V.A.L. 9.5.47.38.00.

AM/1279

PLÁCIDO RUBIO
BILBAO

SUMMA THEOLOGICA

SANCTI THOMÆ AQUINATIS

DIVI THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

SUMMA THEOLOGICA,

JUXTA PROBATISSIMAS EDITIONES ACCURATE CORRECTA, QUAMPLURIMIS ANNOTATIONIBUS DILUCIDATA, DISSERTATIONIBUSQUE AUCTA,

QUIBUS RECENTIORES ERRORES REFELLUNTUR.

A DOCTORE

D. D. NICETO ALONSO PERUJO, PBRO.,

ALMÆ ECCLESIÆ METROPOLITANÆ VALENTINÆ

CANONICO DOCTORALI.

EDITIO PRIMA VALENTINA

HODIERNIS SCHOLARUM NECESSITATIBUS ACCOMMODATA:

CUI ACCEDUNT

OPPORTUNISSIMÆ APPENDICES, OPTIME DISPOSITI INDICES,

ET **LEXICON** PHILOSOPHICUM

AD PLENIOREM OPERUM STI. THOMÆ INTELLIGENTIAM.

(CUM LICENTIA ORDINARII.)

TOMUS PRIMUS.

VALENTIÆ EDETANORUM

TYPOGRAPHIA FRIDERICI DOMENECH, EDITORIS.

MDCCCLXXX.

JURIBUS SERVATIS.

R-26162

LEONI XIII

PONTIFICI MAXIMO,

LUMINI IN CŒLO ECCLESIÆ

SAPIENTIA, PRUDENTIA, CONSILIO, VIRTUTE,

CLARISSIME SPLENDENTI;

SUPREMO DOCTRINÆ CUSTODI, MAGISTRO, JUDICI, VINDICI,

PHILOSOPHIÆ CHRISTIANÆ IN SCHOLIS CATHOLICIS

AD MENTEM DOCTORIS ANGELICI

DIVI THOMÆ AQUINATIS

GLORIOSO INSTAURATORI:

FELICI AC PROVIDO ECCLESIASTICÆ INSTRUCTIONIS MODERATORI

JUXTA METHODUM ET PRINCIPIA QUIBUS ANTIQUI DOCTORES SCHOLASTICI THEOLOGIAM

EXCOLUERUNT, EO QUOD TEMPORUM NOSTRORUM

NECESSITATIBUS, SCIENTIARUMQUE PROGRESSUI MAXIME CONGRUUNT,

HANC

SUMMÆ THEOLOGICÆ EJUSDEM SANCTI DOCTORIS

EDITIONEM VALENTINAM

SANCTITATIS SUÆ VOTIS, DESIDERIIS, COMMENDATIONIBUS ALIQUALITER OBTEMPERARI CUPIENTES

HUMILITER ET REVERENTER

D. ET D.

ADDICTISSIMI SERVI ET HUMILLIMI AC OBSEQUENTISSIMI FILII

Nicetus Alonso Perujo,
PRESBITER.

Fridericus Domenech,
TYPOGRAPHUS.

DE

HAC EDITIONE VALENTINA

MONITUM AD LECTOREM.

Si quovis tempore, *Summam Theologicam* Doctoris Angelici typis vulgare et iterato recudere, opus laude dignum et meritorium fuit, atque ideo a præclarissimis et eruditissimis viris alacri animo, zeloque diligenti perfectum, nostra certe ætate hoc magis commendandum, cum multo magis opportunum sit et necessarium. Quod optime quidem providens Stmus. D. N. P. Leo XIII, Sti. Thomæ doctrinam, immortali Encyclica *Æterni Patris*, summopere extulit et commendavit, velut efficacissimam ad instaurandum philosophiæ vere christianæ in scholis universi orbis studium, profligandosque omnis generis errores, qui hodie velut perversa zizania omnes scientiarum regiones undequaque invadunt. Quam Encyclicam integram huic editioni præmittendam duximus, probe sentientes nullam nec meliorem nec aptissimam potuisse præfationem excogitari, sive doctrinam attendas, sive auctorem, sive illius consilium et vota; eo vel magis, quod tanti Pontificis monita et præscriptiones fidelissime ac constantissime sequi in animo habemus. Hæc sane nostra fuit in hoc opere aggrediendo præcipua ratio: nimirum, pontificiæ voci obsequium præstantes, ejus menti ac desideriis, quantum in nobis est, cooperari, germanam Divi Thomæ doctrinam tradendo "ex ipsis ejus fontibus haustam, ne supposita pro vera, neu corrupta pro sincera bibatur,„ ita ut, non modo provectorum profectui, sed præcipue incipientium, quod et ipse Stus. Thomas sibi proposuit, utilitati consulamus.

Quod ut pro viribus perficeremus, de labore nostro in hac editione conficienda, lectorem monitum volumus.

Genuinum et integrum *Summæ* textum fideliter exprimere, ejus litteram primævæ puritati restituere, errataque corrigere, prima nobis et maxima cura fuit. Eo fine multa diversarum editionum exemplaria magnis sumptibus et diligentia collegimus, atque ita optimas, probatissimas et varias editiones præ

oculis habuimus; necnon pretiosos codices MS. sæculi XIV, ad quos non semel fructuose confugimus. Inter illas specialiter memorare debemus antiquissimam Joannis de Colonia an. 1478, Venetam apud hæredes Lucæ Ant. Junta, anni 1538, *Romanam* jussu Pii V editam anno 1570, Antuerpiensem cura Cosmæ Morelles, anni 1612, Lugdunensem apud Anissonios Posuel et Rigaud anni 1686, duas Patavinas accuratissimas, anni 1698, et 1712, alteram Venetam anni 1755, typis Simonis Ochi, aliam item Romanam, *Imperialem* merito vocatam, anni 1773, Parisinam Ludovici Vives anni 1864, aliam opera J. P. Migne, anno 1872, et demum postremam, magna sedulitate correctam quæ anno 1877 Barri-Ducis ex typis Cœlestinorum in lucem prodiit, aliasque plurimas. Quæ omnes, ut erudito lectori optime patet, correctiones et emendationes continent eruditissimorum virorum Francisci Garcia, Gregorii Donati, Cosmæ Morelles, Lovaniensium et Duacensium theologorum, Joannis Nicolai, Thomæ Madalena, Bernardi Mariæ de Rubeis, aliorumque, qui in castigandis Divi Thomæ operibus, ac præcipue Summa theologica, omnem curam adhibuerunt.

Jam vero in nostra editione perficienda, illorum omnium opera et labore plenissime usi sumus. Hæc autem nostra fuit agendi ratio. Primum pro exemplari archetypo selegimus unum quod emendatius visum est, illud scilicet quod typis Cœlestinorum fuit excussum; ex eo typographicis mendis, si quæ forte irrepserunt, accurate expunctis, illud postea cum cæteris exemplaribus supra memoratis diligenter contulimus, quascumque variantes notando et expendendo, illa demum lectione retenta, quam juxta probatissimas editiones communiorem et veriorem judicavimus. Deinde primas typographiæ *probationes*, ut vocant, ad normam illius compositas, et jam bis a correctoribus præli castigatas, quidam Diaconus, Salvator Castellote, hujus Seminarii alumnus, et adjutor noster, bis etiam attente legebat, et post eum nos ipsi bis iterum emendabamus: primaque correctione facta, secundæ probationes, et deinceps tertiæ, pari modo repurgabantur. Postremo antequam prælo mandarentur, ultima probatio, (vulgo *pliego de prensa)* alta voce legebatur, tribus theologis simul audientibus, et priores correctiones comprobantibus. Ex quibus vides tantam, ne dicam majorem, in hac parte solertiam et industriam a nobis positam esse, quantam a viro prudenti, suique finis assequendi vehementer cupido, in gravissimis negotiis adhiberi solet.

Quod ad textus puritatem et integritatem attinet, hæc indicasse sufficiat, in Domino confidentes quod nostra editio cæteris, quas eruditi laudant, impar non erit. Præterea lectiones variantes, si non omnes, saltem præcipuas et alicujus momenti ad calcem apposuimus, atque eodem loco conclusiones inseruimus in gratiam candidatorum, diverso tamen charactere impressas et parenthesi clausas. In textu autem similiter per characteris oblicuitatem distinximus sententias Sacræ Scripturæ, SS. Patrum, Conciliorum, etc. fideliter

citatas et suis fontibus restitutas. Sigla denique, breviationes et litterarum compendia, nisi forte notissima, de medio sustulimus, dictiones integras reponendo; et tum in littera, tum in punctuatione orthographiam secuti sumus inter litteratos magis acceptam. Uno verbo, nihil prætermissimus quo hæc editio accurata, correcta et etiam nitida et venusta in lucem prodeat, cum præter jam dicta, in ea cudenda typi, machina, præla, mensæ, omnia quidem nova et antea non usitata, fuerint.

Utcumque vero graves in littera castiganda et apte disponenda nostri fuerint labores, longe majori adhuc onere, studio et pœna, ingenue fatemur, in commentariis et annotationibus seligendis, aut denuo conscribendis, consudavimus. Etenim celebriorum theologorum ingentia volumina, noctu diuque, assidua manu pervolvere debuimus, eo consilio, ut e saluberrimis et copiosis fontibus hauriremus potum vitæ. Et si quidem illorum dilucidationes et annotationes, fusiori calamo et felici ingenio exaratas, integre transcribere fas esset, magnus certe labor nobis fuisset, verum id nec operis limites, nec propositum, nec vires nostræ patiebantur: et aliunde incipientium utilitati consulendum erat. Paulo minorem autem laborem suscepimus: nimirum in singulis articulis commentarios consulebamus Card. Cajetani, P. Seraphini a Porrecta, Francisci Sylvii, Francisci de Victoria, aliorumque; et modo ex uno, modo ex alio, illos in compendium redegimus, aut etiam plures de propio penu addidimus, prout materia requirebat. Præterea plura theologorum opera, sive antiqua sive recentiora, legimus, et ex illis multoties litteraliter annotationes sumpsimus. Recentiores item errores, præcipue illos e scientiis naturalibus, politicis aut historicis ortos, summo conatu suis locis profligandos curavimus, appendices, quando opus fuit, ad quæstiones addendo. Scholastica vocabula, quorum intelligentia plurimum interest omnium, qui *Summæ theologicæ* studio vacant, frequenter exposuimus, et in fine operis *Lexicon* adjecimus terminorum, distinctionum, et effatorum philosophiæ scholasticæ, ex optimis quæ hucusque prodierunt conflatum. Denique, ut nihil operi desit, copiosos et lucide digestos indices alphabeticos ponimus, qui lectori studioso plurimum inservient. De cæteris operis adjunctis, characteris nitore ac venustate, chartæ præstantia, typographica dispositione, reliquisque, nihil dicimus, cum in propatulo sint.

Cæterum quod bonum tum in textus correctione, tum in annotationibus est, clarissimis viris supra laudatis lector tribuat, illisque gratum animum exhibeat; quod autem forte erravimus, involuntarie tamen, nostrum est: benigne parcat. Si quem vero titulum ad lectoris favorem et doctorum benevolentiam obtinendam invocare licet, in hoc sit; quod nempe nullis studiis, vigiliis, curis, consultationibus, consiliis, impensis ac sumptibus pepercimus, ut editionem daremus hodiernis scholarum necessitatibus accommodatam, et quantum fieri posset, ab omnibus commendandam. In quo si fallimur, ille judicabit, cui hanc cum cæteris editionibus antea in lucem prolatis conferre libuerit. Quantum vero

operæ atque laboris impendimus libentissime damus, si juvenum profectum, Ecclesiæ utilitatem, Deique gloriam aliquantulum promovere possumus. Ipsum ergo Deum Optimum Maximum enixe precemur, ut det nobis, et quæ Stus. Thomas docuit intellectu conspicere, et quæ egit imitatione complere.

"Pergite porro, ut Benedictus XIII monet, Doctoris Angelici opera, sole clariora, sine ullo prorsus errore conscripta, quibus Ecclesiam Christi mira eruditione clarificavit, inoffenso pede decurrere, ac per certissimam illam christianæ doctrinæ regulam, sacrosanctæ religionis veritatem, incorruptæque disciplinæ sanctitatem tueri ac vindicare.„—Et antea Urbanus V.: "Volumus ut B. Thomæ doctrinam tamquam benedictam et catholicam sectemini, eamque studeatis totis viribus ampliare.„ Quod facientes, de Ecclesia et societate bene meriti, in patria demum coronabimini æterna. Valete.

Valentiæ Edetanorum, mense Majo, anni MDCCCLXXX.

N. A. P.

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI

LEONIS DIVINA PROVIDENTIA PAPÆ XIII

EPISTOLA ENCYCLICA

AD PATRIARCHAS, PRIMATES, ARCHIEPISCOPOS ET EPISCOPOS UNIVERSOS CATHOLICI ORBIS GRATIAM ET COMMUNIONEM CUM APOSTOLICA SEDE HABENTES.

VENERABILIBUS FRATRIBUS, PATRIARCHIS, PRIMATIBUS, ARCHIEPISCOPIS ET EPISCOPIS UNIVERSIS CATHOLICI ORBIS GRATIAM ET COMMUNIONEM CUM APOSTOLICA SEDE HABENTIBUS.

LEO PP. XIII

VENERABILES FRATRES, SALUTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM (1).

Æterni Patris Unigenitus Filius, qui in terris apparuit, ut humano generi salutem et divinæ sapientiæ lucem afferret, magnum plane ac mirabile mundo contulit beneficium, cum cælos iterum ascensurus, Apostolis præcepit, ut *euntes docerent omnes gentes* (2); Ecclesiamque a se conditam communem et supremam populorum magistram reliquit. Homines enim, quos veritas liberaverat, veritate erant conservandi: neque diu permansissent cælestium doctrinarum fructus, per quos est homini parta salus, nisi Christus Dominus erudiendis ad fidem mentibus perenne magisterium constituisset. Ecclesia vero divini Auctoris sui cum erecta promissis, tum imitata caritatem, sic iussa perfecit, ut hoc semper spectarit, hoc maxime voluerit, de religione præcipere et cum erroribus perpetuo dimicare. Huc sane pertinent singulorum Episcoporum vigilati labores; huc Conciliorum perlatæ leges ac decreta, et maxime Romanorum Pontificum sollicitudo quotidiana, penes quos, beati Petri Apostolorum Principis in primatu successores, et ius et officium est docendi et confirmandi fratres in fide. Quoniam vero, Apostolo monente, *per philosophiam et inanem fallaciam* (3) Christi fidelium mentes decipi solent, et fidei sinceritas in hominibus corrumpi, idcirco supremi Ecclesiæ Pastores muneris sui perpetuo esse duxerunt etiam veri nominis scientiam totis viribus provehere, simulque singulari vigilantia providere, ut ad fidei catholicæ normam ubique traderentur humanæ disciplinæ omnes, præsertim vero *philosophia*, a qua nimirum magna ex parte pendet cæterarum scientiarum recta ratio. Id ip-

(1) In hac Encyclica transcribenda orthographiam exemplaris Romani fidelissime servamus.
(2) Matth. 28, 19.
(3) Coloss. II, 8.

sum et nos inter cætera breviter monuimus, Venerabiles Fratres, cum primum Vos omnes per Litteras Encyclicas allocuti sumus; sed modo rei gravitate, et temporum conditione compellimur rursus Vobiscum agere de ineunda philosophicorum studiorum ratione, quæ et bono fidei apte respondeat, et ipsi humanarum scientiarum dignitati sit consentanea.

Si quis in acerbitatem nostrorum temporum animum intendat, earumque rerum rationem, quæ publice et privatim geruntur, cogitatione complectatur, is profecto comperiet, fecundam malorum causam, cum eorum quæ premunt, tum eorum quæ pertimescimus, in eo consistere, quod prava de divinis humanisque rebus scita, e scholis philosophorum iampridem profecta, in omnes civitatis ordines irrepserint, communi plurimorum suffragio recepta. Cum enim insitum homini natura sit, ut in agendo rationem ducem sequatur, si quid intelligentia peccat, in id et voluntas facile labitur: atque ita contingit, ut pravitas opinionum, quarum est in intelligentia sedes, in humanas actiones influat, easque pervertat. Ex adverso, si sana mens hominum fuerit, et solidis verisque principiis firmiter insistat, tum vero in publicum privatumque commodum plurima beneficia progignet.—Equidem non tantam humanæ philosophiæ vim et auctoritatem tribuimus, ut cunctis omnino erroribus propulsandis, vel evellendis parem esse iudicemus: sicut enim, cum primum est religio christiana constituta, per admirabile fidei lumen *non persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis* diffusum, *sed in ostensione spiritus et virtutis* (1), orbi terrarum contigit ut primævæ dignitati restitueretur; ita etiam in præsens ab omnipotenti potissimum virtute et auxilio Dei expectandum est, ut mortalium mentes, sublatis errorum tenebris, resipiscant. Sed neque spernenda, neu posthabenda sunt naturalia adiumenta, quæ divinæ sapientiæ beneficio, fortiter suaviterque omnia disponentis, hominum generi suppetunt; quibus in adiumentis rectum philosophiæ usum constat esse præcipuum. Non enim frustra rationis lumen humanæ menti Deus inseruit; et tantum abest, ut superaddita fidei lux intelligentiæ virtutem extinguat aut imminuat, ut potius perficiat, auctisque viribus, habilem ad maiora reddat.—Igitur postulat ipsius divinæ Providentiæ ratio, ut in revocandis ad fidem et ad salutem populis etiam ab humana scientia præsidium quæratur: quam industriam, probabilem ac sapientem, in more positam fuisse præclarissimorum Ecclesiæ Patrum, antiquitatis monumenta testantur. Illi scilicet neque paucas, neque tenues rationi partes dare consueverunt, quas omnes perbreviter complexus est magnus Augustinus, *huic scientiæ tribuens... illud quod fides saluberrima... gignitur, nutritur, defenditur, roboratur* (2).

Ac primo quidem philosophia, si rite a sapientibus usurpetur, iter ad veram fidem quodammodo sternere et munire valet, suorumque alumnorum animos ad revelationem suscipiendam convenienter præparare: quamobrem a veteribus modo *prævia ad christianam fidem institutio* (3), modo *chris-*

(1) I. Cor. II. 4.
(2) De Trin. lib. XIV, c. 1.
(3) Clem. Alex., Strom. lib. I, c. 16; l. VII, c. 3.

tianismi prœludium et auxilium, (1) modo *ad Evangelium pedagogus* (2), non immerito appellata est.

Et sane benignissimus Deus, in eo quod pertinet ad res divinas, non eas tantum veritates lumine fidei patefecit, quibus attingendis impar humana intelligentia est, sed nonnullas etiam manifestavit, rationi non omnino impervias, ut scilicet, accedente Dei auctoritate, statim et sine aliqua erroris admixtione omnibus innotescerent. Ex quo factum est, ut quædam vera, quæ vel divinitus ad credendum proponuntur, vel cum doctrina fidei arctis quibusdam vinculis colligantur, ipsi ethnicorum sapientes, naturali tantum ratione prælucente, cognoverint, aptisque argumentis demonstraverint ac vindicaverint. *Invisibilia enim ipsius,* ut Apostolus inquit, *a creatura mundi per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas* (3); et *gentes quæ legem non habent... ostendunt* nihilominus *opus legis scriptum in cordibus suis* (4). Hæc autem vera, vel ipsis ethnicorum sapientibus explorata, vehementer est opportunum in revelatæ doctrinæ commodum utilitatemque convertere, ut reipsa ostendatur, humanam quoque sapientiam, atque ipsum adversariorum testimonium fidei christianæ suffragari. Quam agendi rationem, non recens introductam, sed veterem esse constat, et sanctis Ecclesiæ Patribus sæpe usitatam. Quin etiam venerabiles isti religiosarum traditionum testes et custodes formam quamdam eius rei et prope figuram agnoscunt in Hebræorum facto, qui Ægypto excessuri, deferre secum iussi sunt argentea atque aurea Ægyptiorum vasa cum vestibus pretiosis, ut scilicet, mutato repente usu, religioni veri Numinis ea suppellex dedicaretur, quæ prius ignominiosis ritibus et superstitioni inservierat. Gregorius Neocæsariensis (5) laudat Originem hoc nomine, quod plura ex ethnicorum placitis ingeniose decerpta, quasi erepta hostibus tela, in patrocinium christianæ sapientiæ et perniciem superstitionis singulari dexteritate retorserit. Et parem disputandi morem cum Gregorius Nazianzenus (6), tum Gregorius Nyssenus (7) in Basilio Magno et laudant et probant; Hieronymus vero magnopere commendat in Quadrato Apostolorum discipulo, in Aristide, in Iustino, in Irenæo, aliisque permultis (8). Augustinus autem, *Nonne aspicimus,* inquit, *quanto auro et argento et veste suffarcinatus exierit de Ægypto Cyprianus, doctor suavissimus et martyr beatissimus? quanto Lactantius? quanto Victorinus, Optatus, Hilarius? ut de vivis taceam, quanto innumerabiles Græci?* (9) Quod si vero naturalis ratio opimam hanc doctrinæ segetem prius fudit, quam Christi virtute fecundaretur, multo uberiorem

(1) Orig. ad Greg. Thaum.
(2) Clem. Alex., Strom. I, c. 5.
(3) Rom. I. 20.
(4) Ib. II, 14-15.
(5) Orat. paneg. ad Origen.
(6) Vit. Moys.
(7) Carm. I, iamb. 3.
(8) Epist. ad Magn.
(9) De doctr. christ. 1, II. c. 40.

certe progignet, posteaquam Salvatoris gratia nativas humanæ mentis facultates instauravit et auxit.—Ecquis autem non videat, iter planum et facile per huiusmodi philosophandi genus ad fidem aperiri?

Non his tamen limitibus utilitas circumscribitur, quæ ex illo philosophandi instituto dimanat. Et revera divinæ sapientiæ eloquiis graviter reprehenditur eorum hominum stultitia, qui *de his quæ videntur bona, non potuerunt intelligere Eum qui est; neque, operibus attendentes, agnoverunt quis esset artifex* (1). Igitur primo loco magnus hic et præclarus ex humana ratione fructus capitur, quod illa Deum esse demonstret: *a magnitudine enim speciei et creaturæ cognoscibiliter poterit Creator horum videri* (2).—Deinde Deum ostendit omnium perfectionum cumulo singulariter excellere, infinita in primis sapientia, quam nulla usquam res latere, et summa iustitia, quam pravus nunquam vincere possit affectus, ideoque Deum non solum veracem esse, sed ipsam etiam veritatem falli et fallere nesciam. Ex quo consequi perspicuum est, ut humana ratio plenissimam verbo Dei fidem atque auctoritatem conciliet.—Simili modo ratio declarat, evangelicam doctrinam mirabilibus quibusdam signis, tanquam certis certæ veritatis argumentis, vel ab ipsa origine emicuisse: atque ideo omnes, qui Evangelio fidem adiungunt, non temere adiungere, tamquam doctas fabulas secutos (3), sed rationabili prorsus obsequio intelligentiam et iudicium suum divinæ subiicere auctoritati. Illud autem non minoris pretii esse intelligitur, quod ratio in perspicuo ponat, Ecclesiam a Christo institutam (ut statuit Vaticana Synodus) *ob suam admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus locis fecunditatem, ob catholicam unitatem, invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum esse motivum credibilitatis, et divinæ suæ legationis testimonium irrefragabile* (4).

Solidissimis ita positis fundamentis, perpetuus et multiplex adhuc requiritur philosophiæ usus, ut sacra Theologia naturam, habitum, ingeniumque veræ scientiæ suscipiat atque induat: In hac enim nobilissima disciplinarum magnopere necesse est, ut multæ ac diversæ cœlestium doctrinarum partes in unum veluti corpus colligantur, ut suis quæque locis convenienter dispositæ, et ex propriis principiis derivatæ apto inter se nexu cohæreant: demum ut omnes et singulæ suis iisque invictis argumentis confirmentur.—Nec silentio prætereunda, aut minimi facienda est accuratior illa atque uberior rerum, quæ creduntur, cognitio, et ipsorum fidei mysteriorum, quoad fieri potest, aliquanto lucidior intelligentia, quam Augustinus aliique Patres et laudarunt et assequi studuerunt, quamque ipsa Vaticana Synodus (5) fructuosissimam esse decrevit. Eam siquidem cognitionem et intelligentiam plenius et facilius certe illi consecuntur, qui

(1) Sap. XIII, I.
(2) Sap. XIII, 5.
(3) II. Petr. I 16.
(4) Const. dogm. de Fide. Cath., cap. 3.
(5) Const. cit. cap. 4.

cum integritate vitæ fideique studio ingenium coniungunt philosophicis disciplinis expolitum, præsertim cum eadem Synodus Vaticana doceat, eiusmodi sacrorum dogmatum intelligentiam *tum ex eorum, quæ naturaliter cognoscuntur, analogia; tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo* peti oportere (1).

Postremo hoc quoque ad disciplinas philosophicas pertinet, veritates divinitus traditas religiose tueri, et iis qui oppugnare audeant resistere. Quam ad rem, magna est philosophiæ laus, quod fidei propugnaculum ac veluti firmum religionis munimentum habeatur. *Est quidem*, sicut Clemens Alexandrinus testatur, *per se perfecta et nullius indiga Servatoris doctrina, cum sit Dei virtus et sapientia. Accedens autem græca philosophia veritatem non facit potentiorem; sed cum debiles efficiat sophistarum adversus eam argumentationes, et propulset dolosas adversus veritatem insidias, dicta est vineæ apta sepes et vallus* (2). Profecto sicut inimici catholici nominis, adversus religionem pugnaturi, bellicos apparatus plerumque a philosophica ratione mutuantur, ita divinarum scientiarum defensores plura e philosophiæ penu depromunt, quibus revelata dogmata valeant propugnare. Neque mediocriter in eo triumphare fides christiana censenda est, quod adversariorum arma, humanæ rationis artibus ad nocendum comparata, humana ipsa ratio potenter expediteque repellat. Quam speciem religiosi certaminis ab ipso gentium Apostolo usurpatam commemorat S. Hieronymus scribens ad Magnum: *Ductor christiani exercitus Paulus et orator invictus, pro Christo causam agens, etiam inscriptionem fortuitam arte torquet in argumentum fidei: didicerat enim a vero David extorquere de manibus hostium gladium, et Goliath superbissimi caput proprio mucrone truncare* (3). Atque ipsa Ecclesia istud a philosophia præsidium christianos doctores petere non tantum suadet, sed etiam iubet. Etenim Concilium Lateranense V, posteaquam constituit, *omnem assertionem veritati illuminatæ fidei contrariam omnino falsam esse, eo quod verum vero minime contradicat* (4), philosophiæ doctoribus præcipit, ut in dolosis argumentis dissolvendis studiose versentur; siquidem, ut Augustinus testatur, *si ratio contra divinarum Scripturarum auctoritatem redditur, quamlibet acuta sit, fallit veri similitudine; nam vera esse non potest* (5).

