hoc est verbum quod dixit, vel quod mandavit Rex, » demonstrato aliquo facto quod verbo significatum est, vel simpliciter enuntiantis, vel etiam imperantis. Dicitur autem propriè *verbum* in Deo, secundùm quòd *verbum* significat conceptum intellectûs. Unde Augustinus dicit in XV. *de Trin.*, cap. 10 : « Quisquis potest intelligere verbum, non solùm antequam sonet, verùm 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 quòd ab alio procedat, scilicet à notitia concipientis; unde *verbum* secundùm quòd propriè dicitur in divinis, significat aliquid ab alio procedens; quod pertinet ad rationem nominum personalium in divinis, eò quòd personæ divinæ distinguuntur secundùm originem, ut dictum est qu. 8, cap. 4. Unde oportet quòd nomen *verbi*, secundùm quòd propriè in divinis accipitur, non sumatur essentialiter, sed personaliter tantùm.

Ad primum ergo dicendum, quòd Ariani, quorum fons Origenes invenitur, posuerunt Filium *alium à Patre* esse in diversitate substantiæ. Unde conati sunt, cùm Filius Dei *Verbum* dicitur, astruere non esse propriè dictum; ne sub ratione *verbi procedentis*, cogerentur fateri Filium Dei non esse extra substantiam Patris : nam verbum interius sic à dicente procedit, quòd in ipso manet. Sed necesse est, si ponitur *verbum Dei*, metaphoricè dictum, quòd ponatur *verbum Dei* propriè dictum. Non enim potest aliquid metaphoricè *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 exteriùs manifestantur, non dicuntur *verba* nisi in quantum significant interiorem mentis conceptum, quem aliquis etiam per exteriora signa manifestat. Etsi ergo *verbum* aliquando dicatur metaphoricè in divinis, tamen oportet ponere *verbum* propriè dictum, quod personaliter dicatur.

Ad secundum dicendum, quòd nihil eorum quæ ad intellectum pertinent, 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 secundùm quòd est per speciem intelligibilem in actu, consideratur absolutè; et 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. Cùm ergo dicitur quòd « verbum est notitia, » non accipitur *notitia* pro actu intellectùs cognoscentis, vel pro aliquo ejus habitu, sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendo. Unde et Augustinus (lib. VII *de Trin.*, cap. 2), dicit quòd « verbum est sapientia genita, » quod nihil aliud est quàm ipsa conceptio sapientis, quæ etiam pari modo *notitia genita* dici potest. Et per eumdem modum potest intelligi quòd *dicere* Deo sit *cogitando intueri*, in quantum scilicet intuitu cogitationis divinæ concipitur Verbum. Dei *cogitationis* tamen nomen Deo verbo proprièe non convenit; dicit enim Augustinus, XV, *de Trin.*, cap. 16 : « Ita dicitur illud *verbum Dei*, ut cogitatio non dicatur; ne aliquid esse quasi volubile credatur in Deo, quod nunc accipiat formam ut verbum sit, eamque amittere possit, atque informiter quodammodo volutari. » Cogitatio enim proprièe in inquisitione veritatis consistit, quæ in Deo locum non habet; cùm verò intellectus jam ad formam veritatis pertingit, non cogitat, sed perfectè veritatem contemplatur. Unde Anselmus impropriè accipit *cogitationem* pro *contemplatione*.

Ad tertium dicendum, quòd sicut, proprièe loquendo, *verbum* dicitur personaliter in divinis et non essentialiter, ita et *dicere*. Unde sicut *verbum* non est commune Patri et Filio et Spiritui sancto; ita non est verum quòd Pater et Filius et Spiritus sanctus sint *unus dicens*. Unde Augustinus dicit, VII. *de Trin.* (cap. 1) : « Dicens illo coæterno verbo non singulus intelligitur, 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 verò modo quo dicitur res in verbo in-

tellecta, cuilibet personæ convenit *dici* : Pater enim intelligendo se, et Filium et Spiritum sanctum et omnia alia quæ ejus scientiâ continentur, concipit Verbum; ut sic tota Trinitas *verbo dicatur*, et etiam omnis creatura, sicut intellectus hominis verbo quod concipit intelligendo lapidem, *dicit*. Anselmus verò impropriè accepit *dicere* pro *intelligere*, quæ tamen differunt. Nam *intelligere* importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam; in qua nulla ratio originis importatur, sed solùm 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 et intellectum, ut suprà ostensum est (qu. 14) (1). Sed *dicere* importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum, nihil enim est aliud *dicere* quàm *proferre verbum;* sed mediante verbo importat habitudinem ad rem intellectam quæ in verbo prolato manifestatur intelligenti. Et sic, sola persona quæ profert verbum, est *dicens* in divinis, cùm tamen singula personarum sit *intelligens* et *intellecta*, et per consequens *verbo dicta*.

Ad quartum dicendum, quòd *verbum* sumitur ibi figurativè, prout significatum vel effectus verbi, dicitur *verbum* : sic enim creaturæ dicuntur *facere verbum Dei*, in quantum exequuntur 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.

(1) Partim art. 2, ubi proinde concluditur quòd per seipsum Deus intelligat se, quia et intellectus et intellectum et species intelligibilis unum et idem esse supponuntur; partim etiam art. 4, ubi ex eo quod ipsamet intellectio Dei est essentia ejus et intrinseca perfectio, infertur quòd idem est intellectus et intellectum, etc.

ARTICULUS II.

Utrùm verbum *sit proprium nomen Filii.*

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd *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 propriè *Verbum*, non procedit à Patre, nisi per modum prolationis : quod est hæresis Valentini, ut patet per Augustinum, in lib. *de Hæresibus* (2).

3. Præterea, omne nomen proprium alicujus personæ significat proprietatem aliquam ejus. Si igitur *verbum* sit proprium nomen Filii, significabit aliquam proprietatem ejus, et sic erunt plures proprietates in divinis quàm suprà enumeratæ sunt.

4. Præterea, quicunque intelligit, intelligendo concipit verbum. Sed Filius intelligit : ergo Filii est aliquod verbum, et sic non est proprium Filii *esse verbum*.

5. Præterea, *Hebr.* I, dicitur de Filio : « Portans omnia verbo virtutis suæ ; » ex quo Basilius accipit quòd Spiritus sanctus sit verbum Filii (3). Non est ergo proprium Filii *esse verbum*.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit VI. *de Trin.*, cap. 2 : « Verbum solus Filius accipitur. »

(Conclusio. — *Verbum* in divinis, cùm dicatur secundùm quòd est procedens emanatione intellectùs, personæ Filii proprium nomen est.)

Respondeo dicendum, quòd *verbum* propriè dictum in di-

(1) De his etiam, I, *Sent.*, dist. 17, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 2; et qu. 4, de verit., art. 3; et *Opusc.* 1, cap. 11.

(2) Caput 11, ubi nec explicitè tantùm de Valentino id asserit : cùm ex fabulis ejus refert, *intellectum et veritatem æonas octo protulisse in honorem patris, indeque verbum et vitam processisse.*

(3) Colligitur ex libro 5, *Contra Eunomium*, cap. 11.

vinis personaliter accipitur, et est proprium nomen personæ Filii. Significat enim quamdam emanationem intellectûs. Persona autem quæ procedit in divinis secundùm emanationem intellectûs, dicitur *Filius*, et hujusmodi processio dicitur *generatio*, ut suprà ostensum est (qu. 27, art. 2). Unde relinquitur quòd solus Filius propriè dicatur *Verbum* in divinis.

Ad primum ergo dicendum, quòd in nobis non est idem *esse* et *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. Et ideo oportet quòd sit aliquid subsistens, quia quicquid est in natura Dei subsistit. Et ideo Damascenus dicit (lib. I *De Fide orthod.*, cap. 18), quòd « Verbum Dei est substantiale et in hypostasi ens, reliqua verò verba (scilicet nostra) virtutes sunt naturæ. »

Ad secundum dicendum, quòd non propter hoc error Valentini est damnatus, quia Filium dixit prolatione natum, ut Ariani calumniabantur, sicut Hilarius refert VI, *de Trin.* (1); sed propter varium modum prolationis quem posuit, ut patet per Augustinum, in lib. *de Hæresibus* (ubi sup.).

Ad tertium dicendum, quòd in nomine *Verbi* eadem proprietas importatur, quæ in nomine *Filii* ; unde dicit Augustinus : « Eo dicitur verbum quo filius. » Ipsa enim nativitas Filii, quæ est proprietas personalis ejus, diversis nominibus significatur, quæ Filio attribuuntur ad exprimendam diversitatem perfectio-

(1) Sic enim ibi aliquantò post principium : *Videntes hæretici Filium Dei non ex Deo esse, neque de natura ei in natura Dei, ex Deo Deum natum, dixerunt*, natum non putativè, nec sicut Valentinus prolatione Patris natum commentatus est, *ut sub specie hæreseos Valentinianæ nomine prolationis improbato nativitatem Dei ex Deo improbarent.* Subjungit verò quòd *ridicula quædam et fœda commentatis post numerosas æternitatum potestates. Christum prolatum asserit; et hanc inanem prolationem temerarii ac stulti authoris favore quæsitam evangelica fides nescit.* Similia sunt quæ notat Augustinus ut supra, idem enim est non ac æternitas.

num ejus. Nam ut ostendatur connaturalis Patri, dicitur *Filius*; ut ostendatur cœternus, 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, quòd eo modo convenit Filio esse intelligentem, quo convenit ei esse Deum, cùm *intelligere* essentialiter dicatur in divinis, ut dictum est (qu. 27, art. 2 et art. 4). Est autem Filius *Deus genitus*, non autem *generans Deus*: unde est quidem *intelligens*, non ut producens verbum, sed ut verbum procedens; prout scilicet in Deo verbum procedens secundùm rem non differt ab intellectu divino, sed relatione solâ distinguitur à principio verbi.

Ad quintum dicendum, quòd cùm de Filio dicitur: « Portans omnia verbo virtutis suæ, » verbum figuratè accipitur pro effectu verbi. Unde Glossa ibi dicit quòd *verbum* sumitur pro imperio; in quantum scilicet ex effectu virtutis verbi est quòd res conserventur in *esse*, sicut ex effectu virtutis verbi est quòd res producantur in *esse*. Quod verò Basilius interpretatur *verbum* pro Spiritu sancto, improprièt et figuratè 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.

Utrum in nomine verbi *importetur respectus ad creaturam.*

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd 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: ergo *verbum* non importat respectum ad creaturam.

2. Præterea, quæ important respectum ad creaturas, dicuntur de Deo ex tempore, ut *dominus* et *creator*. Sed *ver-*

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 27, quæst. 1, art. 2, et quæst. 4, de verit., art. 5; et *Quodl.* 4, qu. 4, art. 1, ad 1.

bum, 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, sequitur quòd procedit à creatura.

4. Præterea, ideæ sunt plures secundùm diversos respectus ad creaturas. Si igitur *verbum* importat respectum ad creaturas, sequitur quòd in Deo non sit unum verbum tantùm, sed plura.

5. Præterea, si *verbum* importat respectum ad creaturam, hoc non est nisi in quantum creaturæ cognoscuntur à Deo. Sed Deus non solùm cognoscit entia, sed etiam non entia. Ergo in verbo importabitur respectus ad non entia : quod videtur falsum.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in lib. LXXXIII *Quæstionum* (qu. 63), quòd in nomine *verbi* significatur non solùm respectus ad Patrem, sed etiam ad illa quæ per verbum facta sunt operativâ potentiâ (1).

(Conclusio. — Cùm Deus intelligendo se in productione verbi, intelligat creaturas, in *verbi* nomine intelligitur respectus ad creaturas.)

Respondeo dicendum, quòd in verbo importatur respectus ad creaturam; Deus enim cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam. Verbum igitur in mente conceptum, est repræsentativum omnis ejus quod actu intelligitur : unde in nobis sunt diversa verba, secundùm diversa quæ intelligimus; sed quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum verbum ejus est expressivum non solùm Patris, sed etiam creaturarum. Et sicut Dei scientia, Dei quidem est cognoscitiva tantùm, creaturarum autem cognoscitiva et factiva; ita Verbum Dei, ejus quod in Deo Patre est est expressivum tantùm, creaturarum verò est expressivum et operativum. Et propter hoc dicitur in *Psalm.* XXXII : « Dixit, et facta sunt, » quia importatur in verbo ratio factiva eorum quæ Deus facit.

(1) Vel sic plenius : *Quod græcè* λόγος *dicitur, latinè et rationem et verbum significat. Sed hoc loco melius* verbum *interpretamur, ut significetur non solùm respectus ad Patrem, sed ad illa etiam quæ per Verbum facta sunt*, etc.

Ad primum ergo dicendum, quòd in nomine personæ includitur etiam natura obliquè; 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: sicut enim proprium est Filio quòd sit filius, ita proprium est ei quòd sit *genitus Deus*, vel *genitus creator*; et per hunc modum importatur relatio ad creaturam in nomine *verbi*.

Ad secundum dicendum, quòd cùm relationes consequantur actiones, quædam nomina important relationem Dei ad creaturam, quæ consequitur actionem Dei transeuntem in exteriorem effectum, sicut *creare* et *gubernare*, et talia dicuntur de Deo ex tempore. Quædam verò relatio est, quæ consequitur actionem non transeuntem in exteriorem effectum, sed manentem in agente, ut *scire* et *velle*, et talia non dicuntur de Deo ex tempore; et hujusmodi relatio ad creaturam importatur in nomine *Verbi*. Nec est verum, quòd nomina importantia relationem Dei ad creaturas omnia dicantur ex tempore: sed sola illa nomina quæ important relationem consequentem actionem Dei transeuntem in exteriorem effectum, ex tempore dicuntur.

Ad tertium dicendum, quòd creaturæ non cognoscuntur à Deo per scientiam à creaturis acceptam, sed per essentiam suam: unde non oportet quòd à creaturis procedat verbum, licèt verbum sit expressivum creaturarum.

Ad quartum dicendum, quòd nomen *Ideæ*, principaliter est impositum ad significandum respectum ad creaturas; et ideo pluraliter dicitur in divinis, neque est personale. Sed nomen *verbi* principaliter impositum est ad significandam relationem ad *dicentem*; et ex consequenti ad creaturas, in quantum Deus intelligendo se, intelligit omnem creaturam: et propter hoc in divinis est unicum tantùm verbum, et personaliter dictum.

Ad quintum dicendum, quòd eo modo quo scientia Dei est non entium, et verbum Dei est non entium, quia non est aliquid minus in verbo Dei quàm in scientia Dei, ut Augustinus dicit (lib. XV, *de Trin.*, cap. 4). Sed tamen verbum est entium ut expressivum et factivum; non entium autem, ut expressivum et manifestativum.

QUÆSTIO XXXV.

De imagine, in duos articulos divisa.

Deinde quæritur de imagine.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrum *imago* in divinis dicatur personaliter. 2° Utrum sit proprium nomen Filii.

ARTICULUS I.

Utrum imago *in divinis dicatur personaliter.*

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quod *imago* non dicatur personaliter in divinis. Dicit enim Augustinus in lib. *de Fide, ad Petr.* (cap. 1) (2) : « Una est sanctæ Trinitatis divinitas et imago, ad quam factus est homo. » Igitur *imago* dicitur essentialiter et non personaliter.

2. Præterea, Hilarius dicit in lib. *de Synodis*, quod « imago est ejus rei ad quam imaginatur, species indifferens. » Sed species, sive forma, in divinis dicitur essentialiter : ergo et *imago*.

3. Præterea, *imago* ab imitando dicitur, in quo importatur prius et posterius. Sed in divinis personis nihil est prius et posterius : ergo *imago* non potest esse nomen personale in divinis.

Sed contra est, quod dicit Augustinus (lib. VII, *de Trin.*, cap. 1) : « Quid absurdius quam imaginem ad se dici? » Ergo *imago* in divinis relativè dicitur, et sic est nomen personale.

(Conclusio. — Cùm imaginis nomen originem in divinis importet, personaliter in divinis dicitur.)

Respondeo dicendum, quòd de ratione imaginis est similitudo : non tamen quæcunque similitudo sufficit ad rationem imaginis, sed similitudo quæ est in specie rei, vel saltem in aliquo signo speciei. Signum autem speciei in rebus corporeis maximè videtur esse figura : videmus enim quòd diversorum

(1) De his etiam infra, quæst. 93, art. 3, ad 4; ut et I, *Sent.*, dist. 18, qu. 2, art. 2.

(2) Vel Fulgentius inter opera Augustini, tom. 3.

animalium secundùm 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 figuræ, sed requiritur ad rationem imaginis origo; quia, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstionum* (1), unum ovum non est imago alterius, quia non est de illo expressum. Ad hoc ergo quòd verè aliquid sit imago, requiritur quòd ex alio procedat, simile ei in specie vel saltem in signo speciei. Ea verò quæ processionem sive originem important in divinis, sunt personalia; unde hoc nomen, *imago*, est nomen personale.

Ad primum ergo dicendum, quòd *imago* propriè dicitur quod procedit ad similitudinem alterius; illud autem, ad cujus similitudinem aliquid procedit, propriè dicitur *exemplar*, impropriè verò *imago*. Sic tamen Augustinus utitur nomine imaginis cùm dicit: « Divinitatem sanctæ Trinitatis esse imaginem ad quam factus est homo. »

Ad secundum dicendum, quòd *species* (prout ponitur ab Hilario in diffinitione 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, quòd *imitatio* in divinis personis non significat posterioritatem, sed solam assimilationem.

ARTICULUS II.

Utrùm nomen imaginis *sit proprium Filio.*

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd nomen *imaginis* non sit proprium Filio; quia, ut dicit Damascenus (lib. I

(1) Vel sic plenius: *Ubi æqualitas, continuò similitudo, non continuò imago: velut in duobus ovis paribus quia inest æqualitas, inest et similitudo; quæcunque enim adsunt uni, adsunt et alteri; imago tamen non est, quia neutrum de altero expressum est.*

(2) De his etiam lib. II, *Sent.*, dist. 18, quæst. 2, art. 3, et dist. 31, quæst. 3, art. 1; et *ad Hebr.*, I, lect. 3, col. 3.

de Fide orth., cap. 18), Spiritus sanctus est *imago Filii*. Non est ergo proprium nomen Filii.

2. Præterea, de ratione imaginis est similitudo cum expressione, ut Augustinus dicit in lib. LXXXV *Quæstionum* (ut sup.) (1). Sed hoc convenit Spiritui sancto; procedit enim ab alio secundùm modum similitudinis. Ergo Spiritus sanctus est imago, et ita non est proprium Filii quòd sit imago.

3. Præterea, homo etiam dicitur *imago Dei*, secundùm illud primæ *ad Cor.* XI : « Vir non debet velare caput suum, quoniam imago et gloria Dei est. » Ergo non est proprium Filio.

Sed contra est, quod Augustinus dicit VII, *de Trin.* (cap. 2), quòd « solus Filius est imago Patris. »

(Conclusio. — Cùm Filius in divinis procedat ut verbum, Spiritus autem sanctus ut amor : nomen *imaginis* proprium est Filio, non autem Spiritui sancto.)

Respondeo dicendum, quòd doctores Græcorum communiter dicunt Spiritum sanctum esse imaginem Patris et Filii; sed doctores latini soli Filio attribuunt nomen *imaginis*. Non enim invenitur in canonica Scriptura, nisi de Filio; dicitur enim *Col.* I : « Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus creaturæ; » et *ad Hebr.* I : « Qui cùm sit splendor gloriæ, et figura substantiæ ejus. »

Hujus autem rationem assignant quidam ex hoc quòd Filius convenit cum Patre, non solùm 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 secundùm relationes non attenditur in divinis neque æqualitas neque inæqualitas, ut Augustinus dicit (lib. III *de Trin.*, cap. 6) : ita neque similitudo, quæ requiritur ad rationem imaginis.

Unde alii dicunt quòd Spiritus sanctus non potest dici *imago Filii*, quia imaginis non est imago; neque etiam *imago Pa-*

(1) Ubi proinde ait *esse imaginem hominis in speculo, quia de illo expressa est; et sic expressam esse de parente similitudinem filii ut rectè dicatur imago;* sed negat ovum (etsi ovo simile) imaginem illius esse, *quia expressum non* est, ut jam sup.

tris, quia imago refertur immediatè ad id cujus est imago, Spiritus sanctus autem refertur ad Patrem per Filium; neque etiam est *imago Patris et Filii*, quia sic esset una imago duorum, quod videtur impossibile : unde requiritur quòd Spiritus sanctus nullo modo sit *imago*. Sed hoc nihil est : quia Pater et Filius sunt unum principium Spiritûs sancti, ut infrà dicetur (qu. 36, art. 4); unde nihil prohibet sic Patris et Filii (in quantum sunt unum) esse unam imaginem, cùm etiam homo totius Trinitatis sit una imago.

Et ideo aliter dicendum est, quòd sicut Spiritus sanctus, quamvis suâ processione accipiat naturam Patris (sicut et Filius), non tamen dicitur *natus;* ita licèt accipiat speciem similem Patris, non dicitur *imago;* 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, quòd Damascenus et alii doctores Græcorum communiter utuntur nomine *imaginis* pro perfecta similitudine.

Ad secundum dicendum, quòd licèt Spiritus sanctus sit similis Patri et Filio, non tamen sequitur quòd sit *imago*, ratione jam dictâ.

Ad tertium dicendum, quòd imago alicujus dupliciter in aliquo invenitur : uno modo, in re ejusdem naturæ secundùm 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*. Et ideo ad designandam in homine imperfectionem imaginis, homo non solùm dicitur *imago*, sed et *ad imaginem*, per quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur; sed Filius Dei non dicitur esse *ad imaginem*, quia est perfecta Patris imago.

QUÆSTIO XXXVI.

De personâ Spiritus sancti, in quatuor articulos divisa.

Post considerationem prædictam considerandum est de his quæ pertinent ad personam Spiritus sancti, quia non solùm dicitur *Spiritus sanctus*, sed etiam *Amor* et *Donum Dei*.

Circa Spiritum sanctum ergo quæruntur quatuor : 1° Utrùm hoc nomen, *Spiritus sanctus*, sit proprium alicujus personæ. 2° Utrùm illa persona divina, quæ *Spiritus sanctus* dicitur, procedat à Patre et Filio. 3° Utrùm procedat à Patre per Filium. 4° Utrùm Pater et Filius sint unum principium Spiritûs sancti.

ARTICULUS I.

Utrùm hoc nomen, Spiritus sanctus, *sit proprium nomen alicujus divinæ personæ.*

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd 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 Hilarius *de Trin.* (lib. VIII), in Spiritu Dei aliquando significari Patrem, ut cùm dicitur (*Isai.* LXI) : « Spiritus Domini super me ; » aliquando significari Filium, ut cùm dicit Filius (*Matth.* XII) : « In Spiritu Dei ejicio dæmonia, » naturæ suæ potestate ejicere se dæmonia demonstrans (2) ; aliquando de Spiritu sancto, ut ibi : « 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* di-

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 15, art. 1; ut et I, *Sent.*, dist. 10, art. 4; et *Cont. Gent.*, ib. 4, cap. 19; et qu. 3, de malo, art. 14; art. 14; et *Opusc.* 3, cap. 46 et 47.

(2) Ex græco δαιμονια ut et *Luc.* XI, vers. 20.

cantur, ut Boëtius dicit in lib. *de Trin.* 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.* XI: « Dixit Dominus ad Moysen: De spiritu tuo accipiam, tradamque eis; » et IV. *Reg.* 2: « Requievit spiritus Eliæ super Elisæum. » Ergo *spiritus sanctus* non videtur esse proprium nomen alicujus divinæ personæ.

Sed contra est, quod dicitur I. *Joan.* ult.: « Tres sunt qui testimonium dant in cœlo: Pater, Verbum et Spiritus. » Ut autem Augustinus dicit VII. *de Trin.* (cap. 4), cum quæritur: « Quid tres? » dicimus: « Tres personæ. » Ergo *spiritus sanctus* est nomen divinæ personæ.

(CONCLUSIO. — *Spiritus sancti* nomen proprium est personæ divinæ procedentis, ut amor.)

Respondeo dicendum, quod cum sint duæ processiones in divinis, altera earum quæ est per modum amoris, non habet proprium nomen, ut supra dictum est (qu. 27). Unde et relationes quæ secundum hujusmodi processionem accipiuntur, innominatæ sunt, ut etiam supra dictum est (q. 28). Propter quod et nomen personæ hoc modo procedentis, eadem ratione non habet proprium nomen: sed sicut sunt accommodata aliqua nomina ex usu loquentium ad significandum prædictas relationes (unde nominamus eas nomine *processionis* et *spirationis*, quæ secundum proprietatem significationis magis videntur significare actus notionales, quam relationes); ita ad significandum divinam personam quæ procedit per modum amoris, accommodatum est ex usu Scripturæ hoc nomen, *spiritus sanctus*.

Et hujus quidem convenientiæ ratio sumi potest ex duobus. Primò quidem ex ipsa communitate ejus quod dicitur *spiritus sanctus*. Ut enim Augustinus dicit XV. *de Trin.* (cap. 11), quia « Spiritus sanctus communis est ambobus, id vocabuli ipse proprie quod ambo communiter; » nam et Pater est *spiritus* et Filius est *spiritus*, et Pater est *sanctus* et Filius est *sanctus*. Secundò verò, ex propria significatione. Nam nomen *spiritus*

in rebus corporeis impulsionem quamdam et motionem significare videtur; nam flatum et ventum *spiritum* nominamus : est autem proprium amoris quòd moveat et impellat voluntatem amantis in amatum. Sanctitas verò illis rebus attribuitur, quæ in Deum ordinantur. Quia igitur personà divina procedit per modum amoris quo Deus amatur, convenienter *spiritus sanctus* nominatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc quod dico, *spiritus sanctus*, prout sumitur in virtute duarum dictionum, commune est toti Trinitati : quia nomine *spiritûs* significatur immaterialitas divinæ substantiæ; spiritus enim corporeus invisibilis est et parum habet de materia, unde omnibus substantiis immaterialibus et invisibilibus hoc nomen attribuimus : per hoc verò quod dicitur, *sanctus*, significatur puritas divinæ bonitatis. Si autem accipiatur hoc quod dico, *spiritus sanctus*, in vi unius dictionis, sic ex usu Ecclesiæ est accommodatum ad significandam unam trium personarum, scilicet quæ procedit per modum amoris, ratione jam dictâ.

Ad secundum dicendum, quòd licèt hoc quod dico, *spiritus sanctus*, relativè non dicatur, tamen pro relativo ponitur, in quantum est accommodatum ad significandam personam solâ relatione ab aliis distinctam. Potest tamen intelligi in nomine aliqua relatio, si *spiritus sanctus* intelligitur quasi *spiratus*.

Ad tertium dicendum, quòd in nomine Filii intelligitur sola relatio ejus qui est à principio ad principium; sed in nomine Patris, intelligitur relatio principii; et similiter in nomine *spiritûs*, prout importat quamdam vim motivam. Nulli autem creaturæ competit esse principium respectu alicujus divinæ personæ, sed è converso; et ideo potest dici *pater noster* et *spiritus noster*, non tamen potest dici *filius noster*.

ARTICULUS II.

Utrùm Spiritus sanctus procedat à Filio.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd Spiritus sanctus non procedat à Filio. Quia secundùm Dionysium (ut jam sup.),

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 11, art. 1; et quæst. 10,

« Non est audendum dicere aliquid de substantiali divinitate, præter ea quæ divinitùs nobis ex sacris eloquiis sunt expressa. » Sed in Scriptura sacra non exprimitur quòd Spiritus sanctus à Filio procedat, sed solùm quòd procedat à Patre; ut patet *Joan.* XV : « Spiritum veritatis qui à Patre procedit. » Ergo Spiritus sanctus non procedit à Filio.

2. Præterea, in Symbolo Constantinopolitanæ Synodi sic legitur : « Credimus in Spiritum sanctum Dominum et vivificantem, ex Patre procedentem, cum Patre et Filio adorandum et glorificandum. » Nullo igitur modo debuit addi in Symbolo nostro, quòd Spiritus sanctus procedat à Filio; sed videntur esse anathematis rei, qui hoc addiderunt.

3. Præterea, Damascenus (lib. I *de Fide orth.*, cap. 11) dicit : « Spiritum sanctum ex Patre dicimus, et spiritum Patris nominamus; ex Filio autem Spiritum sanctum non dicimus, spiritum verò 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 beati Andreæ : « Pax vobis, et universis qui credunt in unum Deum Patrem, et unum Filium ejus unicum Dominum nostrum Jesum Christum, et 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 perfectè procedit à Patre : ergo superfluum est dicere quòd procedit à Filio.

7. Præterea, in perpetuis non differunt *esse* et *posse*, ut dicitur in III. *Physic.* (text. 32), et multò minùs in divinis. Sed Spiritus sanctus potest distingui à Filio, etiamsi ab eo non procedat. Dicit enim Anselmus, in lib. *de Processione Spiritus sancti* (cap. 2) : « Habent utique à Patre esse Filius et Spiritus sanctus, sed diverso modo : quia alter nascendo et

de potent., art. 4; et *Opusc.* 1 c. 49, 50, 51; et *Opusc.* 3, cap. 49; et *Cont. Gent.*, lib. IV, cap. 24 et 25.

alter procedendo, ut alii sint per hoc ab invicem. » Et postea subdit (cap. 4) : « Nam si per aliud non essent plures Filius et Spiritus sanctus, per hoc solùm essent diversi. » Ergo Spiritus sanctus distinguitur à Filio ab eo non existens.

Sed contra est, quod dicit Athanasius (in Symbolo) : « Spiritus sanctus à Patre et Filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. »

(Conclusio. — Spiritus sanctus ita necessariò procedit à Filio, quòd si non procederet, non distingueretur ab eo personaliter.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est dicere Spiritum sanctum à Filio esse. Si enim non esset ab eo, nullo modo posset ab eo personaliter distingui : quod ex suprà dictis patet.

Non enim est possibile dicere quòd secundùm aliquid absolutum divinæ personæ ab invicem distinguantur, quia sequeretur quòd non esset trium una essentia ; quicquid enim in divinis absolutè dicitur, ad unitatem essentiæ pertinet. Relinquitur ergo quòd solùm relationibus divinæ personæ ab invicem distinguantur. Relationes autem personas distinguere non possunt, nisi secundùm quòd sunt oppositæ : quod ex hoc patet, quia Pater habet duas relationes, quarum una refertur ad Filium et alia ad Spiritum sanctum ; quæ tamen, quia non sunt oppositæ, non constituunt duas personas, sed ad unam tantùm personam Patris pertinent. Si autem in Filio et Spiritu sancto non esset invenire nisi duas relationes, quibus utraque refertur ad Patrem, illæ relationes non essent ad invicem oppositæ, sicut neque duæ relationes quibus Pater refertur ad illos. Unde, sicut persona Patris est una, ita sequeretur quòd persona Filii et Spiritus sancti esset una, habens duas relationes oppositas duabus relationibus Patris. Hoc autem est hæreticum, cum tollat fidem Trinitatis. Oportet ergo quòd Filius et Spiritus sanctus ad invicem referantur oppositis relationibus. Non autem possunt esse in divinis aliæ relationes oppositæ, nisi relationes originis, ut suprà probatum est : oppositæ autem relationes originis accipiuntur secundùm *principium*, et secundùm *quod est à principio*. Relinquitur ergo quòd necesse est dicere, vel Filium esse à Spiritu sancto (quod nullus dicit), vel Spiritum sanctum esse à Filio, quod nos confitemur. Et

huic quidem consonat ratio processionis utriusque. Dictum est enim supra, quòd Filius procedit per modum intellectûs, ut verbum; Spiritus sanctus autem per modum voluntatis, ut amor: necesse est autem quòd amor à verbo procedat; non enim aliquid amamus nisi quod conceptione mentis apprehendimus. Unde et secundùm hoc, manifestum est quòd Spiritus sanctus procedit à Filio.

Ipse etiam ordo rerum hoc docet. Nusquam enim hoc invenimus quòd ab uno procedant plura absque ordine, nisi in illis quæ solùm materialiter differunt: sicut unus faber producit multos cultellos materialiter ab invicem distinctos, nullum ordinem habentes ad invicem; sed in rebus in quibus non est sola materialis distinctio, semper invenitur in multitudine productorum aliquis ordo: unde etiam in ordine creaturarum productarum decor divinæ sapientiæ manifestatur. Si ergo ab una persona Patris procedunt duæ personæ, scilicet Filius et Spiritus sanctus, oportet esse aliquem ordinem eorum ad invicem; nec potest aliquis ordo alius assignari, nisi ordo naturæ, quo alius est ex alio. Non est igitur possibile dicere quòd Filius et Spiritus sanctus sic procedant à Patre, quòd neuter eorum procedat ab alio, nisi quis ponere in eis materialem distinctionem, quod est impossibile.

Unde etiam ipsi Græci processionem Spiritus sancti aliquem ordinem habere ad Filium intelligunt: concedunt enim Spiritum sanctum esse *spiritum Filii*, et esse *à Patre per Filium*; et quidam eorum dicuntur concedere quòd sit à Filio, vel profluat ab eo, non tamen quòd procedat; quod videtur vel ex ignorantia, vel ex proteruia esse. Quia si quis rectè consideret, inveniet *processionis* verbum inter omnia quæ ad originem qualemcunque pertinent, communissimum esse: utimur enim eo ad designandum qualemcunque originem; sicut quòd linea procedit à puncto, radius à sole, rivus à fonte, et similiter in quibuscunque aliis. Unde ex quocunque alio ad originem pertinente, potest concludi quòd Spiritus sanctus procedit à Filio.

Ad primum ergo dicendum, quòd de Deo dicere non debemus quod in sacra Scriptura non invenitur, vel per verba, vel per sensum; licèt autem per verba non inveniatur in sacra Scriptura quòd Spiritus sanctus procedit à Filio, invenitur ta-

men quantùm ad sensum, et præcipuè ubi dicit Filius, *Joan.* XVI, de Spiritu sancto loquens : « Ille me clarificabit, quia de meo accipiet. » Regulariter etiam in sacra Scriptura tenendum est, quòd id quod de Patre dicitur, oportet de Filio intelligi (etiamsi dictio exclusiva addatur), nisi solùm in illis in quibus Pater et Filius secundùm oppositas relationes distinguuntur; cùm enim Dominus *Matth.* XI, dicit : « Nemo novit Filium nisi Pater, » non excluditur quin Filius seipsum cognoscat. Sic igitur, cùm dicitur quòd « Spiritus sanctus à Patre procedit (etiamsi adderetur quòd à solo Patre procedit), non excluderetur inde Filius; quia quantùm ad hoc quod est *esse principium* Spiritus sancti, non opponuntur Pater et Filius, sed solùm quantùm ad hoc quòd hic est *pater* et ille *filius*.

Ad secundum dicendum, quòd in quolibet concilio institutum fuit symbolum aliquod propter errorem aliquem qui in concilio damnabatur : unde sequens concilium non faciebat aliud symbolum quàm primum, sed id quod implicitè continebatur in primo symbolo per aliqua addita explanabatur contra hæreses insurgentes. Unde in determinatione Chalcedonensis synodi dicitur, quòd « illi qui fuerunt congregati in concilio Constantinopolitano doctrinam de Spiritu sancto tradiderunt; non quòd minùs esset in præcedentibus qui apud Nicæam congregati sunt, inferentes, sed intellectum eorum adversùs hæreticos declarantes. » Quia igitur in tempore antiquorum conciliorum nondum exortus fuerat error dicentium Spiritum sanctum non procedere à Filio, non fuit necessarium quòd hoc explicitè poneretur; sed postea insurgente errore quorumdam, in quodam concilio in occidentalibus partibus congregato, expressum fuit authoritate romani Pontificis, cujus authoritate etiam antiqua concilia congregabantur et confirmabantur. Continebatur tamen implicitè in hoc ipso quòd dicebatur Spiritus sanctus à Patre procedere.

Ad tertium dicendum, quòd « Spiritum sanctum non procedere à Filio, » primò fuit à Nestorianis introductum, ut patet in quodam symbolo Nestorianorum damnato in Ephesina synodo; et hunc errorem secutus fuit Theodoritus Nestorianus, et plures post ipsum, inter quos fuit etiam Damascenus. Unde in hoc, ejus sententiæ non est standum. Quamvis à quibusdam

dicatur quòd Damascenus sicut non confitetur Spiritum sanctum esse à Filio, ita etiam non negat ex vi illorum verborum.

Ad quartum dicendum, quòd per hoc quòd Spiritus sanctus dicitur quiescere vel manere in Filio, non excluditur quin ab eo procedat; quia et Filius in Patre manere dicitur, cum tamen à Patre procedat. Dicitur autem Spiritus sanctus in Filio quiescere, vel sicut amor amantis quiescit in amato, vel quantùm ad humanam naturam Christi, propter id quod scriptum est, *Joan.* I: «Super quem videris Spiritum descendentem et manentem super eum, hic est qui baptizat.»

Ad quintum dicendum, quòd *verbum* in divinis non accipitur secundùm similitudinem verbi vocalis, à quo non procedit spiritus, quia sic tantùm metaphoricè diceretur; sed secundùm similitudinem verbi mentalis, à quo amor procedit.

Ad sextum dicendum, quòd per hoc quòd Spiritus sanctus perfectè procedit à Patre, non solùm non superfluum est dicere quòd Spiritus sanctus procedat à Filio, sed omnino necessarium, quia una virtus est Patris et Filii; et quicquid est à Patre, necesse est esse à Filio, nisi proprietati filiationis repugnet: non enim Filius est à seipso, licèt sit à Patre.

Ad septimum dicendum, quòd Spiritus sanctus distinguitur personaliter à Filio in hoc quòd origo unius distinguitur ab origine alterius. Sed ipsa differentia originis est per hoc quòd Filius solùm à Patre, Spiritus sanctus verò à Patre et Filio: non enim aliter processiones distingueréntur, sicut suprà ostensum est.

ARTICULUS III.

Utrum Spiritus sanctus procedat à Patre per Filium.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd Spiritus sanctus non procedat à Patre per Filium. Quod enim procedit ab aliquo per aliquem, non procedit ab eo immediatè. Si igitur Spiritus sanctus procedit à Patre per Filium, non procedit à Patre immediatè: quod videtur inconveniens.

2. Præterea, si Spiritus sanctus procedit à Patre per Fi-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 12, art. 3, et *Opusc.* 2, cap. 41; et *Opusc.* 6, qu. 27.

lium, non procedit à Filio nisi propter Patrem : sed « propter quod unumquodque, et illud magis (1). » Ergo magis procedit à Patre quàm à Filio.

3. Præterea, Filius habet *esse* per generationem. Si igitur Spiritus sanctus est à Patre per Filium, sequitur quòd priùs genereretur Filius et postea procedat Spiritus sanctus; et sic processio Spiritùs sancti non est æterna, quod est hæreticum.

4. Præterea, cùm aliquis dicitur per aliquem operari, potest è converso dici : sicut enim dicimus quòd « Rex operatur per Ballivum, » ita potest dici quòd « Ballivus operatur per Regem. » Sed nullo modo dicimus quòd Filius spiret Spiritum sanctum per Patrem : ergo nullo modo potest dici quòd Pater spiret Spiritum sanctum per Filium.

Sed contra est quod Hilarius dicit in lib. XII *de Trin.* (2) : « Conserva hanc (oro) fidei meæ religionem, ut semper obtineam Patrem (scilicet te) et Filium tuum unà tecum adorem; et Spiritum sanctum tuum, qui ex te per Unigenitum tuum est, promerear. »

(Conclusio. — Cùm Filius à Patre habeat quòd ab eo Spiritus sanctus procedat, Pater per ipsum Filium spirare Spiritum sanctum dicitur.)

Respondeo dicendum, quòd in omnibus locutionibus in quibus dicitur aliquis per aliquem operari, hæc præpositio, *per*, designat in causali aliquam causam seu principium illius actûs. Sed cùm actio sit media inter faciens et factum, quandoque illud causale cui adjungitur hæc præpositio, *per*, est causa actionis, secundùm quòd exit ab agente, et tunc est causa agenti quòd agat, sive sit causa finalis, sive formalis, sive effectiva vel motiva : finalis quidem, ut si dicamus quòd « artifex operatur per cupiditatem lucri; » formalis verò, ut si dicamus quòd « operatur per artem suam; » motiva verò, ut si dicamus

(1) Ex libro I. *Posteriorum.* text. 5, vel cap. 2, versus finem.

(2) Sive paulò plenius : *Conserva (oro) hanc fidei meæ incontaminatam religionem*, etc., *ut quod in regenerationis meæ Symbolo (baptizatus in Patre et Filio et Spiritu sancto) professus sum, semper obtineam, Patrem scilicet*, etc.

quòd « operatur per imperium alterius. » Quandoque verò dictio causalis, cui adjungitur hæc præpositio, *per*, est causa actionis, secundùm quòd terminatur ad factum, ut cùm dicimus : « Artifex operatur per martellum. » Non enim significatur quòd martellus sit causa artifici quòd agat, sed quòd sit causa artificiato ut ab artifice procedat, et quòd hoc ipsum habeat ab artifice. Et hoc est quod quidam dicunt, quòd hæc præpositio, *per*, quandoque notat authoritatem in recto, ut cùm dicitur : « Rex operatur per Ballivum ; » quandoque autem in obliquo, ut cùm dicitur : « Ballivus operatur per Regem. » Quia igitur Filius habet à Patre quòd ab eo procedat Spiritus sanctus, potest dici quòd Pater per Filium spiret Spiritum sanctum, vel quòd Spiritus sanctus procedat a Patre per Filium, quod idem est.

Ad primum ergo dicendum, quòd in qualibet actione est duo considerare : scilicet suppositum agens et virtutem quâ agit, sicut ignis calefacit calore. Si igitur in Patre et Filio consideretur virtus quâ spirant Spiritum sanctum, non cadit ibi aliquod medium, quia hæc virtus est una et eadem ; si autem considerentur ipsæ personæ spirantes, sic cùm Spiritus sanctus communiter procedat à Patre et Filio, invenitur Spiritus sanctus immediatè à Patre procedere in quantum est ab eo, et mediatè in quantum est à Filio, et sic dicitur à Patre procedere per Filium. Sicut etiam Abel processit immediatè ab Adam in quantum Adam fuit pater ejus, et mediatè in quantum Eva fuit mater ejus quæ processit ab Adam ; licèt hoc exemplum materialis processionis ineptum videatur ad significandam immaterialem processionem divinarum personarum.

Ad secundum dicendum, quòd si Filius acciperet à Patre aliam virtutem numero ad spirandum Spiritum sanctum, sequeretur quòd esset sicut causa secunda et instrumentalis ; et sic magis procederet à Patre quàm à Filio ; sed una et eadem numero virtus spirativa est in Patre et Filio, et ideo æqualiter procedit ab utroque ; licèt aliquando dicatur principaliter vel propriè procedere de Patre, propter hoc quòd Filius habet hanc virtutem à Patre.

Ad tertium dicendum, quòd sicut generatio Filii est coæterna generanti (unde non priùs fuit Pater quàm gigneret

Filium), ita processio Spiritus sancti est coæterna suo principio; unde non fuit prius Filius genitus, quàm Spiritus sanctus procederet, sed utrumque æternum est.

Ad quartum dicendum, quòd cùm aliquis dicitur per aliquid operari, non semper recipitur conversio. Non enim dicimus quòd martellus operetur per fabrum; dicimus autem quòd « ballivus operatur per regem, » quia ballivi est agere, cùm sit dominus sui actûs; martelli autem non est agere, sed solùm agi; unde non designatur nisi ut instrumentum. Dicitur autem ballivus operari per regem, quamvis hæc præpositio, *per*, denotet medium: quia quantò suppositum est prius in agendo, tantò virtus ejus est immediatior effectui, quia virtus causæ primæ conjungit causam secundam suo effectui; unde et *prima principia* (1) dicuntur immediata in demonstrativis scientiis. Sic igitur in quantum ballivus est medius secundùm ordinem suppositorum agentium, dicitur « rex operari per ballivum: » secundùm ordinem verò virtutum, dicitur « ballivus operari per regem, » quia virtus regis facit quòd actio ballivi consequatur effectum. Ordo autem non attenditur inter Patrem et Filium quantùm ad virtutem, sed solùm quantùm ad supposita: et ideo dicitur quòd « Pater spirat per Filium, » et non è converso.

ARTICULUS IV.

Utrum Pater et Filius sint unum principium Spiritus sancti.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd Pater et Filius non sint unum principium Spiritus sancti. Quia Spiritus sanctus non videtur à Patre et Filio procedere in quantum sunt unum, neque in natura, quia Spiritus sanctus sic etiam procederet à seipso, qui est unum cum eis in natura; neque etiam in

(1) Hinc in libro de causis, Proposit. 1, dicitur causa prima vehementiùs in causatum secundæ influere quàm ipsa quoque causa secunda, quia in illud agit ante secundam, et sic est magis causa rei, etc.

(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 11, art. 2, 3, 4; et *Cont. Gent.*, lib. IV, cap. 25; et *Opusc.*, 9, cap. 25; et *Joan.*, VIII, lect. 3, col. 2; et *Joan.*, XV, lect. idem 5.

quantum sunt unum in aliqua proprietate, quia una proprietas non potest esse duorum suppositorum, ut videtur. Ergo Spiritus sanctus procedit à Patre et Filio, ut sunt plures; non ergo Pater et Filius sunt unum principium Spiritûs sancti.

2. Præterea, cùm dicitur : « Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, » non potest ibi designari unitas personalis, quia sic Pater et Filius essent una persona; neque etiam unitas proprietatis, quia si propter unam proprietatem Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, pari ratione propter duas proprietates Pater videtur esse duo principia Filii et Spiritus sancti, quod est inconveniens. Non ergo Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti.

3. Præterea, Filius non magis convenit cum Patre quàm Spiritus sanctus. Sed Spiritus sanctus et Pater non sunt unum principium respectu alicujus divinæ personæ : ergo neque Pater et Filius.

4. Præterea, si Pater et 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 quòd Filius sit Pater; si unum quod non est Pater, sequitur quòd Pater non est Pater. Non ergo dicendum est quòd Pater et Filius sint unum principium Spiritus sancti.

5. Præterea, si Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, videtur è converso dicendum quòd unum principium Spiritus sancti sit Pater et Filius. Sed hæc videtur esse falsa, quia hoc quod dico *principium*, oportet quòd supponat vel pro persona Patris vel pro persona Filii; et utroque modo est falsa. Ergo etiam hæc est falsa : « Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti. »

6. Præterea, *unum in substantia* facit idem (1). Si igitur Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, sequitur quòd sint idem principium. Sed hoc à multis negatur : ergo non est concedendum quòd Pater et Filius sint unum principium Spiritus sancti.

(1) Colligitur ex libro V, *Metaphys.*, text. 16, sive c. 9, circa medium, ubi *eadem esse* dicuntur illa, *quorum est substantia* (vel essentia) *una*.

7. Præterea, Pater et Filius et Spiritus sanctus quia sunt unum principium creaturæ, dicuntur esse *unus creator*. Sed Pater et Filius non sunt *unus spirator*, sed *duo spiratores*, ut à multis dicitur, quod etiam consonat dictis Hilarius qui dicit in II. *de Trin.*, quòd « Spiritus sanctus à Patre et Filio authoribus confitendus est. » Ergo Pater et Filius non sunt unum principium Spiritus sancti.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in V. *de Trin.* (cap. 14), quòd « Pater et Filius non sunt duo principia, sed unum principium Spiritus sancti. »

(Conclusio. — Pater et Filius ad Spiritum sanctum relati, cùm nullâ relativâ oppositione distinguuntur, unum principium sunt Spiritus sancti.)

Respondeo dicendum, quòd « Pater et Filius in omnibus unum sunt, in quibus non distinguit inter eos relationis oppositio : » unde cùm in hoc quod est « esse principium Spiritus sancti, » non opponantur relativè, sequitur quòd Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti. Quidam tamen dicunt hanc esse impropriam : « Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti. » Quia cùm hoc nomen, *principium*, singulariter acceptum non significet personam sed proprietatem, dicunt quòd sumitur adjectivè; et quia adjectivum non determinatur per adjectivum, non potest convenienter dici quòd « Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, » nisi *unum* intelligatur quasi adverbialiter positum, ut sit sensus : « Sunt unum principium, » id est, uno modo. Sed simili ratione posset dici Pater duo principia, Filii et Spiritus sancti, id est, duobus modis. Dicendum est ergo quòd licèt hoc nomen, *principium*, significet proprietatem, tamen significat eam per modum substantivi, sicut hoc nomen, *pater* et *filius*, etiam in rebus creatis : unde numerum accipit à forma significata, sicut et alia substantiva. Sicut igitur Pater et 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, quòd si attendatur virtus spirativa, Spiritus sanctus procedit à Patre et Filio, in quantum sunt unum in virtute spirativa, quæ quodammodo significat

naturam cum proprietate, ut infra dicetur, neque est inconveniens etiam proprietatem esse in duobus suppositis, quorum est una natura : si verò considerentur supposita spirationis, sic Spiritus sanctus procedit à Patre et Filio, ut aiunt plures; procedit enim ab eis ut amor unitivus duorum.

Ad secundum dicendum, quòd cùm dicitur : « Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, » designatur una proprietas, quæ est forma significata per nomen ; non tamen sequitur quòd propter plures proprietates possit dici Pater plura principia, quia implicaretur pluralitas suppositorum.

Ad tertium dicendum, quòd secundùm relativas proprietates non attenditur in divinis similitudo vel dissimilitudo, sed secundùm essentiam ; unde sicut Pater non est similior sibi quàm Filio, ita nec Filius similior Patri quàm Spiritus sanctus.

Ad quartum dicendum, quòd hæc duo (scilicet « Pater et Filius sunt unum principium quod est pater, aut unum principium quod non est pater), » non sunt contradictoriè opposita ; unde non est necesse alterum eorum dare. Cùm enim dicimus « Pater et Filius sunt unum principium, » hoc quod dico *principium* non habet determinatam suppositionem, imò confusam pro duabus personis simul. Unde in processu est fallacia figuræ dictionis à confusa suppositione ad determinatam.

Ad quintum dicendum, quòd hæc etiam est vera : « Unum principium Spiritus sancti est Pater et Filius ; » quia hoc quod dico *principium* non supponit pro una persona tantùm, sed indistinctè pro duabus, ut dictum est.

Ad sextum dicendum, quòd convenienter potest dici quòd Pater et Filius sunt idem principium, secundùm quòd vox *principium* supponit confusè et indistinctè pro duabus personis simul.

Ad septimum dicendum, quòd quidam dicunt quòd Pater et Filius, licèt 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 et Filio ut sunt duæ personæ distinctæ (ut dictum est), non autem creatura procedit à tribus personis ut sunt personæ distinctæ, sed ut sunt unum in essentia. Sed vi-

detur melius dicendum, quòd quia *spirans* adjectivum est, *spirator* verò substantivum, possumus dicere quòd Pater et Filius sunt *duo spirantes* propter pluralitatem suppositorum, non autem *duo spiratores* propter unam spirationem : nam adjectiva nomina habent numerum secundùm supposita, substantiva verò à seipsis secundùm formam significatam. Quod verò Hilarius dicit, quòd « Spiritus sanctus est à Patre et Filio authoribus, » exponendum est quòd ponitur substantivum pro ajdectivo.

QUÆSTIO XXXVII.

De nomine Spiritus sancti, quod est* amor, *in duos articulos divisa.

Deinde quæritur de nomine amoris.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm sit proprium nomen Spiritus sancti. 2° Utrùm Pater et Filius diligant se Spiritu sancto.

ARTICULUS I.

Utrùm amor sit proprium nomen Spiritus sancti.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd *amor* non sit proprium nomen Spiritus sancti. Dicit enim Augustinus, XV, *de Trin.* (cap. 17) : « Nescio cur sicut sapientia dicitur et Pater et Filius et Spiritus sanctus, et simul omnes, non tres sed una sapientia ; non ita et charitas dicatur Pater et Filius et Spiritus sanctus, et simul omnes una charitas. » Sed nullum nomen quod de singulis personis prædicatur et 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 quæ-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 10, art. 3; ut et distinct. 27, qu. 2, art. 2; quæst. 2 et quæst. 4, de verit., art. 2, ad 7.

dum ad amantem transiens in amatum : ergo *amor* non est proprium nomen Spiritus sancti.

3. Præterea, amor est nexus amantium, quia secundùm Dionysium, IV. cap. *De divin. nom.*, est quædam vis unitiva (1). Sed nexus est medium inter ea quæ connectit, non autem aliquid ab eis procedens. Cùm igitur Spiritus sanctus procedat à Patre et Filio (sicut ostensum est), videtur quòd non sit amor aut nexus Patris et 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*, et *spiritus à spiritu*. Quod est inconveniens.

Sed contra est, quod Gregorius dicit in hom. Pentecostes (2): « Ipse Spiritus sanctus est amor. »

(Conclusio. — Amor personaliter acceptus, proprium nomen est Spiritus sancti.)

Respondeo dicendum, quòd nomen *amoris* in divinis sumi potest essentialiter et personaliter ; et secundùm quòd personaliter sumitur, est proprium nomen Spiritus sancti, sicut *verbum* est proprium nomen Filii.

Ad cujus evidentiam sciendum est quòd, cùm in divinis (ut suprà ostensum est) 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 adinventa, non autem in processione voluntatis. Unde et quibusdam circumlocutionibus utimur ad significandam personam procedentem, et relationes etiam quæ accipiuntur secundùm hanc processionem, et *processionis* et *spirationis* nominibus nominantur (ut suprà dictum

(1) Ut § 15 videre est, ubi hoc esse verum ait in qualicunque dilectione, sive divinâ, sive angelicâ, sive humanâ, sive spirituali, sive animali, sive denique naturali, nec *unitivam* tantùm (ἑνωτικὴν) sed *commixtivam* (συγκρατικὴν) appellat.

(2) Scilicet homil. 30, in Evang., quæ legitur in festo Pentecostes; ubi ad idem refert illud I. Joan., 4 : *Deus charitas est.*

est), quæ tamen sunt magis nomina originis quàm relationis, secundùm proprietatem vocabuli.

Et tamen simpliciter secundùm utramque processionem considerari oportet. Sicut enim ex hoc quòd aliquis rem aliquam intelligit, provenit quædam intellectualis conceptio rei intellectæ in intelligente, quæ dicitur *verbum;* ita ex hoc quòd aliquis rem aliquam amat, provenit quædam impressio (ut ita loquar) rei amatæ in affectu amantis, secundùm quam amatum dicitur esse in amante, sicut et intellectum in intelligente; ita quòd cùm aliquis seipsum intelligit et amat, est in seipso non solùm per identitatem rei, sed etiam ut intellectum in intelligente et amatum in amante. Sed ex parte intellectûs sunt vocabula adinventa ad significandum respectum intelligentis ad rem intellectam, ut patet in hoc quod dico *intelligere;* et sunt etiam alia vocabula adinventa ad significandum processum intellectualis conceptionis, scilicet ipsum *dicere* et *verbum*. Unde in divinis *intelligere* solùm essentialiter dicitur, quia non importat habitudinem principii verbi ad ipsum verbum procedens; sed *verbum* personaliter dicitur, quia significat id quod procedit; ipsum verò *dicere* dicitur notionaliter, quia importat habitudinem principii verbi ad verbum ipsum. Ex parte autem voluntatis, præter *diligere* et *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 quòd amat, ad suum principium, aut è converso. Et ideo propter vocabulorum inopiam hujusmodi habitudines significamus vocabulis *amoris* et *dilectionis*, sicut si verbum nominaremus *intelligentiam conceptam* vel *sapientiam genitam*. Sic igitur in quantum in amore vel dilectione non importatur nisi habitudo amantis ad rem amatam, *amor* et *diligere* essentialiter dicuntur, sicut *intelligentia* et *intelligere;* in quantum verò his vocabulis utimur ad exprimendam habitudinem ejus rei quæ procedit per modum amoris ad suum principium, et è converso (ita quòd per amorem intelligatur *amor procedens*, et per *diligere* intelligatur « spirare amorem procedentem »), sic *amor* est nomen personæ, et *diligere* vel *amare* est verbum notionale, sicut *dicere* vel *generare*.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de charitate secundùm quod essentialiter sumitur in divinis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd *intelligere* et *velle* et *amare*, licèt significentur per modum actionum transeuntium in objecta, sunt tamen actiones manentes in agentibus (ut suprà dictum est), ita tamen quòd in ipso agente important habitudinem quamdam ad objectum. Unde amor etiam in nobis est aliquid manens in amante, et 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 quàm amor est subsistens. Cùm ergo dicitur quòd Spiritus sanctus est amor Patris in Filium vel in quicquam aliud, non significatur aliquid transiens in alium, sed solùm habitudo amoris ad rem amatam, sicut et in verbo importatur habitudo verbi ad rem verbo expressam.

Ad tertium dicendum, quòd Spiritus sanctus dicitur esse nexus Patris et Filii in quantum est amor, quia cùm Pater amet unicâ dilectione se et Filium, et è converso, importatur in Spiritu sancto (prout est amor) habitudo Patris ad Filium, et è converso, ut amantis ad amatum. Sed ex hoc quòd Pater et Filius se mutuò amant, oportet quòd mutuus amor qui est Spiritus sanctus, ab utroque procedat. Secundùm igitur originem Spiritus sanctus non est medius, sed tertia in Trinitate persona; secundùm verò prædictam habitudinem est medius nexus duorum ab utroque procedens.

Ad quintum dicendum, quòd sicut Filio, licèt intelligat, non tamen competit producere verbum, quia *intelligere* convenit ei ut verbo procedenti; ita licèt Spiritus sanctus amet, essentialiter accipiendo, non tamen convenit ei quòd spiret amorem, quod est *diligere* notionaliter sumptum; quia sic diligit essentialiter ut amor procedens, non ut à quo procedit amor.

ARTICULUS II.

Utrùm Pater et Filius diligant se Spiritu sancto.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd Pater et Filius non diligant se Spiritu sancto. Augustinus enim, in VII *de Trin.*, cap. 1, probat quòd « Pater non est sapiens sapientiâ genitâ. » Sed sicut Filius est sapientia genita, ita Spiritus sanctus est amor procedens, ut dictum est. Ergo Pater et Filius non diligunt se amore procedente, qui est Spiritus sanctus.

2. Præterea, cùm dicitur : « Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto, » hoc verbum, *diligere*, aut sumitur essentialiter aut notionaliter. Sed non potest esse verum secundùm quòd sumitur essentialiter, quia pari ratione posset dici quòd Pater intelligit Filio; neque etiam secundùm quòd sumitur notionaliter, quia pari ratione posset dici quòd Pater et Filius spirant Spiritu sancto, vel quòd Pater generat Filio. Ergo nullo modo hæc est vera : « Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto. »

3. Præterea, eodem amore Pater diligit Filium, et se, et nos. Sed Pater non diligit se Spiritu sancto, quia nullus actus notionalis reflectitur super principium actûs, non enim potest dici quòd Pater generat se vel spirat se; ergo etiam non potest dici quòd diligat se Spiritu sancto secundùm quòd *diligere* sumitur notionaliter. Item amor quo diligit nos non videtur esse Spiritus sanctus, quia importatur in illo respectus ad creaturam, et ita ad essentiam pertinet; ergo et hæc est falsa : « Pater diligit Filium Spiritu sancto. »

Sed contra est, quod Augustinus dicit, VI, *de Trin.*, cap. 5, quòd « Spiritus sanctus est quo genitus à generante diligitur, genitoremque suum diligit (2). »

(Conclusio. — Pater et Filius non diligunt se Spiritu

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 14, quæst. 1, art. 1; ut et dist. 32, qu. 1, art. 1; et *Cont. Gent.*, lib. IV, cap. 23, circa finem; et quæst. 2, de potent., art. 3, ad 11; et qu. 9, art. 9, ad 31.

(2) Addi etiam potest illud ex libro XV, *de Trinit.*, cap. 19 : *Si charitas qua Pater diligit Filium, et Filius diligit Patrem, ineffabiliter communionem demonstrat amborum,*

sancto, prout *diligere* essentialiter sumitur; diligunt autem se, si *diligere* notionaliter accipiatur.)

Respondeo dicendum, quòd circa hanc quæstionem difficultatem affert, quòd cùm dicitur : « Pater diligit Filium Spiritu sancto, » cùm ablativus construatur in habitudine alicujus causæ, videtur quòd Spiritus sanctus sit principium diligendi et Patri et Filio, quod est omnino impossibile. Et ideo quidam dixerunt hanc esse falsam : « Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto; » et dicunt hanc esse retractatam ab Augustino in suo simili, cùm scilicet retractavit istam : « Pater est sapiens sapientiâ genitâ (1). » Quidam verò dicunt quòd est propositio impropria, et est sic exponenda : « Pater diligit Filium Spiritu sancto; » id est, amore essentiali, qui appropriatur Spiritui sancto. Quidam verò dixerunt quòd ablativus iste construitur in habitudine signi, ut sit sensus : « Spiritus sanctus est signum quòd Pater diligat Filium, » in quantum procedit ab eis Spiritus sanctus ut amor. Quidam verò dixerunt quòd ablativus iste construitur in habitudine causæ formalis, quia Spiritus sanctus est amor quo formaliter Pater et Filius se invicem diligunt. Quidam verò dixerunt quòd construitur in habitudine effectûs formalis, et isti propinquius ad veritatem accesserunt.

Unde ad hujus evidentiam sciendum est quòd cùm res communiter denominetur à suis formis, sicut *album* ab albedine, et *homo* ab humanitate, omne illud à quo aliquid denominatur, quantùm ad hoc habet habitudinem formæ; ut si dicam : « Iste est indutus vestimento, » iste ablativus construitur in habitudine causæ formalis, quamvis non sit forma. Contingit autem aliquid denominari per id quod ab ipso procedit, non solùm sicut agens actione, sed etiam sicut ipso termino actionis (qui est effectus), quando ipse effectus in intellectu actionis includitur : dicimus enim quòd signi est *calefaciens calefac-*

quid convenientius quàm ut ille charitas dicatur, propriè qui spiritus communis est amborum.

(1) Scilicet libro I, *Retract.*, cap. 26, ubi tamen sic tantùm (cùm 23 quæstionem libri 83 quæstionum retractat) : *Dixi quòd eam ipse genuerit, qua sapiens dicitur, sapientiam; sed melius istam quæstionem in libris postea* de Trinitate *tractavimus.*

tione, quamvis calefactio non sit calor (qui est forma ignis), sed actio ab igne procedens; et dicimus quòd arbor est *florens floribus*, quamvis flores non sint forma arboris, sed quidam effectus ab ipsa procedentes.

Secundùm hoc ergo dicendum, quòd cùm *diligere* in divinis dupliciter sumatur, essentialiter scilicet et notionaliter, secundùm quòd essentialiter sumitur, sic Pater et Filius non diligunt se Spiritu sancto, sed essentiâ suâ. Unde Augustinus, in XV, *de Trin.*, cap. 7 : « Quis audet dicere Patrem, nec se, nec Filium, nec Spiritum sanctum diligere, nisi per Spiritum sanctum? » Et secundùm hoc procedunt primæ opiniones. Secundùm verò quòd notionaliter sumitur, sic *diligere* nihil est aliud quàm *spirare amorem*, sicut *dicere* est *producere verbum*, et *florere* est *producere flores*. Sicut ergo dicitur arbor *florens floribus*, ita dicitur Pater *dicens verbo* (vel Filio), se et creaturam. Et Pater et Filius dicuntur *diligentes Spiritu sancto* (vel amore procedente), et se et nos.

Ad primum ergo dicendum, quòd *esse sapientem vel intelligentem* in divinis non sumitur nisi essentialiter, et ideo non potest dici quòd Pater sit sapiens vel intelligens Filio; sed *diligere* sumitur non solùm essentialiter, sed etiam notionaliter, et secundùm hoc possumus dicere quòd Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd quando in intellectu alicujus actionis importatur determinatus effectus, potest denominari principium actionis et ab actione et ab effectu, sicut possumus dicere quòd arbor est *florens floritione* et *floribus;* sed quando in actione non includitur determinatus effectus, tunc non potest principium actionis denominari ab effectu, sed solùm ab actione : non enim dicimus quòd arbor producit florem flore, sed productione floris. In hoc igitur quod dico : « Spirat vel generat, » importatur actus notionalis : unde non possumus dicere quòd Pater spiret Spiritu sancto, vel generet Filio; possumus autem dicere quòd Pater *dicit verbo* tanquam personâ procedente, et *dicit dictione* tanquam actu notionali, quia *dicere* importat determinatam personam procedentem, cùm *dicere* sit *producere verbum*. Et similiter *diligere*, prout notionaliter sumitur, est *producere amorem :* et ideo

potest dici quòd Pater « diligit Filium Spiritu sancto tanquam personâ procedente, et ipsâ dilectione tanquam actu notionali. »

Ad tertium dicendum, quòd Pater non solùm Filium, sed etiam se et nos diligit Spiritu sancto, quia (ut dictum est) *diligere*, prout notionaliter sumitur, non solùm importat productionem divinæ personæ, sed etiam personam productam per modum amoris, qui habet habitudinem ad rem dilectam. Unde, sicut Pater « dicit se et omnem creaturam verbo quod genuit, » in quantum verbum genitum sufficienter repræsentat Patrem et omnem creaturam; ita « diligit se et omnem creaturam Spiritu sancto, » in quantum Spiritus sanctus procedit ut amor bonitatis primæ secundùm quam Pater amat se et omnem creaturam. Et sic etiam patet quòd respectus importatur ad creaturam, et in verbo et in amore procedente quasi secundariò; in quantum scilicet veritas et bonitas divina est principium intelligendi et amandi omnem creaturam.

QUÆSTIO XXXVIII.

De nomine Spiritus sancti, quod est donum, in duos articulos divisa.

Consequenter quæritur de Dono.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm *donum* possit esse nomen personale. 2° Utrùm sit proprium Spiritus sancti.

ARTICULUS I.

Utrùm donum *sit nomen personale.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd *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 Augustinus, XV. *de Trin.* (1), quòd « Spiritus sanctus ita datur (sicut Dei donum),

(1) Ubi nimirum inde probat quòd etsi dàtur à Patre et Filio

ut etiam seipsum det, sicut Deus. » Ergo *donum* non est nomen personale.

2 Præterea, nullum nomen personale convenit essentiæ divinæ. Sed essentia divina est donum quod Pater dat Filio, ut patet per Hilarium, VIII, *de Trin.* Ergo *donum* non est nomen personale.

3. Præterea, secundùm Damascenum (lib. III, *de Fide orth.*, cap. 2), « nihil est subjectum aut serviens in divinis personis (1). » Sed *donum* importat quandam subjectionem et ad eum cui datur, et ad eum à quo datur : ergo *donum* non est nomen personale.

4. Præterea, *donum* importat respectum ad creaturam, et ita videtur de Deo dici ex tempore. Sed nomina personalia dicuntur de Deo ab æterno, ut *Pater* et *Filius* : ergo *donum* non est nomen personale.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, XV. *de Trin.*, cap. 19 : « Sicut corpus carnis nihil aliud est quàm caro ; sic donum Spiritus sancti nihil aliud est quàm Spiritus sanctus. » Sed Spiritus sanctus est nomen personale : ergo et *donum*.

(CONCLUSIO. — Cùm personæ divinæ conveniat alicujus esse per originem, et habere à creatura rationali, non ex propria virtute ; competit necessariò personæ divinæ donum esse et dari.)

Respondeo dicendum, quòd in nomine *doni* importatur aptitudo ad hoc quòd donetur. Quod autem donatur, habet habitudinem et ad id à quo datur et ad id cui datur ; non enim daretur ab aliquo nisi esset ejus ; et ad hoc alicui datur, ut ejus

Spiritus sanctus, non ideo minor est illis ipsis à quibus datur, quia seipsum cum illis dat.

(1) Æquivalenter et implicitè, non explicitè vel expressè, tum in lib. III, *De Fide orthodoxa*, cap. 21, cùm eatenus probat Christum *servum* vocari non debere, licèt servilem vel humanam naturam assumpserit, quia subjectionis et servitutis nomen est personæ dumtaxat, secundùm quam esse subjectus non potuit, ut ex professo in 3 parte ostendetur ; tum lib. IV, cap. 19, post medium, ubi etiam ait quòd *nisi caro unita esset Dei Verbo, videri serva posset, sed propter unionem secundùm hypostasim ad Deum serva non est.*

sit. Persona autem divina dicitur esse alicujus, vel secundùm originem (sicut Filius est Patris), vel in quantum ab aliquo habetur; habere autem dicimur id quo liberè possumus uti vel frui ut volumus. Et per hunc modum divina persona non potest haberi nisi à rationali creaturâ Deo conjunctâ; aliæ autem creaturæ moveri quidem possunt à divina persona, non tamen sic quod in potestate earum sit frui divinâ personâ et uti effectu ejus. Ad quod quandoque pertingit rationalis creatura, ut putà cùm sic fit particeps divini verbi et procedentis amoris, ut possit liberè Deum verè cognoscere et rectè amare : unde sola creatura rationalis potest habere divinam personam. Sed ad hoc quòd sic eam habeat, non potest propriâ virtute pervenire; unde oportet quòd hoc ei desuper detur, hoc enim dari nobis dicitur quod aliunde habemus. Et sic divinæ personæ competit *dari* et *esse donum*.

Ad primum ergo dicendum, quòd nomen *doni* importat distinctionem personalem, secundùm quòd *donum* dicitur esse alicujus per originem; et tamen Spiritus sanctus dat seipsum, in quantum est sui ipsius, ut potens se uti vel potiùs frui, sicut et homo liber dicitur sui ipsius. Vel dicendum, et meliùs, quòd *donum* oportet esse aliquo modo dantis. Sed hoc *esse hujus* dicitur multipliciter : uno modo per modum identitatis, sicut dicit Augustinus *super Joan.* (tract. 29) : « Quid tam tuum est quàm tu? » et sic *donum* non distinguitur à dante, sed ab eo cui datur, et sic dicitur quòd Spiritus sanctus dat se. Alio modo dicitur aliquid esse alicujus, ut possessio vel servus; et sic oportet quòd *donum* essentialiter distinguatur à dante, et sic donum Dei est aliquid creatum. Tertio modo dicitur *hoc esse hujus* per originem tantùm; et sic Filius est Patris, et Spiritus sanctus utriusque. In quantum ergo *donum* hoc modo dicitur esse dantis, sic distinguitur à dante personaliter et est nomen personale.

Ad secundum dicendum, quòd essentia dicitur esse donum Patris primo modo, quia essentia est Patris per modum identitatis.

Ad tertium dicendum, quòd *donum*, secundùm quòd est nomen personale in divinis, non importat subjectionem, sed originem tantùm in comparatione ad dantem; in comparatione

verò ad eum cui datur, importat liberum usum vel fruitionem, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quòd *donum* non dicitur ex eo quod actu datur, sed in quantum habet aptitudinem ut possit dari; unde ab æterno divina persona dicitur *donum*, licèt ex tempore detur. Nec tamen per hoc quòd importatur respectus ad creaturam, oportet quòd sit essentiale, sed quòd aliquid essentiale in suo intellectu includat, sicut essentia includitur in intellectu personæ, ut suprà dictum est (qu. 29, art. 4, et qu. 34, art. 3).

ARTICULUS II.

Utrum donum sit proprium nomen Spiritus sancti.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd *donum* non sit proprium nomen Spiritus sancti. *Donum* enim dicitur ex eo quod datur. Sed sicut dicitur *Isai.* IX : « 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 solùm donum Dei : ergo *donum* non est proprium nomen Spiritus sancti.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in IV. *de Trin.*, cap. 20 (2) : « Sicut natum esse est Filio à Patre esse, ita Spiritum sanctum donum Dei esse est à Patre et Filio procedere. » Sed Spiritus sanctus sortitur proprium nomen in quantum procedit à Patre et Filio : ergo et *donum* est proprium nomen Spiritus sancti.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 18, art. 2; et quæst. 7, de Verit., art. 3, ad 5.

(2) Sive paulò aliter : ***Sicut natum esse est Filio à Patre esse, ita missi est Filio cognosci quod ab illo sit; et sicut Spiritui sancto donum Dei esse est à Patre procedere, ita missi est cognosci quòd ab illo procedat,*** etc.

(Conclusio. — Cùm Spiritus sanctus procedat in divinis ut amor, *donum* est ei proprium nomen et personale.)

Respondeo dicendum, quòd *donum*, secundùm quòd personaliter sumitur in divinis, est proprium nomen Spiritus sancti.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quòd *donum* propriè est *datio irreddibilis* (1), secundùm Philosophum, id est, quod non datur intentione retributionis, et 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 quòd amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur. Unde, cùm Spiritus sanctus procedat ut amor (sicut jam dictum est), procedit in ratione doni primi; unde dicit Augustinus, XV. *de Trin.* (cap. 24), quòd « per donum quod est Spiritus sanctus, multa propria dona dividuntur membris Christi. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Filius, quia procedit per modum verbi (quòd de ratione sua habet quòd sit similitudo sui principii), dicitur propriè imago, licèt etiam Spiritus sanctus sit similis Patri; ita etiam Spiritus sanctus, qui à Patre procedit ut amor, dicitur propriè *donum*, licèt etiam Filius detur. Hoc enim ipsum quòd Filius datur, est ex Patris amore, secundùm illud *Joan.* III : « Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret. »

Ad secundum dicendum, quòd in nomine *doni* importatur quòd sit dantis per originem; et sic importatur proprietas originis Spiritus sancti, quæ est processio.

Ad tertium dicendum, quòd *donum* antequam detur, est tantùm dantis; sed postquam datur, est ejus cui datur. Quia igitur *donum* non importat dationem in actu, non potest dici quòd sit donum hominis, sed donum Dei dantis; cùm autem jam datum est, tunc hominis est vel spiritus vel datum.

(1) Ut ex græco ἀναποδότος legendum est : sic enim IV, *Topicorum*, loquitur Philosophus, ut cap. 2. patet.

QUÆSTIO XXXIX.

De personis ad essentiam relatis, in octo articulos divisa.

Post ea quæ de personis divinis absolutè tractata sunt, considerandum restat de personis in comparatione ad essentiam et ad proprietates, et ad actus notionales, et de comparatione ipsarum ad invicem.

Quantùm igitur ad primum horum, octo quæruntur: 1° Utrùm essentia in divinis sit idem quod persona. 2° Utrùm dicendum sit quòd tres personæ sunt unius essentiæ. 3° Utrùm nomina essentialia prædicanda sint de personis in plurali vel in singulari. 4° Utrùm adjectiva notionalia, aut verba, vel participia, prædicari possint de nominibus essentialibus concretivè acceptis. 5° Utrùm prædicari possint de nominibus essentialibus in abstracto acceptis. 6° Utrùm nomina personarum prædicari possint de nominibus essentialibus concretis. 7° Utrùm essentialia attributa sint approprianda personis. 8° Quod attributum cuique personæ debeat appropriari.

ARTICULUS I.

Utrum in divinis essentia sit idem quod persona.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd in divinis essentia non sit idem quod persona. In quibuscunque enim essentia est idem quod persona (seu suppositum), oportet quòd sit tantùm unum suppositum unius naturæ, ut patet in omnibus substantiis separatis: eorum enim quæ sunt idem re, unum multiplicari non potest quin multiplicetur et reliquum. Sed in divinis est una essentia et tres personæ, ut ex suprà dictis patet (qu. **28**, art. **3**, et qu. **30**, art. **2**). **Ergo essentia non est idem** quod persona.

2. Præterea, affirmatio et negatio non verificantur simul de eodem. Sed affirmatio et negatio verificantur de essentia et

(1) **De his etiam supra, quæst. 3, art. 3; ut et I, *Sent.*, dist. 34, quæst. 1, art. 1.**

persona ; nam persona est distincta, essentia verò non est distincta. Ergo persona et 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 Augustinus dicit, VI. *de Trin.* (cap. 7) : « Cùm dicimus personam Patris, non aliud dicimus quàm substantiam Patris. »

(Conclusio. — Cùm persona sit relatio subsistens in divina natura, idem realiter est quod divina essentia ; distinguuntur tamen personæ divinæ inter se realiter, ratione oppositæ realis relationis.)

Respondeo dicendum, quòd considerantibus divinam simplicitatem, quæstio ista in manifesto habet veritatem. Ostensum est enim suprà (qu. 3, art. 3), quòd divina simplicitas hoc requirit quòd in Deo sit idem essentia et suppositum ; quod in substantiis intellectualibus nihil est aliud quàm persona. Sed difficultatem videtur ingerere, quòd multiplicatis personis divinis essentia retinet unitatem. Et quia, ut Boëtius dicit (lib. I *de Trin.*), « relatio multiplicat personarum Trinitatem, » posuerunt aliqui hoc modo in divinis differre essentiam et personam, quo et relationes dicebant esse assistentes, considerantes in relationibus secundùm quòd *ad alterum* sunt, et non quòd res sunt. Sed (sicut suprà ostensum est), sicut relationes in rebus creatis accidentaliter insunt, ita in Deo sunt ipsa essentia divina ; ex quo sequitur quòd in Deo non sit aliud essentia quàm persona, secundùm rem, et tamen quòd personæ realiter ab invicem distinguantur : persona enim (ut dictum est suprà) significat relationem prout est subsistens in natura divina. Relatio autem ad essentiam comparata non differt re, sed ratione tantùm ; comparata autem ad oppositam relationem, habet virtute oppositionis realem distinctionem : et sic remanet una essentia et tres personæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd in creaturis non potest esse distinctio suppositorum per relationes, sed oportet quòd sit per essentialia principia, quia relationes non sunt subsistentes in creaturis. In divinis autem relationes sunt subsistentes : et ideo secundùm quòd habent oppositionem ad invicem, possunt dis-

tinguere supposita; neque tamen distinguitur essentia, quia relationes ipsæ non distinguuntur ab invicem secundùm quòd sunt realiter idem cum essentia.

Ad secundum dicendum, quòd in quantum essentia et persona in divinis differunt secundùm intelligentiæ rationem, sequitur quòd aliquid possit affirmari de uno quod negatur de altero, et per consequens quòd supposito uno non supponatur alterum.

Ad tertium dicendum, quòd rebus divinis nomina imponimus secundùm modum rerum creatarum, ut suprà dictum est. Et quia naturæ rerum creatarum individuantur per materiam quæ subjicitur naturæ speciei, inde est quòd individua dicuntur *subjecta*, vel *supposita*, vel *hypostases*: et propter hoc etiam divinæ personæ *supposita* vel *hypostases* nominantur, non quòd ibi sit aliqua suppositio vel subjectio secundùm rem.

ARTICULUS II.

Utrum sit dicendum tres personas esse unius essentiæ.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit dicendum : « Tres personas esse unius essentiæ. » Dicit enim Hilarius in lib. *de Synodis* (2), quòd « Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt quidem per substantiam tria; per consonantiam verò, unum. » Sed substantia Dei est ejus essentia : ergo tres personæ non sunt unius essentiæ.

2. Præterea, non est affirmandum aliquid de divinis quod authoritate Scripturæ sacræ non est expressum, ut patet per Dionysium, cap. I *De divin. nom.* Sed nunquam in Scriptura sacra exprimitur, quòd Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unius essentiæ : ergo hoc non est asserendum.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 34, quæst. 1, art. 2.

(2) Exponendo antiochenæ synodi fidem, sive symbolum ibi à 97 episcopis qui adfuerunt expositum; ubi sub finem hæc eadem habentur, quæ hîc ut Hilarii refert S. Thomas. Quod autem subjungitur ex libro *De divinis nominibus*, jam expressius quæst. 29, art. 3, ubi de nomine personæ, et quæst. 32, art. 2, relatum est, ubi de nominibus notionum.

3. Præterea, natura divina est idem quod essentia : sufficeret ergo dicere quòd tres personæ sunt *unius naturæ*.

4. Præterea, non consuevit dici quòd persona sit essentiæ, sed magis quòd essentia sit personæ : ergo neque convenienter videtur dici quòd tres personæ sunt *unius essentiæ*.

5. Præterea, Augustinus dicit (1) quòd non dicimus tres personas esse ex una essentia, ne intelligatur in divinis aliud esse essentia et persona. Sed sicut præpositiones sunt transitivæ, ita et obliquæ : ergo pari ratione non est dicendum quòd tres personæ sunt *unius essentiæ*.

6. Præterea, id quod potest esse erroris occasio, non est in divinis dicendum. Sed cùm dicuntur tres personæ *unius essentiæ* vel *substantiæ*, datur erroris occasio, quia, ut Hilarius dicit in lib. *de Synodis* (ad can. 27), « una substantia Patris et 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 et usurpata sit et assumpta. » Non est ergo dicendum tres personas esse *unius substantiæ*.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. III *Contra Maximinum* (cap. 14), quòd hoc nomen, *homousion*, quod in Concilio Nicæno adversùs Arianos firmatum est, idem significat quod tres personas esse *unius essentiæ*.

(Conclusio. — Essentia divina, cùm in divinis significetur ut forma, erit una trium personarum, quæ tres erunt unius essentiæ.)

Respondeo dicendum, quòd (sicut suprà dictum est) intellectus noster res divinas nominat, non secundùm modum earùm (quia sic eas cognoscere non potest), sed secundùm modum in rebus creatis inventum. Et quia in rebus sensibilibus, à quibus intellectus noster scientiam capit, natura alicujus speciei

(1) Nempe lib. VII, *De Trinit.*, cap. 6, circa medium, sub his verbis paululùm transpositis : *Non sic dicimus tres personas vel substantias unam essentiam et unum Deum, tanquam ex materia tria quædam subsistant*, etc. Et mox : *Nec tres personas ex eadem essentia dicimus, quasi aliud ibi sit quod essentia est, aliud quod persona, sicut tres statuas ex auro*, etc.

per materiam individuatur; et sic natura se habet ut forma, individuum autem ut suppositum formæ : propter hoc etiam in divinis, quantùm ad modum significandi, essentia significatur ut forma trium personarum. Dicimus autem in rebus creatis formam quamcunque esse ejus cujus est forma, sicut sanitatem vel pulchritudinem esse hominis alicujus; rem autem habentem formam non dicimus esse formæ, nisi cum adjectione alicujus adjectivi quod designat illam formam, ut cùm 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, et tres personas *unius essentiæ*, ut intelligantur isti genitivi construi in designatione formæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd *substantia* ibi sumitur pro hypostasi, et non pro essentia (1).

Ad secundum dicendum, quòd licèt tres personas esse *unius essentiæ*, non inveniatur in sacra Scriptura per hæc verba, invenitur tamen quantùm ad hunc sensum, sicut ibi (*Joan.* X) : « Ego et Pater unum sumus; » et (*Joan.* XIV) : « Ego in Patre, et Pater in me est. » Et per multa alia haberi potest idem.

Ad tertium dicendum, quòd quia natura designat principium actùs, essentia verò ab essendo dicitur, possunt dici aliqua *unius*

(1) Planum est ex adjunctis. Præmittit enim Hilarius ibidem quòd *Sanctorum Synodus congregata* (nempe Antiochena), *volens impietatem illam perimere quæ veritatem Patris et Filii et Spiritus sancti nominum numero eluderet* (sicut Sabelliani faciebant) *tres substantias esse dixit; subsistentium personas per substantias edocens, non substantiam Patris et Filii et Spiritus sancti diversitate dissimilis essentiæ separans* : ac deinde subjungit : *Quod autem dictum est*, ut sint quidem per substantiam tria, per consonantiam verò unum, *non habet calumniam; quia cognominato Spiritu, id est Paracleto, consonantiæ potius quàm essentiæ per similitudinem substantiæ prædicari convenit unitatem : cæterùm omnis superior sermo in nullo Patrem et Filium essentiæ ac naturæ diversitate discernit*, etc. Dicit autem cognominato Spiritu vel Paracleto *consonantiam* dici debere, quia in *spiritûs* nomine consonantia quædam intelligitur, sicut et in nomine *paracleti* quod à consolatione desumptum est.

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 quòd tres personæ sunt *unius essentiæ*, quàm si diceretur quòd sunt *unius naturæ*.

Ad quartum dicendum, quòd forma absolutè accepta consuevit significari ut ejus cujus est forma, ut *virtus Petri;* è converso autem, res habens formam aliquam non consuevit significari ut ejus, nisi cùm volumus determinare sive designare formam. Et tunc requiruntur duo genitivi, quorum unus significet formam, et alius determinationem formæ, ut si dicatur : « Petrus est magnæ virtutis; » vel etiam requiritur unus genitivus habens vim duorum genitivorum, ut cùm dicitur : « Vir sanguinum est iste, » id est, effusor multi 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 quòd « Pater est persona divinæ essentiæ, » vel quòd « tres personæ sunt unius essentiæ. »

Ad quintum dicendum, quòd 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 quàm persona; quod ostenderetur, si diceremus : « Tres personas ex eadem essentia. »

Ad sextum dicendum, quòd sicut Hilarius dicit in lib. *de Synodis* (versùs finem) : « Malè sanctis rebus præjudicatur, si quia non sanctæ (1) à quibusdam habentur, esse non debeant : malè intelligitur *homousion*, quid ad me bene intelligentem? » Et suprà : « Sit ergo una substantia ex una geniti proprietate; non sit autem ex portione, aut ex unione, aut ex communione. »

(1) Vel *non sanctè habentur*, id est non cum ea sanctitate tractantur quâ dignæ sunt, ut ego quidem legi malim.

ARTICULUS III.

Utrum nomina essentialia prædicentur singulariter de tribus personis.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd 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.* I, ubi dicitur : « In principio Deus creavit cœlum et terram, » hebraica veritas (2) habet *Elohim*, quod potest interpretari *dii* sive *judices*, et hoc dicitur propter pluralitatem personarum. Ergo tres personæ sunt plures dii, et non unus Deus.

3. Præterea, hoc nomen, *res* (cùm absolutè dicatur), videtur ad substantiam pertinere. Sed hoc nomen pluraliter prædicatur de tribus personis; dicit enim Augustinus in lib. *de Doct. Christ.* (lib. I, cap. 5) : « Res quibus fruendum est, sunt Pater et Filius et Spiritus sanctus. » Ergo et 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 *Deuter.* VI : « Audi Israel, Dominus Deus tuus, Deus unus est. »

(Conclusio. — Nomina essentialia substantiva in divinis in singulari tantùm prædicantur de personis, nomina verò adjectiva in plurali tantùm.)

Respondeo dicendum, quòd nominum essentialium quædam significant essentiam substantivè, quædam verò adjectivè. Ea

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 42, art. 3, ad 5 ; et *super Boëtium*, de Trin, quæst. 1, art. 4.

(2) Vel Editio Hebraica, quæ dicitur hîc *Hebraica veritas*, quia primitiva est sive originalis editio ad quam aliæ omnes componi debent, si pura tamen, illibata, et incorrupta com-

quidem quæ substantivè essentiam significant, prædicantur de tribus personis singulariter tantùm, et non pluraliter; quæ verò adjectivè essentiam significant, prædicantur de tribus personis in plurali.

Cujus ratio est, quia nomina substantiva significant aliquid per modum substantiæ, nomina verò adjectiva significant aliquid per modum accidentis quod inhæret subjecto. Substantia autem sicut per se habet *esse*, ita per se habet unitatem vel multitudinem; unde et singularitas vel pluralitas nominis substantivi attenditur secundùm formam significatam per nomen. Accidentia autem sicut *esse* habent in subjecto, ita ex subjecto suscipiunt unitatem vel multitudinem; et ideo in adjectivis attenditur singularitas et pluralitas secundùm 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 quòd multi homines sunt collegium, vel exercitus, aut populus; dicimus tamen quòd plures homines sunt collegiati. In divinis autem essentia divina significatur per modum formæ, ut dictum est; quæ quidem simplex est et maximè una, ut suprà ostensum est (1); unde nomina significantia divinam essentiam substantivè, singulariter et non pluraliter de tribus personis prædicantur. Hæc igitur est ratio quare Socratem et Platonem et Ciceronem dicimus *tres homines;* Patrem autem et Filium et 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 verò quæ significant essentiam adjectivè, prædicantur pluraliter de tribus, propter pluralitatem suppositorum : dicimus enim *tres existentes*, vel *tres sapientes*, aut *tres æternos* et *increatos* et *immensos*, si adjectivè sumantur; si verò sub-

probetur; servatâ semper proprietate cujusque linguæ quoad expressionis modum, sicut observandum hic esse indicatur in hujus argumenti solutione infrà.

(1) Scilicet quæst. 3, art. 3 : *Utrùm essentia sit idem quod natura;* et in eadem quæst., art. 7 : *Utrùm Deus sit maximè unus.*

stantivè sumantur, dicimus *unum increatum, immensum* et *æternum*, ut Athanasius dicit.

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt *Deus* significet habentem deitatem, est tamen alius modus significandi; nam *Deus* dicitur substantivè, sed *habens deitatem*, dicitur adjectivè. Unde, licèt sint *tres habentes deitatem*, non tamen sequitur quòd sint *tres dii*.

Ad secundum dicendum, quòd diversæ linguæ habent diversum modum loquendi; unde sicut propter pluralitatem suppositorum Græci dicunt *tres hypostases*, ita et in Hebræo dicitur pluraliter *Elohim*. Nos autem non dicimus pluraliter neque *deos* neque *substantias*, ne pluralitas ad substantiam referatur.

Ad tertium dicendum, quòd hoc nomen, *res*, est de transcendentibus : unde secundùm quòd pertinet ad relationem, pluraliter prædicatur in divinis; secundùm verò quòd pertinet ad substantiam, singulariter prædicatur. Unde Augustinus dicit ibidem quòd « eadem Trinitas quædam summa res est. »

Ad quartum dicendum, quòd forma significata per hoc nomen, *persona*, non est essentia vel natura, sed personalitas. Unde cùm sint tres personalitates (id est, tres personales proprietates) in Patre et Filio et Spiritu sancto, non singulariter sed pluraliter prædicatur de tribus.

ARTICULUS IV.

Utrum nomina essentialia concreta possunt supponere pro persona.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd nomina essentialia concretiva non possunt supponere pro persona, ita quòd hæc sit vera : « Deus genuit Deum; » quia (ut sophistæ dicunt) terminus singularis idem significat et supponit. Sed hoc nomen, *Deus*, videtur esse terminus singularis, cùm pluraliter prædicari non possit, ut dictum est. Ergo cùm significet essentiam, videtur quòd supponat pro essentia et non pro persona.

2. Præterea, terminus in subjecto positus non restringitur per

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 4, qu. 2, art. 2.

terminum positum in prædicato ratione significationis, sed solùm ratione temporis consignificati. Sed cùm dico ; « Deus creat, » hoc nomen, *Deus*, supponit pro essentia. Ergo cùm 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 » et « Deus non generans, » et ita videtur sequi quòd sint duo dii.

4. Præterea, si Deus genuit Deum, aut se Deum, aut alium Deum. Sed non se Deum, quia, ut Augustinus dicit in I. *de Trin.*, cap. 1 : « Nullla 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 genitus ; si Deum qui non est Deus Pater, ergo Deus est qui non est Deus Pater, quod est falsum. Non ergo potest dici quòd « Deus genuit Deum. »

Sed contra est, quod in Symbolo dicitur : « Deum de Deo. »

(Conclusio. — Nomina essentialia in divinis concreta nonnunquam pro essentia, aliquando pro una persona, nonnunquam etiam pro tribus supponunt personis, secundùm quòd adjungitur nomen ad essentiam seu personam spectans.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dixerunt quòd hoc nomen, *Deus*, et similia propriè secundùm 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 quòd in Deo idem sit *habens* et *quod habetur*, et sic habens deitatem (quod significat hoc nomen, *Deus*), est idem quod deitas. Sed in proprietatibus locutionum non tantùm 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 meliùs dixerunt quòd hoc nomen, *Deus*, ex modo significandi habet ut propriè possit supponere pro persona, sicut hoc nomen, *homo*. Quandoque ergo hoc nomen, *Deus*, supponit pro

essentia, ut cùm dicitur : « Deus creat, » quia hoc prædicatum competit subjecto ratione formæ significatæ, quæ est deitas; quandoque verò supponit personam, vel unam tantùm, ut cùm dicitur : « Deus generat; » vel duas, ut cùm dicitur : « Deus spirat; » vel tres, ut cùm dicitur : « Regi sæculorum immortali, invisibili, soli Deo, etc. » I, *Timoth.*, I.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc nomen, *Deus*, licèt conveniat cum terminis singularibus in hoc quòd forma significata non multiplicatur, convenit tamen cum terminis communibus in hoc quòd forma significata invenitur in pluribus suppositis. Unde non oportet quòd semper supponat pro essentia quam significat.

Ad secundum dicendum, quòd objectio illa procedit contra illos qui dicebant quòd hoc nomen, *Deus*, non habet naturalem suppositionem pro persona.