Verum ut pretiosis hisce, quos memoravimus, afferendis fructibus par philosophia inveniatur, omnino oportet, ut ab eo tramite numquam deflectat, quem et veneranda Patrum antiquitas ingressa est, et Vaticana Synodus solemni auctoritatis suffragio comprobavit. Scilicet cum plane compertum sit, plurimas ex ordine supernaturali veritates esse accipiendas, quæ cuiuslibet ingenii longe vincunt acumen, ratio humana, propriæ

---

(1) Ibid.
(2) Strom. lib. I, c. 20.
(3) Epist. ad Magn.
(4) Bulla *Apostolici regiminis*.
(5) Epist. 143, (al 7) ad Marcellin.. n. 7.

infirmitatis conscia, maiora se affectare ne audeat, neque easdem veritates negare, neve propria virtute metiri, neu pro lubito interpretari; sed eas potius plena atque humili fide suscipiat, et summi honoris loco habeat, quod sibi liceat, in morem ancillæ et pedisequæ, famulari cœlestibus doctrinis, easque aliqua ratione, Dei beneficio, attingere.—In iis autem doctrinarum capitibus, quæ percipere humana intelligentia naturaliter potest, æquum plane est, sua methodo, suisque principiis et argumentis uti philosophiam: non ita tamen, ut auctoritati divinæ sese audacter subtrahere videatur. Imo, cum constet, ea quæ revelatione innotescunt, certa veritate pollere, et quæ fidei adversantur pariter cum recta ratione pugnare, noverit philosophus catholicus se fidei simul et rationis iura violaturum, si conclusionem aliquam amplectatur, quam revelatæ doctrinæ repugnare intellexerit.

Novimus profecto non deesse, qui facultates humanæ naturæ plus nimio extollentes, contendunt, hominis intelligentiam, ubi semel divinæ auctoritati subiiciatur, e nativa dignitate excidere, et quodam quasi servitutis iugo demissam plurimum retardari atque impediri, quominus ad veritatis excellentiæque fastigium progrediatur.—Sed hæc plena erroris et fallaciæ sunt; eoque tandem spectant, ut homines, summa cum stultitia, nec sine crimine ingrati animi, sublimiores veritates repudient, et divinum beneficium fidei, ex qua omnium bonorum fontes etiam in civilem societatem fluxere, sponte reiiciant. Etenim cum humana mens certis finibus, iisque satis angustis, conclusa teneatur, pluribus erroribus, et multarum rerum ignorationi est obnoxia. Contra fides christiana, cum Dei auctoritate nitatur, certissima est veritatis magistra; quam qui sequitur, neque errorum laqueis irretitur, neque incertarum opinionum fluctibus agitatur. Quapropter qui philosophiæ studium cum obsequio fidei christianæ coniungunt, ii optime philosophantur: quandoquidem divinarum veritatum splendor, animo exceptus, ipsam iuvat intelligentiam; cui non modo nihil de dignitate detrahit, sed nobilitatis, acuminis, firmitatis plurimum addit. —Cum vero ingenii aciem intendunt in refellendis sententiis, quæ fidei repugnant, et in probandis, quæ cum fide cohærent, digne ac perutiliter rationem exercent: in illis enim prioribus, causas erroris deprehendunt, et argumentorum, quibus ipsæ fulciuntur, vitium dignoscunt: in his autem posterioribus, rationum momentis potiuntur, quibus solide demonstrentur et cuilibet prudenti persuadeantur. Hac vero industria et exercitatione augeri mentis opes et explicari facultates qui neget, ille veri falsique discrimen nihil conducere ad profectum ingenii, absurde contendat necesse est. Merito igitur Vaticana Synodus præclara beneficia, quæ per fidem rationi præstantur, his verbis commemorat: *Fides rationem ab erroribus liberat ac tuetur, eamque multiplici cognitione instruit* (1). Atque idcirco homini, si saperet, non culpanda fides, veluti rationi et naturalibus veritatibus inimica, sed dignæ potius Deo grates essent habendæ, vehementerque lætandum, quod, inter multas ignorantiæ causas et in mediis

(1) Const. dogm. de Fid. Cath., cap. 4.

errorum fluctibus, sibi fides sanctissima illuxerit, quæ, quasi sidus amicum, citra omnem errandi formidinem portum veritatis commonstrat.

Quod si, Venerabiles Fratres, ad historiam philosophiæ respiciatis, cuncta, quæ paulo ante diximus, re ipsa comprobari intelligetis. Et sane philosophorum veterum, qui fidei beneficio caruerunt, etiam qui habebantur sapientissimi, in pluribus deterrime errarunt. Nostis enim, inter nonnulla vera, quam sæpe falsa et absona, quam multa incerta et dubia tradiderint de vera divinitatis ratione, de prima rerum origine, de mundi gubernatione, de divina futurorum cognitione, de malorum causa et principio, de ultimo fine hominis, æternaque beatitudine, de virtutibus et vitiis, aliisque doctrinis, quarum vera certaque notitia nihil magis est hominum generi necessarium.—Contra vero primi Ecclesiæ Patres et Doctores, qui satis intellexerant, ex divinæ voluntatis consilio, restitutorem humanæ etiam scientiæ esse Christum, qui Dei virtus est Deique sapientia (1), et *in quo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi* (2), veterum sapientum libros investigandos, eorumque sententias cum revelatis doctrinis conferendas suscepere: prudentique delectu quæ in illis vere dicta et sapienter cogitata ocurrerent, amplexi sunt, ceteris omnibus vel emendatis, vel reiectis. Nam providissimus Deus, sicut ad Ecclesiæ defensionem martyres fortissimos, magnæ animæ prodigos, contra tyranorum sævitiem excitavit, ita philosophis falsi nominis aut hæreticis viros sapientia maximos obiecit, qui revelatarum veritatum thesaurum etiam rationis humanæ presidio tuerentur. Itaque ab ipsis Ecclesiæ primordiis, catholica doctrina eos nacta est adversarios multo infensissimos, qui christianorum dogmata et instituta irridentes, ponebant plures esse deos, mundi materiam principio causaque caruisse, rerumque cursum cæca quadam vi et fatali contineri necessitate, non divinæ providentiæ consilio administrari. Iamvero cum his insanientis doctrinæ magistris mature congressi sunt sapientes viri, quos *Apologetas* nominamus, qui, fide præeunte, ab humana quoque sapientia argumenta sumpserunt, quibus constituerent, unum Deum, omni perfectionum genere præstantissimum esse colendum; res omnes e nihilo omnipotenti virtute productas, illius sapientia vigere, singulasque ad proprios fines dirigi ac moveri.—Principem inter illos sibi locum vindicat *S. Iustinus* martyr, qui posteaquam celeberrimas græcorum Academias, quasi experiendo, lustrasset, plenoque ore nonnisi ex revelatis doctrinis, ut idem ipse fatetur, veritatem hauriri posse pervidisset, illas toto animi ardore complexus, calumniis purgavit, penes Romanorum Imperatores acriter copioseque defendit, et non pauca græcorum philosophorum dicta cum eis composuit. Quod et *Quadratus* et *Aristides*, *Hermias* et *Athenagoras* per illud tempus egregie præstiterunt.—Neque minorem in eadem causa gloriam adeptus est *Irenæus*, martyr invictus, Ecclesiæ Lugdunensis Pontifex: qui cum strenue refutaret perversas orientalium opiniones, Gnosticorum opera per fines romani imperii disseminatas, *origines hæreseon*

(1) I. Cor. I, 24.
(2) Colos. II, 3.

singularum (auctore Hieronymo), *et ex quibus philosophorum fontibus emanarint... explicavit* (1).—Nemo autem non novit *Clementis Alexandrini* disputationes, quas idem Hieronymus sic, honoris causa, commemorat: *Quid in illis indoctum? imo quid non de media philosophia est?* (2) Multa ipse quidem incredibili varietate disseruit ad condendam philosophiæ historiam, ad artem dialecticam rite exercendam, ad concordiam rationis cum fide conciliandam utilissima.—Hunc secutus *Origenes*, scholæ Alexandrinæ magisterio insignis, græcorum et orientalium doctrinis eruditissimus, perplura eademque laboriosa edidit volumina, divinis litteris explanandis, sacrisque dogmatibus illustrandis mirabiliter opportuna; quæ licet erroribus, saltem ut nunc extant, omnino non vacent, magnam tamen complectuntur vim sententiarum, quibus naturales veritates et numero et firmitate augentur.—Pugnat cum hæreticis *Tertullianus* auctoritate sacrarum Litterarum; cum philosophis, mutato armorum genere, philosophice; hos autem tam acute et erudite convincit, ut iisdem palam fidenterque obiiciat: *Neque de scientia, neque de disciplina, ut putatis, æquamur* (3). —*Arnobius* etiam, vulgatis adversus gentiles libris, et *Lactantius* divinis præsertim Institutionibus, pari eloquentia et robore dogmata ac præcepta catholicæ sapientiæ persuadere hominibus strenue nituntur, non sic philosophiam evertentes, ut Academici solent (4), sed partim suis armis, partim vero ex philosophorum inter se concertatione sumptis eos revincentes (5).—Quæ autem de anima humana, de divinis attributis, aliisque maximi momenti quæstionibus magnus *Athanasius* et *Chrysostomus* oratorum princeps, scripta reliquerunt, ita, omnium iudicio, excellunt, ut prope nihil ad illorum subtilitatem et copiam addi posse videatur.—Et ne singulis recensendis nimii simus, summorum numero virorum, quorum est mentio facta, adiungimus *Basilium* Magnum et utrumque *Gregorium*, qui, cum Athenis, ex domicilio totius humanitatis, exiissent philosophiæ omnis apparatu affatim instructi, quas sibi quisque doctrinæ opes inflammato studio pepererat, eas ad hæreticos refutandos, instituendosque christianos converterunt.—Sed omnibus veluti palmam præripuisse visus est *Augustinus*, qui ingenio præpotens, et sacris profanisque disciplinis ad plenum imbutus, contra omnes suæ ætatis errores acerrime dimicavit fide summa, doctrina pari. Quem ille philosophiæ locum non attigit? imo vero quem non diligentissime investigavit, sive cum altissima fidei mysteria et fidelibus aperiret, et contra adversariorum vesanos impetus defenderet; sive cum, Academicorum aut Manichæorum commentis deletis, humanæ scientiæ fundamenta et firmitudinem in tuto collocavit, aut malorum, quibus premuntur homines, rationem et originem et causas est persecutus? Quanta de Angelis, de anima, de mente humana, de voluntate et libero arbitrio, de

(1) Epist. ad Magn.
(2) Loc. cit.
(3) Apologet. §. 46.
(4) Inst. VII, cap. 7.
(5) De opif. Dei, cap. 21.

religione et de beata vita, de tempore et æternitate, de ipsa quoque mutabilium corporum natura subtilissime disputavit? — Post id tempus per Orientem *Ioannes Damascenus*, Basilii et Gregorii Nazianzeni vestigia ingressus, per Occidentem vero *Boetius* et *Anselmus*, Augustini doctrinas professi, patrimonium philosophiæ plurimum locupletarunt.

Exinde mediæ ætatis Doctores, quos *Scholasticos* vocant, magnæ molis opus aggressi sunt, nimirum segetes doctrinæ fecundas et uberes, amplissimis Sanctorum Patrum voluminibus diffusas, diligenter congerere, congestasque uno velut loco condere, in posterorum usum et commoditatem. — Quæ autem scholasticæ disciplinæ sit origo, indoles et excellentia, iuvat hic, Venerabiles Fratres, verbis sapientissimi viri, Prædecessoris Nostri, Sixti V fusius aperire: «Divino Illius munere, qui solus dat spiri»tum scientiæ et sapientiæ et intellectus, quique Ecclesiam suam per sæcu»lorum ætates, prout opus est, novis beneficiis auget, novis præsidiis ins»truit, inventa est a maioribus nostris sapientissimis viris, Theologia »scholastica, quam duo potissimum gloriosi Doctores, angelicus S. Thomas »et seraphicus S. Bonaventura, clarissimi huius facultatis professores... »excellenti ingenio, assiduo studio, magnis laboribus et vigiliis excoluerunt »atque ornarunt, eamque optime dispositam, multisque modis præclare »explicatam posteris tradiderunt. Et huius quidem tam salutaris scientiæ »cognitio et exercitatio, quæ ab uberrimis divinarum Litterarum, summo»rum Pontificum, sanctorum Patrum et Conciliorum fontibus dimanat, »semper certe maximum Ecclesiæ adiumentum afferre potuit, sive ad Scrip»turas ipsas vere et sane intelligendas et interpretandas, sive ad Patres »securius et utilius perlegendos et explicandos, sive ad varios errores et »hæreses detegendas et refellendas: his vero novissimis diebus, quibus iam »advenerunt tempora illa periculosa ad Apostolo descripta, et homines blas»phemi, superbi, seductores proficiunt in peius, errantes et alios in erro»rem mittentes, sane catholicæ fidei dogmatibus confirmandis et hæresibus »confutandis pernecessaria est» (1). Quæ verba quamvis Theologiam scholasticam dumtaxat complecti videantur, tamen esse quoque de Philosophia eiusque laudibus accipienda perspicitur. Siquidem præclaræ dotes, quæ Theologiam scholasticam hostibus veritatis faciunt tantopere formidolosam, nimirum, ut idem Pontifex addit, «apta illa et inter se nexa rerum et cau»sarum cohærentia, ille ordo et dispositio tamquam militum in pugnando »instructio, illæ dilucidæ definitiones et distinctiones, illa argumentorum »firmitas et acutissimæ disputationes, quibus lux a tenebris, verum a falso »distinguitur, hæreticorum mendacia multis præstigiis et fallaciis involuta, »tamquam veste detracta, patefiunt et denudantur» (2), præclaræ, inquimus, et mirabiles istæ dotes unice a recto usu repetendæ sunt eius philosophiæ, quam magistri scholastici, data opera et sapienti consilio, in disputationibus etiam theologicis, passim usurpare consueverunt. — Præterea cum illud sit scholasticorum Theologorum proprium ac singulare, ut scientiam hu-

(1) Bulla. — *Triumphantis*, an. 1588.
(2) Bull. cit.

manam ac divinam arctissimo inter se vinculo coniunxerint, profecto Theologia, in qua illi excelluerunt, non erat tantum honoris et commendationis ab opinione hominum adeptura, si mancam atque imperfectam aut levem philosophiam adhibuissent.

Iamvero inter Scholasticos Doctores, omnium princeps et magister, longe eminet *Thomas Aquinas;* qui, uti Caietanus animadvertit, veteres *doctores sacros quia summe veneratus est, ideo intellectum omnium quodammodo sortitus est* (1). Illorum doctrinas, velut dispersa cuiusdam corporis membra, in unum Thomas collegit et coagmentavit, miro ordine digessit, et magnis incrementis ita adauxit, ut catholicæ Ecclesiæ singulare præsidium et decus iure meritoque habeatur.—Ille quidem ingenio docilis et acer, memoria facilis et tenax, vitæ integerrimus, veritatis unice amator, divina humanaque scientia prædives, Soli comparatus, orbem terrarum calore virtutum fovit, et doctrinæ splendore complevit. Nulla est philosophiæ pars, quam non acute simul et solide pertractarit: de legibus ratiocinandi, de Deo et incorporeis substantiis, de homine aliisque sensibilibus rebus, de humanis actibus eorumque principiis ita disputavit, ut in eo neque copiosa quæstionum seges, neque apta partium dispositio, neque optima procedendi ratio, neque principiorum firmitas aut argumentorum robur, neque dicendi perspicuitas aut proprietas, neque abstrusa quæque explicandi facilitas desideretur.

Illud etiam accedit, quod philosophicas conclusiones angelicus Doctor speculatus est in rerum rationibus et principiis, quæ quamlatissime patent, et infinitarum fere veritatum semina suo velut gremio concludunt, a posterioribus magistris opportuno tempore et uberrimo cum fructu aperienda. Quam philosophandi rationem cum in erroribus refutandis pariter adhibuerit, illud a se ipse impetravit, ut et superiorum temporum errores omnes unus debellarit, et ad profligandos, qui perpetua vice in posterum exorituri sunt, arma invictissima suppeditarit.—Præterea rationem, ut par est, a fide apprime distinguens, utramque tamen amice consocians, utriusque tum iura conservavit, tum dignitati consuluit, ita quidem ut ratio ad humanum fastigium Thomæ pennis evecta, iam fere nequeat sublimius assurgere, neque fides á ratione fere possit plura aut validiora adiumenta præstolari, quam quæ iam est per Thomam consecuta.

Has ob causas, doctissimi homines, superioribus præsertim ætatibus, theologiæ et philosophiæ laude præstantissimi, conquisitis incredibili studio Thomæ voluminibus immortalibus, angelicæ sapientiæ eius sese non tam excolendos, quam penitus innutriendos tradiderunt.—Omnes prope conditores et legiferos Ordinum religiosorum iussisse constat sodales suos, doctrinis S. Thomæ studere et religiosius hærere, cauto, ne cui eorum impune liceat a vestigiis tanti viri vel minimum discedere. Ut Dominicianam familiam prætereamus, quæ summo hoc magistro iure quodam suo gloriatur, ea lege teneri Benedictinos, Carmelitas, Augustinianos, Societatem Iesu, aliosque sacros Ordines complures, statuta singulorum testantur.

(1) In 2am 2æ, q. 148, a 4. in fin.

Atque hoc loco magna cum voluptate provolat animus ad celeberrimas illas, quæ olim in Europa floruerunt, Academias et Scholas, Parisiensem nempe, Salmantinam, Complutensem, Duacenam, Tolosanam, Lovaniensem, Patavinam, Bononiensem, Neapolitanam, Conimbricensem, aliasque permultas. Quarum Academiarum nomen ætate quodammodo crevisse, rogatasque sententias, cum graviora agerentur negotia, plurimum in omnes partes valuisse, nemo ignorat. Iamvero compertum est, in magnis illis humanæ sapientiæ domiciliis, tamquam in suo regno, Thomam consedisse principem; atque omnium vel doctorum vel auditorum animos miro consensu in unius angelici Doctoris magisterio et auctoritate conquievisse.

Sed, quod pluris est, Romani Pontifices Prædecessores Nostri sapientiam Thomæ Aquinatis singularibus laudum præconiis, et testimoniis amplissimis prosecuti sunt. Nam Clemens VI (1), Nicolaus V (2), Benedictus XIII (3) aliique testantur, admirabili eius doctrina universam Ecclesiam illustrari; S. Pius V (4) vero fatetur eadem doctrina hæreses confusas et convictas dissipari, orbemque universum a pestiferis quotidie liberari erroribus; alii cum Clemente XII (5), uberrima bona ab eius scriptis in Ecclesiam universam dimanasse, Ipsumque eodem honore colendum esse affirmant, qui summis Ecclesiæ doctoribus, Gregorio, Ambrosio, Augustino et Hieronymo defertur; alii tandem S. Thomam proponere non dubitarunt Academiis et magnis Lyceis exemplar et magistrum, quem tuto pede sequerentur. Qua in re memoratu dignissima videntur B. Urbani V verba ad Academiam Tolosanam: *Volumus et tenore præsentium vobis iniungimus, ut B. Thomæ doctrinam tamquam veridicam et catholicam sectemini, eamdemque studeatis totis viribus ampliare* (6). Urbani autem exemplum Innocentius XII (7) in Lovaniensi studiorum Universitate, et Benedictus XIV (8) in Collegio Dionysiano Granatensium renovarunt. —His vero Pontificum maximorum de Thoma Aquinate iudiciis, veluti cumulus, Inocentii VI testimonium accedat: *Huius (Thomæ), doctrina præ ceteris, excepta canonica, habet proprietatem verborum, modum dicendorum, veritatem sententiarum, ita ut numquam qui eam tenuerint, inveniantur a veritatis tramite deviasse: et qui eam impugnaverit, semper fuerit de veritate suspectus* (9).

Ipsa quoque Concilia Œcumenica, in quibus eminet lectus ex toto orbe terrarum flos sapientiæ, singularem Thomæ Aquinati honorem habere perpetuo studuerunt. In Conciliis Lugdunensi, Viennensi, Florentino, Vaticano, deliberationibus et decretis Patrum interfuisse Thomam et pene

(1) Bulla *In Ordine.*
(2) Breve ad FF. Ord. Prædic. 1451.
(3) Bulla *Pretiosus.*
(4) Bulla *Mirabilis.*
(5) Bulla *Verbo Dei.*
(6) Const. 5. dat. die 3 Aug. 1368 ad Cancell. Univ. Tolos.
(7) Litt. in form. Brev., die 6 Febr. 1694.
(8) Litt. in form. Brev., die 21 Aug. 1752.
(9) Serm. de S. Thom.

præfuisse dixeris, adversos errores Græcorum, hæreticorum et rationalistarum ineluctabili vi et faustissimo exitu decertantem.—Sed hæc maxima est et Thomæ propria, nec cum quopiam ex doctoribus catholicis communicata laus, quod Patres Tridentini, in ipso medio conclavi ordini habendo, una cum divinæ Scripturæ codicibus et Pontificum Maximorum decretis *Summam* Aquinatis super altari patere voluerunt, unde consilium, rationes, oracula peterentur.

Postremo hæc quoque palma viro incomparabili reservata videbatur, ut ab ipsis catholici nominis adversariis obsequia, præconia, admirationem extorqueret. Nam exploratum est, inter hæreticarum factionum duces non defuisse, qui palam profiterentur, sublata semel e medio doctrina Thomæ Aquinatis, se facile posse *cum omnibus* catholicis doctoribus *subire certamen et vincere, et Ecclesiam dissipare* (1).—Inanis quidem spes, sed testimonium non inane.

His rebus et causis, Venerabiles Fratres, quoties respicimus ad bonitatem, vim præclarasque utilitates eius disciplinæ philosophicæ, quam maiores nostri adamarunt, iudicamus temere esse commissum, ut eidem suus honos non semper, nec ubique permanserit; præsertim cum philosophiæ scholasticæ et usum diuturnum et maximorum virorum iudicium, et, quod caput est, Ecclesiæ suffragium favisse constaret. Atque in veteris doctrinæ locum nova quædam philosophiæ ratio hac illac successit, unde non ii percepti sunt fructus optabiles ac salutares, quos Ecclesia et ipsa civilis societas maluissent. Adnitentibus enim Novatoribus sæculi XVI, placuit philosophari citra quempiam ad fidem respectum, petita dataque vicissim potestate quælibet pro lubitu ingenioque excogitandi. Qua ex re pronum fuit, genera philosophiæ plus æquo multiplicari, sententiasque diversas atque inter se pugnantes oriri etiam de iis rebus, quæ sunt in humanis cognitionibus præcipuæ. A multitudine sententiarum ad hæsitationes dubitationesque persæpe ventum est: a dubitationibus vero in errorem quam facile mentes hominum delabantur, nemo est qui non videat.—Hoc autem novitatis studium, cum homines imitatione trahantur, catholicorum quoque philosophorum animos visum est alicubi pervasisse: qui patrimonio antiquæ sapientiæ posthabito, nova moliri, quam vetera novis augere et perficere maluerunt, certe minus sapienti consilio, et non sine scientiarum detrimento. Etenim multiplex hæc ratio doctrinæ, cum in magistrorum singulorum auctoritate arbitrioque nitatur, mutabile habet fundamentum, eaque de causa non firmam atque stabilem neque robustam, sicut veterem illam, sed nutantem et levem facit philosophiam. Cui si forte contingat, hostium impetu ferendo vix parem aliquando inveniri, eius rei agnoscat in seipsa residere causam et culpam.—Quæ cum dicimus, non eos profecto improbamus doctos homines atque solertes, qui industriam et eruditionem suam, ac novorum inventorum opes ad excolendam philosophiam afferunt: id enim probe intelligimus ad incrementa doctrinæ pertinere. Sed magnopere cavendum est, ne in illa industria atque eruditione

(1) Beza.—Bucerus.

tota aut præcipua exercitatio versetur.—Et simili modo de sacra Theologia iudicetur; quam multiplici eruditionis adiumento iuvari atque illustrari quidem placet, sed omnino necesse est, gravi Scholasticorum more tractari, ut, revelationis et rationis coniunctis in illa viribus, *invictum fidei propugnaculum* (1) esse perseveret.

Optimo itaque consilio cultores disciplinarum philosophicarum non pauci, cum ad instaurandam utiliter philosophiam novissime animum adiecerint, præclaram Thomæ Aquinatis doctrinam restituere, atque in pristinum decus vindicare studuerunt et student. Pari voluntate plures ex ordine Vestro, Venerabiles Fratres, eamdem alacriter viam esse ingressos, magna cum animi Nostri lætitia cognovimus. Quos cum laudamus vehementer, tum hortamur, ut in suscepto consilio permaneant: reliquos vero omnes ex Vobis singulatim monemus, nihil Nobis esse antiquius et optabilius, quam ut sapientiæ rivos purissimos, ex angelico Doctore iugi et prædivite vena dimanantes, studiosæ iuventuti large copioseque universi præbeatis.

Quæ autem faciunt, ut magno id studio velimus, plura sunt.—Principio quidem, cum in hac tempestate nostra, machinationibus et astu fallacis cujusdam sapientiæ, christiana fides oppugnari soleat, cuncti adolescentes, sed ii nominatim qui in Ecclesiæ spem succrescunt, pollenti ac robusto doctrinæ pabulo ob eam causam enutriendi sunt, ut viribus validi, et copioso armorum apparatu instructi, mature assuescant causam religionis fortiter et sapienter agere, *parati semper*, secundum Apostolica monita, *ad satisfactionem omni poscenti rationem de ea, quæ in nobis est, spe* (2); *et exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt, arguere* (3).—Deinde plurimi ex iis hominibus qui, abalienato a fide animo, instituta catholica oderunt, solam sibi esse magistram ac ducem rationem profitentur. Ad hos autem sanandos, et in gratiam cum fide catholica restituendos, præter supernaturale Dei auxilium, nihil esse opportunius arbitramur, quam solidam Patrum et Scholasticorum doctrinam, qui firmissima fidei fundamenta, divinam illius originem, certam veritatem, argumenta quibus suadetur, beneficia in humanum genus collata, perfectamque cum ratione concordiam tanta evidentia et vi commonstrant, quanta flectendis mentibus vel maxime invitis et repugnantibus abunde sufficiat.

Domestica vero, atque civilis ipsa societas, quæ ob perversarum opinionum pestem quanto in discrimine versetur, universi perspicimus, profecto pacatior multo et securior consisteret, si in Academiis et scholis sanior traderetur, et magisterio Ecclesiæ conformior doctrina, qualem Thomæ Aquinatis volumina complectuntur. Quæ enim de germana ratione libertatis, hoc tempore in licentiam abeuntis, de divina cuiuslibet auctoritatis origine, de legibus earumque vi, de paterno et æquo summorum Principum imperio, de obtemperatione sublimioribus potestatibus, de mutua inter

(1) Sixtus V. Bull. cit.
(2) I. Pet. III. 15.
(3) Tit. I, 9.

omnes caritate; quæ scilicet de his rebus et aliis generis eiusdem a Thoma disputantur, maximum atque invictum robur habent ad evertenda ea iuris novi principia, quæ pacato rerum ordini et publicæ saluti periculosa esse dignoscuntur.—Demum cunctæ humanæ disciplinæ spem incrementi præcipere, plurimumque sibi debent præsidium polliceri ab hac, quæ Nobis est proposita, disciplinarum philosophicarum instauratione. Etenim a philosophia, tamquam a moderatrice sapientia, sanam rationem rectumque modum bonæ artes mutuari, ab eaque, tamquam vitæ communi fonte, spiritum haurire consueverunt. Facto et constanti experientia comprobatur, artes liberales tunc maxime floruisse, cum incolumis honor et sapiens iudicium philosophiæ stetit; neglectas vero et prope obliteratas iacuisse, inclinata atque erroribus vel ineptiis implicita philosophia.—Quapropter etiam physicæ disciplinæ, quæ nunc tanto sunt in pretio, et tot præclare inventis singularem ubique cient admirationem sui, ex restituta veterum philosophia non modo nihil detrimenti, sed plurimum præsidii sunt habituræ. Illarum enim fructuosæ exercitationi et incremento non sola satis est consideratio factorum, contemplatioque naturæ; sed, cum facta constiterint, altius assurgendum est, et danda solerter opera naturis rerum corporearum agnoscendis, investigandisque legibus, quibus parent, et principiis, unde ordo illarum, et unitas in varietate, et mutua affinitas in diversitate proficiscuntur. Quibus investigationibus mirum quantam philosophia scholastica vim et lucem, et opem est allatura, si sapienti ratione tradatur.

Qua in re et illud monere iuvat, nonnisi per summam iniuriam eidem philosophiæ vitio verti, quod naturalium scientiarum profectui et incremento adversetur. Cum enim Scholastici, sanctorum Patrum sententiam secuti, in Anthropologia passim tradiderint, humanam intelligentiam nonnisi ex rebus sensibilibus ad noscendas res corpore materiaque carentes evehi, sponte sua intellexerunt, nihil esse philosopho utilius, quam naturæ arcana diligenter investigare, et in rerum physicarum studio diu multumque versari. Quod et facto suo confirmarunt: nam S. Thomas, B. Albertus Magnus, aliique Scholasticorum Principes, non ita se contemplationi philosophiæ dediderunt, ut non etiam multum operæ in naturalium rerum cognitione collocarint: imo non pauca sunt in hoc genere dicta eorum et scita, quæ recentes magistri probent, et cum veritate congruere fateantur. Præterea, hac ipsa ætate, plures iique insignes scientiarum physicarum doctores palam aperteque testantur, inter certas ratasque recentioris Physicæ conclusiones, et philosophica Scholæ principia nullam veri nominis pugnam existere.

Nos igitur, dum edicimus libenti gratoque animo excipiendum esse quidquid sapienter dictum, quidquid utiliter fuerit a quopiam inventum atque excogitatum; Vos omnes, Venerabiles Fratres, quam enixe hortamur, ut ad catholicæ fidei tutelam et decus, ad societatis bonum, ad scientiarum omnium incrementum auream sancti Thomæ sapientiam restituatis, et quam latissime propagetis. Sapientiam sancti Thomæ dicimus: si quid enim est a doctoribus Scholasticis vel nimia subtilitate quæsitum, vel parum considerate traditum, si quid cum exploratis posterioris ævi doctrinis

minus cohærens, vel denique quoquo modo non probabile, id nullo pacto in animo est ætati nostræ ad imitandum proponi.—Ceterum, doctrinam Thomæ Aquinatis studeant magistri, a vobis intelligenter lecti, in discipulorum animos insinuare; eiusque præ ceteris soliditatem atque excellentiam in perspicuo ponant. Eamdem Academiæ a Vobis institutæ aut instituendæ illustrent ac tueantur, et ad grassantium errorum refutationem adhibeant.—Ne autem supposita pro vera, neu corrupta pro sincera bibatur, providete ut sapientia Thomæ ex ipsis eius fontibus hauriatur, aut saltem ex iis rivis, quos ab ipso fonte deductos, adhuc integros et illimes decurrere certa et concors doctorum hominum sententia est: sed ab iis, qui exinde fluxisse dicuntur, re autem alienis et non salubribus aquis creverunt, adolescentium animos arcendos curate.

Probe autem novimus conatus Nostros irritos futuros, nisi communia cepta, Venerabiles Fratres, Ille secundet, qui *Deus scientiarum* in divinis eloquiis (1) appellatur; quibus etiam monemur, *omne datum optimum et omne donum perfectum desursum esse, descendens a Patre luminum* (2). Et rursus: *Si quis indiget sapientia, postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter, et non improperat; et dabitur ei* (3).—Igitur hac quoque in re exempla sequamur Doctoris angelici, qui numquam se lectioni aut scriptioni dedit, nisi propitiato precibus Deo; quique candide confessus est, quidquid sciret non tam se studio aut labore suo sibi peperisse, quam divinitus accepisse: ideoque humili et concordi obsecratione Deum simul omnes exoremus, ut in Ecclesiæ filios spiritum scientiæ et intellectus emittat, et aperiat eis sensum ad intelligendam sapientiam. Atque ad uberiores percipiendos divinæ bonitatis fructus, etiam B. Virginis Mariæ, quæ sedes sapientiæ appellatur, eficacissimum patrocinium apud Deum interponite; simulque deprecatores adhibete purissimum Virginis Sponsum B. Iosephum, et Petrum ac Paulum Apostolos maximos, qui orbem terrarum, impura errorum lue corruptum, veritate renovarunt, et cælestis sapientiæ lumine compleverunt.

Denique divini auxilii spe freti, et pastorali Vestro studio confisi, Apostolicam benedictionem, cælestium munerum auspicem et singularis Nostræ benevolentiæ testem, Vobis omnibus, Venerabiles Fratres, universoque Klero et populo singulis commisso, peramanter in Domino impertimur.

Datum Romæ apud S. Petrum, die 4 Augusti ann. 1879, Pontificatus Nostri anno secundo.

LEO PP. XIII.

(1) I. Reg. II, 3.
(2) Iac. I, 17.
(3) Ibid. v, 5.

MODUS CITANDI SUMMAM THEOLOGICAM.

I, vel 1. . . . . Pars prima.
I-II. vel 1-2æ, vel 1. 2.. . . Prima secundæ, hoc est, prima pars secundæ partis: nam secunda pars *Summæ* in duas partes ab Auctore dividitur.
II-II. vel 2.ª 2æ. vel 2. 2. . Secunda secundæ, hoc est, in secunda parte secundæ partis.
III. vel 3.ª, vel 3. . . . . Tertia pars.
Supp. vel sup. vel sp. s.. . . Supplementum.
Q. q. quæst. qu. . . . . Quæstione.
A. a. art.. . . . . Articulo: frequenter tamen *a* vel *art* omittitur, solo numero articulum designante.
o. . . . . In toto articulo.
c. . . . . In corpore articuli, hoc est, in responsione ad quæstionem.

1. 2. 3. 4. 5. etc. post citationem articuli indicat responsionem ad argumentum primum, secundum, tertium, etc.

S. cum unico tantum numero sequenti denotat, *supra*; cum vero post adduntur q. et plures numeri significat, *supplementum*.

Itaque brevius, in qualibet *Summæ* citatione, primus numerus significat *Partem*, secundus *quæstionem*, tertius *articulum*, quartus vel *totum* articulum vel *partem* ejus. Numeri arabici aut romani indifferenter adhibentur.

EXEMPLA.

I. q. XXI. a 3. 1.. . . . . } Prima pars, quæstione vigesima prima, articulo
1. 21. 3. 1.. . . . . } tertio, ad primum.
I-II, q. XLVI, a. 2. c. . . . . } Prima secundæ, quæstione quadragesima sexta,
12æ. 46. 2. c. . . . . } art. secundo in corpore.
Supp. III, 3. 2. . . . . Suplementum, quæstione tertia, articulo tertio, ad secundum.
III. q. 19 a 4. o.—Item 22, 5. per tot.—Item 57, 1. 3. . . } Tertia pars, quæstione decima nona, articulo quarto, in toto: quæstione vigesima secunda, art. quinto per totum; et quincuagesima septima, primo, ad tertium. Et ita porro.

PROGRAMMA STUDIORUM SUMMÆ THEOLOGICÆ STI. THOMÆ IN COLLEGIIS DOMINICANIS HISPANIÆ,
IN QUATUOR ANNOS ET OCTO CURRICULOS DISTRIBUTUM.

ANNI SCHOLARES.		LECTIO MATUTINA. Partes *Summæ*.	Quæstiones inclusive.	LECTIO VESPERTINA. Partes *Summæ*.	Quæstiones inclusive.
I.	Primum dimidium curric.	Prima pars.	A q. 1 usque ad 26.	Pars prima secundæ.	A q. 1 usque ad 54.
	Secundum dim. curric.	Prima pars.	a 27 usque ad 49.	Prima secundæ.	a 55 usque ad 80. et a 84 usque ad 89.
II.	Primum dimidium.	Prima pars.	a 50 usque ad 93.	Prima secundæ. et Secunda secundæ.	a 90 usque ad 108. a 1 usque ad 16.
	Secundum dimidium.	Prima pars, et Prima secund.	a 94 usque ad 119. a 81 ad 83 et 109 ad 114.	Secunda secundæ.	a 17 usque ad 46.
III.	Primum dimidium.	Tertia pars.	a 1 usque ad 45.	Secunda secundæ.	a 47 usque ad 80.
	Secundum dimidium.	Tertia pars.	a 46 usque ad 83.	Secunda secundæ.	a 81 usque ad 122.
IV.	Primum dimidium.	Tertia pars, et Supplementum.	a 84 usque ad 90. a 1 usque ad 40.	Secunda secundæ.	a 123 usque ad 161.
	Secundum dimidium.	Supplementum.	a 41 usque ad 99.	Secunda secundæ.	a 162 usque ad 189.

ARTICULI SELECTI EX PRIMA PARTE SUMMÆ THEOLOGICÆ ANGELICI DOCTORIS, QUOS IN PUBLICIS ACADEMIÆ SCHOLIS, ET IUVENES, QUI THEOLOGIÆ DANT OPERAM, MEMORIÆ MANDARE, ET CATHEDRARUM MODERATORES ILLIS EXPLICARE DEBENT.

		Articuli selecti.	*Articuli minus cessarii.*
Quæst.	1. *De Proœmialia.*	Art. 1. 8. 9. 10.	2. 3. 4. 5. 6. 7.
Quæst.	2. — *Deo. An sit.*	Art. 1. 2. 3.	
Quæst.	3. — *Simplicitate Dei.*	Art. 4. 7.	1. 2. 3. 5. 6. 8.
Quæst.	4. — *Perfectione Dei.*	Art. 2.	1. 3.
Quæst.	5. — *Bono in communi.*	Art. 5. 6.	1. 2. 3. 4.
Quæst.	6. — *Bonitate Dei.*	Art. 3. 4.	1. 2.
Quæst.	7. — *Infinitate Dei.*	Art. 1. 2.	3. 4.
Quæst.	8. — *Exist. Dei in rebus.*	Art. 1. 4.	2. 3.
Quæst.	9. — *Immutabilitate Dei.*	Art. 1.	2.
Quæst.	10. — *Æternitate Dei.*	Art. 1. 3.	2. 4. 5. 6.
Quæst.	11. — *Unitate Dei.*	Art.	1. 2. 3. 4.
Quæst.	12. — *De cognit. et vis. Dei.*	Art. 1. 2. 4. 5. 9. 11. . .	3. 6. 7. 8. 10. 13.
Quæst.	13. — *Nominibus Dei.*	Art. 7. 9. 11. 12. . . .	1. 2. 3. 4. 5. 6. 8. 10.
Quæst.	14. — *Scientia Dei.*	Art. 13. 15.	1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 14. 16.
Quæst.	15. — *Idæis.*	Art. 3.	1. 2.
Quæst.	16. — *Veritate.*	Art. 6.	1. 2. 3. 4. 5. 7. 8.
Quæst.	17. — *Falsitate.*	Atr.	1. 2. 3. 4.
Quæst.	18. — *Vita Dei.*	Art. 4.	1. 2. 3.
Quæst.	19. — *Voluntate Dei.*	Art. 4. 5. 6 8. 12. . . .	1. 2. 3. 7. 9. 10. 11.
Quæst.	20. — *Amore Dei.*	Art.	1. 2. 3. 4.
Quæst.	21. — *Just. et misericordia.*	Art. 2. 4.	1. 3.
Quæst.	22. — *Providentia.*	Art. 1. 4.	2. 3.
Quæst.	23. — *Prædestinatione.*	Art. 1. 2. 5. 8.	3. 4. 6. 7.
Quæst.	24. — *Libro vitæ.*	Art. 1. 3.	2. 4.
Quæst.	25. — *Potentia Dei.*	Art. 2. 3.	1. 4. 5. 6.
Quæst.	26. — *Beatitudine Dei.*	Art. 2. 3.	1. 4.
Quæst.	27. — *Processionibus div.*	Art. 1. 2. 3. 5.	5.
Quæst.	28. — *Relationibus.*	Art. 1. 2. 4.	3. 5.
Quæst.	29. — *Personis div.*	Art. 2. 4.	1. 3.
Quæst.	30. — *Pluralitate pers.*	Art. 1.	2, 3. 4.
Quæst.	31. — *eodem.*	Art. 1.	2. 3. 4.
Quæst.	32. — *Cognitione Person.*	Art. 2. 3 4.	1.
Quæst.	33. — *Patre.*	Art. 4.	1. 2. 3.
Quæst.	34. — *Verbo.*	Art. 1. 3.	2.
Quæst.	35. — *Nomine Filii.*	Art.	1. 2.
Quæst.	36. — *Spiritu Sancto.*	Art.	1. 2. 3. 4.
Quæst.	37. — *Nomine Sp. S.*	Art. 2.	1. 3. 4.
Quæst.	38. — *Nom. Sp. S. donum.*	Art.	1. 2.
Quæst.	39. — *Person. ad essent.*	Art. 7.	1. 2. 3. 4. 5. 6. 8.
Quæst.	40. — — *ad relationes.*	Art. 2.	1. 3. 4.
Quæst.	41. — *Notionibus.*	Art. 1.	2. 3. 4. 5. 6.
Quæst.	42. — *Æqualit. et simil.*	Art. 3. 5.	1. 2. 4. 6.

		Articuli selecti.	*Articuli minus necessarii.*
Quæst.	43. *De Missione div. pers.*	Art. 1. 2. 3. 7.	4. 5. 6. 8.
Quæst.	44. — *Causa omn. ent.*	Art. 1. 2.	3. 4.
Quæst.	45. — *Creatione.*	Art. 1. 5.	2. 3. 4. 6. 7. 8.
Quæst.	46. — *Duratione.*	Art.	1. 2. 3.
Quæst.	47. — *Distinct. in comm.*	Art.	1. 2. 3.
Quæst.	48. — *Malo.*	Art. 1. 3.	2. 4. 5. 6.
Quæst.	49. — *Causa mali.*	Art.	1. 2. 3.
Quæst.	50. — *Angelis.*	Art. 1. 5.	2. 3. 4.
Quæst.	51. — — *eisdem, ad corp.*	Art.	1. 2. 3.
Quæst.	52. — *Loco Angelorum.*	Art.	1. 2. 3.
Quæst.	53. — *Motu Angelorum.*	Art.	1. 2. 3.
Quæst.	54. — *Cognitione Ang.*	Art. 1. 2.	3. 4. 5.
Quæst.	55. — — *medio cogn. ang.*	Art. 2. 3.	1.
Quæst.	56. — *Cognit. inmater.*	Art.	1. 2. 3.
Quæst.	57. — — *materialium.*	Art. 1. 4.	2. 3.
Quæst.	58. — *Modo cogn ang.*	Art. 6.	1. 2. 3. 4. 5. 6.
Quæst.	59. — *Voluntate Angel.*	Art.	1. 2. 3. 4.
Quæst.	60. — *Dilectione Angelorum.*	Art.	1. 2. 3. 4.
Quæst.	61. — *Product. Angel.*	Art. 1. 3.	1. 2. 4.
Quæst.	62. — *Gratia Angelorum.*	Art. 2. 4. 6. 8. 9. . . .	1. 3. 5. 7.
Quæst.	63. — *Malitia Angelorum.*	Art. 3. 5. 7. 9.	1. 2. 4. 6. 8.
Quæst.	64. — *Pœna dœmonum.*	Art. 1. 2.	3. 4.
Quæst.	65. — *Opere creationis.*	Art. 1. 4.	2. 3.
Quæst.	66. — *Ordine creationis.*	Art. 2.	1. 3. 4.
Quæst.	67. — *1. die.*	Art. 1.	2. 3. 4.
Quæst.	68. — *2. die.*	Art. 1. 3.	2. 4.
Quæst.	69. — *3. die.*	Art.	1. 2.
Quæst.	70. — *4. die.*	Art.	1. 2. 3.
Quæst.	71. — *5. die.*	Art.	1.
Quæst.	72. — *6. die.*	Art.	1.
Quæst.	73. — *7. die.*	Art.	1. 2. 3.
Quæst.	74. — *Septem dieb. in comm*	Art. 2.	1. 3.
Quæst.	75. — *Anima hum.*	Art. 2. 6.	1. 3. 4. 5. 7.
Quæst.	76. — *Unione animæ et corp.*	Art. 1. 4. 8.	2. 3. 5. 6. 7.
Quæst.	77. — *Potentiis.*	Art. 1. 4.	3. 3. 5. 6. 7. 8.
Quæst.	78. — — *in speciali.*	Art.	1. 2. 3. 4.
Quæst.	79. — *Intellectiva.*	Art. 3. 9. 12.	1. 2. 4. 5. 6 7. 10. 12.
Quæst.	80. — *Appetitu.*	Art.	1. 2.
Quæst.	81. — *Sensualitate.*	Art.	1. 2. 3.
Quæst.	82. — *Voluntate.*	Art. 4. 5.	1. 2. 3.
Quæst.	83. — *Libero Arbitrio.*	Art.	1. 2. 3. 4.
Quæst.	84. — *Cognitione corp.*	Art. 2. 3. 5. 7.	1. 4. 6. 8.
Quæst.	85. — *Ordin. intell.*	Art.	1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8.
Quæst.	86. — *Cognit. quidd.*	Art.	1. 2. 3. 4.
Quæst.	87. — — *sui et aliorum.*	Art.	1. 2. 3. 4.
Quæst.	88. — — *supra se.*	Art. 3.	1. 2. 4.
Quæst.	89. — *De anima separata.*	Art.	1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8.
Quæst.	90. — *Productione hominis.*	Art.	1. 2. 3. 4.
Quæst.	91. — — *corporis.*	Art.	1. 2. 3. 4.
Quæst.	92. — — *mulieris.*	Art.	1. 2. 3. 4.
Quæst.	93. — *Imag. div. hom.*	Art. 6. 9.	1. 2. 3. 4. 5. 7. 8.
Quæst.	94. — *Statu primi Parentis.*	Art.	1. 2. 3. 4.
Quæst.	95. — *Voluntate.*	Art.	1. 2. 3. 4.
Quæst.	96. — *Dominio.*	Art.	1. 2. 3. 4.

		Articuli selecti.	*Articuli minus necessarii.*
Quæst. 97.	*De Pertin ab conserv.*	Art.	1. 2. 3. 4.
Quæst. 98.	— — *speciei per gen.*	Art.	1. 2.
Quæst. 99.	— *Prole.*	Art.	1. 2.
Quæst. 100.	— — *quoad justitiam*	Art.	1. 2.
Quæst. 101.	— — *quoad scientiam.*	Art.	1. 2.
Quæst. 102.	— *Paradiso.*	Art.	1. 2. 3. 4.
Quæst. 103.	— *Gubernatione rerum.*	Art. 1. 2. 5. 7. 8.. . .	3. 4. 6.
Quæst. 104.	— *Effect. div. gubern.*	Art.	1. 2. 3. 4.
Quæst. 105.	— *Mutat. creat. a Deo.*	Art. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7 8..	2.
Quæst. 106.	— *Illuminat. angel.*	Art. 1. 4.	2. 3.
Quæst. 107.	— *Locutione ang.*	Atr. 4. 5.	1. 2. 3.
Quæst. 108.	— *Hierarch. et Ord.*	Art. 1. 2. 4. 5. 6. 7. . .	3. 8.
Quæst. 109.	— *Ord. Dæmonum.*	Art. 1. 2. 3. 4.	
Quæst. 110.	— *Præsid. sup. corpor.*	Art. 1. 2. 3. 4.	
Quæst. 111.	— *Act in homines.*	Art. 1. 2. 3. 4.	
Quæst. 112.	— *Missione angel.*	Art. 1. 2. 3. 4.	
Quæst. 113.	— *Custodia angel.*	Art. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8.	
Quæst. 114.	— *Impugnat dæmon.*	Art. 1. 4.	2. 3.
Quæst. 115.	— *Actione corp. creat.*	Art. 1. 2. 3. 4. 5. 6. . .	
Quæst. 116.	— *Fato.*	Art. 1. 2. 3.	4.
Quæst. 117.	— *Actione hominis.*	Art. 4.	1. 2. 3.
Quæst. 118.	— *Traduct. animæ.*	Art. 1. 2. 3..	
Quæst. 119.	— *Propag. corporis.*	Art. 1. 2.	

SUMMÆ D. THOMÆ CONSPECTUS GENERALIS.

D. Thomas in sua *Summa* hanc procedendi rationem sequitur; ut primo consideret Deum in se; secundo in creaturis, quarum est principium et finis; tertio ipsarum creaturarum motum in Deum per Christum, et demum Sacramenta. Universam hanc materiam dividit in tres partes, quæ, quoniam secunda duplex est, quatuor partibus æquivalent.

I Pars.—Continet quæstiones 119, articulos 584.—In ea agit de sacra doctrina, de Deo ejusque attributis, scientia, voluntate, ac providentia; de Trinitate divinarum personarum, et pertinentibus ad singulas personas; de Creatione, de origine Mundi, et opere sex dierum; de Angelis, et eorum cognitione et voluntate, de dæmonibus et eorum pœna; de homine quantum ad animam et ejus potentias, et quantum ad corpus; et de gubernatione rerum; etc., etc.

I-II.æ.—Continet quæstiones 114, articulos 619.—In ea agit de motu rationalis creaturæ in Deum suum ultimum finem, seu de fine et de mediis in genere et in specie; de fine ultimo in communi, et de beatitudine; de mediis in universali, actibus humanis, passionibus, habitibus in genere et in specie; de virtutibus et de peccatis, de legibus, ejusque speciebus; de gratia divina et ejus effectibus; de merito, etc., etc.

II-II.æ.—Continet quæstiones 189, articulos 917.—De virtutibus theologicis, de fide, donis adnexis et vitiis contrariis; de spe et de vitiis contrariis; de charitate, ejusque objecto, ordine et effectibus, tum etiam de vitiis oppositis: de gratiis gratis datis, ubi de miraculis et de prophetiis; de vita morali, de diversis statibus, statu religionis etc.; de virtutibus cardinalibus secundum se; de vitiis oppositis, et de præceptis ad eas pertinentibus, etc.

III Pars.—Continet quæstiones 90, articulos 549.—De Christo Salvatore, qui secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum: de mysterio Incarnationis, et modo unionis cum natura humana, quantum ad personam assumentem, et quantum ad naturam assumptam: de vita et mysteriis Christi, ab ejus conceptione et nativitate, passione et resurrectione, usque ad ascensionem in cœlos; et de ejus judiciaria

potestate: deinde de tribus prioribus Sacramentis, et de Pœnitentia in genere, etc.

Supp. III Partis.—Continet quæstiones 101, articulos 456.—De Pœnitentiæ partibus in speciali, actibus pœnitentis, et de potestate clavium, ubi etiam de indulgentiis; de Extrema-unctione: de Ordine; de Matrimonio, in quantum officium naturæ, et in quantum sacramentum, tum, de impedimentis, etc. Demum de Resurrectione, seu de fine immortalis vitæ ad quam per Christum resurgendo pervenimus; de statu animarum separatarum; de Purgatorio et de suffragiis; de ipsa resurrectione carnis, et conditionibus resurgentium; de Judicio extremo; de statu beatorum et damnatorum, et de consummatione finali.

Opus sane mirandum, et humani ingenii monumentum perfectissimum, in quo nescio quid magis admirationem rapiat, an rationum in eo expositarum soliditas et acumen, an potius partium ordinatissima structura.

Igitur *Summa* continet quæstiones 613, articulos 3125, et responsiones ad argumenta plusquam 10.000.

DIVI THOMÆ AQUINATIS

SUMMA THEOLOGICA.

PARS PRIMA.

PROLOGUS.

Quia catholicæ veritatis doctor non solum provectos debet instruere, sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire (secundum illud Apostoli I ad Corinth. III, 1: *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 secundum quod congruit ad eruditionem incipientium.

Consideravimus namque hujus doctrinæ novitios, in iis quæ á diversis scripta sunt, plurimum impediri; partim quidem propter multiplicationem inutilium quæstionum, articulorum et argumentorum; partim etiam quia ea quæ sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinæ, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se præbebat occasio disputandi; partim quidem quia 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 dilucidé prosequi, secundum quod materia patietur (1).

(1) Theologi munus Stus Doctor paucis verbis complectitur: ea scilicet quæ ad christianam religionem pertinent tradere solide, seclusis inutilibus quæstionibus, ordinate, breviter, ac dilucide, quod ipse facit.—Sed non omnino theologus prudens scholasticas quæstiones spernere debet, quæ quamvis non raro inanes subtilitates videantur, frequenter tamen profundissimas tum Metaphysicæ tum aliarum scientiarum explicationes continent, ita ut doctissimi adhuc viri ex illis fontibus haurire non dedignentur.

QUÆSTIO I.

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 primo investigare de ipsa sacra doctrina, qualis sit, et ad quæ se extendat.

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

ARTICULUS I.

Utrum sit necessarium præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi (2).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit necessarium præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi. Ad ea enim quæ supra rationem sunt, homo non debet conari, secundum illud Eccli. XXII: *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 enim scitur nisi verum, quod cum ente convertitur. Sed de omnibus entibus tractatur in disciplinis philosophicis, et etiam de Deo; unde quædam pars philosophiæ dicitur theologia, sive scientia divina, ut patet per philosophum in VI Metaph. (com. 11). Non fuit igitur necessarium præter philosophicas (1) disciplinas aliam doctrinam haberi.

Sed contra est, quod dicitur II ad Timoth. III, 16: *Omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum ad justitiam.* Scriptura autem divinitus inspirata non pertinet ad philosophicas disciplinas, quæ sunt secundum rationem humanam inventæ. Utile igitur est præter philosophicas disciplinas esse aliam scientiam divinitus inspiratam (2).