Ad tertium dicendum, quòd aliter se habet hoc nomen, *Deus*, ad supponendum pro persona, quàm hoc nomen, *homo*. Qua enim forma significata per hoc nomen, *homo* (id est, humanitas) realiter dividitur in diversis suppositis, per se supponit pro persona, etiamsi nihil addatur quod determinet ipsum ad personam, quæ est suppositum distinctum; unitas autem sive communitas humanæ naturæ non est secundùm rem, sed solùm secundùm considerationem : unde iste terminus, *homo*, non supponit pro natura communi nisi propter exigentiam alicujus additi, ut cùm dicitur : « Homo est species. » Sed forma significata per hoc nomen, *Deus* (scilicet essentia divina), est una et communis secundùm rem : unde per se supponit pro natura communi, sed ex adjuncto determinatur ejus suppositio ad personam. Unde cùm dicitur : « Deus generat, » ratione actùs notionalis supponit hoc nomen, *Deus*, pro persona Patris; sed cùm dicimus : « Deus non generat, » nihil additur quod determinet hoc nomen ad personam Filii : unde datur intelligi quòd generatio repugnet divinæ naturæ. Sed si addatur aliquid pertinens ad personam Filii, vera erit locutio, ut si dicatur : « Deus genitus non generat. » Unde etiam non sequitur quòd est *Deus generans*, et *Deus non generans*, nisi ponatur aliquid pertinens ad personam, ut putà si dicamus : Pater est Deus generans, » et « Filius est Deus non gene-

rans. » Et ita non sequitur quòd sint plures dii, quia Pater et Filius sunt unus Deus, ut dictum est (1).

Ad quartum dicendum, quòd hæc est falsa : « Pater genuit se Deum, » quia *ly se* (cùm sit reciprocum) refert idem suppositum. Neque est contrarium quod Augustinus dicit *ad Maximum* (Epist. LXVI), quòd « Deus Pater genuit alterum se, » quia *ly se* vel est casûs ablativi, ut sit sensus : « Genuit alterum à se; » vel facit relationem simplicem, et sic refert identitatem naturæ, sed est impropria vel emphatica locutio, ut sit sensus : « Genuit alterum simillimum sibi. » Similiter et hæc est falsa : « Genuit alium Deum, » quia licèt Filius sit alius à Patre, ut suprà dictum est (qu. 31, art. 2), non tamen est dicendum quòd sit *alius Deus*, quia intelligeretur quòd hoc adjectivum, *alius*, poneret rem suam circa substantivum quod est *Deus*, et sic significaretur distinctio deitatis. Quidam tamen concedunt istam : « Genuit alium Deum, » ita quod *ly alius* sit substantivum, et *ly Deus* appositivè construatur cum eo (nempe alium qui est Deus). Sed hic est improprius modus loquendi et evitandus, ne detur occasio erroris.

Ad quintum dicendum, quòd hæc est falsa : « Deus genuit Deum qui est Deus Pater, » quia cùm *ly* (*Pater*) appositivè construatur cum *ly* (*Deus*), restringit ipsum ad standum pro persona Patris, ut sit sensus : « Genuit Deum qui est ipse Pater; » et 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, et negativa falsa, ut sit sensus : « Genuit Deum qui est Deus qui est Pater; » sed hæc est extorta expositio. Unde melius est quòd simpliciter affirmativa negetur, et negativa concedatur. Præpositivus tamen dixit quòd tam negativa quàm affirmativa est falsa, quia hoc relativum, *qui*, in affirmativa potest referre suppositum, sed in negativa refert et significatum et suppositum : unde sensus affirmativæ est, quòd *esse Deum Patrem* conveniat personæ Filii; negativæ verò sensus est, quòd *esse*

(1) Propter unitatem nimirum essentiæ, quæ nec generans per se nec genita est.

Deum Patrem non tantùm removeatur à persona Filii, sed etiam à divinitate ejus. Sed hoc irrationabile videtur, cùm, secundùm Philosophum (1), de eodem de quo est affirmatio, possit etiam esse negatio.

ARTICULUS V.

Utrum nomina essentialia in abstracto significata possint supponere prò persona.

Ad quintum sic proceditur (2). Videtur quòd nomina essentialia in abstracto significata possunt supponere pro persona; ita quòd hæc sit vera · « Essentia generat essentiam. » Dicit enim Augustinus, VII. *de Trin.* (cap. 1 et 2) : » Pater et Filius sunt una sapientia, quia una essentia; et sigillatim sapientia de sapientia, sicut essentia de essentia. »

2. Præterea, generatis nobis vel corruptis generantur vel corrumpuntur ea quæ in nobis sunt. Sed Filius generatur : ergo cùm essentia divina sit in Filio, videtur quòd essentia divina generetur.

3. Præterea, idem est Deus et essentia divina, ut ex suprà dictis (qu. 3, art. 3) patet. Sed hæc est vera : « Deus generat Deum, » sicut dictum est (art. præcedenti). Ergo hæc est vera : « Essentia generat essentiam. »

4. Præterea, de quocunque prædicatur aliquid, potest supponere pro illo. Sed essentia divina est Pater : ergo essentia potest supponere pro persona Patris, et 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* et *non generans* : quod est impossibile.

6. Præterea, Augustinus dicit in IV. *de Trin.*, cap. 20 : « Pater est principium totius deitatis. » Sed non est principium nisi generando vel spirando : ergo Pater generat vel spirat deitatem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in I. *de Trin.*, cap. 1,

(1) Nempe lib. II, περὶ ἑρμηνείας, vel de interpretatione versùs finem.

(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 5, qu. 1, art. 1.

quòd « nulla res generat seipsam. » Sed si essentia generat essentiam, non generat nisi seipsam, cùm nihil sit in Deo quod distinguatur à divina essentia. Ergo essentia non generat essentiam.

(Conclusio. — Essentialia nomina in abstracto minimè pro persona supponere possunt.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc erravit abbas Joachim, asserens quòd sicut dicitur : « Deus genuit Deum, » ita potest dici quòd « essentia genuit essentiam, » considerans quòd propter divinam simplicitatem non est aliud Deus quàm divina essentia. Sed in hoc deceptus fuit, quia ad veritatem locutionum non solùm oportet considerare res significatas, sed etiam modum significandi, ut dictum est. Licèt autem secundùm 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 quòd *Deus est genitus* vel *generans*, sicut dictum est. 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 ab invicem distinguuntur, non possunt essentiæ attribui ; significaretur enim quòd esset distinctio in essentia divina, sicut est distinctio in suppositis.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad exprimendam unitatem essentiæ et personæ, sancti doctores aliquando expressiùs locuti sunt quàm proprietas locutionis patiatur. Unde hujusmodi locutiones non sunt extendendæ, sed exponendæ, ut scilicet nomina abstracta exponantur per concreta, vel etiam per nomina personalia ; ut cùm dicitur : « Essentia de essentia, » vel « sapientia de sapientia, » ut sit sensus : « Filius qui est essentia et sapientia, est de Patre qui est essentia et sapientia. » In his tamen nominibus abstractis est quidam ordo attendendus, quia ea quæ pertinent ad actum, magis propinquè se habent ad personas, quia actus sunt suppositorum. Unde minùs impropria est ista : « Natura de natura, » vel « Sapientia de sapientia, » quàm « Essentia de essentia. »

Ad secundum dicendum, quòd in creaturis generatum non accipit naturam eamdem numero quàm generans habet, sed aliam habet numero; quæ incipit in eo esse per generationem, de novo, et desinit esse per corruptionem; et ideo generatur et corrumpitur per accidens. Sed Deus genitus eamdem naturam numero accipit, quam generans habet; et ideo natura divina in Filio non generatur, neque per se, neque per accidens.

Ad tertium dicendum, quòd licèt Deus et divina essentia sint idem secundùm rem, tamen ratione alterius modi significandi oportet loqui diversimodè de utroque.

Ad quartum dicendum, quòd essentia divina prædicatur de Patre per modum identitatis, propter divinam simplicitatem; nec tamen sequitur quòd possit supponere pro Patre, propter diversum modum significandi. Ratio autem procederet in illis quorum unum prædicatur de altero, sicut universale de particulari.

Ad quintum dicendum, quòd hæc est differentia inter nomina substantiva et adjectiva, quòd nomina substantiva ferunt suum suppositum; adjectiva verò non, sed rem significatam ponunt circa substantivum : unde sophistæ dicunt quòd nomina substantiva supponunt, adjectiva verò non supponunt, sed copulant. Nomina igitur personalia substantiva possunt de essentia prædicari, propter identitatem rei; neque sequitur quòd proprietas personalis distincta determinet essentiam, sed ponitur circa suppositum importatum per nomen substantivum. Sed notionalia et personalia adjectiva non possunt prædicari de essentia, nisi de aliquo substantivo adjuncto. Unde non possumus dicere quòd « essentia est generans; » possumus tamen dicere quòd « essentia est res generans, » vel « Deus generans, » si *res* et *Deus* supponant pro persona, non autem si supponant pro essentia. Unde non est contradictio, si dicatur quòd essentia est « res generans » et « res non generans, » quia primò *res* tenetur pro persona, secundò pro essentia.

Ad sextum dicendum, quòd deitas in quantum est una in pluribus suppositis, habet quamdam convenientiam cum forma nominis collectivi. Unde cùm dicitur : « Pater est principium totius deitatis, » potest sumi pro universitate personarum, in

quantum scilicet in omnibus personis divinis ipse est principium. Nec oportet quòd sit principium sui ipsius, sicut aliquis de populo dicitur rector totius populi, non tamen sui ipsius. Vel potest dici quòd « est principium totius deitatis, » non quia eam generet et spiret, sed quia eam generando et spirando communicet.

ARTICULUS VI.

Utrum personæ possint prædicari de nominibus essentialibus.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd 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 aliquis alius. Sed similiter ista : « Deus est trinitas, » pro nullo suppositorum naturæ divinæ verificari potest; neque 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 cùm 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. III *Orthod. Fidei*, cap. 4). Ergo videtur quòd nomina personarum non possint prædicari de hoc nomine, *Deus*, nisi accidentaliter.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in sermone *de Fide* (2) : « Credimus unum Deum unam esse divini nominis trinitatem »

(Conclusio. — Nomina tam personalia quàm notionalia, si sunt adjectiva, non prædicantur de essentia; si verò sint substantiva, de ea prædicantur.)

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 48, qu. 2, art. 2, ad 5.

(2) Nempe serm. 129, de temp. vel serm. 3, Feriæ quintæ in cœna Domini qui inscribitur *de fide rectâ*; non *de fide ad Petrum*, sicut priùs. Nam neque liber iste Augustini est, sed Fulgentii, neque verba hæc habet. Unde in manuscripto exemplari notatur locus ut hic; sed in impressis passim ut ex libro de fide, quamvis ad marginem corrigant, quod in textu corrigi oportuit.

Respondeo dicendum, quòd (sicut jam dictum est), licèt nomina personalia vel notionalia adjectiva non possint prædicari de essentia, tamen substantiva possunt, propter realem identitatem essentiæ et personæ. Essentia autem divina non solùm idem est realiter cum una persona, sed cum tribus : unde et una persona, et duæ, et tres possunt de essentia prædicari; ut si dicamus : « Essentia est Pater et Filius et Spiritus sanctus. » Et quia hoc nomen, *Deus*, per se habet quod supponat pro essentia (ut dictum est), ideo sicut hæc est vera : « Essentia est tres personæ ; » ita hæc est vera : « Deus est tres personæ. »

Ad primum ergo dicendum, quòd (sicut suprà dictum est) hoc nomen, *homo*, per se habet supponere pro persona, sed ex adjuncto habet quòd 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 quòd stet pro essentia; unde licèt pro nullo suppositorum divinæ naturæ hæc sit vera : « Deus est trinitas, » est tamen vera pro essentia : quod non attendens Porretanus, eam negavit (1).

Ad secundum dicendum, quòd cùm dicitur : « Deus vel divina essentia est Pater, » est prædicatio per identitatem, non autem sicut inferioris de superiori, quia in divinis non est universale et singulare. Unde sicut est per se ista : « Pater est Deus, » ita et ista. « Deus est Pater, » et nullo modo per accidens.

ARTICULUS VII.

Utrum nomina essentialia sint approprianda personis.

Ad septimum sic proceditur (2). Videtur quòd nomina essentialia non sint approprianda personis. Quod enim potest vergere in errorem fidei, vitandum est in divinis; quia, ut Hieronymus dicit, « ex verbis inordinatè prolatis incurritur hæresis. » Sed ea quæ sunt communia tribus personis appropriare

(1) De illius errore jam dictum est ad quæst. 28, art. 2. Non sic tamen Bernardus refert serm. 80, *in Cant.*, sed ab eo negatum esse quòd Deus sit veritas, bonitas, etc.

(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 31, qu. 1, art. 2.

alicui, potest vergere in errorem fidei, quia potest intelligi quòd vel illi tantùm personæ conveniant cui appropriantur, vel quòd magis conveniant ei quàm 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, cùm forma, ab eo cujus est forma, supposito non distinguatur (1). Ergo essentialia attributa, maximè in abstracto significata, non debent appropriari personis.

3. Præterea, *proprium* prius est appropriato; *proprium* enim est de ratione appropriati. Sed essentialia attributa secundùm modum intelligendi sunt priora personis, sicut *commune* est prius *proprio :* ergo essentialia attributa non debent esse appropriata personis.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, I. *Cor.* I: « Christum Dei virtutem et Dei sapientiam. »

(Conclusio. — Decuit ad fidei manifestationem essentialia nomina personis divinis appropriari et accommodari, vel per viam similitudinis vel dissimilitudinis.)

Respondeo dicendum, quòd ad manifestationem fidei conveniens fuit essentialia attributa personis appropriari (2). Licèt enim trinitas personarum demonstratione probari non possit (ut suprà dictum est), convenit tamen ut per aliqua magis manifesta declaretur. Essentialia verò attributa sunt nobis magis manifesta secundùm rationem, quàm propria personarum, quia ex creaturis, ex quibus cognitionem accipimus, possumus per certitudinem devenire in cognitionem essentialium attributorum, non autem in cognitionem personalium proprietatum, ut suprà dictum est. Sicut igitur similitudine

(1) Vel transposita constructione, *non distinguatur supposito ab eo cujus est forma :* id est suppositalem distinctionem non habeat, cùm pertineat ad idem suppositum forma et id cujus est forma, ne quis construat *ab ea supposito cujus est forma.*

(2) Sive ita singulariter applicari ac si propria essent, propter quandam conformitatem cum propriis, prout accipiuntur ut in Deo; sed per dissimilitudinem, prout accipiuntur ut communis creaturis.

vestigii vel imaginis in creaturis inventâ utimur ad manifestationem divinarum personarum, ita et essentialibus attributis. Et hæc manifestatio personarum per essentialia attributa, *appropriatio* nominatur. Possunt autem manifestari personæ divinæ per esentialia attributa dupliciter : uno modo per viam similitudinis, sicut ea quæ pertinent ad intellectum appropriantur Filio, qui procedit per modum intellectûs, 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, quòd essentialia attributa non sic appropriantur personis, ut eis esse propria asserantur, sed ad manifestandum personas per viam similitudinis vel dissimilitudinis, ut dictum est : unde nullus error fidei sequitur, sed magis manifestatio veritatis.

Ad secundum dicendum, quòd si sic appropriarentur essentialia attributa personis, quòd essent eis propria, sequeretur quòd una persona se haberet ad aliam in habitudine formæ ; quod excludit Augustinus in VI. *de Trin.*, cap. 2, ostendens quòd « Pater non est sapiens sapientiâ quam genuit, » quasi solus Filius sit sapientia ; ut sic Pater et Filius simul tantùm possint dici sapientia, non autem Pater sine Filio ; sed Filius dicitur *sapientia Patris*, quia est *sapientia de Patre sapientid*. Utrque enim per se est *sapientia*, et simul ambo *una sapientia :* unde Pater non est sapiens sapientiâ quam genuit, sed sapientiâ quæ est sua essentia.

Ad tertium dicendum, quòd licet essentiale attributum secundùm rationem propriam sit prius quàm persona, secundùm modum intelligendi tamen, in quantum habet rationem appropriati, nihil prohibet proprium personæ esse prius quàm appropriatum : sicut color posterior est corpore, in quantum est corpus ; prius tamen est naturaliter corpore albo, in quantum est album.

ARTICULUS VIII.

Utrùm convenienter à sacris doctoribus sint essentialia personis attributa.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter à sacris doctoribus sint essentialia personis attributa. Dicit enim Hilarius in II. *de Trin.*, quòd « æternitas est in Patre, species in imagine, usus in munere. » In quibus verbis ponit tria nomina propria personarum : scilicet nomen *Patris* et nomen *imaginis*, quod est proprium Filio, ut suprà dictum est (qu. 35, art. 2), et nomen *muneris* (sive donum), quod est proprium Spiritus sancti, ut suprà habitum est (qu. 38, art. 2). Ponit etiam tria appropriata : nam *æternitatem* appropriat Patri, *speciem* Filio, *usum* Spiritui sancto. Et videtur quòd irrationabiliter, nam *æternitas* importat durationem essendi, *species* verò est essendi principium, *usus* verò ad operationem pertinere videtur; sed essentia et operatio nulli personæ appropriari inveniuntur : ergo inconvenienter videntur ista appropriata personis.

2. Præterea, Augustinus in I. *de Doct. christ.*, cap. 5, sic dicit : « In Patre est unitas, in Filio æqualitas, in Spiritu sancto æqualitatis unitatisque concordia. » Et videtur quòd inconvenienter : quia una persona non denominatur formaliter per id quod appropriatur alteri; non enim est sapiens Pater sapientiâ genitâ, ut dictum est (2). Sed sicut ibidem subditur : « Tria hæc unum omnia sunt propter Patrem, æqualia omnia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum sanctum : » non ergo convenienter appropriantur personis.

Item secundùm Augustinum, Patri attribuitur *potentia*, Filio *sapientia*, Spiritui sancto *bonitas*; et videtur hoc esse inconveniens. Nam virtus ad potentiam pertinet, virtus autem in-

(1) De his etiam I, *Sent.*, distinct. 2, quæst. 1, art. 1; et quæst. 3, art. etiam 1; ut et distinct. 34, quæst. 2, art. 1.

(2) Tum articulo præcedenti, sive 7, ad 2, tum quæst. 37, art. 2, argum. 1, ex Augustini verbis, lib. VII, de Trinit., cap. 1.

venitur appropriari Filio, secundùm illud I. *ad Cor.*, I : « Christum Dei virtutem ; » et etiam Spiritui sancto, secundùm illud, *Luc.*, VI (1) : « Virtus de illo exibat, et sanabat omnes. » Non ergo potentia Patri est appropriandа.

Item Augustinus in lib. *de Trin.* dicit (lib. VI, cap. 10) : « Non confusè accipiendum est quod ait Apostolus : Ex ipso, et per ipsum, et in ipso ; ex ipso, dicens propter Patrem, per ipsum propter Filium, in ipso propter Spiritum sanctum. » Sed videtur quòd inconvenienter : quia per hoc quod dicit *in ipso*, videtur importari habitudo causæ finalis, quæ est prima causarum. Ergo habitudo causæ deberet appropriari Patri qui est *principium non de principio*.

Item, invenitur *veritas* appropriari Filio, secundùm illud, *Joan.*, XIV : « Ego sum via, veritas et vita ; » similiter *liber vitæ*, secundùm illud, *Psalm.* XXXIX : « In capite libri scriptum est de me (Glossa), id est apud Patrem, qui est caput meum (2) ; » et similiter hoc quod dico, *qui est*, quia super illud, *Isai.* LXV : « Ecce ego ad gentes, » dicit Glossa : « Filius loquitur qui dixit Moysi : Ego sum qui sum. » Sed videtur quòd propria sint Filii, et non appropriata. Nam *veritas* secundùm Augustinum, in lib. *De vera religione* (cap. 26), est « summa similitudo principii absque omni dissimilitudine ; » et sic videtur quòd propriè conveniat Filio qui habet principium. Liber etiam vitæ 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

(1) Quidni potiùs Luc., I : *Et virtus altissimi obumbrabit tibi ?* cùm præcedat, *Spiritus sanctus superveniet in te ;* ac deinde mox : *Et virtus*, etc. Nam illa planè virtus quæ de Christo exibat quid ad Spiritum sanctum ? Nisi languores in spiritu Dei sic sanasse intelligatur, sicut et ejicere dæmonia dicitur in spiritu Dei, Luc., II, et Matth., XII. Vel ad illud etiam alludatur quod Luc., IV, de se dicit : *Spiritus Domini super me, propter quod unxit me et misit me sanare*, etc.

(2) Colligitur ex Beda in hunc locum, ubi ad hoc referri notat quòd *caput Christi Deus*, I, ad Corinth., II, vers. 3. Proximè autem sequens glossa colligitur ex Hieronymo in Esaiam id ad Christi adventum referente.

si cùm Moysi dicitur : « Ego sum qui sum, » loquitur Trinitas, ergo Moyses poterat dicere : « Ille qui est Pater et Filius et Spiritus sanctus, misit me ad vos. » Ergo et ulteriùs dicere poterat: « Ille qui est Pater et Filius et Spiritus sanctus, misit me ad vos, » demonstrando certam personam. Hoc autem est falsum, quia nulla persona est Pater et Filius et Spiritus sanctus. Non ergo potest esse commune Trinitati, sed est proprium Filii.

(Conclusio. — In consideratione Dei qua Deus absolutè secundùm *esse* suum consideratur, Patri *æternitas*, Filio *species*, et *usus* Spiritui sancto; in consideratione verò Dei qua unus consideratur, Patri *unitas*, Filio *æqualitas*, Spiritui sancto *concordia* vel *connexio;* in consideratione vero Dei secundùm rationem causalitatis, Patri *potentia*, Filio *sapientia*, Spiritui sancto *bonitas* attribuitur; in consideratione verò Dei, ut suos respicit effectus, appropriatur Patri *à quo*, Filio *per quem*, Spiritui sancto *in quo*.)

Respondeo dicendum, quòd intellectus noster qui ex creaturis in Dei cognitionem manu ducitur, oportet quòd Deum consideret secundùm modum quem ex creaturis assumit. In consideratione autem alicujus creaturæ quatuor per ordinem nobis occurrunt. Nam primò consideratur res ipsa absolutè, in quantum est ens quoddam; secunda autem consideratio rei est, in quantum est una; tertia consideratio rei est secundùm quòd inest ei virtus ad operandum et ad causandum; quarta autem consideratio rei est secundùm habitudinem quam habet ad causata. Unde hæc etiam quadruplex consideratio circa Deum nobis occurrit.

Secundùm igitur primam considerationem, qua consideratur absolutè Deus secundùm *esse* suum, sic sumitur appropriatio Hilarii; secundùm quam *æternitas* appropriatur Patri, *species* Filio, *usus* Spiritui sancto. Æternitas enim in quantum 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 : primò 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, in quantum est Filius habens in se verè et perfectè naturam Patris; unde ad hoc innuendum Augustinus in sua expositione dicit : « Ubi (scilicet in Filio) summa et perfecta vita est, etc. » Quantum verò ad secundum convenit cum proprio Filii, in quantum est imago expressa Patris : unde videmus quòd aliqua imago dicitur esse pulchra, si perfectè repræsentat rem, quamvis turpem; et hoc tangit (ut suprà) Augustinus cùm dicit : « Ubi est tanta convenientia et prima æqualitas, etc. » Quantum verò ad tertium convenit cum proprio Filii, in quantum est verbum, quod quidem lux est et splendor intellectûs; ut Damascenus dicit, lib. III *Fid. orthod.*, cap. 3. Et hoc tangit Augustinus, ut suprà, cùm dicit : « Tanquam verbum perfectum, cui non desit aliquid, et ars quædam omnipotentis Dei, etc. » Usus autem habet similitudinem cum propriis Spiritus sancti, largo modo accipiendo *usum*, secundùm quòd *uti* comprehendit sub se etiam *frui;* prout *uti* est assumere aliquid in facultatem voluntatis, et *frui* est cum gaudio uti, ut Augustinus, X. *de Trin.*, dicit (cap. 11) (1). Usus ergo quo Pater et Filius se invicem fruuntur, convenit cum proprio Spiritus sancti, in quantum est amor; et hoc est quod Augustinus (lib. VI *de Trin.*, cap. 10), dicit (2) : « Illa dilectio, delectatio, felicitas (vel beatitudo) usus ab illo appellatus est. » Usus verò quo nos fruimur, similitudinem habet cum proprio Spiritus sancti, in quantum est donum; et hoc ostendit Augustinus cùm dicit (ubi suprà) : « Est in Trinitate Spiritus sanctus, genitoris genitique suavitas, ingenti largitate atque ubertate nos vel creaturas perfundens (3). Et sic patet quare *æternitas, species* et *usus* personis attribuantur vel approprientur, non autem essentia

(1) Ubi et de *gaudio rei*, non de *gaudio spei* hoc explicat.

(2) Nempe ab Hilario cujus verba expressè ibi explicare es profitetur.

(3) Vel sic tantùm, *ingenti largitate atque ubertate perfundens omnes creaturas pro capiu earum, ut ordinem suum teneant, et suis locis acquiescant :* sed hoc maximè ad nos præ cæteris pertinet.

vel operatio; quia in ratione horum, propter sui communitatem, non invenitur aliquid similitudinem habens cum propriis personarum.

Secunda verò consideratio Dei est in quantum consideratur ut *unus*. Et sic Augustinus (lib. I *de Doct. christ.*, cap. 5), Patri appropriat *unitatem*, Filio *æqualitatem*, Spiritui sancto *concordiam* sive *connexionem*. Quæ quidem tria unitatem importare manifestum est, sed differenter. Nam unitas dicitur absolutè, non præsupponens aliquid aliud : et ideo appropriatur Patri, qui non præsupponit aliquam personam, cùm 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 in quantum est à duobus. Ex quo sensu etiam intelligi potest quod dicit Augustinus (ut suprà) : « Tria esse unum propter Patrem, æqualia propter Filium, connexa propter Spiritum sanctum. » Manifestum est enim quòd illi attribuitur unumquodque in quo primò invenitur; sicut omnia inferiora dicuntur vivere propter animam vegetabilem, in qua primò invenitur ratio vitæ in istis inferioribus. Unitas autem statim invenitur in persona Patris, etiam (per impossibile) remotis aliis personis : et 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 quòd Filius sit principium æqualitatis Patris, sed quia nisi esset Patri æqualis Filius, Pater æqualis non posset dici; æqualitas enim ejus primò consideratur ad Filium : hoc enim ipsum quòd Spiritus sanctus Patri æqualis est, à Filio habet (1). Similiter excluso Spiritu sancto, qui est duorum nexus, non posset intelligi unitas connexionis inter Patrem et Filium : et ideo dicuntur omnia esse « connexa propter Spiritum sanctum : » quia posito Spiritu sancto

(1) Sive, quia procedit à Filio sicut à Patre, nec esset planè nisi ab illo procederet, sive quia cognitioni ex qua Filius ipse procedit cùm mensuratur amor ex quo procedit Spiritus sanctu-

invenitur ratio connexionis in divinis personis; unde Pater et Filius possunt dici *connexi*.

Secundùm verò tertiam considerationem qua in Deo sufficiens virtus consideratur ad causandum, dicitur sumi tertia appropriatio, scilicet *potentiæ, sapientiæ* et *bonitatis*. Quæ quidem appropriatio fit et secundùm rationem similitudinis, si consideretur quod in divinis personis est, et secundùm 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 verò similitudinem habet cum Filio cœlesti in quantum est verbum, quod nihil aliud est quàm conceptus sapientiæ; deficit autem interdum filio terreno propter temporis paucitatem. Bonitas autem cùm sit ratio et objectum amoris, habet similitudinem cum Spiritu divino, qui est amor; sed repugnantiam habere videtur ad spiritum terrenum, secundùm quòd importat violentiam quamdam et impulsionem, prout dicitur *Isai.* XXVI: « Spiritus robustorum quasi turbo impellens parietem. » Virtus autem appropriatur Filio et Spiritui sancto, non secundùm quòd *virtus* dicitur ipsa potentia rei, sed secundùm quòd interdum *virtus* dicitur id quod à potentia rei procedit, prout dicimus aliquod virtuosum factum esse virtutem alicujus agentis.

Secundùm verò quartam considerationem, prout consideratur Deus in habitudine ad suos effectus, sumitur illa appropriatio *ex quo, per quem* et *in quo*. Hæc enim præpositio, *ex*, aliquando importat habitudinem quamdam causæ materialis, quæ locum non habet in divinis; aliquando verò habitudinem causæ efficientis, quæ quidem competit Deo ratione suæ potentiæ activæ : unde et appropriatur Patri, sicut et potentia. Hæc verò præpositio, *per*, designat quidem quandoque causam mediam, sicut dicimus quòd faber operatur per martellum; et sic *ly per*, quandoque non est appropriatum, sed proprium Filii, secundùm illud *Joan.*, I : « Omnia per ipsum facta sunt; » non quia Filius sit instrumentum, sed quia ipse est *principium de principio*. Quandoque verò designat habitudinem formæ, per quam agens operatur, sicut dicimus quòd

artifex operatur per artem : unde sicut sapientia et ars appropriantur Filio, ita et *ly per quem*. Hæc verò præpositio, *in*, denotat propriè habitudinem continentis. Continet autem Deus res dupliciter : uno modo secundùm 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 verò modo continentur res à Deo, in quantum Deus suâ bonitate eas conservat et gubernat, ad finem convenientem adducendo : et sic *ly in quo* appropriatur Spiritui sancto, sicut et bonitas. Nec oportet quòd 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 (cùm quælibet illarum sit ultimus finis) (1), sed naturali processione, quæ magis ad rationem naturalis potentiæ pertinere videtur.

Ad illud verò quod de aliis quæritur dicendum, quòd cùm veritas pertineat ad intellectum, ut dictum est (q. 16, art. 1), appropriatur Filio, non tamen est proprium ejus. Quia veritas considerari potest prout est in intellectu vel prout est in re ; sicut igitur *intellectus* et *res* essentialiter sumpta sunt essentialia, et non personalia, ita et *veritas*. Definitio autem Augustini inducta datur de veritate secundùm quòd appropriatur Filio. Liber autem vitæ in recto quidem importat notitiam, sed in obliquo vitam ; est enim, ut dictum est (qu. 24, art. 1), notitia Dei de his qui habituri sunt vitam æternam. Unde appropriatur Filio, licèt vita approprietur Spiritui sancto (2), in quantum importat quemdam interiorem motum ; et sic convenit cum proprio Spiritus sancti, in quantum est amor. Esse

(1) Eo modo scilicet quo quælibet est Deus ; ita ut non præcisè quatenus personæ sunt, ultimus finis dici possint (quia sic essent plures ultimi fines juxta pluralitatem personarum), sed quatenus in essentia una divinitatis conveniunt, adeoque sunt unus finis.

(2) Inde *spiritus vitæ* dictus, Ezech., I, vers. 20. Sic enim ibi *spiritum vitæ* qui dicitur in rotis esse atque impetu quodam eas rapere, symbolicè interpretatur Hieronymus et ad Spiritum sanctum refert, spirituales mentes pro arbitrio quocunque vult moventem, etc.

autem scriptum ab alio non est de ratione libri, in quantum est liber, sed in quantum est quoddam artificiatum; unde non importat originem, neque est personale, sed appropriatur personæ. Ipsum autem nomen, *qui est*, appropriatur personæ Filii, non secundùm propriam rationem, sed ratione adjuncti: in quantum scilicet in locutione Dei ad Moysen præfigurabatur liberatio humani generis, quæ facta est per Filium (1). Sed tamen secundùm quòd *ly qui* sumitur relativè, posset referri interdum ad personam Filii; et sic sumeretur personaliter, ut putà si dicatur : « Filius est genitus qui est, » sicut et *Deus genitus*, personale est; sed infinitè sumptum est essentiale. Et licèt hoc pronomen, *iste*, grammaticè loquendo ad aliquam certam personam videatur pertinere, tamen quælibet res demonstrabilis, grammaticè loquendo per hoc dici potest, licèt secundùm rei naturam non sit persona. Dicimus enim : « Iste lapis » et « iste asinus : » unde et grammaticè loquendo, essentia divina secundùm quòd significatur et supponitur per hoc nomen *Deus*, potest demonstrari hoc pronomine, *iste*, secundùm illud *Exod.*, XV : « Iste Deus meus, et glorificabo eum. »

(1) Sic enim Gregorius, lib. 28, Moral., cap. 2, post medium, expendens verba illa : *Moysen* (inquit) *per succensum rubum alloquens quid aliud ostendit nisi quòd ex illo populo exiret qui in igne deitatis carnis nostræ dolores quasi rubi spinas susciperet, et inconsumptam humanitatis nostræ substantiam etiam in ipsa divinitatis flamma servaret?* Ut et non dissimili sensu Ambrosius lib. de Filii divinitate, cap. VIII : *Dei Filius* (inquit) *Moysi in rubo in flamma ignis apparuit, ut lumen credentibus, et incredulis judicium demonstraret, quia Christus credentibus salus est, non credentibus pœna*, etc.

QUÆSTIO XL.

De personis in comparatione ad relationes sive proprietates, in quatuor articulos divisa.

Deinde quæritur de personis in comparatione ad relationes sive proprietates.

Et quæruntur quatuor : 1° Utrùm relatio sit idem quod persona. 2° Utrùm relationes distinguant et constituant personas. 3° Utrùm abstractis per intellectum relationibus à personis remaneant hypostases distinctæ. 4° Utrùm relationes secundùm intellectum præsupponant actus personarum, vel è converso.

ARTICULUS I.

Utrùm relatio sit idem quod persona.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd in divinis non sit idem relatio quod persona. Quæcunque enim sunt idem, multiplicato uno eorum, multiplicatur et aliud. Sed contingit in una persona esse plures relationes, sicut in persona Patris est paternitas et communis spiratio; et iterum, unam relationem in duabus personis esse, sicut communis spiratio est in Patre et Filio. Ergo relatio non est idem quod persona.

2. Præterea, nihil est in seipso secundùm Philosophum in IV. *Physic.* (2) (text. 24). Sed relatio est in persona; nec potest dici quòd ratione identitatis, quia sic esset etiam in essentia. Ergo relatio, sive proprietas et persona, non sunt idem in divinis.

3. Præterea, quæcunque sunt idem, ita se habent quòd quicquid prædicatur de uno, prædicatur et de alio. Non autem

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 26, qu. 2, a. 1; ut et dist. 33, a. 2; et *Op* 3, c. 58, 66 et 67.

(2) Ubi nempe dicitur text. 24 : ***Dubitabit aliquis, utrùm quidpiam in seipso contingat esse, aut in alio.*** Et subjungitur quòd ***secundùm se saltem non possit esse in seipso***, sicut vinum in vino, etc.

quicquid prædicatur de persona, prædicatur de proprietate : dicimus enim quòd Pater generat, sed non dicimus quòd paternitas sit generans. Ergo proprietas non est idem quod persona in divinis.

Sed contra, in divinis non differunt *quod est* et *quo est*, ut habetur à Boëtio in lib. *de Hebdom.* (1). Sed Pater paternitate est pater, ergo Pater idem est quod paternitas ; et eadem ratione aliæ proprietates idem sunt cum personis.

(Conclusio. — Relationes ac proprietates in personis et personæ ipsæ sunt.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc aliqui diversimodè opinati sunt. Quidam enim dixerunt proprietates neque esse personas, neque in personis : qui fuerunt moti ex modo significandi relationem, quæ quidem non significant ut *in aliquo*, sed magis ut *ad aliquid* ; unde dixerunt relationes esse assistentes, sicut suprà expositum est (qu. 28). Sed quia relatio secundùm quòd est quædam res in divinis est ipsa divina essentia, essentia autem idem est quod persona (ut ex dictis patet), oportet quòd 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 secundùm modum loquendi, ut suprà dic-

(1) Sive libro : *An omne quod est, bonum sit* ; cujus initium est, *Postulas ut ex hebdomadibus nostris*, etc. Æquivalenter autem, tantùm non expressè habetur sub his verbis quod inde refert S. Thomas. Nam primò quidem proposit. 2 : *Diversum est* esse (inquit) *et id quod est : ipsum enim esse nondum est.* Et mox, proposit. 3 : *Quod est, participare aliquo potest ; sed ipsum esse nullo modo aliquo participat.* Et proposit. 4 : *Id quod est, habere aliquid præterquàm quod ipsum est, potest : ipsum verò esse nihil aliud præter se habet admixtum.* Et proposit. 6 : *Omne quod est, participat eo quod est* esse *ut sit ; alio verò participat, ut aliquid sit : ac per hoc id quod est, participat eo quod est* esse *ut sit*, etc. Et proposit. 7 : *Omne simplex* esse *suum et id quod est, unum habet.* Denique proposit. 8 : *Omni composito aliud est esse, aliud ipsum quod est* : quasi hoc ipso significet *id quod est* non differre *ab eo quo est* in divinis, quia non est ens compositum ibi nec ens participatum, sed *esse* per se simplex, etc

tum est (qu. 32). Necesse est autem ponere proprietates in divinis, ut suprà ostendimus, quæ quidem significantur in abstracto, ut quædam formæ personarum. Unde, cùm de ratione formæ sit quòd sit in eo cujus est forma, oportet dicere proprietates esse in personis, et eas tamen esse personas; sicut essentiam esse in Deo dicimus, quæ tamen est Deus.

Ad primum ergo dicendum, quòd persona et proprietas sunt idem re, differunt tamen secundùm rationem: unde non oportet quòd multiplicato uno multiplicetur et reliquum. Considerandum tamen est quòd, propter divinam simplicitatem, consideratur duplex realis identitas in divinis eorum quæ differunt in rebus creatis. Quia enim divina simplicitas excludit compositionem formæ et materiæ, sequitur quòd in divinis idem est abstractum et concretum, ut *deitas* et *Deus*. Quia verò divina simplicitas excludit compositionem subjecti et accidentis, sequitur quòd quicquid attribuitur Deo est ejus essentia: et propter hoc sapientia et virtus idem sunt in Deo, quia ambo sunt divina essentia. Et secundùm hanc duplicem rationem identitatis, proprietas 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, et filiatio Filius, et processio Spiritus sanctus. Proprietates autem non personales sunt idem cum personis secundùm aliam rationem identitatis, qua omne illud quod attribuitur Deo est ejus essentia. Sic igitur communis spiratio est idem cum persona Patris et cum persona Filii, non quòd sit una persona per se subsistens, sed sicut una essentia est in duabus personis, ita et una proprietas (1), ut suprà dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd proprietates dicuntur esse in essentia per modum identitatis tantùm; in personis autem dicuntur esse per modum identitatis, non quidem secundùm rem, sed quantum ad modum significandi, sicut forma in supposito. Et ideo proprietates determinant et distinguunt personas, non autem essentiam.

(1) Subintellige quòd sicut spiratio communis non est alia essentia in Patre, alia in Filio, sic nec alia proprietas in uno, alia in altero.

Ad tertium dicendum, quòd participia et 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 et verba notionalia de proprietatibus prædicentur.

ARTICULUS II.

Utrùm personæ distinguantur per relationes.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd personæ non distinguantur per relationes. Simplicia enim seipsis distinguuntur. Sed personæ sunt maximè simplices : ergo distinguuntur seipsis et non relationibus.

2. Præterea, nulla forma distinguitur nisi secundùm suum genus; non enim album à nigro distinguitur nisi secundùm qualitatem. Sed *hypostasis* significat individuum in genere substantiæ : non ergo relationibus hypostases distingui possunt.

3. Præterea, absolutum est prius quàm 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, cùm in ejus diffinitione ponatur; *esse* enim relativi est *ad aliud se habere*. Ergo primum principium distinctivum in divinis non potest esse relatio.

Sed contra est, quod Boëtius dicit in lib. *de Trin.* (2), quòd « sola relatio multiplicat trinitatem » (divinarum scilicet personarum).

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 26, quæst. 2, art. 2; et quæst. 8, de potent., art. 3; et quæst. 9, art. 3, ad 18.

(2) Nimirum lib. I, *De Trinitate*, versus finem, ubi pleniùs : *Facta quidem est Trinitatis numerositas in eo quod est prædicatio relationis; servata verò unitas in eo quod est indifferentia vel substantiæ vel operationis, vel omnino ejus quæ secundùm se dicitur prædicationis. Ita igitur substantia continet unitatem; relatio verò multiplicat trinitatem : atque ideo sola singillatim ac separatim proferuntur quæ relationis sunt*, etc.

(CONCLUSIO. — Relationibus potiùs quàm per originem divinæ personæ seu hypostases distinguuntur.)

Respondeo dicendum, quòd in quibuscunque pluribus invenitur aliquid commune, oportet quærere aliquid distinctivum : unde, cùm tres personæ conveniant secundùm essentiæ unitatem, necesse est quærere aliquid quo distinguantur, ad hoc quòd plures sint. Inveniuntur autem in divinis personis duo secundùm quæ differunt, scilicet origo et relatio. Quæ quidem quamvis re non differant, differunt tamen secundùm modum significandi : nam *origo* significatur per modum actùs, ut generatio; *relatio* verò per modum formæ, ut paternitas. Quidam igitur attendentes quòd relatio consequitur actum, dixerunt quòd hypostases in divinis distinguuntur per originem; ut dicamus quòd Pater distinguitur à Filio, in quantum ille generat et hic est genitus : relationes autem, sive proprietates, manifestant consequenter hypostaseon (sive personarum) distinctiones, sicut et in creaturis proprietates manifestant distinctiones individuorum, quæ fiunt per materialia principia. Sed hoc non potest stare propter duo : primò quidem, quia ad hoc quòd aliqua duo distincta intelligantur, necesse est eorum distinctionem intelligi per aliquid intrinsecum utrique, sicut in rebus creatis, vel per materiam vel per formam. Origo autem alicujus rei non significatur ut aliquid intrinsecum, sed ut via quædam à re vel ad rem : sicut generatio significatur ut via quædam ad rem genitam, et ut progrediens à generante; unde non potest esse quòd res genita et generans distinguantur solâ generatione, sed oportet intelligere tam in generante quàm in genito ea quibus ab invicem distinguuntur. In persona autem divina non est aliud intelligere nisi essentiam et relationem sive proprietatem : unde cùm in essentia conveniant, relinquitur quòd per relationes personæ ab invicem distinguantur. Secundò, quia distinctio in divinis personis non est sic intelligenda, quasi aliquid commune dividatur (quia essentia communis remanet indivisa), sed oportet quòd ipsa distinguentia constituant res distinctas. Sic autem relationes vel proprietates distinguunt vel constituunt hypostases vel personas, in quantum sunt ipsæ personæ subsistentes, sicut paternitas est Pater, et filiatio est Filius, eo quòd in divi-

non differunt abstractum et concretum: Sed contra rationem originis est quòd constituat hypostasim vel personam, quia origo activè significata significatur ut progrediens à persona subsistente, unde præsupponit eam; origo autem passivè significata (ut nativitas), significatur ut via ad personam subsistentem, et nondum ut eam constituens. Unde meliùs dicitur quòd personæ seu hypostases distinguantur relationibus quàm per originem : licèt enim distinguantur utroque modo, tamen priùs et principaliùs per relationes, secundùm modum intelligendi. Unde hoc nomen, *pater*, non solùm significat proprietatem, sed etiam hypostasim; sed hoc nomen, *genitor* vel *generans*, significat tantùm proprietatem, quia hoc nomen, *pater*, significat relationem quæ est distinctiva et constitutiva hypostasis, hoc autem nomen, *generans* vel *genitus*, significat originem, quæ non est distinctiva et constitutiva hypostasis.

Ad primum ergo dicendum, quòd personæ sunt ipsæ relationes subsistentes : unde non repugnat simplicitati divinarum personarum quòd relationibus distinguantur.

Ad secundum dicendum, quòd personæ divinæ non distinguuntur in *esse* in quo subsistunt, neque in aliquo absoluto, sed solùm secundùm id quòd *ad aliquid* dicuntur : unde ad earum distinctionem sufficit relatio.

Ad tertium dicendum, quòd quantò distinctio prior est, tantò propinquior est unitati, et ideo debet esse minima. Et ideo distinctio personarum non debet esse nisi per id quod minimùm distinguit (1), scilicet per relationem.

Ad quartum dicendum, quòd relatio præsupponit distinctionem suppositorum, quando est accidens; sed si relatio sit subsistens, non præsupponit, sed secum fert distinctionem. Cùm enim dicitur quòd relativi *esse* est *ad aliud se habere*, per *ly aliud* intelligitur correlativum; quod non est prius, sed simul naturâ.

(1) Seu minima distinctione, inter illas nihilominus quæ reales dicuntur : alioqui minima *distinctio* simpliciter et absolutè dicta est distinctio rationis.

ARTICULUS III.

Utrùm abstractis per intellectum relationibus à personis adhuc remaneant hypostases.

Ad tertium sic procedìtur (1). Videtur quòd 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, et potest intelligi animal remoto rationali. Sed persona se habet ex additione ad hypostasim; est enim persona « hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. » Ergo remotâ proprietate personali à persona, intelligitur hypostasis.

2. Præterea, Pater non ab eodem habet quòd sit pater et quòd sit *aliquis;* cùm enim paternitate sit pater, si paternitate esset *aliquis*, sequeretur quòd Filius (in quo non est paternitas) non esset *aliquis*. Remotâ ergo per intellectum paternitate à Patre, adhuc remanet quòd sit *aliquis*, quod est esse hypostasim : ergo remotâ proprietate à persona, remanet hypostasis.

3. Præterea, Augustinus dicit, III. *de Trin.* (cap. 6) : « Nec 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 remotâ paternitate, adhuc remanet hypostasis Patris ut ingenita.

Sed contra est, quod Hilarius dicit, IV. *de Trin.* : « Nihil habet Filius nisi natum. » Nativitate autem est filius (2) : ergo

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 26, qu. 1, art. 2; et qu. 8, de potent, art. 4; et *Opusc.* 3, cap. 61 et 62.

(2) Esse *aliquem* enim significat individuum esse, prout intelligitur *hoc aliquid* à Philosopho in Categoriis, cap. de substantia, cùm substantiam primam dicit significare *hoc aliquid;* individuum autem in genere substantiæ non est aliud quàm hypostasis, ut hic dicitur, et supponitur expressiùs etiam dictum ex qu. 29, art. 2, juxta significatum hujus nominis *hypostasis* à græcis tandem personaliter usurpatum.

remotâ filiatione, non remanet hypostasis Filii, et eadem ratio est de aliis personis.

(Conclusio. — Abstractis totali abstractione proprietatibus, sola essentia et non personæ remanent; formali verò abstractione abstractis proprietatibus non personalibus, remanent personæ; sed abstractis formali abstractione personalibus proprietatibus, non remanent hypostases.)

Respondeo dicendum, quòd duplex sit abstractio per intellectum : una quidem, secundùm quòd universale abstrahitur à particulari, ut animal ab homine; alia verò secundùm quòd forma abstrahitur à materia, sicut forma circuli abstrahitur per intellectum ab omni materia sensibili (1). Inter has autem abstractiones hæc est differentia, quòd in abstractione quæ fit secundùm universale et particulare, non remanet in intellectu id à quo fit abstractio : remotâ enim ab homine differentiâ rationali, non remanet in intellectu *homo*, sed *solum animal*. In abstractione verò quæ attenditur secundùm formam à materia, utrumque manet in intellectu : abstrahendo enim formam circuli ab ære, remanet seorsum in intellecta nostro et intellectus circuli et intellectus æris. Quamvis autem in divinis non sit universale neque particulare, nec forma et materia, secundùm rem, tamen secundùm modum significandi invenitur aliqua similitudo horum in divinis; secundùm quem modum Damascenus dicit, quòd « commune est substantia, particulare verò hypostasis. » Si igitur loquamur de abstractione quæ fit secundùm universale et particulare, remotis proprietatibus remanet in intellectu essentia communis, non autem hypostasis Patris, quæ est quasi particulare. Si verò loquamur secundùm modum abstractionis formæ à materia, remotis proprietatibus non personalibus, remanet intellectus hypostaseon et perso-

(1) Qualis dicitur ea quæ afficitur qualitatibus cuicumque sensui per se obnoxiis; ut sunt colores quoad visum, sapores quoad gustum, frigus et calor quoad tactum, etc. Per oppositum ad *materiam intelligibilem* quæ subest tantùm quantitati, nec sensum per se afficere potest, sed per medias tantum qualitates quæ *sensibiles* appellantur. Unde remotis ejusmodi sensibilibus qualitatibus ab intellectu tantùm hæc materia percipitur.

narum. Sicut remoto per intellectum à Patre quòd sit *ingenitus* vel *spirans*, remanet hypostasis vel persona Patris; sed remotâ proprietate personali per intellectum, tollitur intellectus hypostasis : non enim proprietates personales sic intelliguntur advenire hypostatibus divinis, sicut forma subjecto præexistenti; sed « ferunt secum sua supposita, » in quantum sunt ipsæ personæ subsistentes, sicut paternitas est ipse pater : hypostasis enim significat aliquid distinctum in divinis, cùm hypostasis sit substantia individua. Cùm igitur relatio sit quæ distinguit hypostases et constituit, ut dictum est, relinquitur quòd relationibus personalibus remotis per intellectum non remaneant hypostases.

Sed (sicut dictum est) aliqui dicunt quòd hypostases in divinis non distinguuntur per relationes, sed per solam originem; ut intelligatur Pater esse hypostasis quædam per hoc quòd *non est ab alio*, Filius autem per hoc quòd *est ab alio* per generationem; sed relationes advenientes quasi proprietates ad dignitatem pertinentes, constituunt rationem personæ, unde et *personales* dicuntur : unde remotis hujusmodi relationibus per intellectum, remanent quidem hypostases, sed non personæ. Sed hoc non potest esse, propter duo : primò, quia relationes distinguunt et constituunt hypostases, ut ostensum est; secundò, quia omnis hypostasis naturæ rationalis est persona, ut patet per diffinitionem Boëtii dicentis quòd « persona est rationalis naturæ individua substantia (1). » Unde ad hoc quòd esset hypostasis et non persona, oporteret abstrahi ex parte naturæ rationalitatem, non autem ex parte personæ proprietatem.

Ad primum ergo dicendum, quòd persona non addit supra hypostasim proprietatem distinguentem, absolutè, sed proprietatem distinguentem ad dignitatem pertinentem : totum enim hoc est accipiendum loco unius differentiæ. Ad dignitatem autem pertinet proprietas distinguens, secundùm quòd intelligitur subsistens in natura rationali. Unde remotâ proprietate distinguente à persona, non remanet hypostasis; sed remaneret, si tolleretur rationalitas naturæ : tam enim persona quàm hypos-

(1) Ut qu. 29, art. 1, ex professo definita est.

tasis est substantia individua. Unde in divinis de ratione utriusque est relatio distinguens.

Ad secundum dicendum, quòd paternitate Pater non solùm est pater, sed est persona, et est quis (sive hypostasis). Non tamen sequitur quòd Filius non sit quis (sive hypostasis), sicut non sequitur quòd non sit persona.

Ad tertium dicendum, quòd intentio Augustini non fuit dicere quòd hypostasis Patris remaneat ut ingenita, remotâ paternitate, quasi innascibilitas constituat et distinguat hypostasim Patris (hoc enim esse non potest, cùm *ingenitum* nihil ponat, sed negativè dicatur, ut ipsemet dicit); sed loquitur in communi, quia non omne ingenitum est pater. Remotâ ergo paternitate, non remanet in divinis hypostasis Patris, ut distinguitur ab aliis personis, sed ut distinguitur à creaturis, sicut Judæi intelligunt.

ARTICULUS IV.

Utrùm actus notionales præintelligantur proprietatibus.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd actus notionales præintelligantur proprietatibus. Dicit enim Magister, XXVII. dist. I. *Sententiarum*, quòd « semper Pater est, quia semper genuit Filium. » Et ita videtur quòd generatio secundùm intellectum præcedat paternitatem.

2. Præterea, omnis relatio præsupponit in intellectu id supra quod fundatur, sicut æqualitas quantitatem. Sed paternitas est relatio fundata super actione quæ est generatio : ergo et 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 et paternitas præsupponit generationem.

Sed contra : generatio est operatio personæ Patris. Sed paternitas constituit personam Patris : ergo prius est secundùm intellectum paternitas, quàm generatio.

(Conclusio. — Origo passivè præcedit proprietates perso-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 27, quæst. 1, art. 2; et quæst. 10, de potent., art. 3; et *Opusc.* 3, cap. 63 et 64.

narum procedentium, etiam personales; activè verò præcedit originantis personæ relationem non personalem (1).)

Respondeo dicendum, quòd secundùm illos qui dicunt quòd proprietates non distinguunt et constituunt hypostases, sed manifestant hypostases distinctas et constitutas, absolutè dicendum est quòd relationes secundùm modum intelligendi consequuntur actus notionales, ut dici possit simpliciter quòd « quia generat, est pater : » sed supponendo quòd relationes distinguant et constituant hypostases in divinis, oportet distinctione uti. Quia origo significatur in divinis activè et passivè : activè quidem, sicut generatio attribuitur Patri, et spiratio sumpta pro actu notionali attribuitur Patri et Filio; passivè autem, sicut nativitas attribuitur Filio et processio Spiritui sancto (2). Origines enim passivè significatæ simpliciter præcedunt secundùm intellectum proprietates personarum procedentium (etiam personales), quia origo passivè significata significatur ut via ad personam proprietate constitutam. Similiter et origo activè significata prior est secundùm intellectum quàm relatio personæ originantis, quæ non est personalis; sicut actus notionalis spirationis secundùm intellectum præcedit proprietatem relativam innominatam (3), communem Patri et Filio. Sed proprietas personalis Patris potest considerari dupliciter : uno modo ut est relatio; et sic iterum secundùm intellectum præsupponit actum notionalem, quia relatio in quantum hujusmodi fundatur super actum : alio modo secundùm quòd est constitutiva personæ (4).

(1) Deest tertium hujus partitionis membrum, quod sic supplieri potest : *Relationem autem personalem originantis partim præcedit, prout solum est relatio, et partim non præcedit, prout est quædam forma subsistens.*

(2) Per accommodationem tantùm, ad supplendum proprium nomen quod non habet, cùm alioqui processio etiam Filio conveniat, si communiter accipiatur.

(3) Id est proprium nomen et speciale non habentem, sed sub nomine accommodato *spirationis* vel communi *processionis* intellectam.

(4) Sive prout est forma hypostatica et subsistens, id est significata per modum hypostasis, ut quæst. 29, art. 4, explicatum est versus finem : nam prout relatio, intelligitur ut

Et sic oportet quòd præintelligatur relatio actui notionali, sicut persona agens præintelligitur actioni.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm Magister dicit quòd « quia generat est Pater, » accipitur nomen *Patris* secundùm quòd designat relationem tantùm, non autem secundùm quòd significat personam subsistentem : sic enim oporteret è converso dicere, quòd « quia pater est generet. »

Ad secundum dicendum, quòd objectio illa procedit de paternitate secundùm quòd est relatio, et non secundùm quòd est constitutiva personæ.

Ad tertium dicendum, quòd nativitas est via ad personam Filii : et ideo secundùm intellectum præcedit filiationem, etiam secundùm quòd est constitutiva personæ Filii. Sed generatio activa significatur ut progrediens à persona Patris : et ideo præsupponit proprietatem personalem Patris.

QUÆSTIO XLI.

De personis in comparatione ad actus notionales, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de personis in comparatione ad actus notionales.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm actus notionales sint attribuendi personis. 2° Utrùm hujusmodi actus sint necessarii vel voluntarii. 3° Utrùm secundùm hujusmodi actus persona procedat de nihilo vel de aliquo. 4° Utrùm in divinis sit ponere potentiam respectu actuum notionalium. 5° Quid significet hujusmodi potentia. 6° Utrùm actus notionales ad plures personas terminari possint.

inhærens vel inexistens hypostasi jam constitutæ quasi subjecto, etc.

ARTICULUS I.

Utrùm actus notionales sint attribuendi personis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd actus notionales non sint personis attribuendi. Dicit enim Boëtius in lib. *de Trin.* (2), quòd « omnia genera cùm 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, et non ad notionem.

2. Præterea, Augustinus dicit, V. *de Trin.*, cap. 4 et 5, quòd « omne quod de Deo dicitur, aut dicitur secundùm substantiam, aut secundùm relationem. » Sed ea quæ ad substantiam pertinent, significantur per essentialia attributa; quæ verò ad relationem, per nomina personarum et 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 passiones : ergo neque actus notionales ibi ponendi sunt.

Sed contra est, quod Augustinus (3) dicit in lib. *de Fide,*

(1) De his etiam *Opusc.* 3, cap. 65.

(2) Sive paulò aliter : *Hæc* (nempe decem prædicamenta, ut præmittit) *cùm quis in divinam verterit prædicationem, cuncta mutantur quæ prædicari possunt;* ad aliquid *verò* (seu relativum) *omnino non potest prædicari : nam substantia in illo non est verè substantia, sed ultra substantiam*, etc.

(3) Imò potiùs Fulgentius inter opera Augustini, tom. 3, non simpliciter proponendo vel asserendo (ut hic), sed quasi certum supponendo, et ex hac ipsa suppositione veritatem aliam inferendo : *Sicut secundùm divinitatem* (inquit) *neque Patrem credimus natum, neque Spiritum sanctum, sic etiam secundùm carnem solum Filium natum Catholica fides credit et prædicat; neque enim proprium esset Filius Patris quòd non est natus ipse sed Flium genuit*, etc. Quasi æquivalenter ab inconvenienti concludens illud esse proprium Patris, ut ab eo filius generetur nec alteri personæ convenire.

tasis est substantia individua. Unde in divinis de ratione utriusque est relatio distinguens.

Ad secundum dicendum, quòd paternitate Pater non solùm est pater, sed est persona, et est quis (sive hypostasis). Non tamen sequitur quòd Filius non sit quis (sive hypostasis), sicut non sequitur quòd non sit persona.

Ad tertium dicendum, quòd intentio Augustini non fuit dicere quòd hypostasis Patris remaneat ut ingenita, remotâ paternitate, quasi innascibilitas constituat et distinguat hypostasim Patris (hoc enim esse non potest, cùm *ingenitum* nihil ponat, sed negativè dicatur, ut ipsemet dicit); sed loquitur in communi, quia non omne ingenitum est pater. Remotâ ergo paternitate, non remanet in divinis hypostasis Patris, ut distinguitur ab aliis personis, sed ut distinguitur à creaturis, sicut Judæi intelligunt.

ARTICULUS IV.

Utrùm actus notionales præintelligantur proprietatibus.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd actus notionales præintelligantur proprietatibus. Dicit enim Magister, XXVII. dist. I. *Sententiarum*, quòd « semper Pater est, quia semper genuit Filium. » Et ita videtur quòd generatio secundùm intellectum præcedat paternitatem.

2. Præterea, omnis relatio præsupponit in intellectu id supra quod fundatur, sicut æqualitas quantitatem. Sed paternitas est relatio fundata super actione quæ est generatio : ergo et 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 et paternitas præsupponit generationem.

Sed contra : generatio est operatio personæ Patris. Sed paternitas constituit personam Patris : ergo prius est secundùm intellectum paternitas, quàm generatio.

(Conclusio. — Origo passivè præcedit proprietates perso-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 27, quæst. 1, art. 2; et quæst. 10, de potent., art. 3; et *Opusc.* 3, cap. 63 et 64.

narum procedentium, etiam personales; activè verò præcedit originantis personæ relationem non personalem (1).)

Respondeo dicendum, quòd secundùm illos qui dicunt quòd proprietates non distinguunt et constituunt hypostases, sed manifestant hypostases distinctas et constitutas, absolutè dicendum est quòd relationes secundùm modum intelligendi consequuntur actus notionales, ut dici possit simpliciter quòd « quia generat, est pater : » sed supponendo quòd relationes distinguant et constituant hypostases in divinis, oportet distinctione uti. Quia origo significatur in divinis activè et passivè : activè quidem, sicut generatio attribuitur Patri, et spiratio sumpta pro actu notionali attribuitur Patri et Filio; passivè autem, sicut nativitas attribuitur Filio et processio Spiritui sancto (2). Origines enim passivè significatæ simpliciter præcedunt secundùm intellectum proprietates personarum procedentium (etiam personales), quia origo passivè significata significatur ut via ad personam proprietate constitutam. Similiter et origo activè significata prior est secundùm intellectum quàm relatio personæ originantis, quæ non est personalis; sicut actus notionalis spirationis secundùm intellectum præcedit proprietatem relativam innominatam (3), communem Patri et Filio. Sed proprietas personalis Patris potest considerari dupliciter : uno modo ut est relatio; et sic iterum secundùm intellectum præsupponit actum notionalem, quia relatio in quantum hujusmodi fundatur super actum : alio modo secundùm quòd est constitutiva personæ (4).

(1) Deest tertium hujus partitionis membrum, quod sic supplerì potest : *Relationem autem personalem originantis partim præcedit, prout solùm est relatio, et partim non præcedit, prout est quædam forma subsistens.*

(2) Per accommodationem tantùm, ad supplendum proprium nomen quod non habet, cùm alioqui processio etiam Filio conveniat, si communiter accipiatur.

(3) Id est proprium nomen et speciale non habentem, sed sub nomine accommodato *spirationis* vel communi *processionis* intellectam.

(4) Sive prout est forma hypostatica et subsistens, id est significata per modum hypostasis, ut quæst. 29, art. 4, explicatum est versus finem : nam prout relatio, intelligitur ut

tasis est substantia individua. Unde in divinis de ratione utriusque est relatio distinguens.

Ad secundum dicendum, quòd paternitate Pater non solùm est pater, sed est persona, et est quis (sive hypostasis). Non tamen sequitur quòd Filius non sit quis (sive hypostasis), sicut non sequitur quòd non sit persona.

Ad tertium dicendum, quòd intentio Augustini non fuit dicere quòd hypostasis Patris remaneat ut ingenita, remotâ paternitate, quasi innascibilitas constituat et distinguat hypostasim Patris (hoc enim esse non potest, cùm *ingenitum* nihil ponat, sed negativè dicatur, ut ipsemet dicit); sed loquitur in communi, quia non omne ingenitum est pater. Remotâ ergo paternitate, non remanet in divinis hypostasis Patris, ut distinguitur ab aliis personis, sed ut distinguitur à creaturis, sicut Judæi intelligunt.

ARTICULUS IV.

Utrùm actus notionales præintelligantur proprietatibus.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd actus notionales præintelligantur proprietatibus. Dicit enim Magister, XXVII. dist. I. *Sententiarum*, quòd « semper Pater est, quia semper genuit Filium. » Et ita videtur quòd generatio secundùm intellectum præcedat paternitatem.

2. Præterea, omnis relatio præsupponit in intellectu id supra quod fundatur, sicut æqualitas quantitatem. Sed paternitas est relatio fundata super actione quæ est generatio : ergo et 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 et paternitas præsupponit generationem.

Sed contra : generatio est operatio personæ Patris. Sed paternitas constituit personam Patris : ergo prius est secundùm intellectum paternitas, quàm generatio.

(Conclusio. — Origo passivè præcedit proprietates perso-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 27, quæst. 1, art. 2; et quæst. 10, de potent., art. 3; et *Opusc.* 3, cap. 63 et 64.

narum procedentium, etiam personales; activè verò præcedit originantis personæ relationem non personalem (1).)

Respondeo dicendum, quòd secundùm illos qui dicunt quòd proprietates non distinguunt et constituunt hypostases, sed manifestant hypostases distinctas et constitutas, absolutè dicendum est quòd relationes secundùm modum intelligendi consequuntur actus notionales, ut dici possit simpliciter quòd « quia generat, est pater : » sed supponendo quòd relationes distinguant et constituant hypostases in divinis, oportet distinctione uti. Quia origo significatur in divinis activè et passivè : activè quidem, sicut generatio attribuitur Patri, et spiratio sumpta pro actu notionali attribuitur Patri et Filio; passivè autem, sicut nativitas attribuitur Filio et processio Spiritui sancto (2). Origines enim passivè significatæ simpliciter præcedunt secundùm intellectum proprietates personarum procedentium (etiam personales), quia origo passivè significata significatur ut via ad personam proprietate constitutam. Similiter et origo activè significata prior est secundùm intellectum quàm relatio personæ originantis, quæ non est personalis; sicut actus notionalis spirationis secundùm intellectum præcedit proprietatem relativam innominatam (3), communem Patri et Filio. Sed proprietas personalis Patris potest considerari dupliciter : uno modo ut est relatio; et sic iterum secundùm intellectum præsupponit actum notionalem, quia relatio in quantum hujusmodi fundatur super actum : alio modo secundùm quòd est constitutiva personæ (4).

(1) Deest tertium hujus partitionis membrum, quod sic supplieri potest : *Relationem autem personalem originantis partim præcedit, prout solùm est relatio, et partim non præcedit, prout est quædam forma subsistens.*

(2) Per accommodationem tantùm, ad supplendum proprium nomen quod non habet, cùm alioqui processio etiam Filio conveniat, si communiter accipiatur.

(3) Id est proprium nomen et speciale non habentem, sed sub nomine accommodato *spirationis* vel communi *processionis* intellectam.

(4) Sive prout est forma hypostatica et subsistens, id est significata per modum hypostasis, ut quæst. 29, art. 4, explicatum est versus finem : nam prout relatio, intelligitur ut

tasis est substantia individua. Unde in divinis de ratione utriusque est relatio distinguens.

Ad secundum dicendum, quòd paternitate Pater non solùm est pater, sed est persona, et est quis (sive hypostasis). Non tamen sequitur quòd Filius non sit quis (sive hypostasis), sicut non sequitur quòd non sit persona.

Ad tertium dicéndum, quòd intentio Augustini non fuit dicere quòd hypostasis Patris remaneat ut ingenita, remotâ paternitate, quasi innascibilitas constituat et distinguat hypostasim Patris (hoc enim esse non potest, cùm *ingenitum* nihil ponat, sed negativè dicatur, ut ipsemet dicit); sed loquitur in communi, quia non omne ingenitum est pater. Remotâ ergo paternitate, non remanet in divinis hypostasis Patris, ut distinguitur ab aliis personis, sed ut distinguitur à creaturis, sicut Judæi intelligunt.

ARTICULUS IV.

Utrùm actus notionales præintelligantur proprietatibus.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd actus notionales præintelligantur proprietatibus. Dicit enim Magister, XXVII. dist. I. *Sententiarum*, quòd « semper Pater est, quia semper genuit Filium. » Et ita videtur quòd generatio secundùm intellectum præcedat paternitatem.

2. Præterea, omnis relatio præsupponit in intellectu id supra quod fundatur, sicut æqualitas quantitatem. Sed paternitas est relatio fundata super actione quæ est generatio : ergo et 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 et paternitas præsupponit generationem.

Sed contra : generatio est operatio personæ Patris. Sed paternitas constituit personam Patris : ergo prius est secundùm intellectum paternitas, quàm generatio.

(Conclusio. — Origo passivè præcedit proprietates perso-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 27, quæst. 1, art. 2; et quæst. 10, de potent., art. 3; et *Opusc.* 3, cap. 63 et 64.

narum procedentium, etiam personales; activè verò præcedit originantis personæ relationem non personalem (1).)

Respondeo dicendum, quòd secundùm illos qui dicunt quòd proprietates non distinguunt et constituunt hypostases, sed manifestant hypostases distinctas et constitutas, absolutè dicendum est quòd relationes secundùm modum intelligendi consequuntur actus notionales, ut dici possit simpliciter quòd « quia generat, est pater : » sed supponendo quòd relationes distinguant et constituant hypostases in divinis, oportet distinctione uti. Quia origo significatur in divinis activè et passivè : activè quidem, sicut generatio attribuitur Patri, et spiratio sumpta pro actu notionali attribuitur Patri et Filio; passivè autem, sicut nativitas attribuitur Filio et processio Spiritui sancto (2). Origines enim passivè significatæ simpliciter præcedunt secundùm intellectum proprietates personarum procedentium (etiam personales), quia origo passivè significata significatur ut via ad personam proprietate constitutam. Similiter et origo activè significata prior est secundùm intellectum quàm relatio personæ originantis, quæ non est personalis; sicut actus notionalis spirationis secundùm intellectum præcedit proprietatem relativam innominatam (3), communem Patri et Filio. Sed proprietas personalis Patris potest considerari dupliciter : uno modo ut est relatio; et sic iterum secundùm intellectum præsupponit actum notionalem, quia relatio in quantum hujusmodi fundatur super actum : alio modo secundùm quòd est constitutiva personæ (4).

(1) Deest tertium hujus partitionis membrum, quod sic supplerí potest : *Relationem autem personalem originantis partim præcedit, prout solùm est relatio, et partim non præcedit, prout est quædam forma subsistens.*

(2) Per accommodationem tantùm, ad supplendum proprium nomen quod non habet, cùm alioqui processio etiam Filio conveniat, si communiter accipiatur.

(3) Id est proprium nomen et speciale non habentem, sed sub nomine accommodato *spirationis* vel communi *processionis* intellectam.

(4) Sive prout est forma hypostatica et subsistens, id est significata per modum hypostasis, ut quæst. 29, art. 4, explicatum est versus finem : nam prout relatio, intelligitur ut

tasis est substantia individua. Unde in divinis de ratione utriusque est relatio distinguens.

Ad secundum dicendum, quòd paternitate Pater non solùm est pater, sed est persona, et est quis (sive hypostasis). Non tamen sequitur quòd Filius non sit quis (sive hypostasis), sicut non sequitur quòd non sit persona.

Ad tertium dicendum, quòd intentio Augustini non fuit dicere quòd hypostasis Patris remaneat ut ingenita, remotâ paternitate, quasi innascibilitas constituat et distinguat hypostasim Patris (hoc enim esse non potest, cùm *ingenitum* nihil ponat, sed negativè dicatur, ut ipsemet dicit); sed loquitur in communi, quia non omne ingenitum est pater. Remotâ ergo paternitate, non remanet in divinis hypostasis Patris, ut distinguitur ab aliis personis, sed ut distinguitur à creaturis, sicut Judæi intelligunt.

ARTICULUS IV.

Utrùm actus notionales præintelligantur proprietatibus.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd actus notionales præintelligantur proprietatibus. Dicit enim Magister, XXVII. dist. I. *Sententiarum*, quòd « semper Pater est, quia semper genuit Filium. » Et ita videtur quòd generatio secundùm intellectum præcedat paternitatem.

2. Præterea, omnis relatio præsupponit in intellectu id supra quod fundatur, sicut æqualitas quantitatem. Sed paternitas est relatio fundata super actione quæ est generatio : ergo et 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 et paternitas præsupponit generationem.

Sed contra : generatio est operatio personæ Patris. Sed paternitas constituit personam Patris : ergo prius est secundùm intellectum paternitas, quàm generatio.

(Conclusio. — Origo passivè præcedit proprietates perso-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 27, quæst. 1, art. 2; et quæst. 10, de potent., art. 3; et *Opusc.* 3, cap. 63 et 64.

narum procedentium, etiam personales; activè verò præcedit originantis personæ relationem non personalem (1).)

Respondeo dicendum, quòd secundùm illos qui dicunt quòd proprietates non distinguunt et constituunt hypostases, sed manifestant hypostases distinctas et constitutas, absolutè dicendum est quòd relationes secundùm modum intelligendi consequuntur actus notionales, ut dici possit simpliciter quòd « quia generat, est pater : » sed supponendo quòd relationes distinguant et constituant hypostases in divinis, oportet distinctione uti. Quia origo significatur in divinis activè et passivè : activè quidem, sicut generatio attribuitur Patri, et spiratio sumpta pro actu notionali attribuitur Patri et Filio; passivè autem, sicut nativitas attribuitur Filio et processio Spiritui sancto (2). Origines enim passivè significatæ simpliciter præcedunt secundùm intellectum proprietates personarum procedentium (etiam personales), quia origo passivè significata significatur ut via ad personam proprietate constitutam. Similiter et origo activè significata prior est secundùm intellectum quàm relatio personæ originantis, quæ non est personalis; sicut actus notionalis spirationis secundùm intellectum præcedit proprietatem relativam innominatam (3), communem Patri et Filio. Sed proprietas personalis Patris potest considerari dupliciter : uno modo ut est relatio; et sic iterum secundùm intellectum præsupponit actum notionalem, quia relatio in quantum hujusmodi fundatur super actum : alio modo secundùm quòd est constitutiva personæ (4).

(1) Deest tertium hujus partitionis membrum, quod sic supplieri potest : *Relationem autem personalem originantis partim præcedit, prout solùm est relatio, et partim non præcedit, prout est quædam forma subsistens.*

(2) Per accommodationem tantùm, ad supplendum proprium nomen quod non habet, cùm alioqui processio etiam Filio conveniat, si communiter accipiatur.

(3) Id est proprium nomen et speciale non habentem, sed sub nomine accommodato *spirationis* vel communi *processionis* intellectam.

(4) Sive prout est forma hypostatica et subsistens, id est significata per modum hypostasis, ut quæst. 29, art. 4, explicatum est versus finem : nam prout relatio, intelligitur ut

sed de sapientia creata, quam Deus indidit creaturis; dicitur enim *Eccles.*, I : « Ipse creavit eam (scilicet sapientiam) in Spiritu sancto, et effudit illam super omnia opera sua. » Neque est inconveniens quòd in uno contextu locutionis loquatur Scriptura de sapientia genita et de creata, quia sapientia creata est participatio quædam sapientiæ increatæ. Vel potest referri ad naturam creatam assumptam à Filio, ut sit sensus : « Ab initio et ante sæcula creata sum, » id est, « prævisa sum creaturæ uniri. » Vel per hoc quòd sapientia *creata* et *genita* nuncupatur, modus divinæ generationis nobis insinuatur. In generatione enim quod generatur accipit naturam generantis, quod perfectionis est; in creatione verò creans non mutatur, sed creatum non recipit naturam creantis. Dicitur ergo Filius simul *creatus* et *genitus*, ut ex creatione accipiatur immutabilitas Patris, et ex generatione, unitas naturæ in Patre et Filio : et sic exponitur intellectus hujus scripturæ ab Hilario, lib. *de Synodis* (1). Authoritates autem aliæ inductæ non loquuntur de Spiritu sancto, sed de spiritu creato; qui quandoque dicitur *ventus*, quandoque *aer*, quandoque *flatus hominis*, quandoque etiam *anima*, vel quæcunque substantia invisibilis.

ARTICULUS IV.

Utrùm in divinis sit potentia respectu actuum notionalium.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd 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 suprà ostensum est (qu. 25, art. 1); potentia verò activa non competit uni personæ respectu alterius, cùm personæ divinæ non sint factæ, ut ostensum est. Ergo in divinis non est potentia ad actus notionales.

(1) Explicando Canonem 5, adversùs Arianos editum : Quia *opus creantis* (inquit) *non habet passionem; et nativitas legitimam ostendit ex Deo Patre substantiam.*

(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 7, quæst. 1, art. 1; et quæst. 2, de potent., art. 1am 1.

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 intellectûs. Spiritus autem sanctus procedit ut amor, qui pertinet ad voluntatem. Sed potentia in Deo dicitur per comparationem ad effectus, non autem per comparationem ad *intelligere* et *velle*, ut suprà habitum est (cap. 25, art. 1). Ergo in divinis non debet dici potentia per comparationem ad actus notionales.

Sed contra est, quod dicit Augustinus *contra Maximinum* hæreticum (lib. III) (1): « Si Deus Pater non potuit generare Filium sibi æqualem, ubi est omnipotentia Dei Patris? » Est ergo in divinis potentia respectu actuum notionalium.

(Conclusio. — Cùm in divinis sint actus notionales, potentiam quoque ibi horum actuum ponere oportet; ut in Patre potentiam generandi Filium, in Patre et in Filio potentiam spirandi Spiritum sanctum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ponuntur actus notionales in divinis, ita necesse est ibi ponere potentiam respectu hujusmodi actuum; cùm potentia nihil aliud significet quàm principium alicujus actûs. Unde cùm Patrem intelligamus ut principium generationis, et Patrem et Filium ut principium spirationis, necesse est quòd Patri attribuamus potentiam generandi, et Patri et Filio potentiam spirandi. Quia potentia generandi significat id quo generans generat; omne autem generans generat aliquo: unde in omni generante oportet ponere potentiam generandi, et in spirante potentiam spirandi.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut secundùm actus

(1) Ut cap. 7, paulò aliter videre est: *Quomodo nihil subtraxit Pater in generando Filium quem non æqualem genuit sed minorem?* Et paulò infrà: *Quid magnum est quia non subtraxit? An fortè dare non potuit? Ubi est omnipotentia Dei Patris? Prorsus ad hunc articulum res colligitur ut Deus Pater æqualem sibi gignere Filium aut non potuerit, aut noluerit: si non potuit, infirmus invenitur. Si noluit, invidus*, etc.

notionales non procedit aliqua persona, ut facta (1); ita neque potentia ad actus notionales dicitur in divinis per respectum ad aliquam personam factam, sed solùm per respectum ad procedentem personam.

Ad secundum dicendum, quòd *possibile* secundùm quòd necessario opponitur, sequitur potentiam passivam, quæ non est in divinis : unde neque in divinis est aliquid possibile per modum istum, sed solum secundùm quòd possibile continetur sub necessario : sic autem dici potest, quòd sicut Deum esse est possibile, sic Filium generari est possibile.

Ad tertium dicendum, quòd potentia significat principium : principium autem distinctionem importat ab eo cujus est principium. Consideratur autem duplex distinctio in his quæ dicuntur de Deo : una secundùm rem, alia secundùm rationem tantùm. Secundùm rem quidem Deus distinguitur per essentiam à rebus quarum est per creationem principium, sicut una persona distinguitur ab alia cujus est principium secundùm actum notionalem; sed actio ab agente non distinguitur in Deo, nisi secundùm rationem tantùm, alioquin actio esset accidens in Deo. Et ideo respectu illarum actionum secundùm quas aliquæ res procedunt distinctæ à Deo, vel essentialiter vel personaliter, potest Deo attribui potentia, secundùm propriam rationem principii : et ideo sicut ponimus potentiam creandi in Deo, ita possumus ponere potentiam generandi vel spirandi. Sed *intelligere* et *velle* non sunt tales actus qui designent processionem alicujus rei à Deo distinctæ vel essentialiter vel personaliter (2) : unde respectu horum actuum non potest salvari ratio potentiæ in Deo, nisi secundùm modum intelligendi et significandi tantùm, prout diversimodè significatur in Deo *intellectus* et *intelligere*, cùm tamen ipsum *intelligere* Dei sit ejus essentia non habens principium.

(1) Non Filius utique de quo Athanasius in Symbolo : *A Patre solo est, non factus nec creatus, sed genitus;* non etiam Spiritus sanctus de quo idem ibidem : *Non factus, sed procedens.*

(2) Si præcisè spectentur secundùm se ut referuntur ad objecta, quæ sunt res intellectæ vel volitæ; non autem si per comparationem ad verbum aut amorem.

ARTICULUS V.

Utrùm potentia generandi significet relationem et non essentiam.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd potentia generandi vel spirandi significet relationem et non essentiam. Potentia enim significat principium, ut ex ejus diffinitione patet; dicitur enim potentia activa esse principium agendi, ut patet in V. *Metaphys.* (2). Sed principium in divinis respectu personæ dicitur notionaliter : ergo potentia in divinis non significat essentiam, sed relationem.

2. Præterea, in divinis non differt *posse* et *agere*. Sed generatio in divinis significat relationem : ergo et 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, quòd sicut Deus potest generare filium, ita et vult. Sed voluntas generandi significat essentiam : ergo et potentia generandi.

(Conclusio. — Potentia generandi principaliter divinam significat essentiam et in recto, paternitatem verò ac relationem non nisi in obliquo.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dixerunt quòd potentia generandi significat relationem in divinis. Sed hoc esse non potest. Nam illud propriè dicitur potentia in quocunque 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

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 7, quæst. 1, art. 2; et quæst. 2, de potent., art. 2.

(2) Colligitur ex textu 17, vel cap. 12, quod inscribitur de potentia, cùm duplex potentia statim ab initio distinguitur; altera quasi *principium transmutationis in alio*, nempe activa; et altera veluti *principium transmutationis ab alio*, nempe passiva.

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 (1). Unde Hilarius dicit in V. *de Trin.* : « Nativitas Dei non potest eam ex qua profecta est, non tenere naturam : nec enim aliud quàm Deus subsistit, quod non aliunde quàm de Deo subsistit. »

Sic igitur dicendum est, quòd potentia generandi principaliter significat divinam essentiam, ut Magister dicit VII, dist. primi *Sententiarum*, non autem tantùm relationem, nec etiam essentiam in quantum est idem relationi, ut significet ex æquo utrumque. Licèt enim paternitas ut forma Patris significetur, est tamen proprietas personalis habens se ad personam Patris, ut forma 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 ei Filius assimilatur. Et secundùm hoc Damascenus (lib. I, cap. 18) dicit quòd « 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, quòd potentia non significat ipsam relationem principii (alioquin esset in genere relationis);

(1) Vel transposita constructione, quæ per se satis patere potest, *est in ipso potentia generandi* : quamvis et *potentia generandi in ipso*, intelligi aliter posset, quia generatio illa fit ad *intra*, sed hoc nihil ad institutum præsens. In verbis autem ex Hilario mox adjunctis reposuimus juxta illius textum *profecta est* pro eo quod corruptè priùs passim exemplaria S. Thomæ habebant, *perfecta est*. Ut ex lib. 5, juxta ipsius manuscriptis, notationem reddidimus, quod in impressis passim ut ex libro 2, notabatur. Ubi multa dicuntur, tamen quæ ostendunt Filium Dei ex natura vel essentia Patris procedere, sicut hîc intenditur; sive *Deum de Deo nasci, et illum esse perfecti Patris progeniem perfectam*, etc.

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, et generans à generato; sed id *quo generans generat* est commune genito et generanti, et tantò perfectius quantò perfectior fuerit generatio. Unde, cùm divina generatio sit perfectissima, id *quo generans generat* est commune genito et generanti; et idem numero, non solùm specie, sicut in rebus creatis. Per hoc ergo quod dicimus, quòd « essentia divina est principium quo generans generat, » non sequitur quòd essentia divina distinguatur à generato, sicut sequeretur, si diceretur quòd essentia divina generat (1).

Ad secundum dicendum, quòd sicut est idem in divinis potentia generandi cum generatione, ita essentia divina cum generatione et paternitate est idem re, sed non ratione.

Ad tertium dicendum, quòd cùm dico « potentiam generandi, » *potentia* significatur in recto, et *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.

Utrùm actus notionalis ad plures personas terminari possit.

Ad sextum sic proceditur (2). Videtur quòd actus notionalis ad plures personas terminari possit, ità quòd sint plures personæ genitæ vel spiratæ in divinis. Cuicunque 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, Augustinus dicit, *Contra Maximinum*, l. III,

(1) Hæretica loquutio videri debet, si præcisè sumatur.

(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 7, quæst. 2, art. 1 et 2; et quæst. 2, de potent., art. 1, ad 10; et art. 4, in corp.

cap. 12 (1) : « Filius non gennit creatorem ; neque enim non potuit, sed non oportuit. »

3. Præterea, Deus Pater est potentior ad generandum quàm pater creatus. Sed unus homo potest generare plures filios : ergo et Deus, præcipuè cùm potentia Patris uno filio generato non diminuatur.

Sed contra est, quod in divinis non differt *esse* et *posse* (2). Si igitur in divinis possent esse plures filii, essent plures filii : et ita essent plures personæ quàm tres in divinis, quod est hæreticum.

(Conclusio. — In divinis unus tantùm est Pater, unus Filius, unus Spiritus sanctus.)

Respondeo dicendum quòd, sicut Athanasius (in suo Symbolo) dicit, in divinis est tantùm unus Pater, unus Filius, unus Spiritus sanctus. Cujus quidem ratio quadruplex assignari potest.

Prima quidem ex parte relationum quibus solùm personæ distringuuntur. Cùm enim personæ divinæ sint ipsæ relationes subsistentes, non possent esse plures patres vel plures filii in divinis nisi essent plures paternitates et plures filiationes : quod quidem esse non posset, nisi secundùm materialem eorum distinctionem ; formæ enim unius speciei non multiplicantur nisi secundùm materiam, quæ in divinis non est. Unde in divinis non potest esse nisi una tantùm filiatio subsistens, sicut et albedo subsistens non posset esse nisi una.

Secunda verò ex modo processionum ; quia Deus omnia intelligit et vult uno et simplici actu : unde non potest esse nisi

(1) Sive paulò plenius : *Absit autem ut ideo sit potentior Pater Filio, quia Pater genuit creatorem, Filius autem non*, etc.

(2) Ut ex III. *Physic.*, text. 32, sive cap. 4, colligi potest : ubi Aristoteles ait *posse* in perpetuis non differre ab ipso *esse*. Intelligit autem passivum *posse*, non activum ; seu potentiam ut sint, non ut agant ; cùm græcè dicat ἐνδέχεσθαι, quod significat contingere. Nec tamen intelligit *contingens* quod possit esse vel non esse (quia sic perpetuum non esset), sed quod in se continet potentiam essendi et sub necessario continetur ut jam antea indicatum est.

una persona procedens per modum verbi, quæ est Filius; et una tantùm per modum amoris, quæ est Spiritus sanctus.

Tertia verò sumitur ex modo procedendi; quia personæ ipsæ procedunt naturaliter, ut dictum est (art. 2) : natura autem determinatur ad unum.

Quarta ex perfectione divinarum personarum. Ex hoc enim est perfectus Filius, quòd tota filiatio divina in eo continetur, et quòd est tantùm unus filius. Et similiter dicendum est de aliis personis.

Ad primum ergo dicendum quòd, quamvis simpliciter concedendum sit quòd potentiam quam habet Pater, habeat Filius, non tamen concedendum est quòd Filius habeat potentiam generandi, si *generandi* sit gerundivum verbi activi; ut sit sensus quòd Filius habeat potentiam ad generandum : sicut, licèt idem *esse* sit Patris et Filii, non tamen convenit Filio esse Patrem, propter notionale adjunctum. Si tamen hoc quod dico *generandi* sit gerundivum verbi passivi, potentia generandi est in Filio, id est ut generetur. Et similiter si sit gerundivum verbi impersonalis, ut sit sensus, « potentia generandi, » id est, « qua ab aliqua persona generatur. »

Ad secundum dicendum, quòd Augustinus in verbis illis non intendit dicere quòd Filius posset generare filium, sed quòd hoc non est ex impotentia Filii quòd non generet, ut infra patebit (1).

Ad tertium dicendum, quòd immaterialitas et perfectio divina requirit ut non possint esse plures filii in divinis, sicut dictum est : unde quòd non sint plures filii, non est ex impotentia Patris ad generandum.

(1) Nempe quæst. 42, art. 6, ad 3, ubi minùs expressè tamen hoc indicatur, quia eadem potentia quæ est in Patre simul est in Filio, sed cum alia relatione. Habetur autem expressiùs lib. I, *Sent.*, dist. 7, tum in textu, lit. G, seu § 7, tum in Expositione textûs, ubi dicitur quòd *posse generare* non est de illis quæ ad Filium pertinent; unde *non posse generare* impotentiam ejus non arguit.

QUÆSTIO XLII.

De æqualitate et similitudine divinarum personarum ad invicem, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de comparatione personarum ad invicem. Et primò quantum ad æqualitatem et similitudinem; secundò quantum ad missionem.

Circa primum quæruntur sex : 1° Utrùm æqualitas locum habeat in divinis personis. 2° Utrùm persona procedens sit æqualis ei à qua procedit, secundùm æternitatem. 3° Utrùm sit aliquis ordo in divinis personis. 4° Utrùm personæ divinæ sint æquales secundùm magnitudinem. 5° Utrùm una earum sit in alia. 6° Utrùm sint æquales secundùm potentiam.

ARTICULUS I.

Utrùm æqualitas locum habeat in divinis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd æqualitas non competat divinis personis. Æqualitas enim attenditur secundùm *unum in quantitate*, ut patet per Philosophum, V. *Metaphys.*, text. 20. In divinis autem personis non invenitur neque quantitas continua intrinseca (quæ dicitur magnitudo), neque quantitas continua extrinseca (quæ dicitur locus et tempus); neque secundùm quantitatem discretam invenitur in eis æqualitas, quia duæ personæ sunt plures quàm una. Ergo divinis personis non convenit æqualitas.

2. Præterea, divinæ personæ sunt *unius essentiæ*, ut suprà dictum est (qu. 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 et non æqualitas.

3. Præterea, in quibuscunque invenitur æqualitas, illa sunt sibi invicem æqualia, quia æquale dicitur æquali æquale. Sed

(1) De his etiam 3, part. quæst. 58, art. 2; ut et III, *Sent.*, dist. 19, quæst. 1, art. 1; et *Cont. Gent.*, lib. 4, cap. 9.

divinæ personæ non possunt sibi invicem dici æquales (1); quia, ut Augustinus dicit, VI. *de Trin.*, cap. 10, « imago si perfectè implet; illud cujus est imago, ipsa coæquatur ei, non illud imagini suæ. » Imago autem Patris est Filius, et sic Pater non est æqualis Filio. Non ergo in divinis personis invenitur æqualitas.

4. Præterea, æqualitas relatio quædam est. Sed nulla relatio est communis omnibus personis, cùm secundùm relationes personæ ab invicem distinguantur. Non ergo æqualitas divinis personis convenit.

Sed contra est, quod Athanasius in suo Symbolo dicit, quòd « tres personæ coæternæ sibi sunt et coæquales. »

(Conclusio. — Cùm in divinis sit una essentia, æqualitatem quoque ibi ponere necessarium est.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est ponere æqualitatem in divinis personis; quia, secundùm Philosophum in X. *Metaphys.* (2), *æquale* dicitur quasi per negationem minoris et majoris. Non autem possumus in divinis personis ponere aliquid majus et minus; quia, ut Boëtius dicit in lib. *de Trin.*, « eos differentia (scilicet deitatis) comitatur, qui vel augent vel minuunt, ut Arium; 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 quàm ejus essentia: unde relinquitur, quòd si esset aliqua inæqualitas in divinis personis, non esset in eis una essentia, et sic non essent tres personæ unus Deus: quod est impossibile. Oportet igitur æqualitatem ponere in divinis personis.

Ad primum ergo dicendum, quòd duplex est quantitas: una, scilicet quæ dicitur *quantitas molis*, vel quantitas dimensiva,

(1) Alioqui non omnis et quælibet imago continuò æqualitas est, vel adjunctam æqualitatem habet, ut idem Augustinus ostendit lib. 83 *Quæstionum*, quæst. 74, per exemplum hominis et speculi, sicut *in speculo est imago hominis, ut et similitudo* (inquit) *non tamen æqualitas, quia multa desunt imagini quæ tamen insunt illi rei de qua expressa est*, etc.

(2) Colligitur ex textu 19 et in *ant. Edit.*, cap. 8, sed in recentioribus græco-latinis cap. 5.

quæ in solis rebus corporalibus est; unde in divinis personis locum non habet. Alia est *quantitas virtutis*, quæ attenditur secundùm perfectionem alicujus naturæ vel formæ : quæ quidem quantitas designatur secundùm quòd dicitur aliquid magis vel minùs calidum, in quantum est perfectius vel minùs perfectum in tali caliditate. Hujusmodi autem quantitas virtualis attenditur primò quidem in radice, id est in ipsa perfectione formæ vel naturæ; et sic dicitur magnitudo spiritualis, sicut dicitur magnus calor propter suam intensionem et perfectionem : et ideo dicit Augustinus, VI. *de Trin.*, cap. 18, quòd « in his quæ non mole magna sunt, hoc est majus esse quod est melius esse; » nam melius dicitur quod perfectius est. Secundò autem attenditur quantitas virtualis in effectibus formæ. Primus autem effectus formæ est *esse*, nam omnis res habet *esse* secundùm suam formam; secundus autem effectus est operatio, nam omne agens agit per suam formam. Attenditur igitur quantitas virtualis et secundùm *esse* et secundùm operationem : secundùm *esse* quidem in quantum ea quæ sunt perfectioris naturæ, sunt majoris durationis; secundùm operationem verò, in quantum ea quæ sunt perfectioris naturæ, sunt magis potentia ad agendum. Sic igitur, ut Augustinus dicit in lib. *de Fide ad Pet.*, cap. I, « qualitas intelligitur in Patre et Filio et Spiritu sancto, in quantum nullus horum alium aut præcedit æternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate. »

Ad secundum dicendum, quòd ubi attenditur æqualitas secundùm quantitatem virtualem, æqualitas includit in se similitudinem et aliquid plus, quia excludit excessum : quæcunque 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 unum altero perfectiùs formam illam participet. Et quia non solùm una est natura Patris et Filii, sed etiam æquè perfectè est in utroque, ideo non solùm dicimus Filium esse similem Patri, ut excludatur error Eunomii, sed etiam dicimus æqualem, ut excludatur error Arii.