---

(1) Hoc quod nunc per decem articulos investigandum proponitur, non solum huic primæ parti, sed toti theologiæ præambulum est.

(2) De his etiam 2-2, q. II, art. 3 et 4 et I *Sent.* prol. art. 2, et 1 *Contra Gent.*, cap. 4 et 6, et *De Verit.* q. XIV, art. 2.

Circa vocem, *Utrum*, quæ singulis articulis præponitur, hoc pro universalissima regula firmiter habendum est; quod maximis adductus rationibus Stus Doctor quæsita sua tali modo formavit. *Primo* quidem, ut dubitantibus in fide satisfaceret; *secundo*, ut per suas verissimas rationes plerumque naturales allatas palam ostenderet, ea quæ fidei sunt, non esse contra rationem naturalem, licet sint supra, sed ei valde consentanea; *tertio*, ut veritatis adversarios validius confutaret, universa eorum arma auferendo, dum argumenta quæ opponunt, omnino dissolvit. Hoc adversus eos qui S. Thomam carpere conantur, dicentes quod ille omnia posuit in *utrum*.

(1) Ita edit. Rom. et Paris. Nicolai. Patav., *physicas;* sic etiam infra sæpius.

(2) 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*

Respondeo dicendum, quod necessarium fuit ad humanam salutem esse doctrinam quamdam secundum revelationem divinam præter philosophicas disciplinas, quæ ratione humaná investigantur. Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quemdam finem, qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Isai. LXIV, 4: *Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparásti diligentibus te* (1). Finem autem oportet esse præcognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quædam per revelationem divinam, quæ rationem humanam excedunt.

Ad ea etiam quæ de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina; quia veritas de Deo per rationem investigata, á paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum homini proveniret; á cujus tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quæ in Deo est (1). Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruerentur. Necessarium igitur fuit, præter philosophicas disciplinas, quæ per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi (2).

Ad primum ergo dicendum, quod licet ea quæ sunt altiora hominis cognitione, non sint ab homine per rationem inquirenda, sunt tamen a Deo revelata, suscipienda per fidem: unde et ibidem (Eccli. III, 25) subditur: *Plurima supra sensum hominum ostensa*

---

nonnullis etiam aliis, quæ humana ratione investigari possunt, extare fuit necessarium.—Breves istæ conclusiones totam doctrinam articuli cui adjunguntur summatim complectentes, quæ in aliquibus editionibus textui inseruntur, non sunt Divi Thomæ, sed additæ sunt ab Augustino Hunnæo, doctore ac in academia Lovaniensi professore.

Hæc conclusio et aliæ articulorum sequentium sunt adversus errores *rationalismi* tum *absoluti*, tum *moderati*, quos his propositionibus *Syllabus* damnat; "IV. Omnes religionis veritates ex nati-"va humanæ rationis vi derivant; hinc "ratio est princeps norma, qua homo "cognitionem omnium cujuscumque ge-"neris veritatum assequi possit ac de-"beat.„ "IX. Omnia indiscriminatim "dogmata Religionis christianæ sunt "objectum naturalis scientiæ, seu philo-"sophiæ; et humana ratio historice tan-"tum exculta, potest ex suis naturalibus "viribus et principiis, ad veram de om-"nibus etiam reconditioribus dogmati-"bus scientiam pervenire, modo hæc "dogmata ipsi rationi tamquam objec-"tum proposita fuerint.„

(1) Vulgata, *expectantibus*.

(1) Ut in objecto et in fine, juxta intentum præsens, quamvis etiam ut in principio salutis.

(2) "Huic divinæ revelationi, ut do-"cet Concilium Vaticanum, tribuendum "quidem est, ut ea, quæ in rebus di-"vinis humanæ rationi per se impervia "non sunt, in præsenti quoque generis "humani conditione ab omnibus expedi-"te, firma certitudine, et nullo admixto "errore cognosci possint. Non hac ta-"men de causa revelatio absolute neces-"saria dicenda est, sed quia Deus ex "infinita bonitate sua ordinavit hominem "ad finem supernaturalem, ad partici-"panda scilicet bona divina, quæ huma-"næ mentis intelligentiam omnino supe-"rant „—Constit. *Dei Filius*, cap. 2.—Quod magis explicat, cap. 4, dicens: "Hoc quoque perpetuus Ecclesiæ catho-"licæ consensus tenuit et tenet, dupli-"cem esse ordinem cognitionis, non so-"lum principio, sed objecto etiam dis-tinctum; principio quidem, quia in altero "naturali ratione, in altero fide divina "cognocimus; objecto autem, quia præter "ea, ad quæ naturalis ratio pertingere "potest, credenda nobis proponuntur "mysteria in Deo abscondita, quæ, nisi "revelata divinitus, innotescere non pos-"sunt.„—Sed ad pleniorem intelligentiam totius hujus primæ quæstionis legatur integra Constitutio Vaticani. Vide etiam nostras *Lecciones sobre el Syllabus*, a cap. 3 ad 9, et etiam 11 et 17.

sunt tibi. Et in hujusmodi sacra doctrina consistit.

Ad secundum dicendum, quod diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eamdem enim conclusionem demostrat astrologus, et naturalis, puta quod terra est rotunda; sed astrologus per medium mathematicum, id est, a materiá abstractum; naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem de quibus philosophicæ disciplinæ tractant, secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, etiam aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine divinæ revelationis. Unde theologia, quæ ad sacram doctrinam pertinet, differt, secundum genus, ab illa theologia quæ pars philosophiæ ponitur (1).

ARTICULUS II.

Utrum sacra doctrina sit scientia (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sacra doctrina non sit scientia. Omnis enim scientia procedit ex principiis per se notis. Sed sacra doctrina procedit ex articulis fidei, qui non sunt per se noti, cum non ab omnibus concedantur; *non* enim *omnium est fides,* ut dicitur II Thessal. III, 2. Non igitur sacra doctrina est scientia.

2. Præterea, scientia non est singularium. Sed sacra doctrina tractat de singularibus, puta de gestis Abrahæ, Isaac, et Jacob, et similibus. Ergo sacra doctrina non est scientia.

Sed contra est, quod Augustinus dicit XIV de Trinitate, (cap. 1,): "*Huic scientiæ attribuitur illud tantummodo quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur.*„ Hoc autem ad nullam scientiam pertinet nisi ad sacram doctrinam; ergo sacra doctrina est scientia (1).

---

(1) Theologiæ naturalis et supernaturalis, ait M. Canus, facilis est et expedita distinctio. Theologiam naturalem voco Metaphysicam, ea parte, qua Dei naturam per naturæ rationes inquirit, quæ est nobis, id est, christianis, cum philosophis gentium communis. Supernaturalem autem eam dico, quæ ejusdem Dei et naturam et proprietates per principia ea investigat, quæ sunt hominibus divinitus revelata. Revelationem porro theologorum more hic accipio, quæ hominis et captum superat et ingenium..... Atque hæc supernaturalis theologia propria est fidelium et christianorum. *De locis theol.* lib. XII, cap. 3.

(2) De his etiam III *Sent.* dist. 33, quæst. I, art. 2. quæstiunc. IV, et I prol. art. 3, quæst. II, et de *Verit.* quæst. XIV, artic. 9, ad 4, et super. Boet. tract. 1, quæst. II, art. 2.

Controversia est inter Sti. Thomæ interpretes quid per sacram doctrinam intelligat, an fidem, an theologiam, an doctrinam sacram in communi, prout abstrahit a fide et theologia. Hoc ultimum amplectitur Cajetanus et post ipsum Serra et alii. Sed Joannes a Sto. Thoma, Sylvius et plures alii, e contra contendunt auctorem nostrum per sacram doctrinam intelligere theologiam proprie sumptam, quod verisimilius.

(1) Conclusio. *Sacra doctrina est scientia, ex principiis superioris scientiæ, quæ Dei et beatorum propria est, derivata.*— Est adversus eos qui contendunt doctrinam sacram non esse scientiam, sed auctoritatem, et catholicos accusant quasi rationem suffocarent. Est etiam adversus quosdam hodiernos *rationalismi moderati* assertores, qui ex opposito peccant dicentes, omnes articulos fidei posse probari per rationes necessarias, demonstrativas et evidentes. Hic Stus Thomas docet quod sacra doctrina est scientia subalternata, id est, credens sua principia, non demonstratione sciens.

Theologiam esse scientiam patet, quia habet objectum determinatum, et principia certa: unde non tantum veritates cognoscit, sed earum rationes et nexum percipit, ex iisque consectaria et conclusiones deducit. Durandus et alii qui nomen scientiæ rejiciunt, illud cum Aristotele sensu accipiunt strictissimo, quatenus principia formaliter evidentia supponit. Verum ad essentiam scientiæ generaliter acceptæ, tantum pertinet

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

Ad primum ergo dicendum, quod principia cujuslibet scientiæ vel sunt nota per se, vel reducuntur ad notitiam superioris scientiæ; et talia sunt principia sacræ doctrinæ, ut dictum est (in corp. art.)

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

ARTICULUS III.

Utrum sacra doctrina sit una scientia (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sacra doctrina non sit una scientia, quia secundum Philosophum in I Posteriorum (tex. 43): *Una scientia est quæ est unius generis subjecti.* 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, de moribus hominum. Hujusmodi autem ad diversas scientias philosophicas pertinent. Igitur sacra doctrina non est una scientia.

Sed contra est, quod sacra Scriptura de ea loquitur sicut de una scientia; dicitur enim Sap. X, 10: *Dedit illi scientiam sanctorum* (1).

Respondeo dicendum, sacram doctrinam unam scientiam esse. Est enim unitas potentiæ et habitus consideranda secundum objectum, non quidem materialiter, sed secundum rationem formalem objecti; puta, homo, asinus, et lapis conveniunt in una formali ratione colorati, quod est objectum visus. Quia igitur sacra Scriptura, (2), considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata, secundum quod dictum est, (art. præc.), 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, quod sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex æquo; sed de Deo principaliter, et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum, ut ad prin-

---

certitudo inconcussa, quam sane theologia in principiorum revelatorum infallibilitate habet.

(1) De his etiam Inf. art. 4, et I *Sent.* pr., art. 2, 3 et 4, c., et 5, ad 2.

(1) (Conclusio. *Cum omnia considerata in sacra doctrina sub una formali ratione divinæ revelationis considerentur, eam unam scientiam esse sentiendum est.)* —Sciendum hic non quæri an theologia sit una simplex qualitas, id enim in 1-2. q. LIV, art. 4, Stus Thomas discutit, verum an sit una specie scientiæ.

(2) Ita codex Alcanitiensis, adnotante Thoma Madalena in Crysi Thomistica, anno 1719 Cæsaraugustæ typis edita. In aliis, *Sacra Scriptura, seu doctrina.*

cipium, vel finem (1). Unde unitas scientiæ non impeditur (2).

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

ARTICULUS IV.

Utrum sacra doctrina sit scientia practica (3).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod sacra doctrina sit scientia practica. *Finis* enim *practicæ est operatio,* secundum Philosophum in II Metaphys, (text. 3). Sacra autem doctrina ad operationem ordinatur, secundum illud Jacob. I, 22. *Estote factores verbi, et non auditores tantum.* 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 homines sunt opera. Non ergo est scientia practica, sed magis speculativa (1).

Respondeo dicendum, quod sacra doctrina, ut dictum est (art. præc.), una existens se extendit ad ea quæ pertinent ad diversas scientias philosophicas, propter rationem formalem quam in diversis attendit, scilicet prout sunt divino lumine cognoscibilia (2); unde, licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa, et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque; sicut et Deus eadem scientia se cognoscit, et ea quæ facit. Magis tamen est speculativa quam practica, quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit, secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei

---

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

(2) Argumentum illud Philosophi; *Una scientia est quæ est unius generis subjecti,* sic est intelligendum: unius scientiæ unum debet esse objectum adæquatum, unum, inquam, unitate vel univoca vel analogica. Cum autem subsumitur, quod creator et creatura non continentur sub uno genere, verum est de genere univoco; sed quia conveniunt in una ratione analogica, ideo non impeditur unitas scientiæ. (Sylvius).

(3) De his etiam Inf. art. 5, c., et I *Sent.* prolog., art. 3, quæst. I.

(1) (Conclusio. *Tametsi sacra theologia, altioris ordinis scientia, sit practica et speculativa, eminenter utramque continens, speculativa tamen magis est quam practica.)* Est adversus Scotistas.

(2) Ista probatio est optima et a priori: cum enim theologia nostra nihil aliud sit, quam impressio et sigillum proprium scientiæ divinæ (quoniam utraque est de Deo, in quantum Deus; et hæc ab illa derivatur sub illius luminis propria, quamvis parva, participatione) consequens est quod unitas illius unitatem istius, et altitudo illius, qua ad utrumque genus extenditur, altitudinem istius inferat. (Cajetanus).

cognitionem, in qua æterna beatitudo consistit (1).

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS V.

Utrum sacra doctrina sit dignior aliis scientiis (2).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sacra doctrina non sit dignior aliis scientiis. Certitudo enim pertinet ad dignitatem scientiæ. Sed aliæ scientiæ, de quarum principiis dubitari non potest, videntur esse certiores sacra doctrina, cujus principia, scilicet articuli fidei, dubitationem recipiunt. Aliæ igitur scientiæ videntur ista digniores.

2. Præterea, inferioris scientiæ est á superiori accipere, sicut musicus ab arithmetico. Sed sacra doctrina accipit aliquid á philosophicis disciplinis; dicit enim Hieron. (in ep. 84) ad Magnum, oratorem urbis Romæ, quod *doctores antiqui in tantum philosophorum doctrinis atque sententiis suos resperserunt libros, ut nescias quid in illis prius admirari debeas, eruditionem sæculi, an scientiam Scripturarum.* Ergo sacra doctrina est inferior aliis scientiis.

Sed contra est, quod aliæ scientiæ dicuntur ancillæ hujus; Proverb. IX, 3: *Misit ancillas suas* (3) *vocare ad arcem* (4).

---

(1) Probatur etiam quia theologia agit de Deo, ut est prima veritas, summum bonum, et ultimus finis: ergo est simul objectum speculationis, et regula indefectibilis humanorum actuum, qui a fine diriguntur.—Item quia contemplatur suum attributionis objectum, ac insuper ad ejus possessionem dirigit.

(2) De his etiam 1-2, quæst, LXVI, art. 5. ad 3, et I *Sent.* prol. art. 2 et II *Cont. Gent.* lib. II, c. 4 fin.

(3) Vulgata: *Ut vocarent ad arcem.*

(4) (Conclusio. *Sacra doctrina omnium scientiarum simpliciter dignissima est, quæ omnes speculativas, ut speculativa, et omnes practicas, ut practica, longe excedit.)*—Est contra Lutherum dicentem quod scientiæ omnes speculativæ errores sunt; item contra Arnoldum tenentem scientias omnes philosophicas esse damnandas.

Respondeo dicendum, quod cum ista scientia, quantum ad aliquid sit speculativa et quantum ad aliquid sit practica, omnes alias transcendit tam speculativas, quam practicas. Speculativarum enim scientiarum una altera dignior dicitur, tum propter certitudinem, tum propter dignitatem materiæ. Et quantum ad utrumque hæc scientia alias speculativas scientias excedit. Secundum certitudinem quidem, quia aliæ scientiæ certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanæ, quæ potest errare; hæc autem certitudinem habet ex lumine divinæ scientiæ, quæ decipi non potest. Secundum dignitatem vero materiæ, quia ista scientia est principaliter de his, quæ sua altitudine rationem transcendunt: aliæ vero scientiæ considerant ea tantum, quæ rationi subduntur. Practicarum vero scientiarum illa dignior est, quæ ad ulteriorem finem non ordinatur (1), sicut

---

Theologia quidem dignior est aliis scientiis propter nobilitatem materiæ, certitudinem, amplitudinem rerum, et altiorem finem. Item nulla est scientia sive moralis, sive naturalis, sive politica, quæ ab illa non moderetur.—Est etiam certior aliis, et ex parte causæ, et ex parte objecti; habet enim causam, certiorem, quia innititur fidei a Deo revelatæ, et considerat objectum nobilius, scilicet res divinas.

(1) Circa hanc lectionem magna est discrepantia. Codex Alcanitiensis legit *quæ ad ultimiorem finem ordinatur*, aliæ *ad ulteriorem finem ordinatur*, aliæ *altiorem*, quædam *ordinetur*. Nos cum Cajetano et plerisque, Romanam Pii V, et Imperialem sequimur.—Nicolai, hac lectione retenta, addit; *sed ad ipsam aliæ velut ad finem ordinantur*, et ita juxta ipsum, sensus integer et planus est.

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, quod 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*, sicut dicitur in II Metaphys. Unde dubitatio quæ accidit in aliquibus circa articulos fidei, non est propter incertitudinem rei, sed propter debilitatem intellectus humani; et tamen minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio quæ habetur de minimis rebus, ut dicitur in 11 de Animal.

Ad secundum dicendum, quod hæc scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad majorem manifestationem eorum quæ in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus, et ancillis; sicut architectonicæ utuntur subministrantibus, ut civilis militari. Et hoc ipsum quod sic utitur eis, non est propter defectum, vel insufficientiam ejus, sed propter defectum intellectus nostri, qui ex his quæ per naturalem rationem, (ex qua procedunt aliæ scientiæ) (1), cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quæ sunt supra rationem, quæ in hac scientia traduntur (2).

(1) Al. deest *scientiæ*.

(2) Unde connexio et harmonia inter scientias et revelationem vicissim oritur.

ARTICULUS VI.

Utrum hæc doctrina sit sapientia (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod hæc doctrina non sit sapientia. Nulla enim doctrina, quæ supponit sua principia aliunde, digna est nomine sapientiæ; quia *sapientis est ordinare*, et non ordinari; (I Metaph.) 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 6 Ethic. patet. 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, quod dicitur Deuter. IV, 6, in principio legis: *Hæc est vestra sapientia, et intellectus coram populis* (2).

(1) De his etiam I *Sent.* in prolog. art. 3, et II etiam in prolog. a princ. et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 4.

(2) (Conclusio. *Sacra doctrina, cum de Deo determinet, ut est altissima causa, inter omnes sapientias humanas non solum in genere, sed simpliciter est maxime sapientia).*

Non loquitur hic D. Thomas de sapientia infusa, quæ Spiritus Sancti donum est, et importat quamdam rectitudinem judicii circa divina conspicienda et consulenda, procedentem ex charitate, quæ nos unit Deo; sed de sapientia acquisita, quæ est una ex quinque virtutibus intellectualibus, quæ habet judicare de rebus per altissimas causas. (Gotti).

Sensum explicat idem Ang. Doctor, in 1-2.æ quæst. LVII, art. 2, dicens:

Respondeo dicendum, quod hæc doctrina maxime sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter. Cum enim sapientis sit ordinare, 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, vel parant lapides; unde dicitur I Cor. III, 10: *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 Proverb. X, 23: *Sapientia est viro prudentia.* Ille igitur qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quæ Deus est, maxime sapiens dicitur; unde et sapientia dicitur esse divinorum cognitio, ut patet per Augustinum XII de Trinit. Sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa; quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt, ut dicitur Rom. I, 19: *Quod notum est Dei, manifestum est in illis);* sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de se ipso, et aliis per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia.

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

Ad secundum dicendum, quod aliarum scientiarum principia vel sunt per se nota, et probari non possunt, vel per aliquam rationem naturalem probantur in aliqua alia scientia. Propria autem hujus scientiæ cognitio est, quæ est per revelationem, non autem quæ est per naturalem rationem. Et ideo non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum, sed solum judicare de eis. Quidquid enim in aliis scientiis invenitur veritati hujus scientiæ repugnans, totum condemnatur ut falsum (1). Unde dicitur II Corinth. X, 4: *Consilia destruentes, et omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei.*

Ad tertium dicendum, quod cum judicium ad sapientem pertineat, secundum duplicem modum judicandi, dupliciter sapientia accipitur. Contingit enim aliquem judicare uno modo per modum inclinationis; sicut qui habet habitum virtutis, recte judicat de his quæ sunt secundum virtutem agenda, in quantum ad illa inclinatur; unde et in X Ethic. cap. V, dicitur, quod *virtuosus est mensura et regula actuum humanorum.* Alio modo per modum cognitionis, sicut aliquis instructus in scientia morali posset judicare de actibus virtutis, etiamsi virtutem (2) non haberet. Primus igitur modus judicandi de rebus divinis pertinet ad sapientiam, quæ ponitur donum Spiritus Sancti, secundum illud I Cor. II, 15: *Spiritualis* homo *judicat omnia*, etc.; et Dionysius, cap. 12 de *divin. Nom.* (part. II), dicit:

Sapientia habet id quod est commune omnibus scientiis, ut scilicet ex principiis conclusiones deducat; et insuper habet aliquid proprium supra alias scientias, in quantum scilicet de omnibus judicat, idque non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad principia.—Et alibi: *Omnis sapientia, scientia est, sed non convertitur; quia illa scientia sola sapientia est, quæ causas altissimas considerat.* I. Sent. dist. 35, q. I, art. 4.

(1) S. Doctor demonstrat, *(Contra gentes, lib. I, cap. 7.)* quòd veritati fidei christianæ nunquam contrariatur veritas rationis.—Et Conc. Vaticanum expresse definivit, *omnem assertionem veritati illuminatæ fidei contrariam omnino falsam esse.*

(2) Al. *habitum virtutis.*

Hierotheus doctus est non solum discens, sed et patiêns divina. Secundus autem modus judicandi pertinet ad hanc doctrinam, secundum quod per studium habetur, licet ejus principia ex revelatione habeantur.

ARTICULUS VII.

Utrum Deus sit subjectum hujus scientiæ (1).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit subjectum hujus scientiæ. In qualibet enim scientia oportet supponere de subjecto, *quid est* (2), secundum Philosophum in I Posteriorum: sed hæc scientia non supponit de Deo quid est; dicit enim Damascenus (lib. III de Orthod. Fide cap. 24): *In Deo quid est, dicere impossibile est.* Ergo Deus non est subjectum hujus scientiæ.

2. Præterea, omnia quæ determinantur in aliqua scientia, comprehenduntur sub subjecto illius scientiæ. Sed in sacra Scriptura determinatur de multis aliis quam de Deo, puta de creaturis, et de moribus hominum. Ergo Deus non est subjectum hujus scientiæ.

Sed contra, illud est subjectum scientiæ, de quo principaliter est sermo in scientia. Sed in hac scientia principaliter fit sermo de Deo; (dicitur enim theologia, quasi sermo de Deo (3.) Ergo Deus est subjectum hujus scientiæ (1).

Respondeo dicendum, quod Deus est subjectum hujus scientiæ. Sic enim se habet subjectum ad scientiam, sicut objectum ad potentiam, vel habitum. Proprie autem illud assignatur objectum alicujus potentiæ, vel habitus, sub cujus ratione omnia referuntur ad potentiam, vel habitum; sicut homo 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

---

(1) De his etiam I *Sent.* in prolog. art. 4, et in *Metaph.* V. Lect. 6.

(2) Sic Philosophus rei quidditatem aut essentiam designat, cum duo dicit præcognosci debere *quia est* (ὁτι ὁστιν) et *quid est* (τι τὸ λεγομενόν) quod non ad solum verbi significatum sicut modernus quidam, sed ad ipsius rei quidditatem referendum est.

(3) Ex græcis vocibus θεός et λογός sicut in ejus definitione expresse includitur. Est enim theologia; *Scientia de Deo rebusque ad Deum spectantibus ex revelatione hausta.* Recentiores vero eam dicunt, objective: *Complexus veritatum religionis demonstratarum;* subjective autem, *Scientia religionis, cum rationis, tum præcipue revelationis ope, acquisita.* Qui hæc scribit, hanc alibi definitionem dedit: *Scientia quæ nos docet erga Deum ejusque opera recte credere et agere, ex principiis revelatis deducta.*

(1) (Conclusio. *Cum omnia quæ tractantur in sacra doctrina considerentur sub ratione deitatis per revelationem cognoscibilis, Deus est illius subjectum).*

Ad cujus intelligentiam sciendum est, illud esse subjectum alicujus scientiæ, de quo primo et per se aliquid consideratur, re vel ratione ab eo diversum. Id quod in omni scientia est illud quod subjecti locum obtinet in conclusionibus per se primò intentis ab ipsa scientia, id est, ad quarum cognitionem scientia ipsa primò et per se est instituta: ita ut omnes aliæ conclusiones ad has tamquam ad primarias dirigantur: quæ ratio est, cur subjectum scientiæ vocari soleat objectum formale quod, hoc est, quod scientia primo et per se respicit. (Sylvius).

Ad *objectum* vero theologiæ pertinent veritates illæ omnes et solæ, quæ positiva ac supernaturali Dei revelatione continentur. Quod quidem non obstat, quominus ad theologiam referri possint plures veritates, quas ratio etiam naturalis, absolute loquendo, sine præsenti positivæ revelationis auxilio assequi potest. Illæ scilicet veritates, quæ a theologis *naturales* vocari solent, et

ad principium, et finem (1). Unde sequitur quod Deus vere sit subjectum hujus scientiæ. Quod etiam manifestum fit ex principiis hujus scientiæ, quæ sunt articuli fidei, quæ est de Deo. Idem autem est subjectum principiorum, et totius scientiæ, cum tota scientia virtute contineatur in principiis.

Quidam vero attendentes ad ea quæ in ista scientia tractantur, et non ad rationem secundum quam considerantur, assignaverunt aliter subjectum hujus scientiæ: vel res, et signa, 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, quod, licet de Deo non possimus scire quid est, utimur tamen in hac doctrina effectu ejus, vel naturæ, vel gratiæ, loco definitionis ad ea quæ de Deo in hac doctrina considerantur: sicut et in aliquibus scientiis philosophicis demonstratur aliquid de causa per effectum, accipiendo effectum loco definitionis causæ (2).

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

---

quarum complexio religionem naturalem constituere dicitur, eatenus ad theologiam pertinent, quatenus et ipsæ revelatione supernaturali continentur, simulque ad finem hominis *supernaturalem*, atque ideo ad ipsius revelationis supernaturalis finem referuntur. (Van Loo).

(1) Deum simul theologiæ principium, objectum et finem esse, tria hæc mirum in modum paucis his verbis complexus est B. Albertus Magnus: *Theologia a Deo docetur, Deum docet, et ad Deum ducit* (I *Sent.* d. 1, art. 2.)

(2) Ut in demostratione quæ a *posteriori* propterea dicitur, quia per posterius probat id quod prius est.

ARTICULUS VIII.