Ad tertium dicendum, quòd æqualitas vel similitudo dupliciter potest significari in divinis : scilicet per nomina et per

verba. Secundùm quidem quòd significatur per nomina, mutua æqualitas dicitur in divinis personis et similitudo : Filius enim est æqualis et similis Patri, et è converso; et hoc ideo, quia essentia divina non magis est Patris quàm 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 Dionysius dicit, IX. cap. *De div. Nom.*), non recipitur conversio æqualitatis et similitudinis : dicuntur enim causata similia causis, in quantum habent formam causarum; sed non è converso, quia forma principaliter est in causa, et secundariò in causato. Sed verba significant æqualitatem cum motu. Et licèt motus non sit in divinis, est tamen ibi *accipere*. Quia igitur Filius accipit à Patre, propter hoc dicimus quòd Filius cœquatur Patri, et non è converso.

Ad quartum dicendum, quòd in divinis personis nihil est considerare nisi essentiam, in qua communicant, et relationes, quibus distinguuntur. Æqualitas autem utrumque importat : scilicet distinctionem personarum, quia nihil sibi ipsi dicitur æquale; et unitatem essentiæ, quia ex hoc personæ sunt sibi invicem æquales, quia sunt unius magnitudinis et essentiæ. Manifestum est autem quòd idem ad seipsum non refertur aliquâ relatione reali; nec iterum una relatio refertur ad alteram per aliquam aliam relationem : cùm enim dicimus quòd paternitas opponitur filiationi, oppositio non est relatio media inter paternitatem et filiationem, quia utroque modo relatio multiplicaretur in infinitum. Et ideo æqualitas et similitudo in divinis personis non est aliqua realis relatio distincta à relationibus personalibus, sed in suo intellectu includit et relationes distinguentes personas et essentiæ unitatem. Et propterea Magister dicit in trigesimâ primâ dist. primi *Sententiarum*, quòd in his appellatio tantùm est relativa.

ARTICULUS II.

Utrum persona procedens sit coæterna suo principio, ut Filius Patri.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd persona procedens non sit coæterna suo principio, ut Filius Patri. Arius enim duodecim modos generationis assignat. Primus modus est juxta fluxum lineæ à puncto, ubi deest æqualitas simplicitatis. Secundus modus est juxta emissionem radiorum à sole, ubi deest æqualitas naturæ. Tertius modus est juxta characterem seu impressionem à sigillo, ubi deest consubstantialitas et potentiæ efficientia. Quartus modus est juxta immissionem bonæ voluntatis à Deo, ubi etiam deest consubstantialitas. Quintus modus est juxta exitum accidentis à substantia, sed accidenti deest subsistentia. Sextus modus est juxta abstractionem speciei à materia, sicut sensus accipit speciem à re sensibili; ubi deest æqualitas simplicitatis spiritualis. Septimus modus 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, ut motus à movente; et hic etiam ponitur effectus et causa. Decimus modus est juxta eductionem specierum à genere, qui non competit in divinis, quia Pater non prædicatur de Filio, sicut genus de specie. Undecimus modus est juxta ideationem, ut arca exterior ab ea quæ est in mente. Duodecimus modus est juxta nascentia, ut homo est à patre; ubi est *prius* et *posterius* secundùm tempus. Patet ergo quòd in omni modo quo aliquid est ex altero, deest æqualitas naturæ aut æqualitas durationis. Si igitur Filius est à Patre, oportet dicere aut eum esse minorem Patre, aut posteriorem, aut utrumque.

2. Præterea, omne quod est ex altero, habet principium. Sed nullum æternum habet principium : ergo Filius non est æternus, neque Spiritus sanctus.

(1) De his etiam 4, *Cont. Gent.*, cap. 11; et quæst. 2, de potent., art. 3; et quæst. 3, art. 13; et *Opusc.*, cap. 41.

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 et 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 et motus), sequitur quòd 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 dicit : « Totæ tres personæ coæternæ sibi sunt. »

(Conclusio. — Cùm Pater non voluntate, sed naturâ ab æterno perfectâ, absque successiva actione Filium generet, eumdem ipsum sibi coæternum habet.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est dicere Filium esse coæternum Patri. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd aliquid ex principio existens, posterius esse 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 suprà dictum est (art. 2), ita in ejus potestate est eligere tempus in quo effectum producat. In agentibus autem naturalibus hoc contingit, quia agens aliquod non à principio habet perfectionem virtutis naturalis ad agendum, sed ei advenit post aliquod tempus; sicut homo non à principio generare potest. Ex parte autem actionis impeditur ne id quod est à principio, simul sit cum suo principio, propter hoc quòd actio est successiva. Unde dato quòd aliquod agens tali actione agere inciperet statim cùm est, non statim eodem instanti esset effectus, sed in instanti ad quod terminatur actio. Manifestum est autem secundùm præmissa, quòd Pater non generat Filium voluntate, sed naturâ; et iterum, quòd natura Patris ab æterno perfecta fuit; et iterum, quòd actio qua Pater producit Filium, non est successiva, quia sic Filius

Dei successivè generaretur, et esset ejus generatio materialis et cum motu, quod est impossibile. Relinquitur ergo quòd Filius fuit quandocunque fuit Pater : et sic Filius est coæternus Patri, et similiter Spiritus sanctus utrique.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in libro *De verbis Domini* (serm. 38), nullus modus processionis alicujus creaturæ perfectè repræsentat divinam generationem (1); unde oportet ex multis modis colligere similitudinem, ut quod deest ex uno, aliqualiter suppleatur ex altero. Et propter hoc dicitur in Synodo Ephesina : « Coexistere semper cœternum Patri Filium, splendor tibi denuntiet ; impassibilitatem nativitatis ostendat verbum ; consubstantialitatem filii nomen insinuet. » Inter omnia tamen expressiùs repræsentat 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, quòd æternitas excludit principium durationis, sed non principium originis.

Ad tertium dicendum, quòd omnis corruptio est mutatio quædam ; et ideo omne quod corrumpitur, incipit non esse et desinit esse. Sed generatio divina non est transmutatio, ut dictum est (qu. 27). Unde Filius semper generatur, et Pater semper generat.

Ad quartum dicendum, quòd in tempore aliud est quod est indivisibile, scilicet instans ; et aliud est quod est durans, scilicet tempus. Sed in æternitate ipsum *nunc* indivisibile est, et semper stans, ut dictum est (qu. 10). Generatio verò Filii non est in *nunc* temporis aut in tempore, sed in æternitate. Et ideo ad significandum præsentialitatem et permanentiam æter-

(1) Ut videre est ibi cap. 5 ac deinceps, ubi quædam exempla notat proferri posse quæ *coæternitatem* sive *coævitatem* significent sicut splendoris qui ab igne procedit statim atque ignis est ; sed non identitatem substantiæ quæ non est in splendore cum igne. Quædam autem alia quæ ostendant identitatem substantiæ ; sed non *coævitatem* vel coexistentiam, sicut hominis qui ab homine generatur. Unde jungenda simul utraque vult, ut personarum coæternitas et consubstantialitas intelligatur.

nitatis, potest dici quòd semper nascitur, ut Origenes dixit. Sed (ut Gregorius et Augustinus dicunt) (1), melius est quòd dicatur *semper natus*; ut *ly semper* designet permanentiam æternitatis, et *ly natus* perfectionem geniti. Sic ergo Filius non est imperfectus, neque « erat quando non erat, » ut Arius dixit.

ARTICULUS III.

Utrum in divinis personis sit ordo naturæ.

Ad tertium sic proceditur (2). Videtur quòd in divinis personis non sit ordo naturæ. Quicquid enim in divinis est, vel est essentia, vel persona, vel notio. Sed ordo naturæ non significat essentiam, neque aliquam personarum aut notionum : ergo ordo naturæ non est in divinis.

2. Præterea, in quibuscunque est ordo naturæ, unum est prius altero, saltem secundùm naturam et intellectum. Sed in divinis personis nihil est prius aut posterius, ut Athanasius dicit : ergo in divinis personis non est ordo naturæ.

3. Præterea, quicquid 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 : ubicunque est pluralitas sine ordine, ibi est confusio. Sed in divinis personis non est confusio, ut Athanasius dicit : ergo est ibi ordo.

(CONCLUSIO. — Quemdam in divinis naturæ ordinem necesse est esse, secundùm quòd ibi quoddam originis principium est absque prioritate.)

Respondeo dicendum, quòd ordo semper dicitur per comparationem ad aliquod principium. Unde sicut dicitur principium multipliciter, scilicet secundùm situm, ut punctus; secundùm intellectum, ut principium demonstrationis, et secundùm causas

(1) Orig. *hom.* 2, super Joan I, Greg. 29 *moral.*, cap. 21. August. in illud *Psal.* 2 : *Hodie genui te.*

(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 12, art. 2; et dist. 20, art. 3, et quæst. 10, de potent., art. item 3.

singulas; ita etiam dicitur ordo. In divinis autem dicitur principium secundùm originem, absque prioritate, ut dictum est (qu. 33). Unde oportet ibi esse ordinem, secundùm originem, absque prioritate : et hic vocatur *ordo naturæ*, secundùm Augustinum (1), « non quo alter fit prior altero, sed quo alter est ex altero. »

Ad primum ergo dicendum, quòd ordo naturæ significat notionem originis in communi, non autem in speciali.

Ad secundum dicendum, quòd in rebus creatis, etiam cùm id quod est à principio sit suo principio coævum, secundùm durationem; tamen principium est prius secundùm naturam et intellectum, si consideretur id quod est principium. Sed si considerentur ipsæ relationes causæ et causati, et principii et principiati, manifestum est quòd relativa sunt simul naturâ et intellectu, in quantum 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 aliâ, neque etiam secundùm naturam et intellectum.

Ad tertium dicendum, quòd *ordo naturæ* dicitur non quòd ipsa natura ordinetur, sed quòd ordo in divinis personis attenditur secundùm naturalem originem.

Ad quartum dicendum, quòd natura quodammodo importat rationem principii, non autem essentia : et ideo ordo originis meliùs nominatur *ordo naturæ* quàm *ordo essentiæ*.

ARTICULUS IV.

Utrum Filius sit æqualis Patri secundum magnitudinem.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd Filius non sit æqualis Patri in magnitudine. Dicit enim ipse *Joan.*, XIV :

(1) *Contra Maximinum*, lib. 3, cap. 14, post medium.

(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 3, quæst. 2, art. 2; *Contr. Gent.*, lib. 4, cap. 7, art. 11, ut et cap. 11, col. 8; et qu. 2., de potent., art. 3; et quæst. 10, art. 4; et *super Boetium*, de *Trinitate*, quæst. 3, art. etiam 4.

« Pater major me est; » et Apostolus, I. *Cor.*, XV : « Ipse Filius subjectus erit illi qui sibi subjecit omnia. »

2. Præterea, paternitas pertinet ad dignitatem Patris. Sed paternitas non convenit Filio : ergo non quicquid dignitatis habet Pater, habet Filius; ergo non est æqualis Patri in magnitudine.

3. Præterea, ubicumque est totum et pars, plures partes sunt aliquid majus quàm una tantùm vel pauciores; sicut tres homines sunt aliquid majus quàm duo vel unus. Sed in divinis videtur esse totum universale et pars, nam sub relatione vel notione plures notiones continentur. Cùm igitur in Patre sint tres notiones, in Filio autem tantùm duæ, videtur quòd Filius non sit æqualis Patri.

Sed contra est, quod dicitur *Philip.*, II : « Non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo (1). »

(Conclusio. — In divinis necesse est Filium esse æqualem Patri in magnitudine, accipiendo totam naturæ Patris perfectionem.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est dicere Filium esse æqualem Patri in magnitudine. Magnitudo enim Dei non est aliud quàm perfectio naturæ ipsius. Hoc autem est de ratione paternitatis et filiationis, quòd Filius per generationem pertingat ad habendam perfectionem naturæ quæ est in Patre, sicut et 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 (qu. 33) quòd in divinis est propriè et verè paternitas et filiatio; nec potest dici quòd virtus Dei Patris fuerit defectiva in generando, neque quòd Dei Filius successivè et per transmutationem ad perfectionem pervenerit : unde necesse est dicere quòd ab æterno fuerit Patri æqualis in magnitudine.

(1) Id est non se usurpatorem vel raptorem divinitatis existimavit, quòd æqualem se Deo agnosceret; sicut cùm dæmon Dei æqualitatem appetiit, et mox etiam homo, ait ibidem, lect. 2, S. Thomas.

Unde et Hilarius dicit in lib. *de Synod.* (post can. 27): « Tolle corporum infirmitates, tolle conceptûs initium, tolle dolores partûs et omnem humanam necessitatem, omnis filius secundùm naturalem nativitatem æqualitas patris est, quia est similitudo naturæ. »

Ad primum ergo dicendum, quòd verba illa intelliguntur dicta de Christo secundùm humanam naturam in qua minor est Patre et ei subjectus; sed secundùm naturam divinam æqualis est Patri. Et hoc est quod Athanasius dicit: « Æqualis Patri secundùm divinitatem, minor Patre secundùm humanitatem. » Vel secundùm Hilarium in lib. IX *de Trin.*: « Donantis authoritate Pater major est; sed minor non est cui unum *esse* donatur. » Et in lib. *de Synod.* dicit quòd « subjectio filii naturæ pietas est (id est, recognitio authoritatis paternæ); subjectio autem cæterorum, creationis infirmitas. »

Ad secundum dicendum, quòd æqualitas attenditur secundùm magnitudinem; magnitudo autem in divinis significat perfectionem naturæ (ut dictum est), et ad essentiam pertinet. Et ideo æqualitas in divinis et similitudo secundùm essentialia attenditur; nec potest secundùm distinctionem relationum inæqualitas vel dissimilitudo dici. Unde Augustinus dicit, *Contra Maximinum* (lib. III, cap. 13): « Originis quæstio est, quid de quo sit; æqualitatis autem, qualis aut quantis sit. » Paternitas igitur est dignitas Patris, sicut et essentia Patris; nam dignitas est absoluta et 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. Verè ergo dicitur quòd quicquid dignitatis habet Pater, habet Filius; nec sequitur: « Paternitatem habet Pater, ergo paternitatem habet Filius. » Mutatur enim *quid* in *ad aliquid*: eadem enim est essentia et dignitas Patris et Filii; sed in Patre est secundùm relationem dantis, in Filio secundùm relationem accipientis.

Ad tertium dicendum, quòd relatio in divinis non est totum universale, quamvis de singulis relationibus prædicetur, quia repugnat rationi universalis, cujus partes secundùm *esse* distinguuntur. Et similiter persona, ut dictum est (qu. 30), non est universale in divinis. Unde neque omnes relationes sunt

majus aliquid quàm una tantùm; nec omnes personæ majus aliquid quàm una tantùm, quia tota perfectio divinæ naturæ est in qualibet personarum.

ARTICULUS V.

Utrùm Filius sit in Patre, et è converso.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd Filius non sit in Patre, et è converso. Philosophus enim, in IV. *Phys.* (text. 23), ponit octo modos essendi aliquid in aliquo; et secundùm nullum horum Filius est in Patre, aut è converso, ut patet discurrenti 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, secundùm illud *Michææ*, V: « Egressus ejus ab initio à diebus æternitatis. » Ergo Filius non est in Patre.

3. Præterea, unum oppositorum non est in altero. Sed Filius et Pater opponuntur relativè: ergo unus non potest esse in alio.

Sed contra est, quod dicitur *Joan.*, XIV: « Ego in Patre, et Pater in me est. »

(Conclusio. — In divinis Pater est in Filio (et è contra) secundùm essentiam, relationem et originem.)

Respondeo dicendum, quòd in Patre et Filio tria est considerare: scilicet essentiam et relationem et originem; et secundùm quodlibet istorum Filius est in Patre, et è converso.

Secundùm essentiam enim Pater est in Filio, quia Pater est sua essentia, et communicat suam essentiam Filio, non per aliquam suam transmutationem: unde sequitur, cùm essentia Patris sit in Filio, quòd in Filio sit Pater. Et similiter, cùm Filius sit sua essentia, sequitur quòd sit in Patre, in quo est ejus essentia. Et hoc est quod Hilarius dicit, V. *de Trin.*, versùs finem (2): « Naturam suam (ut ita dicam) sequitur immu-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 19, quæst. 2, art. 3 ad 2; et lib. 4, *Cont. Gent.*, cap. 9 et 65; et *Joan.*, X, lect. 6, col. 2; ut et *Joan.*, XVI, lect. 7, col. 2.

(2) Sive paulò aliis verbis et plenius: *Naturam suam* (*ut*

tabilis Deus immutabilem gignens Deum subsistentem : ergo in eo Dei naturam intelligimus, cùm in Deo Deus insit. »

Secundùm etiam relationes manifestum est quòd unum oppositorum relativè est in altero secundùm intellectum.

Secundùm originem etiam manifestum est quòd processio Verbi intelligibilis non est aliquid extra, sed manet in dicente. Id etiam quod Verbo dicitur, in Verbo continetur. Et eadem ratio est de Spiritu sancto.

Ad primum ergo dicendum, quòd ea quæ in creaturis sunt, non sufficienter repræsentant ea quæ Dei sunt; et ideo secundùm nullum eorum modorum quos Philosophus enumerat, Filius est in Patre aut è converso. Accedit tamen magis ad hoc modus ille secundùm quem aliquid dicitur esse in principio originante, nisi quòd deest unitas essentiæ, in rebus creatis, inter principium et id quod est à principio.

Ad secundum dicendum, quòd exitus Filii à Patre est secundùm modum processionis interioris, prout verbum exit à corde et manet in eo : unde exitus iste in divinis est secundùm solam distinctionem relationum, non secundùm essentialem aliquam distantiam.

Ad tertium dicendum, quòd Pater et Filius opponuntur secundùm relationes, non autem secundùm essentiam; et tamen oppositorum relativè unum est in altero, ut dictum est.

ita dicam) *sequatur incorporalis atque indemutabilis Deus, incorporalem atque indemutabilem Deum gignens. Nec naturam suam deserit ex incorporali atque indemutabili Deo incorporalis et indemutabilis Dei perfecta nativitas per hoc utique subsistentis ex Deo Dei Sacramentum :* et inferiùs huc referens quod *Esaiæ* XLV, vers. 14, dicitur : *Tantùm in te Deus est, et non est Deus præter te,* sic subjungit : *Exerat se in hanc inseparabilem professionem hæreticæ impietatis furor, quæ subsistentem in eo Dei naturam intelligèt, cùm Deus Deo insit.*

ARTICULUS VI.

Utrùm Filius sit æqualis Patri secundum potentiam.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd Filius non sit æqualis Patri secundùm potentiam. Dicitur enim *Joan.*, V : « Non potest Filius à se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem. » Pater autem à se potest facere : ergo Pater major est Filio secundùm potentiam.

2. Præterea, major est potentia ejus qui præcipit et docet, quàm ejus qui obedit et audit. Sed Pater mandat Filio, secundùm illud *Joan.*, XIV : « Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio (2). » Pater etiam docet Filium, secundùm illud *Joan.*, V : « Pater diligit Filium, et omnia demonstrat ei quæ ipse facit. » Similiter et Filius audit, secundùm illud *Joan.*, V : « Sicut audio, judico. » Ergo Pater est majoris potentiæ quàm Filius.

3. Præterea, ad omnipotentiam Patris pertinet quòd possit Filium generare sibi æqualem; dicit enim Augustinus in lib. *Contra Maximinum* : « Si non potuit generare sibi æqualem, ubi est omnipotentia Dei Patris? » Sed Filius non potest generare filium, ut suprà ostensum est (qu. 4, art. 7). Non ergo quicquid pertinet ad omnipotentiam Patris, potest Filius; et ita non est ei in potestate æqualis.

Sed contra est, quod dicitur *Joan.*, V : « Quæcunque Pater facit, hæc et Filius similiter facit. »

(Conclusio. — Cùm Filius æqualis sit Patri in perfectione naturæ, æqualem ei esse in suâ potentiâ necesse est.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est dicere quòd Filius est æqualis Patri in potestate (3). Potentia enim agendi consequitur perfectionem naturæ; videmus enim in creaturis quòd

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 20, art. 2.

(2) Sic *Matth.* VII, vers. 29 : *Sicut potestatem habens docebat* Christus, etc.

(3) Sive paulò aliis verbis et aliâ serie, ut jam antea qu. 14, art. 4, arg. *Sed contra* in illius margine relatum est ex cap. 7, lib. 3, etc.

quantò aliquis habet perfectiorem naturam, tantò est majoris virtutis in agendo. Ostensum est autem suprà quòd ipsa ratio divinæ paternitatis et filiationis exigit quòd Filius sit æqualis Patri in magnitudine, id est in perfectione naturæ : unde relinquitur quòd Filius sit æqualis Patri in potestate. Et eadem ratio est de Spiritu sancto respectu utriusque.

Ad primum ergo dicendum, quòd in hoc quod dicitur : « Filius non potest à se facere quidquam, » non subtrahitur Filio aliqua potestas quam habeat Pater; cùm statim subdatur, quòd « quodcunque Pater facit, Filius similiter facit; » sed ostenditur quòd Filius habet potestatem à Patre, à quo habet naturam. Unde dicit Hilarius, IX. *de Trin.* : « Naturæ divinæ hæc unitas est, ut ita per se agat Filius, quod non à se agat. »

Ad secundum dicendum, quòd in demonstratione Patris et auditione Filii, non intelligitur nisi quòd Pater communicat scientiam Filio, sicut et essentiam. Et ad idem potest referri mandatum Patris, per hoc quòd ab æterno dedit ei scientiam et voluntatem agendorum, eum generando. Vel potiùs referendum est ad Christum, secundùm humanam naturam.

Ad tertium dicendum, quòd sicut eadem essentia quæ in Patre est paternitas, in Filio est filiatio; ita eadem est potentia qua Pater generat, et qua Filius generatur. Unde manifestum est quòd quicquid potest Pater, potest Filius; non tamen sequitur quòd possit generare, sed mutatur *quid* in *ad aliquid* : nam generatio significat relationem in divinis. Habet ergo Filius eamdem potentiam quàm Pater, sed cum alia relatione : quia Pater habet eam ut dans; et hoc significatur, cùm dicitur quòd potest generare : Filius autem habet eam ut accipiens; et hoc significatur, cùm dicitur quòd potest generari.

QUÆSTIO XLIII.

De missione divinarum personarum, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum de missione divinarum personarum.

Circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm alicui divinæ personæ conveniat mitti. 2° Utrùm missio sit æterna vel temporalis tantùm. 3° Secundùm quid divina persona invisibiliter mittatur. 4° Utrùm cuilibet personæ conveniat mitti. 5° Utrùm invisibiliter mittatur tam Filius quàm Spiritus sanctus. 6° Ad quos fiat missio invisibilis. 7° De missione visibili. 8° Utrùm aliqua persona mittat seipsam, visibiliter aut invisibiliter.

ARTICULUS I.

Utrùm alicui personæ divinæ conveniat mitti.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd personæ divinæ non conveniat mitti. Missus enim minor est mittente. Sed una persona divina non est minor aliâ : ergo una persona non mittitur ab aliâ.

2. Præterea, omne quod mittitur, separatur à mittente ; unde Hieronymus dicit super *Ezech.* : « Quod conjunctum est et in corpore uno copulatum, mitti non potest. » Sed in divinis personis nihil est separabile, ut Hilarius dicit. Ergo una persona non mittitur ab alia.

3. Præterea, quicunque mittitur, ab aliquo loco discedit, et ad aliquem locum de novo vadit. Hoc autem divinæ personæ non convenit, cùm ubique sit. Ergo divinæ personæ non convenit mitti.

Sed contra est, quod dicitur *Joan.*, VIII : « Non sum ego solus, sed ego et qui misit me, Pater. »

(Conclusio. — Divinæ personæ convenit mitti, in quantum originatur ab alia, et novo modo essendi incipit esse ; ut Filius

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 15, quæst. 1, art. 1; et *Contra Gent.*, lib. 4, cap. 23, rat. 2; ut et cap. 24, rat. 21.

à Patre missus est in mundum per assumptam carnem, ubi semper fuit secundùm divinitatem.)

Respondeo dicendum, quòd 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 quòd aliquis mittitur, ostenditur processio quædam missi à mittente : vel secundùm imperium, sicut dominus mittit servum; vel secundùm consilium, ut si consiliarius mittere dicatur regem ad bellandum; vel secundùm originem, ut si dicatur quòd flos emittitur ab arbore. Ostenditur etiam habitudo ad terminum ad quem mittitur, ut aliquo modo ibi esse incipiat; vel quia priùs ibi omnino non erat quò mittitur, vel quia incipit ibi aliquo modo esse quo priùs non erat. Missio igitur divinæ personæ convenire potest, secundùm quòd importat ex una parte processionem originis à mittente, et secundùm quòd importat ex alia parte novum modum existendi in alio : sicut Filius dicitur esse missus à Patre in mundum, secundùm quòd incœpit esse in mundo per carnem assumptam, et tamen « ante in mundo erat, » ut dicitur *Joan.*, I.

Ad primum ergo dicendum, quòd missio importat minorationem in eo qui mittitur, secundùm quòd importat processionem à principio mittente, aut secundùm imperium, aut secundùm consilium; quia imperans est major, et consilians est sapientior. Sed in divinis non importat nisi processionem originis, quæ est secundùm æqualitatem, ut suprà dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd illud quod sic mittitur, ut incipiat esse ubi priùs nullo modo erat, suâ missione localiter movetur; unde oportet quòd loco separetur à mittente. Sed hoc non accidit in missione divinæ personæ, quia persona divina missa, sicut non incipit esse ubi priùs non fuerat, ita nec desinit esse ubi fuerat : unde talis missio est sine separatione, sed habet solam distinctionem originis.

Ad tertium dicendum, quòd objectio illa procedit de missione quæ fit secundùm motum localem, quæ non habet locum in divinis.

ARTICULUS II.

Utrùm missio sit æterna vel temporalis tantùm.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd missio possit esse æterna. Dicit enim Gregorius : « Eo mittitur Filius quòd generatur (2). » Sed generatio Filii est æterna : ergo et missio.

2. Præterea, cuicunque 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 et missio.

Sed contra est, quod dicitur *Galat.*, IV : « Cùm venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum. »

(Conclusio. — Missio contra generationem et spirationem distincta, temporalis est.)

Respondeo dicendum, quòd in his quæ important originem divinarum personarum, est quædam differentia attendenda : quædam enim in sua significatione important solam habitudinem ad principium, ut *processio* et *exitus;* quædam verò cum habitudine ad principium determinant processionis terminum.

Quorum quædam determinant terminum æternum, sicut *generatio* et *spiratio :* nam generatio est processio divinæ personæ in naturam divinam; et spiratio passivè accepta importat processionem amoris subsistentis. Quædam verò cum habitudine ad principium important terminum temporalem, sicut *missio* et *datio :* mittitur enim aliquid ad hoc ut sit in aliquo, et datur ad hoc quòd habeatur; personam autem divinam haberi ab aliqua creatura, vel esse novo modo existendi in ea, est quoddam temporale.

Unde *missio* et *datio* in divinis dicuntur temporaliter tantùm, *generatio* autem et *spiratio* solùm ab æterno. *Pro-*

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 15, quæst. 1, art. 2.

(2) Ut videre est homil. 26, in Evangelia, cùm verba illa ex I *Joan.*, XX, explicat : *Sicut misit me Pater, et ego mitto vos*, etc.

cessio autem et *exitus* dicuntur in divinis et æternaliter et temporaliter : nam Filius ab æterno processit ut sit Deus ; temporaliter autem, ut etiam sit homo, secundùm missionem visibilem, vel etiam ut sit in homine, secundùm invisibilem missionem.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius vel loquitur de generatione temporali Filii, non à Patre, sed à matre; vel quia ex hoc ipso Filius habet quòd possit mitti, quòd est ab æterno genitus.

Ad secundum dicendum, quòd divinam personam esse novo modo in aliquo, vel ab aliquo haberi temporaliter, non est propter mutationem divinæ personæ, sed propter mutationem creaturæ; sicut et Deus temporaliter dicitur *Dominus* propter mutationem creaturæ.

Ad tertium dicendum, quòd missio non solùm importat processionem à principio, sed terminat processionis terminum temporalem, unde missio solùm est temporalis; vel missio includit processionem æternam, et aliquid addit, scilicet temporalem effectum ; habitudo enim divinæ personæ ad suum principium non est nisi ab æterno. Unde gemina dicitur processio, æterna scilicet et temporalis; non propter hoc quòd habitudo ad principium geminetur, sed geminatio est ex parte termini temporalis et æterni.

ARTICULUS III.

Utrùm missio invisibilis divinæ personæ sit solùm secundùm donum gratiæ gratum facientis.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd missio invisibilis divinæ personæ non sit solùm secundùm donum gratiæ gratum facientis. Divinam enim personam mitti, est ipsam donari. Si igitur divina persona mittitur solùm secundùm dona gratiæ gratum facientis, non donabitur ipsa persona divina, sed solùm dona ejus : quod est error dicentium Spiritum sanctum non dari sed ejus dona (2).

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 14, quæst. 2, art. 1.

(2) Et meritò quidem errorem vocat, sicut et I, *Sent.*, ubi suprà in Expositione litteræ sive textus; cum scripturæ con-

2. Præterea, hæc præpositio, *secundùm*, denotat habitudinem alicujus causæ. Sed persona divina est causa quòd habeatur donum gratiæ gratum facientis, et non è converso; secundùm illud *Rom.*, V : « Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis. » Ergo inconvenienter dicitur quòd persona divina secundùm dona gratiæ gratum facientis mittatur.

3. Præterea, Augustinus dicit, IV. *de Trin.*, cap. 20, quòd « Filius cùm ex tempore mente percipitur, mitti dicitur. » Sed Filius cognoscitur, non solùm per gratiam gratum facientem, sed etiam per gratiam gratis datam, sicut per fidem et per scientiam. Non ergo persona divina mittitur solùm secundùm gratiam gratum facientem.

4. Præterea, Rabanus dicit quòd « Spiritus sanctus datus est Apostolis ad operationem miraculorum (1). » Hoc autem non est donum gratiæ gratum facientis, sed gratiæ gratis datæ. Ergo persona divina non solùm datur secundùm gratiam gratum facientem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, II. *de Trin.*, cap. 4, quòd « Spiritus sanctus procedit temporaliter ad sanctificandam creaturam. » Missio autem est temporalis processio. Cùm igitur sanctificatio creaturæ non sit nisi per gratiam gratum facientem, sequitur quòd missio invisibilis divinæ personæ non sit nisi per gratiam gratum facientem.

(Conclusio. — Non mittitur divina persona invisibiliter, nisi secundùm solam gratiam gratum facientem, quæ simul datur ac mittitur.)

Respondeo dicendum, quòd divinæ personæ convenit mitti, secundùm quòd novo modo existit in aliquo; dari autem, secundùm quòd habetur ab aliquo. Neutrum autem horum est nisi secundùm gratiam gratum facientem. Est enim unus communis modus quo Deus est in omnibus rebus, per essentiam,

trarietur quæ, *Joan.*, XIV et innumeris aliis locis ipsum Spiritum sanctum dari expressissime significat.

(1) In Epistolas Pauli super illud I. *ad Cor.*, XII : ***Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus***, ubi explicat ex professo diversum modum quo post resurrectionem et ipso die Pentecostes Apostoli Spiritum sanctum receperunt.

potentiam et præsentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius; super istum autem modum communem est unus specialis, qui convenit naturæ rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante. Et quia cognoscendo et amando creatura rationalis suâ operatione attingit ad ipsum Deum, secundùm istum specialem modum Deus non solùm dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo. Sic igitur, nullus alius effectus potest esse ratio quòd divina persona sit novo modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens : unde secundùm solam gratiam gratum facientem mittitur et procedit temporaliter persona divina. Similiter illud solum habere dicimur quo liberè possumus uti vel frui : habere autem potestatem fruendi divinâ personâ, est solùm secundùm gratiam gratum facientem. Sed tamen in ipso dono gratiæ gratum facientis Spiritus sanctus habetur et inhabitat hominem : unde ipsemet Spiritus sanctus datur et mittitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd per donum gratiæ gratum facientis perficitur creatura rationalis, ad hoc quòd liberè non solùm ipso dono creato utatur, sed ut ipsâ divinâ personâ fruatur. Et ideo missio invisibilis fit secundùm donum gratiæ gratum facientis; et tamen ipsa persona divina datur.

Ad secundum dicendum, quòd gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam personam, et significatur hoc cùm dicitur quòd Spiritus sanctus datur secundùm donum gratiæ. Sed tamen ipsum donum gratiæ est à Spiritu sancto; et hoc significatur, cùm dicitur quòd « charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum. »

Ad tertium dicendum, quòd etsi per aliquos alios effectus Filius cognosci potest à nobis, non tamen per alios effectus nos inhabitat, vel habetur à nobis.

Ad quartum dicendum, quòd operatio miraculorum est manifestativa gratiæ gratum facientis, sicut et donum prophetiæ et quælibet gratia gratis data : unde I. *Cor.* XII, gratia gratis data nominatur *manifestatio Spiritûs*. 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 ipsa

gratia, non diceretur dari simpliciter Spiritus sanctus, nisi fortè cum aliqua determinatione; secundùm quòd dicitur quòd alicui datur *spiritus propheticus* vel *miraculorum*, in quantum habet virtutem prophetandi vel miracula faciendi.

ARTICULUS IV.

Utrùm Patri conveniat mitti.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd Patri conveniat mitti. Mitti enim divinam personam est ipsam dari. Sed Pater dat seipsum (cùm haberi non possit nisi seipso donante) : ergo potest dici quòd Pater mittat seipsum.

2. Præterea, persona divina mittitur secundùm inhabitationem gratiæ. Sed per gratiam tota Trinitas inhabitat in nobis, secundùm illud *Joan.*, XIV : « Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus. » Ergo quælibet divinarum personarum mittitur.

3. Præterea, quicquid convenit alicui personæ, convenit omnibus, præter notiones et personas. Sed missio non significat aliquam personam, neque etiam notionem; cùm sint tantùm quinque notiones, ut suprà dictum est (qu. 32, art. 3). Ergo cuilibet personæ divinæ convenit mitti.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *de Trin.*, cap. 3, quòd « solus Pater nunquam legitur missus. »

(Conclusio. — Cùm Pater in divinis ab alio non sit, mitti minimè dicitur; sed solùm Filius et Spiritus sanctus, qui ab alio sunt.)

Respondeo dicendum, quòd missio in sui ratione importat processionem ab alio, et in divinis secundùm originem, ut suprà dictum est. Unde cùm Pater non sit ab alio, nullo modo convenit ei mitti, sed solùm Filio et Spiritui sancto quibus convenit esse ab alio.

Ad primum ergo dicendum, quòd si (*dare*) importet liberalem communicationem alicujus, sic Pater dat seipsum, in quantum se liberaliter communicat creaturæ ad fruendum; si verò importet authoritatem dantis, respectu ejus quod datur,

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 15, quæst. 2, art. unico.

sic non convenit dari in divinis, nisi personæ quæ est ab alio, sicut nec mitti.

Ad secundum dicendum, quòd licèt effectus gratiæ sit etiam à Patre, qui inhabitat per gratiam, sicut et Filius et Spiritus sanctus, quia tamen non est ab alio, non dicitur mitti. Et hoc est quod dicit Augustinus, IV. *de Trin.*, cap. 20, quòd « Pater cùm in tempore à quoquam cognoscitur, non dicitur missus : non enim habet de quo sit, aut ex quo procedat. »

Ad tertium dicendum, quòd 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.

Utrùm Filio conveniat invisibiliter mitti.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd Filio non conveniat invisibiliter mitti. Missio enim invisibilis divinæ personæ attenditur secundùm dona gratiæ. Sed omnia dona gratiæ pertinent ad Spiritum sanctum, secundùm illud I. *Cor.*, XII : « Omnia operatur unus atque idem spiritus. » Ergo invisibiliter non mittitur nisi Spiritus sanctus.

2. Præterea, missio divinæ personæ fit secundùm gratiam gratum facientem (2). Sed dona quæ pertinent ad perfectionem intellectùs, non sunt dona gratiæ gratum facientis, cùm sine charitate possint haberi, secundùm illud I. *ad Cor.*, XIII : « Si habuero prophetiam, et noverim mysteria omnia et omnem scientiam; et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam; charitatem autem non habeam, nihil sum. » Cùm ergo Filius procedat ut verbum intellectùs, videtur quòd non conveniat ei invisibiliter mitti.

3. Præterea, missio divinæ personæ est quædam processio, ut dictum est. Sed alia est processio Filii, alia Spiritus sancti : ergo et alia missio, si uterque mittitur; et sic altera earum

(1) De his etiam I, *Sent.*, Dist. 15, qu. 4, art. 1; et *Contra Gent.*, lib. 4, cap. 8 et cap. 23.

(2) Ut jam priùs indicatum est art. 3, ad 1 et 2.

superflueret, cùm una sit sufficiens ad sanctificandam creaturam.

Sed contra est, quod *Sap.* IX, dicitur de divina Sapientia : « Mitte illam de cœlis sanctis tuis, et à sede magnitudinis tuæ. »

(Conclusio. — Cùm Filio et Spiritui sancto rationalis naturæ mentem per gratiam inhabitare conveniat et ab alio esse, eis quoque convenire necesse est invisibiliter mitti; non autem Patri, cui ut et toti Trinitati, convenit per gratiam inhabitare.)

Respondeo dicendum, quòd per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem, secundùm illud *Joan.*, XIV : « Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus; » mitti autem personam divinam ad aliquem per invisibilem gratiam, significat novum modum inhabitandi illius personæ, et originem ejus ab alia. Unde, cùm tam Filio quàm Spiritui sancto conveniat et inhabitare per gratiam et ab alio esse, utrique convenit invisibiliter mitti. Patri autem licèt conveniat inhabitare per gratiam, non tamen ei convenit ab alio esse, et per consequens nec mitti.

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt omnia dona, in quantum dona sunt, attribuantur Spiritui sancto (quia habet rationem primi doni secundùm quòd est amor, ut dictum est (qu. 38), aliqua tamen dona secundùm proprias rationes attribuuntur per quamdam appropriationem Filio, scilicet illa quæ pertinent ad intellectum; et secundùm illa dona attenditur missio Filii). Unde Augustinus dicit, IV. *de Trin.*, cap. 40, quòd « tunc invisibiliter Filius unicuique mittitur, cùm à quoquam cognoscitur atque percipitur.

Ad secundum dicendum, quòd anima per gratiam conformatur Deo. Unde ad hoc quòd aliqua persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quòd 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 secundùm donum charitatis attenditur missio Spiritûs sancti. Filius autem est Verbum, non qualecunque sed spirans amorem. Unde Augustinus dicit in lib. IX *de Trin.*, cap. 10 : « Verbum autem quod insinuare intendimus, cum amore notitia est. » Non igitur secundùm

quamlibet perfectionem intellectûs mittitur Filius, sed secundùm talem instructionem intellectûs, qua prorumpat in affectum amoris; ut dicitur *Joan.*, VI : « Omnis qui audivit à Patre et didicit, venit ad me; » et in *Psalm.* (1) : « In meditatione mea exardescet ignis. » Et ideo signanter dicit Augustinus, IV. *de Trin.*, quòd « Filius mittitur, cùm à quoquam cognoscitur atque percipitur; » perceptio autem experimentalem quamdam notitiam significat. Et hæc propriè dicitur sapientia quasi *sapida scientia*, secundùm illud *Eccles.*, VI : « Sapientia doctrinæ secundùm nomen ejus est (2). »

Ad tertium dicendum, quòd cùm missio importet originem personæ missæ et inhabitationem per gratiam (ut suprà dictum est), si loquamur de missione quantum ad originem, sic missio Filii distinguitur à missione Spiritûs sancti, sicut et generatio à processione; si autem quantum ad effectum gratiæ, sic communicant duæ missiones in radice gratiæ, sed distinguuntur in effectibus gratiæ, qui sunt illuminatio intellectûs et inflammatio affectûs. Et sic manifestum est quòd una non potest esse sine alia, quia neutra est sine gratia gratum faciente, nec una persona separatur ab alia.

ARTICULUS VI.

Utrùm missio invisibilis fiat ad omnes qui sunt participes gratiæ.

Ad sextum sic procedîtur (3). Videtur quòd 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.*, VII : « Nondum erat Spiritus datus, quia nondum erat Jesus glori-

(1) Nimirum *Psal.* XXXVIII, vers. 4.

(2) Allusione latina tantùm quam et Bernardus indicavit serm. 85, *in Cant.* Nam græcæ voci convenire non potest, quæ σοφία potiùs quasi ξοφία (id est *caligo*) dici posset. Unde subditur ibi : ***Et non est multis manifesta.***

(3) De his etiam I, *Sent.*, dist. 1, quæst. 3, art. 1, qu. 2, 3, 4.

ficatus (1). » 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 secundùm profectum virtutis, quia profectus virtutis videtur esse continuus, cùm charitas semper aut proficiat aut deficiat (2), et sic missio esset continua. Ergo missio invisibilis non fit ad omnes participes gratiæ.

3. Præterea, Christus et beati plenissimè habent gratiam. Sed ad eos non videtur fieri missio, quia missio fit ad aliquid distans; Christus autem secundùm quòd homo et omnes beati perfectè 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, quòd secundùm Augustinum (3) missio invisibilis fit ad sanctificandam creaturam. Omnis autem creatura habens gratiam sanctificatur : ergo ad omnem creaturam hujusmodi fit missio invisibilis.

(Conclusio. — Ad omnes participes gratiæ fit invisibilis missio.)

Respondeo dicendum, quòd (sicut suprà dictum est) missio de sui ratione importat quòd ille qui mittitur, vel incipiat esse ubi priùs non fuit (sicut accidit in rebus creatis), vel incipiat esse ubi priùs fuit, sed quodam modo novo, secundùm quem

(1) Per gloriosam nempe resurrectionem vel in cœlum ascensionem, post quam utramque Spiritum dedit.

(2) Juxta id quod Bernardus inculcat, epist. 253, circa medium, et *serm.* 2, *in Purificat.*, etc. Ut et pleniùs ex professo in 2, 2 referetur, cùm de augmento charitatis.

(3) Colligitur ex libro 15, *de Trinit.*, cap. 27, ubi dicitur : *Spiritus sanctus non de Patre procedit in Filium et de Filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul de utroque procedit.* Ut et lib. 3, cap. 4, versùs finem, Eucharistiam *nonnisi operante invisibiliter Spiritu Dei sanctificari* præmiserat, ut sit tam magnum (inquit) sacramentum, quod ad salutem Spiritalem sumamus, etc.

modum missio attribuitur divinis personis. Sic ergo in eo ad quem fit missio, oportet duo considerare : scilicet inhabitationem gratiæ et innovationem quamdam per gratiam : ad omnes ergo fit missio invisibilis, in quibus hæc duo inveniuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd missio invisibilis est facta ad Patres veteris Testamenti. Unde dicit Augustinus, IV. *de Trin.*, cap. 20, quòd « secundùm quòd Filius mittitur invisibiliter, fit in hominibus aut cum hominibus : hoc autem antea factum est in Patribus et Prophetis (1). » Cùm ergo dicitur : « Nondum erat datus spiritus, » intelligimus de illa datione cum signo visibili, quæ facta est in die Pentecostes.

Ad secundum dicendum, quòd etiam secundùm profectum virtutis aut augmentum gratiæ, sit missio invisibilis. Unde Augustinus dicit, IV. *de Trin.*, cap. 20, quòd « tunc unicuique mittitur Filius, cùm à quoquam cognoscitur atque percipitur, quantum cognosci et percipi potest pro captu vel proficientis in Deum, vel perfectæ in Deo animæ rationalis. » Sed tamen secundùm illud augmentum gratiæ præcipuè missio invisibilis attenditur, quando aliquis proficit in aliquem novum actum vel novum statum gratiæ; ut putà cùm aliquis proficit in gratiam miraculorum aut prophetiæ; vel in hoc quòd ex fervore charitatis exponit se martyrio, aut abrenuntiat his quæ possidet, aut quodcunque opus arduum aggreditur.

Ad tertium dicendum, quòd ad beatos facta est missio invisibilis in ipso principio beatitudinis; postmodum autem ad eos fit missio invisibilis, non secundùm intensionem gratiæ, sed

(1) Vel sic, verbis paulùlum immutatis : *Aliter mittitur ut sit cum homine, aliter ut sit homo* (nempe Sapientia ipsa per quam intelligitur Filius Dei, ut explicat plenius Augustinus). *In animas enim sanctas se transfert, amicos Dei atque prophetas constituit sicut etiam implet sanctos angelos et omnia talibus ministeriis congrua per eos operatur. Cum autem venit plenitudo temporis missa est* (Sapientia sicut suprà), *non ut impleret angelos nec ut esset angelus, nisi in quantum consilium Patris annuntiabat* (*quod et ipsius erat*), *nec ut esset cum hominibus aut in hominibus* (*hoc enim antea in Patribus et in Prophetis erat*), *sed ut ipsum Verbum caro fieret, id est homo fieret.*

secundùm quòd aliqua mysteria eis revelantur de novo, quod est usque ad diem judicii; quod quidem augmentum attenditur secundùm extensionem gratiæ ad plura se extendentis. Ad Christum autem fuit facta invisibilis missio in principio suæ conceptionis, non autem postea, cùm à principio suæ conceptionis fuerit plenus omni sapientiâ et gratiâ.

Ad quartum dicendum, quòd gratia est in sacramentis novæ legis instrumentaliter, sicut forma artificiati est in instrumentis artis, secundùm quemdam decursum agentis 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 suscipiunt.

ARTICULUS VII.

Utrùm Spiritui sancto conveniat visibiliter mitti.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd Spiritui sancto non conveniat visibiliter mitti. Filius enim secundùm quòd visibiliter missus est in mundum, dicitur esse minor Patre. Sed nunquam legitur Spiritus sanctus minor Patre (2): ergo Spiritui sancto non convenit visibiliter mitti.

2. Præterea, missio visibilis attenditur secundùm aliquam creaturam visibilem assumptam, sicut missio Filii secundùm carnem. Sed Spiritus sanctus non assumpsit aliquam creaturam visibilem: unde non potest dici quòd in aliquibus creaturis visibilibus sit alio modo quàm in aliis, nisi fortè sicut in signo, sicut est etiam in Sacramentis et in omnibus figuris legalibus. Non ergo Spiritus sanctus visibiliter mittitur, vel oportet dicere quòd secundùm 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 quàm alia persona.

4. Præterea, Filius visibiliter est missus secundùm dignis-

(1) De his etiam ubi sup. scilicet locis quæ art. 6, notata sunt.

(2) Ut Augustinus dicit lib. II, *de Trinit.*, cap. 6.

simam visibilium creaturarum, scilicet secundùm naturam humanam. Si igitur Spiritus sanctus visibiliter mittitur, debuit mitti secundùm aliquas creaturas rationales.

5. Præterea, quæ visibiliter fiunt divinitus, dispensantur per ministerium angelorum, ut Augustinus dicit III, *de Trin.* (1). Si ergo aliquæ species visibiles apparuerunt, hoc factum fuit per angelos; et sic ipsi angeli mittuntur, et non Spiritus sanctus.

6. Præterea, si Spiritus sanctus visibiliter mittatur, 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; et 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.*, III, quòd Spiritus sanctus descendit super Dominum baptizatum in specie columbæ.

(Conclusio. — Filium et Spiritum sanctum decuit visibiliter mitti; Filium ut sanctificationis authorem; Spiritum sanctum ut indicium sanctificationis.)

Respondeo dicendum, quod Deus providet omnibus secundùm uniuscujusque modum. Est autem modus connaturalis hominis, ut per visibilia ad invisibilia manuducatur, ut ex supradictis patet. Et ideo invisibilia Dei oportuit homini per visibilia manifestari. Sicut igitur seipsum Deus et processiones æternas personarum, per creaturas visibiles secundùm aliqua indicia hominibus quodammodo demonstravit; ita conveniens fuit ut etiam invisibiles missiones divinarum personarum secundùm aliquas visibiles creaturas manifestarentur. Aliter tamen Filius et Spiritus sanctus (2). Nam Spiritui sancto in

(1) Colligitur, tum ex cap. 4, ubi corpora per spiritum et irrationalem spiritum per spiritum rationalem administrari ait; tum cap. 10, ubi Deum nonnisi per angelos visum probat.

(2) Hinc Augustinus, in feria 2 Pentecostes serm.: *Ecce iterum nova de supernis medicina mittitur* (inquit). *Ecce Vicarius Redemptoris accedit ut quod ille redemit, iste sanctificet! Ecce Spiritus sanctus in præparata sibi Apostolorum templa tanquam imber sanctificationis illapsus est, etc.*

quantum procedit ut amor, competit esse sanctificationis donum; Filio autem in quantum est Spiritus sancti principium, competit esse sanctificationis hujus authorem : et ideo Filius visibiliter missus est tanquam sanctificationis author, sed Spiritus sanctus tanquam sanctificationis indicium.

Ad primum ergo dicendum, quòd 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 (1).

Ad secundum dicendum, quòd missio visibilis Spiritus sancti non attenditur secundùm visionem imaginariam, quæ est visio prophetica; quia ut Augustinus dicit, II. *de Trin.*, cap. 6 : « Visio prophetica non est exhibita corporeis oculis per formas corporeas, sed in spiritu per spirituales corporum imagines; columbam verò illam et ignem oculis viderunt, quicunque viderunt. Neque iterum sic se habuit Spiritus sanctus ad hujusmodi species, sicut Filius ad petram, quia dicitur : *Petra erat Christus* (I. *ad Cor.*, X). Illa enim petra jam erat in creatura, et per actionis modum nuncupata est nomine Christi, quem significabat; sed illa columba et ignis ad hæc tantùm significanda repentè extiterunt. Sed videntur esse similia flammæ illi, quæ in rubo apparuit Moysi, et illi columnæ quam populus in eremo sequebatur, et fulgoribus ac tonitruis quæ flebant, cùm lex daretur in monte : ad hoc enim rerum illarum corporalis extitit species, ut aliquid significaret atque prædiceret. » Sic igitur apparet quòd missio visibilis neque attenditur secundùm visiones propheticas, quæ fuerunt imaginariæ et non corporales; neque secundùm signa sacramentalia ve-

(1) Ut seipsum explicat Augustinus lib. II, *de Trinit.*, ubi suprà : *Ideo* (inquit) *nusquam scriptum est quòd Deus Pater major sit Spiritu sancto vel Spiritus sanctus minor Deo Patre, quia non sic est assumpta creatura in qua Spiritus sanctus appareret, sicut assumptus est Filius hominis, etc.*

teris et novi Testamenti, in quibus quædam res præexistentes assumuntur 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, quòd licèt illas creaturas visibiles tota Trinitas operata sit, tamen factæ sunt ad demonstrandum specialiter hanc vel illam personam : sicut enim diversis nominibus significatur Pater et Filius et Spiritus sanctus, ita etiam diversis rebus significari potuerunt, quamvis inter eos nulla sit separatio aut diversitas.

Ad quartum dicendum, quòd personam Filii declarari oportuit, ut sanctificationis authorem, ut dictum est; et ideo oportuit quòd missio visibilis Filii fieret secundùm naturam rationalem, cujus est agere et cui potest competere sanctificare. Indicium autem sanctificationis esse potuit quæcunque alia creatura; neque oportuit quòd creatura visibilis ad hoc formata, esset assumpta à Spiritu sancto in unitatem personæ, cùm non assumeretur ad aliquid agendum, sed ad indicandum tantùm; et propter hoc etiam non oportuit quòd duraret, nisi quamdiu perageret officium suum.

Ad quintum dicendum, quòd illæ creaturæ visibiles formatæ sunt ministerio angelorum, non tamen ad significandum personam angeli, sed ad significandum personam Spiritus sancti. Quia igitur Spiritus sanctus erat in illis creaturis visibilibus, sicut signatum in signo, propter hoc secundùm eas Spiritus sanctus visibiliter mitti dicitur, et non angelus.

Ad sextum dicendum, quòd non est de necessitate invisibilis missionis, ut semper manifestetur per aliquod signum visibile exterius; sed sicut dicitur, I. *Cor.*, XII : « Manifestatio spiritùs datur alicui ad utilitatem » (sanctæ Ecclesiæ), quæ quidem utilitas est, ut per hujusmodi visibilia signa fides confirmetur et propagetur. Quod quidem principaliter factum est per Christum et per apostolos, secundùm illud, *Hebr.*, II : « Cùm initium accepisset enarrari per Dominum ab eis qui audierunt, in nos confirmata est. » Et ideo specialiter debuit fieri missio visibilis Spiritus sancti ad Christum, ad apostolos, et ad aliquos primitivos Sanctos, in quibus quodammodo Ecclesia fundabatur; ita tamen quòd visibilis missio facta ad Christum de-

monstraret 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 authoritatem donandi gratiam per spiritualem regenerationem; unde vox Patris intonuit : « Hic est Filius meus dilectus; » unde ad similitudinem unigeniti, alii regenerarentur : in transfiguratione verò, sub specie nubis lucidæ, ad ostendendam exuberantiam doctrinæ; unde dictum est : « Ipsum audite. » Ad apostolos autem, sub specie flatûs, ad ostendendam potestatem ministerii in dispensatione Sacramentorum; unde dictum est eis : « Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis : » sed sub linguis igneis, ad ostendendum officium doctrinæ (1); unde dicitur quòd « cœperunt loqui variis linguis. » Ad Patres autem veteris Testamenti missio visibilis Spiritus sancti fieri non debuit, quia priùs debuit perfici missio visibilis Filii quam Spiritus sancti, cùm Spiritus sanctus manifestet Filium, sicut Filius Patrem. Fuerunt tamen factæ visibiles apparitiones divinarum personarum Patribus veteris Testamenti : quæ quidem, *missiones visibiles* dici non possunt; quia non fuerunt factæ ad designandum inhabitationem divinæ personæ per gratiam, sed ad aliquid aliud manifestandum, secundùm Augustinum (lib. II, *de Trin.*, cap. 17.).

ARTICULUS VIII.

Utrùm nulla persona divina mittatur, nisi ab ea à qua procedit æternaliter.

Ad octavum sic proceditur (2). Videtur quòd nulla persona divina mittatur, nisi ab ea à qua procedit æternaliter. Quia

(1) Hinc Cyrillus Hierosolymitanus Catech. 17, linguas igneas capitibus Apostolorum velut *coronas quasdam spirituales* insidere indicat; sive *diademata nova spiritualia* juxta græcum διαδήματα· quod per *coronas* tamen interpres reddit.

(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 15, qu. 3, art. 1 et 2; et quæst. 10, de potent., art. 4, ad 4.

sicut dicit Augustinus, IV, *de Trin.* (cap. 21 sive ult.) : « Pater à nullo mittitur, quia à nullo est. » Si ergo aliqua persona divina mittitur ab alia, oportet quòd sit ab illa.

2. Præterea, mittens habet authoritatem respectu missi. Sed respectu divinæ personæ non potest haberi authoritas, nisi secundùm 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 quòd Spiritus sanctus detur ab homine, quamvis non sit ab eo : quod est contra Augustinum, *de Trin.* Ergo divina persona non mittitur nisi ab ea à qua est.

Sed contra est, quòd Filius mittitur à Spiritu sancto, secundum illud, *Isai.*, XLVIII : « Nunc misit me Dominus Deus, et Spiritus ejus. Filius autem non est à Spiritu sancto : ergo persona divina mittitur ab ea à qua non est.

(Conclusio. — Secundùm missionem, ut processio est, non mittitur persona, nisi ab ea à qua æternaliter procedit; ut Filius à Patre, Spiritus sanctus à Patre et Filio.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc inveniuntur aliqui diversimodè locuti esse. Secundùm quosdam enim persona divina non mittitur nisi ab eo à quo est æternaliter : et secundùm hoc, cùm dicitur Filius Dei missus à Spiritu sancto, referendum est hoc ad humanam naturam, secundùm quam missus est ad prædicandum à Spiritu sancto. Augustinus autem dicit, II, *de Trin.*, cap. 5 : quòd Filius mittitur et à se et à Spiritu sancto, et Spiritus sanctus etiam mittitur et à se et à Filio; ut sic, mitti in divinis non conveniat cuilibet personæ, sed solùm personæ ab alio existenti, mittere autem conveniat cuilibet personæ. Utrumque autem habet aliquo modo veritatem; quia cùm dicitur aliqua persona mitti, designatur et ipsa persona ab alio existens, et effectus visibilis aut invisibilis, secundùm quem missio divinæ personæ attenditur. Si igitur mittens designetur ut principium personæ quæ mittitur, sic non quælibet persona mittit, sed solùm illa cui convenit esse principium illius personæ; et sic, Filius mittitur tantùm à Patre, Spiritus sanctus autem à Patre et Filio. Si vero persona mittens intelligatur esse principium effectûs, secundum quem attenditur missio, sic

tota Trinitas mittit personam missam (1). Non autem propter hoc homo dat Spiritum sanctum, quia nec effectum gratiæ potest causare.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

(1) Propter eamdem inseparabilem operationem Patris et Filii, non separato etiam inde Spiritu sancto, ut Augustinus loco indicato loquitur, ubi addit : *Quapropter Pater invisibilis unà cum Filio secum invisibili, eundem Filium visibilem faciendo, misisse eum dictus est : qui si eo modo visibilis fieret ut cum Patre invisibilis esse desisteret, ita missus intelligeretur ut non etiam cum Patre mittens inveniretur ; cum verò sic accepta est forma servi ut maneret incommutabilis forma Dei, manifestum est quod ab invisibili Patre cum invisibili Filio visibilis Filius fuerit missus, etc.*

TRACTATUS DE CREATIONE.

QUÆSTIO XLIV.

De processione creaturarum à Deo, et 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 primò consideretur de productione creaturarum; secundò, de earum distinctione; tertiò, de conservatione et gubernatione.

Circa primum tria sunt consideranda : primò, quæ sit prima causa entium; secundò, de modo procedendi creaturarum à prima causa; tertiò, vero de principio durationis rerum.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm Deus sit causa efficiens omnium entium. 2° Utrùm materia prima sit creata a Deo, vel sit principium ex æquo coordinatum ei. 3° Utrùm Deus sit causa exemplaris rerum, vel sint alia exemplaria præter ipsum. 4° Utrùm sit ipsa causa finalis rerum.

ARTICULUS I.

Utrùm sit necessarium omne ens esse creatum à Deo.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd 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 ad causam non videtur esse de ratione entium, quia sine hac possunt aliqua entia intelligi.

(1) De his etiam. I, *Sent.*, dist. 1, quæst. 1, art. 2 et 3; ut et dist. 17, quæst. 1, art. 2; et *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 6, 15, 16; et Opusc. 3, cap. 68 et 69; et *Opusc.* 15, cap. 19.

Ergo sine hac possunt esse; ergo nihil prohibet esse aliqua entia non creata a Deo.

2. Præterea, ad hoc aliquid indiget causâ efficiente, ut sit : ergo quod non potest non esse, non indiget causâ efficiente. Sed nullum necessarium potest non esse, quia quod necesse est esse non potest non esse. Cùm igitur multa sint necessaria in rebus, videtur quòd non omnia entia sint a Deo.

3. Præterea, quorumcunque est aliqua causa, in his potest fieri demonstratio per causam illam. Sed in mathematicis non fit demonstratio per causam agentem, ut per Philosophum patet III. *Metaphysicorum* (text. 4). Non igitur omnia entia sunt à Deo, sicut à causa agente.

Sed contra est, quod dicitur *Rom.*, cap. XI : « Ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia. »

(Conclusio. — Cùm Deus sit ipsum subsistens *esse* (quod unum tantùm est) necesse est omne ens, quod quocunque modo est, à Deo esse.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est dicere omne ens, quod quocunque modo est, à Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quòd causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit, sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem suprà (1), cùm de divina simplicitate ageretur, quòd Deus est ipsum *esse* per se subsistens ; et iterum ostensum est, quod *esse* subsistens non potest esse nisi unum; sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cùm albedines multiplicentur secundùm recipientia : relinquitur ergo quòd omnia alia à Deo, non sint suum *esse*, sed participent *esse*. Necesse est igitur omnia quæ diversificantur secundùm diversam participationem essendi (ut sint perfectiùs, vel minùs perfectè), causari ab uno primo ente, quod perfectissimè est. Unde et Plato (2) dixit quòd « necesse

(1) Scilicet quæst. 3, art. 4; ut et id quod sequitur ex quæst. 11, art. 3 et 4, desumitur, ubi queritur *an Deus unus et an maximè unus.*

(2) In dialogo qui *Parmenides* inscribitur. Appendix autem sequens æquivalenter colligitur ex textu 4, lib. II *Metaph.*, sive cap. 1, prope finem.

est ante omnem multitudinem ponere unitatem. Et Aristoteles dicit in II. *Metaphysicorum*, quòd « id quod est maximè ens et maximè verum, est causa omnis entis et omnis veri, *sicut* id quod maximè calidum est, est causa omnis caliditatis. »

Ad primum ergo dicendum, quòd licet habitudo ad causam non intret diffinitionem entis quod est causatum, tamen consequitur ad ea quæ sunt de ejus ratione, quia ex hoc quod aliquid est ens per participationem, sequitur quòd 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 secundum dicendum, quòd ex hac ratione quidam moti fuerunt ad ponendum quòd id quod est necessarium, non habeat causam, ut dicitur in octavo *Physic.* (text. 46). Sed hoc manifestè falsum apparet in scientiis demonstrativis, in quibus principia necessaria sunt causæ conclusionum necessariarum; et ideo dicit Aristoteles in V. *Metaph.* (text. 6), quòd 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 et consequens sint possibilia, sive impossibilia.

Ad tertium dicendum, quòd mathematica accipiuntur ut abstracta secundùm rationem; cùm tamen non sint abstracta secundùm *esse*: unicuique autem competit habere causam agentem, secundùm quòd habet *esse*: licèt igitur ea quæ sunt mathematica, habeant causam agentem, non tamen secundùm habitudinem quam habent ad causam agentem, cadunt sub consideratione mathematici: et ideo in scientiis mathematicis non demonstratur aliquid per causam agentem.

ARTICULUS II.

Utrùm materia prima sit creata à Deo.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd materia prima non sit creata à Deo. Omne enim quod fit, componitur ex subjecto et ex aliquo alio, ut dicitur in I. *Physic.* (text. 62, vel cap. 7). Sed materiæ primæ non est aliquod subjectum : ergo materia prima non potest esse facta à Deo.

2. Præterea, actio et passio dividuntur contra se invicem. Sed sicut primum principium activum est Deus, ita primum principium passivum est materia : ergo Deus et materia prima sunt duo principia contra se invicem divisa, quorum neutrum est ab alio.

3. Præterea, omne agens agit sibi simile (2); et sic cùm omne agens agat in quantum est actu, sequitur quòd omne factum aliquo modo sit in actu. Sed materia prima est tantùm in potentia in quantum hujusmodi : ergo contra rationem materiæ primæ est quòd sit facta.

Sed contra est, quod dicit Augustinus XII. *Confess.*, cap. 7 : « Duo fecisti Domine : unum prope te (*scilicet angelum*), aliud prope nihil (*scilicet materiam primam*). »

(Conclusio. — Necessarium est primam materiam creatam esse ab universali entium causa, quæ Deus est.)

Respondeo dicendum, quòd antiqui philosophi pedetentim et 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 secundùm aliqua accidentia, ut putà secundùm raritatem et densitatem per congregationem et segregationem; et supponentes ipsam substantiam corporum

(1) De his etiam supra, quæst. 14, art. 11; ut et I, *Sent.*, dist. 36, quæst. 1, art. 1; et quæst. 3, de Verit., art. 5; et quæst. 3, de potent., art. 5; et quæst. 4, art. 1 et 2; et *Opusc.* 3, cap. 69, 98, 129, 130; et *ad Rom.* XI, lect. 5, col. 3; et *Physic.* 8, lect. 2, col. 3.

(2) Vel univocè, si univocum agens; vel ad minus, analogicè, si æquivocum seu analogum.

increatam, assignabant aliquas causas hujusmodi accidentalium transmutationum, ut putà amicitiam, litem, intellectum aut aliquid hujusmodi. Ulteriùs verò procedentes distinxerunt per intellectum inter formam substantialem et materiam, quam ponebant increatam; et perceperunt transmutationem fieri in corporibus secundùm formas essentiales; quarum transmutationum quasdam causas universaliores ponebant, ut *obliquum circulum* secundùm Aristotelem (1), vel *ideas* secundùm Platonem. Sed considerandum est quòd 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 sub particulari quadam consideratione, vel in quantum est hoc ens, vel in quantum est tale ens; et sic causas agentes particulares assignaverunt. Et ulteriùs aliqui erexerunt se ad considerandum ens in quantum est ens; et consideraverunt causam rerum, non solùm secundùm quòd sunt *hæc* vel *talia*, sed secundùm quòd sunt entia : hoc igitur quod est causa rerum, in quantum sunt entia, oportet esse causam rerum non solùm secundùm quòd sunt *talia* per formas accidentales, nec secundùm quòd sunt *hæc* per formas substantiales, sed etiam secundùm omne illud quod pertinet ad *esse* illorum quocunque modo. Et sic oportet etiam materiam primam ponere creatam ab universali causa entium.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus in I. *Phys.* loquitur de *fieri* particulari quod est de forma in formam (sive accidentalem, sive substantialem). Nunc autem loquimur de rebus secundùm emanationem earum ab universali principio essendi; a qua quidem emanatione nec materia excluditur, licèt à primo modo factionis excludatur.

Ad secundum dicendum, quòd passio est effectus actionis; unde rationabile est quòd primum principium passivum sit effectus primi principii activi : nam omne imperfectum causatur à perfecto (2); oportet enim primum principium esse perfec-

(1) Ut videre est lib. II, de generat. et corrupt., ext. 56, vel cap. 10.

(2) Ut quæst. 43, art. 1, ex Boetio notatum est.

tissimum, ut dicit Aristoteles in XII. *Metaphys.* (text. 40).

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa non ostendit quòd materia non sit creata, sed quòd non sit creata sine forma. Licèt enim omne creatum sit in actu, non tamen est actus purus : unde oportet quòd etiam illud quod se habet ex parte potentiæ, sit creatum, si totum quod ad *esse* ipsius pertinet, creatum est.

ARTICULUS III.

Utrùm causa exemplaris sit aliquid præter Deum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd causa exemplaris sit aliquid præter Deum. Exemplatum enim habet similitudinem exemplaris. Sed creaturæ longè 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. Sed quæcunque sunt in sensibilibus rebus, sunt solùm per participationem alicujus speciei (2) : quod ex hoc patet, quòd in nullo sensibilium invenitur solùm id quod ad relationem speciei pertinet, sed adjunguntur principiis speciei principia individuantia. Oportet ergo ponere ipsas species per se existentes, ut *per se hominem*, et *per se equum*, et hujusmodi. Et hæc dicuntur exemplaria : sunt igitur exemplaria res quædam extra Deum.

3. Præterea, scientiæ et diffinitiones sunt de ipsis speciebus, non secundùm quòd sunt in particularibus, quia particularium non est scientia nec diffinitio (3). Ergo sunt quædam entia quæ sunt entia vel species non in singularibus, et hæc dicuntur exemplaria : ergo idem quòd priùs.

(1) De his etiam quæst. 7, de potent., art. 1 ad 3; ut et II. *ad Cor.* XI.

(2) Juxta vulgare illud ex Porphyrio sumptum in Isagoge sua, cap. de specie : *Omnes homines participatione speciei sunt unus homo;* sicut è contrario *qui unus erat et communis, fit in individuis plures*, ut ibidem additur.

(3) Ut videre est lib. I *Poster.*, text. 43, sive cap. 25, quantum ad scientiam; ut et lib. II *Poster.*, text. 20, sive cap. 14, quantum ad definitionem.

4. Præterea, hoc idem videtur per Dionysium, qui dicit cap. 5 *De divin. Nom.*, quòd « ipsum secundùm se esse prius est eo quod est per se vitam esse, et eo quod est per se sapientiam esse.

Sed contra est, quòd exemplar est idem quod idea. Sed ideæ, secundùm quòd Augustinus in lib. *Quæst.* dicit (qu. 46), sunt « formæ principales quæ divinis intelligentiâ continentur. » Ergo exemplaria rerum non sunt extra Deum.

(Conclusio. — Cùm ex divina sapientia determinatæ naturales formæ procedant, Deum ipsum exemplar primum rerum omnium esse asserendum est.)

Respondeo dicendum, quòd Deus est prima causa exemplaris omnium rerum. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd 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 exemplàr ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interiùs mente conceptum. Manifestum est autem quòd ea quæ naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Hæc autem formarum determinatio oportet quòd reducatur, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quæ ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere quòd in divina sapientia sint rationes omnium rerum, quas (quæst. 13) diximus *ideas*, id est, formas exemplares in mente divinâ existentes : quæ quidem, licèt multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud à divina essentia, prout ejus similitudo à diversis participari potest diversimodè. Sic igitur ipse Deus est exemplar omnium (1). Possunt etiam in rebus creatis quædam aliorum exemplaria dici, secundùm quòd quædam sunt ad similitudinem aliorum, vel secundùm eandem speciem, vel secundùm analogiam alicujus imitationis.

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt creaturæ non pertingant ad hoc quòd sint similes Deo secundùm suam naturam,

(1) Huc pertinet quod Boetius lib. III *de Consolat.*, metro 9 : *Tu cuncta superno ducis ab exemplo* (inquit), quasi diceret *exemplari*, quod et mox *imaginem* appellat.

similitudine speciei, ut homo genitus homini generanti; attingunt tamen ad ejus similitudinem secundùm repræsentationem rationis intellectæ à Deo ut domus quæ est in materia, domui quæ est in mente artificis.

Ad secundum dicendum, quòd de ratione hominis est quòd sit in materia, et sic non potest inveniri homo sine materia. Licèt igitur hic homo sit per participationem speciei, non tamen potest reduci ad aliquid existens per se, in eadem specie, sed ad speciem super-excedentem, sicut sunt substantiæ separatæ. Et eadem ratio est de aliis sensibilibus.

Ad tertium dicendum, quòd licèt quælibet scientia et diffinitio sit solùm entium, non tamen oportet quòd res eundem modum habeant in essendo, quem intellectus habet in intelligendo : nos enim per virtutem intellectùs agentis abstrahimus species universales à particularibus conditionibus, non tamen oportet quòd universalia præter particularia subsistant, ut particularium exemplaria.

Ad quartum dicendum, quòd sicut dicit Dionysius (1), cap. 11 *De div. Nom.*, *per se vitam* et *per se sapientiam* quandoque nominat ipsum Deum, quandoque virtutes ipsis rebus datas; non autem quasdam subsistentes res, sicut antiqui posuerunt.

ARTICULUS IV.

Utrùm Deus sit causa finalis omnium.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd Deus non sit causa finalis omnium. Agere enim propter finem videtur esse alicujus indigentis fine. Sed Deus nullo est indigens : ergo non competit ei agere propter finem.

2. Præterea, finis generationis, et forma generati et agens, non incidunt in idem numero, ut dicitur in II. *Physic.*, quia

(1) Respondens ei qui de illa loquutione dubitabat, et cupiebat se instrui quomodo eam intelligi proprie oporteret, ut § 6 videre est.

(2) De his etiam infrà, quæst. 65, art. 2; et quæst. 103, art. 2; ut et II, *Sent.*, dist., 1, quæst. 2, art. 2; et *Cont. Gent.*, lib. III, cap. 17 et 18.

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 et causa finalis, sequitur quòd in eo sit prius et posterius : quòd est impossibile.

Sed contra est quod dicitur *Proverb.* XVI : « Universa propter semetipsum operatus est Dominus. »

(CONCLUSIO. — Cùm Deus sit primum agens, primus quoque finis omnium necessario est.)

Respondeo dicendum, quòd omne agens agit propter finem : alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quàm illud, nisi in casu : est autem idem finis agentis et patientis in quantum hujusmodi; sed aliter et aliter; unum enim et idem est quod agens intendit imprimere, et quod patiens intendit recipere; sunt autem quædam quæ simul agunt et patiuntur (quæ sunt agentia imperfecta); et his convenit quòd etiam in agendo intendant aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantùm, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis, sed intendit solùm communicare suam perfectionem quæ est ejus bonitas. Et unaquæque creatura intendit consequi suam perfectionem, quæ est similitudo perfectionis et bonitatis divinæ. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium.

Ad primum ergo dicendum, quòd agere propter indigentiam non est nisi agentis imperfecti, quod natum est agere et pati; sed hoc Deo non competit. Et ideo ipse solus est maximè liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed solùm propter suam bonitatem.

Ad secundum dicendum, quòd forma generati non est finis generationis, nisi in quantum est similitudo formæ generantis, quod suam similitudinem communicare intendit; alias forma generati esset nobilior generante, cùm finis sit nobilior his quæ sunt ad finem.

Ad tertium dicendum, quòd omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcùnque bonum, sive appetitu intelligibili, sive sensibili, sive naturali, qui est sine cognitione; quia nihil

habet rationem boni et appetibilis, nisi secundùm quòd participat Dei similitudinem.

Ad quartum dicendum, quòd cùm Deus sit causa efficiens, exemplaris et finalis omnium rerum, et materia prima sit ab ipso, sequitur quòd primum principium omnium rerum sit unum secundùm rem; nihil tamen prohibet in eo considerari multa secundùm rationem, quædam priùs cadunt in intellectu nostro quàm alia.

QUÆSTIO XLV.

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 quæruntur octo : 1° Quid sit creatio. 2° Utrùm Deus possit aliquid creare. 3° Utrùm creatio sit aliquod ens in rerum natura. 4° Cui competat creari. 5° Utrùm solius Dei sit creare. 6° Utrùm commune sit toti Trinitati, aut proprium alicujus personæ. 7° Utrùm vestigium aliquod Trinitatis sit in rebus creatis. 8° Utrùm opus creationis admisceatur in operibus naturæ et voluntatis.

ARTICULUS I.

Utrùm creare sit ex nihilo facere.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd creare non sit ex nihilo aliquid facere. Dicit enim Augustinus contra adversarium legis et prophetarum (lib. I, cap. 23) : « Facere est quod omnino non erat, creare vero est ex eo quod jam erat ordinando aliquid constituere.

2. Præterea, nobilitas actionis et motûs ex terminis consideratur : nobilior igitur est actio quæ ex bono in bonum est,

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 1, quæst. 2, art. 2; et quæst. 3, de potent., art. 1.

et ex ente in ens, quàm quæ est ex nihilo in aliquid. Sed creatio videtur esse nobilissima actio, et 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, et maximè materialis ; sicut cùm dicimus quòd 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 Genes. : « In principio creavit Deus cœlum, etc., » dicit Glossa (1) quòd « creare est aliquid ex nihilo facere. »

(Conclusio. — Creare est ex nihilo aliquid facere.)

Respondeo dicendum quòd (sicut suprà dictum est), non solùm oportet considerare emanationem alicujus entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis à causa universali, quæ est Deus; et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. Quod autem procedit secundùm emanationem particularem, non præsupponitur emanationi : sicut si generatur homo, non fuit priùs homo, sed homo fit ex *non homine*, et album *ex non albo*. Unde si consideretur emanatio totius entis universalis à primo principio, impossibile est quòd aliquod ens præsupponatur huic emanationi. Idem autem est *nihil*, quod *nullum ens*. Sicut igitur 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, quòd Augustinus æquivocè utitur nomine creationis secundùm quòd creari dicuntur ea quæ in melius reformantur, ut cùm dicitur aliquis creari in episco-

(1) Æquivalenter vetus cùm sic Scripturam loqui notat ut excludatur materia quam Plato increatam faciens principium omnium aliorum volebat esse. Nova verò sive impressa; quando ex Alcuino ait quòd *materia facta est de nihilo, species mundi de materia informi;* quando ex Eucherio quòd *materia de nihilo facta res ex se factas antecessit;* quando ex Beda quòd *mundum et angelos et animam de nihilo Deus fecit, cætera de aliquo.*

pum (1). Sic autem non loquimur hic de creatione, sed sicut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd mutationes accipiunt speciem et dignitatem non à termino *à quo*, sed à termino *ad quem*. Tanto ergo perfectior et prior est aliqua mutatio, quantò terminus *ad quem* illius mutationis est nobilior et prior; licèt terminus *à quo*, qui opponitur termino *ad quem*, sit imperfectior : sicut generatio simpliciter est nobilior et prior quàm alteratio, propter hoc quòd forma substantialis est nobilior quàm forma accidentalis; tamen privatio substantialis formæ, quæ est terminus *à quo* in generatione, est imperfectior quàm contrarium, quod est terminus *à quo* in alteratione. Et similiter creatio est perfectior et prior quam generatio et alteratio; quia terminus *ad quem* est tota substantia rei : id autem quod intelligitur ut terminus *à quo* est simpliciter *non ens*.

Ad tertium dicendum, quòd cùm dicitur aliquid ex nihilo fieri, hæc præpositio, *ex*, non designat causam materialem, sed ordinem tantùm; sicut cùm dicitur : « Ex manè fit meridies, » id est, « post manè fit meridies. » Sed intelligendum est quòd hæc præpositio, *ex*, potest includere negationem importatam in hoc quod dico, *nihil*, vel includi ab ea : si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus, et ostenditur ordo ejus quod est ad *non esse* præcedens; si vero negatio includat præpositionem, tunc ordo negatur, et est sensus : « Fit ex nihilo, » id est, « non fit ex aliquo; » sicut si dicatur : « Iste de nihilo loqui-

(1) Sive *creari Magistratus*, ut ejus textus habet ubi Episcopi exemplum non affertur. Se autem ita loqui declarat Augustinus ut hinc refellat ex professo adversarium ipsum Legis et Prophetarum, qui vertebat in crimen eam loquutionem Esaiæ quâ Deus *creans mala* dicitur, ut cap. 45, vers. 7, videre est. Quia nimirum contendebat *id quod fit, forinsecùs fieri; et quod creatur, esse apud creatorem ac inde procedere*. Ostendit ergo Augustinus è contrario *id fieri quod si non fieret, omnino non esset; creari autem ex eo quod erat condi aliquid vel constitui, sicut creari Magistratus* dicuntur quando constituuntur in honoribus qui jam homines erant, etc. Nec eam tamen significationem hic excludit qua de nihilo est facere, ut explicat lib. II, *De anima et ejus origine*, cap. 3, etc.

tur, » quia non loquitur de aliquo. Et veroque modo verificatur, cùm dicitur *ex nihilo* aliquid fieri : sed primo modo hæc præpositio, *ex*, importat ordinem, ut dictum est ; secundo modo importat habitudinem causæ materialis, quæ negatur.

ARTICULUS II.

Utrùm Deus possit aliquid creare.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non possit aliquid creare. Quia secundùm Philosophum primo *Physic.*, text. 34, sive cap. 4, antiqui Philosophi acceperunt ut communem conceptionem animi, « ex nihilo nihil fieri. » Sed potentia Dei non se extendit ad contraria primorum principiorum ut pote quòd Deus faciat quòd totum non sit majus suâ parte, vel quòd affirmatio et negatio sint simul veræ. 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 in subjecto aliquo, ut patet per diffinitionem motûs (2), 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 quòd illud quod creatur, simul fiat et factum sit ; quia in permanentibus quod fit, non est ; quod autem factum est, jam est : simul ergo aliquid esset et non esset : ergo si aliquid fit, *fieri* ejus præcedit *factum esse* : sed hoc non potest esse, nisi præexistat subjectum, in quo sustentetur ipsum *fieri* : ergo impossibile est aliquid fierit ex nihilo.

4. Præterea, infinitam distantiam non est pertransire. Sed infinita distantia est inter *ens* et *nihil* : ergo non contingit ex nihilo aliquid fieri.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 1, quæst. 1, art. 2; ut et dist. 37, quæst. 1, art. 2; et *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 6, 15, 16; et quæst. 3, de potent., art. 16.

(2) Quam assignat Aristoteles lib. III *Physicorum*, cap. 1, text. 6, nimirum quod sit *actus entis in potentia prout in potentia*.

Sed contra est quod dicitur *Genes.* I : « In principio creavit Deus cœlum et terram. » Ubi dicit Glossa (1), quòd « creare est aliquid ex nihilo facere. »

(CONCLUSIO. — Cùm nihil in universitate entium sit non causatum ab ipso, non solùm possibile sed necessarium est omnia à Deo creata esse.)

Respondeo dicendum, quòd non solùm non est impossibile à Deo aliquid creari ex nihilo, sed necesse est ponere a Deo omnia creata esse, ut ex præmissis habetur. Quicunque enim facit aliquid ex aliquo, illud ex quo facit præsupponitur actioni ejus, et non producitur per ipsam actionem : sicut artifex operatur ex rebus naturalibus, ut ex ligno et ære, quæ per artis actionem non causantur, sed causantur per actionem naturæ. Sed et ipsa natura causat res naturales quantùm ad formam, sed præsupponit materiam. Si ergo Deus non ageret nisi ex aliquo præsupposito, sequeretur quòd illud præsuppositum non esset causatum ab ipso. Ostensum est autem suprà, quòd nihil potest esse in entibus quod non sit à Deo, qui est causa universalis totius *esse* : unde necesse est dicere quòd Deus ex nihilo res in *esse* producit.

Ad primum ergo dicendum, quòd antiqui Philosophi, sicut suprà dictum est, non consideraverunt nisi emanationem effectuum particularium à causis particularibus, quas necesse est præsupponere aliquid in sua actione; et secundùm 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, quòd creatio non est mutatio nisi secundùm modum intelligendi tantùm. Nam de ratione mutationis est quòd aliquid idem se habeat aliter nunc et priùs :

(1) Jam superiùs notatum est non sic in Glossa nunc haberi, sed ex Beda colligi æquivalenter et implicitè, cùm explicat quid sit propriè creare; nempe aliquid absque materia facere, ac per consequens ex nihilo. Sic porrò Beda in Genesim : *Creavit* (inquit) *quasi diceret : Machinavit* (annon) *materiavit?* id est simul cum materia fecit); *propriè enim creare absque materia dicitur* (id est non suppositâ materiâ); *facere autem de materia;* id est ex materia producere aliquid vel formare.

nam quandòque quidem est idem ens actu, aliter se habens nunc et priùs, sicut in motibus secundùm quantitatem et qualitatem, quandòque verò est idem ens in potentia tantùm, sicut in mutatione secundùm substantiam, cujus subjectum est materia. Sed in creatione (per quam producitur tota substantia rei) non potest accipi aliquid idem aliter se habens nunc et priùs, nisi secundùm intellectum tantùm; sicut si intelligatur aliqua res priùs non fuisse totaliter, et postea esse. Sed cùm actio et passio conveniant in una substantia motùs, et differant solùm secundùm habitudines diversas, ut dicitur in III. *Physic.*, text. 20 et 21, oportet quòd subtracto motu non remaneant nisi diversæ habitudines in creante et creato. Sed quia modus significandi sequitur modum intelligendi, ut dictum est, creatio significatur per modum mutationis: et propter hoc dicitur quòd creare est ex nihilo aliquid facere; quamvis *facere* et *fieri* magis in hoc conveniant quam *mutare* et *mutari*, quia *facere* et *fieri* important habitudinem causæ ad effectum et effectùs ad causam, sed mutationem ex consequenti.

Ad tertium dicendum, quòd in his quæ fiunt sine motu; simul est *fieri* et *factum esse;* sive talis factio sit terminus motùs, sicut illuminatio (nam simul aliquid illuminatur et illuminatum est); sive non sit terminus motùs, sicut simul formatur verbum in corde et formatum est: et in his, quod fit, est; sed cùm dicitur fieri, significatur ab alio esse, et priùs non fuisse. Unde cum creatio sit sine motu, simul aliquid creatur et creatum est.

Ad quartum dicendum, quòd objectio illa procedit ex falsa imaginatione, ac si sit aliquod infinitum medium inter *nihilum* et *ens:* quod patet esse falsum: procedit autem falsa hæc imaginatio ex eo quòd creatio significatur ut quædam mutatio inter duos terminos existens.

ARTICULUS III.

Utrùm creatio sit aliquid in creatura.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd creatio non sit aliquid in creatura. Sicut enim creatio passivè accepta attribuitur creaturæ, ita creatio active accepta attribuitur creatori. Sed creatio activè accepta non est aliquid in creatore, quia sic sequeretur quòd in Deo esset aliquid temporale (2). Ergo creatio passivè accepta non est aliquid in creatura.

2. Præterea, nihil est medium inter creatorem et creaturam. Sed creatio significatur ut medium inter utrùmque : non enim est creator, cùm non sit æterna; neque creatura, quia oporteret eadem ratione aliam ponere creationem qua ipsa crearetur, et sic in infinitum. Creatio ergo non est aliquid in creatura.

3. Præterea, si creatio est aliquid præter substantiam creatam, oportet quòd sit accidens ejus. Omne autem accidens est in subjecto; ergo res creata esset subjectum creationis, et sic idem esset subjectum creationis et terminus : quod est impossibile; quia subjectum prius est accidente et conservat accidens; terminus autem posteriùs est actione et passione, cujus est terminus, et eo existente cessat actio et passio. Igitur ipsa creatio non est aliqua res.

Sed contra. Majus est fieri aliquid secundùm totam substantiam, quam secundùm formam substantialem vel accidentalem. Sed generatio simpliciter vel secundùm quid, qua fit aliquid secundùm formam substantialem vel accidentalem, est aliquid in generato : ergo multò magis creatio, qua fit aliquid secundùm totam substantiam, est aliquid in creato.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 40, quæst. 1, art. 1, ad 2; et quæst. 3, de potent., art. 3.

(2) Quæ vel immediatè vel mediatè talis dicitur ut ex nihilo facta; quia vel ex nihilo immediatè, ut res quas primò Deus fecit; vel mediatè, ut res aliæ quas ex primis eduxit, juxta distinctionem Alcuini supra, quam Beda quoque habet. Hinc Patres passim Filium Dei dicunt non ex nihilo esse, ut probent creaturam non esse.

(Conclusio. — Creatio in creatura non est nisi relatio quædam ad Creatorem, ut ad principium.)

Respondeo dicendum, quòd creatio ponit aliquid in creato secundùm relationem tantùm; quia quod creatur non fit per motum vel per mutationem. Quod enim fit per motum vel mutationem, fit ex aliquo præexistenti; 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 et passione, nihil remanet nisi relatio, ut dictum est. Unde relinquitur quòd 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 motûs.

Ad primum ergo dicendum, quòd creatio activè accepta significat actionem divinam, quæ est ejus essentia, cum relatione ad creaturam. Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundùm relationem tantùm; relatio verò creaturæ ad Deum est relatio realis, ut dictum est (qu. 13), cùm de divinis nominibus ageretur.

Ad secundum dicendum, quòd quia creatio significatur ut mutatio (sicut dictum est), mutatio autem media quodammodo est inter movens et motum, ideo etiam creatio significatur ut media inter Creatorem et creaturam. Tamen creatio passivè accepta est in creatura, et est creatura; neque tamen oportet quòd aliâ creatione creetur, quia relationes (cùm hoc ipsum quod sunt, ad aliquid dicantur) non referuntur per aliquas alias relationes, sed per seipsas; sicut etiam suprà dictum est (q. 42), cùm de æqualitate personarum ageretur.

Ad tertium dicendum, quòd creationis, secundùm quòd significatur ut mutatio, creatura est terminus; sed secundùm quòd verò est relatio, creatura est ejus subjectum, et priùs ea in *esse*, sicut subjectum accidente. Sed habet quamdam rationem prioritatis ex parte objecti ad quod dicitur, quod est principium creaturæ; neque tamen oportet quòd quandiu creatura sit, dicatur creari, quia creatio importat habitudinem Creaturæ ad creatorem, cum quadam novitate seu inceptione.

ARTICULUS IV.

Utrùm creari sit proprium compositorum et subsistentium.

Ad quartum sic procèditur (1). Videtur quòd creari non sit proprium compositorum et subsistentium. Dicitur enim in lib. *De causis* (proposit. 4) : « Prima rerum creatarum est esse. » Sed *esse* rei creatæ non est subsistens : ergo creatio propriè non est subsistentis et 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 propriè producitur per primam emanationem quod supponitur in secunda; sicut res naturalis producitur per generationem naturalem, quæ supponitur in operatione artis (2). Sed illud quod supponitur in generatione naturali, est materia : ergo materia est quæ propriè creatur, et non compositum.

Sed contra est, quòd dicitur *Gen.*, I : « In principio creavit Deus cœlum et terram. » Cœlum autem et terra sunt res compositæ subsistentes : ergo horum propriè est creatio.

(Conclusio. — Creari propriè subsistentibus in suo *esse* convenit; aliis verò concreari.)

Respondeo dicendum, quòd creari est quoddam *fieri*, ut dictum est : *fieri* autem ordinatur ad *esse* rei; unde illis propriè convenit fieri et creari, quibus convenit esse. Quod quidem convenit propriè subsistentibus, sive sint simplicia, sicut substantiæ separatæ; sive sint composita, sicut substantiæ mate-

(1) De his etiam infra, art. 8; et qu. 27, de Verit., art. 9; et quæst. de potent., art. 3, ad 2; et art. 8, ad 3; et *Quodlib.* VIII, quæst. 5, art. 1; et *Opusc.* 37, cap. 4.

(2) Hinc illud Philosophi lib. II *Physicorum*, text. 23, quòd *ars imitatur naturam*, et ideo naturæ cognitio necessaria est ad exercendam artem. Et lib. IV *Meteor.*, cap. 3, propter eamdem rationem elixatio naturali concoctioni comparatur. Et lib. *de Spiritu*, cap. 8, quòd *ars calore naturali veluti materia utitur*. Et VII *Politic.*, prope finem, quod *ars naturæ quodammodo defectum supplet*.

riales : illi enim propriè convenit esse, quod habet *esse*, et est subsistens in suo *esse*. Formæ autem et accidentia, et alia hujusmodi, non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est; ut albedo eâ ratione dicitur ens, quia eâ subjectum est album. Unde secundùm Philosophum (1), accidens magis propriè dicitur *entis* quàm *ens*. Sicut igitur accidentia et formæ, et hujusmodi quæ non subsistunt, magis sunt coexistentia quàm entia; ita magis debent dici concreata quàm creata. Propriè verò creata sunt subsistentia.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm dicitur : « Prima rerum creatarum est esse, » *ly esse* non importat substantiam creatam, sed importat propriam rationem objecti creationis; nam ex eo dicitur aliquid creatum quòd est ens, non ex eo quòd est hoc ens; cùm creatio sit emanatio totius *esse* ab ente universali, ut dictum est. Et est similis modus loquendi sicut si diceretur quòd primum visibile est color, quamvis illud quod propriè videtur sit coloratum.

Ad secundum dicendum, quòd creatio non dicit constitutionem rei compositæ ex principiis præexistentibus; sed compositum sic dicitur creari, quòd simul cum omnibus suis principiis in *esse* producitur.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa non probat quòd sola materia creetur, sed quòd materia non sit nisi ex creatione; nam creatio est productio totius *esse*, et non solùm materiæ.

(1) Colligitur ex lib. VII *Metaph.*, text. 2, ubi ait quod cùm ens multipliciter dicatur, primum horum est ipsum *quid est* quod substantiam significat; cætera verò *entia* dicuntur, quia entis propriè dicti quædam sunt *qualitates*, quædam *passiones*, vel aliquid simile. Unde subjungit posse de illis dubitari an unumquodque sit ens aut sit non ens, quia nullum eorum per se natum est esse nec separari à substantia potest; magisque apparet ens quia subjectum eo determinatur, etc., quod est *entis ens* esse.

ARTICULUS V.

Utrùm solius Dei sit creare.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd non solius Dei sit creare. Quia secundùm Philosophum (lib. II *de Anima*, text. 34), « perfectum est quod potest sibi simile facere. » Sed creaturæ immateriales sunt perfectiores creaturis materialibus, quæ faciunt sibi simile : ignis enim generat ignem ; et homo generat hominem. Ergo substantia immaterialis potest facere substantiam sibi similem. Sed substantia immaterialis non potest fieri nisi per creationem, cùm non habeat materiam ex qua fiat : ergo aliqua creatura potest creare.

2. Præterea, quantò major est resistentia ex parte facti, tantò major virtus requiritur in faciente. Sed plus resistit *contrarium* quàm *nihil* : ergo majoris virtutis est aliquid facere ex contrario (quod tamen creatura facit) quàm aliquid facere ex nihilo : multò magis igitur creatura hoc facere potest.

3. Præterea, virtus facientis consideratur secundùm mensuram ejus quod fit. Sed ens creatum est finitum, ut suprà probatum est (qu. 7), cùm 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 creaturam creare.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in III. *de Trin.*, cap. 8 (2), quòd « neque boni neque mali angeli possunt esse creatores alicujus rei. » Multò minùs igitur aliæ creaturæ.

(Conclusio. — Cùm ipsum *esse*, quod inter omnes effectus universalissimum est, terminus sit creationis, solùm Dei est, qui prima et universalissima causa est.)