Utrum hæc doctrina sit argumentativa (1).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod hæc doctrina non sit argumentativa. Dicit enim Ambrosius (in lib. I de Fide cathol. c. 5): *Tolle argumenta ubi fides quæritur.* Sed in hac doctrina præcipue fides quæritur; unde dicitur Joan. XX, 31: *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 Boetium *(a)*. Si etiam ex ratione, hoc non congruit ejus fini; quia secundum Gregorium (hom. XXVI in Evang.) *Fides non habet meritum, ubi humana ratio præbet experimentum.* Ergo sacra doctrina non est argumentativa.

Sed contra est, quod dicitur ad Tit. I, 19, de Episcopo: *Amplectentem eum qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt, arguere* (2).

---

(1) De his etiam I *Sent.* in prol. art. 5, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 3 et 8, et super Boetium, *De Trin.* qu. III, art. 7.

(a) Colligitur ex lib. VI super Topica Ciceronis, ubi proinde locum illum *artis expertem* a Cicerone dici notat.

(2) 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.*

Illam disputationis disciplinam ad omnia genera quæstionum utilem esse, dicit Augustinus. Quin et necessariam

Respondeo dicendum, quod sicut aliæ scientiæ non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientiis; ita hæc doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quæ sunt articuli fidei, sed ex eis procedit ad aliquid ostendendum, sicut Apostolus, I ad Cor. XV, ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam. Sed tamen considerandum est in scientiis philosophicis, quod inferiores scientiæ nec probant sua principia, nec contra negantem principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiæ; suprema vero inter eas, scilicet. metaphysica, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit; si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare, potest tamen solvere rationes ipsius. Unde sacra Scriptura, cum non habeat superiorem, disputat cum negante sua principia, argumentando quidem, si adversarius aliquid concedat eorum quæ per divinam revelationem habentur; sicut per auctoritates sacræ doctrinæ disputamus contra hæreticos, et per unum articulum contra negantes alium. Si vero adversarius nihil credat eorum quæ divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes, sed ad solvendum rationes, si quas inducit contra fidem (1). Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium (2); manifestum est probationes quæ contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta.

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

Ad secundum dicendum, quod argumentari ex auctoritate est maxime proprium hujus doctrinæ, eo quod principia hujus doctrinæ per revelationem habentur. Et sic oportet quod credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est. Nec hoc derogat dignitati hujus doctrinæ; nam, licet locus ab auctoritate quæ fundatur super ratione humana sit infirmissimus, locus tamen ab auctoritate quæ fundatur super revelatione divina, est efficacissimus. Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandum fidem (quia per hoc tolleretur meritum fidei), sed ad manifestandum aliqua alia quæ traduntur in hac doc-

---

esse urget ut illud ipsum, quod creditur contra impios defendatur, et piis opituletur ad salutem. Et sane Christus ipse contra Judæos ex Scriptura frequenter arguebat, Apostoli exemplum ejus secuti sunt. et postea SS. Patres idem fecerunt. Deinde sacra doctrina ab Scholasticis methodice fuit exposita et tradita, qui non solum nervose adversus cujuscumque generis hostes disputarunt, sed præterea subtilissimis disquisitionibus dogmatum rationes, nexum et consectaria illustrarunt: ex quo theologia orta est, quæ ab illis *Scholastica* vocatur.

(1) Observa diligenter ex littera duplicem modum disputandi in theologia pro conditione adversariorum.— Ex quo etiam habes præcipua theologi officia, nimirum, fidei veritates recte exponere, egregie propugnare, illas juxta principia catholica confirmare ac illustrare, contra adversarios vindicare, et horum argumenta dissolvere. Illæ fontes unde theologus sua argumenta depromit, dicuntur *loci theologici*. Sunt autem,—Sacra Scriptura,—Traditio, — Ecclesia catholica. — Concilia, — SS. Patres,— Romani Pontifices, — Theologi et Canonistæ,—Philosophi, —Historia: quibus deinde plurima subsidia accedunt diversarum scientiarum, linguarum, artis criticæ, etc.

(2) Ut Concilium Vaticanum definivit, et ante ipsum iisdem verbis Lateranense, sub Leone X, sess. 8.

trina. Cum igitur gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur charitati. Unde et Apostolus dicit II ad Cor. X, 5: *In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi.* Et inde est, quod etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt, sicut Paulus, Act. XVII, 28, inducit verbum Arati, dicens: *Sicut et quidam poetarum vestrorum dixerunt: Genus Dei sumus.* Sed tamen sacra doctrina hujusmodi auctoritatibus utitur, quasi extraneis argumentis, et probabilibus. Auctoritatibus autem canonicæ Scripturæ utitur proprie et ex necessitate argumentando; auctoritatibus autem aliorum doctorum Ecclesiæ, quasi arguendo 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 Augustinus in epistola ad Hieronymum 19, cap. 1: *Solis eis Scripturarum libris qui canonici appellantur, didici hunc honorem deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo aliquid errasse firmissime credam. Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate, doctrinaque præpolleant, non ideo verum putem, quod ipsi ita senserunt* (vel *scripserunt*) (1).

(1) Articulus iste, recte in scientiis theologicis rationis usum clare ac perfecte determinat, ac mutuam relationem quæ debet esse inter fidem et rationem notam facit.—Unde patet, quam jure meritoque *Syllabus* hanc propositionem damnat "Methodus et principia quibus "antiqui doctores scholastici theologiam excoluerunt, temporum nostrorum necessitatibus, scientiarumque progressui minime congruunt:„ quasi nempe rationem ipsi perimerent.—Sed magis adhuc mirandum quod inter ipsos catholicos nonnulli fuerint, qui scholasticam methodum, qua illi ope rationis dogmata fidei explanare et illustrare conati sunt, vituperare non erubescant, quasi ad rationalismum duceret, aut ansam præbuerit rationalistarum hodiernis erroribus. Adversus hos S. Indicis Congregatio, die 11 Junii 1855, hanc propositionem ab omnibus approbandam decrevit: "Methodus, qua ussi sunt D. Thomas, D. Bonaventura et alii post ipsos "scholastici, non ad rationalismum ducit, neque causa fuit cur apud scholas "hodiernas philosophia in naturalismum et pantheismum impingeret. "Proinde non licet in crimen doctoribus "illis et magistris vertere, quod methodum hanc, præsertin approbante vel "saltem tacente Ecclesia, usurpaverint.„ —Hodie autem, per continuos scientiarum progressus, theologia ita passim tractari incipit, ut ostendatur religionem revelatam non solum *historice* veram esse, sed etiam *philosophice* omnibus rationis ac naturæ humanæ legibus et necessitatibus unice consentaneam esse: ita quidem ut in dies magis appareat exoptata illa concordia inter *rationem et fidem*, inter *philosophiam et sacram theologiam*.—Ad hoc plurimum certe præstabit sapientissimum Leonis XIII consilium de philosophia christiana ad mentem D. Thomæ in scholis instauranda, quod omnes summopere plaudere debent.

ARTICULUS IX.

Utrum sacra Scriptura debeat uti metaphoris (1).

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod sacra Scriptura non debeat uti metaphoris. Illud enim quod est proprium infimæ doctrinæ, non videtur competere huic scientiæ, quæ inter alias tenet locum supremum, ut jam dictum est (art. præc.). Procedere autem per similitudines varias, et repræsentationes, est proprium poeticæ, quæ

(1) De his etiam I *Sent.* in prol. art. 5, et dist. 34, quæst. III, art. 1, et II et III *Cont. Gent.* cap. 150, et de *Trin.* art. 8, et *Quodl.* IV, quæst. I, et *Opusc.* LX, cap. 11, fin.

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, Eccli. XXIV, 21: *Qui elucidant, me vitam æternam habebunt.* Sed per hujusmodi similitudines veritas occultatur. Non ergo convenit huic doctrinæ divina tradere sub similitudine corporalium rerum.

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

Sed contra est, quod dicitur Oseæ XII, 10: *Ego visionem multiplicavi eis, et in manibus Prophetarum assimilatus sum.* Tradere autem aliquid sub similitudine, est metaphoricum. Ergo ad sacram doctrinam pertinet uti metaphoris (1).

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 a sensu initium habet. Unde convenienter in sacra Scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium; et hoc est quod dicit Dionysius, 2 cap. Cœlestis Hierarch. *Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum.* Convenit etiam sacræ Scripturæ, quæ communiter omnibus proponitur, secundum illud ad Rom. I, 14: *Sapientibus et insipientibus debitor sum,* ut spiritualia sub similitudinibus corporalium proponantur, ut saltem vel sic rudes eam capiant, qui ad intelligibilia secundum se capienda non sunt idonei.

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

Ad secundum dicendum, quod radius divinæ revelationis non destruitur propter figuras sensibiles, quibus circumvelatur, ut dicit Dionysius, cap. XI Cœl. Hierar; 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 Matth, VII, 6: *Nolite sanctum dare canibus.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut docet Dionysius, cap. 2 Cœl. Hierar., magis est conveniens quod divina in Scripturis tradantur sub figuris vilium corporum quam cor-

---

(1) (Conclusio. *Sacra doctrina cum cunctis hominibus communiter proponatur, in ea metaphoris et corporalibus similitudinibus divina exponi maxime conveniens est.)*

Pro hujus intelligentia notandum est; primo, quod res spirituales et immateriales cognoscuntur ab homine pro isto statu per comparationem et remotionem ad res materiales; secundo, quod illæ non possunt esse per se in phantasia neque in sensu, et ideo debent esse in sensu ratione alicujus objecti materialis; tertio, quod in cognitione supernaturali est duplex cognitio, alia apprehensiva, alia judicativa. In judicio supernaturali est descensus ad humana, et judicamus de his in ordine ad divina: in cognitione vero apprehensiva semper est ascensus a creatura usque ad Deum. (Bañes.)

porum nobilium. Et hoc propter tria. Primo, quia propter hoc magis liberatur humanus animus ab errore. Manifestum enim apparet quod hæc secundum proprietatem non dicuntur de divinis; quod posset esse dubium, si sub figuris nobilium corporum describerentur divina, maxime apud illos qui nihil aliud a corporibus nobilibus excogitare noverunt. Secundo, quia hic modus convenientior est cognitioni quam de Deo habemus in hac vita. Magis enim manifestatur nobis de ipso quid non est, quam quid est; et ideo similitudines illarum rerum quæ magis elongantur a Deo, veriorem nobis faciunt æstimationem, quod sit supra illud quod de Deo dicimus, vel cogitamus. Tertio, quia per hujusmodi, divina magis occultantur indignis.

ARTICULUS X.

Utrum sacra Scriptura sub una littera habeat plures sensus (1).

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod 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 lib. de Utilitate credendi, (cap. 3,) quod *Scriptura quæ Testamentum vetus vocatur, quadrifariam traditur, scilicet secundum historiam, secundum ætiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam.* Quæ quidem quatuor a quatuor prædictis videntur esse aliena omnino. Non igitur conveniens videtur quod 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, quod dicit Gregorius, 20 Moral. cap. I; *Sacra Scriptura omnes scientias ipso locutionis suæ more transcendit; quia uno eodemque sermone, dum narrat gestum, prodit mysterium* (1).

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

Hic autem sensus spiritualis trifa-

---

(1) De his etiam *Quodl.* VII quæst. VI, art. 1, 2 et 3, et *De Pot.* quæst. IV, art. 1, et *Sent.* IV dist. 21, quæst. I, art. 2, et ad *Gal.* IV, lect. 6.

(1) (Conclusio. *Cum 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.*)

Sensus Scripturæ dicitur ille conceptus mentis, seu sententia illa, vel doctrina, quam Spiritus Sanctus per verba hagiographorum, vel per ipsas res, exprimere voluit.—Sed de hoc, sicut de illius interpretatione, vide expositores.

riam dividitur. Sicut enim dicit Apostolus ad Hebr. VII: Lex vetus figura est novæ legis; *et ipsa nova lex*, ut dicit Dionysius in eccles. Hierar., (cap. 5, part. I,) *est figura futuræ gloriæ*. In nova etiam lege, ea quæ in capite sunt gesta, sunt signa eorum quæ nos agere debemus. Secundum ergo quod ea quæ sunt veteris legis, significant ea quæ sunt novæ legis, est sensus allegoricus; secundum vero, quod ea quæ in Christo sunt facta, vel in iis quæ Christum significant, sunt signa eorum quæ nos agere debemus, est sensus moralis; prout vero significant ea quæ sunt in æterna gloria, est sensus anagogicus. Quia vero sensus litteralis est quem auctor intendit, auctor autem sacræ Scripturæ Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit, *Non est inconveniens*, ut dicit Augustinus, Confes. lib. XII, *si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturæ plures sint sensus.*

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

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

Ad secundum dicendum, quod illa tria, historia, ætiologia, analogia, ad unum litteralem sensum pertinent; nam historia est, ut ipse Augustinus exponit (loc. cit.), cum simpliciter aliquid proponitur; ætiologia vero, cum causa dicti assignatur, sicut cum Dominus assignavit causam, quare Moyses permisit licentiam repudiandi uxores, scilicet propter duritiam cordis ipsorum, (Mat. XIX). Analogia vero est, cum veritas unius Scripturæ ostenditur veritati alterius non repugnare. Sola autem allegoria inter illa quatuor pro tribus spiritualibus sensibus ponitur, sicut et Hugo de Sancto Victore sub sensu allegorico etiam anagogicum comprehendit, ponens in lib. III suarum Sententiarum solum tres sensus, scilicet historicum, allegoricum et tropologicum.

Ad tertium dicendum, quod sensus parabolicus sub litterali continetur; nam per voces significatur aliquid proprie, et aliquid figurative. Nec est litteralis sensus ipsa figura, sed id quod est figuratum. Non enim cum Scriptura nominat Dei brachium, est litteralis sensus quod in Deo sit membrum hujusmodi corporale; sed id quod per hoc membrum significatur, scilicet virtus operativa; in quo patet quod sensui litterali sacræ Scripturæ nunquam potest subesse falsum (1)..

---

(1) Disputatur, an ejusdem Scripturæ loci interdum plures sint sensus litterales. Affirmant omnes passim qui á tribus inde sæculis de sacra hermeneutica scripserunt, et probant, 1.° *Ex ratione:* Dignius est divina sapientia plures res una sententia complecti. Dein, plures sensus spirituales ab omnibus admittuntur: ergo á pari plures litterales videntur admittendi.—2.° *Ex factis:* Loci non desunt, quibus sensum litteralem multiplicem subesse, videtur non posse negari, ut Ps. II, 7: *Filius meus es tu: ego hodie genui te;* tum de generatione Verbi æterna, tum de temporali, tum de resurrectione, ab ipsis Apostolis intelligitur.—3.° Ex auctoritate, præsertim S. Augustini et S. Thomæ.—Negativa tamen sententia eruditissimos quoque patronos nacta est, qui, ut Beelem et Patrizzi, argumenta allata solvi posse existimant, et oppositam sententiam, ut probabiliorem defendunt.

APPENDIX I.

(AD QUÆST. I. ART. 1).

DE DIVINA REVELATIONE.

Omni possibili brevitate et perspicuitate, quantum tyronibus sufficit, de hac materia amplissima dicemus.

Revelatio in genere est alicujus veritatis manifestatio. Revelatio divina, de qua loquimur, *subjective* sumpta, seu ex parte Dei, "est alicujus veritatis incog-"nitæ externa manifestatio, vel veritatis jam cognitæ clarior explicatio, modo "extraordinario ac supernaturali, homini a Deo mediate vel immediate facta.„ *Objective* autem "est complexus doctrinæ homini supernaturaliter datæ, per "viam a naturali rationis lumine diversam.„

Duplici modo Deus veritates revelare potest; vel uni aut pluribus hominibus, vel omnibus indiscriminatim. Prima dicitur revelatio *particularis et privata*, secunda, *generalis et communis*. Rursus, revelatio est *immediata* respectu illius cui directe fit, et *mediata* respectu illorum ad quos, mediantibus aliis, pervenit. Utramque his verbis indicat Apostolus: *Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime, diebus istis, locutus est nobis in Filio.* Heb. I. 1.

Ex parte objecti etiam revelatio duplicis ordinis veritates complectitur, alias quæ absolute naturali lumine cognosci possunt, ut lex naturalis, facta historica et sensibilia, sed per revelationem facilius et certius cognoscuntur; ita ut revelatio sit ad intellectum humanum, sicut in physica telescopium est ad oculos, qui eo mediante remotissima percipiunt astra. Aliæ sunt veritates naturaliter non cognoscibiles, vel humano captui prorsus imperviæ, ut ordo supernaturalis gratiæ, præcepta positiva, cultus, et facta supernaturalia seu *mysteria*.

Inter adversarios revelationis recensentur Naturalistæ, Deistæ, Rationalistæ, et illi philosophi hodierni, qui tantum illam latissimo sensu acceptam admittunt, nihil aliud tali nomine intelligentes nisi creationem visibilem, vel conscientiam, vel rationem ipsam, quatenus aptam veritates divinas et morales intelligere et evolvere ex cognitione sui ipsius, vel operum naturæ. Horum alii possibilitatem revelationis quamcumque denegant; alii mediatam solum respuunt; alii contendunt mysteria a Deo revelari non posse, nec aliquid quod humana ratio assequi non valeat; alii denique revelationis necessitatem rejiciunt, vel ipsam revelationem parvipendunt ut inutilem, superfluam et imperfectam; et multi etiam illam progressui continuo et indefinito subjectam esse affirmant.

Hi omnes errores a Concilio Vaticano his canonibus damnati sunt.—*Si quis dixerit, fieri non posse, aut non expedire, ut per revelationem divinam homo de Deo, cultuque ei exhibendo edoceatur;* anathema sit.—*Si quis dixerit, hominem ad cognitionem et perfectionem, quæ naturalem superet, divinitus evehi non posse, sed ex seipso ad omnis tandem veri et boni possessionem jugi profectu pertingere posse et debere;* anathema sit.—*Si quis dixerit in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari;* anathema sit.—*Si quis dixerit, fieri posse ut dogmatibus ab Ecclesia propositis, aliquando secundum progressum scientiæ, sensus tribuendus sit alius ab eo, quem intellexit et intelligit Ecclesia;* anathema sit. Contra quos omnes et singulos ita breviter dicimus:

I. Possibilis est divina revelatio immediata.

1.° Ex parte principii seu causæ, nempe Dei, qui cum infinite sapiens sit, scit quod homini conveniens et utilissimum est; cum sit infinite bonus, eum maxime decet hominem erudire; et cum sit omnipotens, innumera habet media patefaciendi quod vult. Et sane, si homo potest sensa sua alteri aperire, quidni possit Deus?—2.° Est possibilis ex parte hominis, qui facultate cognoscendi præditus, sicut ab aliis hominibus, ita multo magis ab ipso Deo erudiri potest: et aliunde natura ita est comparatus, ut ad veritatum cognitionem multo magis doctrina et institutione, quam propria investigatione perveniat.—3.° Ex parte rerum revelatarum, quæ sunt objectum intellectus, saltem quoad perceptionem et assensum eis præstitum.—4.° Ex parte finis revelationis, qui est promovere gloriam Dei, moralitatem et utilitatem hominis, ac denique æternam salutem. Hæc magis confirmantur ex communi hominum sensu, qui nullam unquam repugnantiam invenerunt in revelatione, uti constat ex historia omnium gentium, quæ revelationes sive veras sive fictas admisserunt.

II. Possibilis est revelatio divina mediata.

Data revelatione immediata, facile patet eam ab homine ad hominem transmitti, atque ita fieri *mediatam* posse. Nemo umquam negavit homini facultatem testificandi de iis, quæ per alicujus communicationem accepit, et ex alia parte auditores possunt ejus testimonium suscipere, illique fidem adhibere, præsertim si miraculis et vaticiniis confirmetur.—Hoc quidem maxime consonum naturæ humanæ patet, ex eo quod nulla est religio quæ suos non habeat vates: imo antiqui religionum auctores, ut majorem sibi apud populos compararent auctoritatem, se a diis missos esse dixerunt, uti legitur de Minoe, Licurgo, Numa, aliisque.—Præterea "hoc habetur emolumentum ex revelatione mediata, ait Perrone, quod scilicet unitas atque consensio, quæ sunt præcipuæ veræ religionis notæ, inde exurgant, tum publica hominum societas atque professio, necnon publicum societatis istius et professionis vinculum.„

Nec dicas fraudibus obnoxiam esse; quod quidem aliquando evenisse indubium est, sed tamen dantur media aptissima ad illam secernendam, et omne fraudis periculum removendum; et Deus ipse, cum revelatio ab eo provenit, præsto adest subsidiis extrinsecis, ut illam nuntianti fides tuto adjungi possit ac debeat.

III. Possibilis est revelatio mysteriorum.

Et hoc ex præcedentibus sponte fluit. Si enim Deus potest veritates revelare, etiam potest illas quæ mentis nostræ aciem superant. Sunt enim multa, sive in iis quæ spectant Dei naturam et perfectiones, sive in iis quæ ad hominem et illius statum præsentem ac futurum attinent, quæ ab humano intellectu nequaquam cognoscuntur. Nihil ergo obstat ex parte Dei, qui potest physice hujusmodi veritates enuntiare, et simul potest moraliter, seu illæsis suis attributis, intellectus creati obsequium exigere. Ille enim supremum habet in rationem humanam imperium, ac proinde illud exercere potest, ac revelare dogmata supra rationem posita, eorumque fidem petere.—Nedum rationi repugnet tale obsequium, summe rationabile est; etenim ratio ex una parte videt se finitam omnes veritates intelligere non posse; ex altera Deum essentialiter veracem non posse fallere: ergo simul ac novit indubie aliquid a Deo revelari, simul etiam rationabile esse cernit, huic verbo revelato obsequium vel assensum præstare. Eodem modo cæcus a nativitate fidem præstat aliis hominibus in his quæ de coloribus referunt, licet ipse nullatenus capiat: et quilibet homo ad sapientiores recurrit, et eorum testimonio credit ea quæ penitus ignorat in physica, in astronomia et in aliis, quæ ipsi offerunt mysteria prorsus incomprehensibilia. Jam vero, si hominum testimonium credere

oportet, numquid Deus cum ratione humana tyrannice agere censendus est, quando præcipit ut iis mysteriis firmiter adhæreat, quæ divino ipsius testimonio nituntur?

IV. Necessaria fuit homini divina revelatio: eaque perfecta est, et quovis tempore et loco multipliciter utilissima.

Hic non agitur de *necessitate absoluta*, ut docet Conc. Vaticanum; hæc enim ex nullo capite potest probari. Non ex necessitate instaurationis hominis lapsi in ordinem supernaturalem, cum gratuita prorsus sit, nec ei debita; non ex conditione sua naturali, alioquin si homo indiguisset absolute revelatione ad cognoscendas veritates naturalis ordinis, præterquamquod videretur destitutus aliquo essentiali naturæ suæ constitutivo, Deus absolute obstrictus fuisset ad eam homini dandam, cum tamen omnes fateantur revelationem positivam gratuitum Dei esse beneficium.—Animadvertendum etiam, cum loquamur in hypothesi societatis adultæ, in qua proinde ratio evoluta jam sit, huc nequaquam pertinere quæstionem de primævo rationis exercitio, utrum scilicet in origine, revelatione aliqua naturali vel supernaturali indiguerit homo ad expeditum rationis suæ usum obtinendum.

Loquimur de necessitate *morali*, quæ probatur ex facto publico, universali et constanti, ex omnium populorum historiis desumpto. Etenim omnes populi turpiter errarunt circa Deum et cultum ipsi debitum; omnes idololatriam admisserunt, et tamquam Deos coluerunt astra, animalia, ligna et res vilissimas, nec tantum barbaræ gentes, sed imprimis magis excultæ nationes, ut Chaldæi, Ægyptii, Phœnices, Greci, Romani. Certum etiam est cultum ethnicorum, obscœnas effigies, festa, sacrificia, in quibus non solum sanguis, sed ipse pudor sacrificabatur humanus, non fuisse nisi publicum perpetuumque scelerum quorumcumque et flagitiorum irritamentum, adeo ut cultum eorum vere dixeris vitiorum omnium apotheosim.—Neque melius puritatem legis moralis cognoverunt aut servaverunt: fornicatio nec inter vitia recensebatur, filii deformes exponebantur, pueris abutebatur; corruptionis scholæ erant ipsorum theatra et spectacula, adeo ut pudeat nos, ait Perrone, tot truculenta et nefanda vel meminisse, quæ tamen publico usu cohonestabantur, ac ipsis legibus sanciebantur.

Philosophia impotens erat ad reformationem generis humani. Nam philosophi præstantiores misere cæcutiebant circa gravissima religionis et legis naturalis officia. Plato ipse uxorum communitatem, vagos concubitus, abortus, infantium expositionem approbavit; Cicero mendacii, perjurii, vindictæ patronum egit; Epictetus suicidii et incestus, et ita cæteri. Præterea noluerunt ipsi populorum statui remedium apponere, defectu firmitatis in conspectu superstitionum et vitiorum quæ impugnare debuissent, et quia profitebantur, philosophiam non esse plebi communicandam. Hinc famosum illud apud eos effatum: *Expedire falli in religione civitates.*—Denique etiamsi voluissent, non potuissent, 1.° ex defectu *unitatis*, quia inter se consentientes numquam fuerunt, nec totam veritatem tenuerunt, imo quod unus affirmabat, negabat alter.—2.° ex defectu *auctoritatis*, quia neque personali, neque doctrinali, neque reali potestate gaudebant apud populos.—3.° ex defectu *conformitatis actionum* cum doctrina, quia vitia hominum carpebant, vitiis ipsi mancipati, sicque præceptis suis omnem vim adimebant.—4.° demum ex defectu *sanctionis*, quia nec præmia, nec pœnas proponere potuerunt ad suadendam suam doctrinam.—Hoc idem applicatur philosophiæ modernæ, cujus impotentia patet *a priori* ex iisdem defectibus; et *experientia* confirmatur, nam tot diversa systemata a philosophis inventa et celebrata, nihil nisi magnam idearum confusionem et morum corruptelam genuerunt.

Denique humana ratio ex se motiva sufficientia non præbet ad homines in-

officio continendos atque a vitiis retrahendos, ut ex ipsa experientia eruitur. Quidquid sit de viribus et potentia rationis, certum est homines, ipsa sola duce, non semper et in omnibus rerum adjunctis obsequium legi naturali præstare. Non enim omnes assequuntur cognitionem veritatum, officiorum et præceptorum quæ illa præscribit: aliunde sæpissime ita ad vitia sollicitantur, ut motiva ex sola ratione adducta sint prorsus insufficientia. Virtus etiam in multis casibus valde difficilis est, atque incommoda et persequutiones secum fert, præsertim si aliquod sacrificium exigat, et e contrario vitium prospere agit et floret. Demum qui in conflictu reperiuntur, facile cedunt tentationi, seipsos decipiendo per vana motiva et futiles ratiocinationes. Roberti sex obstacula recenset, quibus homines sola probitate naturali ducti, a virtute retrahuntur, quod pluribus illustrat exemplis.

Quæ omnia necessitatem divinæ ac supernaturalis revelationis invictissime demonstrant.