Respondeo dicendum, quòd satis apparet in primo aspectu

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 1, quæst. 1, art. 3; ut et IV, *Sent.*, dist. 5, quæst. 1, art. 3, quæstiunc. 3; et *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 21, 85, 98; ut et lib. III, cap. 68; et quæst. 3, de potent., art. 5; et *Opusc.* 3, cap. 70, 94, 96; et *Opusc.* 15, cap. 10.

(2) Idem etiam lib. IX *de Genesi. ad lit.*, cap. 15 : *Angeli nullam omnino possunt creare naturam.*

secundùm præmissa, quòd creare non potest esse propria actio nisi solius Dei. Oportet enim universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum *esse* : unde oportet quòd sit proprius effectus primæ et universalissimæ causæ, quæ est Deus. Unde etiam dicitur in lib. *De causis* (proposit. 3), quòd nec intelligentia nec anima nobis dat *esse*, nisi in quantum operatur operatione divinâ. Producere autem *esse* absolutè (non in quantum est hoc vel tale) pertinet ad rationem creationis. Unde manifestum est quòd creatio est propria actio ipsius Dei.

Contingit autem quòd aliquid participet actionem propriam alicujus alterius, non virtute propriâ, sed instrumentaliter, in quantum agit in virtute alterius, sicut aer per virtutem ignis habet calefacere et ignire ; et secundùm hoc aliqui opinati sunt quòd licèt creatio sit propria actio universalis causæ, tamen aliqua inferiorum causarum, in quantum agit in virtute primæ causæ, potest creare. Et sic posuit Avicenna quòd prima substantia separata creata à Deo creat aliam post se, et substantiam orbis et animam ejus ; et quòd substantia orbis creat materiam inferiorum corporum. Et secundùm hunc etiam modum Magister dicit in V. dist. quarti *Sententiarum*, quòd Deus potest creaturæ communicare potentiam creandi, ut creet per ministerium, non propria authoritate. Sed hoc esse non potest : quia causa secunda instrumentalis non participat actionem causæ superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositivè operatur ad effectum principalis agentis ; si enim nihil ibi ageret secundùm illud quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum, nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum : sic enim videmus quòd securis, scindendo lignum (quod habet ex proprietate suæ formæ), producit formam scamni quæ est effectus proprius principalis agentis. Illud autem quod est proprius effectus Dei creantis, est illud quod præsupponitur omnibus aliis, scilicet *esse* absolutè ; unde non potest aliquid aliud operari dispositivè et instrumentaliter ad hunc effectum, cùm creatio non sit ex aliquo præsupposito quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur impossibile est quòd alicui creaturæ conveniat creare, neque virtute propriâ, neque instrumentaliter, sive per minis-

terium (1). Et hoc præcipuè inconveniens est dici de aliquo corpore quòd creet, cùm nullum corpus agat, nisi tangendo vel movendo, et sic requirit in sua actione aliquid præexistens quod possit tangi et moveri. Quod est contra rationem creationis.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquod perfectum participans aliquam naturam, facit sibi simile, non quidem producendo absolutè illam naturam, sed applicando eam ad aliquid : non enim hic homo potest esse causa naturæ humanæ absolutè, quia sic esset causa sui ipsius, sed est causa quòd 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 quodcunque ens creatum participat (ut ita dixerim) naturam essendi : quia solus Deus est suum *esse*, ut suprà dictum est (qu. 3, art. 4). Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolutè, nisi in quantum *esse* causat in hoc ; et sic oportet quòd id per quod aliquid est *hoc* præintelligatur 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*, cùm sit forma subsistens. Igitur substantia immaterialis non potest producere aliam substantiam immaterialem sibi similem, quantum ad *esse* ejus, sed quantum ad perfectionem aliquam superadditam ; sicut si dicamus quòd superior Angelus illuminat inferiorem, ut Dionysius dicit (lib. *De cœlesti Hierarch.*, cap. 4 et 10). Secundùm quem modum etiam in cœlestibus est paternitas, ut ex verbis Apostoli patet, *Ephes.*, III : « Ex quo omnis paternitas in cœlo et in terra nominatur (2). » Et ex hoc etiam evidenter apparet quòd

(1) Sic absolutè sententiam rejicit quam in IV, *Sent.*, dist. 5, quæst. 1, art. 3 ; quæst. 3, ad 4, explicare mitiùs conatus est ; nimirum si creandi ministerium non strictè ac propriè accipiatur prout nihil ex parte facti nec ex parte agentis præsupponit ; sed prout nihil tantùm ex parte facti, etc.

(2) Alio item sensu explicari hunc locum posse ac explicatum esse multipliciter à Patribus pleniùs, quæst. 13, art. 6, argum. *Sed contra* in margine à nobis notatum est. Et si porrò paternitatem juxta græcum πατρίαν, Hieronymus *cognationem* intelligendam esse ibi notet, nihilominus addit, quod sicut so-

nullum ens creatum potest causare aliquid, nisi præsupposito aliquo : quod repugnat rationi creationis.

Ad secundum dicendum, quòd ex contrario fit aliquid per accidens, ut dicitur in I. *Phys.* (text. 43, sive cap. 5); per se autem fit aliquid ex subjecto, quod est in potentia. Contrarium igitur resistit agenti, in quantum impedit potentiam ab actu, in quem agens intendit redùcere materiam : sicut ignis intendit reducere aquam in actum sibi similem; sed impeditur per formam et dispositiones contrarias, quibus quasi ligatur potentia, ne reducatur in actum. Et quantò magis fuerit potentia ligata, tantò requiritur major virtus in agente ad reducendam materiam in actum. Unde multò major potentia requiritur in agente, si nulla potentia præexistat : sic ergo patet quòd multò majoris virtutis est facere aliquid ex nihilo, quàm ex contrario.

Ad tertium dicendum, quòd virtus facientis non solùm consideratur ex substantia facti, sed etiam ex modo faciendi : major enim calor non solùm magis, sed etiam citiùs calefacit. Quamvis igitur creare aliquem effectum finitum non demonstret potentiam infinitam, tamen creare ipsum ex nihilo demonstrat potentiam infinitam, quod ex prædictis patet. Si enim tantò major virtus requiritur in agente, quantò potentia est magis remota ab actu, oportet quòd virtus agentis ex nullâ præsuppositâ potentiâ (quale agens est creans) sit infinita; quia nulla proportio est nullius potentiæ ad aliquam potentiam, quam præsupponit virtus agentis naturalis, sicut et *non entis* ad *ens* : et quia nulla creatura habet simpliciter potentiam infinitam, sicut neque *esse* infinitum, ut suprà probatum est (qu. 7), relinquitur quòd nulla creatura possit creare.

Ius bonus bonos facit, et solus immortalis immortalitatem tribuit, et solus verus veritatis nomen impertit, ita solus pater omnium Deus, et causa substantiæ universorum cæteris præstat ut et Patres dicantur. Deinde quærens cur etiam in cœlis paternitas constituatur : *Puto* (inquit) *et angelos habere Principes sui generis in cœlestibus quos et* Patres *gaudeant appellare.*

ARTICULUS VI.

Utrùm creare sit proprium alicujus personæ.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd creare sit proprium alicujus personæ. Quod enim est prius est causa ejus quod est post, et perfectum est causa imperfecti. Sed processio divinæ personæ est prior quàm processio creaturæ, et magis perfecta, quia divina persona procedit in perfecta similitudine sui principii; creatura verò in imperfecta. Ergo processiones divinarum personarum sunt causa processionis rerum, et sic creare est proprium personæ.

2. Præterea, personæ divinæ non distinguuntur ab invicem nisi per suas processiones et relationes : quicquid igitur differenter attribuitur divinis personis, hoc convenit eis secundùm processiones personarum et relationes. Sed causalitas creaturarum diversimodè attribuitur divinis personis : nam in Symbolo fidei, Patri attribuitur quòd sit creator omnium, invisibilium et visibilium, Filio autem attribuitur quòd per eum omnia facta sunt; sed Spiritui sancto quòd sit Dominus et vivificator. Causalitas ergo creaturarum convenit personis secundùm processiones et relationes.

3. Præterea, si dicatur quòd causalitas creaturæ attenditur secundùm aliquod attributum essentiale quod appropriatur alicui personæ, hoc non videtur sufficiens. Quia quilibet effectus divinus causatur à quolibet attributo essentiali (scilicet potentia, bonitate et sapientia), et sic non magis pertinet ad unum quàm ad aliud. Non debet ergo aliquis determinatus modus causalitatis attribui uni personæ magis quàm alii, nisi distinguantur in creando secundùm relationes et processiones.

Sed contra est, quod dicit Dionysius, II. cap. *De div. Nomin.*, quòd « communia totius divinitatis sunt omnia creabilia (2). »

(1) De his etiam lib. II, *Sent.*, in Prologo conc. 1, circa fin; et quæst. 9 de potent. art. 5, ad 10.

(2) Vel omnes creatrices ac effectrices rerum operationes (θεουργίας), ut § 1 videre est.

(CONCLUSIO. — Creare commune est toti Trinitati; et personis divinis, nonnisi ut essentialia attributa includunt (scientiam scilicet et voluntatem) convenire potest.)

Respondeo dicendum, quòd creare est propriè causare sive producere *esse* rerum. Cùm autem omne agens agat sibi simile, principium actionis considerari potest ex actionis effectu : ignis enim est qui generat ignem. Et ideo creare convenit Deo secundùm 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 secundùm rationem suæ processionis habent causalitatem respectu creationis rerum. Ut enim suprà ostensum est, cùm de Dei scientia et voluntate ageretur, Deus est causa rerum per suum intellectum et voluntatem (1), sicut artifex rerum artificiatarum. Artifex autem per verbum in intellectu conceptum, et per amorem suæ voluntatis ad aliquid relatum, operatur : unde et Deus Pater operatus est creaturam per suum Verbum, quod est Filius; et per suum Amorem, qui est Spiritus sanctus. Et secundùm hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum, in quantum includunt essentialia attributa, quæ sunt scientia et voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quòd processiones divinarum personarum sunt causa creationis, sicut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd sicut natura divina, licèt sit communis tribus personis, ordine (2) tamen quodam eis convenit, in quantum Filius accipit naturam divinam à Patre, et Spiritus sanctus ab utroque; ita etiam et virtus creandi, licèt sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit : nam Filius habet eam à Patre, et Spiritus sanctus ab utroque. Unde creatorem esse attribuitur Patri, ut ei qui non habet virtutem creandi ab alio; de Filio autem dicitur : « Per

(1) Sive per intellectum, prout habet voluntatem conjunctam; ut colligitur ex quæst. 14, rat. 8; vel absolutè per intellectum et voluntatem simul, ut expressè dicitur quæst. 19, art. 4.

(2) Non quidem qui sit ordo naturæ, quasi una sit anterior, alia posterior (quod jam antea explosum est); sed originis tantum, qui significat unam ab alia produci.

quem omnia facta sunt, » in quantum habet eamdem virtutem, sed ab alio (1) : nam hæc præpositio, *per*, solet denotare causam mediam sive principium de principio ; sed Spiritui sancto, qui habet eamdem virtutem ab utroque, attribuitur quòd dominando gubernet et vivificet quæ sunt creata à Patre per Filium. Potest enim hujus attributionis communis ratio accipi ex appropriatione essentialium attributorum : nam sicut dictum est (qu. 39, art. 8), Patri attribuitur et appropriatur potentia, quæ maximè manifestatur in creatione, et 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, et vivificatio : nam vita in interiori quodam motu consistit, primum autem movens est finis et bonitas.

Ad tertium dicendum, quòd licèt quilibet effectus Dei procedat ex quolibet attributorum, tamen reducitur unusquisque effectus ad illud attributum, cum quo habet convenientiam secundùm propriam rationem : sicut ordinatio rerum ad sapientiam, et justificatio impii ad misericordiam et bonitatem se superabundanter diffundentem ; creatio verò, quæ est productio ipsius substantiæ rei, reducitur ad potentiam.

ARTICULUS VII.

Utrùm in creaturis sit necesse inveniri vestigium Trinitatis.

Ad septimum sic proceditur (2). Videtur quòd in creaturis non sit necesse inveniri vestigium Trinitatis. Per sua enim vestigia unumquodque investigari potest. Sed Trinitas personarum non potest investigari ex creaturis, ut suprà dictum est (qu. 23) : ergo vestigia Trinitatis non sunt in creatura.

(1) Juxta illud etiam quod ad *Hebr.* I, statim ab initio dicitur : *Per quem fecit et sæcula ;* sed expressius *Joann.*, I : *Omnia per ipsum facta sunt*, etc.

(2) De his etiam supra, quæst. 5, art. 5 ; et infrà, qu. 93, art. 6 ; ut et I, *Sent.*, dist. 3, quæst. 2, art. 2 ; et *Contra Gent.*, lib. 4, cap. 25, circa finem ; et quæst. 9, de potent., art. 9.

2. Præterea, quicquid in creatura est, creatum est. Si igitur vestigium Trinitatis invenitur in creatura secundùm aliquas proprietates suas, et omne creatum habet vestigium Trinitatis, oportet in unaquaque illarum inveniri etiam vestigium Trinitatis, et sic in infinitum.

3. Præterea, effectus non repræsentat nisi suam causam. Sed causalitas creaturarum pertinet ad naturam communem, non autem ad relationes quibus personæ distinguuntur et numerantur : ergo in creatura non invenitur vestigium Trinitatis, sed solùm unitatis essentiæ.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, VI. *de Trin.*, quòd « Trinitatis vestigium in creaturis apparet (1). »

(Conclusio. — In rationalibus creaturis est imago Trinitatis; in cæteris verò creaturis est vestigium Trinitatis, in quantum in eis inveniuntur aliqua, quæ reducuntur in divinas personas.)

Respondeo dicendum, quòd omnis effectus aliqualiter repræsentat suam causam, sed diversimodè. Nam aliquis effectus repræsentat solam causalitatem causæ, non autem formam ejus, sicut fumus repræsentat ignem ; et talis repræsentatio dicitur esse repræsentatio *vestigii* : vestigium enim demonstrat motum alicujus transeuntis, sed non qualis sit. Aliquis autem effectus, repræsentat causam quantum ad similitudinem formæ ejus, sicut ignis generatus ignem generantem, et statua Mercurii, Mercurium : et hæc est repræsentatio *imaginis*.

Processiones autem divinarum personarum attenduntur secundùm actus intellectûs et voluntatis, sicut dictum est (q. 27): nam Filius procedit ut verbum intellectûs, Spiritus sanctus ut amor voluntatis : in creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur repræsentatio Trinitatis per modum imaginis, in quantum invenitur in eis verbum con-

(1) Colligitur plenius ex cap. ultimo, ubi prope finem capitis ait *oportere ut creatorem per ea quæ facta sunt intellectum conspicientes Trinitatem intelligamus, cujus in creatura quomodo dignum est, apparet vestigium*. Nimirum alludendo ad illud Apostoli quod *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus ejus et divinitas*, ut *ad Rom.*, I, vers. 20, inculcat ut inexcusabiles ostendat infideles.

ceptum et amor procedens (1). Sed in creaturis omnibus invenitur repræsentatio Trinitatis per modum vestigii, in quantum in qualibet creatura inveniuntur aliqua quæ necesse est reducere in divinas personas, sicut in causam. Quælibet enim creatura subsistit in suo *esse*, et habet formam per quam determinatur ad speciem, et habet ordinem ad aliquid aliud. Secundùm igitur quòd est quædam substantia creata, repræsentat causam et principium, et sic demonstrat personam Patris, qui est principium non de principio; secundùm autem quòd habet quamdam formam et speciem, repræsentat Verbum, secundùm quòd forma artificiati est ex conceptione artificis; secundùm autem quòd habet ordinem, repræsentat Spiritum sanctum in quantum est amor, quia ordo effectûs ad aliquid alterum est ex voluntate creantis. Et ideo dicit Augustinus in lib. VI *de Trin.* (ut suprà), quòd « vestigium Trinitatis invenitur in unàquaque creatura secundùm quòd unum aliquid est, et secundùm quòd aliquâ specie formatur, et secundùm quòd quemdam ordinem tenet. » Et ad hæc etiam reducuntur illa tria, *numerus*, *pondus*, *mensura*, quæ ponuntur *Sap.*, XI. Nam *mensura* refertur ad substantiam rei limitatam suis principiis, *numerus* ad speciem, *pondus* ad ordinem. Et ad hæc tria reducuntur alia tria quæ ponit Augustinus (lib. *De natura boni*, cap. 3), *modus*, *species* et *ordo*. Et ea quæ ponit in lib. LXXXIII *Quæstionum* (qu. 18), « quo constat, quo discernitur, quo congruit : » constat enim aliquid per suam substantiam, discernitur per formam, congruit per ordinem.

(1) Vestigium nihilominus in creatura quoque rationali juxta communem notionem Bernardus vocat, cùm in sermone prime inter parvos : *Anima* (inquit) *rationalis in eo præfert vestigium quoddam summæ illius Trinitatis quòd ex memoria, ratione, voluntate consistit.* Unde indefinite Augustinus loco hîc indicato *vestigium* in creatura ponit : salvâ interim repræsentatione imaginis quæ suo loco expressiùs explicabitur infra et creaturæ rationali convenire specialiter ostendetur. *Aliquid unum* porrò indicat esse *vel naturas corporum vel ingenia animarum ; aliquâ specie formatum, qualitates corporum vel doctrinas et artes animarum ; ordinem aliquem tenens, vel pondera et collocationes corporum, vel amores et delectationes animarum.*

Et in idem de facili reduci possunt quæcunque sic dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd repræsentatio vestigii attenditur secundùm appropriata; per quem modum ex creaturis in Trinitatem divinarum personarum venirí potest, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd creatura est res propriè subsistens, in qua est prædicta tria invenire. Neque oportet quòd in quolibet eorum quæ ei insunt, hæc tria inveniantur; sed secundùm ea vestigium rei subsistenti attribuitur.

Ad tertium dicendum, quòd etiam processiones personarum sunt causa et ratio creationis aliquo modo, ut dictum est.

ARTICULUS VIII.

Utrùm creatio admisceatur in operibus naturæ et artis.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd creatio admisceatur in operibus naturæ et artis. In qualibet enim operatione naturæ et artis producitur aliqua forma. Sed non producitur ex aliquo, cùm non habeat materiam partem sui : ergo producitur ex nihilo, et sic in qualibet operatione naturæ et artis est creatio.

2. Præterea, effectus non est prior suâ causâ. Sed in rebus naturalibus non invenitur aliquid agens (2) nisi forma accidentalis, quæ est forma activa vel passiva : non ergo per operationem naturæ producitur forma substantialis; relinquitur igitur quòd sit per creationem.

3. Præterea, natura facit sibi simile. Sed quædam 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; et 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 quòd ea quæ sunt à natura non sunt creaturæ : quod est hæreticum.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 3, qu. 1, art. 3, ad 5; et qu. 3, de potent. art. 8, in corp.

(2) Vel *aliquid quod agat*. Annon verò legendum in adjunctis *formâ accidentali*, quia substantia immediatè per seipsam non agit, sed per formam accidentalem?

Sed contra est, quod Augustinus, *Super Gen. ad lit.*, distinguit opus propagationis (quod est opus naturæ) ab opere creationis (1).

(Conclusio. — Creatio non admiscetur operibus naturæ et artis, sed aliquid ad illarum operationem præsupponitur.)

Respondeo dicendum, quòd hæc dubitatio inducitur propter formas; quas quidem posuerunt non incipere per actionem naturæ, sed priùs in materia extitisse, ponentes latitationem formarum : et hoc accidit eis ex ignorantia materiæ, quia nesciebant distinguere inter potentiam et actum; quia enim formæ præexistunt in materia in potentia, posuerunt eas simpliciter præexistere. Alii verò posuerunt formas dari vel causari ab agente separato per modum creationis, et secundùm hoc cuilibet operationi naturæ adjungitur creatio; sed hoc accidit eis ex ignorantia formæ : non enim considerabant quòd forma naturalis corporis non est subsistens, sed qua aliquid est; et ideo cùm fieri et creari non conveniat propriè nisi rei subsistenti, sicut suprà dictum est, formarum non est fieri neque creari, sed concreatas esse. Quod autem propriè fit ab agente naturali, est compositum, quod fit ex materia. Unde in operibus naturæ non admiscetur creatio, sed præsupponitur ad operationem naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd formæ incipiunt esse in actu, compositis factis, non quòd ipsæ fiant per sè, sed per accidens tantùm.

Ad secundum dicendum, quòd qualitates activæ in natura agunt in virtute formarum substantialium; et ideo agens naturale non solùm producit sibi simile secundùm qualitatem, sed secundùm speciem.

Ad tertium dicendum, quòd ad generationem animalium imperfectorum sufficit agens universale, quod est virtus cœlestis, cui assimilantur non secundùm speciem, sed secundùm analogiam quamdam; neque oportet dicere quòd eorum formæ creantur ab agente separato. Ad generationem verò animalium per-

(1) Ut libro 5, cap. 11, 12, 17, 20; et libro 6, cap. 3, 5, 6, 11, expressè videre est; ubi tunc opus creationis consummasse dicitur Deus cùm propagationis opus inchoavit. Et similia cap. 14.

fectorum non sufficit agens universale, sed requiritur agens proprium, quod est generans univocum.

Ad quartum dicendum, quòd operatio naturæ non est nisi ex præsuppositione principiorum creatorum; et sic ea quæ per naturam fiunt, *creaturæ* dicuntur.

QUÆSTIO XLVI.

De principio durationis rerum creatarum, in tres articulos divisa.

Consequenter considerandum est de principio durationis rerum creatarum.

Et circa hoc quæruntur tria : 1° Utrùm creaturæ sèmper fuerint. 2° Utrùm eas incepisse sit articulus fidei. 3° Quomodo Deus dicatur in principio cœlum et terram creasse.

ARTICULUS I.

Utrùm universitas creaturarum semper fuerit.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd universitas creaturarum, quæ mundi nomine nuncupatur, non inceperit, sed fuerit ab æterno. Omne enim quod incepit esse, antequam fuerit, possibile fuit ipsum esse; alioquin impossibile fuisset ipsum fieri : si ergo mundus incepit esse, antequam inciperet, possibile fuit ipsum esse. Sed quod est possibile esse, est materia, quæ est in potentia ad *esse*, quod est per formam, et ad *non esse*, quod est per privationem. Si ergo mundus incepit 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.

(1) De his etiam I, *Sent.*, distinct. 1, quæst. 2, art. 5; et distinct. 2, quæst. 1, art 3; et *Contra Gent.*, lib. 2, cap. 34 et 37; et quæst. 3, de potent., art. 17; et *Quodl.*, art. 3, quæst. 14, art. 2, tum in corp., tum ad 2.

2. Præterea, nihil quod habet virtutem ut sit semper (1), quandoque est et quandoque non est, quia ad quantum se extendit virtus alicujus rei, tamdiu est. Sed omne incorruptibile habet virtutem ut sit semper, non enim habet virtutem ad determinatum tempus durationis. Nihil ergo incorruptibile quandoque est et quandoque non est. Sed omne quod incipit esse, quandoque est et quandoque non est : nullum ergo incorruptibile incepit esse. Sed multa sunt in mundo incorruptibilia, ut corpora cœlestia et omnes substantiæ intellectuales : ergo mundus non incepit esse.

3. Præterea, nullum ingenitum incepit esse. Sed Philosophus in I. *Physic.*, text. 82 seu cap. 9, probat quòd materia est ingenita; et in I. *de Cœlo*, text. 20 vel cap. 3, quòd cœlum est ingenitum : non ergo universitas rerum incepit esse.

4. Præterea, vacuum est ubi non est corpus, sed possibile est esse (2). Sed si mundus incepit esse, ubi nunc est corpus mundi, priùs non fuit aliquod corpus; et tamen poterat ibi esse (alioqnin nunc ibi non esset) : ergo ante mundum fuit vacuum, quod est impossibile.

5. Præterea, nihil de novo incipit moveri, nisi per hoc quòd movens vel mobile aliter se habet nunc quàm priùs. Sed quod aliter se habet nunc quàm priùs, movetur : ergo ante omnem motum de novo incipientem fuit aliquis motus; motus ergo semper fuit : ergo et mobile, quia motus non est nisi in mobili.

(1) Colligitur ex libro I, *De cœlo et mundo*, text. 112 ac deinceps; ubi corruptibile ab incorruptibili distinguitur per hanc differentiam, quia corruptibile aliquando est et aliquando non est, sed incorruptibile potens est esse semper, nec aliquando non esse potest.

(2) Sic Philosophus, lib. III, *de Cœlo*, text. 99, sive cap. 9, ex aliorum sensu : *Vacuum esse dicunt* (inquit) *in quo non est corpus;* postquam præmisit manifestum esse quòd *extra cœlum neque locus neque vacuum est* quasi locum distinguens à vacuo. Sed IV, *Phys.*, text. 6, sive cap. 1 : *Vacuum affirmantes* (inquit) *locum esse dicunt : vacuum enim locus erit privatus corpore* (vel quasi locus extra corpora). Et cap. 7, text. 57 : *Videtur vacuum locus esse in quo nihil est;* ac rursum, text. 60 : *Vacuum, si sit, necesse est locum esse : non enim corpus, sed spatium corporis esse volunt.*

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 mutatio vel in natura moventis, vel in mobili, non incipit à movente naturali esse motus, qui non fuit priùs. Voluntas autem absque sui immutatione retardat facere quod proponit. Sed hoc non est nisi per aliquam immutationem, quam imaginatur ad minus ex parte ipsius temporis : sicut qui vult facere domum crâs et non hodie, exspectat aliquid futurum cras quod hodie non est; et ad minus exspectat quod dies hodiernus transeat, et crastinus adveniat; quod sine mutatione non est, quia tempus est numerus motûs. Relinquitur ergo quòd ante omnem motum de novo incipientem, fuit alius motus : et sic idem quod priùs.

7. Præterea, quicquid est semper in principio et semper in fine, nec incipere nec desinere potest, quia quod incipit non est in suo fine, quod autem desinit non est in suo principio. Sed tempus semper est in suo principio et fine, quia nihil est temporis nisi *nunc*, quod est finis præteriti et principium futuri (1). Ergo tempus nec incipere nec desinere potest, et per consequens nec motus, cujus numerus tempus est.

8. Præterea, Deus aut est prior mundo naturâ tantùm, aut et duratione. Si naturâ tantùm, ergo cùm Deus sit ab æterno, et mundus est ab æterno; si autem est prior duratione, prius autem et posterius in duratione constituunt tempus, ergo ante mundum fuit tempus : quod est impossibile.

9. Præterea, positâ causâ sufficienti ponitur effectus; causa enim ad quam non sequitur effectus, est causa imperfecta indigens alio ad hoc quòd effectus sequatur. Sed Deus est sufficiens causa mundi; et *finalis* ratione suæ bonitatis, et *exemplaris* ratione suæ sapientiæ, et *effectiva* ratione suæ potentiæ,

(1) Ex Philosopho, lib. V, *Physic.*, cap. 1, text. 11, ubi proinde ait non posse tempus intelligi sine *nunc*; ipsum autem *nunc* esse medium quoddam, nempe principium et finem simul habens; futuri quidem principium, sed præteriti finem : *Nihil enim est accipere in tempore nisi* nunc (seu indivisibile instans). Et hoc ipsum assumit ad æternitatem temporis (licèt falsò) probandam.

ut ex superioribus patet (qu. 44). Cùm ergo Deus sit ab æterno, et mundus fuit ab æterno.

10. Præterea, cujus actio est æterna, et effectus æternus. Sed actio Dei est ejus substantia, quæ est æterna : ergo et mundus est æternus.

Sed contra est, quod dicitur *Joan.*, XVII : « Clarifica me Pater apud temetipsum claritate quam habui, priusquam mundus fieret. » Et *Prov.*, VIII : « Dominus possedit me ab initio viarum suarum, antequam quidquam faceret à principio. »

(Conclusio. — Non est necessarium mundum semper fuisse, cùm ex voluntate divina processerit, quamvis possibile fuerit, si Deus voluisset; nec demonstrativè hoc probari ab aliquo unquam potuit.)

Respondeo dicendum, quòd nihil oportet præter Deum ab æterno fuisse. Et hoc quidem ponere non est impossibile. Ostensum est enim (qu. 19, art. 4) quòd voluntas Dei est causa rerum : sic ergo aliqua necesse est esse, sicut necesse est Deum velle illa, cùm necessitas effectûs ex necessitate causæ dependeat, ut dicitur in V. *Metaph.*, 6. Ostensum est autem (qu. 19, art. 4) quòd absolutè loquendo non est necesse Deum velle aliquid nisi seipsum : non est ergo necessarium Deum velle quòd mundus fuerit semper. Sed eatenus mundus est, quatenus Deus vultillum esse, cùm *esse* mundi ex voluntate Dei dependeat, sicut ex sua causa : non est igitur necessarium mundum semper esse.

Unde nec demonstrativè probari potest : nec rationes quas ad hoc Aristoteles inducit, sunt demonstrativæ simpliciter, sed secundùm quid; scilicet ad contradicendum rationibus antiquorum, ponentium mundum incipere secundùm quosdam modos in veritate impossibiles. Et hoc apparet ex tribus. Primò quidem, quia tam in I. *Physic.* quàm in I. *de Cœlo*, præmittit quasdam opiniones, ut Anaxagoræ et Empedoclis et Platonis, contra quos rationes contradictorias inducit. Secundò, quia ubicunque de hac materia loquitur, inducit testimonia antiquorum : quod non est demonstratoris, sed probabiliter persuadentis. Tertiò, quia expressè dicit in I. lib. *Topic.*, cap. 9, quòd quædam sunt problemata dialectica (1), de quibus

(1) Non quoad materiam quæ physica est; sed quoad mo-

rationes non habemus; ut « Utrùm mundus sit æternus. »

Ad primum ergo dicendum, quòd antequam mundus esset, erat possibile mundum esse; non quidem secundùm potentiam passivam, quæ est materia, sed secundùm potentiam activam Dei. Et etiam secundùm quòd dicitur aliquid absolutè possibile, non secundùm aliquam potentiam, sed ex sola habitudine terminorum, qui sibi non repugnant; secundùm quòd *possibile* opponitur impossibili, ut patet per Philosophum in V. *Metaph.* (text. 17).

Ad secundum dicendum, quòd illud quod habet virtutem ut sit semper, ex quo habet illam virtutem non quandoque est et quandoque non est; sed antequam haberet illam virtutem, non fuit. Unde hæc ratio quæ ponitur ab Aristotele in I. *de Cœlo* (1), non concludit simpliciter quòd incorruptibilia non inceperunt esse; sed quòd non inceperunt esse per modum naturalem, quo generabilia et corruptibilia incipiunt esse.

Ad tertium dicendum, quòd Aristoteles in I. *Physic.* probat materiam esse ingenitam (2), per hoc quòd non habet subjectum de quo sit; in primo autem *de Cœlo* probat cœlum ingenitum, quia non habet contrarium ex quo generetur (3). Unde patet quòd per utrumque non concluditur nisi quòd materia cœlum et non inceperunt per generationem, ut quidam ponebant (præcipuè de cœlo). Nos autem dicimus quòd materia et cœlum producta sunt in *esse* per creationem, ut ex dictis patet (qu. 44, art. 1 et 2).

Ad quartum dicendum, quòd ad rationem vacui non sufficit, *in quo nihil est*; sed requiritur quòd sit spatium capax corpo-

dum sive formam, quia probabilia tantùm vel opinabilia sunt; sicut eodem lib. cap. I, *Syllogismus dialecticus* appellatur qui ex probabilibus concludit (ἐξ ἐνδόξων), et contra Syllogismum demonstrativum dividitur.

(1) Tum text. 112, ut jam supra; tum expressiùs adhuc text. 120, 121 et 122.

(2) Ut ibi text. 80 videre est.

(3) Et hoc etiam significat græca vox ἀγένητον, qua tum in I, *Physicorum*, quantum ad materiam, quàm in I, *De Cœlo*, quantum ad cœlum ipsum Philosophus utitur, quasi veram generationem naturalem excludens.

ris, in quo non sit corpus, ut patet per Aristotelem in IV. *Phys.* Nos autem dicimus non fuisse locum aut spatium ante mundum.

Ad quintum dicendum, quòd primus motor semper eodem modo se habuit; primum autem mobile non semper eodem modo se habuit, quia incepit esse cùm priùs non fuisset. Sed hoc non fuit per mutationem, sed per creationem, quæ non est mutatio, ut supra dictum est. Unde patet quòd hæc ratio quam ponit Aristoteles in VIII. *Physic.*, procedit contra eos qui ponebant mobilia æterna, sed motum non æternum, ut patet ex opinionibus Anaxagoræ et Empedoclis; nos autem ponimus, ex quo mobilia inceperunt, semper fuisse motum.

Ad sextum dicendum, quòd primum agens est agens voluntarium. Et quamvis habuerit voluntatem æternam producendi aliquem effectum, non tamen produxit æternum effectum, nec est necesse quòd præsupponatur aliqua mutatio, nec etiam propter imaginationem temporis. Aliter enim intelligendum est de agente particulari, quod præsupponit aliquid et causat alterum, et aliter de agente universali, quod producit totum. Sicut agens particulare producit formam et præsupponit materiam: unde oportet quòd formam inducat secundùm proportionem ad debitam materiam; unde rationabiliter in ipso consideratur quòd inducit formam in talem materiam et non in aliam, ex differentia materiæ ad materiam. Sed hoc non rationabiliter consideratur in eo qui simul producit formam et materiam; sed rationabiliter in eo consideratur quòd ipse produxit materiam congruam formæ et fini. Agens autem particulare præsupponit tempus, sicut et materiam; unde rationabiliter consideratur in eo quòd agit in tempore posteriori et non priori, secundùm imaginationem successionis temporis post tempus. Sed in agente universali quod producit rem et tempus, non est considerare quòd agat nunc et non priùs secundùm imaginationem temporis post tempus, quasi tempus præsùpponatur ejus actioni. Sed considerandum est quòd dedit effectui suo tempus quantum et quando voluit, et secundùm quòd conveniens fuit ad suam potentiam demonstrandam. Manifestiùs enim mundus ducit in cognitionem divinæ potentiæ creantis, si mundus non semper fuit, quàm 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, quòd sicut dicitur in IV. *Physic.* (1), *prius* et *posterius* est in tempore, secundùm quòd *prius* et *posterius* est in motu : unde principium et finis accipienda sunt in tempore, sicut et in motu. Supposità autem æternitate motûs, necesse est quòd quodlibet momentum in motu acceptum, sit principium et terminus motûs; quod non oportet, si motus incipiat. Et eadem ratio est de *nunc* temporis. Et sic patet quòd ratio illa instantis *nunc*, quod semper sit principium et finis temporis, præsupponit æternitatem temporis et motûs. Unde Aristoteles hanc rationem inducit in *Physic.*, text. 10, contra eos qui ponebant æternitatem temporis, sed negabant æternitatem motûs.

Ad octavum dicendum, quòd Deus est prior mundo duratione (2). Sed *ly prius* non designat prioritatem temporis, sed æternitatis. Vel dicendum quòd designat æternitatem temporis imaginati, et non realiter existentis. Sicut cùm dicitur : « Supra cœlum nihil est, » *ly supra* designat locum imaginarium tantùm, secundùm quòd possibile est imaginari, dimensionibus cœlestis corporis dimensiones alias superaddi.

Ad nonum dicendum, quòd sicut effectus sequitur à causa agente naturaliter, secundùm modum suæ formæ; ita sequitur ab agente per voluntatem secundùm formam ab eo præconceptam et definitam, ut ex superioribus patet (3). Licèt igitur Deus ab æterno fuerit sufficiens causa mundi, non tamen oportet quòd ponatur mundus ab eo productus, nisi secundùm quòd est

(1) Ubi nimirum, text. 99, ideo præmittitur quòd *quantus est motus, tantum etiam tempus esse videtur; sicut quanta est magnitudo* (id est spatium decurrendum), *tantus est motus.* Indèque subjungitur quòd *secundum magnitudinem prius et posterius est in motu, sicut secundùm motum est in tempore.*

(2) Quam ipse admittendam putabat, licèt falsò, ut videre est ibi text. 4 et sequentibus.

(3) Ex iis nempe quæ partim quæst. 14, art. 8; partim quæst. 15, art. 1; partim quæst. 19, art. 4, de scientia Dei, de illius ideis, de voluntate; ut et proximè quæst. 41, art. 2, de notionalibus actibus præmissa sunt.

in prædefinitione suæ voluntatis; ut scilicet habeat *esse* post *non esse*, ut manifestiùs declaret suum authorem.

Ad decimum dicendum, quòd posità actione sequitur effectus secundùm exigentiam formæ quæ est principium actionis. In agentibus autem per voluntatem, quod conceptum est et 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.

Utrùm mundum incepisse sit articulus fidei.

Ad secundum sic procedìtur (1). Videtur quòd mundum incepisse non sit articulus fidei, sed conclusio demonstrabilis. Omne enim factum habet principium suæ durationis. Sed demonstrativè probari potest quòd Deus sit causa effectiva mundi, et hoc etiam probabiliores philosophi posuerunt. Ergo demonstrativè probari potest quòd mundus inceperit.

2. Præterea, si necesse est dicere quòd 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 cœlum ingenitam (lib. I *de Cœlo*). Ergo oportet dicere quòd mundus sit factus ex nihilo, et sic habet *esse* post *non esse*. Ergo oportet quòd esse inceperit.

3. Præterea, omne quod operatur per intellectum (2), 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.

4. Præterea, manifestè apparet artes aliquas et habitationes

(1) De his etiam ubi suprà, scilicet locis art. præcedenti notatis.

(2) Tanquam proximum et proprium operis directivum, sicut sola intellectiva operantur. Nam alioqui totum opus naturæ in quibuscumque agentibus est *opus intelligentiæ non errantis*; indeque dubitari Aristoteles notat an araneæ ipsæ vel similia per intellectum agant, quia certo modo et propter certum finem operantur; sicut II, *Physic.*, text. 80, videre est.

regionum ex determinatis temporibus incepisse. 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 nunquam fuisset perventum ad hunc diem, quod est manifestè falsum.

7. Præterea, si mundus fuit æternus, et generatio fuit ab æterno, ergo unus homo genitus est ab alio in infinitum. Sed Pater est causa efficiens Filii, ut dicitur in II. *Physic.* (1). Ergo in causis efficientibus est procedere in infinitum, quod improbatur in II. *Metaph.*

8. Præterea, si mundus et 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 quòd mundus inceperit, et non solâ fide tenetur.

Sed contra : fidei articuli demonstrativè probari non possunt, quia fides est de non apparentibus, ut dicitur *ad Hebr.*, XI. Sed Deum esse creatorem mundi, sic quòd mundus inceperit esse, est articulus fidei; dicimus enim : « Credo in unum Deum, etc. » Et iterum Gregorius dicit in homil. I *in Ezech.*, quòd Moyses prophetavit de præterito, dicens : « In principio creavit Deus cœlum et terram, » in quo novitas mundi traditur. Ergo novitas mundi habetur tantùm per revelationem, et ideo non potest probari demonstrativè.

(Conclusio. — Mundum cœpisse solâ fide tenetur, nec demonstrativè hoc sciri potest, sed id credere maximè expedit.)

Respondeo dicendum, quòd mundum non semper fuisse, solâ fide tenetur, et demonstrativè probari non potest, sicut et suprà de mysterio Trinitatis dictum est (qu. 38). Et hujus ratio est : quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere

(1) Colligitur ex textu 22, vel cap. 3; ut et id quod mox indicatur: ex text. 5 libri II, *Metaph.* vel cap. 2.

ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est *quod quid est*. Unumquodque autem secundùm rationem suæ speciei abstrahit ab *hic* et *nunc*, propter quòd dicitur quòd universalia sunt ubique et semper. Unde demonstrari non potest quòd 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 absolutè necesse est Deum velle : talia autem non sunt quæ circa creaturas vult, ut dictum est (qu. 19, art. 3). Potest autem voluntas divina homini manifestari per revelationem, cui fides innititur : unde mundum incepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile. Et hoc utile est ut consideretur, ne fortè aliquis quod fidei est demonstrare præsumens, rationes non necessarias inducat, quæ præbeant materiam irridendi infidelibus, existimantibus nos propter hujusmodi rationes credere quæ fidei sunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dicit Augustinus, XI. *de Civit. Dei*, cap. 4, philosophorum ponentium æternitatem mundi duplex fuit opinio. Quidam enim posuerunt quòd substantia mundi non sit à Deo, et horum est intolerabilis error; et ideo ex necessitate refellitur. Quidam autem sic posuerunt mundum æternum, quòd tamen mundum à Deo factum dicerent; non enim mundum temporis volunt habere, sed suæ creationis initium, ut quodam modo vix intelligibili semper sit factus. Id autem quomodo intelligant, invenerunt, ut idem dicit in X. *de Civit. Dei* (1) : « Sicut enim (inquit), si pes ex æternitate semper fuisset in pulvere, semper subesset vestigium, quod à calcante factum nemo dubitaret; sic et mundus semper fuit, semper existente qui fecit. » Et ad hoc intelligendum, considerandum est quòd causa efficiens quæ agit per motum, de necessitate præcedit tempore suum effectum, quia effectus non est nisi in termino actionis, agens autem omne

(1) Nempe cap. 31, ubi de Platonicis agit, qui propterea mundum semper fuisse contendebant, quia *nisi quod semper antea fuisset sempiternum deinceps esse non posset*. Quamvis huic rationi repugnet ipse Plato qui Deos putat incepisse, nec finem tamen habituros, ut et mox ibi notat. Ac deinde subjungit quod hic sequitur.

oportet esse principium actionis. Sed si actio sit instantanea et non successiva, non est necessarium faciens esse prius facto duratione, sicut patet in illuminatione. Unde dicunt quòd non sequitur ex necessitate, si Deus est causa activa mundi, quòd sit prior mundo duratione, quia creatio qua mundum produxit, non est mutatio successiva, ut suprà dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd illi qui ponerent mundum æternum, dicerent mundum factum à Deo ex nihilo; non quòd factus sit post nihilum (secundùm quòd nos intelligimus per nomen creationis), sed quia non est factus de aliquo. Et sic etiam non recusant aliqui eorum creationis nomen, ut patet ex Avicenna in sua *Metaph.* (lib. IX, cap. 4).

Ad tertium dicendum, quòd illa est ratio Anaxagoræ quæ ponitur in III. *Physic.* 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 suprà patet (1).

Ad quartum dicendum, quòd ponentes æternitatem mundi, ponunt aliquam regionem infinities esse mutatàm de inhabitabili in habitabilem, et è converso; et similiter ponunt quòd artes propter diversas corruptiones et accidentia infinities fuerunt inventæ, et iterum corruptæ. Unde Aristoteles dicit in lib. I *Meteor.*, cap. ult., quòd ridiculum est ex hujusmodi particularibus mutationibus opinionem accipere de novitate mundi totius.

Ad quintum dicendum, quòd etsi mundus semper fuisset, non tamen parificaretur Deo in æternitate, ut dicit Boëtius in fine *de Consolat.* (2), quia *esse* divinum est *esse* totum simul absque successione, non autem sic est de mundo.

(1) Scilicet quæst. 14, art. 27, ubi ostendit ex professo scientiam Dei non esse discursivam. Et art. 12, ubi ostendit quoque illum non discurrendo vel singula pertranseundo, sed uno indiviso sive simplicissimo actu infinita quæcumque cognoscere.

(2) Seu lib. 5, prosâ 6, ubi sic eleganter : *Quod patitur temporis conditionem licèt illud (sicut de mundo censuit Aristoteles) nec cœperit unquam esse nec desinat, nondum tamen tale est ut æternum esse credatur : non enim totum simul (infinitæ licèt vitæ) spatium comprehendit, sed futura nondum, transacta jam non habet.*

Ad sextum dicendum, quòd transitus semper intelligitur à termino in terminum. Quæcunque autem præterita dies signetur, ab illa usque ad istam sunt finiti dies, qui pertransiri potuerunt. Objectio autem procedit ac si positis extremis sint media infinita.

Ad septimum dicendum, quòd in causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum per se; ut putà si causæ, quæ per se requiruntur ad aliquem effectum, multiplicarentur in infinitum, sicut si lapis moveretur à baculo, et baculus à manu, et hoc in infinitum: sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus, non reputatur impossibile; ut putà 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 quòd agat post actionem alterius martelli. Et similiter accidit huic homini in quantum generat, quòd sit generatus ab alio; generat enim in quantum homo, et 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 quòd homo generetur ab homine in infinitum; esset autem impossibile, si generatio hujus hominis dependeret ab hoc homine, et à corpore elementari, et à sole, et sic in infinitum.

Ad octavum dicendum, quòd 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 superiùs (qu. 7, art. 4). Quidam verò dicunt animam corrumpi cum corpore. Quidam verò, quòd ex omnibus animalibus remanet una tantùm. Alii verò (ut Augustinus dicit (1), posuerunt propter hoc circuitum animarum; ut scilicet animæ separatæ à corporibus, post determinata tem-

(1) Colligitur ex libro XII, *De Civit. Dei*, cap. 13, ubi eis qui talem circuitum fingunt applicat illud Psal.: *In circuitu impii ambulant.* Et ex *Serm.* 143, de temp. qui est 4, in secunda feria Paschæ, cap. 4.

porum carricula iterum redirent ad corpora. De quibus omnibus in sequentibus est agendum. Considerandum tamen quòd hæc ratio particularis est. Unde posset dicere aliquis quòd mundus fuit æternus, vel saltem aliqua creatura, ut angelus, non autem homo. Nos autem intendimus universaliter an aliqua creatura fuerit ab æterno.

ARTICULUS III.

Utrùm creatio rerum fuerit in principio temporis.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd creatio rerum non fuit 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, et præcipuè incorporalium. Ergo creatio non fuit in principio temporis.

2. Præterea, Philosophus probat quòd omne quod fit, fiebat: et sic omne *fieri* habet prius et posterius. In principio autem temporis (cùm sit indivisibile) non est prius et posterius. Ergo cùm creari sit quoddam *fieri*, videtur quòd res non sint creatæ in principio temporis.

3. Præterea, ipsum etiam tempus creatum est. Sed tempus non potest creari in principio temporis, cùm tempus sit divisibile, principium autem temporis indivisibile. Non ergo creatio rerum fuit in principio temporis.

Sed contra est, quod *Genes.*, I, dicitur : « In principio creavit Deus cœlum et terram. »

(Conclusio. — In principio temporis omnia à Deo creata sunt; et in principio, id est, in Filio; et in principio, id est, ante omnia.)

Respondeo dicendum, quòd illud verbum *Genes.*, I : « In principio creavit Deus cœlum et terram, » tripliciter exponitur ad excludendum tres errores. Quidam enim posuerunt mundum semper fuisse, et tempus non habere principium : et ad hoc excludendum exponitur : « In principio, » scilicet temporis.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 2, quæst. 1, art. 6, ad 3; et *Quodl.* 5, quæst. 1, art. 1, in corp.; et *Opusc.* 9, quæst. 100.

Quidam verò posuerunt duo esse creationis principia : unum bonorum, aliud malorum ; et ad hoc excludendum exponitur : « In principio, » id est, in Filio. Sicut enim principium effectivum appropriatur Patri propter potentiam, ita principium exemplare appropriatur Filio propter sapientiam, ut sicut dicitur : « Omnia in sapientia fecisti, » ita intelligatur Deum omnia fecisse in principio, id est, in Filio ; secundùm illud Apostoli *ad Col.*, I : « In ipso (scilicet Filio) condita sunt universa. » Alii verò dixerunt corporalia esse creata à Deo mediantibus creaturis spiritualibus : et ad hoc excludendum exponitur : « In principio creavit cœlum et terram, » id est, ante omnia. Quatuor enim ponuntur simul creata, scilicet cœlum empyreum, materia corporalis (quæ nomine terræ intelligitur), tempus et natura angelica.

Ad primum ergo dicendum, quòd non dicuntur in principio temporis res esse creatæ, quasi principium temporis sit creationis mensura ; sed quia simul cum tempore cœlum et terra creata sunt.

Ad secundum dicendum, quòd verbum illud Philosophi intelligitur de *fieri* quod est per motum, vel quod est terminus motûs : quia cùm in quolibet motu sit accipere prius et posterius, ante quodcunque signum in motu signato, dum scilicet aliquid est in *moveri* et *fieri*, est accipere prius, et etiam aliquid post ipsum, quia quod est in principio motûs vel in termino, non est in *moveri*. Creatio autem neque est motus, neque terminus, ut suprà dictum est : unde sic aliquid creatur quod non priùs creabatur.

Ad tertium dicendum, quòd nihil fit nisi secundùm quod est. Nihil autem est temporis nisi *nunc* : unde non potest fieri nisi secundùm aliquod *nunc*, non quia in ipso primo *nunc* sit tempus, sed quia ab eo incipit tempus.

QUÆSTIO XLVII.

De distinctione rerum in communi, in tres articulos divisa.

Post productionem creaturarum in *esse*, considerandum est de distinctione rerum.

Erit autem hæc consideratio tripartita : nam primò considerabimus de distinctione rerum in communi; secundò, de distinctione boni et mali; tertiò, de distinctione spiritualis et corporalis creaturæ.

Circa primum quæruntur tria : 1° De ipsa rerum multitudine seu distinctione. 2° De earum inæqualitate. 3° De unitate mundi.

ARTICULUS I.

Utrùm rerum multitudo et distinctio sit à Deo.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd rerum multitudo et distinctio non sit à Deo. Unum enim semper natum est unum facere. Sed Deus est maximè unus, ut ex præmissis patet (qu. 11, art. 4). Ergo non producit nisi unum effectum.

2. Præterea, exemplatum assimilatur suo exemplari. Sed Deus est causa exemplaris sui effectûs, ut dictum est (qu. 44, art. 3). Ergo cùm Deus sit unus, effectus ejus est unus tantùm, et non distinctus.

3. Præterea, ea quæ sunt ad finem, proportionantur fini. Sed finis creaturæ est unus, scilicet divina bonitas, ut suprà ostensum est (qu. 44, art. 4). Ergo effectus Dei non est nisi unus.

Sed contra est, quod dicitur *Genes.*, I, quòd « Deus distinxit lucem à tenebris, et divisit aquas ab aquis. » Ergo distinctio et multitudo rerum est à Deo.

(Conclusio. — Cùm propter bonitatem suam communican-

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. II, cap. 39, usque ad 45 inclusivè, ut et lib. III, 97; et quæst. 3, de potent., art. 1, ad 9 et art. 16, in corp.; et *Opusc.*, 3, cap. 71, 72, 73, 101; et in XII, *Metaph.*, lect. 2, circa finem.

dam condiderit Deus creaturas, et per illas repræsentandam; non ex materia, vel ex agente et materia, aut ex secundis causis, sed ex intentione primi agentis et Dei, multæ et diversæ naturæ processerunt.)

Respondeo dicendum, quòd causam distinctionis rerum multipliciter aliqui assignaverunt. Quidam enim attribuerunt eam materiæ, et hoc vel soli vel simul cum agente : soli quidem materiæ, sicut Democritus et omnes antiqui naturales (1) ponentes solam causam materialem, secundùm quos distinctio rerum provenit à casu secundùm motum materiæ; materiæ verò et agenti simul distinctionem et multitudinem rerum attribuit Anaxagoras, qui posuit intellectum distinguentem res, extrahendo quod erat permixtum in materia. Sed hoc non potest stare propter duo. Primò quidem, quia ostensum est (qu. 44, art. 2), quòd etiam ipsa materia à Deo creata est : unde oportet etiam distinctionem, si qua est ex parte materiæ, in altiorem causam reducere. Secundò, quia materia est propter formam, et non è converso; distinctio autem rerum est per formas proprias : non ergo distinctio est in rebus propter materiam; sed potiùs è converso in materia creata est difformitas, ut esset diversis formis accommodata.

Quidam verò attribuerunt distinctionem rerum secundis agentibus, sicut Avicenna qui dixit quòd Deus intelligendo se, produxit intelligentiam primam; in qua (quia non est suum *esse* et necessitate, incidit compositio potentiæ et actûs, ut infrà patebit (qu. 50), sic igitur prima intelligentia in quantum intelligit causam primam, produxit secundam intelligentiam; in quantum autem intelligit se secundùm quòd est in potentia, producit corpus cœli quod movet; in quantum verò intelligit se secundùm illud quod habet de actu, produxit animam cœli. Sed hoc non potest stare, propter duo. Primò quidem, quia ostensum est (qu. 45, art. 5) quòd creare solius Dei est : unde ea quæ non possunt causari nisi per creationem, à solo Deo

(1) Ut lib. I, *Physicorum*, cap. 5, text. 41, de Democrito et Parmenide, cap 6, autem text. 5, de Anaxagora; lib. III, cap. 4, text. 27, de hoc rursus ac Democrito; lib. VIII, cap. 1, ext. 2, de Anaxagora rursus et Empedocle; ac lib. I, *Metaphys.*, versùs finem cap. 4, de Democrito et Leucippo.

producuntur. Et hæc sunt omnia quæ non subjacent generationi et corruptioni. Secundò, quia secundùm hanc positionem non proveniret ex intentione primi agentis universitas rerum (1), 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, quòd distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in *esse* propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repræsentandam. Et quia per unam creaturam sufficienter repræsentari non potest, produxit multas creaturas et diversas ; ut quod deest uni ad repræsentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia : nam bonitas quæ in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim. Unde perfectiùs participat divinam bonitatem et repræsentat eam totum universum, quàm alia quæcunque 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.* primo : « Dixit Deus : Fiat lux ; et divisit lucem à tenebris. »

Ad primum ergo dicendum, quòd 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 suprà ostensum est (qu. 19, art. 4), agit per formam intellectam. Cùm igitur Deum multa intelligere non repugnet unitati et simplicitati ipsius, ut supra ostensum est (qu. 15, art. 2), relinquitur quòd licèt sit unus, possit multa facere.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa teneret de exemplato quod perfectè repræsentat exemplar ; quod non multiplicatur nisi materialiter : unde imago increata, quæ est perfecta, est una tantùm. Sed nulla creatura repræsentat perfectè

(1) Sic passim in impressis, gothicis, manuscriptis. Quidni potiùs *diversitas* ? Ex eo enim quod rerum universitas esset à casu infert etiam quòd à casu proinde complementum ipsius universi dicendum esset. Nugatoriè autem ex eo inferretur quòd ipsamet universitas esset à casu, quia sic idem per idem probaretur.

exemplar primum quod est divina essentia, et ideo potest per multa repræsentari. Et tamen secundùm quòd ideæ dicuntur exemplaria, pluralitati rerum correspondet in mente divina pluralitas idearum.

Ad tertium dicendum, quòd in speculativis medium demonstrationis quod perfectè demonstrat conclusionem, est unum tantùm; sed media probabilia sunt multa. Et similiter in operativis, quando id quod est ad finem, adæquat (ut ita dixerim) finem, non requiritur quòd sit nisi unum tantùm. Sed creatura non sic se habet ad finem qui est Deus : unde oportuit creaturas multiplicari.

ARTICULUS II.

Utrùm inæqualitas rerum sit à Deo.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd inæqualitas rerum non sit à Deo. « Optimi enim est optima adducere. » Sed inter optima unum non est majus altero. Ergo Dei, qui est optimus, est omnia æqualia facere.

2. Præterea, æqualitas est effectus unitatis, ut dicitur in V. *Metaphys.*, text. 20. Sed Deus est unus : ergo fecit omnia æqualia.

3. Præterea, justitiæ est inæqualia inæqualibus dare. Sed Deus est « justus in omnibus operibus suis. » Cùm ergo operationi ejus qua *esse* rebus communicat, non præsupponatur aliqua inæqualitas rerum, videtur quòd fecerit omnia æqualia.

Sed contra est, quod dicitur *Eccles.* XXXIII : « Quare dies diem superat, et iterum lux lucem, et annus annum, et sol solem? A Domini scientia separati sunt. »

(Conclusio. — Sicut divina sapientia multæ et diversæ creaturæ in *esse* processerunt, ita eadem ex causa rerum inæqualitas processit, et non ex meritis seu de meritis creaturarum.)

Respondeo dicendum, quòd Origenes, volens excludere positionem ponentium distinctionem in rebus ex contrarietate

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. 2, cap. 39, usque ad 45 inclusivè; ut et lib. 3, cap. 97; et quæst. 3, de potent., art. 16; et quæst. de anima, art. 7, in corp.

principiorum boni et mali, posuit à Deo in principio omnia creata esse æqualia. Dicit enim quòd Deus primò creavit creaturas rationales tantùm et omnes æquales : in quibus primò exorta est inæqualitas ex libero arbitrio ; quibusdam conversis in Deum, secundùm magis et minùs ; quibusdam, etiam secundùm magis et minùs, à Deo aversis. Illæ igitur rationales creaturæ quæ ad Deum per liberum arbitrium conversæ sunt, promotæ sunt ad diversos ordines angelorum, pro diversitate meritorum ; illæ autem quæ aversæ sunt à Deo, sunt corporibus alligatæ diversis secundùm diversitatem peccati, et hanc causam dicit esse creationis et diversitatis corporum. Sed secundùm hoc universitas corporalium creaturarum non esset propter bonitatem Dei communicandam creaturis, sed ad puniendum peccatum ; quod est contra illud quod dicitur, *Genes.*, primo : « Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona. » Et ut Augustinus dicit XI. *De Civit. Dei* (cap. 23) : « Quid stultius dici potest, quàm per istum solem ut in uno mundo unus esset, non decori pulchritudinis, vel saluti rerum corporalium consuluisse artificem Deum ; sed hoc potiùs evenisse, quia una anima sic peccaverat. Ac per hoc, si centum animæ peccassent, centum soles haberet hic mundus. »

Et ideo dicendum est quòd sicut sapientia Dei est causa distinctionis rerum, ita et inæqualitatis. Quod sic patet. Duplex enim distinctio invenitur in rebus : una formalis, in his quæ differunt specie ; alia verò materialis, in his quæ differunt numero tantùm. Cum autem materia sit propter formam, distinctio materialis est propter formalem. Unde videmus quòd in rebus incorruptibilibus non est nisi unum individuum unius speciei, quia species sufficienter conservatur in uno ; in generalibus autem et corruptibilibus sunt multa individua unius speciei, ad conservationem speciei. Ex quo patet quòd principalior est distinctio formalis quàm materialis. Distinctio autem formalis semper requirit inæqualitatem : quia, ut dicitur in VIII. *Metaph.*, text. 10, vel cap. 3, formæ rerum sunt sicut numeri, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem unitatis. Unde in rebus naturalibus gradatim species ordinatæ esse videntur : sicut mixta perfectiora sunt elementis ; et plantæ, corporibus mineralibus ; et animalia, plantis ; et ho-

mines, aliis animalibus; et in singulis horum una species perfectior aliis invenitur. Sicut ergo divina sapientia causa est distinctionis rerum, propter perfectionem universi, ita et inæqualitatis : non enim esset perfectum universum, si tantùm unus gradus bonitatis inveniretur in rebus.

Ad primum ergo dicendum, quòd optimi agentis est producere totum effectum suum optimum, non tamen quòd quamlibet partem totius faciat optimam simpliciter, sed optimam secundùm proportionem ad totum; tolleretur enim bonitas animalis, si quælibet pars ejus haberet oculi dignitatem. Sic agitur et Deus totum universum constituit optimum, secundùm modum creaturæ; non autem singulas creaturas, sed unam aliâ meliorem. Et ideo de singulis creaturis dicitur *Genes.* I : « Vidit Deus lucem quòd esset bona, » et similiter de singulis; sed de omnibus simul dicitur : « Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona. »

Ad secundum dicendum, quòd primum quod procedit ab unitate, est æqualitas, et deinde procedit multiplicitas. Et ideo à Patre (cui secundùm Augustinum (1) appropriatur *unitas*) processit Filius, cui appropriatur *æqualitas;* et deinde creatura, cui competit *inæqualitas;* sed tamen etiam a creaturis participatur quædam æqualitas, scilicet proportionis.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa est quæ movit Origenem; sed non habet locum nisi in retributione præmiorum, quorum inæqualitas debetur inæqualibus meritis. Sed in constitutione rerum non est inæqualitas partium per quamcunque inæqualitatem præcedentem vel meritorum vel 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 et faceret eam si posset.

(1) Sc. lib. I. *De doct. Christ.*, cap. 5, ubi ait, sub finem, quòd *in Patre unitas, in Filio æqualitas, in Spiritu sancto unitatis æqualitatisque concordia.*

ARTICULUS III.

Utrùm sit unus mundus tantùm.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd non sit unus mundus tantùm, sed plures. Quia ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII, *Quæstionum* (qu. 46) : « Inconveniens est dicere quòd Deus sine ratione res creavit. » Sed eâ ratione qua creavit unum, potuit creare multos ; cùm ejus potentia non sit limitata ad unius mundi creationem, sed est infinita, ut ostensum est (qu. 7 et 25). Ergo Deus plures mundos produxit.

2. Præterea, natura facit quod melius est, et multò magis Deus (2). Sed melius esset esse plures mundos, quàm unum, quia plura bona paucioribus meliora sunt. Ergo plures mundi facti sunt à Deo.

3. Præterea, omne quod habet formam in materia, potest multiplicari secundùm numerum, manente eadem specie, quia multiplicatio secundùm numerum est ex materia. Sed mundus habet formam in materia : sicut enim cùm dico, *homo*, significo formam ; cum autem dico, *hic homo*, significo formam in materia ; ita, cùm dicitur *mundus*, significatur forma ; cùm autem dicitur *hic mundus*, significatur forma in materia. Ergo nihil prohibet esse plures mundos.

Sed contra est, quod dicitur *Joan.*, I : « Mundus per ipsum factus est : » ubi singulariter *mundum* nominavit, quasi uno solo mundo existente.

(Conclusio. — Cùm universas creaturas ad se et invicem mirabilis quodam ordine instituerit Deus, unum tantùm mundum, et non plures ponere conveniens est.)

Respondeo dicendum, quòd ipse ordo in rebus à Deo creatis existens unitatem mundi manifestat. Mundus enim iste unus dicitur unitate ordinis, secundùm quòd quædam ad alia ordi-

(1) De his eitam 1. quæst. 3, de potent., art. 16 ; et in XII *Meth.*, l. 7, col. 9, fin.; et I. *cœli*, lect. 16, usque ad 22.

(2) Ex lib. I *Politicorum*, cap. 8, versùs finem ; et lib. *De animalium incessu*, cap. 12, post principium ; et lib. I *De generat. animalium*, cap. 4, statim à principio quoad naturam : sed quanto magis Deus author naturæ?

nantur. Quæcunque autem sunt à Deo, ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum, ut ostensum est (qu. 11 et 21) : unde necesse est quòd 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, et alios infinitos.

Ad primum ergo dicendum, quòd hæc est ratio quare mundus est unus, quia debent omnia esse ordinata uno ordine et ad unum. Propter quod Aristoteles in XII. *Metaph.*, text. 52, ex unitate ordinis in rebus existentis, concludit unitatem Dei gubernantis ; et Plato (in *Timæo*) ex unitate exemplaris probat unitatem mundi, quasi exemplati.

Ad secundum dicendum, quòd 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. Cùm autem dicitur : « Plures mundos esse meliores quàm unum, » hoc dicitur secundùm multitudinem materialem : tale autem melius non est de intentione Dei agentis ; quia eadem ratione dici posset quòd, si fecisset duos, melius esset quòd essent tres, et sic in infinitum.

Ad tertium dicendum, quòd mundus constat ex sua tota materia ; non enim est possibile esse aliam terram, quàm istam, quia omnis terra ferretur naturaliter ad hoc medium ubicunque esset. Et eadem ratio est de aliis corporibus quæ sunt partes mundi.

QUÆSTIO XLVIII.

De rerum distinctione in speciali, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de distinctione rerum in speciali.

Et primò de distinctione boni et mali. Deinde de distinctione spiritualis et corporalis creaturæ.

Circa primum quærendum est de malo et de causa mali.

Circa malum quæruntur sex : 1° Utrùm malum sit natura aliqua. 2° An malum inveniatur in rebus. 3° Utrùm bonum sit

subjectum mali. 4° Utrùm malum corrumpat totaliter bonum. 5° De divisione mali per pœnam et culpam. 6° Quid habeat plus de ratione mali, pœna vel culpa.

ARTICULUS I.

Utrùm malum sit natura quædam.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd malum sit natura quædam. Quia omne genus est natura quædam. Sed malum est quoddam genus. Dicitur enim in prædicamentis, quòd « bonum et malum non sunt in genere, sed sunt genera aliorum. » Ergo malum est natura quædam.

2. Præterea, omnis differentia constitutiva alicujus speciei est natura quædam. Malum autem est differentia constitutiva in moralibus; differt enim specie malus habitus à bono, ut liberalitas ab illiberalitate. Ergo malum significat naturam quandam.

3. Præterea, utrùmque contrariorum est natura quædam. Sed malum et bonum non opponuntur ut privatio et habitus, sed ut contraria; ut probat Philosophus in prædicamentis (2), per hoc quòd inter bonum et malum est aliquid medium et 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, et natura quædam.

5. Præterea, ad perfectionem universitatis rerum non pertinet nisi quod est ens et natura quædam. Sed malum pertinet ad perfectionem universitatis rerum; dicit enim Augustinus (3) in *Enchir.*, quòd « ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo, in qua etiam illud quod malum dicitur, bene

(1) De his etiam I, *Sent.*, distinct. 46, art. 3, tum in corp., tum ad 4; et II, *Sent.*, dist. 34, quæst. 1, art. 2; et *Contra Gent.*, lib. 3, cap. 7, 8, 9, 11, art. 1; et quæst. 3, de potent., art. 6; et quæst. 1, de malo, art. 12; et *Opusc.* 3, cap. 115.

(2) Eodem loco ex quo sumptum est quod argumento 1 præmittitur, nimirum in capite de oppositis.

(3) Nempe cap. 10, circa finem, et 11 statim a principio.

ordinatum et suo loco positum, eminentius commendat bona. » Ergo malum est natura quædam.

Sed contra est, quòd Dionysius dicit, IV, *De divin. Nom.*, art. 4 : « Malum non est existens, neque bonum. »

(Conclusio. — Non existens aliquid, vel natura aliqua, sed ipsa boni absentia malum est.)

Respondeo dicendum, quòd unum oppositorum cognoscitur per alterum; sicut per lucem, tenebræ : unde et quid sit malum, oportet ex ratione boni accipere. Diximus autem supra quòd (1) bonum est omne id quod est appetibile; et sic, cum omnis natura appetat suum *esse* et suam perfectionem, necesse est dicere quòd *esse* et perfectio cujuscunque naturæ rationem habeat bonitatis. Unde non potest esse quòd malum significet quoddam *esse* aut quandam formam seu naturam : relinquitur ergo quòd nomine mali significetur quædam absentia boni. Et pro tanto dicitur quòd « malum neque est existens, neque bonum; » quia cùm ens in quantum hujusmodi sit bonum, eadem est remotio utrorumque.

Ad primum ergo dicendum, quòd Aristoteles ibi loquitur secundùm opinionem Pythagoricorum, qui *malum* existimabant esse naturam quandam, et ideo *bonum* et *malum* ponebant genera (2) : consuevit enim Aristoteles (et præcipuè in libris logicalibus) ponere exempla quæ probabilia erant suo tempore secundùm opinionem aliquorum Philosophorum. Vel dicendum sicut dicit Philosophus in IV. *Metaphys.*, quòd « prima contrarietas est habitus et privatio; » quia scilicet in omnibus contrariis salvatur, cùm semper unum contrariorum sit imperfectum respectu alterius, ut nigrum respectu albi et amarum respectu dulcis. Et pro tanto bonum et malum dicuntur genera,

(1) Scilicet quæst. 5, art. 1, ex I *Ethicorum;* et art. 3; et ex eorum resumptione quæ art. 1 dicta erant; et art. 5, rursus ex iteratâ resumptione utriusque prædicti articuli.

(2) Unum quidem *finiti*, nempe bonum; alterum verò *infiniti*, scilicet malum; ut ex lib. II *Ethicorum*, cap. 5, græcolat., prope finem, vel in antiquis ex cap. 7, statim a principio colligitur. Appendix autem sequens quarti *Metaphys.*, colligitur ex textu 6, vel cap. 2, sed expressiùs, imo expressissimè sub his verbis lib. X, text. 15, vel cap. 7.

non simpliciter, sed contrariorum; quia sicut omnis forma habet rationem boni, ita omnis privatio (in quantum hujusmodi) habet rationem mali.

Ad septimum dicendum, quòd bonum et malum non sunt differentiæ constitutivæ nisi in moralibus, quæ recipiunt speciem ex fine, qui est objectum voluntatis à quo moralia dependent, et quia bonum habet rationem finis, ideo bonum et malum sunt differentiæ specificæ in moralibus; *bonum* per se sed *malum* in quantum est remotio debiti finis. Nec tamen remotio debiti finis constituit speciem in moralibus, nisi secundùm quòd adjungitur fini indebito : sicut neque in naturalibus 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 sensùs 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 et malo, secundùm quòd inveniuntur in moralibus : sic enim inter bonum et malum invenitur medium; prout *bonum* dicitur quod est ordinatum; *malum* autem quod non solùm est deordinatum, sed etiam nocivum alteri. Unde dicit Philosophus in IV. *Eth.* (cap. 1), quòd « prodigus vanus quidem est, sed non malus. Ab hoc etiam malo quod est secundùm morem contingit fieri reditum ad bonum, non autem ex quocunque malo; non enim ex cæcitate fit reditus ad visionem, cùm tamen cæcitas sit malum quoddam.

Ad quartum dicendum, quòd 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 *effectivè*, 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, id est, secundùm quòd est privatio quædam, sed secundùm quòd ei bonum adjungitur : nam omnis actio est ab aliqua forma, et omne quod desideratur ut finis est perfectio aliqua. Et ideo, ut

Dionysius dicit ubi supra : « Malum non agit neque desideratur nisi virtute boni adjuncti ; per se autem (1) est infinitum et præter voluntatem et intentionem. »

Ad quintum dicendum, quòd sicut suprà dictum est, partes universi habent ordinem ad invicem secundùm quòd una agit in alteram, et est finis alterius, et exemplar : hæc autem (ut dictum est) non possunt convenire malo nisi ratione boni adjuncti : unde malum neque ad perfectionem universi pertinet, neque sub ordine universi concluditur, nisi per accidens ; id est, ratione boni adjuncti.

ARTICULUS II.

Utrùm malum inveniatur in rebus.

Ad secundùm sic proceditur (2). Videtur quòd malum non inveniatur in rebus. Quicquid enim invenitur in rebus, vel est aliquid, vel privatio alicujus, quod est *non ens*. Sed Dionysius dicit, ubi supra, quòd « malum distat ab existente, et adhuc plus distat à non existente (1). » Ergo malum nullo modo invenitur in rebus.

2. Præterea, *ens* et *res* convertuntur. Si ergo malum est ens in rebus, sequitur quòd malum sit res quædam : quod est contra prædicta.

3. Præterea, albius est quod est nigro impermixtius, ut dicitur in IIIk lib. *Topicorum* Aristoteles, cap. 4. Ergo et melius est quod est malo impermixtius. Sed Deus facit semper quod melius est multò magis quàm natura. Ergo in rebus à Deo conditis nihil malum invenitur.

(1) Id est, si seorsim à bono et secundùm se quâ malum est, consideretur, ut § 31 et § 38 videre est. Dicitur autem *infinitum*, quia non uno modo determinato, sed variis et velut fortuitis contingit, sicut ibidem explicatur.

(2) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 34, art. 1; et *Contra Gent.*, lib. 3, cap. 4.

(1) Ut passim in impressis, gothicis, manuscriptis. Atqui planiùs reponendum videtur : *Adhuc plus distat non existente*, seu *non ente*, quia et *non ens* aliquo modo est *ens*, malum autem neutiquam, ait Dionysius ibi, § 19.

Sed contra est, quod secundùm hoc removerentur omnes prohibitiones et pœnæ, quæ non sunt nisi malorum.

(Conclusio. — Sicut ad universi perfectionem oportuit non tantùm incorruptibilia et indefectibilia à bono esse, ita necesse est in rebus inveniri malum, sicut defectus et corruptio boni, non quidem positivè, sed formaliter remotivè.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 47, art. 1 et 2) perfectio universi requirit inæqualitatem esse in rebus, ut omnes bonitatis gradus impleantur. Est autem unus gradus bonitatis, ut aliquid ita bonum sit quòd nunquam deficere possit; alius autem gradus bonitatis est, ut aliquid ita bonum sit quòd à bono deficere possit. Qui etiam gradus in ipso *esse* inveniuntur : quædam enim sunt, quæ suum *esse* amittere non possunt, ut incorruptibilia; quædam verò sunt, quæ amittere possunt, ut corruptibilia. Sicut igitur perfectio universitatis rerum requirit ut non solùm sint entia incorruptibilia; 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 (1) : unde manifestum est quòd in rebus malum invenitur, sicut et corruptio; nam et ipsa corruptio malum quoddam est.

Ad primum ergo dicendum, quòd malum distat ab ente simpliciter et non ente simpliciter; quia neque est sicut habitus neque sicut pura negatio, sed sicut privatio.

Ad secundum dicendum, quòd sicut dicitur in V: ***Metaphys.***, text. 14, ens dupliciter dicitur. Uno modo secundùm quòd significat entitatem rei, prout 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, cujus nota est hoc verbum, *est;* et hoc est ens quod respondetur ad quæstionem, *an est;* et sic cæcitatem dicimus esse in oculo vel quamcunque aliam privationem : et hoc modo etiam malum

(1) Hinc malum ubi sup., § 33, ἔλλειψιν ἀγαθοῦ id est *bon. defectionem Dionysius* vocat; et § 35, *defectionem* esse dici *sive cognitionis et scientiæ, sive desiderii et operationis boni* (vel efficientiæ boni, ἐνεργιας ἀγαθου), etc.

dicitur *ens*. Propter hujus autem distinctionis ignorantiam, aliqui considerantes quòd aliquæ res dicuntur malæ, vel quòd malum dicitur esse in rebus, crediderunt quòd malum esset res quædam.

Ad tertium dicendum, quòd Deus et natura et quodcunque agens facit quod melius est in toto, sed non quod melius est in unaquâque parte, nisi per ordinem ad totum, ut supra dictum est (qu. 47). Ipsum autem totum, quod est universitas creaturarum, melius et 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, cap. IV *De div. Nom.*, ipsa autem natura rerum hoc habet, ut quæ deficere possunt, quandòque deficiant; tum quia, ut dicit Augustinus in *Enchir.* : « Deus est adeo potens, quòd etiam bona potest facere de malis; » unde multa bona tollerentur si Deus nullum malum permitteret esse : non enim generaretur ignis nisi corrumperetur aer ; neque conservaretur vita leonis, nisi occideretur asinus; neque etiam laudaretur justitia vindicantis et patientia sufferentis, si non esset iniquitas persequentis.

ARTICULUS III.

Utrùm malum sit in bono sicut in subjecto.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd malum non sit in bono sicut in subjecto. Omnia enim bona sunt existentia. Sed Dionysius dicit, IV. *De divin. Nom.*, ubi suprà, quòd « malum non est existens neque in existentibus. » Ergo malum non est in bono sicut in subjecto.

2. Præterea, *malum* non est ens, *bonum* verò 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 et malum sunt contraria. Ergo malum non est in bono sicut in subjecto.

(1) De his etiam II. *Sent.*, dist. 34, quæst. 1, art. 2; et *Contra Gent.*, lib. 3, cap. 1; et quæst. 1, de malo, art. 2, et *Opusc.* 3, cap. 118 et 176.

4. Præterea, id in quo est albedo sicut in subjecto, dicitur esse album : ergo et id in quo est malum sicut in subjecto, est malum. Si ergo malum sit in bono sicut in subjecto, sequitur quòd bonum sit malum; contra id quod dicitur *Isai.*, V : « Væ qui dicitis malum bonum, et bonum malum. »

Sed contra est, quod Augustinus dicit in *Enchir.*, cap. XIV, quòd « malum non est nisi in bono. »

(Conclusio. — Cùm malum sit privatio boni et in eodem subjecto sint, malum non negativè sed privativè est in bono ut in suo subjecto.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, malum importat remotionem boni. Non autem quælibet remotio boni *malum* dicitur. Potest enim accipi remotio boni et privativè et negativè. Remotio igitur boni negativè accepta mali rationem non habet : alioquin sequeretur quòd ea quæ nullo modo sunt, mala essent; et iterum, quòd quælibet res esset mala, ex hoc quòd non habet bonum alterius rei; utpote quòd homo esset malus, quia non habet velocitatem capræ vel fortitudinem leonis. Sed remotio boni privativè accepta malum dicitur, sicut privatio visùs cæcitas dicitur. Subjectum autem privationis et formæ est unum et idem, scilicet ens in potentia; sive sit ens in potentia simpliciter, sicut materia prima, quæ est subjectum formæ substantialis et privationis oppositæ; sive sit ens in potentia secundùm quid, et in actu simpliciter, ut corpus diaphanum quod est subjectum tenebrarum et lucis. Manifestum est autem quòd forma per quam aliquid est actu, perfectio quædam est et bonum quoddam, et sic omne ens in actu bonum quoddam est; et similiter omne ens in potentia, in quantum hujusmodi, bonum quoddam est secundùm quòd habet ordinem ad bonum : sicut enim ens est in potentia, ita et bonum in potentia. Relinquitur ergo quòd subjectum mali sit bonum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dionysius intelligit malum non esse in existentibus sicut partem (1) aut sicut proprietatem naturalem alicujus existentis.

Ad secundum dicendum, quòd non ens, negativè acceptum,

(1) Ut colligitur ex illis verbis, § 34 : *Malum nec res est nec in rebus.*

non requirit subjectum. Sed privatio est negatio in subjecto, ut dicitur in IV. *Metaphys.* : et tale non ens est malum.

Ad tertium dicendum, quòd malum non est sicut in subjecto in bono quod ei opponitur, sed in quodam alio bono; subjectum enim cæcitatis non est visus, sed animal. Videtur tamen, ut Augustinus dicit in *Enchir.*, cap. 14, hic fallere dialecticorum regula, quæ dicit contraria simul esse non posse. Hoc tamen intelligendum est secundùm communem acceptionem boni et mali, non autem secundùm quòd specialiter accipitur *hoc bonum* et *hoc malum*. Album autem et nigrum, dulce et amarum et hujusmodi contraria non accipiuntur nisi specialiter, quia sunt in quibusdam generibus determinatis; sed bonum circuit omnia genera, unde unum bonum potest simul esse cum privatione alterius boni.

Ad quartum dicendum, quòd Propheta imprecatur *væ* illis qui dicunt id quod est bonum, secundùm quòd est bonum, esse malum. Hoc autem non sequitur ex præmissis, ut per prædicta patet.

ARTICULUS IV.

Utrùm malum corrumpat totum bonum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd malum corrumpat totum bonum. Unum enim contrariorum totaliter corrumpitur per aliud. Sed bonum et malum sunt contraria : ergo malum potest corrumpere totum bonum.

2. Præterea, Augustinus dicit in *Enchir.*, cap. 12, quòd « malum nocet in quantum adimit bonum. » Sed bonum est sibi simile et uniforme : ergo totaliter tollitur per malum.

3. Præterea, malum, quandiu est, nocet et aufert bonum. Sed illud à quo semper aliquid aufertur, quandoque consumitur (2), nisi sit infinitum, quod non potest dici de

(1) De his etiam 1. 2, quæst. 85, art. 1, 2, 4; ut et II. *Sent.*, dist. 34, art. 5; et *Contra Gent.*, lib. 3, cap. 10 et 12; et quæst. 2, de malo, art. 9, 11, 12; et *Opusc.* 3, cap. 117 et 118.

(2) Juxta illud Philosophicum axioma III *Physicorum*, text. 59 : *Omne finitum quovis finito consumitur.*

aliquo bono creato. Ergo malum consumit totaliter bonum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in *Enchir.*, ubi suprà, quòd « malum non potest totaliter consumere bonum. »

(Conclusio. — Malum corrumpit totum sibi oppositum bonum; nunquam autem bonum quod est subjectum, nec bonum totum quod est habilitas subjecti ad actum, corrumpere potest.)

Respondeo dicendum, quòd malum non potest totaliter consumere bonum. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd est triplex bonum. Quoddam quod per malum totaliter tollitur, et hoc est bonum oppositum malo; sicut lumen totaliter per tenebras tollitur, et visus per cæcitatem. Quoddam verò 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 verò bonum est, quod diminuitur quidem per malum, sed non totaliter tollitur; et hoc bonum est habilitas subjecti ad actum. Diminutio autem hujus boni non est accipienda per subtractionem (sicut est diminutio in quantitatibus), seu per remissionem, sicut est diminutio in qualitatibus et formis. Remissio autem hujus habilitatis est accipienda è contrario intensioni ipsius. Intenditur enim hujusmodi habilitas per dispositiones quibus materia præparatur ad actum, quæ quantò magis multiplicantur in subjecto, tantò habilius est ad recipiendam perfectionem et formam : et è contrario remittitur per dispositiones contrarias, quæ quantò magis multiplicatæ sunt in materia et magis intensæ, tantò magis remittitur potentia ad actum. Si igitur contrariæ dispositiones in infinitum multiplicari et intendi non possunt, sed usque ad certum terminum, neque habilitas prædicta in infinitum diminuitur vel remittitur; sicut patet in qualitatibus activis et passivis elementorum : frigiditas enim et humiditas, per quæ diminuitur sive remittitur habilitas materiæ ad formam ignis, non possunt multiplicari in infinitum. Si verò dispositiones contrariæ in infinitum multiplicari possunt, et habilitas 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 et aerem, in infinitum diminuetur habilitas aeris ad lumen; nunquam tamen totaliter tollitur ma-

nente aere, qui secundùm naturam suam est diaphanus. Similiter in infinitum potest fieri additio in peccatis, per quæ semper magis ac magis minuitur habilitas animæ ad gratiam ; quæ quidem peccata sunt quasi obstacula interposita inter nos et Deum, secundùm illud *Isai.*, LIX : « Peccata nostra diviserunt inter nos et Deum ; » neque tamen tollitur totaliter ab anima prædicta habilitas, quia consequitur naturam ipsius.

Ad primum ergo dicendum, quòd bonum quod opponitur malo, totaliter tollitur ; sed alia bona non totaliter tolluntur, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd habilitas prædicta est media inter subjectum et actum : unde ex ea parte qua attingit actum, diminuitur per malum ; sed ex ea parte qua tenet se cum subjecto, remanet. Ergo licèt bonum in se sit simile, tamen propter comparationem ejus ad diversa non totaliter tollitur, sed in parte.

Ad tertium dicendum, quòd quidam imaginantes diminutionem boni prædicti ad similitudinem diminutionis quantitatis, dixerunt quòd sicut continuum dividitur in infinitum (1) factâ divisione secundùm eamdem proportionem (ut putà quòd 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 enim est medium medii quàm medium totius : sed secundùm peccatum non de necessitate minùs diminuit de habilitate prædictâ quàm præcedens, sed fortè aut æqualiter aut magis. Dicendum est ergo quòd licèt ista habilitas sit quoddam finitum, diminuitur tamen in infinitum, non per se, sed per accidens ; secundùm quòd contrariæ dispositiones in infinitum augentur, ut dictum est.

(1) Ut ex lib. III *Physicorum*, statim ad initio colligitur; ubi dicitur infinitum primò in continuo appparere, ac propterea definientes continuum sæpè nomine ac ratione infiniti solere uti, cùm continuum in infinitum dividi possit, vel sit divisibile.

ARTICULUS V.

Utrùm malum sufficienter dividatur per pœnam et culpam.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd malum non sufficienter dividatur per pœnam et culpam. Omnis enim defectus malum quoddam esse videtur. Sed in omnibus creaturis est quidam defectus quòd se in *esse* conservare non possunt, qui tamen nec pœna nec culpa est. Non ergo, sufficienter malum dividitur per pœnam et culpam.

2. Præterea, in rebus irrationalibus non invenitur culpa nec pœna : invenitur tamen in eis corruptio et 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 Glossa, II. *Cor.*, XII; nec etiam pœna, quia tentatio præcedit culpam, pœna autem subsequitur. Insufficienter ergo malum dividitur per pœnam et culpam.

Sed contra : videtur quòd divisio sit superflua; ut enim Augustinus dicit in *Enchir.*, cap. XII, « malum dicitur, quia nocet. » Quod autem nocet, pœnale est : omne ergo malum sub pœna continetur.

(Conclusio. — Quodvis malum, cùm bono oppositum sit, in rebus voluntariis est pœna vel culpa.)

Respondeo dicendum, quòd malum (sicut suprà dictum est) est privatio boni, quod in perfectione et actu consistit principaliter et per se. Actus autem est duplex : primus et secundus. Actus quidem primus est forma et integritas rei; actus autem secundus est operatio. Contingit ergo malum esse dupliciter : uno modo per subtractionem formæ, aut alicujus partis quæ requiritur ad integritatem rei, sicut cæcitas malum est, et carere membro; alio modo per subtractionem debitæ opera-

(2) De his etiam in II. *Sent.*, distinct. 35, art. 1; ut et III. *Sent.*, dist. 34, quæst. 1, art. 3, quæstiunc. 5; et quæst. 1, de malo, art. 4.

tionis, vel quia omnino non est, vel quia debitum modum et ordinem non habet. Quia verò bonum simpliciter est objectum voluntatis, malum (quod est privatio boni) secundùm specialem rationem invenitur in creaturis rationalibus, habentibus voluntatem. Malum igitur quod est per subtractionem formæ et integritatis rei, habet rationem pœnæ, et præcipuè supposito (1) quòd omnia divinæ providentiæ et justitiæ subdantur, ut suprà ostensum est (qu. 2, art. 2); de ratione enim pœnæ est quòd sit contraria voluntati. Malum autem quod consistit in subtractione debitæ operationis in rebus voluntariis, habet rationem culpæ; hoc enim imputatur alicui in culpam, cùm deficit à perfecta actione, cujus dominus est secundùm voluntatem. Sic igitur omne malum, in rebus voluntariis consideratum, est vel pœna vel culpa.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia *malum* est privatio boni et non negatio pura (ut dictum est suprà), non omnis defectus boni est malum, sed defectus boni quod natum est et debet haberi : defectus enim visionis non est malum in lapide, sed in animali; quia contra rationem lapidis est quòd visum habeat. Similiter etiam contra rationem creaturæ est quòd in *esse* conservetur à seipsa, quia idem dat *esse* et conservat : unde iste defectus non est malum creaturæ.

Ad secundum dicendum, quòd pœna et culpa non dividunt malum simpliciter, sed malum in rebus voluntariis.

Ad tertium dicendum, quòd tentatio, prout importat provocationem ad malum, semper est malum culpæ in tentante (2); sed in eo qui tentatur, non est propriè, nisi secundùm quòd aliqualiter immutatur : sic enim actio agentis est in patiente. Secundùm autem quòd tentatus immutatur in malum à tentante, incidit in culpam.

(1) Non velut ex incerta et conditionata hypothesi, sed firmâ et solidâ et demonstratâ veritate, cùm contrarium sine impietate dici non possit nec de isto sine errore dubitari; ut ex eodem loco ad quem remittit colligitur.

(2) Tam in dæmone qui propriè *tentator* appellatur Matth. IV, vel *is qui tentat* I. ad *Thessal.* III, vers. 5, quàm in homine. Licèt ad pœnam nisi accidentalem non imputetur dæmoni, sed homini.

Ad argumentum in oppositum dicendum, quòd de ratione pœnæ est quòd noceat agenti in seipso; sed de ratione culpæ est quòd noceat agenti in sua actione : et sic utrumque sub malo continetur secundùm quòd habet rationem nocumenti.

ARTICULUS VI.

Utrùm habeat plus de ratione mali pœna quàm culpa.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd habeat plus de ratione mali pœna quàm culpa. Culpa enim se habet ad pœnam, ut meritum ad præmium. Sed præmium habet plus de ratione boni quàm meritum, cùm sit finis ejus. Ergo pœna plus habet de ratione mali quàm culpa.

2. Præterea, illud est majus malum quod opponitur majori bono (2). Sed pœna, sicut dictum est, opponitur bono agentis, culpa autem bono actionis. Cùm ergo melius sit agens quàm actio, videtur quòd pejus sit pœna quàm 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 quàm 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 quàm pœna.

(Conclusio. — Cùm malum culpæ sit hoc ipsum quo mali sumus, cùmque à nostra tantummodo voluntate proficiscatur, non autem malum pœnæ, culpam quàm pœnam plus de ratione mali habere certum est.)

Respondeo dicendum, quòd culpa habet plus de ratione mali quàm pœna; et non solùm quàm pœna sensibilis, quæ consistit in privatione corporalium bonorum (cujusmodi pœnas plures

(1) De his etiam in 2. 2, quæst. 19, art. 1; et quæst. 76, art. 4; et II, *Sent.*, dist. 37, quæst. 3, art. 2; et de malo, quæst. 1, art. 5.

(2) Ex cap. 7, libri primi *Rhetoricorum* colligitur, ame medium.

attendunt), sed etiam universaliter accipiendo pœnam, secundùm quòd 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; secundùm illud Dionysii, IV *De div. Nom.*, part. 4: « Puniri non est malum, sed fieri pœnâ dignum. » Et hoc ideo est, quia cùm bonum simpliciter consistat in actu et non in potentia, ultimus autem actus est operatio vel usus quarumcunque 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*, et ex mala *malus*; potest enim qui habet malam voluntatem, etiam bono quod habet malè uti, sicut si grammaticus voluntariè incongruè loquatur. Quia ergo ipsa culpa consistit in deordinato actu voluntatis, pœna verò in privatione alicujus eorum quibus utitur voluntas, perfectiùs habet rationem mali culpa quàm pœna. Secunda ratio sumi potest ex hoc quòd Deus est author 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 : malum verò culpæ opponitur propriè bono increato; contrariatur enim impletioni divinæ voluntatis et divino amori, quo bonum divinum in seipso amatur, et non solùm secundùm quòd participatur à creatura. Sic igitur patet quòd culpa habet plus de ratione mali quàm pœna.

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt culpa terminetur ad pœnam, sicut meritum ad præmium, tamen culpa non intenditur propter pœnam, sicut meritum propter præmium; sed potiùs è converso pœna inducitur ut vitetur culpa. Et sic culpa est malum pejus quàm pœna.

Ad secundum dicendum, quòd ordo actionis qui tollitur per culpam, est perfectius bonum agentis (cùm sit perfectio secunda) quàm bonum quod tollitur per pœnam, quod est perfectio prima.

Ad tertium dicendum, quòd non est comparatio culpæ ad pœnam, sicut finis et ordinis ad finem; quia utrumque potest privari aliquo modo, et per culpam et per pœnam : sed per

pœnam quidem secundùm quòd ipse homo removetur à fine et ab ordine ad finem; per culpam verò, secundùm quòd ista privatio pertinet ad actionem quæ non ordinatur ad finem debitum (1).

QUÆSTIO XLIX.

De causa mali, in tres articulos divisa.

Consequenter quæritur de causa mali.

Et circa hoc quæruntur tria : 1° Utrùm bonum possit esse causa mali. 2° Utrùm summum bonum, quod est Deus, sit causa mali. 3° Utrùm sit aliquod summum malum quod sit prima causa omnium malorum.

ARTICULUS I.

Utrùm bonum possit esse causa mali.

Ad primum proceditur (2). Videtur quòd bonum non possit esse causa mali. Dicitur enim *Matth.*, VII : « Non potest arbor bona 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, IV *De div. Nom.*, quòd

(1) In illa ergo non ordinatione ratio culpæ formaliter consistit, ut malum est : in ordine autem ad finem indebitum qui denominativè tantùm sic dicitur, prout inordinationi substat, materialiter consistit etc.

(2) De his etiam 1. 2, quæst. 75, art. 1; ut et II. *Sent.*, dist. 1, quæst. 10, art. 1, ad 2; et distinct. 34, art. 3; et *Contra Gent.*, lib. 2, cap. 46; ut et lib. 3, cap. 9 et 10; et quæst. 1, de malo, art. 3.

« malum non habet causam. »Ergo bonum non est causa mali.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, *Contra Julianum* (lib. I, cap. 9) : « Non fuit omnino unde oriri posset malum, nisi ex bono. »

(Conclusio. — Bonum non nisi materialiter, ut videlicet subjectum mali, et ut agens sed per accidens, est causa mali; non autem ut est forma vel finis, vel per se agens.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est dicere quòd omne malum aliqualiter causam habeat. Malum enim est defectus boni quod natum est et debet haberi. Quòd autem aliquid deficiat à sua naturali et debitâ dispositione, non potest provenire nisi ex aliqua causa trahente rem extra suam dispositionem; non enim grave movetur sursum nisi ab aliquo impellente, nec agens deficit in sua actione nisi propter aliquod impedimentum. Esse autem causam non potest convenire nisi bono, quia nihil potest esse causa nisi in quantum est ens; omne autem ens, in quantum hujusmodi, bonum est. Et si consideremus speciales rationes causarum, agens et forma et finis perfectionem quamdam important, quæ pertinent ad rationem boni; sed et materia, in quantum est in potentia ad bonum, habet rationem boni (1).

Et quidem quòd bonum sit causa mali per modum causæ materialis, jam ex præmissis patet; ostensum est enim quòd *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 solùm 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

(1) Ut rursum sic de illa Dionysius, IV cap. *De div. Nom.* § 28, ubi refutat tritum illud (πολυθρύλλητον), quòd sit in materia malum : Nam *ipsæ quoque* (inquit) *pulchritudinis et ornatûs et formæ particeps est : deinde si nusquam et neutiquam est, neque bonum est neque malum; si autem est quomodocumque ac ex bono sunt omnia quæ sunt, ipsa etiam ex bono erit* etc. *Jam verò si materiam ad universi consummationem necessariam fuisse dicant, quomodo bonus ex malo aliqua gignat?* etc.

cujus evidentiam sciendum est quòd aliter causatur malum in actione, et aliter in effectu. In actione quidem causatur malum propter defectum alicujus 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 quantò ignis fuerit perfectior in virtute, tantò perfectiùs imprimit formam suam, ita etiam tantò perfectiùs corrumpit contrarium. Unde malum et corruptio aeris et aquæ est ex perfectione ignis; sed hoc est per accidens, quia ignis non intendit privare formam aquæ, sed inducere formam propriam; sed hoc faciendo, causat et illud per accidens. Sed si sit defectus in effectu proprio ignis, putà quòd deficiat à calefaciendo, hoc est vel propter defectum actionis, qui redundat in defectum alicujus principii (ut dictum est), vel ex indispositione materiæ, quæ non recipit actionem ignis agentis. Sed et hoc ipsum quod est esse deficiens, accidit bono cui per se competit agere. Unde verum est quòd malum secundùm nullum modum habet causam nisi per accidens. Sic autem bonum est causa mali.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit, *Contra Julianum* (lib. I, cap. 14), *arborem malam* appellat Dominus voluntatem malam, et *arborem bonam* voluntatem bonam. Ex voluntate autem bona non producitur actus moralis malus, cùm ex ipsa voluntate bona judicetur actus moralis bonus; sed tamen ipse motus malæ voluntatis causatur à creatura rationali quæ bona est. Et sic est causa mali.

Ad secundum dicendum, quòd bonum non causat illud malum quod est sibi contrarium, sed quoddam aliud : sicut bonitas ignis causat malum aquæ, et homo bonus secundùm suam naturam causat malum actum secundùm morem; et hoc ipsum per accidens est, ut dictum est. Invenitur autem quòd

etiam unum contrariorum causat aliud per accidens : sicut frigidum exteriùs ambiens calefacit, in quantum calor retrahitur ad interiora.

Ad tertium dicendum, quòd malum habet causam deficientem aliter in rebus voluntariis et naturalibus. Agens enim naturale producit effectum suum talem quale ipsum est, nisi impediatur ab aliquo extrinseco, et hoc ipsum est quidam defectus ejus; unde nunquam sequitur malum in effectu, nisi præexistat aliquod aliud malum in agente vel materia, sicut dictum est. Sed in rebus voluntariis defectus actionis à voluntate actu deficiente procedit, in quantum non subjicit se actu suæ regulæ; qui tamen defectus non est culpa, sed eum sequitur culpa ex hoc quòd cum tali defectu operatur.

Ad quartum dicendum, quòd malum non habet causam per se, sed per accidens tantùm, ut dictum est.

ARTICULUS II.

Utrùm summum bonum, quod est Deus, sit causa mali.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd summum bonum quod est Deus, sit causa mali. Dicitur enim *Isai.*, XLV : « Ego Dominus et non est alter Deus, formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum. » Et *Amos*, III : « Si erit malum in civitate, quod Dominus non fecerit. »

2. Præterea, effectus causæ secundæ reducitur in causam primam. Bonum autem est causa mali, ut dictum est. Cùm igitur omnis boni causa sit Deus, ut suprà ostensum est (qu. 6), sequitur quòd etiam omne malum sit à Deo.

3. Præterea, sicut dicitur in II. *Phys.* : « Idem est causa salutis navis et periculi (1). » Sed Deus est causa salutis omnium rerum : ergo ipse est causa omnis perditionis et mali.

(1) De his etiam in III. *Sent.*, distinct. 32, quæst. 2, art. 1; et distinct. 34, qu. 3, art. 1; et *Contra Gent.*, lib. 2, cap. 40, col. 3; ut et lib. 3, cap. 71; et *in Joann.*, 9, col. 2; et *ad Rom.*, lect. 7, col. 5, in fine.

(1) Sive *subversionis* (ἀνατροπῆς), ut 30 textu, prope finem, habetur.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in lib. LXXXIII, *Quæstionum*, quòd Deus non est author mali, quia non est causa tendendi ad *non esse* (1).

(Conclusio. — Cùm summum bonum perfectissimum sit, mali causa esse non potest nisi per accidens.)

Respondeo dicendum, quòd (sicut ex dictis patet) malum quod in defectu actionis consistit, semper causatur ex defectu agentis. In Deo autem nullus defectus est, sed summa perfectio, ut ostensum est (qu. 4); 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 quàm in voluntariis. Dictum est enim quòd aliquod agens in quantum suâ virtute producit aliquam formam ad quam sequitur corruptio et defectus, causat suâ virtute illam corruptionem et defectum. Manifestum est autem quòd forma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit, ut suprà dictum est (qu. 48, art. 2, et qu. 22, art. 2), quod quædam sint quæ deficere possint, et interdum deficiant. Et sic Deus in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti et quasi per accidens causat corruptiones rerum; secundùm illud quod dicitur I. *Reg.* II: « Dominus mortificat et vivificat; » sed quod dicitur *Sap.* I, quòd « Deus mortem non fecit, » intelligitur quasi per se intentam. Ad ordinem autem universi pertinet etiam ordo justitiæ, qui requirit ut peccatoribus pœna inferatur. Et secundùm hoc Deus est author mali quod est pœna, non autem mali quod est culpa, ratione suprà dictâ.

Ad primum ergo dicendum, quòd authoritates illæ loquuntur de malo pœnæ, non autem de malo culpæ.

Ad secundum dicendum, quòd effectus causæ secundæ deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantum ad id quod habet entitatis et perfectionis, non autem quantum ad id quod habet de defectu: sicut quicquid est motûs in clau-

(1) Vel sic plenius, quæst. 21 : *Omne quod deficit, ab eo quod est esse deficit, et tendit in* non esse : *at ille ad quem* non esse *non pertinet, non est causa deficiendi, id est tendendi ad* non esse; *quia, ut ita dicam, essendi causa est.*

dicatione causatur à virtute motiva, sed quod est obliquitatis in ea non est ex virtute motivâ, sed ex curvitate cruris. Et similiter quicquid est entitatis et actionis in actione mala, reducitur in Deum sicut in causam; sed quod est ibi defectûs non causatur à Deo, sed ex causa secunda deficiente.

Ad tertium dicendum, quòd submersio navis attribuitur naturæ ut causæ, ex eo quòd non agit quod requiritur ad salutem navis; sed Deus non deficit ab agendo quod est necessarium ad salutem. Unde non est simile.

ARTICULUS III.

Utrùm sit unum summum malum, quod sit causa omnis mali.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd sit unum summum malum quod sit causa omnis mali. Contrariorum enim effectuum contrariæ sunt causæ (lib. V, *Politicorum*, lib. 8). Sed in rebus invenitur contrarietas; secundùm illud *Eccl.*, cap. XXXIII : « Contra malum bonum est et contra vitam mors : sic et contra virum justum peccator. » Ergo sunt contraria principia, unum boni et aliud mali.

2. Præterea, si unum contrariorum est in rerum natura, et reliquum, ut dicitur in II. *de Cœlo* (text. 18). Sed summum bonum est in rerum natura, quod est causa omnis boni, ut supra ostensum est (qu. 6) (2). Ergo est et summum malum ei oppositum causa omnis mali.

3. Præterea, sicut in rebus invenitur *bonum* et *melius*, ita *malum* et *pejus*. Sed *bonum* et *melius* dicuntur per respectum ad optimum : ergo *malum* et *pejus* dicuntur per respectum ad aliquod summum malum.

4. Præterea, omne quod est per participationem, reducitur

(1) De his etiam in 2. 2, quæst. 172, art. 6; et II, *Sent.*, distinct. 1, quæst. 1, art. 1, ad 1; ut et dist. 34, art. 3, ad 4; et *Contra Gent.*, lib. 3, cap. 13 et 15; et qu. 3, de potent., art. 6; et *Opusc.* 15, cap. 16.

(2) Ubi art. 2 probatum est quod, quia Deus est cujuslibet bonitatis participatæ causa, debet etiam esse summum bonum in quo bonitas excellenter inveniatur præ cæteris.

ad illud quod est per essentiam. Sed res quæ sunt malæ apud nos, non sunt malæ per essentiam, sed per participationem. Ergo est invenire aliquòd summum malum quod est causa omnis mali.

5. Præterea, omne quod est per accidens, reducitur ad illud quod est per se (1). Sed bonum est causa mali per accidens: ergo oportet ponere aliquod summum malum quod sit causa malorum per se. Neque potest dici quòd malum non habeat causam per se, sed per accidens tantùm quia sequeretur quòd malum non esset ut in pluribus, sed ut in paucioribus.

6. Præterea, malum effectùs reducitur ad malum causæ; quia effectus deficiens est à causa deficiente, sicut suprà dictum est. Sed non est procedere in infinitum: ergo oportet ponere unum primum malum quod sit causa omnis mali.

Sed contra est, quòd summum bonum est causa omnis entis, ut supra ostensum est (qu. 6): ergo non potest esse aliquod principium ei oppositum quod sit causa malorum.

(Conclusio. — Cùm nullum sit per essentiam malum, non datur in rebus aliquod summum malum omnium malorum causa, sicut datur summum bonum omnium bonorum causa.)

Respondeo dicendum, quòd ex prædictis patet non esse unum primum principium malorum, sicut est unum primum principium bonorum. Primò quidem, quia primum principium bonorum est per essentiam bonum, ut supra ostensum est (qu. 6). Nihil autem potest esse per suam essentiam malum: ostensum est enim (qu. 48) quòd omne ens, in quantum est ens, bonum est, et quòd malum non est nisi in bono ut subjecto. Secundò quia primum bonorum principium est summum et perfectum bonum, quod præhabet in se omnem bonitatem, ut suprà ostensum est (qu. 6), summum autem malum esse non potest; quia sicut ostensum est (qu. 48), et si malum semper diminuat bonum, nunquam tamen illud potest totaliter consumere; et sic semper remanente bono, non potest esse aliquid integrè et perfectè malum. Propter quod Philosophus dicit in IV. *Eth.* (2)

(1) Juxta differentiam hujus duplicis entis à Philosopho assignatam, libro II, *Physicorum*, text. 49, ac deinceps; et expressiùs libro V *Metaphysicorum*, text. 13, vel cap. 7, ubi et insinuat ens per accidens ad ens per se reduci.

(2) Ex cap. 13, in antiquis exemplaribus, et apud S. Tho-

quòd « si malum integrum sit, seipsum destruet; » quia destructo omni bono (quod requiritur ad integritatem mali, subtrahitur etiam ipsum malum, cujus subjectum est bonum. Tertiò, quia ratio mali repugnat rationi primi principii; tum quia malum causatur ex bono, ut suprà ostensum est (art. 1 et 2); tum quia malum non potest esse causa nisi per accidens, et sic non potest esse prima causa; quia « causa per accidens est posterior eâ quæ est per se, » ut patet in II. *Phys.* (text. 66). Qui autem posuerunt duo prima principia (unum bonum, et alterum malum), ex eadem radice in hunc errorem inciderunt, ex qua et aliæ extraneæ positiones antiquorum ortum habuerunt, quia scilicet non consideraverunt causam universalem totius entis, sed particulares tantùm causas particularium effectuum. Propter hoc enim, si aliquid invenerunt esse nocivum alicui rei per virtutem suæ naturæ, estimaverunt naturam illius rei esse malam : putà si quis dicat naturam ignis esse malam, quia combussit domum alicujus pauperis. Judicium autem de bonitate alicujus rei non est accipiendum secundùm ordinem ad aliquid particulare, sed secundùm seipsum, et secundùm ordinem ad totum universùm, in quo quælibet res suum locum ordinatissimè tenet, ut ex dictis patet (1). 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 cùm 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 quocunque modo sunt, invenitur unum primum principium essendi, ut supra ostensum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd contraria conveniunt in

mam, lect. 13; sed in exemplaribus græco-latinis cap. 11, ubi paulò aliter construitur, nempe quòd *malum seipsum perdit, et cùm fuerit integrum, intolerandum etiam fit.*

(1) Nimirum qu. 11, art. 3, ubi unitas Dei ex ejusmodi ordinatâ serie ostenditur. Et qu. 47, art. 2, ubi rerum inæqualitas hinc astruitur.

genere uno, et etiam conveniunt in ratione essendi. Et ideo licèt habeant causas particulares contrarias, tamen oportet devenire ad unam primam causam communem.

Ad secundum dicendum, quòd privatio et habitus nata sunt fieri circa idem. Subjectum autem privationis est ens in potentia, ut dictum est (qu. 48, art. 3). Unde cùm malum sit privatio boni (ut ex dictis patet), illi bono opponitur, cui adjungitur potentia, non autem summo bono, quod est actus purus.

Ad tertium dicendum, quòd unumquodque intenditur secundùm propriam rationem. Sicut autem forma est perfectio quædam, ita privatio est quædam remotio. Unde omnis forma, et perfectio, et bonum per accessum ad terminum perfectum intenditur, privatio autem et malum per recessum à termino : unde non dicitur *malum* et *pejus* per accessum ad summum malum, sicut dicitur *bonum* et *melius* per accessum ad summum bonum.

Ad quartum dicendum, quòd 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, quòd malum non potest habere causam nisi per accidens, ut suprà ostensum est (art. 2). Unde impossibile est fieri reductionem ad aliquid quod sit per se causa mali. Quod autem dicitur quòd « malum est ut in pluribus, » simpliciter falsum est. Nam generabilia et corruptibilia, in quibus solùm contingit esse malum naturæ, sunt modica pars totius universi; et iterum in unaquâque specie defectus naturæ accidit, ut in paucioribus. In solis autem hominibus malum videtur esse, ut in pluribus; quia bonum hominis secundùm sensum corporis, non est bonum hominis in quantum homo, id est, secundùm rationem; plures autem sequuntur sensum quam rationem.

Ad sextum dicendum, quòd in causis mali non est procedere in infinitum, sed est reducere omnia mala in aliquam causam bonam, ex qua sequitur malum per accidens.

TRACTATUS DE ANGELIS.

QUÆSTIO L.

De substantia Angelorum absolutè, in quinque articulos divisa.

Post hæc considerandum est de distinctione corporalis et spiritualis creaturæ.

Et primò de creatura purè spirituali, quæ in Scriptura sacra *angelus* nominatur; secundò, de creatura purè corporali; tertiò, de creatura composita ex corporali et spirituali, quæ est homo.

Circa angelos verò considerandum est : primò, de his quæ pertinent ad eorum substantiam; secundò, de his quæ pertinent ad eorum intellectum; tertiò, de his quæ pertinent ad eorum voluntatem; quartò, de his quæ pertinent ad eorum creationem.

De substantia autem eorum considerandum est et absolutè, et per comparationem ad corporalia. Circa substantiam verò eorum absolutè quinque quæruntur : 1° Utrùm sit aliqua creatura omnino spiritualis, et penitus incorporea. 2° Supposito quòd angelus sit talis, quæritur utrùm sit compositus ex materia et forma. 3° Quæritur de multitudine eorum. 4° De differentia ipsorum ad invicem. 5° De immortalitate seu incorruptibilitate ipsorum.

ARTICULUS I.

Utrùm angelus sit omnino incorporeus.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd angelus non sit omnino incorporeus. Illud enim quod est incorporeum solùm quo

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. 2, cap. 46 et 50; et quæst. 6, de potent., art. 6; et *de spiritualibus creaturis*, art. 5; et *Opusc.* 3, cap. 74; et *Opusc.* 15, cap. 16.

ad nos, et non quo ad Deum, non est incorporeum simpliciter. Sed Damascenus dicit in lib. II. (*De Fid. orth.*, cap. 3), quòd « angelus incorporeus et immaterialis dicitur quantum ad nos, sed comparatus ad Deum corporeus et materialis invenitur. Non ergo est incorporeus simpliciter.

2. Præterea, nihil movetur nisi corpus, ut probatur in VI. *Physic.* Sed Damascenus dicit, ibidem, quòd « angelus est substantia intellectualis semper mobilis. Angelus ergo non est substantia corporea.

3. Præterea, Ambrosius dicit in lib. I. *de Spiritu sancto*, cap. 7 : « Omnis creatura certis suæ naturæ circumscripta est limitibus. » Circumscribi autem proprium est corporum : ergo omnis creatura est corporea. Angeli autem sunt Dei creaturæ, ut patet in *Psal.* CXLVIII : « Laudate Dominum omnes angeli ejus : » et postea subditur : « Quoniam ipse dixit, et facta sunt; ipse mandavit, et creata sunt; » ergo angeli sunt corporei.

Sed contra est, quod dicitur in *Psal.* CIII : « Qui facit angelos suos spiritus. »

(Conclusio. — Cùm necessarium sit universum assimilari Deo, qui est agens per intellectum et voluntatem, oportuit inter creaturas reperiri aliquas purè intellectuales et incorporeas.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas. Id enim quod præcipuè in rebus creatis Deus intendit, est bonum quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectûs ad causam attenditur, quando effectus imitatur causam secundùm illud per quod causa producit effectum, sicut calidum facit calidum. Deus autem creaturam producit per intellectum et voluntatem, ut supra ostensum est (qu. 14 et 19); unde ad perfectionem universi requiritur quòd sint aliquæ creaturæ intellectuales. *Intelligere* autem non potest esse actus corporis, nec alicujus virtutis corporeæ, quia omne corpus determinatur ad *hic* et *nunc*; unde necesse est ponere ad hoc quòd universum sit perfectum, quòd sit aliqua incorporea creatura. Antiqui autem ignorantes vim intelligendi, et non distinguentes inter sensum et intellectum, nihil esse existimaverunt in mundo, nisi quod sensu et imaginatione apprehendi potest; et quia sub imaginatione non cadit nisi corpus, existimaverunt quòd nullum ens esset nisi corpus, ut Phi-

losophus dicit in IV. *Phys.* (text. 52 et 57). Et ex his processit Sadducæorum error, dicentium non esse spiritum. Sed hoc ipsum quòd intellectus est altior sensu, rationabiliter ostendit esse aliquas res incorporeas à solo intellectu comprehensibiles.

Ad primum ergo dicendum, quòd substantiæ incorporeæ medium sunt inter Deum et creaturas corporeas. Medium autem comparatum ad unum extremum, videtur alterum extremum, sicut tepidum comparatum calido, videtur frigidum. Et hac ratione dicitur quòd angeli Deo comparati, sunt materiales et corporei, non quòd in eis sit aliquid de natura corporea.

Ad secundum dicendum, quòd motus ibi accipitur prout *intelligere* et *velle* motus quidam dicuntur. Dicitur ergo angelus « substantia semper mobilis, » quia semper est actu intelligens, non quandoque actu et quandoque potentiâ, sicut nos. Unde patet quòd ratio procedit ex æquivoco.

Ad tertium dicendum, quòd circumscribi terminis localibus est proprium corporum; sed circumscribi terminis essentialibus est commune cuilibet creaturæ tam corporali quàm spirituali. Unde dicit Ambrosius in lib. I. *de Spiritu sancto* (ut sup.), quòd « licet quædam locis corporalibus non contineantur, circumscriptione tamen substantiæ non carent. »

ARTICULUS II.

Utrùm angelus sit compositus ex materia et forma.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd angelus sit compositus ex materia et forma. Omne enim quod continetur sub aliquo genere, est compositum ex genere et differentia, quæ adveniens generi, constituit speciem. Sed genus sumitur ex materia, differentia verò ex forma, ut patet in VIII. *Metaph.*, text. 6. Ergo omne quod est in genere, est compositum ex

(1) De his etiam II, *Sent.*, distinct. 8, quæst. 5, art. 1; et *Contra Gent.*, lib. 1, cap. 49 et 50; et de *spiritualibus creaturis*, art. 1; et *Quodlib.* 9, art. 6; et *Opusc.* 3, cap. 74 et 95; et *Opusc.* 15, cap. 3, 5, 6, 7, 8 et 18; et *Opusc.* 30, lect. 6, seu cap. 3; et *Opusc.* 42, cap. 4 et 5.

materia et forma. Sed angelus est in genere substantiæ : ergo est compositus ex materia et forma.

2. Præterea, in quocunque inveniuntur proprietates materiæ, ibi invenitur et materia. Proprietates autem materiæ sunt recipere et substare ; unde dicit Boetius in lib. *De Trin.*, quòd « forma simplex subjectum esse non potest. » Hoc autem invenitur in angelo : ergo angelus est compositus ex materia et forma.

3. Præterea, forma est actus (lib. II. *De Anima*, text. 2) : quod ergo est forma tantùm, est actus purus. Sed angelus non est actus purus, hoc enim solius Dei est : ergo non est forma tantùm, sed habet formam in materia.

4. Præterea, forma propriè limitatur et finitur per materiam : forma ergo quæ non est in materia, est forma infinita : sed forma angeli non est infinita, quia omnis creatura finita est : ergo forma angeli est in materia.

Sed contra est, quod Dionysius dicit cap. IV *De div. Nom.*, quòd « primæ creaturæ sicut incorporales, ita et immateriales intelliguntur (1). »

(Conclusio. — Errant qui angelos ex materia et forma compositos esse affirmant.)

Respondeo dicendum, quòd quidam ponunt angelos esse compositos ex materia et forma. Et hanc opinionem astruere nititur Avicebron in libro *fontis* vitæ. Supponit enim quòd quæcunque distinguuntur secundùm intellectum, sint etiam in rebus distincta. In substantia autem incorporea intellectus apprehendit aliquid per quod distinguitur à substantia corporea, et aliquid per quod cum ea convenit : unde ex hoc vult concludere quòd illud per quod differt substantia incorporea à corporea, sit ei quasi forma ; et illud quod subjicitur huic formæ distinguenti quasi commune, sit materia ejus. Et propter hoc ponit quòd eadem est materia universalis spiritualium et corporalium, ut intelligatur quòd forma incorporeæ substantiæ sic sit impressa

(1) Ut § 1, vel in antiquis paulò post principium expressè videre est, ubi præmittit eas esse *intellectiles* ut et *intelligentes* (νοητὰς καὶ νοερὰς) *ab omnique corruptione, morte ac materia depuratas.*

in materia spiritualium, sicut forma quantitatis est impressa corporalium.

Sed primo aspectu apparet essę impossibile unam esse materiam spiritualium et corporalium. Non enim est possibile quòd forma spiritualis et corporalis recipiatur in una parte materiæ, quia sic una et eadem res numero esset corporalis et spiritualis; unde relinquitur quòd alia pars materiæ sit quæ recipit formam corporalem, et alia quæ recipit formam spiritualem. Materiam autem dividi in partes non contingit, nisi secundùm quòd intelligitur sub quantitate; qua remotâ remanet substantia indivisibilis, ut dicitur in I. *Phys.* (1). Sic igitur relinquitur quòd materia spiritualium sit substantia subjecta quantitati, quod est impossibile. Impossibile est ergo quòd una sit materia corporalium et spiritualium. Sed adhuc ulteriùs impossibile est quòd substantia intellectualis habeat qualemcunque materiam. Operatio enim cujuslibet rei est secundùm modum substantiæ ejus. *Intelligere* autem est operatio penitus immaterialis : quod ex ejus objecto apparet, à quo actus quilibet recipit speciem et rationem. Sic enim unumquòdque intelligitur in quantum à materia abstrahitur; quia formæ in materia sunt individuales formæ, quas intellectus non apprehendit secundùm quòd hujusmodi : unde relinquitur quòd substantia intellectualis est omnino immaterialis. Non est autem necessarium quod ea quæ distinguuntur secundùm intellectum, sint distincta in rebus; quia intellectus non apprehendit res secundùm modum rerum, sed secundùm modum suum. Unde res materiales, quæ sunt infra intellectum nostrum, simpliciori modo sunt in intellectu nostro quàm sint in seipsis. Substantiæ autem angelicæ sunt supra intellectum nostrum; unde intellectus noster non potest attingere ad apprehendendum eas secundùm quòd sunt in seipsis, sed per modum suum, secundùm quòd apprehendit res compositas. Et sic etiam apprehendit Deum, ut dictum est (qu. 3, art. 3, ad 1).

(1) Ubi nimirum text. 15 : ***Si substantia est et quantum, duo et non unum est quod est*** (quia quantitas est aliud à substantia); ***si verò substantia solùm sit*** (οὐσια μόνον) ***magnitudinem nullam tunc habebit.***

Ad primum ergo dicendum, quòd differentia est quæ constituit speciem. Unumquodque autem constituitur in specie, secundùm quòd determinatur ad aliquem specialem gradum in entibus; quia « species rerum sunt sicut numeri, » qui differunt per additionem et subtractionem unitatis, ut dicitur in VIII. *Metaph.* In rebus autem materialibus aliud est quod determinat ad specialem gradum, scilicet forma; et aliud quod determinatur, scilicet materia : unde ab alio sumitur genus, et ab alio differentia. Sed in rebus immaterialibus non est aliud determinans et determinatum, sed unaquæque earum secundùm se ipsam tenet determinatum gradum in entibus : et ideo genus et differentia in eis non accipitur secundùm aliud et aliud, sed secundùm unum et idem. Quod tamen differt secundùm considerationem nostram : in quantum enim intellectus noster considerat illam rem ut indeterminatè, accipitur in eis ratio generis; in quantum verò considerat ut determinatè, accipitur ratio differentiæ.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa ponitur in libro Fontis vitæ; et esset necessaria, si idem esset modus quo recipit intellectus et quo recipit materia; sed hoc patet esse falsum. Materia enim recipit formam, ut secundùm ipsam constituatur in *esse* alicujus speciei, vel aeris, vel ignis, vel cujuscunque alterius. Sic autem intellectus non recipit formam; alioquin verificaretur opinio Empedoclis qui posuit quòd « terram terrâ cognoscimus, et ignem igne (1). » Sed forma intelligibilis est in intellectu secundùm ipsam rationem formæ, sic enim cognoscitur ab intellectu : unde talis receptio non est receptio materiæ, sed est receptio substantiæ immaterialis.

Ad tertium dicendum, quòd licèt in angelo non sit compositio formæ et materiæ, est tamen in eo actus et potentia. Quod quidem manifestum potest esse ex consideratione rerum materialium, in quibus invenitur duplex compositio. Prima qui-

(1) Ut libro I, *de anima*, text. 25, seu cap. 2, paulò ante medium videre est, ubi ex ejus metris id Philosophus diffusiùs ac distinctiùs refert; nempe subjungens quòd *aquam aqua, et aerem aere* (ἀιθέρα δῖον) *et ignem igne; imo et concordiam concordiâ, seu amorem amore* (ϛοργῆ δὲ ϛοργην) *ac discordiam discordiâ.*

dem formæ et materiæ ex quibus constituitur natura aliqua; natura autem sic composita non est suum *esse*, sed *esse* est actus ejus : unde ipsa natura comparatur ad suum *esse*, sicut potentia ad actum. Subtractâ ergo materiâ, et posito quòd ipsa forma subsistat non in materia, adhuc remanet comparatio formæ ad ipsum *esse*, ut potentiæ ad actum. Et talis compositio intelligenda est in angelis. Et hoc est quod à quibusdam dicitur, quòd angelus est compositus ex *quo est* et *quod est*, vel ex *esse* et *quod est*, ut Boetius dicit. Nam *quod est*, est ipsa forma subsistens; ipsum autem *esse*, ex quo substantia est, sicut cursus est quo currens currit. Sed in Deo non est aliud *esse* et *quod est*, ut suprà ostensum est (qu. 3, art. 4); unde solus Deus est actus purus.

Ad quartum dicendum, quòd omnis creatura est finita simpliciter, in quantum *esse* ejus non est absolutè subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam qui advenit; sed nihil prohibet aliquam creaturam esse secundùm quid infinitam. Creaturæ autem materiales habent infinitatem ex parte materiæ, sed finitatem ex parte formæ, quæ limitatur per materiam in qua recipitur; substantiæ autem immateriales creatæ sunt finitæ secundùm suum *esse*, sed infinitæ secundùm quòd eorum formæ non sunt receptæ in alio : sicut si diceremus albedinem separatam existentem esse infinitam quantum ad rationem albedinis, quia non contrahitur ad aliquod subjectum; *esse* tamen ejus esset finitum, quia determinatur ad aliquam naturam specialem. Et propter hoc dicitur in lib. *de Causis* (1), quòd « intelligentia est finita superiùs » (in quantum scilicet recipit *esse* à suo superiori); sed est *infinita inferiùs*, in quantum non recipitur in aliqua materia.

ARTICULUS III.

Utrùm angeli sint in aliquo magno numero.

Ad tertium sic proceditur (2). Videtur quòd angeli non sint in aliquo magno numero. Numerus enim est species quantita-

(1) Æquivalenter Proposit. 16.

(2) De his etiam in II, *Sent.*, distinct. 3, quæst. 1, art. 3;

Ad primum ergo dicendum, quòd in angelis non est numerus qui est quantitas discreta, causatus ex divisione continui; sed causatus ex distinctione formarum, prout multitudo est de transcendentibus, ut suprà dictum est (qu. 11).

Ad secundum dicendum, quòd ex hoc quòd natura angelica est Deo propinqua, oportet quòd habeat minimum de multitudine in sui compositione; non autem ita quòd in paucis salvetur.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa est Aristotelis in XII. *Metaph.*, ubi suprà. Et ex necessitate concluderet, si substantiæ separatæ essent propter substantias corporales : sic enim frustra essent immateriales substantiæ, nisi ex eis aliquis motus in rebus corporalibus appareret. Non est autem hoc verum, quòd substantiæ immateriales sunt propter corporales, quia finis nobilior est his quæ sunt ad finem. Unde etiam Aristoteles dicit ibidem (1) quòd hæc ratio non est necessaria, sed probabilis. Coactus autem fuit hac ratione uti, quia ad cognoscendum intelligibilia non possumus pervenire, nisi per sensibilia.

Ad quartum dicendum, quòd ratio illa procedit secundùm opinionem eorum qui causam distinctionis rerum ponebant esse materiam. Hoc autem improbatum est (qu. 47, art. 7). Unde multiplicatio angelorum neque secundùm materiam, neque secundùm corpora est accipienda; sed secundùm divinam sapientiam diversos ordines immaterialium substantiarum excogitantem.

ARTICULUS IV.

Utrùm angeli differant specie.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd angeli non differant specie. Cùm enim differentia sit nobilior genere, quæcunque conveniunt secundùm id quod est nobilissimum in eis,

(1) Sic enim text. 48, vel cap. 8 : *Tot substantias* (inquit) *rationabiliter arbitrandum est esse; quod enim necessarium, fortioribus relinquatur* : etsi *necessarium* paulò infrà concludit, quia si aliæ quædam sunt, oportebit utique ut moveant; impossibile autem est esse alios motus à prædictis.

(2) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 3, quæst. 1, art. 4;

conveniunt in ultimâ differentiâ constitutivâ, et ita sunt eadem secundùm speciem. Sed omnes angeli conveniunt in eo quod est nobilissimum in eis, scilicet in intellectualitate. Ergo omnes angeli sunt unius speciei.

2. Præterea, *magis* et *minùs* non diversificant speciem. Sed angeli non videntur differre ab invicem nisi secundùm *magis* et *minùs*, prout scilicet unus alio est simplicior et perspicacioris intellectûs : ergo angeli non differunt specie.

3. Præterea, anima et angelus ex opposito dividuntur. Sed omnes animæ sunt unius speciei : ergo et angeli.

4. Præterea, quantò aliquid est perfectius in natura, tantò magis debet multiplicari. Hoc autem non esset, si in una specie esset unum tantùm individuum. Ergo multi angeli sunt unius speciei.

Sed contra est, quòd in his quæ sunt unius speciei, non est invenire prius et posterius, ut dicitur in III. *Metaph.*, text. 11. Sed in angelis etiam unius ordinis sunt primi, et medii, et ultimi, ut dicit Dionysius, X. cap. *Angel. hierarch.* Ergo angeli non sunt ejusdem speciei.

(Conclusio. — Cùm omnes spirituales substantiæ ex materia et forma compositæ non sint, ejusdem non sunt speciei.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dixerunt omnes substantias spirituales esse unius speciei, etiam animas; alii verò, quòd omnes angeli sunt unius speciei, sed non animæ ; quidam verò, quòd omnes angeli unius hierarchiæ, aut etiam unius ordinis. Sed hoc est impossibile. Ea enim quæ conveniunt specie et differunt numero, conveniunt in forma, sed distinguuntur materialiter. Si ergo angeli non sunt compositi ex materia et forma, ut dictum est suprà, sequitur quòd impossibile sit esse duos angelos unius speciei ; sicut etiam impossibile esset dicere quòd essent plures albedines separatæ aut plures humanitates, cùm albedines non sint plures nisi secundùm quòd sunt in pluribus substantiis. Si tamen angeli haberent materiam, nec sic possent esse plures angeli unius speciei : sic

et *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 91, 92, 93, rat. 4 ; et *De spiritualibus creaturis*, art. 9, et *Opusc.* 30, lect. 6; et lect. 9, seu cap. 3; et *Opusc.* 32, cap. 161.

enim oporteret quòd principium distinctionis unius ab alio esset materia, non quidem secundùm divisionem quantitatis (cùm sint incorporei); sed secundùm diversitatem potentiarum; quæ quidem diversitas materiæ causat diversitatem non solùm speciei, sed etiam generis.

Ad primum ergo dicendum, quòd differentia est nobilior genere, sicut determinatum indeterminato et proprium communi, non autem sicut alia et alia natura : alioquin oporteret quòd omnia animalia irrationalia essent unius speciei, vel quòd esset in eis aliqua alia perfectior forma quàm anima sensibilis. Differunt ergo specie animalia irrationalia secundùm diversos gradus determinatos naturæ sensitivæ; et similiter omnes angeli differunt specie secundùm diversos gradus naturæ intellectivæ.

Ad secundum dicendum, quòd *magis* et *minùs* secundùm quòd causantur ex intensione et remissione unius formæ, non diversificant speciem; sed secundùm quòd causantur ex formis diversorum graduum sic diversificant speciem, sicut si dicamus quòd ignis est perfectior aere. Et hoc modo angeli diversificantur secundùm *magis* et *minùs*.

Ad tertium dicendum, quòd bonum speciei præponderat bono individui : unde multò melius est quòd multiplicentur species in angelis, quàm quòd multiplicentur individua in una specie.

Ad quartum dicendum est, quòd multiplicatio secundùm numerum, cùm in infinitum protendi possit, non intenditur ab agente, sed sola multiplicatio secundùm speciem, ut suprà dictum est. Unde perfectio naturæ angelicæ requirit multiplicationem specierum, non autem multiplicationem individuorum in una specie.

ARTICULUS V.

Utrùm angeli sint incorruptibiles.

Ad quintum sic procedìtur (1). Videtur quòd angeli non sint incorruptibiles. Dicit enim Damascenus (lib. II, cap. 2) *de*

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 3, quæst. 1, art. 1; et dist. 7, quæst. 1, art. 1; et *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 5;

Angelo, quòd est « substantia intellectualis, gratiâ et non naturâ immortalitatem suscipiens. »

2. Præterea, Plato dicit in *Timæo* : « O Dii deorum, quorum opifex idem paterque ego, opera siquidem vos mea, dissolubilia naturâ, me tamen volente indissolubilia. » Hos autem Deos non aliud quàm angelos intelligere potest : ergo angeli naturâ suâ sunt corruptibiles.

3. Præterea, secundùm Gregorium (1), « omnia in nihilum tenderent, nisi ea manus omnipotentis conservaret. » Sed quod in nihilum redigi potest, est corruptibile. Ergo cùm angeli sint à Deo facti, videtur quòd sint corruptibiles secundùm suam naturam.

Sed contra est, quod Dionysius dicit, IV. *De div. Nom.*, quòd « intellectuales substantiæ vitam habent indeficientem, ab universa corruptione, morte et materia, et generatione, mundæ existentes. »

(Conclusio. — Quævis substantia *intellectualis* et angeli, cùm simplices sint, incorruptibiles sunt secundùm suam naturam.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est dicere angelos secundùm suam naturam esse incorruptibiles. Cujus ratio est : quia nihil corrumpitur nisi per hoc quòd forma ejus à materia separatur. Unde cùm angelus sit ipsa forma subsistens (ut ex dictis patet), impossibile est quòd ejus substantia sit corruptibilis. Quod enim convenit alicui secundùm se, nunquam ab eo separari potest; ab eo autem cui convenit per aliud potest separari, separato eo secundùm quod ei conveniebat : rotunditas enim à circulo separari non potest, quia convenit ei secundùm seipsum; sed æneus circulus potest amittere rotunditatem, per hoc quòd circularis figura separatur ab ære. *Esse* autem secundùm se competit formæ, unumquodque enim est ens actu secundùm quòd habet formam; materia verò est ens

et quæst. 9, de potent., art. 3 et 4; et *Opusc.* 9, cap. 47.

(1) Colligitur ex lib. XVI, *Moral.*, vel in antiquis exemplaribus, cap. 18, ubi paulò aliis verbis : *Cuncta in illo subsistunt à quo creata sunt : ex nihilo quippe facta sunt, et eorum essentiæ rursus ad nihilum tenderet, nisi eam author omnium regiminis manu retineret.*

actu per formam. Compositum igitur ex materia et forma desinit esse actu, per hoc quòd forma separatur à materia. Sed si ipsa forma subsistat in suo *esse*, sicut in angelis (ut dictum est), non potest amittere *esse* : ipsa igitur immaterialitas angeli est ratio quare angelus est incorruptibilis secundùm suam naturam. Et hujus incorruptibilitatis signum accipi potest ex ejus intellectuali operatione. Quia enim unumquodque operatur secundùm quòd est actu, operatio rei indicat modum esse ipsius; species autem et ratio operationis ex objecto comprehenditur; objectum autem intelligibile, cùm sit suprà tempus, est sempiternum : unde omnis substantia intellectualis est incorruptibilis secundùm suam naturam.

Ad primum ergo dicendum, quòd Damascenus accipit immortalitatem perfectam, quæ includit omnimodam immutabilitatem; quia « omnis mutatio est quædam mors, » ut Augustinus dicit (lib. III, *Contra Maxim.*, cap. 12). Perfectam autem immutabilitatem angeli nonnisi per gratiam assequuntur, ut infrà patebit (qu. 62).

Ad secundum dicendum, quòd Plato per deos intelligit corpora cœlestia, quæ existimabat esse ex elementis composita. Et ideo secundùm suam naturam erant dissolubilia, sed secundùm voluntatem divinam semper conservantur in *esse*.

Ad tertium dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 44), quoddam necessarium est quod habet causam suæ necessitatis : unde non repugnat necessario nec incorruptibili, quòd *esse* ejus dependeat ab alio, sicut à causa. Per hoc ergo quod dicitur, quòd « omnia deciderent in nihilum, nisi continerentur à Deo, » et etiam angeli, non datur intelligi quòd in angelis sit aliquod corruptionis principium, sed quòd *esse* angeli dependeat à Deo sicut à causa. Non autem dicitur aliquid esse corruptibile, per hoc quòd Deus possit illud in *non esse* redigere, subtrahendo suam conservationem; sed per hoc quòd in seipso aliquod principium corruptionis habet, vel contrarietatem, vel saltem potentiam materiæ (1).

(1) Hinc explodenda nugatoria distinctio et fictitia quam in scholis usurpant imperiti, nempe *corruptibilis ab intrinseco* vel etiam *corruptibilis ab extrinseco*, cùm nihil nisi ab in-

QUÆSTIO LI.

De comparatione Angelorum ad corpora, in tres articulos divisa.

Deinde quæritur de angelis per comparationem ad corporalia. Et primò de comparatione angelorum ad corpora; secundò, de comparatione angelorum ad loca corporalia; tertiò, de comparatione angelorum ad motum localem.

Circa primum quæruntur tria : 1° Utrùm angeli habeant corpora naturaliter sibi unita. 2° Utrùm assumant corpora. 3° Utrùm in corporibus assumptis exerceant opera vitæ.

ARTICULUS I.

Utrùm angeli habeant corpora naturaliter sibi unita.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd angeli habeant corpora naturaliter sibi unita. Dicit enim Origenes in lib. I Περὶ ἀρχῶν, cap. 6 : « Solius Dei (id est, Patris, et Filii, et Spiritus sancti) naturæ illud proprium est, ut sine materiali substantia et absque ulla corporeæ adjectionis societate intelligatur existere. » Bernardus etiam dicit in VI. *Homil. super Cant.* : « Demus Deo soli sicut immortalitatem, sic incorporeitatem; cujus natura sola neque propter se, neque propter aliud, solatio indiget instrumenti corporei : liquet autem omnem spiritum creatum corporeo indigere solatio. » Augustinus etiam dicit, *Super Genes. ad lit.* (2) : « Dæmones aerea dicuntur animalia, quia corporum aereorum naturâ vigent. » Eadem au-

trinseco *corruptibile* dici possit. Bene, *si mutabile ab intrinseco vel ab extrinseco* dicatur.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 8, art. 1; et *Cont. Gent.*, cap. 48, 89, 90; et de potent., quæst. 6, art. 6; et *De malo*, quæst. 16, art. 2; et *De spiritual. creat.*, art. 5; et *Opusc.* 2, cap. 75; et *Opusc.* 15, cap. 18.

(2) Ut cap. 10, lib. III, videre est; ex quo restituimus *vigent*, non ut priùs *indigent*.

tem est natura dæmonis et angeli : ergo angeli habent corpora naturaliter sibi unita.

2. Præterea, Gregorius, *in Homil. Epiphaniæ* (1), nominat angelum *rationale animal*. Omne autem animal componitur ex corpore et anima : ergo angeli habent corpora naturaliter sibi unita.

3. Præterea, perfectior est vita in angelis quàm in animabus. Sed anima non solùm vivit, sed etiam vivificat corpus : ergo angeli vivificant corpora naturaliter sibi unita.

Sed contra est, quod dicit Dionysius, IV. cap. *De div. Nom.*, quòd « angeli sicut incorporales intelliguntur, ita et immateriales. »

(Conclusio. — Substantiæ intellectuales et angeli, cùm non suscipiant scientiam à sensibilibus, non habent corpora sibi naturaliter unita.)

Respondeo dicendum, quòd angeli non habent corpora sibi naturaliter unita. Quod enim accidit alicui naturæ, non invenitur universaliter in natura illa : sicut habere alas, quia non est de ratione animalis, non convenit omni animali. Cùm autem *intelligere* non sit actus corporis, nec alicujus virtutis corporeæ, ut infrà patebit (qu. 75), habere corpus unitum non est de ratione substantiæ intellectualis in quantum hujusmodi; sed accidit alicui substantiæ intellectuali, propter aliquid aliud : sicut humànæ animæ competit uniri corpori, quia est imperfecta et in potentia existens, in genere intellectualium substantiarum; non habens in sua natura plenitudinem scientiæ; sed acquirens eam per sensus corporeos à sensibilibus rebus, ut infrà dicetur (qu. 84 et 89). In quocunque autem genere invenitur aliquid imperfectum, oportet præexistere aliquid perfectum in genere illo. Sunt igitur aliquæ substantiæ perfectè intellectuales in natura intellectuali, non indigentes acquirere scientiam à sensibilibus rebus. Non igitur omnes substantiæ intellectuales sunt unitæ corporibus, sed aliquæ sunt à corporibus separatæ. Et has dicimus *angelos*.

(1) Sive *Hom.* X, *in Evang.* de adoratione Magorum, ubi ait Angelum Pastoribus nativitatem Christi nuntiasse, quia *Judæis tanquam ratione utentibus rationale animal* (*id est angelus*) *prædicare debuit*, etc.

Ad primam ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, quorumdam opinio fuit quòd omne ens esset corpus : et ex hac existimatione derivatum videtur, quòd aliqui existimaverunt nullas substantias incorporeas esse nisi corporibus unitas; adeo quòd quidam etiam posuerunt Deum esse animam mundi. ut Augustinus narrat in VII. *de Civit. Dei*, cap. 6. Sed quia hoc fidei catholicæ repugnat, quæ ponit Deum super omnia exaltatum, secundùm illud *Psalm.* VIII : « Elevata est magnificentia tua super cœlos, » Origenes hoc de Deo dicere recusans, de aliis substantiis secutus est aliorum opinionem; sicut et in multis aliis deceptus fuit, sequens antiquorum philosophorum opiniones. Verbum autem Bernardi potest exponi quòd spiritus creati indigeant corporali instrumento, non naturaliter unito, sed ad aliquid assumpto, ut infrà dicetur. Augustinus autem loquitur non asserendo, sed opinione Platonicorum utens, qui ponebant esse quædam animalia aerea, quæ *dæmones* nominabant.

Ad secundum dicendum, quòd Gregorius nominat angelum *rationale animal* metaphoricè, propter similitudinem rationis.

Ad tertium dicendum, quòd vivificare effectivè, simpliciter perfectionis est, unde et Deo convênit, secundùm illud I. *Reg.*, II : « Dominus mortificat et vivificat; » sed vivificare formaliter, est substantiæ quæ est pars alicujus naturæ, et non habentis in se integram naturam speciei. Unde substantia intellectualis quæ non est unita corpori, est perfectior quàm ea quæ est corpori unita.

ARTICULUS II.

Utrùm angeli assumant corpora.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd angeli non assumant corpora. In opere enim angeli nihil est superfluum, sicut neque in opere naturæ. Sed superfluum esset quòd angeli corpora assumerent : angelus enim non indiget corpore,

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 8, art. 2; et quæst. 6, de potent., art. 7.

cùm ejus virtus omnem virtutem corporis excedat. Ergo angelus non assumit corpus.

2. Præterea, omnis assumptio ad aliquam unionem terminatur, quia *assumere* dicitur quasi ad se sumere. Sed corpus non unitur angelo ut formæ, sicut dictum est (1); ex eo autem quòd unitur ei ut motori, non dicitur assumi, alioquin sequeretur quòd omnia corpora mota ab angelis essent ab eis assumpta. Ergo angeli non assumunt corpora.

3. Præterea, angeli non assumunt corpora de terra vel aqua, quia non subitò disparerent; neque iterum ex igne, quia comburerent ea quæ contingerent; neque iterum ex aere, quia aer infigurabilis est et incolorabilis. Ergo angeli corpora non assumunt.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, XVI. *De Civit. Dei*, cap. 20, quòd « angeli in assumptis corporibus Abrahæ apparuerunt. »

(Conclusio. — Cùm angeli corpora non sint, nec ea naturaliter unita habeant, et interdum in corporibus visi sint, nonnunquam corpora assumere illos non dedecet.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dixerunt angelos nunquam corpora assumere, sed omnia quæ in Scripturis divinis leguntur de apparitionibus angelorum contigisse in visione prophetiæ, hoc est secundùm imaginationem. Sed hoc repugnat intentioni Scripturæ. Illud enim quod imaginariâ visione videtur, est in sola imaginatione videntis; unde non videtur indifferenter ab omnibus. Scriptura autem divina sic introducit interdum angelos apparentes, ut communiter ab omnibus viderentur : sicut angeli apparentes Abrahæ visi sunt ab eo, et à tota familia ejus, et à Loth, et à civibus Sodomorum; similiter angelus qui apparuit Tobiæ, ab omnibus videbatur; ex quo manifestum fit hujusmodi contigisse secundùm corpoream visionem, qua videtur id quod positum est extra videntem, unde ab omnibus videri potest. Tali autem visione non videtur nisi corpus : cùm igitur angeli neque corpora sint, neque habeant corpora naturaliter sibi unita (ut ex dictis patet), relinquitur quòd interdum corpora assumant.

(1) Ut art. præcedenti, et quæst. 50, art. etiam 1, probatum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd angeli non indigent corpore assumpto propter seipsos, sed propter nos; ut familiariter cum hominibus conversando, demonstrent intelligibilem societatem quam homines exspectant cum eis habendam in futura vita. Hoc autem quòd angeli corpora assumpserunt in veteri Testamento, fuit quoddam figurale indicium quòd Verbum Dei assumpturum esset corpus humanum : omnes enim apparitiones veteris Testamenti ad illam apparitionem ordinatæ fuerunt, qua Filius Dei apparuit in carne.

Ad secundum dicendum, quòd corpus assumptum unitur angelo, non quidem ut formæ, neque solùm ut motori, sed sicut motori repræsentato per corpus mobile assumptum. Sicut enim in sacra Scriptura proprietates rerum intelligibilium sub similitudinibus rerum sensibilium describuntur; ita corpora sensibilia divinâ virtute sic formantur ab angelis, ut congruant ad repræsentandum angeli intelligibiles proprietates. Et hoc est angelum assumere corpus.

Ad tertium dicendum, quòd licèt aer in sua raritate manens non retineat figuram neque colorem; quando tamen condensatur, et figurari et colorari potest, sicut patet in nubibus. Et sic angeli assumunt corpora ex aere, condensando ipsum virtute divinâ, quantum necesse est ad corporis assumendi formationem.

ARTICULUS III.

Utrùm angeli in corporibus assumptis opera vitæ exerceant.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd angeli in corporibus assumptis opera vitæ exerceant. Angelos enim veritatis non decet aliqua fictio. Esset autem fictio, si corpus ab eis assumptum (quod vivum videtur et opera vitæ habens) non haberet hujusmodi. Ergo angeli in assumpto corpore opera vitæ exercent.

2. Præterea, in operibus angeli non sunt aliqua frustra. Frustra autem in corpore assumpto per angelum formarentur oculi et nares et alia sensuum instrumenta, nisi per ea an-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 8, art. 4; et quæst. 6, de potent., art. 8; et *Quodl.* 3, art. 5.

gelus sentiret. Ergo angelus sentit per corpus assumptum, quod est propriissimum opus vitæ.

3. Præterea, moveri motu progressivo est unum de operibus vitæ, ut patet in II. *de Anima* (text. 13 vel cap. 2). Manifestè autem angeli apparent in assumptis corporibus moveri: dicitur enim *Gen.*, XVIII, quòd « Abraham simul gradiebatur deducens angelos qui ei apparuerant; » et angelus Tobiæ quærenti : « Nosti viam quæ ducit in civitatem Medorum? » respondit : « Novi, et omnia itinera ejus frequenter ambulavi. » Ergo angeli in corporibus assumptis frequenter exercent opera vitæ.

4. Præterea, locutio est opus viventis; fit enim per vocem quæ est « sonus ab ore animalis prolatus, ut dicitur in II. *de Anima*, text. 90. Manifestum est autem ex multis locis Scripturæ angelos in assumptis corporibus locutos fuisse. Ergo in corporibus assumptis exercent opera vitæ.

5. Præterea, comedere est proprium opus animalis : unde Dominus post resurrectionem in argumentum resumptæ vitæ cum discipulis manducavit, ut habetur *Luc.* ult. Sed angeli in assumptis corporibus apparentes comederunt; et Abraham eis cibos obtulit, quos tamen priùs adoraverat, ut habetur *Gen.*, XVIII. Ergo angeli in assumptis corporibus exercent opera vitæ.

6. Præterea, generare hominem est actus vitæ. Sed hoc competit angelis in assumptis corporibus; dicitur enim *Gen.*, VI : « Postquam ingressi sunt filii Dei ad filias hominum, illæque genuerunt, isti sunt potentes à sæculo, viri famosi. » Ergo angeli exercent opera vitæ in corporibus assumptis.

Sed contra : corpora assumpta ab angelis non vivunt, ut suprà dictum est : ergo nec opera vitæ per eos exerceri possunt.

(Conclusio. — Angeli in corporibus assumptis opera quædam vitæ exercere valent, quoad id in quo communicant cum corporibus non vitalibus, non autem quoad illud quod proprium viventium est.)

Respondeo dicendum, quòd quædam opera viventium habent aliquid commune cum aliis operibus : ut locutio, quæ est opus viventis, convenit cum aliis sonis inanimatorum, in quantum est sonus; et progressio, cum aliis motibus in quantum est motus. Quantùm ergo ad id quod est commune utrisque

operibus, possunt opera vitæ fieri ab angelis per corpora assumpta, non autem quantum ad id quod est proprium viventium. Quia secundùm Philosophum in libro *De somn. et vigil.*, cap. 1, « cujus est potentia, ejus est actio; » unde nihil potest habere opus vitæ quod non habeat vitam, quæ est potentiale principium talis actionis.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut non est contra veritatem quòd in Scriptura intelligibilia sub figuris sensibilibus describuntur (1), quia hoc non dicitur ad astruendum quòd intelligibilia sint sensibilia, sed per figuras sensibilium proprietates intelligibilium secundùm similitudinem quamdam dantur intelligi, ita non repugnat veritati sanctorum angelorum quòd per corpora ab eis assumpta videntur homines viventes, licèt non sint: non enim assumuntur, nisi ut per proprietates hominis et opera hominis, spirituales proprietates angelorum et eorum spiritualia opera designentur; quod non ita congruè fieret, si veros homines assumerent, quia proprietates eorum ducerent in ipsos homines, non in angelos.

Ad secundum dicendum, quòd *sentire* est totaliter opus vitæ: unde nullo modo est dicendum quòd angeli per organa assumptorum corporum sentiant. Nec tamen superfluè sunt formata: non enim ad hoc sunt formata ut per ea sentiatur, sed ad hoc ut per hujusmodi organa virtutes spirituales angelorum designentur; sicut per oculum designatur virtus cognitiva angeli, et per alia membra aliæ ejus virtutes, ut Dionysius dicit, ult. *Cœl. hierarch.*

Ad tertium dicendum, quòd motus qui est à motore conjuncto, est proprium opus vitæ; sic autem non moventur corpora assumpta ab eis, quia angeli non sunt eorum formæ. Moventur tamen angeli per accidens, motis hujusmodi corporibus, cùm sint in eis sicut motores in mobilibus; et ita sunt hic, quòd non alibi, quod de Deo dici non potest; unde licèt Deus non moveatur motis his in quibus est, quia ubique est, angeli tamen moventur per accidens ad motum corporum assumptorum: non autem ad motum corporum cœlestium, etiamsi sint

(1) Ut quæst. 1, art. 9, dictum est ex professo, et ex Dionysii verbis, lib. *De cœlesti hierarchia*, cap. 1, confirmatum.

in eis sicut motores in mobilibus; quia corpora cœlestia non recedunt de loco secundùm totum, nec determinatur spiritui moventi orbem locus secundùm aliquam determinatam partem substantiæ orbis, quæ nunc est in Oriente, nunc in Occidente; sed secundùm determinatum situm, quia « semper est in Oriente virtus movens, » ut dicitur in VIII. *Physic.* (1).

Ad quartum dicendum, quòd angeli propriè non loquuntur per corpora assumpta, sed est aliquid simile locutioni, in quantum formant sonos in aere similes vocibus humanis.

Ad quintum dicendum, quòd nec etiam comedere (propriè loquendo) angelis convenit, quia comestio importat sumptionem cibi convertibilis in substantiam comedentis. Et quamvis in corpus Christi post resurrectionem cibus non converteretur, sed resolveretur in præjacentem materiam, tamen Christus habebat corpus talis naturæ, in quod cibus posset converti; unde fuit vera comestio. Sed cibus assumptus ab angelis neque convertebatur in corpus assumptum, neque corpus illud talis erat naturæ in quod posset alimentum converti; unde non fuit vera comestio, sed figurativa spiritualis comestionis. Et hoc est quod angelus dixit *Tobiæ*, XII : « Cùm essem vobiscum, videbar quidem manducare et bibere; sed ego potu invisibili et cibo utor. » Abraham autem obtulit eis cibos, existimans eos homines esse; in quibus tamen Deum venerabatur, sicut solet Deus esse in prophetis, ut Augustinus dicit, XVI. *de Civit. Dei* (cap. 29).

Ad sextum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit, XV. *de Civit. Dei*, cap. 23, « multi se expertos vel ab expertis audisse confirmant, sylvanos et faunos (quos vulgus *incubos* vocat) improbos sæpe extitisse mulieribus, et earum expetisse atque peregisse concubitum; unde hoc negare impudentia videtur. » Sed angeli Dei sancti nullo modo sic labi ante diluvium potuerunt; unde per filios Dei intelliguntur filii Seth, qui boni erant, filias autem hominum nominat Scriptura eas quæ natæ erant de stirpe Cain. Neque mirandum est quòd de eis gi-

(1) Æquivalenter, non expressè, text. 84, vel cap. 15, ubi significatur esse *non in medio sed in circulo;* et S. Thomas eodem sensu quo hic prolixiùs explicat lect. 23, sive alt.

gantes nasci potuerunt : neque enim omnes gigantes fuerunt, sed multò plures ante diluvium quàm post. Si tamen ex coitu dæmonum aliqui interdum nascuntur, hoc non est per semen ab eis decisum aut à corporibus assumptis, sed per semen alicujus hominis ad hoc acceptum; utpote quòd idem dæmon, qui est succubus ad virum, fiat incubus ad mulierem; sicut et aliarum rerum semina assumunt ad aliquarum rerum generationem, ut Augustinus dicit, III. *de Trin.*; ut sic ille qui nascitur, non sit filius dæmonis, sed illius hominis cujus est semen acceptum.

QUÆSTIO LII.

De comparatione angelorum ad loca, in tres articulos divisa.

Deinde quæritur de loco Angeli.

Et circa hoc quæruntur tria : 1° Utrùm angelus sit in loco. 2° Utrùm possit esse in pluribus locis simul. 3° Utrùm plures angeli possint esse in eodem loco.

ARTICULUS I.

Utrùm angelus sit in loco.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd angelus non sit in loco. Dicit enim Boëtius in lib. *de Hebdom.*: « Communis animi conceptio apud sapientes est, incorporalia in loco non esse. » Et Aristoteles in IV, *Physic.* dicit, quòd « non omne quod est, est in loco, sed mobile corpus. » Sed angelus non est corpus (ut suprà ostensum est (2) : ergo angelus non est in loco.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 37, quæst. 3, art. 1 et 2; et II, *Sent.*, dist. 6, quæst. 3, art. 3; et de potent., quæst. 3, art. 19; et *Quodlib.*, 1, quæst. 1.

(2) Nimirum quæst. 50, art. 1, ubi quæsitum eo sensu *an corporei sint angeli*.

2. Præterea, locus est *quantitas positionem habens* : omne ergo quod est in loco, habet aliquem situm. Sed habere situm non potest convenire angelo, cùm substantia ejus sit immunis à quantitate, cujus propria differentia est positionem habere. Ergo angelus non est in loco.

3. Præterea, esse in loco est mensurari loco et contineri à loco, ut patet per Philosophum in IV. *Phys.* (text. 110). Sed angelus non potest mensurari neque contineri à loco, quia continens est formalius contento, sicut aer aquâ, ut dicitur in IV. *Phys.* (text. 35 et 49). Ergo angelus non est in loco.

Sed contra est, quod in Collecta dicitur : « Angeli tui sancti habitantes in ea, nos in pace custodiant. »

(Conclusio. — Angelus non est in loco nisi secundùm contactum virtualem, nec commensuratur, nec continetur à loco.)

Respondeo dicendum, quòd angelo convenit esse in loco. Æquivocè tamen dicitur angelus esse in loco et corpus. Corpus enim est in loco per hoc quòd applicatur loco secundùm contactum dimensivæ quantitatis, quæ quidem in angelis non est, sed est in eis quantitas virtualis. Per applicationem igitur virtutis angelicæ ad aliquem locum qualitercunque, dicitur angelus esse in loco corporeo. Et secundùm hoc patet quòd non oportet dicere quòd angelus commensuretur loco, vel quòd habeat situm in continuo; hoc enim convenit corpori locato, prout est quantum quantitate dimensivâ. Similiter etiam non oportet propter hoc quòd contineatur à loco; nam substantia incorporea suâ virtute contingens rem corpoream, continet ipsam, et non continetur ab ea : anima enim est in corpore ut continens, et non ut contenta; et similiter angelus dicitur esse in loco corporeo, non ut contentum, sed ut continens aliquo modo.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS II.

Utrùm angelus possit esse in pluribus locis simul.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd angelus possit esse in pluribus locis simul; angelus enim non est minoris vir-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 17, quæst. 3, art. 2; et

tutis quàm anima. Sed anima est simul in pluribus locis, quia est tota in qualibet parte corporis, ut Augustinus dicit (lib. VI *de Trin.*, cap. 6). Ergo angelus potest esse in pluribus locis simul.

2. Præterea, angelus est in corpore assumpto; et cùm assumat corpus continuum, videtur quòd sit in qualibet ejus parte. Sed secundùm diversas partes ejus considerantur diversa loca. Ergo angelus est simul in pluribus locis.

3. Præterea, Damascenus dicit (lib. II *Fid. orthod.*, cap. 3), quòd « ubi angelus operatur, ibi est. » Sed aliquando operatur simul in pluribus locis, ut patet de angelo subvertente Sodomam. Ergo angelus potest esse in pluribus locis simul.

Sed contra est, quod Damascenus dicit (ubi suprà), quòd « angeli dum sunt in cœlo, non sunt in terra. »

(Conclusio. — Cùm virtus angeli finita sit et particularis, Dei verò infinita, non ubique angelus est, sicut Deus; sed in uno particulari loco diffinitivè.)

Respondeo dicendum, quòd angelus est virtutis et essentiæ finitæ; divina autem virtus et essentia infinita est, et est universalis causa omnium. Et ideo suâ virtute omnia contingit, et non solùm in pluribus locis est, sed ubique; virtus autem angeli, quia finita est, non se extendit ad omnia, sed ad aliquid unum determinatum. Oportet enim quicquid comparatur ad unam virtutem, ut unum aliquid comparari ad ipsam : sicut igitur universum ens comparatur ut unum aliquid ad universalem Dei virtutem, ita et aliquod particulare ens comparatur ut aliquid unum ad angeli virtutem. Unde cùm angelus sit in loco per applicationem virtutis suæ ad locum, sequitur quòd non sit ubique, nec in pluribus locis, sed in uno loco tantùm. Circa hoc tamen aliqui decepti sunt. Quidam enim imaginationem transcendere non valentes, cogitaverunt indivisibilitatem angeli ad modum indivisibilitatis puncti, et ideo crediderunt quòd angelus non posset esse nisi in loco punctali. Sed manifestè decepti sunt. Nam punctum est *indivisibile habens situm;* sed angelus est *indivisibile* extra genus quantitatis et

quæst. 4, art. 1; ut et IV, *Sent.*, dist. 44, quæst. 2, art. 3, quæstiunc. 2, ad. 3; et quæst. 3, de potent., art. 19, ad 1.

situs existens : unde non est necesse quòd determinetur ei unus locus indivisibilis secundùm situm; sed vel divisibilis vel indivisibilis, vel major vel minor, secundùm quòd voluntariè applicat suam virtutem ad corpus majus vel minus; et sic totum corpus, cui per suam virtutem applicatur, correspondet ei ut unus locus. Nec tamen oportet, si aliquis angelus movet cœlum, quòd sit ubique. Primò quidem, quia non applicatur virtus ejus nisi ad id quod primò ab ipso movetur. Una autem pars cœli est in qua primò est motus, scilicet pars Orientis; unde etiam Philosophus, in VIII. *Physic.* (ut suprà, qu. 51, art. 3, ad 3), virtutem motoris cœlorum attribuit parti Orientis. Secundò, quia non ponitur à philosophis quòd una substantia separata moveat omnes orbes immediatè; unde non oportet quòd sit ubique. Sic igitur patet quòd esse in loco diversimodè convenit corpori, et angelo, et Deo. Nam corpus est in loco circumscriptivè, quia commensuratur loco : angelus autem non circumscriptivè, cùm non commensuretur loco; sed diffinitivè, quia ita est in uno loco, quòd non in alio : Deus autem neque circumscriptivè, neque diffinitivè, quia est ubique.

Et per hoc patet de facili responsio ad objecta, quia totum illud, cui immediatè applicatur virtus angeli, reputatur ut unus locus ejus, licèt non sit continuum.

ARTICULUS III.

Utrùm plures angeli possint simul esse in eodem loco.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd plures angeli possint simul esse in eodem loco. Plura enim corpora non possunt esse simul in eodem loco, quia replent locum. Sed angeli non replent locum, quia solum corpus replet locum, ut non sit vacuum; ut patet per Philosophum in IV. *Physic.* (text. 52). Ergo plures angeli possunt esse in uno loco.

2. Præterea, plus differt angelus et corpus quàm duo angeli. Sed angelus et corpus sunt simul in eodem loco; quia

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 17, quæst. 3, art. 3; et quæst. 8, de potent., art. 7, ad 11; et art. 49, ad 1.

nullus locus est qui non sit plenus sensibili corpore, ut probatur in IV. *Physic.* (text. 58). Ergo multò magis duo angeli possunt esse in eodem loco.

3. Præterea, anima est in qualibet parte corporis, secundùm Augustinum (lib. VI *de Trin.*, cap. 6). Sed dæmones licèt non illabantur mentibus, illabuntur tamen interdum corporibus; et sic anima et dæmon sunt in eodem loco. Ergo eadem ratione quæcunque aliæ spirituales substantiæ.

Sed contra: duæ animæ non sunt in eodem corpore: ergo pari ratione neque duo angeli in eodem loco.

(Conclusio. — Cùm angeli sint in loco secundùm suam virtutem contingentem locum per modum continentis perfecti, impossibile est plures angelos esse in eodem loco, sed unus angelus in uno tantùm loco est.)

Respondeo dicendum, quòd duo angeli non sunt simul in eodem loco. Et ratio hujus est, quia impossibile est quòd duæ causæ completæ sint immediatè unius et ejusdem rei: quod patet in omni genere causarum; una enim est forma proxima unius rei, et unum est proximum movens, licèt possint esse plures motores remoti. Nec habet instantiam de pluribus trahentibus navem; quia nullus eorum est perfectus motor, cùm virtus uniuscujusque sit insufficiens ad movendum; sed omnes simul sunt loco unius motoris, in quantum omnes virtutes eorum aggregantur ad unum motum faciendum. Unde cùm angelus dicatur esse in loco per hoc quòd virtus ejus immediatè contingit locum per modum continentis perfecti (ut dictum est), non potest esse nisi unus angelus in uno loco.

Ad primum ergo dicendum, quòd plures angelos esse in uno loco, non impeditur propter impletionem loci, sed propter aliam causam, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd angelus et corpus non eodem modo sunt in loco: unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quòd nec etiam dæmon et anima comparantur ad corpus secundùm eamdem habitudinem causæ; cùm anima sit forma, non autem dæmon: unde ratio non sequitur.

QUÆSTIO LIII.

De motu locali angelorum, in tres articulos divisa.

Consequenter considerandum est de motu locali angelorum. Et circa hoc quæruntur tria : 1° Utrùm angelus possit moveri localiter. 2° Utrùm moveatur de loco ad locum, pertranseundo medium. 3° Utrùm motus angeli sit in tempore vel in instanti.

ARTICULUS I.

Utrùm angelus possit moveri localiter.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd angelus non possit moveri localiter. Ut enim probat Philosophus in VI. *Physic.*, « nullum impartibile movetur ; » quia dum aliquid est in termino *à quo*, non movetur ; nec etiam dum est in termino *ad quem*, sed tunc mutatum est : unde relinquitur quòd omne quod movetur, dum movetur, partim est in termino *à quo*, et partim in termino *ad quem* (2). Sed angelus est impartibilis : ergo angelus non potest moveri localiter.

2. Præterea, motus est *actus imperfecti*, ut dicitur in III. *Physic.* (3). Sed angelus beatus non est imperfectus : ergo angelus beatus non movetur localiter.

3. Præterea, motus non est nisi propter indigentiam. Sed sanctorum angelorum nulla est indigentia : ergo sancti angeli localiter non moventur.

Sed contra : ejusdem rationis est angelum beatum moveri, et animam beatam moveri. Sed necesse est dicere animam beatam localiter moveri, cùm sit articulus fidei quòd Christus secundùm animam descendit ad inferos. Ergo angelus beatus movetur localiter.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 17, quæst. 4, art. 1 ; et *Opusc.* 15, cap. 18 ; et in *Matth.*, cap. 28, col. 3.

(2) Ut videre est text. 32, et rursus text. 86, ac deinceps.

(3) Colligitur ex text. 14, ubi dicitur esse *actus imperfectus* (ἀτελὴς) *quia imperfectum est illud cujus est actus.*

(Conclusio. — Sicut angelus non est in loco ut contentum à loco, quemadmodum corpora, sed ut continens; ita nec in loco movetur motu continuo, nisi per accidens.)

Respondeo dicendum, quòd angelus beatus potest moveri localiter. Sed sicut esse in loco æquivocè convenit corpori et angelo, ita etiam et moveri secundùm locum. Corpus enim est in loco, in quantum continetur sub loco et commensuratur loco; unde oportet quòd etiam motus corporis secundùm locum commensuretur loco et sit secundùm exigentiam ejus : et inde est quòd secundùm continuitatem magnitudinis est continuitas motûs; et secundùm *prius* et *posterius* in magnitudine, est *prius* et *posterius* in motu locali corporis, ut dicitur in IV. *Physic.* (text. 99). Sed angelus non est in loco ut commensuratus et contentus, sed magis ut continens : unde non oportet quòd motus angeli in loco commensuretur loco, nec quòd sit secundùm exigentiam ejus; ut scilicet habeat continuitatem ex loco, sed potest esse motus ejus continuus et non continuus. Quia enim angelus non est in loco nisi secundùm contactum virtutis (ut dictum est), necesse est quòd motus angeli in loco nihil aliud sit quàm diversi contactus diversorum locorum successivè, et non simul; quia angelus non potest simul esse in pluribus locis, ut suprà dictum est. Hujusmodi autem contactus non est necessarium esse continuos; potest tamen in hujusmodi contactibus continuitas quædam inveniri; quia, ut dictum est, nihil prohibet angelo assignare locum divisibilem per contactum suæ virtutis, sicut corpori assignatur locus divisibilis per contactum suæ magnitudinis. Unde sicut corpus successivè, et non simul, dimittit locum in quo priùs erat, et ex hoc causatur continuitas in motu locali ejus; ita etiam angelus potest dimittere successivè locum divisibilem in quo priùs erat, et sic motus ejus erit continuus. Et potest etiam totum locum simul dimittere et toti alteri loco simul se applicare, et sic motus ejus non erit continuus.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa ratio dupliciter deficit in proposito. Primò quidem, quia demonstratio Aristotelis procedit de indivisibili secundùm quantitatem, cui respondet de necessitate locus indivisibilis : quod non potest dici de angelo. Secundò, quia demonstratio Aristotelis procedit de motu con-

tinuo : si enim motus non esset continuus, posset dici quòd aliquid movetur dum est in termino *à quo*, et dum est in termino *ad quem;* quia ipsa successio diversorum *ubi* circa eamdem rem, motus diceretur, unde in quocunque illorum *ubi* esset res illa, posset dici moveri. Sed continuitas motûs hoc impedit; quia nullum continuum est in termino suo, ut patet, quia linea non est in puncto : et ideo oportet quòd illud quod movetur non sit totaliter in altero terminorum dum movetur, sed partim in uno et partim in altero. Secundùm ergo quòd motus angeli non est continuus, demonstratio Aristotelis non procedit in proposito. Sed secundùm quòd motus angeli ponitur continuus, sic concedi potest quòd angelus dum movetur, partim est in termino *à quo*, et partim in termino *ad quem;* ut tamen partialitas non referatur ad substantiam angeli, sed ad locum, quia in principio sui motûs continui angelus est in toto loco divisibili, à quo incipit moveri; sed dum est in ipso *moveri*, est in parte primi loci quem deserit, et in parte secundi loci quem occupat. Et hoc quidem quòd possit occupare partes duorum locorum competit angelo ex hoc quòd potest occupare locum divisibilem per applicationem suæ virtutis, sicut corpus per applicationem magnitudinis : unde sequitur de corpore mobili secundùm locum, quòd sit divisibile secundùm magnitudinem; de angelo autem, quòd virtus ejus possit applicari alicui divisibili.

Ad secundum dicendum, quòd motus existentis in potentia est *actus imperfecti*. Sed motus qui est secundùm applicationem virtutis, est existentis in actu, quia virtus rei est secundùm quòd actu est.

Ad tertium dicendum, quòd motus existentis in potentia est propter indigentiam suam; sed motus existentis in actu non est propter indigentiam suam, sed propter indigentiam alterius. Et hoc modo angelus propter indigentiam nostram localiter movetur, secundùm illud *Hebr.*, I : « Omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis. »

ARTICULUS II.

Utrùm Angelus transeat per medium.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd angelus non transeat per medium. Omne enim quod pertransit medium, priùs pertransit locum sibi æqualem, quàm majorem. Locus autem æqualis angeli, qui est indivisibilis, est locus punctalis. Si ergo angelus in suo motu pertransit medium, oportet quòd suo motu numeret puncta infinita : quod est impossibile.

2. Præterea, angelus est simplicioris substantiæ quàm anima nostra. Sed anima nostra suâ cogitatione potest transire de uno extremo in aliud, non pertranseundo medium : possum enim cogitare Galliam, et postea Syriam, nihil cogitando de Italia, quæ est in medio. Ergo multò magis angelus potest de uno extremo transire ad aliud, non per medium.

Sed contra est : si angelus movetur de uno loco ad alium, quando est in termino *ad quem* non movetur, sed mutatus est. Sed ante omne mutatum *esse* præcedit *mutari* : ergo alicubi existens movebatur. Sed non movebatur, dum erat in termino *à quo* : movebatur ergo, dum erat in medio. Et ita oportet quòd pertranseat medium.

(Conclusio. — Angelus, cùm movetur motu continuo, necessariò transit per media; motu verò non continuo potest non per omnia media pertransire.)

Respondeo dicendum, quòd (sicut suprà dictum est) motus localis angeli potest esse continuus et non continuus. Si ergo sit continuus, non potest angelus moveri de uno extremo in alterum, quin transeat per medium; quia, ut dicitur in VI. *Physic.*, « medium est in quod priùs venit quod continuè mutatur, quàm in quod mutatur ultimum; » ordo enim prioris et posterioris in motu continuo est secundùm ordinem prioris et posterioris in magnitudine, ut dicitur in IV. *Physic.*, text. 99. Si autem motus angeli non sit continuus, possibile est quòd

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 37, quæst. 4, art. 2; et *Quodl.*, I, quæst. 3, art. 2; et quæst. 1, de verit., art. 13, ad 14.

pertranseat de aliquo extremo in aliud, non pertransito medio. Quod sic patet : inter quælibet enim duo extrema loca sunt infinita loca media, sive accipiantur loca divisibilia, sive indivisibilia. Et de invisibilibus quidem manifestum est, quia inter quælibet duo puncta sunt infinita puncta media, cùm nulla duo puncta consequantur se invicem sine medio, ut in VI. *Physic.* (1) probatur (text. 1). De locis autem divisibilibus necesse est etiam hoc dicere, et hoc demonstratur ex motu continuo alicujus corporis. Corpus enim non movetur de loco ad locum nisi in tempore. In toto autem tempore mensurante motum corporis non est accipere duo *nunc*, in quibus corpus quod movetur non sit in alio et alio loco; quia si in uno et eodem loco esset in duobus *nunc*, sequeretur quòd ibi quiesceret, cùm nihil aliud sit quiescere, quàm in loco eodem esse nunc et priùs. Cùm igitur inter primum *nunc* et ultimum temporis mensurantis motum sint infinita *nunc*, oportet quòd inter primum locum à quo incipit moveri et ultimum locum ad quem terminatur motus, sint infinita loca. Et hoc sic etiam sensibiliter apparet. Sit enim unum corpus unius palmi, et sit via per quam transit duorum palmorum; manifestum est quòd locus primus à quo incipit motus est unius palmi, et locus ad quem terminatur motus est alterius palmi. Manifestum est autem quòd quando incipit moveri, paulatim deserit primum palmum, et subintrat secundum. Secundùm ergo quòd dividitur magnitudo palmi, secundùm hoc multiplicantur loca media; quia quodlibet punctum signatum in magnitudine alterius primi palmi est principium unius loci, et punctum signatum in magnitudine alterius palmi est terminus ejusdem. Unde, cùm magnitudo sit divisibilis in infinitum, et puncta sint etiam infinita in potentia in qualibet magnitudine, sequitur quòd inter quælibet duo loca sint infinita loca media. Mobile autem infinitatem mediorum locorum non consumit, nisi per continuitatem motûs; quia sicut loca media sunt infinita in potentia, ita et in motu continuo est accipere infinita quædam in potentia. Si ergo motus non sit continuus, omnes partes motûs erunt nu-

(1) Insinuatur tantùm ibi text. 77, sive cap. 9, sed expressiùs ex V. *Physic.*, text. 22, vel cap. 3, peti potest.

meratæ in actu. Si ergo mobile quodcunque moveatur motu non continuo, sequitur quòd vel non transeat omnia media, vel quòd actu numeret media infinita, quod est impossibile. Sic igitur secundùm quòd motus angeli non est continuus, non pertransit omnia media. Hoc autem « (scilicet moveri de extremo in extremum, et non per medium) » potest convenire angelo, sed non corpori : quia corpus mensuratur et continetur sub loco, unde oportet quòd sequatur leges loci in suo motu; sed substantia angeli non est subdita loco ut contenta, sed est superior eo ut continens; unde in potestate ejus est applicare se loco, prout vult, vel per medium vel sine medio.

Ad primum ergo dicendum, quòd locus angeli non accipitur ei æqualis secundùm magnitudinem, sed secundùm contactum virtutis; et sic locus angeli potest esse divisibilis, et non semper punctalis. Sed tamen loca media etiam divisibilia sunt infinita (ut dictum est), sed consumuntur per continuitatem motûs, ut patet ex prædictis.

Ad secundum dicendum, quòd dum angelus movetur localiter, applicatur ejus essentia diversis locis; animæ autem essentia non applicatur rebus quas cogitat, sed potiùs res cogitatæ sunt in ipsa. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quòd in motu continuo *mutatum esse* non est pars *moveri*, sed terminus; unde oportet quòd *moveri* sit ante *mutatum esse* : et ideo oportet quòd talis motus sit per medium. Sed in motu non continuo *mutatum esse* est pars, sicut unitas est pars numeri; unde successio diversorum locorum, etiam sine medio, constituit talem motum.

ARTICULUS III.

Utrùm motus angeli sit in instanti.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd motus angeli sit in instanti. Quantò enim virtus motoris fuerit fortior, et mobile

(1) De his etiam I. *Sent.*, dist. 37, qu. 4, art. 3; et IV. *Sent.*, ut dist. 44, qu. 2, dist. 3, quæstiunc. 3; et *Quodl.* I, qu. 3, art. 2; et *Quodl.* IX, qu. 4, art. 3; et *Quodl.* XI, art. 4.

minùs resistens motori, tantò motus est velocior. Sed virtus angeli moventis seipsum improportionabiliter excedit virtutem moventis aliquod corpus. Proportio autem velocitatum est secundùm minoritatem temporis; omne autem tempus omni tempori proportionabile est : si igitur aliquod corpus movetur in tempore, angelus movetur in instanti.

2. Præterea, motus angeli simplicior est quàm aliqua mutatio corporalis. Sed aliqua mutatio corporalis est in instanti, ut illuminatio; tum quia non illuminatur aliquid successivè, sicut calefit successivè; tum quia radius non priùs pertingit ad propinquum quàm ad remotum. Ergo multò magis motus angeli est in instanti.

3. Præterea, si angelus movetur in tempore de loco ad locum, manifestum est quòd in ultimo instanti illius temporis est in termino *ad quem;* in toto autem tempore præcedenti, aut est in loco immediatè præcedenti, qui accipitur ut terminus *à quo*, aut partim in uno et partim in alio. Si autem partim in uno et partim in alio, sequitur quòd sit partibilis, quod est impossibile. Ergo in toto tempore præcedenti est in termino *à quo;* ergo quiescit ibi, cùm quiescere sit in eodem esse nunc et priùs, ut dictum est : et sic sequitur quòd non moveatur nisi in ultimo instanti temporis.

Sed contra : in omni mutatione est *prius* et *posterius*. Sed *prius* et *posterius* motûs numeratur secundùm tempus : ergo omnis motus est in tempore, etiam motus angeli, cùm in eo sit *prius* et *posterius*.

(Conclusio. — Cùm angelus propriè moveatur motu continuo vel non continuo, non in instanti, sed in tempore ipsum moveri necesse est.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dixerunt motum localem angeli esse in instanti. Dicebant enim quòd cùm angelus movetur de uno loco ad alium, in toto tempore præcedenti angelus est in termino *à quo*, in ultimo autem instanti illius temporis est in termino *ad quem*. Nec oportet esse aliquod medium inter duos terminos, sicut non est aliquod medium inter tempus et terminum temporis; inter duo autem *nunc* temporis, est medium tempus. Unde dicunt quòd non est dare ultimum *nunc* in quo fuit in termino *à quo;* sicut in illuminatione et in

generatione substantiali ignis, non est dare ultimum instans, in quo aer fuit tenebrosus, vel in quo materia fuit sub privatione formæ ignis, sed est dare ultimum tempus; ita quòd in termino illius temporis est vel lumen in aere, vel forma ignis in materia, et sic illuminatio et generatio substantialis dicuntur motus instantanei.

Sed hoc non habet locum in proposito : quod sic ostenditur. De ratione enim quietis est quòd quiescens non aliter se habeat nunc et priùs; et ideo in quolibet *nunc* temporis mensurantis quietem quiescens est in eodem *ubi*, in primo, et in medio et in ultimo. Sed de ratione motûs est quòd id quod movetur, aliter se habeat nunc et priùs; et ideo in quolibet *nunc* temporis mensurantis motum, mobile se habet in aliâ et aliâ dispositione, unde oportet quòd in ultimo *nunc* habeat formam quam priùs non habebat. Et sic patet quòd quiescere in toto tempore in aliquo (putà in albedine), est esse in illo quolibet instanti illius temporis. Unde non est possibile ut aliquid in toto tempore præcedente quiescat in uno termino, et postea in ultimo instanti illius temporis sit in alio termino; sed hoc est possibile in motu, quia moveri in toto aliquo tempore est non esse in eadem dispositione, in quolibet instanti illius temporis. Igitur omnes hujusmodi mutationes instantaneæ sunt termini motûs continui; sicut generatio est terminus alterationis materiæ, et illuminatio terminus motûs localis corporis illuminantis. Motus autem localis angeli non est terminus alicujus alterius motûs continui, sed est per seipsum, à nullo alio motu dependens. Unde impossibile est dicere quòd in toto tempore sit in aliquo loco, et in ultimo *nunc* sit in alio loco; sed oportet assignare *nunc*, in quo ultimo fuit in loco præcedenti. Ubi autem sunt multa *nunc* sibi succedentia, ibi de necessitate est tempus, cùm tempus nihil aliud sit quàm numeratio prioris et posterioris in motu.

Unde relinquitur quòd motus angeli sit in tempore : in continuo quidem tempore, si sit motus ejus continuus; in non continuo autem, si motus sit non continuus; utroque enim modo contingit esse motum angeli (ut dictum est), continuitas enim temporis est ex continuitate motûs, ut dicitur in IV. *Physic.*, text. 99. Sed istud tempus (sive sit tempus conti-

nuum, sive non) non est idem cum tempore quod mensurat motum cœli, et quo mensurantur omnia corporalia, quæ habent mutabilitatem ex motu cœli : motus enim angeli non dependet ex motu cœli.

Ad primum ergo dicendum, quòd si tempus motûs angeli non sit continuum, sed successio quædam ipsorum *nunc*, non habebit proportionem ad tempus quod mensurat motum corporalium, quod est continuum, cùm non sit ejusdem rationis. Si verò sit continuum, est quidem proportionabile, non propter proportionem moventis et mobilis, sed propter proportionem magnitudinum in quibus est motus. Et præterea velocitas motûs angeli non est secundùm quantitatem suæ virtutis, sed secundùm determinationem suæ voluntatis.

Ad secundum dicendum, quòd illuminatio est terminus motûs, et est alteratio, non motus localis; ut intelligatur lumen moveri priùs ad propinquum quàm ad remotum. Motus autem angeli est localis, et non est terminus motûs. Unde non est simile.

Ad tertium dicendum, quòd objectio illa procedit de tempore continuo. Tempus autem motûs angeli potest esse non continuum; et sic angelus in uno instanti potest esse in uno loco, et in alio instanti in alio loco, nullo tempore intermedio existente. Si autem tempus motûs angeli sit continuum, angelus in toto tempore præcedenti ultimum *nunc*, variatur per infinita loca, ut priùs expositum est; est tamen partim in uno locorum continuorum et partim in alio, non quòd substantia illius sit partibilis, sed quia virtus ejus applicatur ad partem primi loci et ad partem secundi, ut etiam suprà dictum est.

QUÆSTIO LIV.

De cognitione angelorum, in quinque articulos divisa.

Consideratis his quæ ad substantiam angeli pertinent, procedendum est ad cognitionem ipsius. Hæc autem consideratio erit quadripartita : nam primò considerandum est de his quæ

pertinent ad virtutem cognoscitivam angeli; secundò, de his quæ pertinent ad medium cognoscendi ipsius; tertiò, de his quæ ab eo cognoscuntur; quartò, de modo cognitionis ipsorum.

Circa primum quæruntur quinque : 1° Utrùm *intelligere* angeli sit ejus substantia. 2° Utrùm ejus *esse* sit ejus *intelligere*. 3° Utrùm ejus substantia sit ejus virtus intellectiva. 4° Utrùm in angelis sit intellectus agens et possibilis. 5° Utrùm in eis sit aliqua alia potentia cognoscitiva, quàm intellectus.

ARTICULUS I.

Utrùm intelligere *angeli sit ejus substantia.*

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd *intelligere* angeli sit ejus substantia. Angelus enim est sublimior et simplicior quàm intellectus agens animæ. Sed substantia intellectûs agentis est sua actio, ut patet in III. *De anima*, per Aristotelem et ejus commentatorem, text. 19. Ergo multò fortiùs substantia angeli est ejus actio, quæ est *intelligere*.

2. Præterea, Philosophus dicit in XII. *Metaph.*, text., quòd « actio intellectûs est vita. » Sed cùm vivere sit esse viventibus, ut dicitur in II. *De anima*, videtur quòd vita sit essentia. Ergo actio intellectûs est essentia intelligentis angeli.

3. Præterea, si extrema sunt unum, medium non differt ab eis, quia extremum magis distat ab extremo quàm medium. Sed in angelo idem est intellectus et intellectum, ad minus in quantum intelligit essentiam suam. Ergo *intelligere* quod cadit medium inter intellectum et rem intellectam, est idem cum substantia angeli intelligentis.

Sed contra : plus differt actio rei à substantia ejus, quàm ipsum *esse* ejus. Sed nullus creati *esse* est ejus substantia; hoc enim solius Dei proprium est, ut ex superioribus patet (qu. 3, art. 4, et qu. 44, art. 1). Ergo neque angeli neque alterius creaturæ actio est ejus substantia.

(Conclusio. — Cùm solus Deus actus purus existens, sit

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 2, qu. 1, art. 1, tum in corp., tum ad 7; et *Contra Gent.*, lib. II, cap. 52; et *Quodl.* II, art. 3 et 4; et *Opusc.* XXX, art. 7 et 8.

suum *intelligere*, nulla cujusvis creaturæ actio est idem quod substantia ejus; nec etiam ipsum *intelligere* angelorum idem est substantia ipsorum.)

Respondeo dicendum, quòd impossibile est quòd actio angeli vel cujuscunque alterius creaturæ sit ejus substantia. Actio enim est propriè actualitas virtutis, sicut *esse* est actualitas substantiæ vel essentiæ. Impossibile est autem quòd aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas, quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus: unde in solo Deo sua substantia est suum *esse* et suum *agere*. Et præterea, si *intelligere* angeli esset ejus substantia, oporteret quòd *intelligere* angeli esset subsistens. *Intelligere* autem subsistens non potest esse nisi unum, sicut nec aliquod abstractum subsistens: unde unius angeli substantia non distingueretur, neque à substantia Dei, quæ est ipsum *intelligere* subsistens, neque à substantia alterius angeli. Si etiam angelus ipse esset suum *intelligere*, non possent esse gradus in intelligendo perfectiùs et minùs perfectè, cùm hoc contingat propter diversam participationem ipsius *intelligere*.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm dicitur quòd intellectus agens est sua actio, est prædicatio non per essentiam, sed per concomitantiam; quia cùm sit in actu ejus substantia, statim quantum est in se, concomitatur ipsam actio. Quod non est de intellectu possibili, qui non habet actiones nisi postquam fuerit factus in actu.

Ad secundum dicendum, quòd vita non hoc modo se habet ad *vivere*, sicut essentia ad *esse*, sèd sicut cursus ad *currere*; quorum unum significat actum in abstracto, aliud in concreto. Unde non sequitur, si *vivere* sit *esse*, quòd vita sit essentia: quamvis etiam quandoque vita pro essentia ponatur, secundùm quod Augustinus dicit in libro *de Trin.* (cap. 4, et lib. X, cap. 11), quòd « memoria, et intelligentia et voluntas sunt una essentia, una vita; » sed sic non accipitur à Philosopho, cùm dicit quòd « actus intellectûs est vita. »

Ad tertium dicendum, quòd actio quæ transit in aliquid extrinsecum, est realiter media inter agens et subjectum recipiens actionem; sed actio quæ manet in agente, non est realiter me-

dium inter agens et objectum, sed secundùm modum significandi tantùm. Realiter verò consequitur unionem objecti cum agente : ex hoc enim quòd intellectum fit unum cum intelligente, consequitur *intelligere* quasi quidam effectus differens ab utroque.

ARTICULUS II.

Utrùm intelligere *angeli sit ejus esse.*

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd *intelligere* angeli sit ejus *esse*. Vivere enim viventibus est *esse*, ut dicitur in II. *De anima* (text. 37). Sed *intelligere* est quoddam *vivere*, ut in eodem dicitur (text. 12). Ergo *intelligere* angeli est ejus *esse*.

2. Præterea, sicut se habet causa ad causam, ita effectus ad effectum. Sed forma per quam angelus est, est eadem cum forma per quam intelligit (ad minus seipsum). Ergo ejus *intelligere* est idem cum ejus *esse*.

Sed contra : *intelligere* angeli est motus ejus, ut patet per Dionysium, IV, cap. *De div. Nom.* Sed *esse* non est motus : ergo *esse* angeli non est *intelligere* ejus.

(Conclusio. — Cùm solius Dei *esse* sit simpliciter infinitum, actio verò cujusvis creaturæ substantiæ finita aliquo pacto sit, angeli actionem ab ipso ejus *esse* diversam affirmare necesse est, sicut cujuslibet creaturæ operatio distinguitur ab *esse*.)

Respondeo dicendum, quòd actio angeli non est ejus *esse*, neque actio alicujus creaturæ. Duplex enim est actionis genus, ut dicitur IX. *Metaphys.* (text. 16) : una scilicet quæ transit in aliquid exterius, inferens ei passionem, sicut urere et secare ; alia verò actio est quæ non transit in rem exteriorem, sed manet in ipso agente, sicut sentire, intelligere et velle ; per hujusmodi enim actionem non immutatur aliquid extrinsecum, sed totum in ipso agente agitur. De prima ergo actione manifestum est quòd non potest esse ipsum *esse* agentis ; nam *esse* agentis significatur intra ipsum, actio autem talis est effluxus in passum ab agente. Secunda autem actio de sui ratione

(1) De his etiam IV, *Contra Gent.*, cap. 11 ; et qu. 10, de potent., art. 1 et 5.

habet infinitatem vel simpliciter, vel secundùm quid : simpliciter quidem, sicut *intelligere*, cujus objectum est verum, et *velle*, cujus objectum est bonum, quorum utrumque convertitur cum ente ; et ita *intelligere* et *velle*, quantum est de se, habent se ad omnia, et utrumque recipit speciem ab objecto. Secundùm quid autem infinitum est *sentire*, quod se habet ad omnia sensibilia, sicut visus ad omnia visibilia. *Esse* autem cujuslibet creaturæ est determinatum ad unum secundùm genus et speciem. Solius autem Dei *esse* est simpliciter infinitum, in se omnia comprehendens, ut dicit Dionysius, V, cap. *De div. Nomin.* Unde solum *esse* divinum est divinum *intelligere* et divinum *velle*.

Ad primum ergo dicendum, quòd *vivere* quandoque sumitur pro ipso *esse* viventis, quandoque verò pro operatione vitæ, id est, per quam demonstratur aliquid esse vivens. Et hoc modo Philosophus dicit quòd « intelligere est vivere quoddam; » ibi enim distinguit diversos gradus viventium secundùm diversa opera vitæ.