Hanc revelationem divinam *perfectam* esse, nemo sanus dubitare potest. Deum enim habet auctorem, *cujus perfecta sunt opera:*—est etiam opus bonitatis illius;—est donum optimum divinæ sapientiæ ac misericordiæ:—est pars ejus Providentiæ erga hominem et æternam salutem.—¿Et quidem illa revelatio a Dei Filio, qui de cœlo descendit, tradita, erit imperfecta? Imo vero per evangelicæ doctrinæ sapientiam, excellentiam et sanctitatem, divina ipsius Christi missio demonstratur. Sed in hoc diutius morari superfluum est.

Ex quibus omnibus aperte patet revelationem *utilissimam* esse, cum sit medium ad docendos homines aptissimum, brevissimum, tutissimum. Præterea religionem, cultum et moralitatem promovet, voluntatem inflammat ad virtutem et pietatem, intelligentiam perficit ad progrediendum in omnibus scientiis, et uno verbo, omne bonum tum spirituale, tum temporale, tum publicum, tum privatum individui, familiæ ac societatis mirifice promovet; prout omnibus evidens fiet, si populi christiani antiqui et hodierni cum gentilibus, revelatione destitutis, comparentur.

Si quis quærit quomodo revelatio, quæ tamquam divinitus data proponitur, examinanda sit, ut certo nobis constet de ejus veritate, seu de *facto* ipsius revelationis, dicimus dari *criteria certa*, quibus revelatio vere divina a falsa discerni possit. Hæc criteria sunt vel *interna*, quæ oriuntur ex natura doctrinæ propositæ, ex persona præconum, aut ex tempore, aliisque adjunctis predicationis; vel *externa*, quæ sunt facta seu signa supernaturalia, patrata in confirmationem doctrinæ, et sunt duo, scilicet, miracula et prophetiæ. *Voluit enim Deus*, ut loquitur Concilium Vaticanum, *cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa jungi revelationis suæ argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias, quæ cum Dei omnipotentiam et infinitam sapientiam luculenter commonstrent, divinæ revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiæ accommodata.*—Alia criteria sunt *negativa*, quæ negative probant revelationem esse confictam, vel contra, eamdem non esse evidenter falsam et posse esse veram. Alia sunt *positiva*, quæ certo probant revelationem esse veram et a Deo auctore provenire: ejusmodi sunt miracula et prophetiæ, et alia motiva credibilitatis.

Verum de miraculis et prophetiis cum Angelico Doctore suo loco dicemus.

QUÆSTIO II.

DE DEO, AN DEUS SIT.—(In tres articulos divisa.)

Quia igitur principalis intentio hujus sacræ doctrinæ est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum, et finis earum, et specialiter rationalis creaturæ, ut ex dictis est manifestum (art. 7, quæst. præced.); ad hujus doctrinæ expositionem intendentes, 1.° tractabimus de Deo; 2.° de motu rationalis creaturæ in Deum; 3.° de Christo, qui secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum.

Consideratio autem de Deo tripartita erit: 1.° 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 vero divinam, 1.° considerandum est, an Deus sit; 2.° quomodo sit, vel potius 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.° utrum Deum esse sit per se notum; 2.° utrum sit demonstrabile; 3.° an Deus sit.

ARTICULUS I.

Utrum Deum esse sit per se notum (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deum esse sit per se notum. Illa enim nobis dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis naturaliter inest sicut patet de primis principiis. Sed sicut dicit Damascenus in principio libri sui (de Fide Orthod.), *omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta*. Ergo Deum esse est per se notum.

2. Præterea, illa dicuntur esse per se nota quæ statim cognitis terminis, cognoscuntur: quod Philosophus attribuit primis demonstrationis principiis in I Posterior. Scito enim quid est totum, et quid pars, statim scitur quod omne totum majus est sua parte. Sed intellecto quid significet hoc nomen, *Deus*, statim habetur, quod Deus est. Significatur enim hoc nomine id quo majus significari (1) non potest: majus autem est quod est in re et intellectu, quam quod est in intellectu tantum: unde cum intellecto hoc nomine, *Deus*, statim sit in intellectu, sequitur etiam quod sit in re. Ergo Deum esse est per se notum.

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

Sed contra, nullus potest cogitare oppositum ejus quod est per se notum, ut patet per Philosophum in IV Metaphys., et I Posteriorum, circa prima demonstrationis principia. Cogitari autem potest oppositum ejus quod est Deum esse, secundum illud Psal. LII, 1: *Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus*. Ergo Deum esse non est per se notum (2).

Respondeo dicendum, quod contingit aliquid esse per se notum duplici-

(1) De his etiam I *Sent.* dist. 3. quæst. I, art. 2, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 10 et 11, et *De Verit.* quæst. X, art. 12, et *De Potent.* q. VII, art. 2, ad 2.

(1) Al. *cogitari*.

(2) (Conclusio. *Cum Deus sit suum esse, et quidnam sit nos lateat, hæc proposi-*

ter. Uno modo secundum se, et non quoad nos, alio modo secundum se, et quoad nos. Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod 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 Boetius in lib. de Hebd. *quod quædam sunt communes animi conceptiones, et per se notæ apud sapientes tantum, ut incorporalia in loco non esse.* Dico ergo quod 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, (quæst. III, artic. 4.) Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quæ sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus.

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

Ad secundum dicendum, quod forte ille qui audit hoc nomen, *Deus*, non intelligit significari aliquid, quod majus cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus. Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine, *Deus*, significari hoc quod dicitur, scilicet, illud quo majus cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui, quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo majus cogitari non potest; quod non est datum a ponentibus Deum non esse (1).

Ad tertium dicendum, quod veritatem esse in communi, est per se no-

---

tio, Deus est, *per se nota secundum se est, licet non quoad nos.)*

Propositio per se nota dicitur cujus veritas per se et sine medio a se distincto innotescit: sic sol dicitur per se visibilis, quia se ipso, et non per medium magis lucidum videtur. Distinguitur per se nota *quoad se*, quæ caret medio probativo a priori, et per se nota *quoad nos*, cujus veritas ex prima et communi terminorum apprehensione absque ullo discursu sive a priori sive a posteriori, nobis innotescit. Conveniunt omnes theologi hanc propositionem, *Deus est*, esse per se notam quoad se, quia illius prædicatum est de essentia subjecti, cum quo ita inmediate connexum est, ut ea connexio non possit demonstrari a priori; verum utrum sit etiam per se nota quoad nos, non conveniunt. Negant Thomistæ et Scotistæ, affirmant S. Bonaventura et alii.—Sed etiam qui negativæ sententiæ inhærent, fatentur hominem ad Dei existentiam cognoscendam facillime pervenire posse. Atque exinde omnes inferunt, Deum a nemine posse invincibiliter ignorari.

(1) Hic Stus. Thomas refellit argumentur *ontologicum*, ante a Sto. Anselmo et postea a Cartesio prolatum; sed qui illud defendunt, statim reponunt, pugnare in terminis, quod ens aliquid cogitetur ut perfectissimum, et simul cogitetur dumtaxat ut possibile, etenim in Dei notione includitur existentia actualis.

tum, sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos.

ARTICULUS II.

Utrum Deum esse sit demonstrabile (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deum esse non sit demonstrabile. Deum enim esse est articulus fidei. Sed ea quæ sunt fidei, non sunt demonstrabilia, quia demonstratio facit scire, fides autem de non apparentibus est, ut patet per Apostolum ad Hebræos XI. Ergo Deum esse non est demonstrabile.

2. Præterea, medium demonstrationis est quod quid est. Sed de Deo non possumus scire quid est, sed solum quid non est, ut dicit Damascenus, (lib. I de Orthot. Fide.) Ergo non possumus demonstrare Deum esse.

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

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. I, 20: *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Sed hoc non esset, nisi per ea quæ facta sunt, posset demonstrari Deum esse; primum enim quod oportet intelligi de aliquo, est, an sit (2).

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 quoad nos (1). Cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causæ. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam ejus esse, si tamen ejus effectus sint magis noti quoad nos; quia cum effectus dependeant á causa, posito effectu, necesse est causam præexistere. Unde Deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos (2).

---

(1) De his etiam I *Cont. Gent.* cap. 12, 13 et 14, et *De Potent.* q. VII, art. 3, ad 6, et *Opusc.* III, cap. 4.

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

Ex antiquis, hanc possibilitatem demonstrationis negavit Petrus de Alliaco, dicens Deum tantum probabiliter et morali certitudine ex creaturis ostendi posse.—Idem negant nonnulli *Traditionalistæ* moderni, contendentes non posse hominem ad Dei notitiam pervenire, nisi ex revelatione vel ex traditione societatis. Sunt etiam qui affirmant nos Dei notitiam non per rationis conceptus acquirere, sed per instinctum quemdam divinum ac sensum, nescio quem, quo Deum apprehendimus. Circa idem errant Cartesiani contendentes hanc demonstrationem derivari ex innata idea Dei, et maxime Ontologi recentiores qui dicunt nos quadam immediata intuitione Deum apprehendere. Ex incredulis vero Kant et ejus schola, argumenta omnia quibus Dei existentia probatur, tanquam non sufficientia rejiciunt, dicentes nullam humanæ rationi vim inesse transcendendi limites experientiæ sensibilis, ullamve inferendi realitatem extra sensibilia objecta, ita ut objectiva illius existentia certo possit demonstrari. Tantum admittunt argumentum, ut ipsi vocant, *ex postulato rationis practicæ*.

(1) Demonstratio *propter quid* dicitur etiam *a priori;* demonstratio *quia* idem valet ac *a posteriori.* Deum esse, demonstrabile est a posteriori, seu ab effectibus, sed a priori probari nequit, quia nihil est prius Deo. Id est, Dei existentia non deprehenditur evidentia interna, *apodictica,* ut ajunt.

(2) Hoc de fide est a concilio Vaticano seq. canone definitum: *Si quis*

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

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

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

ARTICULUS III.

Utrum Deus sit (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit. Quia si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud: sed hoc intelligitur in hoc nomine, *Deus*, scilicet quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo: ergo Deus non est.

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

Sed contra est, quod dicitur Exod. III, 14, ex persona Dei: *Ego sum qui sum* (1).

Respondeo dicendum, quod Deum esse, quinque viis probari potest (2).

---

dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine certo cognosci non posse; anathema sit.

(1) De his etiam I, *Sent.* dis. 8, quæst. I, art. 1, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 13, et *Opusc.* III, cap. 3, et *De Verit.* quæst. 1, art. 4, et *De Potent.* IV, art. 7.

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

Athei generatim vocantur illi omnes, qui Deum vel ignorant, vel negant: illi *negativi*, isti *positivi* dicuntur. Distinguuntur etiam athei in *speculativos* sive *theoreticos*, qui ex principiis rationis sibi persuadere conantur Deum non existere, et *practicos* qui ita vivunt, ac si Deus non esset: *non systematicos*, qui cæco modo, et *systematicos*, qui positis quibusdam principiis scientifice impugnant existentiam Dei. Sunt etiam athei *indirecti*, illi qui etsi Deum formaliter non negent, principia admittunt quæ Dei negationem includunt. — Contra quos Conc. Vaticanum ita definivit: *Si quis unum verum Deum visibilium et invisibilium Creatorem et Dominum negaverit; anathema sit.*

(2) Stus. Thomas præcipuas probationes existentiæ Dei adducit. Sunt

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

Secunda via est ex ratione causæ efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium, nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius se ipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum, quia in omnibus causis efficientibus ordinatis 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; cum quædam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia quæ sunt talia, semper esse; quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non

---

etiam innumeræ fere aliæ, validissimæ quidem et perspicuæ, sive a theologis sive a philosophis excogitatæ: omnes autem ad has tres classes referuntur, scilicet, metaphysicas, physicas, et morales. *Metaphysicæ* sunt quæ a causæ primæ necessitate derivantur, vel ex contingentia creaturarum; tum etiam ad hoc genus referuntur illæ quas nonnulli, immerito tamen, ex ideis nostris et præsertim ex Dei notione duci posse existimant. *Physicæ* sunt quæ deducuntur ex contemplatione naturæ, ex ordine in mundo physico et morali, ex viribus et modo agendi, ex consideratione vitæ ejusque principio, ex inventis scientiarum naturalium, etc., etc., quæ omnes a rationalistis plurimi æstimantur. *Morales* denique sunt quæ ex consensu generis humani, vel auctoritate, tum ex ipsa humana natura, tum ex societate ipsa, aut ex historia eruuntur, etc., etc.—Philosophi rationalistæ illas præcipue amplificant, quas ex homine ipso, ex ejus fine, ex idea veritatis, ex desiderio felicitatis, ex imperio legis moralis, ex perfectibilitate deducunt, et alias hujusmodi, quæ licet bonæ, tamen tanti momenti non sunt, ut illi putant.

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

Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile; et sic de aliis hujusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est; sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens. Nam quæ sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II Metaphys. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere est causa omnium quæ sunt illius generis; sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cujuslibet perfectionis; et hoc dicimus *Deum*.

Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quæ cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem; quod apparet ex hoc quod semper, aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum. Unde patet quod non a 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 a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem; et hoc dicimus *Deum* (1).

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

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

---

(1) Sic Boetius, lib. III de Consolat. pros. 12. "Non tam certus naturæ ordo "procederet, nisi unus esset, qui quod "nexuit, contineret. Hoc quidquid est, "Deum nomino.„—Alioquin non κόσμος foret, qui sic dicitur ab *ornatu*, sed ἀκοσμία, id est, perturbatio, inordinatio, confusio. Sic reliqui Patres passim, qui hoc argumentum perbelle evolvunt, quod et ipsi Gentiles Philosophi egregie fecerunt, ut videre est apud Bulsanum, sive Knoll, *Theolog. dogmat. polem.* tomo I.

QUÆSTIO III.

DE DEI SIMPLICITATE.—(In octo articulos divisa).

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

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

Potest autem ostendi de Deo, quomodo non sit, removendo ab eo ea quæ ei non conveniunt, utpote 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.° (1) Utrum Deus sit corpus; 2.° utrum sit in eo compositio formæ et materiæ; 3.° utrum sit in eo compositio quidditatis, sive essentiæ, vel naturæ, et subjecti; 4.° utrum sit in eo compositio quæ est ex essentia, et esse; 5.° utrum sit in eo compositio generis, et differentiæ; 6.° utrum sit in eo compositio subjecti et accidentis; 7.° utrum sit quocumque modo compositus, vel totaliter simplex; 8.° utrum veniat in compositionem cum aliis (2).

(1) Mss. Alcan., *utrum Deus sit corpus quod componitur ex partibus quantitatis.*

(2) Ad intelligentiam totius hujusce quæstionis, hæc notentur. Circa Dei simplicitatem errarunt: 1.° Gentiles idololatræ, qui muta simulacra colebant.

ARTICULUS I.

Utrum Deus sit corpus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus sit corpus. Corpus enim est quod habet trinam dimensionem.

2.° Veteres illi philosophi qui Deum velut mundi animam ponebant. 3.° Antropomorphitæ, qui Deum revera corporeum dixerunt. 4.° Qui realem somniarunt distinctionem inter essentiam divinam et attributa. 5.° Spinosa, qui in sua Ethica omnia Deum esse asserit, et pantheismum geometrica methodo exponere contendit, sed nihil adstruit nisi materiam æternam, improductam et immensam, quam Deum vocat. 6.° Recentiores pantheistæ, quæcumque sit forma, sive realistica, sive idealistica, sive alia, qua suum systema evolvunt.

Ad explicandam simplicitatem theologi communiter per negationem procedunt.—"Simplicitas, ait Tournely, est negatio seu exclusio compositionis. Compositio autem est distinctorum unio, et triplex distinguitur, physica, metaphysica et logica. Compositio *physica* constat vel ex materia et forma, e. g. corpore et anima, vel ex partibus quantitavivis aut integrantibus, vel ex subjecto et accidente. Compositio *metaphysica* fit ex actu et potentia, ex essentia et existentia, ex natura et personalitate, qui omnes termini sunt metaphysici. Compositio denique *logica* fit ex genere et differentia, qui termini ad logicam pertinent.„—Negando seu removendo indigitatas hic compositiones, in rectam entis simplicis cognitionem devenimus, et diversos gradus simplicitatis hac via concipimus, donec perveniamus ad sim-

Sed sacra Scriptura attribuit Deo trinam dimensionem; dicitur enim Job. XI, 8: *Excelsior cœlo est, et quid facies? profundior inferno, et unde cognosces? longior terra mensura ejus, et latior mari.* Ergo Deus est corpus (1).

2. Præterea, omne figuratum est corpus, cum figura sit qualitas circa quantitatem. Sed Deus videtur esse figuratus, cum scriptum sit Gen. I, 26: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram;* figura enim imago dicitur, secundum illud Heb. I, 3: *Cum 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. XL, 4: *Si habes brachium ut Deus;* et in Psalm. XXXIII, 16, et CXVII, 16: *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 Isa. VI, 1: *Vidi Dominum sedentem;* et Isa. III, 13: *Stat ad judicandum Dominus.* Ergo Deus est 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. XXXIII, 6: *Accedite ad eum, et illuminamini;* et ut *a quo*, secundum illud Jerem. XVII, 13: *Recedentes a te, in terra scribentur.* Ergo Deus est corpus.

Sed contra est, quod dicitur Joan. IV, 24: *Spiritus est Deus* (1).

---

plicitatem summam, quæ nonnisi in Deo est. Et quia ideam satis claram habemus compositi, nihil prohibet, quominus abstrahendo efformemus nobis ideam, saltem inadæquatam, ejus substantiæ, quæ simplex est omnino. Neque hæc idea, ut quidam moderni objiciunt, mere negativa dicenda est. Omnes enim sana ratione utentes, distinguunt entia realiter existentia, in corporalia et spiritualia, seu in composita et simplicia. Ergo etiam entium simplicium positivam ideam habemus, quamvis eam per solam negationem exprimere soleamus. Imo, "juxta recentiores Philosophos, ait Perrone, idea entis simplicis, qualis est idea *nostri Ego*, est prima idea; et est velut fundamentum recentioris philosophiæ."—Denique inest nobis idea *veritatis*, in qua nec materiam nec partes distinguimus, sed quam tum simplicissimam, tum ubique præsentem concipimus. Sed, ut dicit S. Augustinus (in *Psalm.* XXX): *Veritas est Deus. Veritas nec quadra est, nec rotunda, nec longa; ubique præsens est.* Igitur in simplicitate veritatis ipsam simplicitatem Dei quodam modo positive percipimus.

(1) De his etiam *Cont. Gent.* lib. I, cap. 20, et II, cap. 3, et IV, cap. 11, et *Opusc.* III, cap. 16, et 17.

---

(1) (Conclusio. *Cum Deus sit primum movens immotum, ac primum ens, et omnium nobilissimum, impossibile est corpus esse*).

Est contra Antropomorphitas. Vox *corpus* sumitur hic pro substantia integra et composita, habente quantitatem materialem, ut notant Sylvius et Cajetanus.

Præter rationes a D. Thoma allatas, probatur: 1.° Ex Sacra Scriptura, quæ in pluribus locis a Deo removet quidquid corporeum et naturæ spiritus repugnans est: vocat enim Deum infinitum, inmensum, invisibilem, aliaque, quæ corpori convenire non possunt. 2.° Ex Stis. Patribus, qui simplicitatem Dei clare profitentur. Sufficiat ex illis citare S. Irenæum, qui lib. II, adversus Hæres. cap. 13, sic ait: *Deus simplex, et non compositus est, totus cum sit spiritus, et tota ratio.* 3.° Ex damnatione hæreticorum, qui Deum corpus habere putarunt. Hanc opinionem S. Hyeronimus, *stultissimam hæresim*; Theodoretus, *stultam sententiam*, appellant. Quæ proinde in Conciliis *Laodiceno, Gangrensi, Antiocheno*, et postea in generali *Lateranensi IV*, damnata fuit. 4.° Ex ratione: "Nisi enim Deus simplex erit, ait Plo-

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

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

Secundo quia necesse est id quod est primum ens, esse in actu, et nullo modo in potentia. Licet enim in uno et eodem, quod exit de potentia in actum, prius sit tempore potentia quam actus, simpliciter tamen actus prior est potentia, quia quod est in potentia, non reducitur in actum, nisi per ens actu (1). Ostensum est autem supra, quod Deus est primum ens. Impossibile est igitur quod in Deo sit aliquid in potentia. Omne autem corpus est in potentia; quia continuum, in quantum hujusmodi, divisibile est in infinitum. Impossibile es igitur Deum esse corpus.

Tertio quia Deus est id quod est nobilissimum in entibus, ut ex dictis patet. Impossibile est autem aliquod corpus esse nobilissimum in entibus, quia corpus aut est vivum, aut non vivum. Corpus autem vivum, manifestum est quod est nobilius corpore non vivo; corpus autem vivum non vivit in quantum corpus, quia sic omne corpus viveret. Oportet igitur quod vivat per aliquid aliud, sicut corpus nostrum vivit per animam. Illud autem per quod vivit corpus, est nobilius quam corpus. Impossibile est igitur Deum esse corpus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, sacra Scriptura tradit nobis spiritualia et divina sub similitudinibus corporalium: unde cum 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, cap. 9 de *div. Nom.*: *Per profunditatem Dei, intelligitur incomprehensibilitas ipsius essentiæ; per longitudinem, processus virtutis ejus omnia penetrantis; per latitudinem vero, superextensio ejus ad omnia, in quantum scilicet sub ejus protectione omnia continentur.*

Ad secundum dicendum, quod homo dicitur esse ad imaginem Dei, non secundum corpus, sed secundum id quo

---

tinus, ab omni prorsus coagmentatione et compositione liberum, et revera unum, non erit principium.„ Etenim, ut ait S. Cyrillus Alex., "nihil principio est anterius. Unde cum Deus principium sit omnium, neque compositionem capere alicunde poterit; siquidem concursus quidam simplicium ea, quæ composita sunt, efficit.„—Præterea cum Deus sit infinitus et immensus, si esset corpus, omnia spatia occuparet, et excluderet omnia alia corpora.

Ex quibus patet, quam falso et inepte Draper in suo buccinato opere, *Conflictos entre la religion y la ciencia*, cap. 3, Ecclesiæ catholicæ succenseat, quasi ipsa prioribus sæculis Deum corporeum esse docuerit.

(1) Quid intelligendum sit per *actum* et *potentiam*, Stus Thomas per varia exempla in commentariis Metaphysicorum, lib. IX, manifestat. Dicimus, inquit, in ligno esse imaginem Mercurii potentia et non actu, antequam lignum sculpatur; sed si sculptum fuit, tunc dicitur esse in actu imago Mercurii in ligno. Et similiter in aliquo toto continuo pars ejus. Pars enim, puta, medietas, est in potentia, in quantum possibile est ut pars illa auferatur a toto per divisionem totius, sed diviso toto, jam erit pars illa in actu. Similiter sciens et non speculans, est potens considerare sine consideratione. Sed hoc, scilicet, speculari sive considerare, est esse in actu. (Edit. Barri-ducis.) Vide nostrum *Lexicon* in fine operis.

homo excellit alia animalia; unde, sequitur Genes. I, postquam dictum est; *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram : 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, quod partes corporeæ attribuuntur Deo in Scripturis, ratione suorum actuum secundum quamdam similitudinem; sicut actus oculi est videre. Unde oculus de Deo dictus significat virtutem ejus ad videndum modo intelligibili, non sensibili; et simile est de aliis partibus.

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

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

ARTICULUS II.

Utrum in Deo sit compositio formæ et materiæ (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo sit compositio formæ et materiæ. Omne enim quod habet animam, est compositum ex materia et forma, quia anima est forma corporis. Sed Scriptura attribuit animam Deo; introducitur enim ad Hebr. X, 38, ex persona Dei: *Justus autem meus ex fide vivit; quod si subtraxerit se, non placebit animæ meæ.* Ergo Deus est compositus ex materia et forma.

2. Præterea, ira, gaudium, et hujusmodi sunt passiones conjuncti, ut dicitur in I de Anima. Sed hujusmodi attribuuntur Deo in Scriptura; dicitur enim in Psalm. CV, 40: *Iratus est furore Dominus in populum suum.* Ergo Deus ex materia et forma est compositus.

3. Præterea, materia est principium individuationis. Sed 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 (1).

---

(1) De his etiam *Cont. Gent.* lib. I, cap. 12 et 26, et *Opusc.* III, cap. 4.

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

Contra quosdam Agarenos dicentes Deum habere animam alterius substantiæ minoris essentia.—Non est superfluum hoc quæsitum, dicunt Cajetanus et Sylvius, quia quamvis secundum rei veritatem omne et solum corpus constet materia et forma, non tamen omnes hoc concedunt. Quidam enim cum Averroe ponebant aliquod corpus simplex, utpote cœleste, carens materia et forma; quidam vero cum Avicebron existimaverunt aliquid posse esse compositum ex materia et forma in substantiis spiritualibus, et tamen non esse corpus, quales aliqui putabant esse Angelos: ideo Stus. Thomas hoc quærit.

Materia et *forma* sunt duo principia ex quibus, juxta Peripateticos, quodvis compositum physicum exurgit. Materia, seu *materia prima*, est informis quædam atque imperfecta substantia, indifferens ad quodlibet constituendum: sive est illud ex quo res fiunt, ac proinde in ordine entis nihil aliud est quam pura potentia versatilis in omnes entium na-

Respondeo dicendum, quod impossibile est in Deo esse materiam.

Primo quidem, quia materia est id quod est in potentia. Ostensum est autem, quod Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate. Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia et forma.

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

Tertio, quia unumquodque agens agit per suam formam (1); unde secundum quod aliquid se habet ad suam formam, sic se habet ad hoc quod sit agens. Quod igitur primum est, et per se agens, oportet quod sit primo et per se forma. Deus autem est primum agens, cum sit prima causa efficiens, ut ostensum est. Est igitur per essentiam suam forma, et non compositus ex materia et forma.

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

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

Ad tertium dicendum, quod formæ quæ sunt receptibiles in materia, individuantur per materiam, quæ non potest esse in alio, cum sit primum subjectum substans; forma vero 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 quod non potest recipi in alio; et hujusmodi forma est Deus; unde non sequitur quod habeat materiam.

ARTICULUS III.

Utrum sit idem Deus quod sua essentia vel natura (1).

Ad tertium sic proceditur. 1 Videtur quod non sit idem Deus quod sua essentia, vel natura. Nihil enim est in se ipso. Sed essentia vel natura Dei, quæ est Deitas, dicitur esse in Deo. Ergo videtur quod Deus non sit idem quod sua essentia, vel natura.