Ad secundum dicendum, quòd ipsa essentia angeli est ratio totius ejus *esse;* non autem est ratio ejus *intelligere*, quia non omnia intelligere potest per suam essentiam. Et ideo secundùm propriam rationem, in quantum est talis essentia, comparatur ad ipsum *esse* angeli; sed ad ejus *intelligere* comparatur secundùm rationem universalioris objecti, scilicet *veri* vel *entis*. Et sic patet quòd licèt sit eadem forma, non tamen secundùm eamdem rationem est principium essendi et intelligendi. Et propter hoc non sequitur quòd in angelo sit idem *esse* et *intelligere*.

ARTICULUS III.

Utrùm potentia intellectus angeli sit ejus essentia.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd virtus vel potentia intellectiva in angelo non sit aliud quàm ejus essentia. Mens enim et intellectus nominant potentiam intellectivam. Sed

(1) De his etiam infrà, qu. 77, art. 1 ; et qu. 79, art. 1 iterum.

Dionysius in pluribus locis suorum librorum nominat ipsos angelos *intellectus* et *mentes* (1). Ergo angelus est sua potentia intellectiva.

2. Præterea, si potentia intellectiva in angelo est aliquid præter ejus essentiam, oportet quòd sit accidens; hoc enim dicimus esse accidens alicujus quod est præter ejus essentiam. Sed « forma simplex subjectum esse non potest, » ut Boëtius dicit in lib. *de Trin.* Ergo angelus non est forma simplex : quod est contra præmissa (qu. 50, art. 1 et 2).

3. Præterea, Augustinus dicit, XII. *Confes.*, quòd Deus fecit angelicam naturam propè *se*, materiam autem primam propè *nihil;* ex quo videtur quòd angelus sit simplicior quàm materia prima, utpote Deo propinquior. Sed materia prima est sua potentia ; ergo multò magis angelus est sua potentia intellectiva.

Sed contra est, quod Dionysius dicit, XI, cap. *Angel. hierarch.*, quòd « angeli dividuntur in substantiam, virtutem et operationem. » Ergo aliud est in eis *substantia*, et aliud *virtus*, et aliud *operatio*.

(Conclusio.—Cùm *esse* cujuslibet creaturæ distinctum sit ab ipsa sua operatione, omnis quoque creatæ substantiæ potentiam ab essentia distinctam esse necesse est.)

Respondeo dicendum, quòd nec in angelo, nec in aliqua creatura, virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia. Quod sic patet : cùm enim potentia dicatur ad actum, oportet quòd secundùm diversitatem actuum sit diversitas potentiarum; propter quod dicitur quòd proprius actus respondet propriæ potentiæ. In omni autem creato essentia differt ab ejus *esse*, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, ut ex suprà dictis patet. Actus autem ad quem comparatur potentia operativa, est operatio. In angelo autem non est idem *intelligere* et *esse;* nec aliqua alia operatio, aut in ipso, aut in quocunque alio creato, est idem quod ejus *esse*. Unde essentia angeli non est ejus potentia intellectiva, nec alicujus creati essentia est ejus operativa potentia.

Ad primum ergo dicendùm, quòd angelus dicitur *intellectus*

(1) Ut cap. 2, 6, 12, *De Cœlesti hierarchia*, specialiter videre est.

et *mens*, quia tota ejus cognitio est intellectualis; cognitio autem animæ partim est intellectualis et partim sensitiva.

Ad secundum dicendum, quòd forma simplex quæ est actus purus, nullius accidentis potest esse subjectum; quia subjectum comparatur ad accidens, ut potentia ad actum. Et hujusmodi est solus Deus; et de tali forma loquitur ibi Boëtius. Forma autem simplex quæ non est suum *esse*, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum, potest esse subjectum accidentis, et præcipuè ejus quod consequitur speciem, hujusmodi enim accidens pertinet ad formam; accidens verò quod est individui non consequens totam speciem, consequitur materiam quæ est individuationis principium. Et talis forma simplex est angelus.

Ad tertium dicendum, quòd potentia materiæ est ad ipsum *esse* substantiale, et non potentia operativa, sed ad *esse* accidentale. Unde non est simile.

ARTICULUS IV.

Utrùm in angelio sit intellectus agens et possibilis.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd in angelo sit intellectus agens et possibilis. Dicit enim Philosophus in III. *De anima* (text. 17), quòd « sicut in omni natura est aliquod *quo est omnia fieri*, et aliquid *quo est omnia facere*, ita etiam in anima. » Sed angelus est natura quædam : ergo in eo est intellectus agens et possibilis.

2. Præterea, recipere est proprium intellectûs possibilis; illuminare autem est proprium intellectûs agentis, ut patet in III. *De anima* (2). Sed angelus recipit illuminationem à superiori, et illuminat inferiorem : ergo in eo est intellectus agens et possibilis.

Sed contra est, quòd in nobis intellectus agens et possibilis

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. II, cap. 96, rat. 6.

(2) Partim text. 2 et 3, ubi dicitur ipsum *intelligere* sicut sentire, *quoddam pati*, ac *susceptivum esse formæ* (vel speciei juxta græcum δεκτικὸν εἴδους); partim text. 18, ubi significatur esse veluti *lumen quoddam* quod ex objecto in potentia facit objectum actu.

est per comparationem ad phantasmata', quæ quidem comparantur ad intellectum possibilem, ut colores ad visum; ad intellectum autem agentem, ut colores ad lumen, ut patet ex III. *de Anima* (text. 18). Sed hoc non est in angelo : ergo in angelo non est intellectus agens et possibilis.

(Conclusio. — Cùm non sint angeli in potentia quandoque ad sua intelligibilia, sed in actu, quæ ex se sunt ab ipsis primò intelligibilia, nullum in illis intellectum agentem vel possibilem ponere oportet, nisi æquivocè.)

Respondeo dicendum, quòd necessitas ponendi intellectum possibilem in nobis fuit propter hoc quòd nos invenimur quandoque intelligentes in potentia et non in actu : unde oportet esse quamdam virtutem quæ sit in potentia ad intelligibilia, ante ipsum *intelligere*, sed educitur in actum eorum, cùm sit sciens, et ulteriùs cùm sit considerans : et hæc virtus vocatur *intellectus possibilis*. Necessitas autem ponendi intellectum agentem fuit quia naturæ rerum materialium, quas non intelligimus, non subsistunt extra animam immateriales et intelligibiles in actu, sed sunt solùm intelligibiles in potentia, extra animam existentes; et ideo oportuit esse aliquam virtutem quæ faceret illas naturas intelligibile actus : et hæc virtus dicitur *intellectus agens* in nobis. Utraque autem ncessitas deest in angelis, quia neque sunt quandoque intelligentes in potentia tantùm, respectu eorum quæ naturaliter intelligunt; neque intelligibilia eorum sunt intelligibilia in potentia, sed in actu : intelligunt enim primò et principaliter res immateriales (ut infrà patebit). Et ideo non potest in eis esse *intellectus agens* et *possibilis* nisi æquivocè.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus intelligit illa duo esse in omni natura in qua contingit esse *generari* vel *fieri*, ut ipsa verba demonstrant (1). In angelo autem non generatur scientia, sed naturaliter adest : unde non oportet ponere in eo *agens* et *possibile*.

Ad secundum dicendum, quòd intellectùs agentis est illu-

(1) Sic enim ibi plenè : *Quoniam autem in omni natura est aliquid, hoc quidem materia unicuique generi, nempe id quod est omnia illa in potentia, et alterum quod causa et factivum; scilicet illud quod omnia facit, sicut ad male-*

minare, non quidem alium intelligentem, sed intelligibilia in potentia, in quantum per abstractionem facit ea intelligibilia actu; ad intellectum autem possibilem pertinet esse in potentia respectu naturalium cognoscibilium, et quandoque fieri in actu. Unde quòd angelus illuminat angelum, non pertinet ad rationem intellectûs agentis; neque ad rationem intellectûs possibilis pertinet quòd illuminatur de supernaturalibus mysteriis, ad quæ cognoscenda quandoque est in potentia. Si quis autem velit hæc vocare *intellectum agentem* et *possibilem*, æquivocè dicet, nec de nominibus est curandum.

ARTICULUS V.

Utrùm in angelis sit sola intellectiva cognitio.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd in angelis non sit sola intellectiva cognitio. Dicit enim Augustinus, VIII. *De Civit. Dei*, cap. 3, quòd « in angelis est vita quæ intelligit et sentit. » Ergo in eis est potentia sensitiva.

2. Præterea, Isidorus dicit quòd « angeli multa noverunt per experientiam. » Experientia autem fit ex multis memoriis, ut dicitur in I. *Metaph.* (cap. 1). Ergo in eis est etiam memorativa potentia.

3. Præterea, Dionysius dicit IV. cap. *De div. Nomin.*, quòd « in dæmonibus est phantasia proterva. » Phantasia autem ad vim imaginativam pertinet: ergo in dæmonibus est vis imaginativa. Et eadem ratione in angelis, quia sunt ejusdem naturæ.

Sed contra est, quod Gregorius dicit in *Homil. de Ascensione* (vel XXIX, in Evang.), quòd « homo sentit cum pecoribus (vel cum animalibus), et intelligit cum angelis. »

(Conclusio. — Cùm angeli sint immateriales à corpore penitus abstracti, ac non habeant corpora naturaliter sibi unita, in eis solùm intellectus et voluntas ex potentiis cognoscitivis dicitur, ac ex hoc vocantur *intellectus* et *mentes*.)

riam se ars habet. Quæ ad naturam tantùm generabilem vel factibilem spectant.

(1) De his etiam infrà, qu. 79, art. 1 ad 3; et qu. 16, de malo, art. 1 ad 14.

Respondeo dicendum, quòd in anima nostra sunt quædam vires, quarum operationes per organa corporea exercentur, et hujusmodi vires sunt actus quarumdam partium corporis, sicut visus est in oculo, et auditus in aure : quædam verò vires animæ nostræ sunt quarum operationes per organa corporea non exercentur, ut intellectus et voluntas; et hujusmodi non sunt actus aliquarum partium corporis. Angeli autem non habent corpora sibi naturaliter unita, ut ex suprà dictis patet; unde de viribus animæ non possunt eis competere nisi intellectus et voluntas. Et hoc etiam Commentator dicit XII. *Metaphys.*, quòd « substantiæ separatæ dividuntur in intellectum et voluntatem. » Et hoc convenit ordini universi, ut suprema creatura intellectualis sit totaliter intellectiva, et non secundùm partem, ut anima nostra. Et propter hoc etiam angeli vocantur *intellectus* et *mentes*, ut suprà dictum est (art. 3).

Ad ea verò quæ in contrarium objiciuntur, potest dupliciter responderi. Uno modo quòd authoritates illæ loquuntur secundùm opinionem illorum qui posuerunt angelos et dæmones habere corpora naturaliter sibi unita. Qua opinione frequenter Augustinus in libris suis utitur, licèt eam asserere non intendat : unde dicit, XXI. *de Civit. Dei*, quòd « super hac inquisitione non est multùm laborandum. » Alio modo potest dici quòd authoritates illæ et consimiles sunt intelligendæ per quamdam similitudinem : quia cùm sensus certam apprehensionem habeat de proprio sensibili, est in usu loquentium ut etiam secundùm certam apprehensionem intellectûs aliquid sentire dicamur; unde etiam *sententia* nominatur.

Experientia verò angelis attribui potest per similitudinem cognitorum, et non per similitudinem virtutis cognoscitivæ : est enim in nobis experientia, dum singularia per sensum cognoscimus; angeli autem singularia cognoscunt, ut infrà patebit (qu. 57), sed non per sensum. Sed tamen memoria in angelis potest poni, secundùm quod ab Augustino lib. X *de Trin.*, cap. 11, ponitur in mente, licèt non possit eis competere secundùm quòd ponitur pars animæ sensitivæ.

Similiter dicendum quòd *phantasia proterva* attribuitur dæmonibus ex eo quòd habent falsam practicam existimationem de vero bono : deceptio autem in nobis propriè fit se-

cundùm phantasiam, per quam interdum similitudinibus rerum inhæremus, sicut rebus ipsis, ut patet in dormientibus et amentibus.

QUÆSTIO LV.

De medio cognitionis angelicæ, in tres articulos divisa.

Consequenter quæritur de medio cognitionis angelicæ.

Et circa hoc quæruntur tria : 1° Utrùm angeli cognoscant omnia per suam substantiam, vel per aliquas species. 2° Si per species, utrùm per species connaturales, vel per species à rebus acceptas. 3° Utrùm angeli superiores cognoscant per species magis universales quàm inferiores.

ARTICULUS I.

Utrùm angeli cognoscant omnia per suam substantiam.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd angeli cognoscant omnia per suam substantiam. Dicit enim Dionysius VII, cap. *De div. Nom.*, quòd « angeli sciunt ea quæ sunt in terra, secundùm propriam naturam mentis. » Sed natura angeli est ejus essentia : ergo angelus per suam essentiam res cognoscit.

2. Præterea, secundùm Philosophum in XII. *Metaphys.*, et in III. *de Anima*, « in his quæ sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur. » Id autem quod intelligitur, est idem intelligenti ratione ejus quo intelligitur. Ergo in his quæ sunt sine materia, sicut sunt angeli, id quo intelligitur, est ipsa substantia intelligentis.

3. Præterea, omne quod est in altero, est in eo per modum ejus in quo est. Sed angelus habet naturam intellectualem : ergo quicquid est in ipso, est in eo per modum intelligibilem.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 12, art. 3 ad 5 ; ut et III, *Sent.*, dist. 14, art. 1, quæstiunc. 2, tum in corp., tum ad 1.

Sed omnia sunt in eo, quia inferiora in entibus sunt in superioribus essentialiter; superiora verò sunt in inferioribus participativè; et ideo dicit Dionysius IV. cap. *De divin. Nomin.*, quòd « Deus tota in totis congregat, » id est, « omnia in omnibus. » Ergo angelus omnia in sua substantia cognoscit.

Sed contra est, quod Dionysius dicit in eodem capite, quòd « angeli illuminantur rationibus rerum. » Ergo cognoscunt per rationes rerum, et non per propriam substantiam.

(Conclusio. — Angelus non cognoscit omnia per essentiam suam sicut Deus, sed per similitudines superadditas.)

Respondeo dicendum, quòd illud quo intellectus intelligit, comparatur ad intellectum intelligentem, ut forma ejus, quia forma est quo agens agit. Oportet autem ad hoc quòd potentia perfectè compleatur per formam, quòd omnia contineantur sub forma, ad quæ potentia se extendit; et inde est quòd in rebus corruptibilibus forma non perfectè complet potentiam materiæ, quia potentia materiæ ad plura se extendit, quàm sit continentia formæ hujus vel illius. Potentia autem intellectiva angeli se extendit ad intelligendum omnia, quia objectum intellectûs est *ens* vel *verum commune*, ipsa autem essentia angeli non comprehendit in se omnia, cùm sit essentia determinata ad genus et ad speciem. Hoc autem proprium est essentiæ divinæ, quæ infinita est, ut in se simpliciter omnia comprehendat perfectè. Et ideo solus Deus cognoscit omnia per suam essentiam; angelus autem per suam essentiam non potest omnia cognoscere, sed oportet intellectum ejus aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm dicitur « angelum secundùm suam naturam res cognoscere, » ly *secundùm* non determinat medium cognitionis, quod est similitudo cogniti; sed virtutem cognoscitivam, quæ convenit angelo secundùm suam naturam.

Ad secundum dicendum, quòd sicut sensus in actu est sensibile in actu, ut dicitur in II. *de Anima* (non ita quòd ipsa vis sensitiva sit ipsa similitudo sensibilis quæ est in sensu, sed quia ex utroque fit unum, sicut ex actu et potentia); ita intellectus in actu dicitur esse intellectum in actu, non quòd substantia intellectûs sit ipsa similitudo per quam intelligit,

sed quia illa similitudo est forma ejus. Idem est autem quod dicitur : « In his quæ sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur, » ac si diceretur quòd « intellectus in actu est intellectum in actu. » Ex hoc enim aliquid est intellectum in actu, quòd est immateriale.

Ad tertium dicendum, quòd ea quæ sunt infra angelum et ea quæ sunt supra ipsum, sunt quodammodo in substantia ejus, non quidem perfectè, neque secundùm propriam rationem, cùm angeli essentia (finita existens) secundùm propriam rationem ab aliis distinguatur, sed secundùm quamdam rationem communem. In essentia autem Dei sunt omnia perfectè, et secundùm propriam rationem, sicut in prima et universali virtute operativa, à qua procedit quicquid est in quacunque re vel proprium vel commune. Et ideo Deus per essentiam suam habet propriam cognitionem de rebus omnibus; non autem angelus, sed solam communem.

ARTICULUS II.

Utrùm angeli intelligant per species à rebus acceptas.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd angeli intelligant per species rebus acceptas. Omne enim quod intelligitur, per aliquam sui similitudinem in intelligente, intelligitur. Similitudo autem alicujus in altero existens, aut est ibi per modum exemplaris, ita quòd illa similitudo sit causa rei; aut est ibi per modum imaginis, ita quòd sit causata à re; oportet enim quòd omnis scientia intelligentis vel sit causa rei intellectæ, vel causata à re. Sed scientia angeli non est causa rerum existentium in natura, sed sola divina scientia. Ergo oportet quòd omnes species per quas intelligit intellectus angelicus, sint à rebus acceptæ.

2. Præterea, lumen angelicum est fortius quàm lumen intellectûs agentis in anima. Sed lumen intellectûs agentis abstrahit species intelligibiles à phantasmatibus. Ergo lumen in-

(1) De his etiam infrà, qu. 89, art. 3; et II. *Sent.*, dist. 3, qu. 3, art. 1; et qu. 8, de verit., art. 9; et *Contra Gent.*, lib. II, cap. 92 et 94; et *Opusc.* III, cap. 224.

tellectûs angelici potest abstrahere species etiam ab ipsis rebus sensibilibus; et ita nihil prohibet dicere quòd angelus intelligat per species à rebus acceptas.

3. Præterea, species quæ sunt in intellectu, indifferenter se habent ad præsens et distans, nisi quatenus à rebus sensibilibus accipiuntur. Si ergo angelus non intelligit per species à rebus acceptas, ejus cognitio indifferenter se haberet ad propinqua et distantia : et ita frustra secundùm locum moveretur.

Sed contra est, quod Dionysius dicit VII. cap. *De div. Nomin.*, quòd « angeli non congregant divinam cognitionem à rebus divisibilibus aut à sensibus (1).

(Conclusio. — Angeli, cùm à corporibus sint abstracti, non intelligunt per species à rebus acceptas, sed per species sibi naturaliter congenitas.)

Respondeo dicendum, quòd species per quas angeli intelligunt non sunt à rebus acceptæ, sed eis connaturales. Sic enim oportet intelligere distinctionem et ordinem spiritualium substantiarum, sicut est distinctio et ordo corporalium. Suprema autem corpora habent potentiam in sui natura totaliter perfectam per formam; in corporibus autem inferioribus potentia materiæ non totaliter perficitur per formam, sed accipit nunc unam, nunc aliam formam ab aliquo agente. Similiter et inferiores substantiæ intellectivæ (scilicet animæ humanæ) habent potentiam intellectivam non completam naturaliter; sed completur in eis successivè, per hoc quòd accipiunt species intelligibiles à rebus. Potentia verò intellectiva in substantiis spiritualibus superioribus (id est in angelis), naturaliter completa est per species intelligibiles connaturales, in quantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda quæ naturaliter cognoscere possunt. Et hoc etiam ex ipso modo essendi hujusmodi substantiarum apparet. Substantiæ enim spirituales inferiores (scilicet animæ) habent *esse* affine corpori, in quantum sunt corporum formæ; et ideo ex ipso modo essendi competit eis ut à corporibus et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur; alioquin frustra cor-

(1) Ut ex manuscr. et ex Dionysii textu reponendum est; non *à sensibilibus*, ut in impressis passim et gothicis.

poribus unirentur. Substantiæ verò superiores (id est angeli) sunt à corporibus totaliter absolutæ, immaterialiter, et in *esse* intelligibili subsistentes; et ideo suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo à Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura. Unde Augustinus dicit, II *Super Gen. ad lit.*, cap. 8, quòd « cætera quæ infra angelos sunt ita causantur, ut priùs fiant in cognitione rationalis creaturæ, ac deinde in genere suo. »

Ad primum ergo dicendum, quòd in mente angeli sunt similitudines creaturarum, non quidem ab ipsis creaturis acceptæ, sed à Deo, qui est creaturarum causa, et in quo primo similitudines rerum existunt. Unde Augustinus dicit in eodem lib. et cap., quòd « sicut ratio, qua creatura conditur, prius est in verbo Dei quàm ipsa creatura quæ conditur; sic et ejusdem rationis cognitio priùs fit in creatura intellectuali, ac deinde est ipsa conditio creaturæ. »

Ad secundum dicendum, quòd de extremo ad extremum non pervenitur nisi per medium. *Esse* autem formæ in imaginatione (quod est quidem sine materia, non tamen sine materialibus conditionibus), medium est inter *esse* formæ quæ est in materia, et *esse* formæ quæ est in intellectu per abstractionem à materia et à conditionibus materialibus. Unde quantumcunque sit potens intellectus angelicus, non posset formas materiales reducere ad *esse* intelligibile, nisi priùs reduceret eas ad *esse* formarum imaginatarum; quod est impossibile, cùm careat imaginatione, ut dictum est. Dato etiam quòd posset abstrahere species intelligibiles à rebus materialibus, non tamen abstraheret, quia non indigeret eis, cùm habeat species intelligibiles connaturales.

Ad tertium dicendum, quòd cognitio angeli indifferenter se habet ad distans et propinquum secundùm locum; non tamen propter hoc motus ejus localis est frustra : non enim movetur localiter ad cognitionem accipiendam, sed ad operandum aliquid in loco.

ARTICULUS III.

Utrùm superiores angeli intelligant per species magis universales quàm inferiores.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd superiores angeli non intelligant per species magis universales quàm inferiores. Universale enim esse videtur quod à particularibus abstrahitur. Sed angeli non intelligunt per species à rebus abstractas : ergo non potest dici quòd species intellectûs angelici sint magis vel minùs universales.

2. Præterea, quod cognoscitur in speciali, perfectiùs cognoscitur quàm quod cognoscitur in universali, quia cognoscere aliquid in universali est quodammodo medium inter potentiam et actum. Si ergo angeli superiores cognoscunt per formas magis universales quàm inferiores, sequitur quòd angeli superiores habeant scientiam magis imperfectam quàm inferiores : quod est inconveniens.

3. Præterea, idem non potest esse propria ratio multorum. Sed si angelus superior cognoscat per unam formam universalem diversa, quæ inferior angelus cognoscit per plures formas speciales, sequitur quòd angelus superior utitur unâ formâ universali ad cognoscenda diversa. Ergo non poterit habere propriam cognitionem de utroque : quod videtur inconveniens.

Sed contra est, quod dicit Dionysius, XII. cap. *Angelicæ* (sive *cœlestis*) *hierarch.*, quòd « superiores angeli participant scientiam magis in universali, quàm inferiores; » et in lib. *De causis* dicitur, proposit. X, quòd « angeli superiores habent formas magis universales. »

(Conclusio. — Angeli quantò superiores sunt, tantò per species universaliores intelligunt.)

Respondeo dicendum, quòd ex hoc sunt in rebus aliqua superiora, quòd sunt uni primo (quod est Deus) propinquiora et

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 3, qu. 3, art. 2; et *Contra Gent.*, lib. II, cap. 96; et qu. 8, de verit., art. 10; et *Opusc.* III, cap. ; 78 et in lib. *De causis*, lect. 4, col. 4 et 5; et lect. 10, col. 2 et 3.

similiora. In Deo autem tota plenitudo intellectualis cognitionis continetur in uno, scilicet in essentia divina, per quam Deus omnia cognoscit. Quæ quidem intelligibilis plenitudo in intelligibilibus creaturis inferiori modo et minùs simpliciter invenitur. Unde oportet quòd ea quæ Deus cognoscit per unum, inferiores intellectus cognoscant per multa; et tantò ampliùs per plura, quantò ampliùs intellectus inferior fuerit. Sic igitur quantò angelus fuerit superior, tantò per pauciores species universalitatem intelligibilium apprehendere poterit; et ideo oportet quòd ejus formæ sint universaliores, quasi ad plura se extendentes unaquæque earum. Et hoc per exemplum aliqualiter in nobis perspici potest. Sunt enim quidam qui veritatem intelligibilem capere non possunt, nisi eis particulatim per singula explicetur, et hoc ex debilitate intellectùs eorum contingit; alii verò, qui sunt fortioris intellectùs, ex paucis multa capere possunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd accidit universali ut à singularibus abstrahatur, in quantum intellectus illud cognoscens à rebus cognitionem accipit. Si verò sit aliquis intellectus à rebus cognitionem non accipiens, universale ab eo cognitum non erit abstractum à rebus, sed quodammodo ante res præexistens, vel secundùm ordinem causæ, sicut universales rerum rationes sunt in Verbo Dei; vel saltem ordine naturæ, sicut universales rerum rationes sunt in intellectu angelico.

Ad secundum dicendum, quòd cognoscere aliquid in universali, dicitur dupliciter. Uno modo ex parte rei cognitæ, ut scilicet cognoscatur solùm universalis natura rei: et sic cognoscere aliquid in universali est imperfectius; imperfectè enim cognosceret hominem qui cognosceret de eo solùm quòd est animal. Alio modo ex parte medii cognoscendi: et sic perfectius est cognoscere aliquid in universali; perfectior enim est intellectus qui per unum universale medium potest singula propria cognoscere, quàm qui non potest.

Ad tertium dicendum, quòd idem non potest esse plurium propria ratio adæquata; sed si sit excellens, potest idem accipi ut propria ratio et similitudo diversorum: sicut in homine est universalis prudentia, quantum ad omnes actus virtutum; et potest accidi ut propria ratio et similitudo particularis prudentiæ

quæ est in leone, ad actus magnanimitatis; et ejus quæ est in vulpe ad actus cautelæ; et sic de aliis. Similiter essentia divina accipitur propter sui excellentiam ut propria ratio singulorum, quæ est in ea : unde singula ei similantur secundùm proprias rationes. Et eodem modo dicendum est de ratione universali quæ est in mente angeli, quòd per eam propter ejus excellentiam multa cognosci possunt propriâ cognitione.

QUÆSTIO LVI.

De cognitione angelorum respectu immaterialium, in tres articulos divisa.

Deinde quæritur de cognitione angelorum ex parte rerum quas cognoscunt. Et primò de cognitione rerum immaterialium; secundò, de cognitione rerum materialium.

Circa primum quæruntur tria : 1° Utrùm angelus cognoscat seipsum. 2° Utrùm unus cognoscat alium. 3° Utrùm angelus per sua naturalia cognoscat Deum.

ARTICULUS I.

Utrùm angelus cognoscat seipsum.

Ad primum sic proceditur(1). Videtur quòd angelus seipsum non cognoscat. Dicit enim Dionysius VI. cap. *Cœl. hierarch.*, IV, quòd « angeli ignorant proprias virtutes. » Cognitâ autem substantiâ cognoscitur virtus : ergo angelus non cognoscit suam essentiam.

2. Præterea, angelus est quædam substantia singularis; alioquin non ageret, cùm actus sint singularium subsistentium (2).

(1) De his etiam infrà, qu. 87, art. 1; et *Contra Gent.*, lib. II, cap. 96, et lib. IV, cap. 11; et qu. 8, de verit., art. 6; et in lib. *De causis*, lect. 13.

(2) Colligitur ex lib. I *Metaph.*, cap. 1, ubi dicuntur circa singulare versari (τὸ καθέκαστον).

Sed nullum singulare est intelligibile : ergo non potest intelligi; et ita cùm angelo non adsit nisi intellectiva cognitio, non poterit aliquis angelus cognoscere seipsum.

3. Præterea, intellectus movetur ab intelligibili, quia *intelligere* est *quoddam pati*, ut dicitur in III. *de Anima* (text. 12 sive cap. 4). Sed nihil movetur aut patitur à seipso, ut in rebus corporalibus apparet. Ergo angelus non potest intelligere seipsum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, *Super Gen. ad lit.*, lib. II, cap. 8, quòd « angelus in ipsâ suâ confirmatione (hoc est, in illustratione veritatis) cognoscit seipsum. »

(Conclusio. — Cùm angelus sit intelligibile subsistens, seipsum per substantiam suam intelligit.)

Respondeo dicendum, quòd (sicut ex suprà dictis patet) objectum aliter se habet in actione quæ manet in agente, et in actione quæ transit in aliquid exterius. Nam in actione quæ transit in aliquid exterius, objectum sive materia in quam transit actus est separata ab agente, sicut calefactum à calefaciente et ædificatum ab ædificante. Sed in actione quæ manet in agente, oportet, ad hoc quòd procedat actio, quòd objectum uniatur agenti, sicut oportet quòd sensibile uniatur sensui ad hoc quòd sentiat actu. Et ita se habet objectum unitum potentiæ ad hujusmodi actionem, sicut forma quæ est principium actionis in aliis agentibus; sicut enim calor est principium formale calefactionis in igne, ita species rei visæ est principium formale visionis in oculo. Sed considerandum est quòd hujusmodi species objecti quandoque est in potentia tantùm in cognoscitiva virtute, et tunc est cognoscens in potentia tantùm; et ad hoc quòd actu cognoscat, requiritur quòd potentia cognoscitiva reducatur in actum speciei. Si autem semper eam actu habeat, nihilominus per eam cognoscere potest, absque aliqua mutatione vel receptione præcedenti. Ex quo patet quòd moveri ab objecto non est de ratione cognoscentis in quantum est cognoscens, sed in quantum est potentia cognoscens. Nihil autem differt, ad hoc quòd forma sit principium actionis, quòd ipsa forma sit inhærens, et quòd sit per se subsistens; non enim minùs calor calefaceret, si esset per se subsistens, quàm calefacit inhærens. Sic igitur, etsi aliquid in genere intelligibilium

se habeat ut forma intelligibilis subsistens, intelliget seipsum. Angelus autem cùm sit immaterialis, est quædam forma subsistens et per hoc intelligibilis in actu : unde sequitur quòd per suam formam, quæ est sua substantia, seipsum intelligat.

Ad primum ergo dicendum, quòd littera illa est antiquæ translationis, quæ corrigitur per novam, in qua dicitur : « Præterea et ipsos (scilicet angelos) cognovisse proprias virtutes. » Loco cujus habebatur in alia translatione : « Et adhuc eos ignorare proprias virtutes; » quamvis etiam littera antiquæ translationis salvari possit quantum ad hoc quòd angeli non perfectè cognoscunt suam virtutem secundùm quòd procedit ab ordine divinæ sapientiæ, qui est angelis incomprehensibilis.

Ad secundum dicendum, quòd singularium quæ sunt in rebus corporalibus, non est intellectus apud nos, non ratione singularitatis, sed ratione materiæ, quæ est in eis individuationis principium. Unde si aliqua singularia sunt sine materia subsistentia (sicut sunt angeli), illa nihil prohibet intelligibilia esse actu.

Ad tertium dicendum, quòd moveri et pati convenit intellectui secundùm quòd est in potentia. Unde non habet locum in intellectu angelico, maximè quantum ad hoc quòd intelligit seipsum. Actio etiam intellectûs non est ejusdem rationis cum actione quæ in corporalibus invenitur in aliam materiam transeunte.

ARTICULUS II.

Utrùm unus angelus alium cognoscat.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd unus angelus alium non cognoscat. Dicit enim Philosophus in III. *De anima*, quòd si intellectus humanus haberet in se aliquam naturam de numero rerum sensibilium, illa natura interiùs existens prohiberet apparere extranea; sicut etiam si pupilla esset colorata aliquo colore, non posset videre omnem colorem. Sed sicut se habet intellectus humanus ad cognoscendas res corporeas, ita se habet intellectus angelicus ad cognoscendas res immate-

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. II, cap. 96; et qu. 8, de verit., art. 6.

riales. Cùm igitur intellectus angelicus habeat in se aliquam naturam determinatam de numero illarum naturarum, videtur quòd alias cognoscere non possit.

2. Præterea, in libro *De causis* dicitur (proposit. 8), quòd « omnis intelligentia scit quod est supra se, in quantum est causata ab eo; et quod est sub se, in quantum est causa ejus. » Sed unus angelus non est causa alterius : ergo unus angelus non cognoscit alium.

3. Præterea, unus angelus non potest cognoscere alium per essentiam ipsius angeli cognoscentis, cùm omnis cognitio sit secundùm rationem similitudinis; essentia autem angeli cognoscentis non est similis essentiæ angeli cogniti, nisi in genere, ut ex suprà dictis patet (qu. 50, art. 4, et qu. 55, art). 1; unde sequeretur quòd unus angelus non haberet de alio cognitionem propriam, sed generalem tantùm. Similiter etiam non potest dici quòd unus angelus cognoscat alium per essentiam angeli cogniti, quia illud quo intellectus intelligit, est intrinsecum intellectui; sola autem Trinitas illabitur menti. Similiter etiam dici non potest quòd unus cognoscat alium per speciem, quia illa species non differt ab angelo intellecto, cùm utrumque sit immateriale. Nullo igitur modo videtur quòd unus angelus possit intelligere alium.

4. Præterea, si unus angelus intelligit alium, aut hoc esset per speciem innatam, et sic sequeretur, si Deus nunc de novo crearet aliquem angelum, quòd non posset cognosci ab his qui nunc sunt; aut per speciem acquisitam à rebus, et sic sequeretur quòd angeli superiores non possent cognoscere inferiores, à quibus nihil accipiunt. Nullo igitur modo videtur quòd unus angelus alium cognoscat.

Sed contra est, quod dicitur in lib. *De causis* (proposit. 11), quòd « omnis intelligentia scit res quæ non corrumpuntur. »

(Conclusio. — Quilibet angelus cognoscit alios per inditas omnium rerum rationes in eo.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit, II *Super Gen. ad lit.* (cap. 8), ea quæ in Verbo Dei ab æterno præexstiterunt, dupliciter ab eo fluxerunt : uno modo in intellectum angelicum, alio modo ut subsisterent in propriis naturis. In intellectum autem angelicum processerunt per hoc quòd

Deus menti angelicæ impressit rerum similitudines, quas in *esse* naturali produxit. In Verbo autem Dei ab æterno extiterunt, non solùm rationes rerum corporalium, sed etiam rationes omnium spiritualium creaturarum. Sic igitur unicuique spirituali creaturarum à Verbo Dei impressæ sunt omnes rationes rerum omnium, tam corporalium quàm spiritualium, ita tamen quòd unicuique angelo impressa est ratio suæ speciei, secundùm *esse* naturale et intellectuale simul, ita scilicet quòd in natura suæ speciei subsisteret, et per eam se intelligeret; aliarum verò naturalium tam spiritualium quàm corporalium rationes sunt eis impressæ secundùm *esse* intellectuale tantùm, ut videlicet per hujusmodi species impressas tam creaturas corporales quàm spirituales cognoscerent.

Ad primum ergo dicendum, quòd naturæ spirituales angelorum ab invicem distinguuntur ordine quodam, sicut suprà dictum est (qu. 50, art. 4). Et sic natura unius angeli non prohibet intellectum ipsius à cognoscendis aliis naturis angelorum, cùm tam superiores quàm inferiores habeant affinitatem cum natura ejus, differentiâ existente tantùm secundùm diversos gradus perfectionis.

Ad secundum dicendum, quòd ratio *causæ* et *causati* non facit ad hoc quòd unus angelus alium cognoscat, nisi ratione similitudinis, in quantum causa et causatum sunt similia. Et ideo si inter angelos ponatur similitudo absque causalitate, remanebit in uno cognitio alterius.

Ad tertium dicendum, quòd unus angelus cognoscit alium per speciem ejus in intellectu suo existentem, quæ differt ab alio angelo, cujus similitudo est, non secundùm *esse* materiale et immateriale, sed secundùm *esse* naturale et intentionale. Nam ipse angelus est forma subsistens in *esse* naturali, non autem species ejus quæ est in intellectu alterius angeli; sed habet ibi *esse* intelligibile tantùm, sicut etiam et forma coloris in pariete habet *esse* naturale, in medio autem deferente habet *esse* intentionale tantùm.

Ad quartum dicendum, quòd Deus unamquamque creaturam facit proportionatam universo, quod facere disposuit. Et ideo si Deus intendisset facere plures angelos vel plures naturas rerum, plures species intelligibiles mentibus angelicis impres-

sisset : sicut si ædificator voluisset facere majorem domum, fecisset majus fundamentum. Unde ejusdem rationis est quòd Deus adderet aliquam creaturam universo, et aliquam speciem intelligibilem angelo.

ARTICULUS III.

Utrùm angeli per sua naturalia Deum cognoscere possint.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possunt. Dicit enim Dionysius I. cap. *De div. Nomin.*, quòd « Deus est super omnes cœlestes mentes in incomprehensibili virtute collocatus ; » et postea subdit, quòd « quia est supra omnem substantiam, ab omni cognitione est segregatus. »

2. Præterea, Deus in infinitum distat ab intellectu angeli. Sed in infinitum distantia non possunt attingi : ergo videtur quòd angelus per sua naturalia non possit Deum cognoscere.

3. Præterea, I. *Cor.*, XIII, dicitur : « Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. » Ex quo videtur quòd sit duplex Dei cognitio : una, qua videtur per sui essentiam, secundùm quam dicitur videri facie ad faciem; alia, secundùm quòd videtur in speculo creaturarum. Sed primam Dei cognitionem angelus habere non potuit per sua naturalia, ut suprà ostensum est (qu. 12, art. 4); visio autem specularis angelis non convenit, quia non accipiunt divinam cognitionem à rebus sensibilibus, ut dicit Dionysius, VII. cap. *De div. Nomin.* Ergo angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possunt.

Sed contra : angeli sunt potentiores in cognoscendo quàm homines. Sed homines per sua naturalia Deum cognoscere possunt, secundùm illud *Rom.*, I : « Quod notum est Dei, manifestum est in illis. » Ergo multò magis angeli.

(Conclusio. — Possunt angeli per suas naturales vires Deum aliqualiter cognoscere.)

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 23, qu. 2, art. 1; ut et IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 2, art. 6 et 7; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 49 et 52; et qu. 8, de verit., art. 3; et *ad Rom.*, I, lect. 6.

Respondeo dicendum, quòd angeli aliquam cognitionem de Deo habere possunt per sua naturalia. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd aliquid tripliciter cognoscitur. Uno modo per præsentiam suæ essentiæ in cognoscente, sicut si lux videatur in oculo; et sic dictum est (art. 1) quòd angelus intelligit seipsum. Alio modo, per præsentiam suæ similitudinis in potentia cognoscitiva, sicut lapis videtur ab oculo per hoc quòd similitudo ejus resultat in oculo. Tertio modo, per hoc quòd similitudo rei cognitæ non accipitur immediatè ab ipsa re cognita, sed à re aliqua in qua resultat, sicut videmus hominem in speculo. Primæ igitur cognitioni assimilatur divina cognitio, quâ per essentiam suam videtur; et hæc cognitio Dei non potest adesse creaturæ alicui per sua naturalia, ut suprà dictum est (qu. 12, art. 4). Tertiæ autem cognitioni assimilatur cognitio qua nos cognoscimus Deum in via, per similitudinem ejus in creaturis resultantem; secundùm illud *Rom.*, I: « Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur; » unde et dicimur Deum videre in speculo. Cognitio autem qua angelus per sua naturalia cognoscit Deum, media est inter has duas, et similatur illi cognitioni quâ videtur res per speciem ab ea acceptam. Quia enim imago Dei est in ipsa natura angeli impressa, per suam essentiam angelus Deum cognoscit, in quantum est similitudo Dei. Non tamen ipsam essentiam Dei videt, quia nulla similitudo creata est sufficiens ad repræsentandam divinam essentiam. Unde ista conditio magis tenet se cum speculari, quia et ipsa natura angelica est quoddam speculum divinam similitudinem repræsentans.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dionysius loquitur de cognitione comprehensionis, ut expressè ejus verba ostendunt. Et sic à nullo intellectu creato cognoscitur.

Ad secundum dicendum, quòd propter hoc quòd intellectus et essentia angeli in infinitum distant à Deo, sequitur quòd non possit eum comprehendere, nec per suam naturam ejus essentiam videre; non tamen sequitur quòd propter hoc nullam habeat ejus cognitionem, quia sicut Deus in infinitum distat ab angelo, ita cognitio quam Deus habet de seipso, in infinitum distat à cognitione quam angelus habet de eo.

Ad tertium dicendum, quòd cognitio quam naturaliter an-

gelus habet de Deo, est media inter utramque cognitionem; et tamen magis se tenet cum una, ut suprà dictum est.

QUÆSTIO LVII.

De angelorum cognitione respectu rerum materialium, in quinque articulos divisa.

Deinde quæritur de his materialibus quæ ab angelis cognoscuntur.

Et circa hoc quæruntur quinque : 1° Utrùm angeli cognoscant naturas rerum naturalium. 2° Utrùm cognoscant singularia. 3° Utrùm cognoscant futura. 4° Utrùm cognoscant cogitationes cordium. 5° Utrùm cognoscant omnia mysteria gratiæ.

ARTICULUS I.

Utrùm angeli cognoscant res materiales.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd angeli non cognoscant res materiales. Intellectum enim est perfectio intelligentis. Res autem materiales non possunt esse perfectiones angelorum, cùm sint infra ipsos. Ergo angeli non cognoscunt res materiales.

2. Præterea, visio intellectualis est eorum quæ sunt in anima per sui essentiam, ut dicitur in Glossa, II. *ad Cor.*, XII. Sed res materiales non possunt esse in anima hominis vel in mente angeli, per suas essentias : ergo non possunt intellectuali visione cognosci, sed solùm imaginariâ, qua apprehenduntur similitudines corporum, et sensibili, quæ est de ipsis corporibus. In angelis autem non est visio imaginaria et sensibilis, sed solùm intellectualis : ergo angeli materialia cognoscere non possunt.

3. Præterea, res materiales non sunt intelligibiles in actu,

(1) De his etiam infrà, qu. 83, art. 3; et *Contra Gent.*, lib. II, cap. 87; et qu. 8, de verit., art. 8; et qu. 10, art. 4; et qu. 20, art. etiam 4 circa finem.

sed sunt cognoscibiles apprehensione sensûs et imaginationis, quæ non sunt in angelis. Ergo angeli materialia non cognoscunt.

Sed contra : quicquid potest inferior virtus, potest virtus superior. Sed intellectus hominis, qui est ordine naturæ infra intellectum angeli, potest cognoscere res materiales. Ergo multò fortiùs intellectus angeli.

(Conclusio. — Angeli, cùm superiores rebus materialibus et corporalibus sint, materialia omnia cognoscunt per species intelligibiles existentes in eis, in quantum in illis sunt intelligibiliter.)

Respondeo dicendum, quòd talis est ordo in rebus, quòd superiora in entibus sunt perfectiora inferioribus; et quod in inferioribus continetur deficienter, et partialiter et multipliciter, in superioribus continetur eminenter, et per quamdam totalitatem et simplicitatem. Et ideo in Deo, sicut in summo rerum vertice, omnia supersubstantialiter præexistunt secundùm ipsum suum simplex *esse*, ut Dionysius dicit in lib. *De div. Nomin.*, cap. 1 et 2. Angeli autem inter cæteras creaturas sunt Deo propinquiores et similiores; unde et plura participant ex bonitate divina, et perfectiùs, ut Dionysius dicit, IV. cap. *Cœl. hierarch.* Sic igitur omnia materialia in ipsis angelis præexistunt simpliciùs quidem et immaterialiùs quàm in ipsis rebus, multipliciùs autem et imperfectiùs quàm in Deo. Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est; angeli autem secundùm suam naturam sunt intellectuales : et ideo sicut Deus per suam essentiam materialia cognoscit, ita angeli ea cognoscunt per hoc quòd sunt in eis per suas intelligibiles species.

Ad primum ergo dicendum, quòd intellectum est perfectio intelligentis secundùm speciem intelligibilem quam habet in intellectu : et sic species intelligibiles quæ sunt in intellectu angeli, sunt perfectiones et actus intellectûs angelici.

Ad secundum dicendum, quòd sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantùm; similiter neque imaginatio, sed apprehendit solas similitudines corporum. Intellectus autem solus apprehendit essentias rerum; unde in III. *de Anima* dicitur (text. 26), quòd objectum intellectûs est

quod quid est; circa quod non errat, sicut neque sensus circa proprium sensibile. Sic ergo essentiæ rerum materialium sunt in intellectu hominis vel angeli, ut intellectum est in intelligente, et non secundùm *esse* suum reale. Quædam verò sunt quæ sunt in intellectu vel in anima, secundùm utrumque *esse*: et utrorumque est visio intellectualis.

Ad tertium dicendum, quòd si angelus acciperet cognitionem rerum materialium ab ipsis rebus materialibus, oporteret quòd faceret eas *intelligibiles actu*, abstrahendo eas. Non autem accipit cognitionem earum à rebus materialibus, sed per species actu intelligibiles rerum sibi connaturales, rerum materialium notitiam habet, sicut intellectus noster secundùm species quas intelligibiles facit abstrahendo.

ARTICULUS II.

Utrùm angelus cognoscat singularia.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd angelus singularia non cognoscat. Dicit enim Philosophus in I. *Post.* (text. 43), quòd « sensus est singularium, ratio verò vel intellectus universalium. » In angelis autem non est vis cognoscitiva nisi intellectus, ut ex superioribus patet (qu. 54, art. 5). Ergo singularia non cognoscunt.

2. Præterea, omnis cognitio est per assimilationem aliquam cognoscentis ad cognitum. Sed non videtur quòd possit esse aliqua assimilatio angeli ad singulare, in quantum est singulare; cùm angelus sit immaterialis, ut suprà dictum est (qu. 50, art. 2), singularitatis verò principium sit materia. Ergo angelus non potest cognoscere singularia.

3. Præterea, si angelus scit singularia, aut per species singulares, aut per species universales, non per singulares, quia sic oporteret quòd haberet species infinitas; neque per universales, quia universale non est sufficiens principium cognoscendi singulare in quantum est singulare, cùm in universali

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 3, qu. 3, art. 3; et *Contra Gent.*, lib. II, cap. 98; qu. 8, de verit., art. 11, et qu. 10, art. 5, et *Opusc.* XV, cap. 13 et 15.

singularia non cognoscantur nisi in potentia. Ergo angelus non cognoscit singularia.

Sed contra : nullus potest custodire quod non cognoscit. Sed angeli custodiunt homines singulares; secundùm illud *Psalm.* LX : « Angelis suis mandavit de te ut custodiant te, etc. » Ergo angeli cognoscunt singularia.

(Conclusio. — Angeli cognoscunt singularia non in causis universalibus, sed ut sunt in seipsis per species influxas à Deo.)

Respondeo dicendum, quòd quidam totaliter subtraxerunt angelis singularium cognitionem. Sed hoc primò quidem derogat catholicæ fidei, quæ ponit hæc inferiora administrari per angelos, secundùm illud *Hebr.*, I : « Omnes sunt administratorii spiritus. » Si autem singularium notitiam non haberent, nullam providentiam habere possent de his quæ in hoc mundo aguntur, cùm actus singularium sint. Et hoc est contra illud quod dicitur *Eccli.*, V : « Ne dicas coram angelo : Non est providentia. » Secundò etiam derogat philosophiæ documentis, secundùm quæ ponuntur angeli motores cœlestium orbium, et quòd eos moveant secundùm intellectum et voluntatem.

Et ideo alii dixerunt quòd angelus habet quidem cognitionem singularium, sed in causis universalibus, ad quas reducuntur particulares omnes effectus, sicut si astrologus judicet de aliqua eclipsi futura per dispositiones cœlestium motuum. Sed hæc positio prædictâ inconvenientiâ non evadit : quia sic cognoscere singulare in causis universalibus, non est cognoscere ipsum ut est singulare, hoc est, ut est hìc et nunc : astrologus enim cognoscens eclipsim futuram per computationem cœlestium motuum, scit eam in universali, et non prout est hìc et nunc, nisi per sensum accipiat. Administratio autem et providentia et motus sunt singularium, prout sunt hìc et nunc.

Et ideo aliter dicendum est, quòd sicut homo cognoscit diversis viribus cognitivis omnium rerum genera, intellectu quidem universalia et immaterialia; sensu autem singularia et corporalia : ita angelus per unam intellectivam virtutem utraque cognoscit. Hoc enim rerum ordo habet quòd quantò aliquid est superius, tantò habeat virtutem magis unitam et ad plura se extendentem, sicut in ipso homine patet, quòd sensus com-

munis, qui est superior quàm sensus proprius, licèt sit unica potentia, omnia cognoscit quæ quinque sensibus exterioribus cognoscuntur; et quædam alia quæ nullus sensus exterior cognoscit, scilicet differentiam albi et dulcis. Et simile etiam est in aliis considerare. Unde cùm angelus naturæ ordine sit supra hominem, inconveniens est dicere quòd homo quàcunque suâ potentiâ cognoscat aliquid quod angelus per unam vim suam cognoscitivam (scilicet intellectum) non cognoscat. Unde Aristoteles pro inconvenienti habet, ut litem quam nos scimus, Deus ignoret; ut patet in I. *De anima*, et in III. *Metaph.*

Modus autem quo intellectus angeli singularia cognoscit, ex hoc considerari potest, quòd sicut à Deo effluunt res ut subsistant in propriis naturis, ita etiam ut sint in cognitione angelica. Manifestum est autem quòd à Deo effluit in rebus non solùm illud quod ad naturam universalem pertinet, sed etiam ea quæ sunt individuationis principia: est enim causa totius substantiæ rei, et quantum ad materiam, et quantum ad formam; et secundùm quòd causat, sic cognoscit, quia scientia ejus est causa rei, ut ostensum est (qu. 14, art. 8). Sicut igitur Deus per essentiam suam, per quam omnia causat, est similitudo omnium, et per eam omnia cognoscit non solùm quantum ad naturas universales, sed etiam quantum ad singularitatem: ita angeli per species à Deo inditas cognoscunt non solùm quantum ad naturam universalem, sed etiam secundùm earum singularitatem, in quantum sunt quædam repræsentationes multiplicatæ illius unicæ et simplicis essentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus loquitur de intellectu nostro qui non intelligit res nisi abstrahendo; et per ipsam abstractionem à materialibus conditionibus, id quod abstrahitur fit universale. Hic autem modus intelligendi non convenit angelis, ut suprà dictum est (qu. 55, art. 2). Et ideo non est eadem ratio.

Ad secundum dicendum, quòd secundùm suam naturam angeli non assimilantur rebus materialibus, sicut assimilatur aliquid alicui secundùm convenientiam in genere vel in specie, aut in accidente; sed sicut superius habet similitudinem cum inferiori, ut sol cum igne. Et per hunc etiam modum in Deo est similitudo omnium, et quantum ad formam et quantum ad

materiam; in quantum in ipso præexistit, ut in causa, quicquid in rebus invenitur. Et eadem ratione, species intellectûs angeli, quæ sunt quædam derivatæ similitudines à divina essentia, sunt similitudines rerum, non solùm quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam.

Ad tertium dicendum, quòd cognoscunt singularia per formas universales, quæ tamen sunt similitudines rerum, et quantum ad principia universalia et quantum ad individuationis principia. Quomodo autem per eamdem speciem possint multa cognosci, ut suprà dictum est (qu. 55).

ARTICULUS III.

Utrùm angeli cognoscant futura.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd angeli cognoscant futura. Angeli enim potentiores sunt in cognoscendo quàm homines. Sed homines aliqui cognoscunt multa futura: ergo multò fortiùs angeli.

2. Præterea, præsens et futurum sunt differentiæ temporis. Sed intellectus angeli est supra tempus; purificatur enim intelligentia æternitati (id est ævo), ut dicitur in libro *De causis* (proposit. II). Ergo quantum ad intellectum angeli non differunt præteritum et futurum, sed indifferenter cognoscit utrumque.

3. Præterea, angelus non cognoscit per species acceptas à rebus, sed per species innatas universales. Sed species universales æqualiter se habent ad præteritum, præsens et futurum. Ergo videtur quòd angeli indifferenter cognoscant præterita, præsentia et futura.

4. Præterea, sicut aliquid dicitur distans secundùm tempus, ita secundùm locum. Sed angeli cognoscunt distantia secundùm locum: ergo etiam cognoscunt distantia secundùm tempus futurum.

(1) De his etiam infrà, qu. 86, art. 4; et 2, 2, qu. 95, art. 1; ut et I, *Sent.*, dist. 38, art. 5; et II, *Sent.*, dist. 7, qu. 2, art. 2; et *Contra Gent.*, lib. I, cap. 67, ut et lib. III, cap. 154; et qu. 8, de verit., art. 12; et qu. 15, de malo, art. 7; et *Opusc.* III, cap. 135 et 136.

Sed contra : id quod est proprium signum divinitatis, non convenit angelis. Sed cognoscere futura est proprium signum divinitatis, secundùm illud *Isai.*; XLI : « Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, et sciemus quòd dii estis vos. » Ergo angeli non cognoscunt futura.

(CONCLUSIO. — Futura necessaria in suis causis per certitudinem ab angelis cognoscuntur; futura verò ut in pluribus, per conjecturam; futura verò ut in paucioribus, penitus ignota sunt; omnia verò futura in seipsis à solo Deo cognoscuntur.)

Respondeo dicendum, quòd futurum dupliciter potest cognosci. Uno modo, in causa sua : et sic futura quæ ex necessitate ex causis suis proveniunt, per certam scientiam cognoscuntur, ut « solem oriri cras. » Quæ verò ex causis proveniunt ut in pluribus, cognoscuntur non per certitudinem, sed per conjecturam, sicut medicus præcognoscit sanitatem infirmi. Et iste modus cognoscendi futura adest angelis, et tantò magis quàm nobis, quantò rerum causas et universaliùs et perfectiùs cognoscunt; sicut medici qui acutiùs vident causas, meliùs de futuro statu ægritudinis prognosticantur. Quæ verò proveniunt ex causis suis ut in paucioribus, penitus sunt ignota, sicut casualia et fortuita. Alio modo cognoscuntur futura in seipsis : et sic solius Dei est futura cognoscere, non solùm quæ ex necessitate proveniunt, vel ut in pluribus, sed etiam casualia et fortuita; quia Deus videt omnia in sua æternitate, quæ cùm sit simplex, toti tempori adest, et ipsum concludit. Et ideo unus Dei intuitus fertur in omnia quæ aguntur per totum tempus, sicut in præsentia, et videt omnia ut in seipsis sunt, sicut suprà dictum est (qu. 14), cùm de Dei scientia ageretur. Angelicus autem intellectus, et quilibet intellectus creatus, deficit ab æternitate divina : unde non potest ab aliquo intellectu creato cognosci futurum, ut est in suo *esse*.

Ad primum ergo dicendum, quòd homines non cognoscunt futura, nisi in causis suis, vel Deo revelante : et sic angeli multò subtiliùs futura cognoscunt.

Ad secundum dicendum, quòd licèt intellectus angeli sit supra tempus quo mensurantur corporales motus, est tamen in intellectu angeli tempus secundùm successionem intelligibi-

lium conceptionum; secundùm quod dicit Augustinus VIII. *Super Genes., ad lit.*, quòd « Deus movet spiritualem creaturam per tempus. » Et ita cùm sit successio in intellectu angeli, non omnia quæ aguntur per totum tempus, sunt ei præsentia.

Ad tertium dicendum, quòd licèt species quæ sunt in intellectu angeli (quantum est de se) æqualiter se habeant ad præsentia, præterita et futura, tamen præsentia, præterita et futura non æqualiter se habent ad species; quia ea quæ præsentia sunt, habent naturam per quam assimilantur speciebus quæ sunt in mente angeli, et sic per eas cognosci possunt; sed quæ futura sunt, nondum habent naturam per quam illis assimilentur; unde per eas cognosci possunt.

Ad quartum dicendum, quòd distantia secundùm locum sunt in rerum natura, et participant aliquam speciem, cujus similitudo est in angelo : quod non est verum de futuris, ut dictum est. Et ideo non est simile.

ARTICULUS IV.

Utrùm angeli cognoscant cogitationes cordium.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd anegli cognoscant cogitationes cordium. Dicit enim Gregorius in *Moral.* (lib. XVIII, cap. 27), super illud *Job*, XXVIII : « Non æquabitur ei aurum vel vitrum, » quòd tunc (scilicet in beatitudine resurgentium) « unus erit conspicabilis alteri, sicut ipse sibi; et cùm uniuscujusque intellectus attenditur, simul conscientia penetratur. » Sed resurgentes erunt similes angelis, sicut habetur *Matth.*, XXII. Ergo unus angelus potest videre id quod est in conscientia alterius.

2. Præterea, sicut se habent figuræ ad corpora, ita se habent species intelligibiles ad intellectum. Sed viso corpore videtur ejus figura: ergo visâ substantiâ intellectuali, videtur species intelligibilis quæ est in ipsa; ergo cùm angelus videat

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. I, cap. 68, ut et lib. III, cap. 154; et qu. 8, de verit., art. 13; et qu. 16, de malo, art. 8.

alium angelum et etiam animam, videtur quòd possit videre cogitationem utriusque.

3. Præterea, ea quæ sunt in intellectu nostro sunt similiora angelo quàm ea quæ sunt in phantasia; cùm hæc sint intellecta in actu, illa verò in potentia tantùm. Sed ea quæ sunt in phantasia possunt cognosci ab angelo, sicut corporalia, cùm phantasia sit virtus corporis. Ergo videtur quòd angelus possit cognoscere cogitationes intellectûs.

Sed contra est, quòd proprium Dei non convenit angelis. Sed cognoscere cogitationes cordium est proprium Dei, secundùm illud *Jerem.*, XVII : « Pravum est cor hominis et inscrutabile, et quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans corda, etc. » Ergo angeli non cognoscunt secreta cordium.

(Conclusio. — Cognoscunt angeli cordium cogitationes in suis effectibus; ut autem in seipsis sunt, Deo tantùm sunt naturaliter cognita.)

Respondeo dicendum, quòd cogitatio cordis dupliciter potest cognosci. Uno modo in suo effectu : et sic non solùm ab angelo, sed etiam ab homine cognosci potest; et tantò subtiliùs, quantò effectus hujusmodi fuerit magis occultus. Cognoscitur enim cogitatio interdum non solùm per actum exteriorem, sed etiam per immutationem. Et etiam medici aliquas affectiones animi per pulsum cognoscere possunt; et multò magis angeli, vel etiam dæmones, quantò subtiliùs hujusmodi immutationes occultas corporales perpendunt. Unde Augustinus dicit in lib. *De divinatione dæmonum*, cap. 5, quòd « aliquando hominum dispositiones non solùm voce prolatas, verùm etiam cogitatione conceptas cùm signa quædam in corpore exprimunt ex animo, totâ facilitate perdiscunt; » quamvis in lib. *Retractationum* hoc dicat, « non esse asserendum quo modo fiat. » Alio modo possunt cognosci cogitationes, prout sunt in intellectu, et affectiones prout sunt in voluntate; et sic solus Deus cogitationes cordium et affectiones voluntatum cognoscere potest. Cujus ratio est : quia voluntas rationalis creaturæ soli Deo subjacet, et ipse solus in eam operari potest, qui est principale ejus objectum ut ultimus finis, et hoc magis infrà patebit (qu. 63 et 105). Et ideo ea quæ ex voluntate sola dependent, vel quæ in voluntate sola sunt, soli

Deo sunt nota. Manifestum est autem quòd ex sola voluntate dependet quòd aliquis actu aliqua consideret, quia cùm aliquis habet habitum scientiæ vel species intelligibiles in eo existentes, utitur eis cùm vult. Et ideo dicit Apostolus, I. *Cor.*, II, quòd « quæ sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est. »

Ad primum ergo dicendum, quòd cogitatio unius hominis non cognoscitur ab alio propter duplex impedimentum, scilicet propter grossitiem corporis et propter voluntatem claudentem sua secreta. Primum autem obstaculum tolletur in resurrectione, nec est in angelis; sed secundùm impedimentum manebit post resurrectionem, et est modò in angelis; et tamen qualitatem mentis, quantum ad quantitatem gratiæ et gloriæ, repræsentabit claritas corporis, et sic unus mentem alterius videre poterit.

Ad secundum dicendum, quòd etsi unus angelus species intelligibiles alterius videat, per hoc quòd modus intelligibilium specierum secundùm majorem et minorem universalitatem proportionatur nobilitati substantiarum, non tamen sequitur quòd unus cognoscat quomodo alius illis intelligibilibus speciebus utitur actualiter considerando.

Ad tertium dicendum, quòd appetitus brutalis non est dominus sui actûs, sed sequitur impressionem alterius causæ corporalis vel spiritualis. Quia igitur angeli cognoscunt res corporales et dispositiones earum, possunt per hæc cognoscere quod est in appetitu et in apprehensione phantastica brutorum animalium, et etiam secundùm quòd in eis quandoque appetitus sensitivus procedit in actum sequens aliquam impressionem corporalem, sicut in brutis semper est. Non tamen oportet quòd angeli cognoscant motum appetitûs sensitivi et apprehensionem phantasticam hominis, secundùm quòd moventur à voluntate et ratione, quia etiam inferior pars animæ participat aliqualiter rationem, sicut obediens imperanti, ut dicitur in I. *Ethicor.* (cap. ult.). Nec tamen sequitur, si angelus cognoscit quod est in appetitu sensitivo vel phantasia hominis, quòd cognoscat id quod est in cogitatione vel voluntate; quia intellectus et voluntas non subjacent appetitui sensitivo et phantasiæ, sed potest eis diversimodè uti.

ARTICULUS V.

Utrùm angeli cognoscant mysteria gratiæ.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd angeli mysteria gratiæ cognoscant. Quia inter omnia mysteria excellentius est mysterium incarnationis Christi. Sed hoc angeli cognoverunt à principio; dicit enim Augustinus, *Super Gen. ad lit.*, cap. 19, quòd « sic fuit hoc mysterium absconditum à sæculis in Deo, ut tamen innotesceret Principibus et Potestatibus in cœlestibus; » et dicit Apostolus, I. *ad Timoth.*, III, quòd « apparuit angelis illud magnum sacramentum pietatis. » Ergo angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

2. Præterea, rationes omnium mysteriorum gratiæ in divina sapientia continentur. Sed angeli vident ipsam Dei sapientiam, quæ est ejus essentia. Ergo angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

3. Præterea, prophetæ per angelos instruuntur, ut patet per Dionysium, IV. cap. *Angelicæ* (sive *Cœlestis*) *hierarch.* Sed prophetæ mysteria gratiæ cognoverunt; dicitur enim *Amos*, III : « Non faciet Dominus verbum nisi revelaverit secretum suum ad servos suos prophetas. » Ergo angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

Sed contra est, quòd nullus discit illud quod cognoscit. Sed angeli etiam supremi quærunt de divinis mysteriis gratiæ, et ea discunt; dicitur enim VII. cap. *Cœlest. hierarch.*, quòd « sacra Scriptura inducit quasdam cœlestes essentias ad ipsum Jesum quæstionem facientes, et addiscentes scientiam divinæ ejus operationis pro nobis, et Jesum eas sine medio docentem; » ut patet *Isai.*, LXIII, ubi quærentibus angelis : « Quis est iste qui venit de Edom? » respondet Jesus : « Ego qui loquor justitiam. » Ergo angeli non cognoscunt mysteria gratiæ.

(Conclusio.—Mysteria gratiæ, cùm ex sola divina voluntate dependeant, non possunt naturali cognitione ab angelo cognosci, sed tantùm supernaturali et beatificâ cognitione in verbo ab angelis cognoscuntur.)

(1) De his etiam infrà, qu. 64, art. 1 ad 4, et qu. 106, art. 4 ad 2; et *ad Ephes.*, III, lect. 3.

Respondeo dicendum, quòd in angelis est cognitio duplex. Una quidem naturalis, secundùm quam cognoscunt res tum per essentiam suam, tum etiam per species innatas; et hac cognitione mysteria gratiæ angeli cognoscere non possunt. Hæc enim mysteria ex pura Dei voluntate dependent; si enim unus angelus non potest cognoscere cogitationes alterius ex voluntate ejus dependentes, multò minùs potest cognoscere ea quæ ex sola Dei voluntate dependent. Et sic argumentatur Apostolus, I. *Cor.*, II : « Quæ sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est; ita et quæ sunt Dei, nemo novit nisi spiritus Dei. » Est autem et alia angelorum cognitio, quæ eos beatos facit, qua vident Verbum et res in Verbo. Et hac quidem visione cognoscunt mysteria gratiæ, non quidem omnia nec æqualiter omnes; sed secundùm quòd Deus voluerit eis revelare, secundùm illud Apostoli, I. *Cor.*, II : « Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum. » Ita tamen quòd superiores angeli perspicaciùs divinam sapientiam contemplantes, plura mysteria et altiora in ipsa Dei visione cognoscunt, quæ inferioribus manifestant, eos illuminando. Et horum etiam mysteriorum quædam à principio suæ creationis cognoverunt, quædam verò postmodum (secundùm quòd eorum officiis congruit) edocentur.

Ad primum ergo dicendum, quòd de mysterio incarnationis Christi dupliciter contingit loqui. Uno modo in generali; et sic omnibus revelatum est à principio suæ beatitudinis. Cujus ratio est : quia hoc est quoddam generale principium, ad quod omnia eorum officia ordinantur; omnes enim sunt « administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis (ut dicitur *ad Hebr.*, I); quod quidem fit per incarnationis mysterium, unde oportuit de hoc mysterio omnes à principio communiter edoceri. Alio modo possumus loqui de mysterio incarnationis, quantum ad speciales conditiones; et sic non omnes angeli à principio de omnibus sunt edocti; imò quædam etiam superiores angeli postmodum didicerunt, ut patet per authoritatem Dionysii inductam.

Ad secundum dicendum, quòd licèt angeli beati divinam sapientiam contemplentur, non tamen eam comprehendunt : et ideo oportet quòd cognoscant quicquid in ea latet.

cundo verò modo intellectus angeli potest esse in potentia ad ea quæ cognoscit naturali cognitione : non enim omnia quæ naturali cognitione cognoscit, semper actu considerat ; sed quantum ad cognitionem Verbi et eorum quæ in Verbo videt, nunquam hoc modo est in potentia, quia semper actu intuetur Verbum et ea quæ in Verbo videt. In hac enim visione eorum beatitudo consistit ; beatitudo autem non consistit in habitu, sed in actu, ut dicit Philosophus in I. *Ethic.*, cap. 8.

Ad primum ergo dicendum, quòd motus ibi non sumitur secundùm quòd est actus imperfecti (id est, existentis in potentia), sed secundùm quòd est actus perfecti (id est, existentis in actu). Sic enim *intelligere* et *sentire* dicuntur motus, ut dicitur in III. *De anima* (text. 28).

Ad secundum dicendum, quòd desiderium illud angelorum non excludit rem desideratam, sed ejus fastidium. Vel dicuntur desiderare Dei visionem quantum ad novas revelationes, quas pro opportunitate negotiorum à Deo recipiunt.

Ad tertium dicendum, quòd in substantia angeli non est aliqua potentia denudata ab actu ; et similiter nec intellectus angeli sic est in potentia quòd sit absque actu.

ARTICULUS II.

Utrùm angelus simul possit multa intelligere.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd angelus non possit simul multa intelligere. Dicit enim Philosophus II. *Topicor.*, cap. 4, quòd « contingit multa scire, sed unum tantùm intelligere. »

2. Præterea, nihil intelligitur nisi secundùm quòd intellectus formatur per speciem intelligibilem, sicut corpus formatur per figuram. Sed unum corpus non potest formari diversis figuris. Ergo unus intellectus non potest simul intelligere diversa intelligibilia.

(1) De his etiam infrà, qu. 85, art. 4 ; et I, *Sent.*, dist. 3, qu. 3, art. 4 ; et III, *Sent.*, dist. 14, art. 2 ; qu. 3, c. 4 ; et *Contra Gent.*, lib. I, cap. 55 ; et qu. 8, de verit., art. 14 ; et *Quodl.* IX, qu. 1, art. 2.

8. Præterea, intelligere est motus quidam. Nullus autem motus terminatur ad diversos terminos : ergo non contingit simul multa intelligere.

Sed contra est, quod dicit Augustinus, IV. *Super Genes. ad lit.* : « Potentia spiritualis mentis angelicæ cuncta quæ voluerit, facillimè simul comprehendit. »

(Conclusio. — Cognoscunt angeli omnia simul in Verbo et quæcunque per unam speciem repræsentari possunt; non possunt autem simul omnia cognoscere quæ per diversas species innatas repræsentantur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ad unitatem motûs requiritur unitas termini, ita ad unitatem operationis requiritur unitas objecti. Contingit autem aliqua accipi ut plura et ut unum, sicut partes alicujus continui. Si enim unaquæque per se accipiatur, plures sunt; unde non unâ operatione nec simul accipiuntur per sensum et intellectum. Alio modo accipiuntur secundùm quòd sunt unum in toto; et sic simul et unâ operatione cognoscuntur, tam per sensum quàm per intellectum; dum totum continuum consideratur, ut dicitur in III. *De anima* (1). Et sic etiam intellectus noster simul intelligit subjectum et prædicatum, prout sunt partes unius propositionis, et duo comparata, secundùm quòd conveniunt in una comparatione. Ex quo patet quòd multa secundùm quòd sunt distincta, non possunt simul intelligi; sed secundùm quòd uniuntur in uno intelligibili, sic simul intelliguntur. Unumquodque autem est intelligibile in actu secundùm quòd ejus similitudo est in intellectu. Quæcunque igitur per unam speciem intelligibilem cognosci possunt, cognoscuntur ut unum intelligibile, et ideo simul cognoscuntur. Quæ verò per diversas species intelligibiles cognoscuntur, ut diversa intelligibilia capiuntur. Angeli igitur eâ cognitione qua cognoscunt per Verbum, omnia cognoscunt unâ intelligibili specie, quæ est essentia divina; et ideo quantum ad talem cognitionem omnia simul cognoscunt, sicut et in patria « non erunt volubiles nostræ cogitationes ab aliis in

(1) Colligitur ex textu 23, ac deinceps, ubi dicitur nihil prohibere quòd cùm intelligitur longitudo, *indivisibile* intelligatur quod in longitudine ipsâ inest.

Ad tertium dicendum, quòd quicquid prophetæ cognoverunt de mysterio gratiæ per revelationem divinam, multò excellentiùs est angelis revelatum. Et licèt prophetis ea quæ Deus facturus erat circa salutem humani generis, in generali revelaverit, quædam tamen specialia apostoli circa hoc cognoverunt, quæ prophetæ non cognoverant; secundùm illud *Ephes.*, III : « Potestis legentes intelligere prudentiam meam in mysterio Christi quod aliis generationibus non est agnitum, sicut revelatum est sanctis apostolis ejus. » Inter ipsos etiam prophetas, posteriores cognoverunt quod priores non cognoverant; secundùm illud *Psalm.* CXVIII : « Super senes intellexi; » et Gregorius dicit quòd « per successiones temporum crevit divinæ cognitionis augmentum. »

QUÆSTIO LVIII.

De modo cognitionis angelicæ, in septem articulos divisa.

Post hæc considerandum est de modo angelicæ cognitionis.

Et circa hoc quæruntur septem : 1° Utrùm intellectus angeli quandoque sit in potentia, quandoque in actu. 2° Utrùm angelus possit simul intelligere multa. 3° Utrùm intelligat discurrendo. 4° Utrùm intelligat componendo et dividendo. 5° Utrùm in intellectu angeli possit esse falsitas. 6° Utrùm cognitio angeli possit dici *matutina* et *vespertina*. 7° Utrùm sit eadem cognitio *matutina* et *vespertina*, vel diversæ.

ARTICULUS I.

Utrùm intellectus angeli quandoque sit in potentia, quandoque in actu.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd intellectus angeli quandoque sit in potentia. Motus enim est actus existentis in potentia, ut dicitur III. *Physic.*, text. 6. Sed mentes ange-

(1) De his etiam 1, 2, qu. 50, art. 5; et *Contra Gent.*,

licæ intelligendo moventur, ut dicit Dionysius, IV. cap. *De div. Nomin.* Ergo mentes angelicæ quandoque sunt in potentia.

2. Præterea, cùm desiderium sit rei non habitæ (possibilis tamen haberi), quicunque desiderat aliquid intelligere, est in potentia ad illud. Sed I. *Petr.*, I, dicitur : « In quem desiderant angeli prospicere. » Ergo intellectus angeli quandoque est in potentia.

3. Præterea, in libro *De causis* dicitur (proposit. 8), quòd « intelligentia intelligit secundùm modum suæ substantiæ. » Sed substantia angeli habet aliquid de potentia permixtum : ergo quandoque intelligit in potentia.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, II. *Super Gen. ad lit.*, cap. 8, quòd « angeli ex quo creati sunt, in ipsa verbi æternitate, sanctâ et piâ contemplatione perfruuntur. » Sed intellectus contemplans non est in potentia, sed in actu : ergo intellectus angeli non est in potentia.

(Conclusio. — Angeli quæ naturaliter cognoscunt, non semper sunt in actu considerantes; sed quo ad cognitionem in Verbo, semper sunt actu considerantes.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in III. *De anima*, text. 8, et in VIII. *Physic.*, text. 32, intellectus dupliciter est in potentia : uno modo sicut ante *addiscere* vel *invenire*, id est, antequam habeat habitum scientiæ; alio modo dicitur esse in potentia, sicut cùm jam habet habitum scientiæ, sed non considerat. Primo igitur modo intellectus angeli nunquam est in potentia, respectu eorum ad quæ ejus cognitio naturalis se extendere potest : sicut enim corpora superiora (scilicet cœlestia) non habent potentiam ad *esse* quæ non sit completa per actum, ita cœlestes intellectus (scilicet angeli) non habent aliquam intelligibilem potentiam quæ non sit totaliter completa per species intelligibiles eis connaturales; sed quantum ad ea quæ eis divinitus revelantur, nihil prohibet intellectus eorum esse in potentia, quia sic etiam corpora cœlestia sunt in potentia quandoque ut illuminentur à sole. Se-

lib. II, cap. 95 et 96; et qu. 8, de verit., art. 5; et qu. 16, de malo, art. 5 etiam, et art. 6, tum in cap., tum ad 5.

cundo verò modo intellectus angeli potest esse in potentia ad ea quæ cognoscit naturali cognitione : non enim omnia quæ naturali cognitione cognoscit, semper actu considerat; sed quantum ad cognitionem Verbi et eorum quæ in Verbo videt, nunquam hoc modo est in potentia, quia semper actu intuetur Verbum et ea quæ in Verbo videt. In hac enim visione eorum beatitudo consistit; beatitudo autem non consistit in habitu, sed in actu, ut dicit Philosophus in I. *Ethic.*, cap. 8.

Ad primum ergo dicendum, quòd motus ibi non sumitur secundùm quòd est actus imperfecti (id est, existentis in potentia), sed secundùm quòd est actus perfecti (id est, existentis in actu). Sic enim *intelligere* et *sentire* dicuntur motus, ut dicitur in III. *De anima* (text. 28).

Ad secundum dicendum, quòd desiderium illud angelorum non excludit rem desideratam, sed ejus fastidium. Vel dicuntur desiderare Dei visionem quantum ad novas revelationes, quas pro opportunitate negotiorum à Deo recipiunt.

Ad tertium dicendum, quòd in substantia angeli non est aliqua potentia denudata ab actu; et similiter nec intellectus angeli sic est in potentia quòd sit absque actu.

ARTICULUS II.

Utrùm angelus simul possit multa intelligere.

Ad secundum sic procediter (1). Videtur quòd angelus non possit simul multa intelligere. Dicit enim Philosophus II. *Topicor.*, cap. 4, quòd « contingit multa scire, sed unum tantùm intelligere. »

2. Præterea, nihil intelligitur nisi secundùm quòd intellectus formatur per speciem intelligibilem, sicut corpus formatur per figuram. Sed unum corpus non potest formari diversis figuris. Ergo unus intellectus non potest simul intelligere diversa intelligibilia.

(1) De his etiam infrà, qu. 85, art. 4; et I, *Sent.*, dist. 3, qu. 3, art. 4; et III, *Sent.*, dist. 14, art. 2; qu. 3, c. 4; et *Contra Gent.*, lib. I, cap. 55; et qu. 8, de verit., art. 14; et *Quodl.* IX, qu. 1, art. 2.

3. Præterea, intelligere est motus quidam. Nullus autem motus terminatur ad diversos terminos : ergo non contingit simul multa intelligere.

Sed contra est, quod dicit Augustinus, IV. *Super Genes. ad lit.* : « Potentia spiritualis mentis angelicæ cuncta quæ voluerit, facillimè simul comprehendit. »

(Conclusio. — Cognoscunt angeli omnia simul in Verbo et quæcunque per unam speciem repræsentari possunt; non possunt autem simul omnia cognoscere quæ per diversas species innatas repræsentantur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ad unitatem motûs requiritur unitas termini, ita ad unitatem operationis requiritur unitas objecti. Contingit autem aliqua accipi ut plura et ut unum, sicut partes alicujus continui. Si enim unaquæque per se accipiatur, plures sunt; unde non unâ operatione nec simul accipiuntur per sensum et intellectum. Alio modo accipiuntur secundùm quòd sunt unum in toto; et sic simul et unâ operatione cognoscuntur, tam per sensum quàm per intellectum; dum totum continuum consideratur, ut dicitur in III. *De anima* (1). Et sic etiam intellectus noster simul intelligit subjectum et prædicatum, prout sunt partes unius propositionis, et duo comparata, secundùm quòd conveniunt in una comparatione. Ex quo patet quòd multa secundùm quòd sunt distincta, non possunt simul intelligi; sed secundùm quòd uniuntur in uno intelligibili, sic simul intelliguntur. Unumquodque autem est intelligibile in actu secundùm quòd ejus similitudo est in intellectu. Quæcunque igitur per unam speciem intelligibilem cognosci possunt, cognoscuntur ut unum intelligibile, et ideo simul cognoscuntur. Quæ verò per diversas species intelligibiles cognoscuntur, ut diversa intelligibilia capiuntur. Angeli igitur eâ cognitione qua cognoscunt per Verbum, omnia cognoscunt unâ intelligibili specie, quæ est essentia divina; et ideo quantum ad talem cognitionem omnia simul cognoscunt, sicut et in patria « non erunt volubiles nostræ cogitationes ab aliis in

(1) Colligitur ex textu 23, ac deinceps, ubi dicitur nihil prohibere quòd cùm intelligitur longitudo, *indivisibile* intelligatur quod in longitudine ipsâ inest.

aliud inspiciam, sicut in speculo inspicitur simul imago rei et res, non est propter hoc cognitio discursiva. Et hoc modo cognoscunt angeli res in Verbo.

Ad secundum dicendum, quòd angeli syllogizare possunt tanquam syllogismum cognoscentes; et in causis effectus vident, et in effectibus causas : non tamen ita quòd cognitionem veritatis ignotæ acquirant syllogizando ex causis in causata, et ex causatis in causas.

Ad tertium dicendum, quòd experientia in angelis et dæmonibus dicitur secundùm quamdam similitudinem, prout scilicet cognoscunt sensibilia præsentia, tamen absque omni discursu.

ARTICULUS IV.

Utrùm angeli intelligant componendo et dividendo.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd angeli intelligant componendo et dividendo. Ubi enim est multitudo intellectorum, ibi est compositio intellectuum, ut dicitur in III. *De anima* (2). Sed in intellectu angeli est multitudo intellectorum, cùm per diversas species diversa intelligat, et non omnia simul. Ergo in intellectu angeli est compositio et divisio.

2. Præterea, plus distat negatio ab affirmatione, quàm quæcunque naturæ oppositæ, quia prima distinctio est per affirmationem et negationem. Sed aliquas naturas distantes angelus non cognoscit per unum, sed per diversas species, ut ex dictis patet. Ergo oportet quòd affirmationem et negationem cognoscat per diversa, et ita videtur quòd angelus intelligat componendo et dividendo.

3. Præterea, locutio est signum intellectûs. Sed angeli ho-

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 3, quæst. 2, art. 2; et quæst. 16, de malo, art. 6, ad 19.

(2) Colligitur ex textu 21, ubi paulò aliter opponendo cognitionem indivisibilium cognitioni compositorum : *Indivisibilium intellectio in iis est circa quæ non est falsum. In quibus autem jam falsum est et verum, est et quædam compositio concepiuum* (sive intellectuum, νοημάτων), *velut unum existentium, etc.*

minibus loquentes proferunt affirmativas et negativas enuntiationes (quæ sunt signa compositionis et divisionis in intellectu), ut ex multis locis sacræ Scripturæ apparet. Ergo videtur quòd angelus intelligat componendo et dividendo.

Sed contra est, quod Dionysius dicit, VII, *De div. Nomin.*, quòd « virtus intellectualis angelorum resplendet perspicaci divinorum intellectorum simplicitate. » Sed simplex intelligentia est sine compositione et divisione, ut dicitur in III. *De anima* (text. 21). Ergo angelus intelligit sine compositione et divisione.

(Conclusio. — Angeli non cognoscunt componendo et dividendo.)

Respondeo dicendum, quòd sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium, ita in intellectu componente et dividente comparatur prædicatum ad subjectum. Si enim intellectus noster statim in ipso principio videret conclusionis veritatem, nunquam intelligeret discurrendo vel ratiocinando; similiter si intellectus statim in apprehensione quidditatis subjecti, haberet notitiam de omnibus quæ possunt attribui subjecto vel removeri ab eo, nunquam intelligeret componendo et dividendo, sed solùm intelligendo *quod quid est*. Sic igitur patet quòd ex eodem provenit quòd intellectus noster intelligit discurrendo, et componendo et dividendo, ex hoc scilicet quòd non statim in prima apprehensione alicujus primi apprehensi potest inspicere quicquid in eo virtute continetur: quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis, sicut dictum est. Unde cùm in angelo sit lumen intellectuale perfectum (cùm sit « speculum purum et clarissimum, » ut dicit Dionysius, IV. cap. *De div. Nomin.*, relinquitur quòd angelus, sicut non intelligit ratiocinando, ita non intelligit componendo et dividendo. Nihilominus tamen compositionem et divisionem enuntiationum intelligit, sicut et ratiocinationem syllogismorum; intelligit enim composita simpliciter, et mobilia immobiliter, et materialia immaterialiter.

Ad primum ergo dicendum, quòd non qualiscunque multitudo intellectorum compositionem causat, sed multitudo illorum intellectorum quorum unum attribuitur alteri vel removetur ab altero. Angelus autem intelligendo quidditatem alicujus rei,

simul intelligit quicquid ei attribui potest, vel removeri ab ea. Unde intelligendo *quod quid* est, intelligit quicquid nos intelligere possumus componendo et dividendo, per unum suum simplex intellectum.

Ad secundum dicendum, quòd diversæ quidditates rerum minùs differunt quantum ad rationem existendi, quàm affirmatio et negatio; tamen quantum ad rationem cognoscendi, affirmatio et negatio magis conveniunt, quia statim per hoc quòd cognoscitur veritas affirmationis, cognoscitur falsitas negationis oppositæ.

Ad tertium dicendum, quòd hoc quod angeli loquuntur enuntiationes affirmativas et negativas manifestat quòd angeli cognoscunt compositionem et divisionem; non autem cognoscant componendo et dividendo, sed simpliciter cognoscendo *quod quid est*.

ARTICULUS V.

Utrùm in intellectu angeli possit esse falsitas.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd in intellectu angeli possit esse falsitas. Protervitas enim ad falsitatem pertinet. Sed in dæmonibus est *phantasia proterva*, ut dicit Dionysius, IV. cap. *De div. Nomin.* Ergo videtur quòd in angelorum intellectu possit esse falsitas.

2. Præterea, nescientia est causa falsæ æstimationis. Sed « in angelis potest esse nescientia, » ut Dionysius dicit, VI. *Ecclesiast. hierarch.* Ergo videtur quòd in eis possit esse falsitas.

3. Præterea, omne quod cadit à veritate sapientiæ et habet rationem depravatam, habet falsitatem vel errorem in suo intellectu. Sed hoc Dionysius dicit de dæmonibus, VII. cap. *De div. Nomin.* Ergo videtur quòd in intellectu angelorum possit esse falsitas.

Sed contra, Philosophus dicit, III. *De anima*, quòd « intellectus semper verus est; » Augustinus etiam dicit in lib. LXXXIII

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 11, qu. 2, art. 5 ad 5; et qu. 8, de verit., art. 14, ad 6; et qu. 18, de malo, art. 5, in corp.

Quæstionum, qu. 34, quòd « nihil intelligitur nisi verum. » Sed angeli non cognoscunt aliquid nisi intelligendo. Ergo in angeli cognitione non potest esse deceptio et falsitas.

(Conclusio. — Non est aliqua in intellectu angelico falsitas per se, sed per accidens, cùm quicquid attingant primâ operatione intellectûs cognoscant.)

Respondeo dicendum, quòd hujus quæstionis veritas aliquatenus ex præmissâ dependet. Dictum est enim quòd angelus non intelligit componendo et dividendo, sed intelligendo *quod quid est*. Intellectus autem circa *quod quid est* semper verus est, sicut et sensus circa proprium objectum, ut dicitur in III. *De anima*; sed per accidens in nobis accidit deceptio et falsitas intelligendo *quod quid est*, scilicet secundùm rationem alicujus compositionis, vel cùm diffinitionem unius rei accipimus ut diffinitionem alterius, vel cùm partes diffinitionis sibi non cohærent, sicut si accipiatur pro diffinitione alicujus rei *animal quadrupes volatile*, nullum enim animal tale est. Et hoc quidem accidit in compositis, quorum definitiones ex diversis sumuntur, quorum unum est materiale ad aliud. Sed intelligendo quidditates simplices, ut dicitur in *Metaphys.* (text. 22), non est falsitas, quia vel totaliter non attinguntur, et nihil intelligimus de eis, vel cognoscuntur ut sunt. Sic igitur per se non potest esse falsitas aut error aut deceptio in intellectu alicujus angeli; sed per accidens contingit, alio tamen modo quàm in nobis. Nam nos componendo et dividendo quandoque ad intellectum quidditatis pervenimus, sicut cùm dividendo vel demonstrando diffinitionem investigamus. Quod quidem in angelis non contingit, sed per *quod quid est* rei, cognoscunt omnes enuntiationes ad illam pertinentes. Manifestum est autem quòd quidditas rei potest esse principium cognoscendi, respectu eorum quæ naturaliter conveniunt rei, vel ab ea removentur, non autem eorum quæ à supernaturali Dei ordinatione dependent. Angeli igitur boni habentes rectam voluntatem, per cognitionem quidditatis rei non judicant de his quæ supernaturaliter ad rem pertinent, nisi salvâ ordinatione divinâ; unde in eis non potest esse falsitas aut error. Dæmones verò per voluntatem perversam subducentes intellectum à divina sapientia, absolutè interdum de rebus judi-

cant secundùm naturalem conditionem, et in his quæ naturaliter ad rem pertinent, non decipiuntur; sed decipi possunt quantum ad ea quæ supernaturalia sunt : sicut si considerans hominem mortuum, judicet eum non resurrecturum; et si videns hominem Christum, judicet eum non esse Deum.

Et per hoc patet responsio ad ea quæ utrinque objiciuntur. Nam protervitas dæmonum est secundùm quòd non subduntur divinæ sapientiæ. Nescientia autem est in angelis, non respectu naturalium cognoscibilium, sed supernaturalium. Patet etiam quòd intellectus ejus *quod quid est*, semper est verus, nisi per accidens, secundùm quòd indebitè ordinatur ad aliquam compositionem vel divisionem.

ARTICULUS VI.

Utrùm in angelis sit cognitio matutina *et* vespertina,

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd in angelis non sit *vespertina* neque *matutina* cognitio. *Vespere* enim et *mane* admixtionem tenebrarum habent. Sed in cognitione angeli non est aliqua tenebrositas, cùm non sit ibi error vel falsitas. Ergo cognitio angeli non debet dici *matutina* vel *vespertina*.

2. Præterea, inter *vespere* et *mane* cadit nox, et inter *mane* et *vespere* cadit meridies. Si igitur in angelis cadit cognitio *matutina* et *vespertina*, pari ratione videtur quòd in eis debeat esse *meridiana* et *nocturna* cognitio.

3. Præterea, cognitio distinguitur secundùm differentiam cognitorum; unde in III. *De anima* dicit Philosophus, quòd « scientiæ secantur quemadmodum et res. » Triplex autem est *esse* rerum, scilicet in Verbo, in propria natura et intelligentia angelica, ut Augustinus dicit, II. *Super Gen. ad lit.* (cap. 8). Ergo si ponatur cognitio *matutina* in angelis et *vespertina* propter *esse* rerum in verbo et in propria natura, debet etiam in eis poni tertia cognitio propter *esse* rerum in intelligentiâ angelicâ.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 12, art. 3; et qu. 8, de verit., art. 16 et 17; et *Opusc.* III, cap. 224; et *ad Ephes.*, III, lect. 3, col. 3; et *ad Hebr.*, VIII, lect. 3, col. 1.

Sed contra est, quod Augustinus, IV. *Super Gen. ad lit.* et XI. *De Civit. Dei*, distinguit cognitionem angelorum per *matutinam* et *vespertinam*.

(Conclusio. — Distinguitur in angelis cognitio *matutina* (qua res cognoscunt in prima causa), à *vespertina*, qua cognoscunt res ut sunt in seipsis.)

Respondeo dicendum, quòd hoc quod dicitur de cognitione *matutina* et *vespertina* in angelis, introductum est ab Augustino qui sex dies, in quibus Deus legitur fecisse cuncta (*Gen.*, I), intelligi vult non hos usitatos, qui solis circuitu peraguntur (cùm sol quarto die factus legatur), sed unum diem, scilicet cognitionem angelicam sex rerum generibus præsentatam. Sicut autem in die consueto *mane* est principium diei, *vespere* autem terminus, ita cognitio ipsius primordialis *esse* rerum dicitur cognitio *matutina*, et hæc est secundùm quòd res sunt in Verbo; cognitio autem ipsius *esse* rei creatæ secundùm quòd in propria natura consistit, dicitur cognitio *vespertina;* nam *esse* rerum fluit à Verbo sicut à quodam primordiali principio, et hic effluxus terminatur ad *esse* rerum quod in propria natura habent.

Ad primum ergo dicendum, quòd *vespere* et *mane* non accipiuntur in cognitione angelica secundùm similitudinem ad admixtionem tenebrarum, sed secundùm similitudinem principii et termini. Vel dicendum quòd nihil prohibet, ut dicit Augustinus, IV. *Super Gen. ad lit.*, cap. 28, aliquid in comparatione ad unum dici *lux*, et in comparatione ad aliud dici *tenebra :* sicut vita fidelium et justorum in comparatione ad impios dicitur *lux*, secundùm illud *Ephes.*, VI : « Fuistis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino; » quæ tamen vita fidelium in comparatione ad vitam gloriæ, tenebrosa dicitur, secundùm illud II. *Petr.*, I : « Habetis propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco. » Sic igitur cognitio angeli qua cognoscit res in propria natura, *dies* est per comparationem ad ignorantiam vel errorem; sed obscura est per comparationem ad visionem Verbi.

Ad secundum dicendum, quòd *matutina* et *vespertina* cognitio ad diem pertinet, id est, ad angelos illuminatos, qui

sunt distincti à tenebris, id est à malis angelis. Angeli autem boni cognoscentes creaturam, non in ea figuntur (quod esset tenebrescere et noctem fieri), sed hoc ipsum referunt ad laudem Dei, in quo sicut in principio omnia cognoscunt. Et ideo post vesperam non ponitur nox, sed *mane*, ita quòd *mane* sit finis præcedentis diei et principium sequentis, in quantum angeli cognitionem præcedentis operis ad laudem Dei referunt. Meridies autem sub nomine diei comprehenditur, quasi medium inter duo extrema. Vel potest meridies referri ad cognitionem ipsius Dei, quæ non habet principium nec finem.

Ad tertium dicendum, quòd etiam ipsi angeli creaturæ sunt: unde *esse* rerum in intelligentia angelica, comprehenditur sub *vespertina* cognitione, sicut et *esse* rerum in propria natura.

ARTICULUS VII.

Utrùm una sit cognitio matutina *et* vespertina.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd una sit cognitio *vespertina* et *matutina*. Dicitur enim *Genes.*, I: « Factum est vespere et mane dies unus. » Sed per diem intelligitur cognitio angelica, ut Augustinus dicit (ubi suprà). Ergo una et eadem est cognitio in angelis *matutina* et *vespertina*.

2. Præterea, impossibile est unam potentiam simul duas operationes habere. Sed angeli semper sunt in actu cognitionis *matutinæ*, quia semper vident Deum et res in Deo, secundùm illud *Matth.*, cap. XVIII: « Angeli eorum semper vident faciem Patris mei, etc. » Ergo si cognitio *vespertina* esset alia à *matutina*, nullo modo angelus posset esse in actu cognitionis *vespertinæ*.

3. Præterea, Apostolus dicit, I. *Cor.*, XIII: « Cùm venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. » Sed si cognitio *vespertina* sit aliud à *matutina*, comparatur ad ipsam sicut imperfectum ad perfectum. Ergo non poterit simul *vespertina* cognitio esse cum *matutina*.

In contrarium est, quod dicit Augustinus, IV. *Super Gen. ad lit.*, cap. 23, quòd « multùm interest inter cognitionem rei cujuscunque in Verbo Dei, et cognitionem ejus in natura ejus; ut illud meritò pertineat ad diem, hoc ad vesperam. »

(Conclusio. — Cognitio *vespertina* ut terminatur ad crea-

turas non videndo Verbum, essentialiter à *matutina* diversa est; ut autem simul ad creaturas et ad Verbum terminatur, idem est cum illa, distincta tantùm ex cognitorum distinctione.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, cognitio *vespertina* dicitur qua angeli cognoscunt res in propria natura. Quod non potest ita intelligi quasi ex propria rerum natura cognitionem accipiant, ut hæc præpositio *in* indicet habitudinem principii, quia angeli non accipiunt cognitionem à rebus, ut suprà habitum est (1). Relinquitur igitur quòd hoc quod dicitur, *in propria natura*, accipiatur secundùm rationem cogniti secundùm quòd subest cognitioni, ut scilicet cognitio *vespertina* in angelis dicatur secundùm quòd cognoscunt *esse* rerum quod habet res in propria natura. Quod quidem per duplex medium cognoscunt, scilicet per species innatas, et per rationes rerum in Verbo existentes: non enim videndo verbum, cognoscunt solùm illud *esse* rerum quod habent in verbo, sed illud *esse* quod habent in propria natura; sicut Deus per hoc quòd videt se, cognoscit *esse* rerum quod habent in propria natura. Si ergo dicatur cognitio *vespertina* secundùm quòd cognoscunt *esse* rerum quod habent in propria natura, videndo Verbum, sic una et eadem secundùm essentiam est cognitio *vespertina* et *matutina*, differens solùm secundùm cognita; si verò cognitio *vespertina* dicatur secundùm quòd angeli cognoscunt *esse* rerum quod habent in propria natura per formas innatas, sic alia est cognitio *vespertina* et *matutina*. Et ita videtur intelligere Augustinus cùm unam ponit imperfectam respectu alterius.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut numerus sex dierum secundùm intellectum Augustini accipitur secundùm sex genera rerum, quæ cognoscuntur ab angelis, ita unitas diei accipitur secundùm unitatem rei cognitæ, quæ tamen diversis cognitionibus cognosci potest.

Ad secundum dicendum, quòd dùæ operationes possunt simul esse unius potentiæ, quarum una ad aliam refertur (2); ut patet

(1) Qu. 54, art. 4, et qu. 55, art. 2.

(2) Hinc axioma illud pervulgatum : ***Ubi unum propter aliud, ibi est unum tantùm.***

cùm voluntas simul vult et finem et ea quæ sunt ad finem, et intellectus simul intelligit principia et conclusiones per principia, quando jam scientiam acquisivit. Cognitio autem *vespertina* in angelis refertur ad *matutinam*, ut Augustinus dicit (ubi suprà). Unde nihil prohibet utramque simul esse in angelis.

Ad tertium dicendum, quòd veniente perfecto evacuatur imperfectum, quod scilicet ei opponitur : sicut fides, quæ est eorum quæ non videntur, evacuatur visione veniente. Sed imperfectio *vespertinæ* cognitionis non opponitur perfectioni *matutinæ* : quòd enim cognoscatur aliquid in seipso, non est oppositum ei quòd cognoscatur in sua causa; nec iterum quod aliquid cognoscatur per duo media, quorum unum est perfectius et aliud imperfectius, aliquid repugnans habet, sicut ad eamdem conclusionem habere possumus et medium demonstrativum et dialecticum. Et similiter eadem res potest sciri ab angelo per Verbum increatum et per speciem innatam.

QUÆSTIO LIX.

De voluntate angelorum, in quatuor articulos divisa.

Consequenter considerandum est de his quæ pertinent ad voluntatem angelorum. Et primò considerabimus de ipsa voluntate; secundò, de motu ejus, qui est amor sive dilectio.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm in angelis sit voluntas. 2° Utrùm voluntas angeli sit ipsa natura eorum, vel etiam ipse intellectus eorum. 3° Utrùm in angelis sit liberum arbitrium. 4° Utrùm in eis sit irascibilis et concupiscibilis.

ARTICULUS I

Utrùm in angelis sit voluntas.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd in angelis non sit voluntas. Quia, ut dicit Philosophus in III. *De anima* (text. 42), « voluntas in ratione est. » Sed in angelis non est ratio, sed aliquid superius ratione. Ergo in angelis non est voluntas, sed aliquid superius voluntate.

2. Præterea, voluntas sub appetitu continetur, ut patet per Philosophum in III. *De anima* (text. 48). Sed appetitus est imperfecti, est enim ejus quod nondum habetur. Cùm igitur in angelis, maximè in beatis, non sit aliqua imperfectio, videtur quòd non sit in eis voluntas.

3. Præterea, Philosophus dicit in III. *De anima*, text. 54, quòd voluntas est movens motum, movetur enim ab appetibili intellecto. Sed angeli sunt immobiles, cùm sint incorporei : ergo in angelis non est voluntas.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, X. lib. *de Trin.*, quòd « imago Trinitatis invenitur in mente, secundùm memoriam, intelligentiam et voluntatem. » Imago autem Dei invenitur non solùm in mente humana, sed etiam in mente angelica; cùm etiam mens angelica sit capax Dei. Ergo in angelis est voluntas.

(Conclusio. — Cùm angeli per intellectum universalem boni rationem attingant, est in eis voluntas.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est ponere in angelis voluntatem. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd cùm omnia procedant ex voluntate divinâ, omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum, sed diversimodè. Quædam enim inclinantur in bonum per solam naturalem habitudinem, absque cognitione, sicut plantæ et corpora inanimata : et talis inclinatio ad bonum vocatur *appetitus naturalis*. Quæda m verò ad bonum inclinantur cum aliqua cognitione, non quidem sic quòd cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt ali-

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. I, cap. 46; et *Opusc.*, III, cap. 76.

quod bonum particulare, sicut sensus cognoscit dulce et album, et aliquid hujusmodi; inclinatio autem hanc cognitionem sequens dicitur *appetitus sensitivus*. Quædam verò inclinantur ad bonum cum cognitione qua cognoscunt ipsam boni rationem, quod est proprium intellectûs; et hæc perfectissimè inclinantur in bonum, non in bonum particulare tantùm, sicut ea in quibus est sola sensitiva cognitio, sed quasi inclinata in ipsum universale bonum : et hæc inclinatio dicitur *voluntas*. Unde cùm angeli per intellectum cognoscant ipsam universalem rationem boni, manifestum est quòd in eis sit voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliter *ratio* transcendit sensum, et aliter *intellectus* rationem. *Ratio* enim transcendit sensum secundùm diversitatem cognitorum : nam *sensus* est particularium, *ratio* verò universalium. Et ideo oportet quòd sit alius appetitus tendens in bonum universale, qui debetur rationi, et alius tendens in bonum particulare, qui debetur sensui. Sed *intellectus* et *ratio* differunt quantum ad modum cognoscendi : quia scilicet *intellectus* cognoscit simplici intuitu, *ratio* verò discurrendo de uno in aliud. Sed tamen *ratio* per discursum pervenit ad cognoscendum illud quod *intellectus* sine discursu cognoscit, scilicet universale : idem est ergo objectum quod appetitui proponitur et ex parte rationis et ex parte intellectûs. Unde in angelis qui sunt intellectuales tantùm, non est appetitus superior voluntate.

Ad secundum dicendum, quòd licèt nomen appetitivæ partis sit sumptum ab appetendo ea quæ non habentur, tamen appetitiva pars non solùm ad hæc se extendit, sed etiam ad multa alia : sicut et nomen lapidis sumptum est à læsione pedis, cùm tamen lapidi non hoc solùm conveniat. Similiter irascibilis potentia denominatur ab ira, cùm tamen in ea sint plures aliæ passiones, ut spes et audacia.

Ad tertium dicendum, quòd voluntas dicitur movens motum, secundùm quòd *velle* est motus quidam et *intelligere*; cujusmodi motum nihil prohibet in angelis esse, quia talis motus est *actus perfecti*, ut dicitur in III. *De anima* (text. 28).

ARTICULUS II.

Utrùm in angelis voluntas differat ab intellectu.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd in angelis non differat voluntas ab intellectu et natura. Angelus enim est simplicior quàm corpus naturale. Sed corpus naturale per suam formam inclinatur in suum finem, qui est ejus bonum : ergo multò magis angelus. Forma autem angeli est vel natura ipsa in qua subsistit, vel species quæ est in intellectu ejus : ergo angelus inclinatur in bonum per naturam suam, vel per speciem intelligibilem. Hæc autem inclinatio ad bonum pertinet ad voluntatem : voluntas igitur angeli non est aliud quàm ejus natura vel intellectus.

2. Præterea, objectum intellectûs est *verum*, voluntatis autem, *bonum*. Bonum autem et verum non differunt realiter, sed secundùm rationem tantùm (2). Ergo voluntas et intellectus non differunt realiter.

3. Præterea, distinctio *communis* et *proprii* non diversificat potentias; eadem enim potentia visiva est coloris et albedinis. Sed *bonum* et *verum* videntur se habere sicut commune et proprium; nam *verum* est quoddam bonum (scilicet intellectûs). Ergo voluntas, cujus objectum est bonum, non differt ab intellectu, cujus objectum est *verum*.

Sed contra : voluntas in angelis est bonorum tantùm; intellectus autem est bonorum et malorum, cognoscunt enim utrumque. Ergo voluntas in angelis est aliud quàm intellectus.

(Conclusio. — Voluntas angelorum neque est intellectus, neque eorum naturæ.)

Respondeo dicendum, quòd voluntas in angelis est quædam virtus vel potentia, quæ nec est ipsa eorum natura, nec eorum intellectus. Et quòd non sit eorum natura, apparet ex hoc quòd natura vel essentia alicujus rei intra ipsam rem comprehenditur : quicquid ergo se extendit ad id quod est extra rem,

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 42, qu. 1, art. 2 ad 3; et qu. 12, de verit., art. 10.

(2) Ut qu. 16, art. 4, ex professo dictum est.

non est rei essentia. Unde videmus in corporibus naturalibus quòd inclinatio quæ est ad *esse* rei, non est per aliquid superadditum essentiæ, sed per materiam, quæ appetit *esse* antequam illud habeat, et per formam quæ tenet rem in *esse* postquam fuerit : sed inclinatio ad aliquid extrinsecum, est per aliquid essentiæ superadditum, sicut inclinatio ad locum est per gravitatem vel levitatem, inclinatio autem ad faciendum sibi simile est per qualitates activas. Voluntas autem habet inclinationem in bonum naturaliter : unde ibi solùm est idem essentia et voluntas, ubi totaliter bonum continetur in essentia volentis; scilicet in Deo, qui nihil vult extra se, nisi ratione suæ bonitatis. Quod de nulla creatura potest dici, cùm bonum infinitum sit extra essentiam cujuslibet causati; unde nec voluntas angeli, nec alterius creaturæ, potest esse idem quod ejus essentia. Similiter nec potest esse idem quod intellectus angeli vel hominis. Nam cognitio fit per hoc quòd cognitum est in cognoscente : unde eâ ratione se extendit ejus intellectus in id quod est extra se, secundùm quòd illud quod extra ipsum est per essentiam, natum est aliquo modo in eo esse; voluntas verò se extendit in id quod extra est, secundùm quòd quadam inclinatione quodammodo tendit in rem exteriorem. Alterius autem virtutis est quòd aliquid habeat in se quod est extra se, et quòd ipsum tendat in rem exteriorem. Et ideo oportet quòd in qualibet creatura sit aliud intellectus et voluntas; non autem in Deo, qui habet et ens universale et bonum universale in seipso : unde tam voluntas quàm intellectus est ejus essentia (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd corpus naturale per formam substantialem inclinatur in *esse* suum; sed in exterius inclinatur per aliquid additum, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd potentiæ non diversificantur secundùm materialem distinctionem objectorum, sed secundum formalem distinctionem, quæ attenditur secundùm rationem objecti. Et ideo diversitas secundùm rationem *boni* et *veri* sufficit ad diversitatem intellectûs et voluntatis.

(1) Identico nimirum sensu, non formali, ut jam antea explicatum, cùm de divino intellectu et voluntate, qu. 14 et qu. 19, ex professò actum est.

Ad tertium dicendum, quòd quia *bonum* et *verum* convertuntur secundùm rem, inde est quòd et *bonum* ab intellectu intelligitur sub ratione veri, et *verum* à voluntate appetitur sub ratione boni. Sed tamen diversitas rationum ad diversificandum potentias sufficit, ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrùm in angelis sit liberum arbitrium.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd in angelis non sit liberum arbitrium. Actus enim liberi arbitrii est eligere. Sed electio non potest esse in angelis, cùm electio sit *appetitus præconsiliati*, consilium autem est *inquisitio quædam*, ut dicitur in III. *Ethicor.* (cap. 4 et 5, vel 7 et 8). Angeli autem non cognoscunt inquirendo, quia hoc pertinet ad discursum rationis. Ergo videtur quòd in angelis non sit liberum arbitrium.

2. Præterea, liberum arbitrium se habet ad utrumlibet. Sed ex parte intellectùs non est aliquid se habens ad utrumlibet in angelis, quia intellectus eorum non fallitur in naturalibus intelligibilibus, ut dictum est (qu. 58, art. 5). Ergo nec ex parte appetitùs liberum arbitrium in eis esse potest.

3. Præterea, ea quæ sunt naturalia in angelis conveniunt eis secundùm magis et minùs, quia in superioribus angelis natura intellectualis est perfectior quàm in inferioribus. Liberum autem arbitrium non recipit magis et minùs. Ergo in angelis non est liberum arbitrium.

Sed contra : libertas arbitrii ad dignitatem hominis pertinet. Sed angeli digniores sunt hominibus. Ergo libertas arbitrii, cùm sit in hominibus, multò magis est in angelis.

(Conclusio. — Cùm angeli sint naturæ intellectualis, in eis est liberum arbitrium.)

Respondeo dicendum, quòd quædam sunt quæ non agunt ex aliquo arbitrio, sed quasi ab aliis acta et mota, sicut sa-

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 7, qu. 1, art. 1, ad 1; et *Contra Gent.*, lib. II, cap. 47; et qu. 23, de verit., art. 1; et qu. 24, art. 2 et 3; et qu. 16, de malo, art. 3, et *Opusc.*, III, cap. 76.

gitta à sagittante movetur ad finem. Quædam verò agunt quodam arbitrio, sed non libero, sicut animalia irrationalia: ovis enim fugit lupum ex quodam judicio, quo existimat eum sibi noxium; sed hoc judicium non est ipsi liberum, sed à natura inditum. Sed solùm id quod habet intellectum potest agere judicio libero, in quantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest judicare hoc vel illud esse bonum. Unde ubicunque est intellectus, ibi est liberum arbitrium; et sic patet liberum arbitrium esse in angelis, etiam excellentiùs quàm in hominibus, sicut et intellectum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus loquitur de electione secundùm quòd est hominis. Sicut autem existimatio hominis in speculativis differt ab existimatione angeli, in hoc quòd una est absque inquisitione, alia verò per inquisitionem; ita et in operativis. Unde in angelis est electio, non tamen cum inquisitiva deliberatione consilii, sed per subitam acceptionem veritatis.

Ad secundum dicendum, quod (sicut dictum est) cognitio fit per hoc quòd cognita sunt in cognoscente. Ad imperfectionem autem alicujus rei pertinet, si non sit in ea id quod natum est in ea esse. Unde angelus non esset perfectus in sua natura, si intellectus ejus non esset determinatus ad omnem veritatem quam naturaliter cognoscere potest. Sed actus appetitivæ virtutis est per hoc quòd affectus inclinatur ad rem exteriorem. Non autem dependet perfectio rei ex omni re ad quam inclinatur, sed solùm ex superiori. Et ideo non pertinet ad imperfectionem angeli, si non habet voluntatem determinatam respectu eorum quæ infra ipsum sunt; pertineret autem ad imperfectionem ejus, si indeterminatè se haberet ad illud quod supra ipsum est.

Ad tertium dicendum, quòd liberum arbitrium nobiliori modo est in superioribus angelis quàm in inferioribus, sicut et judicium intellectùs. Tamen verum est quòd ipsa libertas secundùm quòd in ea consideratur quædam remotio coactionis, non suscipit magis et minùs; quia privationes et negationes non remittuntur nec intenduntur per se, sed solùm per suam causam, vel secundùm aliquam affirmationem adjunctam.

ARTICULUS IV.

Utrùm in angelis sit irascibilis et concupiscibilis.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd in angelis sit irascibilis et concupiscibilis. Dicit enim Dionysius, IV. cap. *De div. Nomin.*, quòd « in dæmonibus est furor irrationabilis et concupiscentia amens. » Sed dæmones ejusdem naturæ sunt cum angelis, quia peccatum non mutavit in eis naturam. Ergo in angelis est irascibilis et concupiscibilis.

2. Præterea, amor et gaudium in concupiscibili sunt; ita verò spes et timor in irascibili. Sed hæc attribuuntur angelis bonis et malis in Scripturis. Ergo in angelis est irascibilis et concupiscibilis.

3. Præterea, virtutes quædam dicuntur esse in irascibili et concupiscibili, sicut charitas et temperantia videntur esse in concupiscibili; spes autem et fortitudo in irascibili. Sed virtutes hæ sunt in angelis : ergo in angelis est concupiscibilis et irascibilis.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III. *De anima*, quòd « irascibilis et concupiscibilis sunt in parte sensitiva, » quæ non est in angelis. Ergo in eis non est irascibilis et concupiscibilis.

(Conclusio. — Cùm in angelis sit solus appetitus intellectivus, non distinguitur in eis aliqua virtus irascibilis vel concupiscibilis; sed indivisus in eis appetitus, qui dicitur *voluntas*, manet.)

Respondeo dicendum, quòd intellectivus appetitus non dividitur per irascibilem et concupiscibilem, sed solùm appetitus sensitivus. Cujus ratio est : quia cùm potentiæ non distinguantur secundùm distinctionem materialem objectorum, sed solùm secundùm rationem formalem objecti; si alicui potentiæ respondeat aliquod objectum secundùm rationem communem, non erit distinctio potentiarum secundùm diversitatem proprium objectorum quæ sub illo communi continentur : sicut si proprium objectum potentiæ visivæ est color, secundùm ra-

(1) De his etiam qu. 24, de verit., art. 10.

tionem coloris, non distinguuntur plures potentiæ visivæ secundùm differentiam *albi* et *nigri*; sed si proprium objectum alicujus potentiæ esset *album*, *in quantum album*, distingueretur potentia visiva albi à potentia visiva nigri. Manifestum est autem ex dictis, quòd objectum appetitûs intellectivi (qui *voluntas* dicitur) est bonum secundùm communem boni rationem. Unde in parte intellectivâ appetitus non dividitur secundùm distinctionem aliquorum particularium bonorum, sicut dividitur appetitus sensitivus, qui non respicit bonum secundùm communem rationem, sed quoddam particulare bonum. Unde cùm in angelis non sit nisi appetitus intellectivus, eorum appetitus non distinguitur per irascibilem et concupiscibilem; sed remanet indivisus, et vocatur *voluntas*.

Ad primum ergo dicendum, quòd furor et concupiscentia metaphoricè dicuntur esse in dæmonibus, sicut et ira quandoque Deo attribuitur propter similitudinem effectûs.

Ad secundum dicendum, quòd amor et gaudium, secundùm quòd sunt passiones, sunt in concupiscibili; sed secundùm quòd nominant simplicem voluntatis actum, sic sunt in intellectiva parte, prout amare est velle bonum alicui, et gaudere est quiescere voluntatem in aliquo bono habito. Et universaliter nihil horum dicitur de angelis secundùm passionem, ut Augustinus dicit, IX. *De Civit. Dei*.

Ad tertium dicendum, quòd charitas secundùm quòd est virtus, non est in concupiscibili, sed in voluntate: nam objectum concupiscibilis est bonum delectabile secundùm sensum; hujusmodi autem non est bonum divinum, quod est objectum charitatis. Et eadem ratione dicendum est quòd spes non est in irascibili, quia objectum irascibilis est quoddam arduum quod est sensibile, circa quod non est spes quæ est virtus, sed circa arduum divinum. Temperantia autem secundùm quòd est virtus humana, est circa concupiscentiam delectabilium sensibilium, quæ pertinent ad vim concupiscibilem; et similiter fortitudo est circa audacias et timores, quæ sunt in irascibili. Et ideo temperantia secundùm quòd est virtus humana, est in concupiscibili, et fortitudo in irascibili. Sed hoc modo non sunt in angelis. Non enim in eis sunt passiones concupiscentiarum, vel timoris et audaciæ, quas oporteat per temperan-

tiam et fortitudinem regulari; sed temperantia in eis dicitur secundùm quòd moderatè suam voluntatem exhibent, non secundùm regulam divinæ voluntatis; et fortitudo in eis dicitur, secundùm quòd voluntatem divinam firmiter exequuntur. Quod totum fit per voluntatem, non per irascibilem et concupiscibilem.

QUÆSTIO LX.

De amore seu dilectione angelorum, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de actu voluntatis, qui est amor sive dilectio. Nam omnis actus appetitivæ virtutis ex amore seu dilectione derivatur.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm in angelis sit dilectio naturalis. 2° Utrùm in eis sit dilectio electiva. 3° Utrùm angelus diligat seipsum dilectione naturali, an electivâ. 4° Utrùm unus angelus diligat alium dilectione naturali, sicut seipsum.

ARTICULUS I.

Utrùm in angelis sit amor seu dilectio naturalis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd in angelis non sit amor vel dilectio naturalis. Amor enim naturalis dividitur contra intellectualem, ut patet per Dionysium, IV. cap. *De div. Nomin.* Sed amor angeli est intellectualis: ergo non est naturalis.

2. Præterea, ea quæ amant amore naturali, magis aguntur quàm agant; nihil enim habet dominium suæ naturæ. Sed angeli non aguntur, sed agunt, cùm sint liberi arbitrii, ut ostensum est. Ergo in angelis non est amor seu dilectio naturalis.

3. Præterea, omnis dilectio aut est recta, aut non recta : dilectio autem recta pertinet ad charitatem, dilectio autem non

(1) De his etiam 1, 2, qu. 26, art. 1, 2; ut III, *Sent.*, dist. 27, qu. 1, art. 2; et *Quodl.*, I, qu. 4, art. 3.

recta pertinet ad iniquitatem. Neutrum autem horum pertinet ad naturam, quia charitas est supra naturam, iniquitas autem est contra naturam. Ergo nulla dilectio naturalis est in angelis.

Sed contra est, quòd dilectio sequitur cognitionem; nihil enim amatur nisi cognitum, ut Augustinus dicit *de Trin.* Sed in angelis est cognitio naturalis : ergo et dilectio naturalis.

(CONCLUSIO. — In angelis est naturalis dilectio, cùm sint naturæ intellectuales.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est in angelis ponere dilectionem naturalem. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd semper prius salvatur in posteriori. Natura autem prior est quàm intellectus, quia natura cujuscunque rei est essentia ejus : unde id quod est naturæ, oportet salvari etiam in habentibus intellectum. Est autem hoc commune omni naturæ, ut habeat aliquam inclinationem, quæ est appetitus naturalis vel amor. Quæ tamen inclinatio diversimodè invenitur in diversis naturis, in unaquaque secundùm modum ejus : unde in natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis, secundùm voluntatem; in natura autem sensitiva, secundùm appetitum sensitivum; in natura verò carente cognitione, secundùm solum ordinem naturæ in aliquid. Unde cùm angelus sit natura intellectualis, oportet quòd in voluntate ejus sit naturalis dilectio.

Ad primum ergo dicendum, quòd intellectualis amor dividitur contra naturalem qui est solùm naturalis, in quantum est naturæ quæ non addit supra rationem naturæ, perfectionem sensûs aut intellectûs.

Ad secundum dicendum, quòd omnia quæ sunt in toto mundo, aguntur ab aliquo, præter primum agens, quod ita agit quòd nullo modo ab alio agitur. In quo est idem natura et voluntas. Et ideo non est inconveniens, si angelus agatur, in quantum inclinatio naturalis est ei indita ab authore suæ naturæ. Non tamen sic agitur quòd non agat, cùm habeat liberam voluntatem.

Ad tertium dicendum, quòd sicut cognitio naturalis semper est vera, ita dilectio naturalis semper est recta, cùm amor naturalis nihil aliud sit quàm inclinatio naturæ indita ab authore naturæ. Dicere ergo quòd inclinatio naturæ non sit recta, est

derogare authori naturæ. Alia tamen est rectitudo naturalis dilectionis, et alia est rectitudo charitatis et virtutis, quia una rectitudo est perfectiva alterius : sicut etiam alia est veritas naturalis cognitionis, et alia est veritas cognitionis infusæ vel acquisitæ.

ARTICULUS II.

Utrùm in angelis sit dilectio electiva.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd in angelis non sit dilectio electiva. Dilectio enim electiva videtur esse amor rationalis; cùm electio sequatur consilium, quod in inquisitione consistit, ut dicitur in III. *Ethic.* (ubi suprà). Sed rationalis amor dividitur contra intellectualem, qui est proprius angelorum, ut dicitur IV. cap. *De div. Nomin.* Ergo in angelis non est dilectio electiva.

2. Præterea, in angelis non est nisi cognitio naturalis præter cognitionem infusam; quia non discurrunt de principiis ad acquirendum conclusiones, et sic ad omnia quæ naturaliter cognoscere possunt, sic se habent sicut intellectus noster ad prima principia, quæ naturaliter cognoscere potest. Sed dilectio sequitur cognitionem, ut dictum est. Ergo in angelis præter dilectionem gratuitam, non est nisi dilectio naturalis; non ergo electiva.

Sed contra : « Naturalibus neque meremur, neque demeremur. » Sed angeli suâ dilectione aliqua merentur vel demerentur. Ergo in eis est aliqua dilectio electiva.

(Conclusio. — Distinguitur in angelis duplex dilectio : naturalis et electiva; naturalis autem dilectio electivæ principium est.)

Respondeo dicendum, quòd in angelis est quædam dilectio naturalis et quædam electiva; et naturalis dilectio in eis est principium electivæ, quia semper id quod pertinet ad prius, habet rationem principii; unde cùm natura sit primum quod est in unoquoque, oportet quòd id quod ad naturam pertinet

(1) De his etiam infrà, qu. 62, art. 2, tum in corp., tum ad 1; ut et 1, 2, qu. 10, art. 1; et 2, 2, qu. 154, art. 12; et qu. 22, de verit., art. 6.

sit principium in quolibet. Et hoc apparet in homine quantum ad intellectum et quantum ad voluntatem. Intellectus enim cognoscit principia naturaliter; et ex hac cognitione causatur in homine scientia conclusionum, quæ non cognoscuntur naturaliter ab homine, sed per inventionem vel doctrinam. Similiter autem in voluntate, finis hoc modo se habet sicut principium in intellectu, ut dicitur in II. *Physic.*, text. 89 : sicut enim intellectus cognoscit principia naturaliter, sic voluntas vult finem naturaliter. Unde voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum, omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem; et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliæ voluntates, cùm quicquid homo vult, velit propter finem (1). Dilectio igitur boni quod homo naturaliter vult sicut finem, est dilectio naturalis; dilectio autem ab hac derivata, quæ est boni quod diligitur propter finem, est dilectio electiva. Hoc tamen differenter se habet ex parte intellectùs et voluntatis; quia (sicut suprà dictum est) (2), cognitio intellectùs fit secundùm quòd res cognitæ sunt in cognoscente; est autem ex imperfectione intellectualis naturæ in homine, quòd non statim ejus intellectus naturaliter habet omnia intelligibilia, sed quædam à quibus in alia quodammodo movetur. Sed actus appetitivæ virtutis est è converso secundùm ordinem appetentis ad res; quarum quædam sunt secundùm se bona, et propter se appetibilia; quædam verò habent rationem bonitatis ex ordine ad aliud, et sunt appetibilia propter aliud. Unde non est ex imperfectione appetentis, quòd aliquid appetat naturaliter ut finem, et aliquid per electionem, ut ordinatur in finem. Quia igitur natura intellectualis in angelis perfecta est, invenitur in eis sola cognitio naturalis, non autem ratiocinativa; sed invenitur in eis dilectio et naturalis et electiva. Hæc autem dicta sunt prætermissis his quæ supra naturam sunt : horum enim natura non est principium sufficiens; de his autem infrà dicetur (qu. 62).

Ad primum ergo dicendum, quòd non omnis dilectio electiva

(1) Ut ex professo 1, 2, qu. 1, art. 1 et sequentibus ostendetur.

(2) Qu. 37, art. 1, cùm ostensum est cur processio Spiritus sancti generatio non dicatur.

est amor rationalis, secundùm quòd *rationalis* amor dividitur contra *intellectualem*. Dicitur enim sic amor *rationalis*, qui sequitur cognitionem ratiocinativam. Non omnis autem electio consequitur discursum rationis, ut suprà dictum est, cùm de libero arbitrio ageretur, sed solùm electio hominis. Unde ratio non sequitur.

Ad secundum, patet responsio ex dictis.

ARTICULUS III.

Utrùm angelus diligat seipsum dilectione naturali et electiva.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd angelus non diligat seipsum dilectione naturali et electivâ. Dilectio enim naturalis est ipsius finis (sicut dictum est); dilectio autem electiva est eorum quæ sunt ad finem. Sed idem non potest esse finis et ad finem, respectu ejusdem. Ergo non potest esse ejusdem dilectio naturalis et electiva.

2. Præterea, amor est « virtus unitiva et concretiva, » ut Dionysius dicit, IV. cap. *De div. Nomin.* Sed unitio et concretio est diversorum in unum reductorum. Ergo non potest angelus diligere seipsum.

3. Præterea, dilectio est quidam motus. Sed omnis motus in alterum tendit. Ergo videtur quòd angelus non possit amare seipsum dilectione naturali nec electivâ.

Sed contra est, quod Philosophus dicit, IX. *Ethic.*, quòd « amicabilia quæ sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum. »

(Conclusio. — Diligit angelus seipsum naturali et electivâ dilectione.)

Respondeo dicendum, quòd cùm amor sit boni, bonum autem sit in substantia et accidente, ut patet I. *Ethic.* (cap. 6), dupliciter aliquid amatur : uno modo ut bonum subsistens alio modo ut bonum accidentale sive inhærens. Illud quidem amatur

(1) De his etiam 1, 2, qu. 19, art. 1, et qu. 26, art. 4, et qu., art. ; et 2, 2, qu. 67, art. 5 ad 1, et *Contra Gent.*, lib. I, cap. 14.

ut bonum subsistens, quod sic amatur ut ei aliquis velit bonum; ut bonum verò accidentale seu inhærens, amatur id quod desideratur alteri : sicut amatur scientia, non ut ipsi sit bonum, sed ut habeatur. Et hunc modum amoris quidam nominaverunt *concupiscentiam*, primum verò *amicitiam*. Manifestum est autem quòd in rebus cognitione carentibus unumquodque naturaliter appetit consequi id quod est sibi bonum; sicut ignis, locum sursum. Unde et angelus et homo naturaliter appetunt suum bonum et suam perfectionem : et hoc est amare seipsum. Unde naturaliter tam angelus quàm homo diligit seipsum, in quantum aliquod bonum naturali appetitu sibi desiderat; in quantum verò sibi desiderat aliquod bonum per electionem, in tantum amat seipsum dilectione electivâ.

Ad primum ergo dicendum, quòd angelus aut homo non diligit se dilectione naturali et electivâ secundùm idem, sed secundùm diversa, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd sicut plus est esse unum quàm uniri, ita amor magis est unus ad seipsum, quàm ad diversa quæ ei uniuntur; sed ideo Dionysius usus fuit nomine *unionis* et *concretionis*, ut ostenderet derivationem amoris à se in alia, sicut ab uno derivatur unitio.

Ad tertium dicendum, quòd sicut amor est actio manens in agente, ita est motus manens in amante, non autem tendens in aliquid aliud ex necessitate, sed potest reflecti super amantem, ut amet seipsum; sicut cognitio reflectitur in cognoscentem, ut cognoscat seipsum.

ARTICULUS IV.

Utrùm unus angelus naturali dilectione diligat alium sicut seipsum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd unus angelus non diligat naturali dilectione alium sicut seipsum. Dilectio enim sequitur cognitionem. Sed unus angelus non cognoscit alium sicut seipsum; quia seipsum cognoscit per suam essentiam,

(1) De his etiam qu. 2, de verit., art. 7 ad 6; et in *Joan.*, XVII, lect. 5.

alium verò per ejus similitudinem, ut suprà dictum est (1). Ergo videtur quòd unus angelus non diligat alium sicut seipsum.

2. Præterea, causa est potior causato, et principium eo quod ex principio derivatur. Sed dilectio quæ est ad alium derivatur ab ea quæ est ad seipsum, sicut dicit Philosophus, IX. *Ethicor.* Ergo angelus non diligit alium sicut seipsum, sed seipsum magis.

3. Præterea, dilectio naturalis est alicujus tanquam finis, et non potest removeri (2). Sed unus angelus non est finis alterius, et iterum hæc dilectio potest removeri, ut patet in dæmonibus qui non diligunt bonos angelos. Ergo unus angelus non diligit alium naturali dilectione sicut seipsum.

Sed contra est : quia illud quod invenitur in omnibus etiam ratione carentibus, videtur esse naturale. Sed sicut dicitur *Eccli.*, XIII : « Omne animal diligit sibi simile. » Ergo angelus diligit naturaliter alium sicut seipsum.

(Conclusio. — Cùm omnes angeli conveniant in natura, unus alium sicut seipsum diligit naturali dilectione; quoad aliquid verò non diligit dilectione naturali.)

Respondeo dicendum, quòd (sicut dictum est) angelus et homo naturaliter seipsum diligit. Illud autem quod est unum cum aliquo, est ipsummet : unde unumquodque diligit id quod est unum sibi. Et si quidem sit unum sibi unione naturali, diligit illud dilectione naturali; si verò sit unum secum unione non naturali, diligit ipsum dilectione non naturali : sicut homo diligit civem suum dilectione politicæ virtutis; consanguineum autem suum dilectione naturali, in quantum est unum cum eo in principio generationis naturalis. Manifestum est autem quòd id quod est unum cum aliquo genere vel specie, est unum per naturam : et ideo dilectione naturali quælibet res diligit id quod est secum unum secundùm speciem, in quantum diligit speciem suam. Et hoc etiam apparet in his quæ cognitione carent : nam ignis naturalem inclinationem habet ut communicet alteri

(1) Qu. 56, art. 1, quoad cognitionem sui; et art. 2, quoad cognitionem alterius.

(2) Colligitur ex cap. 4 et 8, ac apud S. Thomam, lect. 4 et 8.

suam formam, quod est bonum ejus; sicut naturaliter inclinatur ad hoc quòd quærat bonum suum, ut esse sursum. Sic ergo dicendum est quòd unus angelus diligit alium naturali dilectione, in quantum convenit cum eo in natura; sed in quantum convenit cum eo in aliquibus aliis, vel etiam in quantum differt ab eo secundùm quædam alia, non diligit eum naturali dilectione.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc quod dico, *sicut seipsum*, potest uno modo determinare cognitionem seu dilectionem ex parte cogniti et dilecti: et sic cognoscit alium sicut seipsum, quia cognoscit alium esse sicut cognoscit seipsum esse. Alio modo potest determinare cognitionem et dilectionem ex parte diligentis et cognoscentis: et sic non cognoscit alium sicut seipsum, quia se cognoscit per suam essentiam, alium autem non per ejus essentiam. Et similiter non diligit alium sicut seipsum, quia seipsum diligit per suam voluntatem, alium autem non diligit per ejus voluntatem.

Ad secundum dicendum, quòd *ly sicut* non designat æqualitatem, sed similitudinem. Càm enim dilectio naturalis super unitatem naturalem fundetur, illud quod est minùs unum cum eo, naturaliter minùs diligit; unde naturaliter plus diligit quod est unum numero, quàm quod est unum specie vel genere. Sed naturale est quòd similem dilectionem habeat ad alium sicut ad seipsum, quantum ad hoc quòd sicut seipsum diligit in quantum vult sibi bonum, ita alium diligat in quantum vult bonum ejus.

Ad tertium dicendum, quòd dilectio naturalis dicitur esse ipsius finis, non tanquam cui aliquis velit bonum, sed tanquam boni quod quis vult sibi, et per consequens alii, in quantum est unum sibi. Nec ista dilectio naturalis removeri potest etiam ab angelis malis, quin dilectionem naturalem habeant ad alios angelos, in quantum cum eis communicant in natura; sed odiunt eos, in quantum diversificantur secundùm justitiam et injustitiam.

ARTICULUS V.

Utrùm angelus naturali dilectione diligat Deum plusquam seipsum.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd angelus naturali dilectione non diligat Deum plus quàm seipsum. Quia (ut dictum est) dilectio naturalis fundatur super unione naturali. Sed natura divina maximè distat à natura angeli. Ergo naturali dilectione angelus minùs diligit Deum quàm se, vel etiam alium angelum.

2. Præterea, « propter quod unumquodque, et illud magis (2). » Sed naturali dilectione quilibet diligit alium propter se; unumquodque enim diligit aliquid in quantum est bonum sibi. Ergo dilectione naturali angelus non diligit Deum plus quàm seipsum.

3. Præterea, natura reflectitur in seipsam (3): videmus enim quòd omne agens naturaliter agit ad conservationem sui. Non autem reflecteretur in seipsam natura, si tenderet in aliud plus quàm in seipsam. Non ergo naturali dilectione diligit angelus Deum plus quàm se.

4. Præterea, hoc videtur esse proprium charitatis; ut aliquis Deum plus quàm seipsum diligat. Sed dilectio charitatis non est naturalis in angelis, sed diffunditur in cordibus eorum per Spiritum sanctum qui datus est eis, ut dicit Augustinus, XII. *De Civit. Dei* (cap. 9). Ergo angeli non diligunt Deum dilectione naturali plus quàm seipsos.

5. Præterea, dilectio naturalis semper manet manente naturâ. Sed diligere Deum plus quàm seipsum non manet in peccante angelo vel homine, quia ut Augustinus dicit, XIV. *De Civit.*

(1) De his etiam 1, 2, qu. 109, art. 3; et 2, 2, qu. 26, art. 3; et *Quodl.*, I, art. 8.

(2) Ex libro I *Posteriorum*, text. 5 vel cap. 2, ubi et exemplum affertur ejus, quem quis propter alium amat.

(3) Ut ex Bernardo citat S. Thomas in *Sentent.*, lib. II, dist. 3, qu. 3, art. 5, sub istis verbis; *Natura semper in se curva est.*

Dei (cap. ult.), « fecerunt civitates duas amores duo : terrenam scilicet, amor sui usque ad Dei contemptum ; cœlestem verò, amor Dei usque ad contemptum sui. » Ergo diligere Deum supra seipsum non est naturale.

Sed contra : omnia moralia legis præcepta sunt de lege naturæ. Sed præceptum de diligendo Deum supra seipsum est præceptum morale legis. Ergo est de lege naturæ ; ergo dilectione naturali angelus diligit Deum supra seipsum.

(Conclusio. — Cùm Deus sit universale bonum, omnis creatura, angelus ipsum plus quàm se diligit naturali dilectione, non autem amore concupiscentiæ.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dixerunt quòd angelus naturali dilectione diligit Deum plus quàm se, *amore concupiscentiæ*, quia scilicet plus appetit sibi bonum divinum quàm bonum suum ; et etiam *amore amicitiæ*, in quantum scilicet angelus vult naturaliter Deo majus bonum quàm sibi ; vult enim naturaliter Deum esse Deum, se autem vult habere naturam propriam. Sed simpliciter loquendo, naturali dilectione plus diligit se quàm Deum, quia intensiùs et principaliùs naturaliter diligit se quàm Deum.

Sed falsitas hujus opinionis manifestè apparet, si quis in rebus naturalibus consideret ad quid res naturaliter moveatur : inclinatio enim naturalis in his quæ sunt sine ratione, demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturæ. Unumquodque autem in rebus naturalibus (quod secundùm naturam hoc ipsum quod est, alterius est) principaliùs et magis inclinatur in id cujus est, quàm in seipsum ; et hæc inclinatio naturalis demonstratur ex his quæ naturaliter aguntur, quia « unumquodque sicut agitur naturaliter, sic aptum natum est agi, » ut dicitur in II. *Physic.* (text. 78). Videmus enim quòd naturaliter pars se exponit ad conservationem totius : sicut manus exponitur ictui absque deliberatione ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, hujusmodi imitationem invenimus in virtutibus politicis : est enim virtuosi civis ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicæ conservatione ; et si homo esset naturalis pars hujus civitatis, hæc inclinatio esset ei naturalis. Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub bono continetur etiam angelus et homo, et

omnis creatura (quia omnis creatura naturaliter secundùm id quod est, Dei est), sequitur quòd naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principaliùs diligat Deum quàm seipsum; alioquin si naturaliter plus seipsum diligeret quàm Deum, sequeretur quòd naturalis dilectio esset perversa, et quòd non perficeretur per charitatem, sed destrueretur.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit in his quæ ex æquo dividuntur, quorum unum non est alteri ratio existendi et bonitatis : in talibus enim unumquodque diligit naturaliter magis seipsum quàm alterum, in quantum est magis sibi ipsi unum quàm alteri; sed in illis quorum unum est tota ratio existendi et bonitatis alii, magis diligitur naturaliter tale alterum quàm ipsum, sicut dictum est, quòd unaquæque pars diligit naturaliter totum plus quàm se, et quodlibet singulare naturaliter diligit plus bonum suæ speciei, quàm bonum suum singulare. Deus autem non solùm est bonum unius speciei, sed est ipsum universale bonum simpliciter : unde unumquodque suo modo naturaliter diligit Deum plus quàm seipsum.

Ad secundum dicendum, quòd cùm dicitur quòd « Deus diligitur ab angelo in quantum est ei bonus, » si ly *in quantum* dicat finem, sic falsum est; non enim diligit naturaliter Deum propter bonum suum, sed propter ipsum Deum : si verò dicat rationem amoris ex parte amantis, sic verum est; non enim esset in natura alicujus quòd amaret Deum, nisi ex eo quòd unumquodque dependet à bono quod est Deus.

Ad tertium dicendum, quòd natura reflectitur in seipsam, non solùm quantum ad id quod est ei singulare, sed multò magis quantum ad commune : inclinatur enim unumquodque ad conservandum non solùm suum individuum, sed etiam suam speciem. Et multò magis habet naturalem inclinationem unumquodque in id quod est bonum universale simpliciter.

Ad quartum dicendum, quòd Deus secundùm quòd est universale bonum, à quo dependet omne bonum naturale, diligitur naturali dilectione ab unoquoque; in quantum verò est bonum beatificans universaliter omnes supernaturali beatitudine, sic diligitur dilectione charitatis.

Ad quintum dicendum, quòd cùm in Deo sit unum et idem ejus substantia et bonum commune, omnes qui vident ipsam

Dei essentiam, eodem motu dilectionis moventur in ipsam Dei essentiam, prout est ab aliis distincta, et secundùm quòd est quoddam bonum commune; et quia in quantum est bonum commune naturaliter amatur ab omnibus, quicunque videt eum per essentiam impossibile est quin diligat ipsum. Sed illi qui non vident essentiam ejus, cognoscunt eum per aliquos particulares effectus, qui interdum eorum voluntati contrariantur: et sic hoc modo dicuntur odio habere Deum, cùm tamen in quantum est bonum commune omnium, unumquodque naturaliter diligat plus Deum quàm seipsum.

QUÆSTIO LXI.

De productione angelorum* in esse *naturæ*, *in quatuor articulos divisa.

Post ea quæ præmissa sunt de natura angelorum, et cognitione et voluntate eorum, restat considerandum de eorum creatione, sive universaliter de eorum exordio. Et hæc consideratio est tripartita.

Nam primò considerabimus quomodo producti sunt in *esse* naturæ; secundò, quomodo perfecti sunt in gratia vel gloria; tertiò, quomodo aliqui ex eis facti sunt mali.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° Utrùm angelus habeat causam sui *esse*. 2° Utrùm angelus sit ab æterno. 3° Utrùm angelus sit creatus ante corporalem creaturam. 4° Utrùm angeli fuerint creati in cœlo empyreo.

ARTICULUS I.

Utrùm angeli habeant causam sui esse.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd angeli non habeant causam sui *esse*. De his enim quæ sunt à Deo creata,

(1) De his etiam *Quodl.*, III, art. 6; et *Opusc.*, I, cap. 35; et *Opusc.*, III, cap. 74; et *Opusc.*, XV, cap. 3, 9, 17.

agitur *Genes.*, I. Sed nulla mentio fit ibi de angelis. Ergo angeli non sunt creati à Deo.

2. Præterea, Philosophus dicit in VIII. *Metaphys.*, text., quòd si « in aliqua substantia sit forma sine materia, statim per seipsam est ens et unum, et non habet causam quæ faciat eam ens et unum. » Sed angeli sunt formæ immateriales, ut suprà ostensum est (qu. 4, art. 2). Ergo non habent causam sui *esse*.

3. Præterea, omne quod fit ab aliquo agente, per hoc quòd fit, accipit formam ab eo. Sed angeli cùm sint formæ, non accipiunt formam ab aliquo agente. Ergo angeli non habent causam agentem.

Sed contra est, quod dicitur in *Ps.* CXLVIII : « Laudate eum omnes angeli ejus ; » et postea subdit : « Quoniam ipse dixit et facta sunt. »

(Conclusio. — Cùm solus Deus sit ipsum *esse* subsistens, non solùm angelos, sed omnia ab ipso creata esse necessarium est.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est dicere et angelos et omne id quod præter Deum est, à Deo factum esse. Solus enim Deus est suum *esse* ; in omnibus autem aliis differt essentia rei et *esse* ejus, ut ex superioribus patet (1). Et ex hoc manifestum est quòd solus Deus est ens per suam essentiam ; omnia verò alia sunt entia per participationem. Omne autem quod est per participationem, causatur ab eo quod est per essentiam, sicut omne ignitum causatur ab igne : unde necesse est angelos à Deo creatos esse.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus dicit in XI. *De Civit. Dei*, quòd angeli non sunt prætermissi in illa prima rerum creatione, sed significantur numine cœli, aut etiam lucis. Ideo autem vel prætermissi sunt, vel nominibus rerum corporalium significati, quia Moyses rudi populo loquebatur, qui nondum capere poterat incorpoream naturam. Et si eis fuisset expressum aliquas res esse super omnem naturam corpoream, fuisset eis occasio idololatriæ, ad quam proni erant, et à qua Moyses eos præcipuè revocare intendebat.

(1) Qu. 3, art. 4, ubi de Deo quæsitum illud ex professo, utrùm in eo essentia et *esse* sint necne idem.

Ad secundum dicendum, quòd substantiæ quæ sunt formæ subsistentes, non habent causam aliquam formalem sui *esse* et suæ unitatis; nec causam agentem per transmutationem materiæ de potentia in actum, sed habent causam producentem totam substantiam.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

ARTICULUS II.

Utrùm angelus sit productus à Deo ab æterno.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd angelus sit productus à Deo ab æterno. Deus enim est causa angeli per suum *esse;* non enim agit per aliquid additum suæ essentiæ. Sed *esse* ejus est æternum. Ergo ab æterno angelos produxit.

2. Præterea, omne quod quandoque est et quandoque non est, subjacet tempori. Sed angelus est supra tempus, ut dicitur in libro *De causis* (proposit. 2). Ergo angelus non quandoque est et quandoque non est; sed semper.

3. Præterea, Augustinus (lib. XIII *de Trin.*, cap. 18), probat incorruptibilitatem animæ per hoc quòd per intellectum est capax veritatis. Sed sicut veritas est incorruptibilis, ita est æterna. Ergo natura intellectualis, et animæ et angeli, non solùm est incorruptibilis, sed etiam æterna.

Sed contra est, quod dicitur *Proverb.*, VIII, ex persona Sapientiæ genitæ : « Dominus possedit me ab initio viarum suarum, antequam quidquam faceret à principio. » Sed angeli sunt facti à Deo, ut ostensum est. Ergo angeli aliquando non fuerunt.

(Conclusio. — Solus Deus (Pater, Filius et Spiritus sanctus) ab æterno fuerunt; cætera verò ex nihilo facta sunt, id est, postquam nihil fuerant.)

Respondeo dicendum, quòd solus Deus (Pater, et Filius et Spiritus sanctus) est ab æterno : hoc enim fides catholica indubitanter tenet; et omne contrarium est, sicut hæreticum, refutandum. Sic enim Deus creaturas produxit, quòd eas ex nihilo fecit, id est, postquam nihil fuerant.

Ad primum ergo dicendum, quòd *esse* Dei est ipsum ejus *velle*. Per hoc ergo quòd Deus produxit angelos et alias crea-

turas per suum *esse*, non excluditur quin eas produxerit per suam voluntatem. Voluntas autem Dei non de necessitate se habet ad productionem creaturarum, ut suprà dictum est (qu. 16, art. 1); et ideo produxit et quæ voluit et quando voluit.

Ad secundum dicendum, quòd angelus est supra tempus quod est numerus motûs cœli, quia est supra omnem motum corporalis naturæ; non tamen est supra tempus quod est numerus successionis quæ est in operationibus ejus : unde Augustinus dicit, VIII. *Super Genes. ad lit.* (cap. 20, ut deinceps), quòd « Deus movet creaturam spiritualem per tempus. »

Ad tertium dicendum, quòd angeli et animæ intellectivæ ex hoc ipso quòd habent naturam per quam sunt capaces veritatis, sunt incorrupbiles; sed hanc naturam non habuerunt ab æterno, sed data fuit eis à Deo quando ipse voluit. Unde non sequitur quòd angeli sint ab æterno. De his etiam qu. III, *De potentia*, art.

ARTICULUS III.

Utrùm angeli sint creati ante mundum corporeum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd angeli fuerint creati ante mundum corporeum. Dicit enim Hieronymus, *Super epistolam ad Titum :* « Sex millia nondum nostri temporis complentur annorum; et quanta tempora, quantasque sæculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus angeli, throni, dominationes cæterique ordines Deo servierunt? » Damascenus etiam dicit in II. lib. (cap. 3) : « Quidam dicunt quòd ante omnem creationem geniti sunt angeli, ut Theologus dicit Gregorius; et primùm quidem Deus excogitavit angelicas virtutes et cœlestes, et excogitatio opus ejus fuit. »

2. Præterea, angelica natura est media inter naturam divinam et naturam corpoream. Sed natura divina est ab æterno; natura autem corporea, ex tempore. Ergo natura angelica facta est ante creationem temporis, et post æternitatem.

3. Præterea, plus distat natura angelica à natura corporali,

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 2, qu. 1, art. 3; et qu. 3, de potentia, art. 18 et 19; et super Decretalem *Firmiter*, extra *de Summa Trin.*, Opusc., XXIII.

quàm una natura corporalis ab alia. Sed una natura corporalis fuit ante aliam : unde et sex dies productionis rerum in principio Genesis describuntur. Ergo multò magis natura angelica facta est ante omnem naturam corpoream.

Sed contra est, quod dicitur *Genes.*, I : « In principio creavit Deus cœlum et terram. » Non autem hoc esset verum, si aliquid creasset ante ea. Ergo angeli non sunt ante naturam corpoream creati.

(Conclusio. — Cùm angeli ad universi perfectionem creati fuerint, probabilius est illos fuisse à Deo creatos cum ipso universo, quàm antea.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc invenitur duplex sanctorum Doctorum sententia ; illa tamen probabilior videtur, quòd angeli simul cum creatura corporea sunt creati. Angeli enim sunt quædam pars universi ; non enim constituunt per se unum universum, sed tam ipsi quàm creatura corporea in constitutionem unius universi conveniunt : quod apparet ex ordine unius creaturæ ad aliam ; ordo enim rerum ad invicem est bonum universi. Nulla autem pars perfecta est à suo toto separata ; non est igitur probabile quòd Deus, cujus perfecta sunt opera, ut dicitur *Deuter.*, XXXII, creaturam angelicam seorsum ante alias omnes creaturas creaverit. Quamvis contrarium non sit reputandum erroneum, præcipuè propter sententiam Gregorii Nazianzeni, « cujus tanta est in doctrina christiana authoritas, ut nullus unquam ejus dictis calumniam inferri præsumpserit, sicut nec Athanasii documentis, » ut Hieronymus dicit.

Ad primum ergo dicendum, quòd Hieronymus loquitur secundùm sententiam doctorum græcorum, qui omnes hoc concorditer sentiunt, quòd angeli sunt ante mundum corporeum creati.

Ad secundum dicendum, quòd Deus non est aliqua pars universi, sed est supra totum universum, præhabens in se eminentiori modo totum universi perfectionem. Angelus autem est pars universi : unde non est eadem ratio.

Ad tertium dicendum, quòd creaturæ corporeæ omnes sunt unum in materia ; sed angeli non conveniunt in materia cum creatura corporea. Unde creatâ materiâ corporalis creaturæ,

omnia quodammodo sunt creata; non autem creatis angelis esset ipsum universum creatum.

Si verò contrarium teneatur, quod dicitur *Genes.*, I : « In principio creavit Deus cœlum et terram, » exponendum est, *in principio*, id est, *in Filio*, vel *in principio temporis*; non autem *in principio*, id est, *antequam nihil fieret*, nisi dicatur : *antequam nihil in genere corporalium fieret creaturarum.*

ARTICULUS IV.

Utrùm angeli sint creati in cœlo empyreo.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd angeli non sint creati in cœlo empyreo. Angeli enim sunt substantiæ incorporeæ. Sed substantia incorporea non dependet à corpore secundùm suum *esse*, et per consequens neque secundùm suum *fieri*. Ergo angeli non sunt creati in loco corporeo.

2. Præterea, Augustinus dicit, *Super Gen. ad lit.* (cap. 1), quòd angeli fuerunt creati in superiori parte aeris : non ergo in cœlo empyreo.

3. Præterea, cœlum empyreum dicitur esse cœlum supremum. Si igitur angeli creati fuissent in cœlo empyreo, non convenisset eis superius cœlum ascendere : quod est contra id quod ex persona angeli peccantis dicitur *Isai*, XIV : « Ascendam in cœlum. »

Sed contra est, quod super illud : « In principio creavit Deus cœlum et terram, » dicit Strabus : « Cœlum non visibile firmamentum hic appellat, sed empyreum (id est igneum vel intellectuale), quod non ab ardore, sed à splendore dicitur; quod statim factum, angelis est repletum. »

(Conclusio. — Angelos, velut nobiliores universi partes, decuit in supremo loco et cœlo empyreo creari.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, ex creaturis corporalibus et spiritualibus unum universum constituitur; unde sic creatæ sunt spirituales creaturæ, quòd ad creaturam cor-

(1) De his etiam infrà, qu. 102, art. 2, ad 1, et art. 4, ad 1; et II, *Sent.*, dist. 6, art. 3; et *Opusc.*, XV, cap. 17.

poralem aliquem ordinem habent, et toti creaturæ corporali præsident. Unde conveniens fuit quòd angeli in supremo corpore crearentur, tanquam toti naturæ corporeæ præsidentes, sive id dicatur cœlum empyreum, sive qualitercunque nominetur. Unde Isidorus dicit quòd « supremum cœlum est cœlum angelorum, » super illud *Deuter.*, X. cap. : « Domini Dei tui est cœlum, et cœlum cœli. »

Ad primum ergo dicendum, quòd angeli non sunt creati in loco corporeo, quasi dependentes à corpore secundùm suum *esse* vel secundùm suum *fieri*; potuisset enim Deus angelos ante totam creaturam corporalem creasse, ut multi sancti Doctores tenent : sed facti sunt in loco corporeo ad ostendendum ordinem eorum ad naturam corpoream, et quòd suâ virtute corpora contingunt.

Ad secundum dicendum, quòd Augustinus fortè per supremam partem aeris intelligit supremam partem cœli, cum quo aer quamdam convenientiam habet propter suam subtilitatem et diaphaneitatem. Unde loquitur non de omnibus angelis, sed de illis qui peccaverunt, qui secundùm quosdam fuerunt de inferioribus ordinibus. Nihil autem prohibet dicere quòd superiores angeli habentes virtutem elevatam et universalem supra omnia corpora, sint in supremo creaturæ corporeæ creati; alii verò, habentes virtutes magis particulares, sint creati in inferioribus corporibus.

Ad tertium dicendum, quòd loquitur ibi non de cœlo aliquo corporeo, sed de cœlo sanctæ Trinitatis, in quod angelus peccans ascendere voluit, dum voluit aliquo modo Deo æquiparari, ut infrà patebit.

QUÆSTIO LXII.

De perfectione angelorum in esse gratiæ, et gloriæ, in novem articulos divisa.

Consequenter investigandum est quomodo angeli facti sunt in *esse* gratiæ vel gloriæ.

Et circa hoc quærantur novem : 1° Utrùm angeli fuerint in sua creatione beati. 2° Utrùm indiguerint gratiâ ad hoc quòd ad Deum converterentur. 3° Utrùm fuerint creati in gratia. 4° Utrùm suam beatitudinem meruerint. 5° Utrùm statim post meritum beatitudinem adepti fuerint. 6° Utrùm gratiam et gloriam secundùm capacitatem suorum naturalium receperint. 7° Utrùm post consecutionem gloriæ remanserit in eis dilectio et cognitio naturalis. 8° Utrùm postmodum potuerint peccare. 9° Utrùm post adeptionem gloriæ potuerint proficere.

ARTICULUS I.

Utrùm fuerint angeli in sua creatione beati.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd angeli fuerint creati beati. Dicitur enim in lib. *De Eccles. dogm.* (cap. 59), quòd « angeli qui in illa in qua creati sunt beatitudine perseverant, non naturâ possident bonum quod habent. » Sunt ergo angeli creati in beatitudine.

2. Præterea, natura angelica est nobilior quàm corporalis. Sed creatura corporalis statim in principio suæ creationis fuit creata, formata et perfecta; nec informitas præcessit in ea formationem tempore, sed naturâ tantùm, ut Augustinus dicit, I. *Super Gen. ad lit.* Ergo nec naturam angelicam creavit Deus informem et imperfectam. Sed ejus formatio et perfectio est per beatitudinem, secundùm quòd fruitur Deo : ergo fuit creata beata.

3. Præterea, secundùm Augustinum, *Super Gen. ad lit.*

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 4, art. 1; et *Quodl.*, IX, qu. 4, art. 3.

(lib. IV), ea quæ leguntur facta in operibus sex dierum, simul facta fuerunt; et sic oportet quòd statim à principio creationis rerum fuerint omnes illi sex dies. Sed in illis sex diebus (secundùm ejus expositionem), *mane* fuit cognitio angelica secundùm quam cognoverunt Verbum et res in Verbo. Sed angeli sunt beati per hoc quòd Verbum vident: ergo statim à principio suæ creationis angeli fuerunt beati.

Sed contra: de ratione beatitudinis est stabilitas sive confirmatio in bono. Sed angeli non statim ut creati sunt, fuerunt confirmati in bono, quod casus quorumdam ostendit. Non ergo angeli in sua creatione fuerunt beati.

(Conclusio. — Angeli fuerunt à Deo creati beati beatitudine naturali, non autem beatitudine supernaturali, quæ in visione divinæ essentiæ consistit.)

Respondeo dicendum, quòd nomine beatitudinis intelligitur ultima perfectio rationalis seu intellectualis naturæ; et inde est quòd naturaliter desideratur, quia unumquodque naturaliter desiderat suam ultimam perfectionem. Ultima autem perfectio rationalis seu intellectualis naturæ est duplex. Una quidem quam potest assequi virtute suæ naturæ, et hæc quodammodo *beatitudo* vel *felicitas* dicitur; unde et Aristoteles (1) perfectissimam hominis contemplationem, qua optimum intelligibile, quod est Deus, contemplari potest in hac vita, dicit esse ultimam hominis felicitatem. Sed supra hanc felicitatem est alia felicitas, quam in futuro expectamus, qua « videbimus Deum sicuti est; » quod quidem est supra cujuslibet intellectûs creati naturam, ut suprà ostensum est (qu. 12, art. 4). Sic igitur dicendum est quòd quantum ad primam beatitudinem, quam angelus assequi virtute suæ naturæ potuit, fuit creatus beatus; quia perfectionem hujusmodi angelus non acquirit per aliquem motum discursivum, sicut homo, sed statim ei adest propter suæ naturæ dignitatem, ut suprà dictum est (qu. 58, art. 3 et 4). Sed ultimam beatitudinem, quæ facultatem naturæ excedit, angeli non statim in principio suæ creationis habuerunt; quia hæc beatitudo non est aliquid naturæ, sed naturæ

(1) Sic enim *Ethic.*, X, non cap. 7 et 8, ut priùs ad marginem, sed in antiquis 12, et in græco-lat. 8 tantùm.

finis, et ideo non statim eam à principio debuerunt habere.

Ad primum ergo dicendum, quòd beatitudo ibi accipitur pro illa perfectione naturali, quam angelus habuit in statu innocentiæ.

Ad secundum dicendum, quòd creatura corporalis statim in principio suæ creationis habere non potuit perfectionem, ad quam per suam operationem perducitur : unde secundùm Augustinum germinatio plantarum ex terra non statim fuit in primis operibus, in quibus virtus sola germinativa plantarum data est terræ (1). Et similiter creatura angelica in principio suæ creationis habuit perfectionem suæ naturæ, non autem perfectionem ad quam per suam operationem pervenire debebat.

Ad tertium dicendum, quòd angelus duplicem habet Verbi cognitionem : unam naturalem, et aliam gloriæ ; naturalem quidem, qua cognoscit Verbum per ejus similitudinem in sua natura relucentem; cognitionem verò gloriæ, qua cognoscit Verbum per suam essentiam. Et utrâque cognoscit angelus res in Verbo; sed naturali quidem cognitione, imperfectè; cognitione verò gloriæ, perfectè. Prima ergo cognitio rerum in Verbo adfuit angelo à principio suæ creationis; secunda verò non, sed quando facti sunt beati per conversionem ad bonum. Et hæc propriè dicitur *cognitio matutina.*

ARTICULUS II.

Utrùm angelus indiguerit gratia ad hoc quòd converteretur in Deum.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd angelus non indiguerit gratiâ ad hoc quòd converteretur in Deum. Ad ea enim quæ naturaliter possumus, gratiâ non indigemus. Sed naturaliter angelus convertitur in Deum, quia naturaliter Deum diligit, ut ex suprà dictis patet (3). Ergo angelus non indiguit gratiâ ad hoc ut converteretur in Deum.

(1) Colligitur ex lib. V, *Super Gen. ad lit.*, cap. 4.

(2) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 5, qu. 2, art. 1, et dist. 28, art. 4; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 72; ut et 1, 4, qu. 109, art. 6.

(3) Nimirum qu. 60, art. 5, ubi non tantùm diligere na-

2. Præterea, ad ea tantùm videmur indigere auxilio quæ sunt difficilia. Sed converti ad Deum non erat difficile angelo, cùm nihil esset in eo quod huic conversioni repugnaret. Ergo angelus non indiguit auxilio gratiæ ad hoc quòd converteretur in Deum.

3. Præterea, converti ad Deum est se ad gratiam præparare; unde *Zachar.*, I, dicitur : « Convertimini ad me, et ego convertar ad vos. » Sed nos non indigemus gratiâ ad hoc quòd nos ad gratiam præparemus, quia sic esset abire in infinitum. Ergo non indiguit gratiâ angelus ad hoc quòd converteretur in Deum.

Sed contra : per conversionem ad Deum angelus pervenit ad beatitudinem. Si igitur non indiguisset gratiâ ad hoc quòd converteretur in Deum, sequeretur quòd non indigeret gratiâ ad habendam vitam æternam : quod est contra illud Apostoli, *Rom.*, VI : « Gratia Dei, vita æterna. »

(Conclusio. — Non potuit angelus in Deum converti nisi divinæ gratiæ auxilio.)

Respondeo dicendum, quòd angeli indiguerunt gratiâ ad hoc quòd converterentur in Deum, prout est objectum beatitudinis. Sicut enim superiùs dictum est (qu. 60, art. 2), naturalis motus voluntatis est principium omnium eorum quæ volumus. Naturalis autem inclinatio voluntatis est ad id quod est conveniens secundùm naturam; et ideo, si aliquid sit supra naturam, voluntas in id ferri non potest, nisi ab aliquo alio supernaturali principio adjuta : sicut patet quòd ignis habet naturalem inclinationem ad calefaciendum et ad generandum ignem; sed generare carnem est supra naturalem virtutem ignis, unde ignis ad hoc nullam inclinationem habet, nisi secundùm quòd movetur ut instrumentum ab anima nutritiva. Ostensum est autem suprà, cùm (qu. 12) de Dei cognitione ageretur, quòd videre Deum per essentiam (in quo ultima beatitudo rationalis creaturæ consistit), est supra naturam cujuslibet intellectùs creati; unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota à superna-

turaliter Deum, sed eum quoque diligere plusquam seipsum, ostensum est.

turali agente; et hoc dicimus auxilium gratiæ. Et ideo dicendum est quòd angelus in illam beatitudinem voluntate converti non potuit, nisi per auxilium gratiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd angelus naturaliter diligit Deum, in quantum est principium naturalis *esse;* hic autem loquimur de conversione ad Deum, in quantum est beatificans per suæ essentiæ visionem.

Ad secundum dicendum, quòd *difficile* est quod transcendit potentiam. Sed hoc contingit esse dupliciter : uno modo, quia transcendit potentiam secundùm suum naturalem ordinem : et tunc si ad hoc possit pervenire aliquo auxilio, dicitur difficile; si autem nullo modo, dicitur impossibile : sicut impossibile est hominem volare. Alio modo transcendit aliquid potentiam, non secundùm ordinem naturalem potentiæ, sed propter aliquod impedimentum potentiæ adjunctum : sicut ascendere non est contra naturalem ordinem potentiæ animæ motivæ; quia anima, quantum est de se, nata est movere in quamlibet partem, sed impeditur ab hac operatione propter corporis gravitatem, unde difficile est homini ascendere. Converti autem ad beatitudinem ultimam, homini quidem est difficile, et quia est supra naturam et quia habet impedimentum ex corruptione corporis et infectione peccati; sed angelo est difficile propter hoc solùm quòd est supernaturale.

Ad tertium dicendum, quòd quilibet motus voluntatis in Deum potest dici conversio in ipsum. Et ideo triplex est conversio in Deum. Una quidem per dilectionem perfectam, quæ est creaturæ jam Deo fruentis, et ad hanc conversionem requiritur gratia consummata; alia conversio est, quæ est meritum beatitudinis, et ad hanc requiritur habitualis gratia, quæ est merendi principium; tertia conversio est per quam aliquis præparat se ad gratiam habendam, et ad hanc non exigitur aliqua habitualis gratia, sed operatio Dei ad se animam convertentis, secundùm illud *Thren.,* ult. : « Converte nos, Domine, ad te, et convertemur. » Unde patet quòd non est procedere in infinitum.

ARTICULUS III.

Utrùm angeli sint creati in gratia.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd angeli non sint creati in gratia. Dicit enim Augustinus, II. *Super Gen. ad lit.*, quòd « angelica natura primò erat informiter creata, et *cœlum* dicta; postmodum verò formata est, et *lux* appellata. » Sed hæc formatio est per gratiam. Ergo non sunt creati in gratia.

2. Præterea, gratia inclinat creaturam rationalem in Deum. Si igitur angelus in gratia creatus fuisset, nullus angelus fuisset à Deo aversus.

3. Præterea, gratia medium est inter naturam et gloriam. Sed angeli non fuerunt beati in sua creatione. Ergo videtur quòd nec etiam creati sunt in gratia, sed primò in natura tantùm; postea autem adepti sunt gratiam, et ultimò facti sunt beati.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, XII. *De Civit. Dei* (cap. 9): « Bonam voluntatem quis fecit in angelis, nisi ille qui eos cum sua voluntate, id est, cum amore casto, quo illi adhærent, creavit, simul in eis condens naturam et largiens gratiam. »

(Conclusio. — Probabilius est angelos in gratia fuisse creatos quàm sine gratia.)

Respondeo dicendum, quòd quamvis super hoc sint diversæ opiniones, quibusdam dicentibus quòd creati sunt angeli in naturalibus tantùm, aliis verò quòd sunt creati in gratia; hoc tamen probabilius videtur tenendum et magis dictis Sanctorum consonum est, quòd fuerunt creati in gratia gratum faciente. Sic enim videmus quòd omnia quæ processu temporis per opus divinæ providentiæ creata à Deo operante sunt producta, in prima rerum conditione producta sunt secundùm quasdam seminales rationes; ut Augustinus dicit, *Super Gen. ad lit.*,

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 5, art. 1; et II, *Sent.*, dist. 4, art. 7, et dist. 5, qu. 2, art. 2; et *Quodl.*, IX, qu. 4, art. 3.

sicut arbores et animalia, et alia hujusmodi. Manifestum est autem quòd gratia gratum faciens hoc modo comparatur ad beatitudinem, sicut ratio seminalis in natura ad effectum naturalem; unde I. *Joan.*, III, gratia *semen Dei* nominatur. Sicut igitur secundùm opinionem Augustini ponitur quòd statim in prima creatione corporalis creaturæ, inditæ sunt ei seminales rationes omnium naturalium effectuum, ita statim à principio sunt angeli creati in gratia.

Ad primum ergo dicendum, quòd informitas illa angeli potest intelligi vel per comparationem ad formationem gloriæ, et sic præcessit tempore informitas formationem; vel per comparationem ad formationem gratiæ, et sic non præcessit ordine temporis, sed ordine naturæ, sicut etiam de formatione corporali Augustinus ponit.

Ad secundum dicendum, quòd omnis forma inclinat suum subjectum secundùm modum naturæ ejus. Modus autem naturalis intellectualis naturæ est ut liberè feratur in ea quæ vult; et ideo inclinatio gratiæ non imponit necessitatem, sed habens gratiam potest eâ non uti et peccare.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis gratia sit medium inter naturam et gloriam, ordine naturæ, tamen ordine temporis in natura creata non debuit simul esse gloria cum natura, quia est finis operationis ipsius naturæ per gratiam adjutæ. Gratia autem non se habet ut finis operationis (quia non est ex operibus), sed ut principium bene operandi; et ideo statim cum natura gratiam dare conveniens fuit.

ARTICULUS IV.

Utrùm angelus beatus suam beatitudinem meruerit.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd angelus beatus suam beatitudinem non meruerit. Meritum enim est ex difficultate actûs meritorii. Sed nullam difficultatem angelus habuit ad bene operandum. Ergo bona operatio non fuit ei meritoria.

2. Præterea, « naturalibus non meremur; » sed naturale

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 5, qu. 2, art. 2; et *Quodl.*, IX, qu. 4, art. 3.

fuit angelo quòd converteretur ad Deum. Ergo per hoc non meruit beatitudinem.

3. Præterea, si angelus beatus beatitudinem suam meruit, aut ergo antequam eam haberet, aut post. Sed non ante, quia (ut multis videtur) ante non habuit gratiam, sine qua nullum est meritum; nec etiam post, quia sic etiam modò mereretur; quod videtur esse falsum, quia sic minor angelus merendo ad superioris angeli gradum posset pertingere, et non essent stabiles distinctiones graduum gloriæ : quod est inconveniens. Non ergo angelus beatus suam beatitudinem meruit.

Sed contra, *Apoc.*, XXI, dicitur quòd mensura angeli in illa cœlesti Hierusalem est mensura hominis. Sed homo ad beatitudinem pertingere non potest, nisi per meritum : ergo neque angelus.

(Conclusio. — Cùm solus Deus sit naturaliter ab æterno beatus, oportuit angelos fuisse à Deo in gratia creatos, ut suam supernaturalem beatitudinem mererentur.)

Respondeo dicendum, quòd soli Deo beatitudo perfecta est naturalis, quia idem est ei esse et beatum esse; cujuslibet autem creaturæ esse beatum non est naturale, sed ultimus finis. Quælibet autem res ad ultimum finem per suam operationem pertingit. Quæ quidem operatio in finem ducens, vel est factiva finis, quando finis non excedit virtutem ejus quod operatur propter finem, sicut medicatio est factiva sanitatis; vel est meritoria finis, quando finis excedit virtutem operantis propter finem, unde expectatur finis ex dono alterius. Beatitudo autem ultima excedit et naturam angelicam et humanam, ut ex dictis patet (qu. 7); unde relinquitur quòd tam homo quàm angelus suam beatitudinem meruerint. Et si quidem angelus in gratia creatus fuit, sine qua nullum est meritum, absque difficultate dicere possumus quòd suam beatitudinem meruerit; et similiter si quis diceret quòd qualitercunque gratiam habuerit antequam gloriam. Si verò gratiam non habuit antequam esset beatus, sic oportet dicere quòd beatitudinem absque merito habuit, sicut nos gratiam : quod tamen est contra rationem beatitudinis, quæ habet rationem finis et est præmium virtutis, ut etiam Philosophus dicit in I. *Ethic.* (art. 9). Vel oportet dicere quòd angeli merentur beatitudinem per ea quæ jam beati

operantur in divinis ministeriis, ut alii dixerunt : quod tamen est contra rationem meriti; nam meritum habet rationem viæ ad finem. Ei autem qui jam est termino, non convenit moveri ad terminum, et sic nullus meretur quod jam habet. Vel oportet dicere quòd unus et idem actus conversionis in Deum in quantum est ex libero arbitrio, est meritorius; et in quantum pertingit ad finem, est fruitio beata. Sed nec hoc etiam videtur esse conveniens : quia liberum arbitrium non est sufficiens causa meriti; unde actus non potest esse meritorius secundùm quòd est ex libero arbitrio, nisi in quantum est gratiâ informatus (1); non autem simul potest informari gratiâ imperfectâ, quæ est principium merendi, et gratiâ perfectâ, quæ est principium fruendi : unde non videtur esse possibile quòd simul fruatur, et suam fruitionem mereatur. Et ideo meliùs dicendum est quòd gratiam habuit angelus, antequam esset beatus, per quam beatitudinem meruit.

Ad primum ergo dicendum, quòd difficultas bene operandi non est in angelis ex aliqua contrarietate, vel impedimento naturalis virtutis, sed ex hoc quòd opus aliquod bonum est supra virtutem naturæ.

Ad secundum dicendum, quòd conversione naturali angelus non meruit beatitudinem, sed conversione charitatis, quæ est per gratiam.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

ARTICULUS V.

Utrùm angelus statim post unum actum meriti beatitudinem habuerit.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd angelus non statim post unum actum meritorium beatitudinem habuerit. Difficilius enim est homini bene operari, quàm angelo. Sed homo non præmiatur statim post unum actum : ergo neque angelus.

2. Præterea, angelus statim in principio suæ creationis et in instanti actum aliquem habere potuit, cùm etiam corpora naturalia in ipso instanti suæ creationis moveri incipiant; et si

(1) Ut ex professo 1, 2, qu. 114, art. 2, expenditur.

motus corporis in instanti esse posset, sicut operatio intellectûs et voluntatis, in primo instanti suæ generationis motum haberent. Si ergo angelus per unum motum suæ voluntatis beatitudinem meruit, in primo instanti suæ creationis meruit beatitudinem; si ergo eorum beatitudo non retardatur, statim in primo instanti fuerunt beati.

3. Præterea, inter multùm distantia oportet esse multa media. Sed status beatitudinis angelorum multùm distat à statu naturæ eorum, medium autem inter utrumque est meritum. Oportuit igitur quòd per multa merita angelus ad beatitudinem perveniret.

Sed contra : anima hominis et angelus similiter ad beatitudinem ordinantur, unde sanctis promittitur æqualitas angelorum. Sed anima à corpore separata, si habeat meritum beatitudinis, statim beatitudinem consequitur, nisi aliud sit impedimentum : ergo pari ratione et angelus. Sed statim in primo actu charitatis habuit meritum beatitudinis : ergo cùm in eo non esset aliquod impedimentum, statim ad beatitudinem pervenit per solum unum actum meritorium.

(Conclusio. — Angelus post primum charitatis actum beatitudinem consecutus est.)

Respondeo dicendum, quòd angelus post primum actum charitatis, quo beatitudinem meruit, statim beatus fuit. Cujus ratio est, quia gratia perficit naturam secundùm modum naturæ, sicut et omnis perfectio recipitur in perfectibili secundùm modum ejus. Est autem hoc proprium naturæ angelicæ, quòd naturalem perfectionem non per discursum acquirat, sed statim per naturam habeat, sicut suprà ostensum est (1) : sicut autem ex sua natura angelus habet ordinem ad perfectionem naturalem, ita ex merito habet ordinem ad gloriam, et ita statim post meritum in angelo fuit beatitudo consecuta. Meritum autem beatitudinis non solùm in angelo, sed etiam in homine, esse potest per unicum actum, quia quolibet actu charitate informato homo beatitudinem meretur. Unde relinquitur quòd statim post unum actum charitate informatum angelus beatus fuit.

(1) Tum in hac ipsa quæst., art. 1, tum qu. 58, art. 3 et art. 4.

Ad primum ergo dicendum, quòd homo secundùm suam naturam non statim natus est ultimam perfectionem adipisci, sicut angelus; et ideo homini longior via data est ad merendum beatitudinem quàm angelo.

Ad secundum dicendum, quòd angelus est supra tempus rerum corporalium; unde instantia diversa in his quæ ad angelos pertinent, non accipiuntur nisi secundùm successionem in ipsorum actibus. Non autem potuit simul in eis esse actus meritorius beatitudinis, et actus beatitudinis qui est in fruitione, cùm unus sit gratiæ imperfectæ, et alius gratiæ consummatæ. Unde relinquitur quòd oportet diversa instantia accipi, in quorum uno meruerit beatitudinem, et in alio fuerit beatus.

Ad tertium dicendum, quòd de natura angeli est quòd statim suam perfectionem consequatur, ad quam ordinatur; et ideo non requiritur nisi unus actus meritorius; qui ea ratione medium dici potest, quia secundùm ipsum angelus ad beatitudinem ordinatur.

ARTICULUS VI.

Utrùm angeli sint consecuti gratiam et gloriam secundùm quantitatem suorum naturalium.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd angeli non sint consecuti gratiam et gloriam secundùm quantitatem suorum naturalium. Gratia enim ex mera Dei voluntate datur. Ergo et quantitas gratiæ dependet ex voluntate Dei, et non ex quantitate naturalium.

2. Præterea, magis propinquum videtur ad gratiam actus humanus quàm natura, quia actus humanus præparatorius est ad gratiam. Sed gratia « non est ex operibus, » ut dicitur *Rom.*, XI. Multò igitur minùs quantitas gratiæ in angelis est secundùm quantitatem naturalium.

3. Præterea, homo et angelus pariter ordinantur ad beatitudinem vel gratiam. Sed homini non datur plus de gratia secundùm gradum nauralium : ergo nec angelo.

Sed contra est, quod Magister dicit, 3. dist. II. *Sentent.*, quòd « angeli qui naturâ magis subtiles et sapientiâ ampliùs perspicaces creati sunt, hi etiam majoribus gratiæ muneribus præditi sunt. »

(CONCLUSIO. — Consecuti sunt angeli gratiam et gloriam secundùm naturalium virium quantitatem.)

Respondeo dicendum, quòd rationabile est quòd secundùm gradum naturalem angelis data sint dona gratiarum et perfectio beatitudinis. Cujus quidem ratio ex duobus accipi potest. Primò quidem ex parte ipsius Dei, qui per ordinem suæ sapientiæ diversos gradus in angelica natura constituit. Sicut autem natura angelica facta est à Deo ad gratiam et beatitudinem consequendam, ita etiam gradus naturæ angelicæ ad diversos gradus gratiæ et gloriæ ordinari videntur. Ut putà si ædificator lapides polit ad construendam domum, ex hoc ipso quòd aliquos pulchriùs et decentiùs aptat, videtur eos ad honoratiorem partem domùs ordinare: sic igitur videtur quòd Deus angelos, quos altioris naturæ fecit, ad majora gratiarum dona et ampliorem beatitudinem ordinaverit. Secundò apparet idem ex parte ipsius angeli. Non enim angelus est compositus ex diversis naturis, ut inclinatio unius naturæ impetum alterius impediat aut retardet; sicut in homine accidit, in quo motus intellectivæ partis aut retardatur aut impeditur ex inclinatione partis sensitivæ. Quando autem non est aliquid quod retardet aut impediat, natura secundùm totam suam virtutem movetur. Et ideo rationabile est quòd angeli qui meliorem naturam habuerunt, etiam fortiùs et efficaciùs ad Deum sint conversi. Hoc autem etiam in hominibus contingit, quia secundùm intensionem conversionis in Deum datur major gratia et gloria. Unde videtur quòd angeli qui habuerunt meliora naturalia, habuerunt plus de gratia et gloria.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut gratia est ex mera Dei voluntate, ita etiam et natura angeli; et sicut naturam Dei voluntas ordinavit ad gratiam, ita et gradus naturæ ad gradus gratiæ.

Ad secundum dicendum, quòd actus rationalis creaturæ sunt ab ipsa, sed natura est immediatè à Deo. Unde magis videtur quòd gratia detur secundùm gradum naturæ, quàm ex operibus.

Ad tertium dicendum, quòd diversitas naturalium aliter est in angelis, qui differunt specie, et aliter in hominibus, qui differunt solo numero: differentia enim secundùm speciem est

propter formam, sed differentia secundùm numerum est propter materiam. In homine etiam est aliquid quod potest impedire vel retardare motum intellectivæ naturæ, non autem in angelis. Unde non est eadem ratio de utroque.

ARTICULUS VII.

Utrùm in angelis beatis remaneat cognitio et dilectio naturalis.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd in angelis beatis non remaneat cognitio et dilectio naturalis. Quia ut dicitur, I. *Cor.*, XIII : « Cùm venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. » Sed dilectio et cognitio naturalis est imperfecta respectu cognitionis et dilectionis beatæ. Ergo adveniente beatitudine naturalis cognitio et dilectio cessat.

2. Præterea, ubi unum sufficit, aliud superfluè existit. Sed sufficit in angelis beatis cognitio et dilectio gloriæ. Superfluum ergo esset quòd remaneret in eis cognitio et dilectio naturalis.

3. Præterea, eadem potentia non habet simul duos actus, sicut nec una linea terminatur ex eadem parte ad duo puncta. Sed angeli beati sunt semper in actu cognitionis et dilectionis beatæ; felicitas enim non est secundùm habitum, sed secundùm actum, ut dicitur in I. *Ethicor.* (cap. 12 vel 9). Ergo nunquam in angelis potest esse cognitio et dilectio naturalis.

Sed contra : quamdiu manet natura aliqua, manet operatio ejus. Sed beatitudo non tollit naturam, cùm sit perfectio ejus. Ergo non tollit naturalem cognitionem et dilectionem.

(CONCLUSIO. — Remanet in angelis beatis naturalis cognitio et dilectio.)

Respondeo dicendum, quòd in angelis beatis remanet cognitio et dilectio naturalis. Sicut enim se habent principia operationum ad invicem, ita se habent et operationes ipsæ. Manifestum est autem quòd natura ad beatitudinem comparatur, sicut primum ad secundum, quia beatitudo naturæ additur. Semper autem oportet salvari primum in secundo : unde oportet quòd natura salvetur in beatitudine; et similiter oportet quòd in actu beatitudinis salvetur actus naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd perfectio adveniens tollit

imperfectionem sibi oppositam. Imperfectio autem naturæ non opponitur perfectioni beatitudinis, sed substernitur ei : sicut imperfectio potentiæ substernitur perfectioni formæ, et non tollitur potentia per formam, sed tollitur privatio, quæ opponitur formæ. Et similiter etiam imperfectio cognitionis naturalis non opponitur perfectioni cognitionis gloriæ : nihil enim prohibet simul aliquid cognoscere per diversa media, sicut simul potest aliquid cognosci per medium probabile et demonstrativum. Et similiter potest angelus simul Deum cognoscere per essentiam Dei (quod pertinet ad cognitionem gloriæ), et per essentiam propriam, quod pertinet ad cognitionem naturæ.

Ad secundum dicendum, quòd ea quæ sunt beatitudinis, per se sufficiunt. Sed ad hoc quòd sint, præexigunt ea quæ sunt naturæ, quia nulla beatitudo est per se subsistens, nisi beatitudo increata.

Ad tertium dicendum, quòd duæ operationes non possunt esse simul unius potentiæ, nisi una ad aliam ordinetur. Cognitio autem et dilectio naturalis ordinantur ad cognitionem et dilectionem gloriæ : unde nihil prohibet in angelo esse et cognitionem et dilectionem naturalem, et cognitionem et dilectionem gloriæ.

ARTICULUS VIII.

Utrùm angelus beatus peccare possit.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd angelus beatus peccare possit. Beatitudo enim non tollit naturam, ut dictum est. Sed de ratione naturæ creatæ est quòd possit deficere. Ergo angelus beatus potest peccare.

2. Præterea, « potestates rationales sunt ad opposita, » ut Philosophus dicit (2). Sed voluntas angeli beati non desinit esse rationalis. Ergo se habet ad bonum et malum.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 7, qu. 1, art. 1 et 2; ut et dist. 23, qu. 1, art. 1, ad 1; et art. 2, ad 2; et *Job*, IV, col. 5.

(2) Colligitur ex lib. IX *Metaph.*, text. 3, ubi dicuntur esse contrariorum (quod idem est), quia in contraria ferri possunt vel contraria efficere, per oppositum ad irrationales quæ unum tantùm, etc.

3. Præterea, ad libertatem arbitrii pertinet quòd homo possit eligere bonum et malum. Sed libertas arbitrii non minuitur in angelis beatis. Ergo possunt peccare.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, XI. *Super Gen. ad lit.*, quòd illa natura quæ peccare non potest, in sanctis angelis est. Ergo sancti angeli peccare non possunt.

(Conclusio. — Cùm non possit angelus beatus quidquam velle vel agere, nisi Deum attendens, qui est ipsa bonitas, non potest aliquo pacto peccare.)

Respondeo dicendum, quòd angeli beati peccare non possunt. Cujus ratio est, quia eorum beatitudo in hoc consistit quòd per essentiam Deum vident. Essentia autem Dei est ipsa essentia bonitatis : unde hoc modo se habet angelus videns Deum ad ipsum, sicut se habet quicunque non videns Deum ad communem rationem boni. Impossibile est autem quòd aliquis quidquam velit vel operetur, nisi attendens ad bonum, vel quòd velit divertere à bono in quantum hujusmodi : angelus igitur beatus non potest velle vel agere, nisi attendens ad Deum ; sic autem volens vel agens, non potest peccare : unde angelus beatus nullo modo peccare potest.

Ad primum ergo dicendum, quòd bonum creatum in se consideratum deficere potest; sed ex conjunctione perfecta ad bonum increatum, qualis est conjunctio beatitudinis, adipiscitur quòd peccare non possit, ratione jam dictâ.

Ad secundum dicendum, quòd virtutes rationales se habent ad opposita, in illis ad quæ non ordinantur naturaliter; sed quantum ad illa ad quæ naturaliter ordinantur, non se habent ad opposita : intellectus enim non potest non assentire principiis naturaliter notis; et similiter voluntas non potest non adhærere bono in quantum est bonum, quia in bonum naturaliter ordinatur sicut in suum objectum. Voluntas igitur angeli se habet ad opposita, quantum ad multa facienda vel non facienda; sed quantum ad ipsum Deum, quem vident esse ipsam essentiam bonitatis, non se habent ad opposita, sed secundùm ipsum ad omnia diriguntur, quodcunque oppositorum eligant, quod sine peccato est.

Ad tertium dicendum, quòd liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea quæ sunt ad finem, sicut se habet intellectus

ad conclusiones. Manifestum est autem quòd ad virtutem intellectùs pertinet, ut in diversas conclusiones procedere possit, secundùm principia data; sed quòd in aliquam conclusionem procedat prætermittendo ordinem principiorum, hoc est ex defectu ipsius. Unde quòd liberum arbitrium diversa eligere possit, servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus; sed quòd eligat aliquid, divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde major libertas arbitrii est in angelis qui peccare non possunt, quàm in nobis qui peccare possumus.

ARTICULUS IX.

Utrùm angeli beati in beatitudine possint proficere.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quòd angeli beati in beatitudine proficere possint. Charitas enim est principium merendi. Sed in angelis est perfecta charitas : ergo angeli beati possunt mereri. Crescente autem merito crescit et præmium beatitudinis : ergo angeli beati in beatitudine proficere possunt.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De doctrina christ.*, lib. I, cap 3 : « Deus utitur nobis ad nostram utilitatem et ad suam bonitatem; » et similiter angelis, quibus utitur in ministeriis spiritualibus, cùm sint « administratorii spiritus in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis, » ut dicitur *Hebr.*, I. Non autem hoc esset ad eorum utilitatem, si per hoc non mererentur, nec in beatitudine proficerent. Relinquitur ergo quòd angeli beati et mereri et in beatitudine proficere possunt.

3. Præterea, ad imperfectionem pertinet, quòd ille qui non est in summo, non possit proficere. Sed angeli non sunt in summo. Si ergo ad majus proficere non possunt, videtur quòd in eis sit imperfectio et defectus, quod est inconveniens.

Sed contra est, quòd mereri et proficere pertinent ad statum vitæ. Sed angeli non sunt viatores, sed comprehensores. Ergo angeli beati non possunt mereri, nec in beatitudine proficere.

(Conclusio. — Cùm angeli moveantur à Deo in beatitudinem, non valent ampliùs in ea proficere.)

Respondeo dicendum, quòd in unoquoque motu motoris in-

tentio fertur in aliquid determinatum, ad quod intendit perducere mobile : intentio enim est de fine, cui repugnat processus in infinitum. Manifestum est autem quòd cùm creatura rationalis per suam virtutem consequi non possit suam beatitudinem, quæ in visione Dei consistit, ut ex superioribus patet, indiget ut ad beatitudinem à Deo moveatur. Oportet igitur quòd sit aliquid determinatum ad quod quælibet creatura rationalis dirigatur, sicut in ultimum finem. Et hoc quidem determinatum non potest esse in divina visione quantum ad ipsum quod videtur, quia summa veritas ab omnibus beatis secundùm diversos gradus conspicitur; sed quantum ad modum visionis præfigitur diversimodè terminus ex intentione dirigentis in finem. Non enim possibile est quòd sicut rationalis creatura perducitur ad videndum summam essentiam, ita perducatur ad summum modum visionis, qui est comprehensio. Hic enim solus modus soli Deo competere potest, ut ex suprà dictis patet : sed cùm infinita efficacia requiratur ad Deum comprehendendum, creaturæ verò efficacia in videndo non possit esse nisi finita; ab infinito autem finitum quodlibet in finitis gradibus distet, multis modis contingit creaturam rationalem intelligere Deum, vel clariùs vel minùs clarè. Et sicut beatitudo consistit in ipsa visione, ita gradus beatitudinis in certo modo visionis. Sic igitur unaquæque creatura rationalis à Deo perducitur ad finem beatitudinis, ut etiam ad determinatum gradum beatitudinis perducatur ex prædestinatione Dei. Unde consecuto illo gradu, ad altiorem transire non potest.

Ad primum ergo dicendum, quòd mereri est ejus quod movetur ad finem. Movetur autem ad finem creatura rationalis, non solùm patiendo, sed etiam operando. Et si quidem finis ille subsit virtuti rationalis creaturæ, operatio illa dicetur acquisitiva illius finis, sicut homo meditando acquirit scientiam; si verò finis non sit in potestate ejus, sed ab alio expectetur, operatio erit meritoria finis. Ei autem quod est in ultimo termino, non convenit moveri, sed mutatum esse. Unde charitatis imperfectæ, quæ est viæ, est mereri, charitatis autem perfectæ non est mereri, sed potiùs præmio frui : sicut et in habitibus acquisitis operatio præcedens habitum est acquisitiva habitûs; quæ verò est ex habitu jam acquisito, est operatio

jam perfecta cum delectatione. Et similiter actus charitatis perfectæ non habet rationem meriti, sed magis est de perfectione præmii.