---

turalium modos. Forma, seu *forma substantialis*, est substantia incompleta, per se ad id ordinata, ut cum materia prima compositum naturale, tamquam potissima hujus differentia constituat. Per formam materia fit ens actu, et quælibet res in sua specie constituitur. Scilicet cum materia vaga sit atque indifferens ad quodlibet compositum, a forma sibi unita determinatur, ut sit hoc vel illud. Quapropter forma, generalissime sumpta, est id *quod dat esse rei*.—Materia ex dictis, non habet per seipsam existentiam *talem*, v. g. existentiam ligni vel ferri, sed per formam suscipit. Forma quidem est actus respectu constitutionis alicujus rei, ast in se est etiam potentia respectu existentiæ, quia in se haud involvit ultimum actum, qui est existentia: in entibus enim finitis essentia ab existentia distinguitur. Hinc forma non est purus actus; quod solius Dei est, in quo existentia idem est ac essentia. (Signoriello).—Vide *Lexicon* quod in fine operis ponimus.

(1) Ut per principium *quo* remotum, non proximum; sic enim agit per potentiam, ut principium proximum.

(1) De his etiam *Cont. Gent.* lib. I, cap. 21, et 45. Et *Opusc.* III, cap. 10.

2. Præterea, effectus assimilatur suæ causæ, quia omne agens agit sibi simile. Sed in rebus creatis non est idem suppositum quod sua natura; non enim idem est homo quod sua humanitas. Ergo nec Deus est idem quod sua Deitas.

Sed contra. De Deo dicitur, quod est vita, et non solum quod est vivens, ut patet Joan. XIV, 6: *Ego sum via, veritas, et vita.* Sicut autem se habet vita ad viventem, ita Deitas ad Deum. Ergo Deus est ipsa Deitas (1).

Respondeo dicendum, quod Deus est idem quod sua essentia, vel natura. Ad cujus intellectum sciendum est, quod in rebus compositis ex materia et forma, necesse est quod differant natura vel essentia, et suppositum; quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantum quæ cadunt in definitione speciei, sicut humanitas comprehendit in se ea quæ cadunt in definitione hominis; his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, hoc scilicet quo homo est homo. Sed materia individualis cum accidentibus omnibus individuantibus ipsam non cadit in definitione speciei: non enim cadunt in definitione hominis hæ carnes, et hæc ossa, aut albedo, vel nigredo, vel aliqua hujusmodi; unde hæ carnes, et hæc ossa, et accidentia designantia hanc materiam non concluduntur in humanitate, et tamen in eo quod est homo, includuntur; unde id quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas; et propter hoc non est totaliter idem homo, et humanitas; sed humanitas significatur ut pars formalis hominis, quia principia definientia habent se formaliter respectu materiæ individuantis. In his igitur 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 quod ipsæ formæ sint supposita subsistentia, unde in eis non differt suppositum et natura (1). Et sic, cum Deus non sit-

---

(1) (Conclusio. *Cum Deus non sit ex materia et forma compositus, idem est quod sua essentia et natura.*)

Hic quæritur utrum Deus careat compositione substantiali ex natura et supposito.—Hinc habes quomodo interimas errorem in fide Gilberti Porretani negantis quod Deus esset veritas vel deitas, proprie loquendo, sed interpretantis, Deus est veritas, id est, verus. Qui merito fuit damnatus in concilio Rhemensi contra illum congregato.

Ad hujus intelligentiam notat Billuart. 1.° quod S. Doctor per hoc nomen, *Deus*, quod importat suppositum, intelligat id quod habet veram Deitatem, sive sit individuum deitatis, ut indivisum et præintellectum tribus personis, sive sit persona incommunicabilis, Pater, vel Filius, vel Spiritus Sanctus. 2.° Suppositum duo naturæ seu essentiæ superaddere: non enim solum complectitur id quod per definitionem importatur, utpote principia speciei. Sed naturæ superaddit, *primo*, principia individuantia, ut sunt in humanitate, v. g. hæc carnes, hæc ossa. hæc quantitas, hæc accidentia materiam signantia; licet enim hæc non includantur in humanitate, includuntur tamen in hoc supposito, quod est homo. *Secundo*, superaddit subsistentiam seu existentiam per se, quæ est terminus et complementum naturæ ex ea resultans. Juxta hanc acceptionem proprie est suppositum, juxta primam minus proprie. Quæstio D. Thomæ videtur procedere de supposito improprie et primo modo sumpto, non de secundo modo et proprie sumpto, ut indicat ejus probatio.

(1) Intrinsece, scilicet per aliquid superadditum, quod petatur ex principiis rei: sed extrinsece tamen differt, puta per ipsum esse quod naturæ advenit ab extrinseca causa. Deus autem nec intrinsece nec extrinsece differt, quia per essentiam habet esse. Unde in eo solo vere natura de supposito prædicatur, ut supponitur ex hoc loco, III part. quæst. XVII, art. 1. Sed in Angelis quodammodo tantum ac secundum quid, ut hinc inferri potest. (Vide Sylvium hoc loc.)

compositus ex materia et forma, ut ostensum est, oportet quod Deus sit sua Deitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo prædicatur.

Ad primum ergo dicendum, quod de rebus simplicibus loqui non possumus, nisi per modum compositorum, á 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, quod effectus Dei imitantur ipsum non perfecte, sed secundum quod possunt; et hoc ad defectum imitationis pertinet, quod id quod est simplex et unum, non potest repræsentari nisi per multa; et sic accidit in eis compositio, ex qua provenit quod in eis non est idem suppositum quod natura.

ARTICULUS IV.

Utrum in Deo sit idem essentia et esse (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod 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 Sap. XIV, 21: *Incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt.* Ergo esse Dei non est ejus essentia.

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

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

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

Primo quidem, quia quidquid est in aliquo, quod est præter essentiam ejus, oportet esse causatum vel a principiis

(1) De his etiam I, *Sent.* dist. 8, quæst I, art. 1. Et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 22, et 25, ut et lib. II, cap. 52. Et lib. IV, cap. 11, text. 4, et *De Potent.* quæst. VII, art. 2, et *Quodl.* III, quæst. III, et *Opusc.* II, cap. 11, 12 et 109.

(1) (Conclusio. *Deus cum sit primum efficiens, ac actus purus, et ens simpliciter primum, essentiam indistinctam ab esse habet).*

Quæritur hic utrum Deus careat compositione substantiali ex essentia et existentia: nam *esse* hic sumitur pro existentia, quæ est actus et terminus complens potentialitatem naturæ. Unde dicitur: *Ipsum esse est complementum substantiæ:* et *perfectissimum omnium.*

Hæc conclusio a theologis asseritur certa secundum fidem, et probant ex eo quòd Deus substantiam suam dessignat per hoc quòd dicit *se esse*: alias enim, et reliquæ creaturæ sunt, et nihil singulare et sibi proprium assereret Deus, cum inquit, *Ego sum qui sum*: in cujus comparatione reliquæ creaturæ dicuntur non esse, (Isai XL). Hanc conclusionem unanimiter affirmant SS. Patres, quorum testimonia refert Magister Sent.—Et denique, si non esset vera conclusio, sequeretur quod essentia divina non esset infinita simpliciter, quia non includeret intrinsece ipsum esse, quod est maxima perfectio. (Bañes).

Quamvis hodiernis philosophis non paucis placeat, essentiam et existentiam non differre in creaturis realiter; contraria tamen sententia verior est, et mysterio Incarnationis conformior, quia Verbum divinum assumpsit humanitatem sine existentia creata, ut Patres docent.

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, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cujus esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo, quia Deum dicimus esse primam causam efficientem: impossibile est ergo, quod in Deo sit aliud esse, et aliud ejus essentia.

Secundo, 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. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra, sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse.

Tertio, quia sicut illud quod habet ignem, et non est ignis, est ignitum per participationem (1); 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 solum sua essentia.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid cui non fit additio, potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut de ratione ejus sit quod non fiat ei additio; sicut de ratione animalis irrationalis est, ut sit sine ratione. Alio modo intelligitur aliquid cui non fit additio, quia non est de ratione ejus quod sibi fiat additio: sicut animal commune est sine ratione, quia non est de ratione animalis communis ut habeat rationem, sed nec de ratione ejus est, ut careat ratione. Primo igitur modo, esse sine additione est esse divinum; secundo modo esse sine additione est esse commune (1).

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

ARTICULUS V.

Utrum Deus sit in genere aliquo (2).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus sit in genere aliquo. Substantia enim est ens per se subsistens: hoc autem maxime convenit Deo. Ergo Deus est in genere substantiæ.

2. Præterea, unumquodque mensuratur per aliquid sui generis, sicut longitudines per longitudinem, et nu-

(1) Ut ferrum candens et similia.

(1) Quasi nimirum sine additione solum *negative*, quia non in *esse* perfecto et completo consideratur quale habere potest. *Esse* autem divinum sine additione dicitur *positive*, quia omnino perfectum est, nec ei potest quidquam addi (Edit. Cœlest.)

(2) De his etiam I *Sent.* dist. 8, q. IV, art. 2. et dist. 19, q. IV, art. 2, et 1 *Cont. Gent.* cap. 17, et 25, et *De Potent.* q. VII, art. 3, et *Opusc.* II, cap. 12, et XLII, cap. 3.

meri per numerum. Sed Deus est mensura omnium substantiarum, ut patet per Commentatorem (1), in X Metaphysic. Ergo Deus est in genere substantiæ.

Sed contra. Genus est prius secundum intellectum, eo quod genere continetur. Sed nihil est prius Deo, nec secundum rem, nec secundum intellectum. Ergo Deus non est in aliquo genere (2).

Respondeo dicendum, quod aliquid est in genere dupliciter: uno modo simpliciter, et proprie, 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 reducitur ad genus sui habitus. Neutro autem modo Deus est in genere. Quod enim non possit esse species alicujus generis, tripliciter ostendi potest.

Primo quidem, quia species constituitur ex genere, et differentia; semper autem id a quo sumitur differentia constituens speciem, se habet ad illud unde sumitur genus, sicut actus ad potentiam; animal enim sumitur a natura sensitiva per modum concretionis; hoc enim dicitur animal quod naturam sensitivam habet; rationale vero sumitur a natura intellectiva, quia rationale est quod naturam intellectivam habet (1): intellectivum autem comparatur ad sensitivum, sicut actus ad potentiam; et similiter manifestum est in aliis. Unde cum in Deo non adjungatur potentia actui, impossibile est quod sit in genere tanquam species.

Secundo, quia cum esse Dei sit ejus essentia, ut ostensum est; 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 Metaph., quod ens non potest esse genus alicujus; omne enim genus habet differentias, quæ sunt extra essentiam generis; nulla autem differentia posset inveniri quæ esset extra ens, quia non ens non potest esse differentia. Unde relinquitur quod Deus non sit in genere.

Tertio, quia omnia quæ sunt in genere uno, communicant in quidditate, vel essentia generis, quod prædicatur de eis in eo quod quid est; differunt autem secundum esse, non enim idem est esse hominis, et equi, nec hujus hominis, et illius hominis (2), et sic

---

(1) Sic designatur per antonomasiam Averroes.

(2) (Conclusio. *Cum Deus sit actus purus, neque in eo esse ab essentia distinguatur, ac cujuscumque generis principium sit, in nullo directe vel reductive genere est).*

Genus, juxta Cajetanum, hic sumitur proprie pro genere *logico*, prout distinguuntur decem genera rerum.—Jam vero, ut ait S. Clemens Alex., *in Deo neque est genus, neque differentia, neque species, neque individuum, neque numerus.*—Et S. Cyrillus: *A recta ratione longe alienissimum est, genus de Deo nominare, cum nulla res sit cum ipso, aut ante ipsum.*—Tamen nonnulli distinctionem afferunt, et dicunt, Deum non esse in aliquo genere proprie dicto, quod illi *univoce* conveniat cum creaturis; nam si quod haberet, esset *Ens* seu *esse*, sed id non convenit univoce Deo et creaturis; quia soli Deo competit esse absolutum, necessarium et infinitum, creaturis autem non hoc *esse*, sed potius continuum *fieri* convenit: dici autem posse, Deum esse in aliquo genere improprie dicto, quod *analogice* tantum conveniat Deo et creaturæ, et hoc genus esse *ens* simpliciter, per quod Deus convenit analogice cum omnibus creaturis.

(1) Non simpliciter tantum, sed cum discursu, si stricte ac proprie sumatur, ut hic: unde non ut ratio adæquata intellectivum assignatur, sed ut ad illam præsuppositum ac pertinens.

(2) Alia utrobique acceptione; nempe non idem *esse* specificum hic, et mox non idem *esse* individuale.

oportet quod quæcumque 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, quod Deus non est in genere sicut species.

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

Quod autem Deus non sit in genere per reductionem ut principium, manifestum est ex eo quod principium quod reducitur in aliquod genus, non se extendit ultra genus illud; sicut punctum non est principium nisi quantitatis continuæ, et unitas quantitatis discretæ (1). Deus autem est principium totius esse, ut infra ostendetur (quæst. XLIV), unde non continetur in aliquo genere, sicut principium.

Ad primum ergo dicendum, quod substantiæ nomen non significat hoc solum quod est per se esse; quia hoc quod est esse, non potest per se esse genus, ut ostensum est; 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, quod objectio illa procedit de mensura proportionata; hanc enim oportet esse homogeneam mensurato. Deus autem non est mensura proportionata alicui; dicitur tamen mensura omnium, ex eo quod unumquodque tantum habet de esse, quantum ei appropinquat.

---

(1) *Quantitas continua* dicitur ea, cujus partes communi vinculo, quod est tamquam finis unius et principium alterius, copulantur, ut linea, et quævis magnitudo. *Discreta* est illa cujus partes nullum habent nexum inter se communem, ut numerus, et quævis multitudo.—(Vide nostrum *Lexicon*).

ARTICULUS VI.

Utrum in Deo sint aliqua accidentia (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo sint aliqua accidentia. *Substantia* enim *nulli est accidens*, ut dicitur in I Physic.; 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 et 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 Boetius in lib. de Trinit. Ergo in Deo non potest esse accidens (2).

---

(1) De his etiam I *Sent.* dist. 8, quæst. IV, art. 3. Et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 23 et 31, et *De Potent.* quæst. VII, art. 4. Et *Opusc.* III, cap. 13, 23, et alibi.

(2) (Conclusio. *Cum Deus sit actus purus, ac ipsum esse, primumque ens, ac prima causa, in eo nullum accidens esse potest).*

Hanc doctrinam significant Scripturæ illæ quæ Deum esse perfectissimum et immutabilem asserunt; quidquid enim recipit accidentia, non potest esse prorsus immutabile, ac per consequens nec omnino perfectum. Eamdem significant SS. Patres, Cyrillus (lib. II, Thesauri). *Sapienter certe dicitur nihil accidere substantiæ Dei, quoniam in se ipsa perfecta est,* S. Leo, (Ep. 93 c. 5). *De Deo quidquid digne utcumque sentitur, non qualitas est, sed essentia: incommutabili enim nihil accedit, nihil deperit.*—Cæterum,

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

Primo quidem, quia subjectum comparatur ad accidens, sicut potentia ad actum; subjectum enim secundum accidens est aliquo modo in actu; esse autem in potentia omnino removetur a Deo, ut ex prædictis patet.

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

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

Ad primum ergo dicendum, quod virtus et sapientia non univoce dicuntur de Deo, et de nobis, ut infra patebit, (qu. XIII). Unde non sequitur quod accidentia sint in Deo sicut in nobis.

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

ARTICULUS VII.

Utrum Deus sit omnino simplex (1).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit omnino simplex. Ea enim quæ sunt a Deo, imitantur ipsum; unde a primo ente sunt omnia entia, et a primo bono sunt omnia bona. Sed in rebus quæ sunt a Deo, nihil est omnino simplex: ergo Deus non est omnino simplex.

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

Sed contra est, quod Augustinus dicit IV de Trin., quod *Deus vere et summe simplex est* (2).

Respondeo dicendum, quod Deum omnino esse simplicem, multipliciter potest esse manifestum. Primo quidem per supradicta; cum enim in Deo non sit compositio, neque quantitativarum partium, quia corpus non

---

etsi nullum sit in Deo accidens *prædicamenti*, ut vocant, quod in eo inhæreat; de ipso tamen aliquod accidens *prædicabile* dici potest, nimirum per externam prædicationem, et ratione mutationis, non in Deo, sed in creatura factæ. Sic in tempore dicitur Dominus et Creator. (Sylvius).—Advertit S. Augustinus, quod istæ sunt quædam denominationes relativæ et ab extrinseco, non ponentes aliquid reale in ipso Deo, sed respectum quemdam rationis in ordine ad creaturas.

(1) De his etiam I *Sent.* dist. 8, qu. IV, art. 1: et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 16, et *De Potent.* qu. VII, art. 1, et *Opusc.* III, cap. 9, et *De Causis.* lect. 21.

(2) (Conclusio. *Cum Deus sit primum ens, prima causa, actus purus et ipsum esse, omni prorsus simplicitate gaudet.)* Est de fide: expressis terminis ab Innocentio III in Conc. Lateranensi IV, cap. *Firmiter*, definita, ubi profitetur quod in Deo sit; *Una essentia, substantia, seu natura simplex omnino.* Et nostris diebus Concilium Vaticanum idem definivit, dicens: *Qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, prædicandus est re et essentia a mundo distinctus*, etc. Const. *Dei Filius*, cap. 1.

est; 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.

Secundo, quia omne compositum est posterius suis componentibus, et dependens ex eis; Deus autem est primum ens, ut supra ostensum est.

Tertio, quia omne compositum causam habet: quæ enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa; Deus autem non habet causam, ut supra ostensum est, cum sit prima causa efficiens.

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

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

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

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

ARTICULUS VIII.

Utrum Deus in compositionem aliorum veniat (1).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus in compositionem aliorum veniat. Dicit enim Dionysius 4 cap. Cœlest. Hierar., *Esse omnium est, quæ super esse est, Deitas.* Sed esse omnium intrat compositionem uniuscujusque. Ergo Deus in compositionem aliorum venit.

2. Præterea, Deus est forma; dicit enim Augustinus in lib. de verbis Domini (serm. 33.) quod *Verbum Dei, quod est Deus, est forma quædam non formata.* Sed forma est pars compositi. Ergo Deus est pars alicujus compositi.

3. Præterea, quæcumque 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. Quæcumque differunt, aliquibus differentiis differunt, et ita oportet ea esse composita. Sed Deus

---

(1) De his etiam I *Sent.* dist. 8, quæst. III, art. 2, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 17, 27, 28, et *De Verit.* quæst. XXI, art. 6, et *De Malo*, quæst. XVI, art. 11, et *Opusc.* II, cap. 4, 12, 18, 24.

et materia prima sunt omnino simplicia: ergo nullo modo differunt.

Sed contra est, quod dicit Dionysius, 2 cap. de div. Nom., quod *neque tactus est ejus*, scilicet Dei, *neque alia quædam ad partes commiscendas communio*. Præterea dicitur in libro de Causis, quod *causa prima regit omnes res, præterquam commisceatur eis* (1).

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuerunt tres errores. Quidam enim posuerunt, quod Deus esset anima mundi, ut patet per Augustinum in lib. VII de Civitate Dei, et ad hoc etiam reducitur quod quidam dixerunt, Deum esse animam primi cœli. Alii autem dixerunt, Deum esse principium formale omnium rerum; et hæc dicitur fuisse opinio Almarianorum. Tertius error fuit Davidis de Dinando, qui stultissime posuit Deum esse materiam primam. Omnia enim hæc manifestam continent falsitatem; neque est possibile Deum aliquo modo in compositionem alicujus venire, nec sicut principium formale, nec sicut principium materiale.

Primo quidem, quia supra diximus, Deum esse primam causam efficientem. Causa autem efficiens cum forma rei factæ non incidit in idem numero, sed solum in idem specie; homo enim generat hominem. Materia vero cum causa efficiente non incidit in idem numero, nec in idem specie; quia hoc est in potentia, illud vero in actu.

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

Tertio, 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 quod est per essentiam. Ostensum est autem, quod Deus est primum ens simpliciter.

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

Ad secundum dicendum, quod ver-

---

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

Est de fide, ut patet ex cap. *Damnamus* Concilii Lateranensis sub Inocentio III: *Damnamus perversissimum dogma impii Almarici, cujus mentem sic pater mendacii excæcavit, ut ejus doctrina non tam hæretica censenda sit, quam insana.*

Venire in compositionem alicujus, exigit quatuor conditiones. *Prima* est distinctio realis ab illo, quia ejusdem ad seipsum non est compositio. *Secunda* est conjunctio realis cum illo, quia ex sola conjunctione secundum rationem non fit compositio. *Tertia* est, quod conjunctio sit secundum suum esse, quia ex sola conjunctione reali secundum situm, vel alium respectum extrinsecum non fit compositio. *Quarta* est, quod alterum sit actus alterius, vel tertii actuati ab utroque, si sit compositio per accidens, qualis est inter album et dulce; si enim aliqua duo jungantur etiam secundum esse, et non in ratione actus et potentiæ, nunquam est compositio, ut patet, et de personis divinis, et de Verbo divino incarnato; deest enim in hujusmodi ratio actus et potentiæ. Quærere ergo, utrum Deus veniat in aliarum rerum compositionem, est quærere, an rei alteri possit conjungi secundum esse, secundum rationem actus, vel potentiæ. (Cajetanus.)

bum est forma exemplaris, non autem forma, quæ est pars compositi.

Ad tertium dicendum, quod simplicia non differunt aliquibus aliis differentiis, hoc enim compositorum est: homo enim et equus differunt rationali et irrationali differentiis; quæ quidem differentiæ non differunt amplius ab invicem aliis differentiis: unde si fiat vis in verbo, non proprie dicuntur differre, sed diversa esse. Unde secundum Philosophum X Metaph. *diversum absolute dicitur, sed omne differens aliquo differt.* Unde si fiat vis in verbo, materia prima et Deus non differunt, sed sunt diversa se ipsis; unde non sequitur quod sint idem (1).

QUÆSTIO IV.

DE DEI PERFECTIONE.—(In tres articulos divisa.)

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

Circa primum quæruntur tria, 1.° utrum Deus sit perfectus; 2.° utrum Deus sit universaliter perfectus, omnium in se perfectiones habens: 3.° utrum creaturæ similes Deo dici possint.

ARTICULUS I.

Utrum Deus sit perfectus (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod esse perfectum non conveniat Deo. Perfectum enim dicitur quasi totaliter factum. Sed Deo non convenit esse factum. Ergo nec esse perfectum.

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

3. Præterea, ostensum est supra, quod essentia Dei est ipsum esse. Sed ipsum esse videtur esse imperfectissimum, cum sit communissimum, et recipiens omnium additiones. Ergo Deus est imperfectus.

Sed contra est, quod dicitur Matth. V, 48: *Estote perfecti, sicut et Pater vester cœlestis perfectus est* (2).

---

(1) De his etiam. 1 *Cont. Gent.* lib. I, cap. 28, et *De Ver.* quæst. II, art. 3 et 13.

(1) Quæ quidem optima sunt ad evertendum fundamentum systematis Hegeliani, cum identitatem τὸ *esse* et τὸ *non esse* sic arguit: "Quæcumque sunt et nullo modo differunt sunt idem: sed *esse* et *non esse* sunt et nullo modo differunt: ergo *esse* et *non esse* penitus sunt idem.„ —Ad quod Stus. Thomas, ut videmus, optime respondet.

(2) (Conclusio. *Deus cum sit activum principium, perfectissimum esse oportet.*) Circa ordinem et titulum hujus quæstionis adverte, quod *perfectio* non significat aliquam, ut bonitas, vita, etc., neque omnes perfectiones in communi. Non enim quærendo, an aliquid sit perfectum, quæritur, an habeat omnes perfectiones, sive determinate, sive indeterminate; sed significat modum essendi optimum, secundum quamcumque rationem formalem.—Ita quærere absolute et sine specificatione, ut in proposito fit, *Utrum Deus sit perfectus,* non est quærere, utrum Deus habeat aliquam perfectionem, neque utrum habeat omnes, cum hoc reservetur sequenti artic. sed est quærere, utrum Deus id quod est, sit optimo modo; hoc est enim esse perfectum. (Cajetanus.)

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus narrat (in XII Metaphysic), quidam antiqui philosophi, scilicet Pythagorici, et Leucippus (1), 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 quod primum principium materiale sit maxime in potentia, et ita maxime 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 maxime esse in actu, et per consequens maxime esse perfectum; secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actu: nam perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suæ perfectionis.

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

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

Ad tertium dicendum, quod ipsum esse est perfectissimum omnium; comparatur enim ad omnia ut actus; nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum; unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens; cum enim dico esse hominis, vel equi, vel cujuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale, et receptum, non autem ut illud cui competit esse.

(1) Al., *Speusippus.*

ARTICULUS II.

Utrum in Deo sint perfectiones omnium rerum (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sint perfectiones omnium rerum. Deus enim simplex est, ut ostensum 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. Cum ergo opposita non possint simul esse in eodem, videtur quod non omnes rerum perfectiones sint in Deo.

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

(1) De his etiam *Sent.* III, dist. 2, art. 2 et 3, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 28 et 31 et lib. II, cap. 2, et *Opusc.* III, cap. 21, 22, 28, et 33.

Sed contra est, quod dicit Dionysius, cap. 5, de *divin. Nomin.*, *quod Deus in una existentia omnia præhabet* (1).

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 Commentator in V Metaph. Et hoc quidem ex duobus considerari potest.