Ad secundum dicendum, quòd aliquid dicitur utile dupliciter : uno modo sicut quod est via ad finem, et sic utile est meritum beatitudinis; alio modo sicut pars est utilis ad totum, ut paries ad domum. Et hoc modo ministeria angelorum sunt utilia angelis beatis, in quantum sunt quædam pars beatitudinis ipsorum; diffundere enim perfectionem habitam in alia, hoc est de ratione perfecti, in quantum est perfectum.

Ad tertium dicendum, quòd licèt angelus beatus non sit in summo gradu beatitudinis simpliciter, est tamen in ultimo quantum ad seipsum secundùm prædestinationem divinam. Potest tamen augeri angelorum gaudium de salute eorum qui per ipsorum ministerium salvantur; secundùm illud *Luc.*, XV : « Gaudium est angelis Dei super uno peccatore pœnitentiam agente. » Sed hoc gaudium ad præmium accidentale pertinet : quod quidem augeri potest usque ad diem judicii. Unde quidam dicunt quòd quantum ad præmium accidentale, etiam mereri possunt; sed melius est ut dicatur quòd nullo modo aliquis beatus mereri potest, nisi sit simul viator et comprehensor, ut Christus, qui solus fuit viator et comprehensor. Prædictum enim gaudium magis acquiritur ex virtute beatitudinis, quàm illud mereantur.

QUÆSTIO LXIII.

De angelorum malitia quoad culpam, in novem articulos divisa.

Deinde considerandum est quomodo angeli facti sunt mali. Et primò quantum ad malum culpæ; secundò, quantum ad malum pœnæ.

Circa primum quæruntur novem : 1° Utrùm malum culpæ in angelo esse possit. 2° Cujusmodi peccata in eis esse possunt. 3° Quid appetendo angelus peccavit. 4° Supposito quòd

aliqui peccato propriæ voluntatis facti sunt mali, utrùm aliqui naturaliter sint mali. 5° Supposito quòd non, utrùm aliquis eorum in primo instanti suæ creationis potuerit esse malus per actum propriæ voluntatis. 6° Supposito quòd non, utrùm aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum. 7° Utrùm supremus inter cadentes, fuerit simpliciter inter omnes angelos summus. 8° Utrùm peccatum primi angeli fuerit aliis aliqua causa peccandi. 9° Utrùm tot ceciderint quot remanserunt.

ARTICULUS I.

Utrùm malum culpæ possit esse in angelis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd malum culpæ in angelis esse non possit. Quia malum culpæ non potest esse nisi in his quæ sunt in potentia, ut dicitur in IX. *Metaphys.* (text. 29); subjectum enim privationis est ens in potentia. Sed angeli, cùm sint formæ subsistentes, non habent *esse* in potentia. Ergo in eis non potest esse malum culpæ.

2. Præterea, angeli sunt digniores quàm corpora cœlestia. Sed in corporibus cœlestibus non potest esse malum, ut philosophi dicunt : ergo neque in angelis.

3. Præterea, id quod est naturale, semper inest. Sed naturale est angelis quòd moveantur motu dilectionis in Deum : ergo hoc ab eis removeri non potest. Sed diligendo Deum non peccant : ergo angeli peccare non possunt.

4. Præterea, appetitus non est nisi boni vel apparentis boni. Sed angelis non potest esse apparens bonum quod non sit verum bonum ; quia in eis vel omnino error esse non potest, vel saltem non potest præcedere culpam : ergo angeli non possunt appetere nisi id quod est verè bonum. Sed nullus appetendo id quod est verè bonum, peccat : ergo angelus appetendo non peccat.

Sed contra est, quod dicitur *Job*, IV : « In angelis suam reperit pravitatem. »

(1) De his etiam 1, 2, qu. 89, art. 4 ; et II, *Sent.*, dist. 5, qu. 1, art. 1 ; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 108, 109, 110; et *Opusc.* XV, cap. 19 et 20.

(CONCLUSIO. — Quævis creatura rationalis in puris naturalibus constituta errare ac peccare potest; Deus verò nec errare neque peccare potest, cùm solus sui actûs regula sit.)

Respondeo dicendum, quòd tam angelus quàm quæcunque creatura rationalis, si in sua natura consideretur, potest peccare; et cuicunque creaturæ hoc convenit ut peccare non possit, hoc habet ex dono gratiæ, non ex conditione naturæ. Cujus ratio est, quia peccare nihil est aliud quàm declinare à rectitudine actûs, quam debet habere; sive accipiatur peccatum in naturalibus, sive in artificialibus, sive in moralibus. Solum autem illum actum à rectitudine declinare non contingit, cujus regula est virtus agentis : si enim manus artificis esset ipsa regula incisionis, nunquam posset artifex nisi rectè lignum incidere; sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula, contingit incisionem esse rectam et non rectam. Divina autem voluntas sola est regula sui actûs, quia non ordinatur ad superiorem finem; omnis autem voluntas cujuslibet creaturæ rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundùm quòd regulatur à voluntate divina, ad quam pertinet ultimus finis, sicut quælibet voluntas inferioris debet regulari secundùm voluntatem superioris, ut voluntas militis secundùm voluntatem ducis exercitûs. Sic igitur in sola voluntate divina peccatum esse non potest; in qualibet autem voluntate creaturæ, potest esse peccatum secundùm ordinem suæ naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd in angelis non est potentia ad *esse* naturale; est tamen in eis potentia secundùm intellectivam partem, ad hoc quòd convertantur in hoc vel in illud. Et quantum ad hoc potest in eis esse malum.

Ad secundum dicendum, quòd corpora cœlestia non habent operationem nisi naturalem; et ideo sicut in natura eorum non potest esse corruptionis malum, ita nec in actione naturali eorum potest esse malum inordinationis. Sed supra actionem naturalem in angelis est actio liberi arbitrii, secundùm quam contingit in eis esse malum.

Ad tertium dicendum, quòd naturale est angelo quòd convertatur motu dilectionis in Deum, secundùm quòd est principium naturalis *esse;* sed quòd convertatur in ipsum secundùm quòd est objectum beatitudinis supernaturalis,

hoc est ex amore gratuito, à quo averti potuit peccando.

Ad quartum dicendum, quòd peccatum mortale in actu liberi arbitrii contingit esse dupliciter. Uno modo, ex hoc quòd aliquod malum eligitur, sicut homo peccat eligendo adulterium, quod secundùm se est malum. Et tale peccatum semper procedit ex aliqua ignorantia vel errore : alioquin id quod est malum, non eligeretur ut bonum; et erat quidem adulter in particulari eligens hanc delectationem inordinati actûs quasi aliquod bonum ad nunc agendum propter inclinationem passionis aut habitûs, etiamsi in universali non erret, sed veram de hoc sententiam teneat. Hoc autem modo in angelo peccatum esse non potuit, quia nec in angelis sunt passiones, quibus ratio aut intellectus ligetur, ut ex suprà dictis patet (qu. 57, art. 4), nec iterum primum peccatum habitus præcedere potuit ad peccatum inclinans. Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid quod secundùm se est bonum, sed non cum ordine debitæ mensuræ aut regulæ; ita quòd defectus inducens peccatum, sit solùm ex parte electionis, quæ non habet debitum ordinem, non ex parte rei electæ : sicut si aliquis eligeret orare, non attendens ad ordinem ab Ecclesia institutum. Et hujusmodi peccatum non præexigit ignorantiam, sed absentiam solùm considerationis eorum quæ considerari debent. Et hoc modo angelus peccavit, convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum, absque ordine ad regulam divinæ voluntatis.

ARTICULUS II.

Utrùm in angelis possit esse tantum peccatum superbiæ et invidiæ.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd in angelis non possit esse solum peccatum superbiæ et invidiæ. In quemcunque enim cadit delectatio alicujus peccati, potest cadere peccatum illud. Sed dæmones delectantur etiam in obscœnitatibus

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 5, qu. 1, art. 3; et dist. 22, qu. 1, art. 1; et *Contra Gent.*, lib. III, cap 109; et qu. 16, de malo, art. 2, ad 4.

carnalium peccatorum, ut Augustinus dicit, XIV. *De Civit. Dei*. Ergo in dæmonibus etiam peccata carnalia possunt esse.

2. Præterea, sicut superbia et invidia sunt peccata spiritualia, ita acedia et avaritia et ira. Sed spiritui conveniunt peccata spiritualia, sicut et carni peccata carnalia. Ergo non solùm superbia et invidia in angelis esse potest, sed etiam acedia et avaritia.

3. Præterea, secundùm Gregorium in *Moral.*, ex superbia nascuntur plura vitia, et similiter ex invidia. Positâ autem causâ ponitur effectus. Si ergo superbia et invidia in angelis esse possunt, pari ratione et alia vitia in eis esse possunt.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, XIV. *De Civit. Dei* (cap. 1), quòd « diabolus non est fornicator aut ebriosus, neque aliquid hujusmodi; est tamen superbus et invidus. »

(Conclusio. — Quævis peccata in angelis esse possunt secundùm reatum; secundùm affectum autem primum peccatum aliud esse non potuit, quàm superbia, quod consequi potuit in illis aliquod invidiæ peccatum.)

Respondeo dicendum, quòd peccatum aliquod in aliquo esse potest dupliciter : uno modo secundùm reatum, alio modo secundùm affectum. *Secundùm reatum* quidem omnia peccata in dæmonibus esse contingit, quia dum homines ad omnia peccata inducunt, omnium peccatorum reatum incurrunt. *Secundùm affectum* verò, illa solùm peccata in malis angelis esse possunt, ad quæ contingit affici spiritualem naturam. Spiritualem autem naturam affici non contingit ad bona quæ sunt propria corpori, sed ad ea quæ in rebus spiritualibus inveniri possunt; nihil enim afficitur nisi ad id quod suæ naturæ potest esse quodammodo conveniens. In spiritualibus autem bonis non potest esse peccatum, dum aliquis ad ea afficitur, nisi per hoc quòd in tali affectu superioris regula non servatur; et hoc est peccatum superbiæ, non subdi superiori in eo in quo debet. Unde peccatum primum angeli non potest esse aliud quàm superbia. Sed consequenter potuit in eis esse etiam invidia. Ejusdem enim rationis est quòd affectus tendat in aliquid appetendum, et quòd renitatur opposito. Invidus autem ex hoc de bono alterius dolet, in quantum bonum alterius æstimat sui boni impedimentum; non autem bonum

alterius poterat æstimari impedimentum boni affectati per angelum malum, nisi in quantum affectavit excellentiam singularem, quæ quidem singularitas per alterius excellentiam cessat. Et ideo post peccatum superbiæ consecutum est in angelo peccante malum invidiæ; secundùm quòd de bono hominis doluit, et etiam de excellentia divina, secundùm quòd eis Deus contra voluntatem ipsius diaboli utitur in gloriam divinam.

Ad primum ergo dicendum, quòd dæmones non delectantur in obscœnitatibus carnalium peccatorum, quasi ipsi afficiantur ad delectationes carnales; sed hoc totum ex invidia procedit, quòd in peccatis hominum quibuscunque delectantur, in quantum sunt impedimenta humani boni.

Ad secundum dicendum, quòd avaritia, secundùm quòd est speciale peccatum, est immoderatus appetitus rerum temporalium, quæ veniunt in usum vitæ humanæ, quæcunque pecuniâ æstimari possunt; et ad ista non afficiuntur dæmones, sicut nec ad delectationes carnales : unde avaritia propriè sumpta in eis esse non potest. Sed si avaritia dicatur omnis immoderata cupiditas habendi quodcunque bonum creatum, sic avaritia continetur in superbia quæ est in dæmonibus. Ira verò cum quadam passione est, sicut et concupiscentia; unde ipsa in dæmonibus esse non potest, nisi metaphoricè. Acedia verò est quædam tristitia qua homo redditur tardus ad spirituales actus propter corporalem laborem, qui dæmonibus non competit. Et sic patet quòd sola superbia et invidia sunt purè spiritualia peccata quæ dæmonibus competere possunt; ita tamen quòd invidia non sumatur pro passione, sed pro voluntate renitente bono alterius.

Ad tertium dicendum, quòd sub superbia et invidia comprehenduntur omnia peccata quæ ab illis derivantur, prout in dæmonibus ponuntur.

ARTICULUS III.

Utrùm diabolus appetierit esse ut Deus.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd diabolus non appetierit esse ut Deus. Illud enim quod non cadit in apprehensione, non cadit in appetitu; cùm bonum apprehensum moveat appetitum vel sensibilem, vel rationalem, vel intellectualem. In solo autem hujusmodi appetitu contingit esse peccatum. Sed creaturam aliquam esse æqualem Deo non cadit in apprehensione; implicat enim contradictionem, quia necesse est finitum esse infinitum, si æquatur infinito. Ergo angelus non potuit appetere esse ut Deus.

2. Præterea, illud quod est finis naturæ, absque peccato appeti potest. Sed assimilari Deo est finis in quem tendit naturaliter quælibet creatura. Si ergo angelus appetiit esse ut Deus, non per æqualitatem, sed per similitudinem, videtur quòd in hoc non peccaverit.

3. Præterea, angelus in majori plenitudine sapientiæ conditus est quàm homo. Sed nullus homo, nisi omnino amens, eligit esse æqualis angelo, nedum Deo; quia « electio non est nisi possibilium (2), de quibus est consilium. » Ergo multò minùs peccavit angelus appetendo esse ut Deus.

Sed contra est, quod dicitur *Isai.*, XIV. cap. ex persona diaboli : « Ascendam in cœlum, et ero similis Altissimo. » Et Augustinus dicit in ib. *De quæstionibus veter. Testam.*, quòd « elatione inflatus voluit dici Deus. »

(Conclusio. — Peccavit angelus appetendo esse ut Deus, non quidem per æqualitatem; sed appetendo ut ultimum finem quod virtute suæ naturæ consequi poterat, vel appetendo assequi beatitudinem propriis viribus absque divinæ gratiæ auxilio.)

Respondeo dicendum, quòd angelus absque omni dubio peccavit appetendo esse ut Deus; sed hoc potest intelligi dupliciter : uno modo *per æquiparantiam*, alio modo *per simi-*

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 4, qu. 1, art. 2.

(2) Ex Philosopho, lib. III *Ethicor.*, cap. 4, græco-lat., vel in antiquis, 5.

litudinem. Primo quidem modo non potuit appetere esse ut Deus, quia scivit hoc esse impossibile naturali cognitione; nec primum actum peccandi in ipso præcessit vel habitus vel passio ligans cognoscitivam ipsius virtutem, ut in particulari deficiens, eligeret impossibile, sicut in nobis interdum accidit. Et dato quòd esset possibile, hoc esset contra naturale desiderium. Inest enim unicuique naturale desiderium ad conservandum suum *esse*, quod non conservaretur si transmutaretur in alteram naturam. Unde nulla res quæ est in inferiori gradu naturæ, potest appetere superioris naturæ gradum, sicut asinus non appetit esse equus; quia si transferretur in gradum superioris naturæ, jam ipsa non esset. Sed in hoc imaginatio decipitur. Quia enim homo appetit esse in altiori gradu quantum ad aliqua accidentalia quæ possunt crescere absque corruptione subjecti, æstimatur quòd possit appetere altiorem gradum naturæ, in quem pervenire non posset, nisi esse desineret. Manifestum est autem quòd Deus excedit angelum, non secundùm aliqua accidentalia, sed secundùm gradum naturæ; et etiam unus angelus alium: unde impossibile est quòd unus angelus inferior appetat esse æqualis superiori, nedum quòd appetat esse æqualis Deo.

Appetere autem esse ut Deus per similitudinem, contingit dupliciter: uno modo quantum ad id in quo aliquid natum est Deo assimilari. Et sic, si aliquis quantum ad hoc appetat esse Deo similis, non peccat, dummodo similitudinem Dei debito ordine appetat adipisci, ut scilicet eam à Deo habeat. Si quis autem appeteret secundùm justitiam esse similis Deo, quasi propria virtute et non ex virtute Dei, peccaret. Alio verò modo potest aliquis appetere similis esse Deo, quantum ad hoc in quo non natus est assimilari; sicut si quis appeteret creare cœlum et terram, quod est proprium Dei: in quo appetitu esset peccatum. Et hoc modo diabolus appetiit esse ut Deus, non ut ei assimilaretur quantum ad hoc quòd est nulli subesse simpliciter; quia sic suum *non esse* appeteret, cùm nulla creatura esse possit nisi per hoc quòd sub Deo *esse* participat: sed in hoc appetiit indebitè esse similis Deo, quia appetiit ut finem ultimum beatitudinis id ad quod virtute suæ naturæ poterat pervenire, avertens suum appetitum à beatitudine super-

naturali, quæ est ex gratia Dei; vel si appetiit ut ultimum finem illam Dei similitudinem quæ datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suæ naturæ, non ex divino auxilio secundùm Dei dispositionem. Et hoc consonat dictis Anselmi qui dicit (lib. *De casu diaboli*, cap. 4), quòd « appetiit illud ad quod pervenisset, si stetisset. » Et hæc duo quodammodo in idem redeunt, quia secundùm utrumque appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei. Quia verò quod est per se est principium et causa ejus quod est per aliud, ex hoc etiam consecutum est quòd appetiit aliquem principatum super alia habere; in quo etiam perversè voluit Deo assimilari.

Et per hoc patet responsio ad omnia objecta.

ARTICULUS IV.

Utrùm aliqui dæmones sint naturaliter mali.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd aliqui dæmones sint naturaliter mali. Dicit enim Porphyrius, ut Augustinus introducit, X. *De Civit. Dei* (cap. 11), quòd « est quoddam genus dæmonum naturâ fallax, simulans Deos et animas defunctorum. » Sed esse fallacem est esse malum. Ergo aliqui dæmones sunt naturaliter mali.

2. Præterea, sicut angeli sunt creati à Deo, ita et homines. Sed aliqui homines sunt naturaliter mali, de quibus dicitur *Sap.*, XII: « Erat eorum malitia naturalis. » Ergo et angeli aliqui possunt esse naturaliter mali.

3. Præterea, aliqua animalia irrationalia habent quasdam naturales malitias: sicut vulpes naturaliter est subdola, et lupus naturaliter est rapax. Et tamen sunt creaturæ Dei. Ergo et dæmones, licèt sint creaturæ Dei, possunt esse naturaliter mali.

Sed contra est, quod Dionysius dicit, IV. cap. *De div. Nomin.*, quòd « dæmones non sunt naturaliter mali. »

(1) De his etiam in *Sent.*, dist. 7, qu. 1, art. 2; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 107 usque ad 111; et qu. 16, de modo, art. 2.

(CONCLUSIO.—Dæmones aliqui, cùm ad universale bonum inclinentur, non sunt naturaliter mali.)

Respondeo dicendum, quòd omne quod est, in quantum est et naturam habet aliquam, in bonum aliquod naturaliter tendit, utpote ex principio bono existens, quia semper effectus convertitur in suum principium. Contingit autem alicui bono particulari aliquod malum esse adjunctum, sicut igni conjungitur hoc malum, quod est esse consumptivum aliorum; sed bono universali nullum malum potest esse adjunctum. Si ergo aliquid sit, cujus natura ordinetur in aliquod bonum particulare, potest naturaliter tendere in aliquod malum, non in quantum malum, sed per accidens, in quantum est conjunctum cuidam bono; si verò aliquid sit cujus natura ordinetur in bonum secundùm communem boni rationem, hoc secundùm suam naturam non potest tendere in aliquod malum. Manifestum est autem quòd quælibet natura intellectualis habet ordinem in bonum universale quod potest apprehendere, et quod est objectum voluntatis. Unde cùm dæmones sint substantiæ intellectuales, nullo modo possunt habere inclinationem naturalem in aliquod quodcunque malum; et ideo non possunt esse naturaliter mali.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus ibidem reprehendit Porphyrium de hoc quod dixit, quòd « dæmones erant naturaliter fallaces, » dicens eos non esse naturaliter fallaces, sed propriâ voluntate. Porphyrius autem hac ratione posuit dæmones esse naturâ fallaces, quia ponebat dæmones esse animalia habentia naturam sensitivam. Natura autem sensitiva ordinatur ad aliquod bonum particulare, cui potest esse conjunctum malum; et secundùm hoc aliquam inclinationem naturalem habere potest ad malum, per accidens tamen, in quantum malum est conjunctum bono.

Ad secundum dicendum, quòd malitia aliquorum hominum potest dici *naturalis*, vel propter consuetudinem quæ est altera natura, vel propter naturalem inclinationem ex parte naturæ sensitivæ ad aliquam inordinatam passionem; sicut quidam dicuntur naturaliter iracundi vel concupiscentes : non autem ex parte naturæ intellectualis.

Ad tertium dicendum, quòd animalia bruta secundùm na-

turam sensitivam habent naturalem inclinationem ad quædam particularia bona, quibus conjuncta sunt aliqua mala : sicut vulpes, ad quærendum victum sagaciter, cui adjungitur dolositas. Unde esse dolosum non est malum vulpi, cùm sit ei naturale : sicut nec esse furiosum est malum cani, sicut Dionysius dicit, IV. *De divin. Nomin.*

ARTICULUS V.

Utrùm diabolus fuerit malus in primo instanti suæ creationis per culpam propriæ voluntatis.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd diabolus in primo instanti suæ creationis fuerit malus per culpam propriæ voluntatis. Dicitur enim *Joan.*, VIII, de diabolo : « Ille homicida erat ab initio. »

2. Præterea, secundùm Augustinum, I. *Super Gen. ad lit.* (cap. 5), informitas creaturæ non præcessit formationem tempore, sed origine tantùm. Per cœlum autem quod legitur primò creatum, ut ipse dicit in II. lib. (cap. 8), intelligitur natura angelica informis ; per hoc autem quod dicitur quòd Deus dixit : « Fiat lux, et facta est lux, » intelligitur formatio ejus per conversionem ad Verbum. Simul ergo natura angeli creata est, et facta est lux. Sed simul dum facta est lux, distincta est à tenebris, per quas intelliguntur angeli peccantes. Ergo in primo instanti suæ creationis quidam angeli fuerunt beati, et quidam peccaverunt.

3. Præterea, peccatum opponitur merito. Sed in primo instanti suæ creationis aliqua natura intellectualis potest mereri, sicut anima Christi, vel etiam ipsi boni angeli. Ergo et dæmones in primo instanti suæ creationis potuerunt peccare.

4. Præterea, natura angelica virtuosior est quàm natura corporea. Sed res corporalis statim in primo instanti suæ creationis incipit habere suam operationem, sicut ignis in primo instanti quo generatus est, incipit moveri sursum. Ergo et angelus in primo instanti suæ creationis potuit operari. Aut

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 2, qu. 2, art. 2; et qu. 16, de malo, art. 4; et *Joan.*, VIII, lect. 6, col. 3.

ergo habuit operationem rectam, aut non rectam : si rectam, cùm gratiam habuerint, per eam meruerunt beatitudinem, in angelis autem statim ad meritum sequitur præmium, ut suprà dictum est (1) : ergo fuissent statim beati, et ita nunquam peccassent, quod est falsum. Relinquitur ergo quòd in primo instanti non rectè operando peccaverunt.

Sed contra est, quod dicitur *Genes.*, I : « Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valdè bona. » Inter ea autem erant etiam dæmones. Ergo et dæmones aliquando fuerunt boni.)

(Conclusio. — Angelus cùm fuerit à Deo productus, in primo instanti sui *esse* non peccavit, nec peccare potuit per inordinatum suæ voluntatis actum.)

Respondeo dicendum, quòd quidam posuerunt quòd statim dæmones in primo instanti suæ creationis mali fuerint, non quidem per naturam, sed per peccatum propriæ voluntatis; quia « ex quo est factus diabolus, justitiam recusavit. » Cui sententiæ, ut Augustinus dicit, XI. *De Civit. Dei*, « quisquis acquiescit, non cum illis hæreticis sapit (id est Manichæis), qui dicunt quòd diabolus habet naturam mali. » Sed quia hæc opinio authoritati Scripturæ contradicit, dicitur enim sub figura principis Babylonis de diabolo, *Isai.*, XIV : « Quomodo cecidisti, Lucifer, qui mane oriebaris? » Et *Ezech.*, XXVIII : « In deliciis paradisi Dei fuisti, » dicitur ad diabolum sub persona regis Tyri; ideo hæc à magistris opinio tanquam erronea rationabiliter reprobata est.

Unde aliqui dixerunt quòd angeli in primo instanti suæ creationis peccare potuerunt, sed non peccaverunt. Sed hæc opinio etiam à quibusdam reprobatur, ea ratione : quia cùm duæ operationes se consequuntur, impossibile videtur quòd in eodem *nunc* utraque operatio terminetur. Manifestum est autem quòd peccatum angeli fuit operatio creatione posterior; terminus autem creationis est ipsum *esse* angeli, terminus verò operationis peccati est quòd sunt mali : impossibile ergo videtur quòd in primo instanti quo angelus esse cœpit, fuerit malus. Sed hæc ratio non videtur sufficiens; habet enim solùm locum in

(1) Ut qu. præced. 62, art. 3, patet, ubi æquè ac bonos in gratia creatos esse indicatum est.

motibus temporalibus, qui successivè aguntur. Sicut si motus localis sequitur ad alterationem, non potest in eodem instanti terminari alteratio et localis motus; sed si sunt mutationes instantaneæ, simul et in eodem instanti potest esse terminus primæ et secundæ mutationis : sicut in eodem instanti in quo illuminatur luna à sole, illuminatur aer à luna. Manifestum est autem quòd creatio est instantanea, et similiter motus liberi arbitrii in angelis; non enim indigent collatione et discursu rationis, ut ex suprà dictis patet : unde nihil prohibet, simul in eodem instanti esse terminum creationis et terminum liberi arbitrii. Et ideo aliter dicendum est, quòd impossibile fuit angelum in primo instanti peccasse per inordinatum actum liberi arbitrii. Quamvis enim res aliqua in primo instanti quo esse incipit, simul incipere possit operari, tamen illa operatio quæ simul incipit cum *esse* rei, est ei ab agente à quo habet *esse*, sicut moveri sursum inest igni à generante. Unde si aliqua res habeat *esse* ab agente deficiente, quod possit esse causa defectiva actionis, poterit in primo instanti in quo incipit esse, habere defectivam operationem : sicut si tibia quæ nascitur clauda ex debilitate seminis, statim incipiat claudicare. Agens autem quod angelos in *esse* producit, scilicet Deus, non potest esse causa peccati : unde non potest dici quòd diabolus in primo instanti suæ creationis fuerit malus.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit, XI. *De Civit. Dei*, cùm dicitur quòd « diabolus ab initio peccat, non ab initio ex quo creatus est, peccare putandus est, sed ab initio peccati; » scilicet quia nunquam à peccato suo recessit.

Ad secundum dicendum, quòd illa distinctio lucis et tenebrarum, secundùm quòd per tenebras peccata dæmonum intelliguntur, accipienda est secundùm Dei præscientiam. Unde Augustinus dicit, XI. *De Civit. Dei* (cap. 19), quòd « solus lucem ac tenebras discernere potuit, qui potuit etiam priusquam caderent, præscire casuros. »

Ad tertium dicendum, quòd quicquid est in merito est à Deo; et ideo in primo instanti suæ creationis angelus mereri potuit. Sed non est similis ratio de peccato, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quòd Deus non discrevit inter angelos ante aversionem quorumdam et conversionem aliorum,

ut Augustinus dicit, XI. *De Civit. Dei.* Et ideo omnes in gratia creati, in primo instanti meruerunt; sed quidam eorum statim impedimentum præstiterunt suæ beatitudini, præcedens meritum mortificantes; et ideo beatitudine, quam meruerant, sunt privati.

ARTICULUS VI.

Utrùm aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum angeli.

Ad sextum sic proceditur(1). Videtur quòd aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum angeli. Dicitur enim *Ezech.*, XXVIII: « Ambulasti perfectus in viis tuis à die conditionis tuæ, donec inventa est iniquitas in te. » Sed ambulatio, cùm sit motus continuus, requirit aliquam moram. Ergo aliqua mora fuit inter creationem diaboli et ejus lapsum.

2. Præterea, Origenes (*Homil. I in Ezech.*) dicit quòd « serpens antiquus non statim supra pectus et ventrem suum ambulavit, » per quod intelligitur ejus peccatum. Ergo diabolus non statim post primum instans suæ creationis peccavit.

3. Præterea, posse peccare commune est homini et angelo. Fuit autem aliqua mora inter formationem hominis et ejus peccatum. Ergo pari ratione fuit aliqua mora inter formationem diaboli et ejus peccatum.

4. Præterea, aliud instans fuit in quo diabolus peccavit, ab instanti in quo creatus fuit. Sed inter quælibet duo instantia cadit tempus medium. Ergo aliqua mora fuit inter creationem ejus et lapsum.

Sed contra est, quod dicitur *Joan.*, VIII, de diabolo, quòd « in veritate non stetit. » Et sicut Augustinus dicit, XI. *De Civit. Dei*, « oportet ut hoc sic accipiamus quòd in veritate fuerit, sed non permanserit. »

(Conclusio. — Probabilius est et sanctorum dictis magis consonum, angelum statim post primum instans suæ creationis peccasse, præcipuè si fuit in gratia creatus; non inconvenit autem, si non fuit in gratia creatus, moram aliquam fuisse inter creationem et lapsum.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc est duplex opinio : sed

(1) De his etiam *Quodl.*, IX. art. 8.

probabilior et sanctorum dictis magis consonans, est quòd statim post primum instans suæ creationis diabolus peccaverit. Et hoc necesse est dicere, si ponatur quòd in primo instanti suæ creationis in actum liberi arbitrii proruperit, et cum gratia fuerit creatus, ut suprà diximus. Cùm enim angeli per unum actum meritorium ad beatitudinem perveniant, ut suprà dictum est, si diabolus in gratia creatus, in primo instanti meruit, statim post primum instans beatitudinem accepisset, nisi statim impedimentum præstitisset peccando. Si verò ponatur quòd angelus in gratia creatus non fuerit, vel quòd in primo instanti actum liberi arbitrii non potuerit habere, nihil prohibet aliquam moram fuisse inter creationem et lapsum.

Ad primum ergo dicendum, quòd per motus corporales, qui per tempus mensurantur, quandoque in sacra Scriptura intelliguntur metaphoricè motus spirituales instantanei : et sic per ambulationem intelligitur motus liberi arbitrii tendentis in bonum.

Ad secundum dicendum, quòd Origenes dicit quòd « serpens antiquus non à principio nec statim supra pectus ambulavit, » propter primum instans in quo malus non fuit.

Ad tertium dicendum, quòd angelus habet liberum arbitrium inflexibile post electionem. Et ideo, nisi statim post primum instans, in quo naturalem motum habuit ad bonum, impedimentum beatitudini præstitisset, fuisset firmatus in bono. Sed non est simile de homine : et ideo ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quòd « inter quælibet duo instantia esse tempus medium, » habet veritatem, in quantum tempus est continuum, ut probatur in VI. *Physic.* Sed tamen in angelis (qui non sunt subjecti cœlesti motui qui primò per tempus continuum mensuratur) tempus accipitur pro ipsa successione operationum intellectûs vel etiam affectûs. Sic igitur instans primum in angelis intelligitur respondere operationi mentis angelicæ, qua se in seipsam convertit per vespertinam cognitionem, quia in primo die commemoratur *vespere*, sed non *mane*. Et hæc quidem operatio in omnibus bona fuit. Sed ab hac operatione quidam per matutinam cognitionem ad laudem Verbi sunt conversi; quidam verò in seipsis remanentes, facti sunt nox, per superbiam intumescentes, ut Augustinus dicit,

IV. *Super Gen. ad lit.* Et sic prima operatio fuit omnibus communis, sed in secunda sunt distincti; et ideo in primo instanti omnes fuerunt boni, sed in secundo fuerunt boni à malis distincti.

ARTICULUS VII.

Utrùm angelus supremus inter peccantes fuerit supremus inter omnes.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd ille angelus qui fuit supremus inter peccantes, non fuerit supremus inter omnes. Dicitur enim *Ezech.*, XXVIII : « Tu Cherubim extentus et protegens, posui te in monte sancto Dei. » Sed ordo Cherubim est sub ordine Seraphim, ut Dionysius dicit, VII. cap. *Angel. hierarch.* Ergo angelus qui fuit supremus inter peccantes, non fuit supremus inter omnes.

2. Præterea, Deus fecit naturam intellectualem propter beatitudinem consequendam. Si igitur angelus qui fuit supremus inter omnes peccavit, sequitur quòd ordinatio divina fuerit frustrata in nobilissima creatura : quod est inconveniens.

3. Præterea, quantò aliquid magis inclinatur in aliquid, tantò minùs potest ab illo deficere. Sed angelus quantò est superior, tantò magis inclinatur in Deum. Ergo minùs potest à Deo peccando deficere; et sic videtur quòd angelus qui peccavit, non fuerit supremus inter omnes, sed de inferioribus.

Sed contra est, quod dicit Gregorius in *Homil. de centum ovibus* (2), quòd « primus angelus qui peccavit, dum cunctis agminibus angelorum prælatus eorum claritatem transcenderet, ex eorum comparatione clarior fuit. »

(Conclusio. — Cùm peccatum angeli ex arbitrii libertate processerit, consonum magis est supremum angelum inter peccantes fuisse supremum inter omnes.)

Respondeo dicendum, quòd in peccato est duo considerare :

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 1, art. 1; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 109; et *Opusc.*, XV, cap. 19; et *ad Ephes.*, II, lect.; et *Job*, XL, col. 6.

(2) Hoc est, homil. 34, in Evangelia.

scilicet pronitatem ad peccandum et motivum ad peccandum. Si ergo consideremus in angelis pronitatem ad peccandum, minùs videtur quòd peccaverint superiores angeli, quàm inferiores. Et propter hoc Damascenus (lib. II, cap. 4) dicit quòd « major eorum qui peccaverunt, fuit terrestri ordini prælatus. » Et videtur hæc opinio consonare positioni Platonicorum, quam Augustinus recitat in lib. *De Civit. Dei*, VIII et X : dicunt enim quòd omnes dii erant boni; sed dæmonum quidam boni, quidam mali : *Deos* nominantes substantias intellectuales, quæ sunt à globo lunari superiùs, *dæmones* verò substantias intellectuales, quæ sunt à globo lunari inferiùs, superiores hominibus ordine naturæ. Nec est abjicienda hæc opinio tanquam à fide aliena, quia tota creatura corporalis administratur à Deo per angelos, ut Augustinus dicit, II. *De Trin.* (cap. 4). Unde nihil prohibet dicere inferiores angelos divinitus distributos esse ad administrandum inferiora corpora, superiores verò ad administrandum corpora superiora, supremos verò ad assistendum Deo. Et secundùm hoc Damascenus dicit quòd illi qui ceciderunt, fuerunt de inferioribus, in quorum etiam ordine aliqui boni angeli permanserunt.

Si verò consideretur motivum ad peccandum, majus invenitur in superioribus quàm in inferioribus. Fuit enim dæmonum peccatum superbia, ut supra dictum est; cujus motivum est excellentia, quæ fuit major in superioribus. Et ideo Gregorius dicit, quòd ille qui peccavit fuit superior inter omnes. Et hoc videtur probabilius, quia peccatum angeli non processit ex aliqua pronitate, sed ex solo libero arbitrio. Unde magis videtur consideranda esse ratio quæ sumitur à motivo ad peccandum. Non est tamen inde alii opinioni præjudicandum, quia etiam in principe inferiorum angelorum potuit esse aliquod motivum ad peccandum.

Ad primum ergo dicendum, quòd cherubim interpretatur *plenitudo scientiæ*, seraphim autem interpretatur *ardentes* sive *incendentes*. Et sic patet quòd *cherubim* denominetur à scientia, quæ potest esse cum mortali peccato; *seraphim* verò denominatur ab ardore charitatis, quæ cum peccato mortali esse non potest. Et ideo primus angelus peccans non est denominatus *seraphim*, sed *cherubim*.

Ad secundum dicendum, quòd divina intentio non frustratur, nec in his qui peccant, nec in his qui salvantur; utrorumque enim eventum Deus præcognoscit, et ex utroque habet gloriam, dum hos ex sua bonitate salvat, illos ex sua justitia punit. Ipsa verò creatura intellectualis dum peccat, à fine debito deficit, nec hoc est inconveniens in quacumque creatura sublimi : sic enim creatura intellectualis instituta est à Deo, ut in ejus arbitrio positum sit agere propter finem.

Ad tertium dicendum, quòd quantacumque inclinatio ad bonum fuerit in supremo angelo, tamen ei necessitatem non inducebat; unde potuit per liberum arbitrium eam non sequi.

ARTICULUS VIII.

Utrùm peccatum primi angeli fuerit aliis causa peccandi.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd peccatum primi angeli peccantis non fuit aliis causa peccandi. Causa enim prior est causato; sed omnes simul peccaverunt, ut Damascenus dicit (lib. II, cap. 4). Ergo peccatum unius non fuit aliis causa peccandi.

2. Præterea, primum peccatum angeli non potest esse nisi superbia, ut supra dictum est. Sed superbia excellentiam quærit; magis autem excellentiæ repugnat, quòd aliquis inferiori subdatur quàm superiori; et sic non videtur quòd dæmones peccaverint per hoc quòd voluerunt subesse alicui superiorum angelorum potiùs quàm Deo. Sic autem peccatum unius angeli fuisset aliis causa peccandi, si eos ad hoc induxisset ut sibi subjicerentur : non ergo videtur quòd peccatum primi angeli fuerit causa peccandi aliis.

3. Præterea, majus peccatum est velle subesse alteri contra Deum quàm contra Deum alteri velle præesse, quia minùs habet de motivo ad peccandum. Si ergo peccatum primi angeli fuit aliis causa peccandi in hoc quòd eos, ut sibi subjicerentur, induxit, graviùs peccassent inferiores angeli quàm supremus; quod est contra quod super illud *Psalm.* CIII : « Draco iste,

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 6, art. 2, et dist. 34, in *Exposit. lit.*, ad 2.

quem formasti, » dicit Glossa (1) : « Qui cæteris in essentia erat excellentior, factus est in malitia major. » Non ergo peccatum primi angeli fuit aliis causa peccandi.

Sed contra est, quod dicitur *Apoc.*, XII : quòd « draco traxit secum tertiam partem stellarum. »

(CONCLUSIO. — Primi angeli peccatum fuit aliis causa peccandi, non quidem cogens, sed quadam quasi exhortatione inducens.)

Respondeo dicendum, quòd peccatum primi angeli fuit aliis causa peccandi, non quidem cogens, sed quadam quasi exhortatione inducens. Cujus signum ex hoc apparet, quòd omnes dæmones illi supremo subduntur, ut manifestè apparet per illud quod dicit Dominus, *Matth.*, XXV : « Ite maledicti in ignem æternum qui paratus est diabolo et angelis ejus. » Habet enim hoc ordo divinæ justitiæ, ut cujus suggestioni aliquis consentit in culpa, ejus potestati subdatur in pœna, secundùm illud, II. *Pet.*, II : « A quo quis superatus est, huic servus additus est. »

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt simul dæmones peccaverint, tamen peccatum unius potuit esse aliis causa peccandi. Angelus enim non indiget ad eligendum, vel exhortandum, vel etiam consentiendum, temporis morâ, sicut homo, qui deliberatione indiget ad eligendum et ad consentiendum, et locutione vocali ad exhortandum, quorum utrumque tempore agitur. Manifestum est autem, quòd etiam homo simul dum aliquid jam corde concepit, in eodem instanti incipit loqui; et in ultimo instanti locutionis, in quo aliquis sensum loquentis capit, potest assentire ei quod dicitur; ut patet maximè in primis conceptionibus, « quas quisque probat auditas (2). » Sublato ergo tempore locutionis et deliberationis, quod in nobis requiritur, in eodem instanti, in quo primus angelus suam affectionem intelligibili locutione expressit, possibile fuit aliis eam consentire.

(1) Augustini nomine prænotata ob initium sui; sed hæc appendix quæ in fine ponitur, non est ejus.

(2) Usurpatum ex Boetio, lib.: *An omne quod est bonum sit*, qui *De hebdomadibus* inscribitur propter hoc initium: *Postulas ut ex hebdomadibus nostris aliquid, etc.*

Ad secundum dicendum, quòd superbus, cæteris paribus, magis vult subesse superiori, quàm inferiori, sed si aliquam excellentiam consequatur sub inferiori, quam sub superiori consequi non possit, magis eligit inferiori subesse, quàm superiori. Sic igitur non fuit contra superbiam dæmonum, quòd subesse inferiori voluerunt in ejus principatum consentientes; ad hoc eum principem et ducem habere volentes, ut virtute naturali suam ultimam beatitudinem consequerentur; præsertim quia supremo angelo naturæ ordine etiam tunc subjecti erant.

Ad tertium dicendum, quòd sicut suprà dictum est, angelus non habet aliquid retardans; sed secundùm suam totam virtutem movetur in illud ad quod movetur, sive in bonum, sive in malum. Quia igitur supremus angelus majorem habuit naturalem virtutem, quàm inferiores, intensiori motu in peccatum prolapsus est; et ideo factus est etiam in malitia major.

ARTICULUS IX.

Utrùm tot peccaverunt, quot permanserunt.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quòd plures peccaverunt de angelis, quàm permanserunt. Quia, ut dicit Philosophus (1): « malum est ut in pluribus, bonum ut in paucioribus. »

2. Præterea, justitia et peccatum eadem ratione inveniuntur in angelis et hominibus, sed in hominibus plures inveniuntur mali quàm boni, secundum illud *Eccles.*, I : « Stultorum infinitus est numerus. » Ergo pari ratione in angelis.

3. Præterea, angeli distinguuntur secundùm personas et secundùm ordines. Si igitur plures personæ angelicæ remanserunt, videtur etiam quòd non de omnibus ordinibus aliqui peccaverunt.

Sed contra est, quod dicitur IV. *Reg.*, VI : « Plures nobiscum sunt quàm cum illis. » Quod exponitur de bonis angelis qui sunt nobiscum in auxilium, et de malis qui nobis adversantur.

(1) Lib. II *Ethicor.*, cap. 5, græco-lat., vel in antiquis cap. 6, æquivalenter.

(Conclusio. — Plures angeli permanserunt in gratia, quàm peccaverunt.)

Respondeo dicendum, quòd plures angeli permanserunt quàm peccaverunt. Quia peccatum est contra naturalem inclinationem; ea verò quæ contra naturam fiunt, ut in paucioribus accidunt: natura enim consequitur suum effectum, vel semper, vel ut in pluribus.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus loquitur quantum ad homines, in quibus malum contingit ex hoc quòd sequuntur bona sensibilia, quæ sunt pluribus nota, deserto bono rationis, quod paucioribus notum est. In angelis autem non est nisi natura intellectualis : unde non est similis ratio.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd secundùm illos qui dicunt quòd diabolus major fuit de inferiori ordine angelorum, qui præsunt terrestribus, manifestum est quòd non de quolibet ordine ceciderunt, sed de infimo tantùm; secundùm verò illos qui ponunt majorem diabolum de supremo fuisse ordine, probabile est quòd de quolibet ordine aliqui ceciderunt; sicut in quemlibet ordinem homines assumuntur in supplementum ruinæ angelicæ : in quo etiam magis comprobatur libertas liberi arbitrii; quæ secundùm quemlibet gradum creaturæ in malum flecti potest. In sacra Scriptura tamen nomina quorumdam ordinum, ut *seraphim* et *thronorum*, dæmonibus non attribuuntur, quia hæc nomina sumuntur ab ardore charitatis et ab inhabitatione Dei, quæ non possunt esse cum peccato mortali. Attribuuntur autem eis nomina *cherubim*, *potestatum* et *principatuum*, quia hæc nomina sumuntur à scientia et potentia, quæ bonis malisque possunt esse communia.

QUÆSTIO LXIV.

De pœna dæmonum, in quatuor articulos divisa.

Consequenter quæritur de pœna dæmonum.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° De obtenebratione intellectûs. 2° De obstinatione voluntatis. 3° De dolore ipsorum. 4° De loco pœnali ipsorum.

ARTICULUS I.

Utrùm intellectus dæmonis sit obtenebratus per privationem cognitionis omnis veritatis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd intellectus dæmonis sit obtenebratus per privationem cognitionis omnis veritatis. Si enim aliquam veritatem cognoscerent, maximè cognoscerent seipsos, quod est cognoscere substantias separatas. Hoc autem eorum miseriæ non convenit, cùm ad magnam beatitudinem pertinere videatur, in tantum quòd quidam ultimam beatitudinem hominis posuerunt in cognoscendo substantias separatas. Ergo dæmones privantur omni cognitione veritatis.

2. Præterea, id quod est maximè manifestum in natura, videtur esse maximè manifestum angelis, sive bonis, sive malis; quòd enim non sit nobis maximè manifestum, contingit ex debilitate intellectûs nostri à phantasmatibus accipientis, sicut ex debilitate oculi noctuæ contingit quòd non possit videre lumen solis. Sed dæmones non possunt cognoscere Deum, qui est secundùm se manifestissimus, cùm sit in summo veritatis, eo quòd non habent mundum cor, quo solo videtur Deus. Ergo nec alia cognoscere possunt.

3. Præterea, cognitio rerum angelis conveniens, est duplex secundum Augustinum, scilicet *matutina* et *vespertina*. Sed cognitio matutina non competit dæmonibus, quia non vident res in Verbo; nec cognitio vespertina, quia cognitio vespertina

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 7, qu. 2, art. 1, et qu. 16, de malo, art. 6.

refert res cognitas ad laudem Creatoris : unde post *vespere* fit *mane*, ut dicitur *Genes.*, I. Ergo dæmones non possunt cognitionem de rebus habere.

4. Præterea, angeli in sua cognitione cognoverunt mysterium regni Dei, ut Augustinus dicit V. *Super Gen. ad lit.* Sed dæmones hac cognitione privati sunt ; quia « si cognovissent, nequaquam Dominum gloriæ crucifixissent, ut dicitur I. *Cor.*, II. Ergo pari ratione omni alia cognitione veritatis sunt privati.

5. Præterea, quamcumque veritatem aliquis scit, aut cognoscit eam naturaliter, sicut nos cognoscimus prima principia ; aut accipiendo ab alio, sicut quæ scimus addiscendo ; aut experientiâ longi temporis, sicut scimus inveniendo. Sed dæmones non possunt cognoscere veritatem per suam naturam ; quia ab eis divisi sunt boni angeli sicut lux à tenebris, ut Augustinus dicit ; omnis autem manifestatio fit per lumen, ut dicitur *Ephes.*, V. Similiter etiam neque per revelationem, neque addiscendo à bonis angelis ; quia « non est conventio lucis ad tenebras, » ut dicitur II. *Cor.*, VI. Neque per experientiam longi temporis, quia experientia à sensu oritur. Ergo nulla in eis est cognitio veritatis.

Sed contra est, quod Dionysius dicit IV. cap. *De div. Nom.*, quòd « data sunt dæmonibus aliqua dona, quæ nequaquam mutata esse dicimus, sed sunt integra et splendidissima. » Inter ista autem naturalia dona est cognitio veritatis. Ergo in eis est aliqua veritatis cognitio.

(Conclusio. — Cognitio naturalis in angelis peccantibus non est ab illis ablata, vel diminuta ; gratuita verò speculativa quorundam secretorum Dei, est diminuta ; gratuita verò, qua ferebantur in Dei amorem, est totaliter ablata.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est cognitio veritatis : una quæ habetur per naturam, alia quæ habetur per gratiam. Et ista quæ habetur per gratiam, est duplex : una quæ est speculativa tantùm, sicut cùm alicui aliqua secreta divinorum revelantur, alia verò, quæ est affectiva, producens amorem Dei, ét hæc propriè pertinet ad donum sapientiæ. Harum autem trium cognitionum prima in dæmonibus nec est ablata, nec diminuta. Consequitur enim ipsam naturam angeli, qui secun-

dùm suam naturam est quidam intellectus, vel mens; propter simplicitatem autem suæ substantiæ à natura ejus aliquid subtrahi non potest; ut sic per subtractionem naturalium puniatur, sicut homo punitur per subtractionem manûs aut pedis, aut alicujus hujusmodi. Et ideo dicit Dionysius (ut suprà), quòd « dona naturalia in eis integra manent; » unde naturalis cognitio in eis non est diminuta. Secunda autem cognitio, quæ est per gratiam, in speculatione consistens, non est eis totaliter ablata, sed diminuta; quia de hujusmodi secretis divinis tantum revelatur eis quantum oportet, vel mediantibus angelis, vel « per aliqua temporalia divinæ virtutis effecta, » ut dicit Augustinus, IX. *De Civit. Dei;* non autem sicut ipsis sanctis angelis quibus plura et clariùs revelantur in ipso verbo. Tertiâ verò cognitione sunt totaliter privati, sicut et charitate.

Ad primum ergo dicendum, quòd felicitas consistit in applicatione ad id quod superius est. Substantiæ autem separatæ sunt ordine naturæ supra nos; unde aliqualis ratio felicitatis esse potest homini, si cognoscat substantias separatas, licèt perfecta ejus felicitas sit in cognoscendo primam substantiam, scilicet Deum; sed substantiæ separatæ cognoscere substantiam separatam est connaturale, sicut et nobis cognoscere naturas sensibiles; unde sicut in hoc non est felicitas hominis quòd cognoscat naturas sensibiles, ita non est felicitas angelo in hoc quòd cognoscat substantias separatas.

Ad secundum dicendum, quòd illud quod est manifestissimum in natura, est nobis occultum propter hoc quod excedit proportionem intellectûs nostri, et non solùm propter hoc quòd intellectus noster accipit à phantasmatibus. Excedit autem divina substantia non solùm proportionem intellectûs humani, sed etiam intellectûs angelici; unde nec ipse angelus secundùm suam naturam potest cognoscere Dei substantiam. Potest tamen altiorem cognitionem de Deo habere per suam naturam quàm homo, propter perfectionem sui intellectûs. Et talis cognitio Dei remanet etiam in dæmonibus. Licèt enim non habeant puritatem quæ est per gratiam, habent tamen puritatem naturæ, quæ sufficit ad cognitionem Dei, quæ eis competit ex natura.

Ad tertium dicendum, quòd creatura tenebra est comparata

excellentiæ divini luminis; et ideo cognitio creaturæ in propria natura, *vespertina* dicitur. Vespere enim est tenebris adjunctum; habet tamen aliquid de luce; cùm autem totaliter deficit lux, est nox. Sic igitur et cognitio rerum in propria natura, quando refertur ad laudem creatoris, ut in bonis angelis, habet aliquid de luce divina et potest dici *vespertina*: si autem non referatur in Deum, sicut in dæmonibus, non dicitur *vespertina*, sed *nocturna*. Unde et in *Gen.* legitur quòd tenebras, quas Deus à luce separavit, vocavit *noctem*.

Ad quartum dicendum, quòd mysterium regni Dei quod est impletum per Christum, omnes quidem angeli à principio aliquo modo cognoverunt, sed maximè ex quo beatificati sunt visione Verbi, quam dæmones nunquam habuerunt. Non tamen omnes angeli cognoverunt perfectè neque æqualiter; unde dæmones multò minùs, Christo existente in mundo, perfectè mysterium incarnationis cognoverunt. Non enim innotuit eis, ut Augustinus dicit, « sicut angelis sanctis qui Verbi participatâ æternitate perfruuntur, sed sicut eis terrendis innotescendum ruit per quædam temporalia effecta. » Si autem perfectè et per certitudinem cognovissent ipsum esse filium Dei, et effectum passionis ejus, nunquam Dominum gloriæ crucifigi procurassent.

Ad quintum dicendum, quòd dæmones tribus modis cognoscunt veritatem aliquam. Uno modo, subtilitate suæ naturæ; quia licèt sint obtenebrati per privationem luminis gratiæ, sunt tamen lucidi lumine intellectualis naturæ. Secundò, per revelationem à sanctis angelis; cum quibus non conveniunt quidem per conformitatem voluntatis, conveniunt tamen per similitudinem intellectualis naturæ, secundùm quam possunt accipere quod ab illis manifestatur. Tertio modo, cognoscunt per experientiam longi temporis; non quasi à sensu accipientes, sed dum in rebus singularibus completur similitudo ejus speciei intelligibilis, quam sibi naturaliter habent inditam, aliqua cognoscunt præsentia, quæ non præcognoverunt futura, ut supra de cognitione angelorum dictum est.

ARTICULUS II.

Utrùm voluntas dæmonum sit obstinata in malo.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntas dæmonum non sit obstinata in malo. Libertas enim arbitrii ad naturam intellectualis naturæ pertinet, quæ manet in dæmonibus. Sed libertas arbitrii per se et priùs ordinatur ad bonum quàm ad malum. Ergo voluntas dæmonis non est ita obstinata in malo quin possit redire ad bonum.

2. Præterea, major est misericordia Dei, quæ est infinita, quàm dæmonis malitia, quæ est finita. A malitia autem culpæ ad bonitatem justitiæ nullus redit nisi per Dei misericordiam. Ergo etiam dæmones à statu malitiæ possunt redire ad statum justitiæ.

3. Præterea, si dæmones habent voluntatem obstinatam in malo, maximè haberent eam obstinatam in peccato quo peccaverunt. Sed illud peccatum in eis nunc non manet, scilicet superbia, quia nec motivum manet, scilicet excellentia. Ergo dæmon non est obstinatus in malitia.

4. Præterea, Gregorius dicit (2), quòd « homo per alium reparari potuit, quia per alium cecidit. » Sed dæmones inferiores per primum ceciderunt, ut suprà dictum est (qu. 63, art. 8). Ergo eorum casus per alium reparari potest. Ergo non sunt in malitia obstinati.

5. Præterea, quicumque est in malitia obstinatus, nunquam bonum opus operatur. Sed dæmon aliqua bona opera facit; confitetur enim veritatem, dicens Christo : « Scio qui sis, sanctus Dei, » *Marc.*, I; dæmones etiam « credunt et contremiscunt, » ut dicitur Jacob, II; Dionysius etiam dicit IV. cap. *De div. Nom.*, quòd « bonum et optimum concupiscunt, esse, vivere et intelligere. » Ergo non sunt obstinati in malitia.

Sed contra est, quod dicitur in *Ps.* LXXIII : « superbia eorum

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 7, qu. 1, art. 2; et qu. 24, de verit., art. 1 et 2; et qu. 16, de malo, art. 5.

(2) Ubi autem? Nullibi apud illum occurrit, sed alia ratio hujus inter utrumque discriminis lib. XXIX *Moral.*, cap. 6.

qui te oderunt, ascendit semper; » quod de dæmonibus exponitur. Ergo semper obstinati in malitia perseverant.

(Conclusio. — Quia hoc est angelis casus, quod hominibus mors; angeli boni confirmati sunt in bono; angeli vero mali, et dæmones, obstinati remanserunt in malo.)

Respondeo dicendum, quòd Origenis positio fuit, quòd omnis voluntas creaturæ propter libertatem arbitrii potest flecti et in bonum et in malum, exceptâ animâ Christi propter unionem Verbi. Sed hæc positio tollit veritatem beatitudinis à sanctis angelis et hominibus, quia stabilitas sempiterna est de ratione veræ beatitudinis, unde et *vita æterna* nominatur. Repugnat etiam authoritati Scripturæ sacræ, quæ dæmonem et homines malos in supplicium æternum mittendos, bonos autem in vitam æternam transferendos pronuntiat. Unde hæc positio est tanquam erronea reputanda, et tenendum est firmiter secundùm fidem catholicam quòd et voluntas bonorum angelorum confirmata est in bono, et voluntas dæmonum obstinata est in malo.

Causam autem hujus obstinationis debes accipere, non ex gravitate culpæ, sed ex conditione naturæ seu statûs. « Hoc enim est hominibus mors, quod angelis casus, » ut Damascenus dicit. Manifestum est autem quòd omnia mortalia peccata hominum, sive sint magna, sive parva, ante mortem sunt remissibilia, post mortem verò irremissibilia et perpetuò manentia. Ad inquirendum ergo causam hujusmodi obstinationis, considerandum est quòd vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivæ, à qua movetur, sicut mobile à motore; appetitus enim sensitivus est boni particularis, voluntas verò boni universalis, ut supra dictum est (qu. 59, art. 4), sicut et sensus apprehensivus et singularium, intellectus vero universalium. Differt autem apprehensio angeli ab apprehensione hominis in hoc, quòd angelus apprehendit immobiliter per intellectum, sicut et nos immobiliter apprehendimus prima principia, quorum est intellectus; homo verò per rationem apprehendit mobiliter, discurrendo de uno ad aliud, habens viam procedendi ad utrumque oppositorum. Unde et voluntas hominis adhæret alicui mobiliter, quasi potens etiam ab eo discedere et contrario adhærere; voluntas autem angeli adhæret fixè et immobiliter. Et ideo, si consideretur ante adhæsionem, potest

liberè adhærere et huic et opposito, in his scilicet quæ non naturaliter vult; sed postquam jam adhæsit, immobiliter adhæret. Et ideo consuevit dici quòd « liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum et ante electionem et post; liberum autem arbitrium angelis est flexibile ad utrumque oppositum ante electionem, sed non potest. » Sic igitur et boni angeli semel adhærentes justitiæ, sunt in illa confirmati; mali verò peccantes sunt in peccato obstinati. De obstinatione verò hominum damnatorum infrà dicetur.

Ad primùm ergo dicendum, quòd boni et mali angeli habent liberum arbitrium, sed secundùm modum et conditionem suæ naturæ, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd misericordia Dei liberat à peccato pœnitentes; illi verò qui pœnitentiæ capaces non sunt, immobiliter malo adhærentes, per divinam misericordiam non liberantur.

Ad tertium dicendum, quòd adhuc manet in diabolo peccatum quo primò peccavit quantum ad appetitum, licèt non quantum ad hoc quòd credat se posse obtinere : sicut si aliquis credat se posse facere homicidium, et velit facere, et postea adimatur ei potestas, nihilominus voluntas homicidii in eo manere potest, ut velit fecisse, vel velit facere si posset.

Ad quartum dicendum, quòd non est tota causa quare peccatum hominis sit remissibile, quia alio suggerente peccavit. Et ideo ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum, quòd actus dæmonis est duplex : quidam scilicet ex voluntate deliberata procedens, et is propriè potest dici actus ejus. Et talis actus dæmonis semper est malus : quia etsi aliquando aliquod bonum faciat, non tamen bene facit, sicut dum veritatem dicit ut decipiat, et dum non voluntariè credit et confitetur, sed rerum evidentiâ coactus. Alius autem actus dæmonis est naturalis, qui bonus esse potest, et attestatur bonitati naturæ; et tamen tali bono actu abutitur ad malum.

ARTICULUS III.

Utrùm dolor sit in dæmonibus.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd dolor non sit in dæmonibus. Cùm enim dolor et gaudium opponantur, non possunt esse simul in eodem. Sed in dæmonibus est gaudium; dicit enim Augustinus, *Contra Manichæos :* « Diabolus potestatem habet in eos qui præcepta contemnunt, et de hac tam infelici potestate lætatur. » Ergo in dæmonibus non est dolor.

2. Præterea, dolor est causa timoris; de his enim timemus, dum futura sunt, de quibus dolemus, dum præsentia sunt. Sed in dæmonibus non est timor, secundùm illud *Job*, XLI : « Factus est ut nullum timeret. » Ergo in dæmonibus non est dolor.

3 Præterea, dolere de malo est bonum. Sed dæmones non possunt benefacere. Ergo non possunt dolere, ad minus de malo culpæ, quod pertinet ad vermem conscientiæ.

Sed contra est, quòd peccatum dæmonis est gravius quàm peccatum hominis. Sed homo punitur dolore pro delectatione peccati, secundùm illud *Apoc.*, XVIII : « Quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date ei tormentum et luctum. » Ergo multò magis diabolus, qui maximè se glorificavit, punitur doloris luctu.

(Conclusio. — Dolor, non ut passio quædam, sed ut simplex voluntatis actus, in dæmonibus est; prout multa quæ sunt, esse non vellent, et quæ non sunt, esse vellent.)

Respondeo dicendum, quòd timor, dolor, gaudium et hujusmodi, secundùm quòd sunt passiones, in dæmonibus esse non possunt : sic enim sunt propriè appetitûs sensitivi, qui est virtus in organo corporali; sed secundùm quòd nominant simplices actus voluntatis, sic possunt esse in dæmonibus. Et necesse est dicere quòd in eis sit dolor, secundùm quòd significat simplicem actum voluntatis : sic enim nihil est aliud quàm

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 5, qu. 1, art. 2; et qu. 24, *De verit.*, art. 1; tum in corp., tum ad 2; et qu. 26, art. 1 ad 4, et art. 8, tum in corp., tum ad 5.

renisus voluntatis ad id quod est vel non est. Patet autem quòd dæmones multa vellent non esse, quæ sunt, et esse, quæ non sunt : vellent enim (cùm sint invidi) damnari eos qui salvantur. Unde oportet dicere quòd in eis sit dolor, et præcipuè quia de ratione pœnæ est quòd voluntati repugnet. Privantur etiam beatitudine, quam naturaliter appetunt; et in multis eorum iniqua voluntas cohibetur.

Ad primum ergo dicendum, quòd gaudium et dolor de eodem sunt opposita, non autem de diversis. Unde nihil prohibet, unum simul dolere de uno et gaudere de alio, et maximè secundùm quòd dolor et gaudium important simplices voluntatis actus, quia non solùm in diversis, sed etiam in una et eadem re potest esse aliquid quod volumus, et aliquid quod nolumus.

Ad secundum dicendum, quòd sicut in dæmonibus est dolor de præsenti, ita et timor de futuro. Quod autem dicitur : « Factus est ut nullum timeret, » intelligitur de timore Dei cohibente à peccato; alibi namque scriptum est quòd « dæmones credunt et contremiscunt » (*Jac.*, II, 19).

Ad tertium dicendum, quòd dolere de malo culpæ propter se attestatur voluntatis bonitati, cui malum culpæ opponitur; dolere autem de mâlo pœnæ, vel de malo culpæ propter pœnam, attestatur bonitati naturæ, cui malum pœnæ opponitur. Unde Augustinus dicit, XIX. *De Civit. Dei* (cap. 13), quòd « dolor amissi boni in supplicio testis est naturæ bonæ. » Dæmon ergo cùm perversæ sit voluntatis et obstinatæ, de malo culpæ non dolet.

ARTICULUS IV.

Utrùm aer iste sit locus pœnalis dæmonum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd aer iste non sit locus pœnalis dæmonum. Dæmon enim est natura spiritualis. Natura autem spiritualis non afficitur loco. Ergo nullus locus est dæmonibus pœnalis.

2. Præterea, peccatum hominis non est gravius quàm pec-

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 45, qu. 1, art. 3, tum in corp., tum ad 4; et dist. 47, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 4 ad 2.

catum dæmonis. Sed locus pœnalis hominis est infernus. Ergo multò magis dæmonis; ergo non aer caliginosus.

3. Præterea, dæmones puniuntur pœnâ ignis. Sed in aere caliginoso non est ignis. Ergo aer caliginosus non est locus pœnæ dæmonum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, III. *Super Gen. ad lit.*, quòd « aer caliginosus est quasi carcer dæmonibus usque ad tempus judicii. »

(Conclusio. — Angelis malis duplex pœnalis convenit locus: infernus pro ipsorum culpa; aer iste caliginosus usque ad diem judicii, ad bonorum exercitium.)

Respondeo dicendum, quòd angeli secundùm suam naturam medii sunt inter Deum et homines; habet autem hoc divinæ providentiæ ratio, quòd inferiorum bonum per superiora procuretur. Bonum autem hominis dupliciter procuratur per divinam providentiam : uno modo directè, dum scilicet aliquis inducitur ad bonum et retrahitur à malo, et hoc decenter fit per angelos bonos; alio modo indirectè, dum scilicet aliquis exercetur, impugnatus per impugnationem contrarii, et hanc procurationem boni humani conveniens fuit per malos angelos fieri, ne totaliter post peccatum ab utilitate naturalis ordinis exciderent. Sic ergo dæmonibus duplex locus pœnalis debetur : unus quidem ratione suæ culpæ, et hic est infernus; alius autem ratione exercitationis humanæ, et sic debetur eis caliginosus aer. Procuratio autem salutis humanæ protenditur usque ad diem judicii; unde et usque tunc durat ministerium angelorum et exercitatio dæmonum; unde et usque tunc et boni angeli ad nos huc mittuntur, et dæmones in hoc aere caliginoso sunt ad nostrum exercitium; licèt eorum aliqui etiam nunc in inferno sint ad torquendum eos quos ad malum induxerunt, sicut et aliqui boni angeli sunt cum animabus sanctis in cœlo. Sed post diem judicii omnes mali tam homines quàm angeli in inferno erunt, boni verò in cœlo.

Ad primum ergo dicendum, quòd locus non est pœnalis angelo aut animæ, quasi afficiens alterando naturam; sed quasi afficiens voluntatem contristando, dum angelus vel anima apprehendit se esse in loco non convenienti suæ voluntati.

Ad secundum dicendum, quòd anima secundùm ordinem

naturæ non præfertur alteri animæ, sicut dæmones ordine naturæ præferuntur hominibus : unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quòd aliqui dixerunt, usque ad diem judicii differri pœnam sensibilem tam dæmonum quàm animarum; et similiter beatitudinem sanctorum differri usque ad diem judicii : quod est erroneum et repugnans Apostoli sententiæ, qui dicit, II. *Cor.*, V : « Si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, domum habemus in cœlo. » Alii verò licèt hoc non concedant de animabus, concedunt tamen de dæmonibus. Sed meliùs est dicendum quòd idem judicium sit de malis animabus et de malis angelis, sicut idem judicium est de bonis animabus et de bonis angelis. Unde dicendum est quòd sicut locus cœlestis pertinet ad gloriam angelorum, tamen gloria eorum non minuitur cùm ad nos veniunt, quia considerant illum locum esse suum; eo modo quo dicimus honorem Episcopi non minui, dum actu non sedet in cathedra : similiter dicendum est quòd dæmones licèt non actu alligentur gehennali igni, dum sunt in aere isto caliginoso; tamen ex hoc ipso quòd sciunt illam alligationem sibi deberi, eorum pœna non diminuitur. Unde dicitur in quadam Glossa *Jac.*, III, quòd « portant secum ignem gehennæ quòcunque vadant. » Nec est contra hoc, quòd « rogaverunt Dominum ut non mitteret eos in abyssum » (ut dicitur *Luc.*, VIII), quia hoc petierunt, reputantes sibi pœnam, si excluderentur à loco in quo possunt hominibus nocere. Unde *Matth.*, VIII, dicitur quòd « deprecabantur eum ne expelleret eos extra regionem. »

FINIS TOMI PRIMI.

ARTICULUS V. Utrum Deus sit in aliquo genere. 47
— VI. Utrum in Deo sint aliqua accidentia. 49
— VII. Utrum Deus sit omnino simplex. 51
VIII. Utrum Deus in compositionem aliorum veniat. 53

QUÆSTIO IV.

De Dei perfectione.

ARTICULUS I. Utrum Deus sit perfectus. 56
— II. Utrum in Deo sint perfectiones omnium rerum. 58
— III. Utrum aliqua creatura possit esse similis Deo. 61

QUÆSTIO V.

De bono in communi.

ARTICULUS I. Utrum bonum differat secundum rem ab ente. 65
— II. Utrum bonum secundum rationem sit prius quam ens. 67
— III. Utrum omne ens sit bonum. 70
— IV. Utrum bonum habeat rationem causæ finalis. 72
— V. Utrum ratio boni consistat in modo, specie et ordine. 74
— VI. Utrum convenienter dividatur bonum per honestum, utile et delectabile. 78

QUÆSTIO VI.

De bonitate Dei.

ARTICULUS I. Utrum esse bonum Deo conveniat. 80
— II. Utrum Deus sit summum bonum. 82
— III. Utrum esse bonum per essentiam, sit proprium Dei. 84
— IV. Utrum omnia sint bona bonitate divina. 85

QUÆSTIO VII.

De infinitate Dei.

ARTICULUS I. Utrum Deus sit infinitus. 89
— II. Utrum aliquid aliud quam Deus possit esse infinitum per essentiam. 91
— III. Utrum possit esse aliquid infinitum actu secundum magnitudinem. 93

ARTICULUS IV. Utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem. 96

QUÆSTIO VIII.

De existentia Dei in rebus.

ARTICULUS I. Utrum Deus sit in omnibus rebus. 99
— II. Utrum Deus sit ubique. 101
— III. Utrum Deus sit ubique per essentiam, præsentiam et potentiam. 104
— IV. Utrum esse ubique sit proprium Dei. 107

QUÆSTIO IX.

De Dei immutabilitate.

ARTICULUS I. Utrum Deus sit omnino immutabilis. 110
— II. Utrum esse immutabile sit proprium Deo. 113

QUÆSTIO X.

De Dei æternitate.

ARTICULUS I. Utrum convenienter diffiniatur æternitas, quod est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio. 117
— II. Utrum Deus sit æternus. 119
— III. Utrum esse æternum sit proprium Dei. 121
— IV. Utrum æternitas differat a tempore. 123
— V. De differentia ævi et temporis. 126
— VI. Utrum sit unum ævum tantum. 129

QUÆSTIO XI.

De unitate Dei.

ARTICULUS I. Utrum unum addat aliquid supra ens. 132
— II. Utrum unum et multa opponantur. 135
— III. Utrum Deus sit unum. 138
— IV. Utrum Deus sit maxime unus. 140

QUÆSTIO XII.

Quomodo Deus a nobis cognoscatur.

ARTICULUS I. Utrum aliquis intellectus creatus possit Deum videre per essentiam. 142

ARTICULUS II. Utrum essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur. 145
— III. Utrum essentia Dei videri possit oculis corporalibus. 148
— IV. Utrum aliquis intellectus creatus, per sua naturalia divinam essentiam videre possit. 150
— V. Utrum intellectus creatus ad videndum Dei essentiam, aliquo creato lumine indigeat. 154
— VI. Utrum videntium essentiam Dei unus alio perfectius videat. 156
— VII. Utrum videntes Deum per essentiam, ipsum comprehendant. 158
— VIII. Utrum videntes Deum per essentiam, omnia in Deo videant. 161
— IX. Utrum ea quæ videntur in Deo, a videntibus divinam essentiam, per aliquas similitudines videantur. 164
— X. Utrum videntes Deum per essentiam simul videant omnia, quæ in ipso vident. 166
— XI. Utrum aliquis in hac vita possit videre Deum per essentiam. 168
— XII. Utrum per rationem naturalem Deum in hac vita cognoscere possimus. 171
— XIII. Utrum per gratiam habeatur altior cognitio Dei, quam ea quæ habetur per rationem naturalem. 173

QUÆSTIO XIII.

De nominibus Dei.

ARTICULUS I. Utrum aliquod nomen conveniat. 176
— II. Utrum aliquod nomen dicatur de Deo substantialiter. 179
— III. Utrum aliquod nomen dicatur de Deo proprie. 183
— IV. Utrum omnia dicta de Deo sint nomina Synonyma. 185
— V. Utrum ea quæ de Deo dicuntur et creaturis, univoce dicantur de ipsis. 187
— VI. Utrum nomina per prius dicantur de creaturis quam de Deo. 191
— VII. Utrum nomina, quæ important relationem ad creaturas, dicantur de Deo ex tempore. 194
— VIII. Utrum hoc nomen, *Deus*, sit nomen naturæ. 200
— IX. Utrum hoc nomen, *Deus*, sit communicabile. 202

ARTICULUS X. Utrum hoc nomen, *Deus*, univoce dicatur de Deo per participationem, secundum naturam et secundum opinionem. 206
— XI. Utrum hoc nomen, *qui est*, sit maxime proprium nomen Dei. 210
— XII. Utrum propositiones affirmativæ possint formari de Deo. 212

QUÆSTIO XIV.

De scientia Dei.

ARTICULUS I. Utrum in Deo sit scientia. 216
— II. Utrum Deus intelligat se. 219
— III. Utrum Deus comprehendat seipsum. 222
— IV. Utrum ipsum *intelligere* Dei, sit ejus substantia. 224
— V. Utrum Deus cognoscat alia a se. 226
— VI. Utrum Deus cognoscat alia a se, proprie cognitione. 228
— VII. Utrum scientia Dei sit discursiva. 233
— VIII. Utrum scientia Dei sit causa rerum. 235
— IX. Utrum Deus habeat scientiam non entium. 237
— X. Utrum Deus cognoscat mala. 239
— XI. Utrum Deus cognoscat singularia. 241
— XII. Utrum Deus possit cognoscere infinita. 244
— XIII. Utrum scientia Dei sit futurorum contingentium. 247
— XIV. Utrum Deus cognoscat enuntiabilia. 253
— XV. Utrum scientia Dei sit variabilis. 254
— XVI. Utrum Deus de rebus habeat scientiam speculativam. 257

QUÆSTIO XV.

De ideis.

ARTICULUS I. Utrum ideæ sint. 260
— II. Utrum sint plures ideæ. 262
— III. Utrum omnium quæ cognoscit Deus, sint ideæ. 265

QUÆSTIO XVI.

De veritate.

ARTICULUS I. Utrum veritas sit tantum in intellectu. 268

ARTICULUS II. Utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente. 272
— III. Utrum *verum* et *ens* convertantur. 273
— IV. Utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum. 275
— V. Utrum Deus sit veritas. 277
— VI. Utrum sit una sola veritas, secundum quam omnia sunt vera. 279
— VII. Utrum veritas creata sit æterna. 281
— VIII. Utrum veritas sit immutabilis. 283

QUÆSTIO XVII.

De falsitate.

ARTICULUS I. Utrum falsitas sit in rebus. 287
— II. Utrum in sensu sit falsitas. 289
— III. Utrum falsitas sit in intellectu. 291
— IV. Utrum verum et falsum sint contraria. 293

QUÆSTIO XVIII.

De vita Dei.

ARTICULUS I. Utrum omnium naturalium rerum sit vivere. 296
— II. Utrum vita sit quædam operatio. 299
— III. Utrum Deo conveniat vita. 301
— IV. Utrum omnia sint vita in Deo. 305

QUÆSTIO XIX.

De voluntate Dei.

ARTICULUS I. Utrum Deo sit voluntas. 308
— II. Utrum Deus velit alia a se. 310
— III. Utrum quidquid Deus vult, ex necessitate velit. 312
— IV. Utrum voluntas Dei sit causa rerum. 315
— V. Utrum voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam. 318
— VI. Utrum voluntas Dei semper impleatur. 321
— VII. Utrum voluntas Dei sit mutabilis. 324
— VIII. Utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat. 327
— IX. Utrum voluntas Dei sit malorum. 330
— X. Utrum Deus habeat liberum arbitrium. 333

ARTICULUS XI. Utrum sit distinguenda in Deo voluntas signi. 334
— XII. Utrum convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa. 335

QUÆSTIO XX.

De amore Dei.

ARTICULUS I. Utrum amor sit in Deo. 339
— II. Utrum Deus omnia amet. 342
— III. Utrum Deus æqualiter diligat omnia. 344
— IV. An Deus semper magis diligat meliora. 346

QUÆSTIO XXI.

De justitia et misericordia Dei.

ARTICULUS I. Utrum in Deo sit justitia. 351
— II. Utrum justitia Dei sit veritas. 354
— III. Utrum misericordia competat Deo. 355
— IV. Utrum in omnibus operibus Dei sit misericordia et justitia. 357

QUÆSTIO XXII.

De providentia Dei.

ARTICULUS I. Utrum providentia Deo conveniat. 361
— II. Utrum omnia sint subjecto divinæ providentiæ. 363
— III. Utrum Deus immediate omnibus provideat. 368
— IV. Utrum providentia rebus provisis necessitatem imponat. 370

QUÆSTIO XXIII.

De prædestinatione. ✓

ARTICULUS I. Utrum homines prædestinentur a Deo. 373
— II. Utrum prædestinatio aliquid ponat in prædestinato. 375
— III. Utrum Deus aliquem hominem reprobet. 378
— IV. Utrum prædestinati eligantur a Deo. 380
— V. Utrum præscientia meritorum sit causa prædestinationis. 382
— VI. Utrum prædestinatio sit certa. 387
— VII. Utrum numerus prædestinatorum sit certus. 389

ARTICULUS VIII. Utrum prædestinatio possit juvari precibus sanctorum. 393

QUÆSTIO XXIV.

De libro vitæ.

ARTICULUS I. Utrum liber vitæ sit idem quod prædestinatio. 395
— II. Utrum liber vitæ sit solum respectu vitæ gloriæ prædestinatorum. 397
— III. Utrum aliquis deleatur de libro vitæ. 399

QUÆSTIO XXV.

De divina potentia.

ARTICULUS I. Utrum in Deo sit potentia. 404
— II. Utrum potentia Dei sit infinita. 404
— III. Utrum Deus sit omnipotens. 406
— IV. Utrum Deus possit facere quod præterita non fuerint. 410
— V. Utrum Deus possit facere quæ non facit. 412
— VI. Utrum Deus possit meliora facere ea quæ facit. 415

QUÆSTIO XXVI.

De divina beatitudine.

ARTICULUS I. Utrum beatitudo Dei competat. 418
— II. Utrum Deus dicatur beatus secundum intellectum. 419
— III. Utrum Deus sit beatitudo cujuslibet beati. 421
— IV. Utrum in Dei beatitudine omnis beatitudo includatur. 422

TRACTATUS DE TRINITATE.

QUÆSTIO XXVII.

De processione divinarum personarum.

ARTICULUS I. Utrum processio sit in divinis. 424
— II. Utrum aliqua processio in divinis generatio dici possit. 427
— III. Utrum sit in divinis alia processio a generatione verbi. 429
— IV. Utrum processio amoris in divinis sit generatio. 431

ARTICULUS V. Utrum sint plures processiones in divinis quam duæ. 433

QUÆSTIO XXVIII.

De relationibus divinis.

ARTICULUS I. Utrum in Deo sint aliquæ relationes reales. 435
— II. Utrum relatio in Deo sit idem quo sua essentia. 439
— III. Utrum relationes quæ sunt in Deo, realiter ab invicem distinguantur. 442
— IV. Utrum in Deo sint tantum quatuor relationes reales; scilicet paternitas, filiatio, spiratio et processio. 444

QUÆSTIO XXIX.

De personis divinis.

ARTICULUS I. De diffinitione personæ. 448
— II. Utrum persona sit idem quod hypostasis, subsistentia et essentia. 451
— III. Utrum nomen personæ sit ponendum in divinis. 454
— IV. Utrum hoc nomen, *persona*, significet relationem. 457

QUÆSTIO XXX.

De pluralitate personarum in divinis.

ARTICULUS I. Utrum sit ponere plures personas in divinis. 461
— Utrum in Deo sint plures personæ quam tres. 464
— III. Utrum termini numerales ponant aliquid in divinis. 467
— IV. Utrum hoc nomen *persona* possit esse commune tribus personis. 470

QUÆSTIO XXXI.

De his quæ ad unitatem vel pluralitatem pertinent in divinis.

ARTICULUS I. Utrum sit Trinitas in divinis. 473
— II. Utrum Filius sit alius a Patre. 475
— III. Utrum dictio exclusiva, *solus*, sit addenda termino essentiali in divinis. 479
— IV. Utrum dictio exclusiva possit adjungi termino personali. 484

QUÆSTIO XXXII.

De divinarum personarum cognitione.

ARTICULUS I. Utrum Trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci. 484
— II. Utrum sint ponendæ notiones in divinis. 499
— III. Utrum sint quinque notiones. 502
— IV. Utrum liceat contrarie opinari de notionibus. 495

QUÆSTIO XXXIII.

De persona Patris.

ARTICULUS. I. Utrum competat Patri esse principium. 497
— II. Utrum hoc nomen, *Pater*, sit nomen proprie divinæ personæ. 498
— III. Utrum hoc nomen, *Pater*, dicatur in divinis per prius, secundum quod personaliter sumitur. 501
— IV. Utrum esse ingenitum sit Patri proprium. 504

QUÆSTIO XXXIV.

De persona Filii.

ARTICULUS I. Utrum *verbum* in divinis sit nomen personale. 508
— II. Utrum *verbum* sit proprium nomen Filii. 513
— III. Utrum in nomine *verbi* importetur respectus ad creaturam. 515

QUÆSTIO XXXV.

De imagine.

ARTICULUS I. Utrum imago in divinis dicatur personaliter. 518
— II. Utrum nomen *imaginis* sit proprium Filio. 519

QUÆSTIO XXXVI.

De persona Spiritus sancti.

ARTICULUS I. Utrum hoc nomen, *Spiritus sanctus*, sit proprium nomen alicujus divinæ personæ. 522
— II. Utrum Spiritus sanctus procedat a Filio. 524
— III. Utrum Spiritus sanctus procedat a Patre per Filium. 529

ARTICULUS IV. Utrum Pater et Filius sint unum principium Spiritus sancti. 532

QUÆSTIO XXXVII.

De nomine Spiritus sancti, quod est amor.

ARTICULUS I. Utrum amor sit proprium nomen Spiritus sancti. 536
— II. Utrum Pater et Filius diligant se Spiritu sancto. 540

QUÆSTIO XXXVIII.

De nomine Spiritus sancti, quod est donum.

ARTICULUS I. Utrum *donum* sit nomen personale. 543
— II. Utrum *donum* sit proprium nomen Spiritus sancti. 546

QUÆSTIO XXXIX.

De personis ad essentiam relatis.

ARTICULUS I. Utrum in divinis essentia sit idem quod persona. 548
— II. Utrum sit dicendum tres personas esse unius essentiæ. 550
— III. Utrum nomina essentialia prædicentur singulariter de tribus personis. 554
— IV. Utrum nomina essentialia concreta possunt supponere pro persona. 556
— V. Utrum nomina essentialia in abstracto significata possint supponere pro persona. 560
— VI. Utrum personæ possint prædicari de nominibus essentialibus. 563
— VII. Utrum nomina essentialia sint approprianda personis. 564
— VIII. Utrum convenienter a sacris doctoribus sint essentialia personis attributa. 567

QUÆSTIO XL.

De personis in comparatione ad relationes sive proprietates.

ARTICULUS I. Utrum relatio sit idem quod persona. 575
— II. Utrum personæ distinguantur per relationes. 578
— III. Utrum abstractis per intellectum relationibus a personis adhuc remaneant hypostases. 584

ARTICULUS IV. Utrum actus notionales præintelligantur proprietatibus. 584

QUÆSTIO XLI.

De personis in comparatione ad actus notionales.

ARTICULUS I. Utrum actus notionales sint attribuendi personis. 587
— II. Utrum actus notionales sint voluntarii. 589
— III. Utrum actus notionales sint de aliquo. 592
— IV. Utrum in divinis sit potentia respectu actuum notionalium. 596
— V. Utrum potentia generandi significet relationem et non essentiam. 599
— VI. Utrum actus notionalis ad plures personas terminari possit. 601

QUÆSTIO XLII.

De æqualitate et similitudine divinarum personarum ad invicem.

ARTICULUS I. Utrum æqualitas locum habeat in divinis. 604
— II. Utrum persona procedens sit coæterna suo principio, ut Filius Patri. 606
— III. Utrum in divinis personis sit ordo naturæ. 611
— IV. Utrum Filius sit æqualis Patri secundum magnitudinem. 612
— V. Utrum Filius sit in Patre, et e converso. 615
— VI. Utrum Filius sit æqualis Patri secundum potentiam. 617

QUÆSTIO XLIII.

De missione divinarum personarum.

ARTICULUS I. Utrum alicui personæ divinæ conveniat mitti. 619
— II. Utrum missio sit æterna vel temporalis tantum. 621
— III. Utrum missio invisibilis divinæ personæ sit solum secundum donum gratiæ gratum facientis. 622
— IV. Utrum Patri conveniat mitti. 625
— V. Utrum Filio conveniat invisibiliter mitti. 626
— VI. Utrum missio invisibilis fiat ad omnes qui sunt participes gratiæ. 628
— VII. Utrum Spiritui sancto conveniat visibiliter mitti. 631

ARTICULUS VIII. Utrum nulla persona divina mittatur, nisi ab ea a qua procedit æternaliter. 635

TRACTATUS DE CREATIONE.

QUÆSTIO XLIV.

De processione creaturarum a Deo, et de omnium entium prima.

ARTICULUS I. Utrum sit necessarium omne ens esse creatum a Deo. 638
— II. Utrum materia prima sit creata a Deo. 641
— III. Utrum causa exemplaris sit aliquid præter Deum. 643
— IV. Utrum Deus sit causa finalis omnium. 645

QUÆSTIO XLV.

De modo emanationis rerum a primo principio.

ARTICULUS I. Utrum creare sit ex nihilo facere. 647
— II. Utrum Deus possit aliquid creare. 650
— III. Utrum creatio sit aliquid in creatura. 653
— IV. Utrum creari sit proprium compositorum et subsistentium. 655
— V. Utrum solius Dei sit creare. 657
— VI. Utrum creare sit proprium alicujus personæ. 661
— VII. Utrum in creaturis sit necesse inveniri vestigium Trinitatis. 663
— VII. Utrum creatio admisceatur in operibus naturæ et artis. 666

QUÆSTIO XLVI.

De principio durationis rerum creatarum.

ARTICULUS I. Utrum universitas creaturarum semper fuerit. 668
— II. Utrum mundum incepisse sit articulus fidei. 675
— III. Utrum creatio rerum fuerit in principio temporis. 680

QUÆSTIO XLVII.

De distinctione rerum in communi.

ARTICULUS I. Utrum rerum multitudo et distinctio sit a Deo. 682
— II. Utrum inæqualitas rerum sit a Deo. 685
— III. Utrum sit unus mundus tantum. 688

QUÆSTIO XLVIII.

De rerum distinctione in speciali.

ARTICULUS I. Utrum malum sit natura quædam. 690
— II. Utrum malum inveniatur in rebus. 693
— III. Utrum malum sit in bono sicut in subjecto. 695
— IV. Utrum malum corrumpat totum bonum. 697
— V. Utrum malum sufficienter dividatur per pœnam et culpam. 700
— VI. Utrum habeat plus de ratione mali pœna quam culpa. 702

QUÆSTIO XLIX.

De causa mali.

ARTICULUS I. Utrum bonum possit esse causa mali. 704
— II. Utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali. 707
— III. Utrum sit unum summum malum, quod sit causa omnis mali. 709

TRACTATUS DE ANGELIS.

QUÆSTIO L.

De substantia angelorum absolute.

ARTICULUS I. Utrum angelus sit omnino incorporeus. 713
— II. Utrum angelus sit compositus ex materia et forma. 71
— III. Utrum angeli sint in aliquo magno numero. 71
— IV. Utrum angeli differant specie. 72
— V. Utrum angeli sint incorruptibiles. 72

QUÆSTIO LI.

De comparatione angelorum ad corpora.

ARTICULUS I. Utrum angeli habeant corpora naturaliter sibi unita. 72
— II. Utrum angeli assumant corpora. 72
— III. Utrum angeli in corporibus assumptis opera vitæ exerceant. 73

QUÆSTIO LII.

De comparatione angelorum ad loca.

ARTICULUS I. Utrum angelus sit in loco. 735
— II. Utrum angelus possit esse in pluribus locis simul. 736
— III. Utrum plures angeli possint simul esse in eodem loco. 738

QUÆSTIO LIII.

De motu locali angelorum.

ARTICULUS I. Utrum angelus possit moveri localiter. 740
— II. Utrum angelus transeat per medium. 743
— III. Utrum motus angeli sit in instanti. 745

QUÆSTIO LIV.

De cognitione angelorum.

ARTICULUS I. Utrum *intelligere* angeli sit ejus substantia. 749
— II. Utrum *intelligere* angeli sit ejus *esse*. 754
— III. Utrum potentia intellectus angeli sit ejus essentia. 752
— IV. Utrum in angelo sit intellectus agens et possibilis. 754
— V. Utrum in angelis sit sola intellectiva cognitio. 756

QUÆSTIO LV.

De medio cognitionis angelicæ.

ARTICULUS I. Utrum angeli cognoscant omnia per suam substantiam. 758
— II. Utrum angeli intelligant per species a rebus acceptas. 760
— III. Utrum superiores angeli intelligant per species magis universales quam inferiores. 763

QUÆSTIO LVI.

De cognitione angelorum respectu immaterialium.

ARTICULUS I. Utrum angelus cognoscat seipsum. 765
— II. Utrum unus angelus alium cognoscat. 767

ARTICULUS III. Utrum angeli per sua naturalia Deum cognoscere possint. 770

QUÆSTIO LVII.

De angelorum cognitione respectu rerum materialium.

ARTICULUS I. Utrum angeli cognoscant res materiales. 772
— II. Utrum angelus cognoscat singularia. 774
— III. Utrum angeli cognoscant futura. 777
— IV. Utrum angeli cognoscant cogitationes cordium. 779
— V. Utrum angeli cognoscant mysteria gratiæ. 782

QUÆSTIO LVIII.

De modo cognitionis angelicæ.

ARTICULUS I. Utrum intellectus angeli quandoque sit in potentia, quandoque in actu. 784
— II. Utrum angelus simul possit multa intelligere. 786
— III. Utrum angelus cognoscat discurrendo. 788
— IV. Utrum angeli intelligant componendo et dividendo. 790
— V. Utrum in intellectu angeli possit esse falsitas. 792
— VI. Utrum in angelis sit cognitio *matutina* et *vespertina*. 794
— VII. Utrum una sit cognitio *matutina* et *vespertina*. 796

QUÆSTIO LIX.

De voluntate angelorum.

ARTICULUS I. Utrum in angelis sit voluntas. 799
— II. Utrum in angelis voluntas differat ab intellectu. 801
— III. Utrum in angelis sit liberum arbitrium. 803
— IV. Utrum in angelis sit irascibilis et concupiscibilis. 805

QUÆSTIO LX.

De amore seu dilectione angelorum.

ARTICULUS I. Utrum in angelis sit amor seu dilectio naturalis. 807
— II. Utrum in angelis sit dilectio electiva 809

ARTICULUS III. Utrum angelus diligat seipsum dilectione naturali et electiva. 844
— IV. Utrum unus angelus naturali dilectione diligat alium sicut seipsum. 842
— V. Utrum angelus naturali dilectione diligat Deum plus quam seipsum. 845

QUÆSTIO LXI.

De productione angelorum in esse naturæ.

ARTICULUS I. Utrum angeli habeant causam sui *esse*. 818
— II. Utrum angelus sit productus a Deo ab æterno. 820
— III. Utrum angeli sint creati ante mundum corporeum. 821
— IV. Utrum angeli sint creati in cœlo empyreo. 823

QUÆSTIO LXII.

De perfectione angelorum in esse *gratiæ et gloriæ.*

ARTICULUS I. Utrum fuerint angeli in sua creatione beati. 825
— II. Utrum angelus indiguerit gratia ad hoc quod converteretur in Deum. 827
— III. Utrum angeli sint creati in gratia. 830
— IV. Utrum angelus beatus suam beatitudinem meruerit. 831
— V. Utrum angelus statim post unum actum meriti beatitudinem habuerit. 833
— VI. Utrum angeli sint consecuti gratiam et gloriam secundum quantitatem suorum naturalium. 835
— VII. Utrum in angelis beatis remaneat cognitio et dilectio naturalis. 837
— VIII. Utrum angelus beatus peccare possit. 838
— IX. Utrum angeli beati in beatitudine possint proficere. 840

QUÆSTIO LXIII.

De angelorum malitia quoad culpam.

ARTICULUS I. Utrum malum culpæ possit esse in angelis. 843
— II. Utrum in angelis possit esse tantum peccatum superbiæ et invidiæ. 845
— III. Utrum diabolus appetierit esse ut Deus. 848
— IV. Utrum aliqui dæmones sint naturaliter mali. 850

ARTICULUS V. Utrum diabolus fuerit malus in primo instanti suæ creationis per culpam propriæ voluntatis. 852
— VI. Utrum aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum angeli. 855
— VII. Utrum angelus supremus inter peccantes fuerit supremus inter omnes. 857
— VIII. Utrum peccatum primi angeli fuerit aliis causa peccandi. 859
— IX. Utrum tot peccaverunt quot permanserunt. 861

QUÆSTIO LXIV.

De pœna dæmonum.

ARTICULUS I. Utrum intellectus dæmonis sit obtenebratus per privationem cognitionis omnis veritatis. 863
— II. Utrum voluntas dæmonum sit obstinata in malo. 867
— III Utrum dolor sit in dæmonibus. 870
— Utrum aer iste sit locus pœnalis dæmonum. 874

FINIS INDICIS TOMI PRIMI.

VESONTIONI. — EX TYPIS OUTHENIN-CHALANDRE FILII.

3 2044 024 510 356

THE BORROWER WILL BE CHARGED AN OVERDUE FEE IF THIS BOOK IS NOT RETURNED TO THE LIBRARY ON OR BEFORE THE LAST DATE STAMPED BELOW. NON-RECEIPT OF OVERDUE NOTICES DOES NOT EXEMPT THE BORROWER FROM OVERDUE FEES.

Harvard College Widener Library
Cambridge, MA 02138 (617) 495-2413