Primo quidem per hoc, quod quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva, vel secundum eamdem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo, si sit agens æquivocum, sicut in sole est similitudo eorum quæ generantur per virtutem solis. Manifestum est enim quod effectus præexistit virtute in causa agente; præexistere autem in virtute causæ agentis, non est præexistere imperfectiori modo, sed perfectiori; licet præexistere in potentia causæ materialis sit præexistere imperfectiori modo; eo quod materia, in quantum hujusmodi, est imperfecta, agens vero in quantum hujusmodi est perfectum. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones præexistere in Deo secundum eminentiorem modum. Et hanc rationem tangit Dionysius cap. 5 de *divin. Nomin.*, dicens de Deo, quod *non quidem hoc est, hoc autem non est; sed omnia est, ut omnium causa.*

Secundo vero ex hoc, quod supra ostensum est, quod Deus est ipsum esse per se subsistens, ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim quod 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 cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi; secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent; unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit. Et hanc etiam rationem tangit Dionysius, 5

---

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

Perfectio sumitur dupliciter: 1.° sensu *lato et metaphysico*, pro quacumque realitate quæ in ente est, et quam melius est habere quam non habere; 2.° sensu *stricto*, pro statu entis perfecti, cui scilicet nihil deest ad complementum *sui esse* —Hic perfectionem intelligimus sensu metaphysico, seu quamcumque realitatem, quæ subjecto cuilibet competere potest. Hujusmodi autem perfectio distinguitur triplicis generis: 1.° perfectio *simpliciter simplex*, quæ melior est ipsa quam non ipsa, seu cujus conceptus nullam imperfectionem involvit; ut intelligentia. 2.° Perfectio *simplex*, quæ licet nullam imperfectionem importet, tamen cum alia æquali perfectione insociabilis, seu ut aiunt, incompossibilis est in eodem supposito, seu in eadem persona. Sic paternitas, in prima SS. Trinitatis persona, est perfectio *simplex*, at non simpliciter, quia filiationem in eadem persona non compatitur. 3.° Perfectio *mixta* seu *secundum quid*, quæ in suo conceptu formali aliquam includit imperfectionem, ut esse corporeum, esse rationabile seu discursivum. Porro perfectio in ente contineri potest, vel *formaliter*, id est secundum se, secundum formam ac naturam propriam, vel eminenter, si loco ejus inest enti perfectio præstantior, in qua, sicut nummus argenteus in aureo, inferior illa perfectio contineatur; vel *virtualiter aut æquivalenter*, si loco ejus inest enti perfectio præstantior, quæ inferiorem illam producere, vel idem quod illa præstare possit. Jam vero Deus omnes perfectiones continet, at diversa ratione: simpliciter simplices quidem, ut sapientiam, *formaliter*; mixtas vero, ut vim ratiocinandi, ac perfectiones corporeas, *virtualiter et eminenter.*

cap. de *div. Nom.*, dicens, quod *Deus non quodammodo est existens; sed simpliciter, et incircumscripte totum in se ipso uniformiter esse præaccipit:* et postea subdit, quod *ipse est esse subsistentibus.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicud sol, ut dicit Dionysius, 5 cap. de Divinis Nomin. *sensibilium substantias, et qualitates multas, et differentes, ipse unus existens, et uniformiter lucendo, in se ipso uniformiter præaccipit; ita multo magis in causa omnium necesse est præexistere omnia secundum naturalem unionem:* et sic quæ sunt diversa, et opposita in se ipsis, in Deo præexistunt ut unum, absque detrimento simplicitatis ipsius.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod sicut in eod. cap. idem Dionysius dicit, licet ipsum esse sit perfectius quam vita, et ipsa vita quam ipsa sapientia, si considerentur secundum quod distinguuntur ratione, tamen vivens est perfectius (1) quam ens tantum; quia vivens etiam est ens, et sapiens est ens, et vivens. Licet igitur ens non includat in se vivens, et sapiens, (2) 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 nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei, quod est ipsum esse subsistens.

ARTICULUS III.

Utrum aliqua creatura possit esse similis Deo (3).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nulla creatura possit esse similis Deo. Dicitur enim in Psalmo LXXXV, 8: *Non est similis tui in diis, Domine.* Sed inter omnes creaturas excellentiores sunt quæ dicuntur dii participative. Multo ergo minus aliæ creaturæ possunt dici Deo similes.

2. Præterea, similitudo est comparatio quædam. Non est autem comparatio eorum quæ sunt diversorum generum; ergo nec similitudo: non enim dicimus, quod dulcedo sit similis albedini. Sed nulla creatura est ejusdem generis cum Deo, cum Deus non sit in genere, ut supra ostensum est. Ergo nulla creatura est similis Deo.

3. Præterea, similia dicuntur quæ conveniunt in forma. Sed nihil convenit cum Deo in forma; nullius enim essentia rei est ipsum esse, nisi solius Dei. Ergo nulla creatura potest esse similis Deo.

4. Præterea, in similibus est mutua similitudo; nam simile est simili simile. Si igitur aliqua creatura est similis Deo, et Deus erit similis alicui creaturæ; quod est contra id quod dicitur Isa. XL, 18: *Cui similem fecistis Deum?*

Sed contra est, quod dicitur Gen. I, 26: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram;* et I Joan. III, 2: *Cum apparuerit, similes ei erimus* (1).

---

(1) Cod. Alcan., *nobilius.*

(2) Al. additur, *nec esse includat in se vivere et sapere, quia*, etc.

(3) De his etiam II *Sent.* dist. 3, qu. I, art. 1, et I *Cont. Gent.* cap. 29, et lib. II, cap. 2, et *De Ver.* qu. II, art. 12, et *De Potent.* qu. VII, art. 7.

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

Ad hujus articuli doctrinam pertinent ea quæ beatus Thomas habet, *Cont. Gent.* lib. III, cap. 19 et 20, ubi egregie declarat omnia ad hoc niti, et ut assimilentur Deo, et ut imitentur ejus bonitatem.—Creaturæ possunt dici similes Deo in quantum scilicet participant similitudinem formæ divinæ; hoc enim ipso quo sunt creaturæ, sunt

Respondeo dicendum, quod cum similitudo attendatur secundum convenientiam, vel communicationem in forma, multiplex est similitudo secundum multos modos communicandi in forma. Quædam enim dicuntur similia, quæ communicant in eadem forma secundum eamdem rationem, et secundum eumdem modum; et hæc non solum dicuntur similia, sed æqualia in sua similitudine, sicut duo æqualiter alba dicuntur similia in albedine: et hæc est perfectissima similitudo. Alio modo dicuntur similia, quæ communicant in forma secundum eamdem rationem, et non secundum eumdem 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 eamdem rationem, ut patet in agentibus non univocis. Cum enim omne agens agat sibi simile, in quantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam; necesse est quod in effectu sit similitudo formæ agentis. Si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens et factum in forma, secundum eamdem rationem speciei, sicut homo generat hominem. Si autem agens non sit contentum in eadem specie, erit similitudo, sed non secundum eamdem rationem speciei; sicut ea quæ generantur ex virtute solis, accedunt quidem ad aliquam similitudinem solis, non tamen ut recipiant formam solis secundum similitudinem speciei, sed secundum similitudinem generis. Si igitur sit aliquod agens quod non in genere contineatur, effectus ejus adhuc magis remote accedet ad similitudinem formæ agentis, non tamen ita quod participet similitudinem formæ agentis secundum eamdem rationem speciei, aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa, quæ sunt a Deo, assimilantur ei, in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Dionysius cap. 9 de *div. Nom.*, cum sacra Scriptura dicit aliquid non esse simile Deo, non est contrarium assimilationi ad ipsum. *Eadem* enim *sunt similia Deo, et dissimilia; similia quidem, secundum quod imitantur ipsum, prout contingit eum imitari, qui non perfecte imitabilis est; dissimilia vero, secundum quod deficiunt a sua causa;* non solum secundum intentionem, et remissionem, sicut minus album deficit a magis albo; sed quia non est convenientia nec secundum speciem, nec secundum genus.

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

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

Ad quartum dicendum, quod licet aliquo modo concedatur, quod creatura sit similis Deo, nullo tamen modo

---

entia per participationem. Deus autem est ens per essentiam. Sed vicissim non debet dici, quod Deus sit similis creaturis, quia relatio similitudinis tunc solum est mutua, quando forma secundum quam attenditur similitudo, est in utroque extremorum eadem ratione. Quando autem est in uno principaliter, in altero vero quasi secundario, non recipitur similitudinis reciprocatio; sicut dicimus statuam Herculis similem Herculi, sed non contra, eo quod Hercules non habeat formam statuæ, sed statua formam Herculis. Quod confirmat illud Augustini, lib. II, *Soliloq.* cap. 6: *Quis in speculum attendat, et recte dicat se esse illi imagini similem, ac non potius illam sibi?* (Sylvius.)

concedendum est, quod Deus sit similis creaturæ; quia, ut dicit Dionysius cap. 9 de *div. Nom.*, in his quæ unius ordinis sunt, recipitur mutua similitudo, non autem in causa, et causato; dicimus enim, quod imago sit similis homini, et non e converso; et similiter dici potest aliquo modo, quod creatura sit similis Deo, non tamen quod Deus sit similis creaturæ.

QUÆSTIO V.

DE BONO IN COMMUNI.—(In sex articulos divisa).

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

Circa primum quæruntur sex: 1.°, utrum bonum et ens sint idem secundum rem; 2.°, supposito quod differant ratione tantum, quid sit prius secundum rationem, utrum bonum, vel ens; 3.°, supposito quod ens sit prius, utrum omne ens sit bonum; 4.°, ad quam causam ratio boni reducatur; 5.°, utrum ratio boni consistat in modo, specie, et ordine; 6.°, quomodo dividatur bonum in honestum, utile et delectabile.

ARTICULUS I.

Utrum bonum differat secundum rem ab ente (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum differat secundum rem ab ente. Dicit enim Boetius 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. libri *de Causis*. Ergo bonum differt secundum rem ab ente.

3. Præterea, bonum suscipit magis et minus. Esse autem non suscipit magis et minus. Ergo bonum differt secundum rem ab ente.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in libro de Doctrina christiana, quod *in quantum sumus, boni sumus* (1).

---

(1) De his etiam I *Sent.* dist. 8, quæst. I, art. 3, et *De Verit.* qu. XXI, art. 1.

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

Docet Stus. Thomas bonum et ens idem esse secundum rem, et differre secundum rationem.—"Adverte, quod *differre ratione* est dupliciter: uno modo *ratione significata seu concepta;* alio modo *ratione concipiente seu significante.* Hic sermo est de differentia secundum rationem significantem, ita quod sensus est, quod bonum et ens differunt secundum suas rationes formales, significatas eorum nominibus.„ (Cajetanus.)

Ad hujus intelligentiam sciendum est quod sicut bonitas rei non est aliud quam intrinseca ejus perfectio, ita bonum idem valet quod perfectum, seu quod habet perfectionem, hoc est, entitatem sibi convenientem. Bonum enim formaliter importat perfectionem absolutam, ex qua deinde sequitur ratio appetibilis. Unde dici solet; "quia res est bona, est appetibilis:„ quo sermone significatur quod prius est esse bonum, quam esse appetibile, scilicet, secundum rationem. Cum ergo B. Thomas, hic (in corp.) dicit quod "ratio boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile„ non vult dicere, quod bonum in sua formali ratione significet relationem ad appetitum, sed quod sit fundamentum proximum ac radix appetibilitatis; ut

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 aliquid sit appetibile; unde Philosophus in I Ethic., dicit, quod *bonum est quod omnia appetunt.* Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile, secundum quod est perfectum; nam omnia appetunt suam perfectionem. In tantum est autem perfectum unumquodque, in quantum est in 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 licet bonum et ens sint idem secundum rem; quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter, et bonum simpliciter. Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu, actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum: hoc autem est esse substantiale rei uniuscujusque. Unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter; per actus autem superadditos dicitur aliquid esse secundum quid, sicud esse album significat esse secundum quid. Non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei jam præexistenti in actu. Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile, et per consequens dicit rationem ultimi; unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter; quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem, 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 Boetius, (loc. cit. in arg.), quod in rebus aliud est quod sunt bona, et aliud quod sunt, referendum est ad esse bonum simpliciter, et ad esse simpliciter; quia secundum primum actum est aliquid ens simpliciter, et secundum ultimum, bonum simpliciter; et tamen secundum primum actum est quodammodo bonum, et secundum ultimum actum est quodammodo ens.

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

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

---

proinde verum sit quod ratio boni intrinseca sit ratio boni appetibilis, non quidem formaliter, sed fundamentaliter.—Hæc Sylvius.

Disputant vero theologi in quo consistat ratio boni formalis, an in perfectione, an in appetibilitate; et validissimas rationes pro utraque sententia afferunt. Billuart censet alterutram conciliari posse, si observetur, quod perfectio dupliciter debeat considerari, 1.° in genere causæ formalis; constat enim, quod perfectio formaliter constituat rem perfectam in suo esse, quia unumquodque constituitur per actualitatem aliquam, et actualitas est perfectio; 2.°, in genere causæ finalis, moventis et allicientis; constat enim pariter, quod perfectio moveat et alliciat appetitum, tamquam quid illi conveniens et illius perfectionem; omnia enim appetunt suam perfectionem.—Juxta ipsum, "ratio formalis boni consistit in perfectione, non ut constitutiva entis, sed ut conveniente appetitui, et illius perfectiva, per modum appetibilis et finalizantis:„ id est, simul in perfectione et in appetibilitate.

ARTICULUS II.

Utrum bonum secundum rationem sit prius quam ens (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum secundum rationem sit prius quam ens. Ordo enim nominum est secundum ordinem rerum significatarum per nomina. Sed Dionysius inter alia nomina Dei primo ponit bonum quam ens, ut patet in 5 cap. de *div. Nom.*: ergo bonum secundum rationem est prius quam ens.

2. Præterea, illud est prius secundum rationem quod ad plura se extendit. Sed bonum ad plura se extendit quam ens; quia, ut dicit Dionysius, *de div. Nom.*, cap. 5, *bonum se extendit ad existentia, et non existentia; ens vero ad existentia tantum:* ergo bonum est prius secundum rationem quam ens.

3. Præterea, quod est universalius, est prius secundum rationem. Sed bonum videtur universalius esse quam ens, quia bonum habet rationem appetibilis; quibusdam autem appetibile est ipsum non esse; dicitur enim Matth. XXVI. 24, de Juda: *Bonum erat ei, si natus non fuisset,* etc.: ergo bonum est prius quam 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. Bonum ergo simpliciter est prius secundum rationem quam ens.

Sed contra est, quod dicitur in lib. de Causis, quod *prima rerum creatarum est esse* (2).

Respondeo dicendum, quod ens secundum rationem est prius quam 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 conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur in IX Metaphys. Unde ens est proprium objectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile; ita ergo secundum rationem prius est ens quam bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod Dyonisius, determinat de divinis nominibus, secundum quod important circa Deum habitudinem causæ; nominamus enim Deum, ut ipse dicit, ex creaturis, sicut causam ex effectibus. 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, quod finis est causa causarum. Et sic in causando bonum est prius quam ens, sicut finis quam forma; et hac ratione inter nomina significantia causalitatem divinam, prius ponitur bonum quam ens (1). Et iterum, quia secundum Platonicos, qui materiam á privatione non distinguentes, dicebant materiam esse non ens, ad plura se extendit participatio boni quam participatio entis; nam materia prima participat bonum, cum

---

(1) De his etiam I *Sent.* dist. 18, quæst. I, art. 3, et *Cont. Gent*, lib. III, cap. 20, et *De Verit.* quæst. XX, art. 3.

(2) (Conclusio. *Ens, cum prius cadat in conceptione intellectus quam bonum, ipso etiam prius est secundum rationem.)* Quia scilicet in conceptione intellectus prius ocurrit ratio entis quam boni. Concludit ratio hæc, non solum quod ens est prius secundum rationem bono, sed omnibus aliis, ut patet.—Bonum autem est prius quam ens in causando, quia habet rationem finis, quæ est prima causa.

(1) Quidam deffiniunt bonum: "Ens „ipsum, prout dicit ordinem conformita„tis ad voluntatem, præcipue divinam.„

appetat ipsum; nihil autem appetit nisi simile sibi; non autem participat ens, cum ponatur non ens. Et ideo dicit Dionysius, quod *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 existentia intelligamus non ea simpliciter quæ penitus 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 tantum, vel inhærentis, vel exemplaris; cujus causalitas non se extendit nisi ad ea, quæ sunt in actu.

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

Ad quartum dicendum, quod 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.

Utrum omne ens sit bonum (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omne ens sit bonum. Bonum enim addit supra ens, ut ex dictis patet. Ea vero 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. Isa. V, 20: *Væ 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 tantum: ergo materia prima non habet rationem boni; non igitur omne ens est bonum.

4. Præterea, Philosophus dicit in 3 Metaphys., quod *in mathematicis non est bonum.* Sed mathematica sunt quædam entia, alioquin de eis non esset scientia: ergo non omne ens est bonum.

Sed contra, omne ens, quod non est Deus, est Dei creatura. Sed omnis creatura Dei est bona, ut dicitur I. ad Timoth. cap. 4: Deus vero est maxime bonus. Ergo omne ens est bonum (1).

Respondeo dicendum, quod 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 vero habet rationem appetibilis et boni, ut ex dictis patet: unde sequitur, omne ens, in quantum hujusmodi, bonum esse.

Ad primum ergo dicendum, quod substantia, quantitas et qualitas, et ea quæ sub eis continentur, contrahunt ens applicando ens ad aliquam quid-

---

(1) De his etiam I, *Cont. Gent.* cap. 37, et lib. III, cap. 20, et *De Verit.* quæst. XXXI, art. 2, et 5.

(1) (Conclusio. *Omne ens, in quantum ens, est bonum.*)
Est de fide contra Maniquæos et Encratitas, qui creaturas materiales ad malum principium referebant. Sensus est, quod non per accidens, sed per se, convenit omni enti esse bonum.

ditatem, seu naturam: sic autem bonum non addit aliquid super ens, sed rationem tantum appetibilis et perfectionis, quod convenit ipsi esse (1) in quacumque natura sit; unde bonum non contrahit ens.

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

Ad quartum dicendum, quod mathematica non subsistunt separata secundum esse; quia si subsisterent, esset in eis bonum, scilicet ipsum esse ipsorum; sunt autem mathematica separata secundum rationem tantum, prout abstrahuntur (2) a motu et a materia; et sic abstrahunt a ratione finis, qui habet rationem moventis. Non est autem inconveniens, quod in aliquo ente secundum rationem non sit bonum, vel ratio boni, cum ratio entis sit prior quam ratio boni, sicut supra dictum est (art. præc.)

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

(2) Al. *abstrahunt*.—Imo abstrahuntur etiam ab esse: si enim mathematica considerantur secundum quod exemplaria habent, et existunt in rerum natura, absque dubio bona sunt. Triangulus enim abstractus a materia sensibili nec est, nec esse potest.

ARTICULUS IV.

Utrum bonum habeat rationem causæ finalis (1).

Ad quartum sic proceditur. 1 Videtur quod bonum non habeat rationem causæ finalis, sed magis aliarum. Ut enim dicit Dionysius, (4 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, quod bonum est ex quo omnia subsistunt, et sunt. Sed esse diffusivum importat rationem causæ efficientis: ergo bonum habet rationem causæ efficientis.

3. Præterea, dicit Augustinus in 1 de Doctr. Christ. quod *quia Deus bonus est, nos sumus*. Sed ex Deo sumus sicut ex causa efficiente: ergo bonum importat rationem causæ efficientis.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in 2 Physic., quod *illud cujus causa* (2) *est, est sicut finis, et bonum aliorum*. Bonum ergo habet rationem causæ finalis (3).

Respondeo dicendum, quod cum bo-

(1) De his etiam II *Sent.* dist. 38, quæst. III, et I *Cont. Gent.* cap. 40, fin., et lib. III, cap. 15, 17 et 19, et *De Verit.* quæst. XXI, art. 1.

(2) Supple ad pleniorem sensum, *cujus causa cætera fiunt*, etc.

(3) (Conclusio. *Bonum, cum rationem appetibilis habeat, finalis quoque causæ rationem habere oportet.)*

Hujus doctrinæ sensus non est, quod bonum sic in actu exercito habeat rationem finis, ut de facto aliquid fiat propter ipsum; sed quod bonum, sive bonitas rei, sit id per quod res aliqua constituitur in ratione causæ finalis, potens scilicet causam efficientem movere illo modo qui est proprius causæ finali. Ita Sylvius; sed Cajetanus tenet bonum habere rationem finis in actu exercito.

num sit quod omnia appetunt, hoc autem habeat rationem finis; manifestum est quod 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, ultimum est in causato: ignis enim prius calefacit quam formam ignis inducat, cum tamen calor in igne consequatur formam substantialem. In causando autem primo invenitur bonum, et finis, qui movet efficientem; secundo, actio efficientis movens ad formam; tertio, advenit forma. Unde e converso esse oportet in causato, quod primum sit ipsa forma, per quam est ens; secundo, consideratur in ea virtus effectiva, secundum quod est perfectum in esse, quia unumquodque tunc perfectum est, quando potest sibi simile facere, ut dicit Philosophus in IV Meteororum; tertio, consequitur ratio boni, per quam in ente perfectio fundatur.

Ad primum ergo dicendum, quod pulchrum et bonum in subjecto quidem sunt idem, quia super eamdem rem fundantur, scilicet super formam; et propter hoc bonum laudatur ut pulchrum; sed ratione differunt, nam bonum proprie respicit 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; unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus, nam et sensus ratio quædam est, et omnis virtus cognoscitiva. (1) Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causæ formalis (1).

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

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

ARTICULUS V.

Utrum ratio boni consistat in modo, specie et ordine (3).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod 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 ra-

(1) Ratio boni consistit in esse perfecte et perfective: ratio autem pulchri in apto ordine. Tamen ad rationem tam pulchri, quam boni pertinet, ut in eis quiescat appetitus, suo modo.

(1) Vide paucis verbis rectam et aptissimam ideam pulchritudinis, circa quam recentiores rationalistæ misere divagant. Nolunt enim intelligere nihil esse pulchrum, si extra veritatem, ac bonitatem, et contra honestatem sit. Pulchritudo autem materialis, quæ his conditionibus caret, potius turpitudo ac deformitas dicenda est. Nam idea typica pulchri extra ordinem sensibilem residet, nimirum in Deo, qui est ejus altissima forma, in creaturis subobscure adumbrata.—Hinc Alcinous, philosophus platonicus, Deum *magnum pulchri pelagus* appellavit.

(2) Ochamus, Major, et alii tenuerunt malum, sicut et bonum, rationem causæ finalis habere posse: sed illa sententia communiter exploditur. Axioma scholasticum est; *Bonum est id quod omnia appetunt; malum, id quod omnia fugiunt.*

(3) De his etiam 1-2, qu. LXXXV, art. 4, corp., et *De Verit.* quæst. XXI, art. 6.

tionem entis videntur, quia sicut dicitur Sap. XI, 21; *Omnia in numero, pondere, et mensura disposuisti;* ad quæ tria reducuntur species, modus et ordo; quia, ut dicit Augustinus 4 super Gen. 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 quod modus habeat modum, speciem et ordinem, et similiter species et ordo; ergo procederetur in infinitum.

3. Præterea, malum est privatio modi, 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, lib. 1 Hexameron., 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 a Deo factis; et ita hæc tria ubi magna sunt, magna bona sunt; ubi parva, parva bona sunt; ubi nulla, nullum bonum est;* quod non esset, nisi ratio boni in eis consisteret: ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine (1).

(1) (Conclusio. *Bonum omne, cum sit per suam formam, quam principiorum commensuratio præcedit, et quam sequitur inclinatio, vel ad opus, vel ad finem; consistit in modo, specie et ordinem.)*

Respondeo dicendum, quod unumquodque dicitur bonum, in quantum est perfectum, sic enim est appetibile, ut supra ostensum est; perfectum autem dicitur cui nihil deest secundum modum suæ perfectionis. Cum 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 formam habeat, et ea quæ præexistunt (1), 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 definitiones significantes speciem sunt sicut numeri, secundum Philosophum in 8 Metaph. Sicut enim unitas addita, vel subtracta variat speciem numeri, ita in definitionibus differentia apposita, vel subtracta. Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad aliquid hujusmodi; quia unumquodque, in quantum est actu, agit et tendit in id quod sibi

Quamvis nonnulli existiment hæc tria esse essentialia cuilibet bono creato, verius tamen alii negant, partim quia nullum est bonum, quod necessario debeat per ista definiri, partim quia modus præsupponitur formæ per quam bonum in esse constituitur; ordo vero rationem illam subsequitur. Sunt ergo ista, partes veluti integrantes rationem boni.

(1) Ita Ms. Camer.—Al. deest, *et ea quæ præexistunt.* Codex Romanus habet; *necesse est formam habere, et præexistentia, et consequentia ipsam.*

convenit secundum suam formam, et hoc pertinet ad pondus, et ordinem: unde ratio boni, secundum quod consistit in perfectione, consistit in modo, specie, et ordine.

Ad primum ergo dicendum, quod ista tria non consequuntur ens, nisi in quantum est perfectum; et secundum hoc est bonum.

Ad secundum dicendum, quod 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 formaliter aliis sint bona, sed quia ipsis formaliter aliqua sunt bona; sicut albedo non dicitur ens, quasi ipsa aliquo sit; sed quia ipsa aliquid est secundum quid, scilicet, album.

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

Ad quartum dicendum, quod sicut dicit Augustinus in libro 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 quam esse debuerunt; aut quia non his rebus accommodantur quibus accommodanda sunt; vel ideo dicuntur mala, quia sunt aliena et incongrua.

Ad quintum dicendum, quod natura lucis dicitur esse sine numero, et pondere, et mensura, non simpliciter, sed per comparationem ad corporalia, quia 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..„

ARTICULUS VI.

Utrum convenienter dividatur bonum per honestum, utile et delectabile (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non convenienter dividatur bonum per honestum, utile et delectabile. Bonum enim, sicut dicit Philosophus in 1 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 sunt etiam delectabilia, nullumque inhonestum est utile; quod tamen oportet, si divisio fieret per opposita, ut opponerentur honestum et utile, ut etiam dicit Tullius in lib. 2 de Officiis: 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.

(1) De his etiam 1-2, quæst. XCIX art. 5, corp. et 2-2, quæst. XLV, art. 3, et 1 *Eth.* lec. 5, et 2, II *Sent.* dist. 21, quæst. I, art. 2, corp.

Sed contra est, quod Ambrosius in lib. 1 de Officiis, utitur ista divisione boni (1).

Respondeo dicendum, quod hæc divisio proprie videtur esse boni humani. Si tamen altius et communius rationem boni consideremus, invenitur hæc divisio proprie 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 quod 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 (2); 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, quod bonum, in quantum est idem subjecto cum ente, dividitur per decem prædicamenta; sed secundum propriam rationem competit sibi ista divisio.

Ad secundum dicendum, quod hæc divisio non est per oppositas res, sed per oppositas rationes. Dicuntur tamen illa proprie delectabilia, quæ nullam habent aliam rationem appetibilitatis, nisi delectationem, cum aliquando sint et noxia et inhonesta. Utilia vero dicuntur, quæ non habent in se unde desiderentur, sed desiderantur solum, ut sunt ducentia in alterum, sicut sumptio medicinæ amaræ. (1) Honesta vero dicuntur, quæ in seipsis habent unde desiderentur.

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

---

(1) (Conclusio. *Bonum non solum humanum, sed absolute, cum sit appetitivi motus terminus, dividitur in honestum, utile, et delectabile.)*

Est autem divisio analogi in sua analogata; nam principale bonum est bonum honestum, alia vero sunt bona propter istud. Et hæc divisio competit bono, non secundum quod est ens, (quo modo dividitur in decem prædicamenta), sed secundum quod est appetibile, sive secundum rationem boni.—Confirmatur, bonum cum sit appetibile, ideoque terminus motus potentiæ appetitivæ, vel terminat illum motum sicut finis, qui est res ipsa per se appetenda, et est bonum honestum; vel sicut finis, qui est quies in re desiderata, et est bonum delectabile; vel sicut medium ad finem, et est bonum utile. Paulo aliter S. Ambrosius dividit: *Officia* (inquit cap. 9) *ab honesto et utili dici existimarunt, et de iis duobus eligere quid præstet.* Ac deinde mox dividit in tres partes; *honestum et utile et quid præstantius*. Tum inferius nihil honestum vel utile subjungit esse, nisi *quod prosit ad gratiam æternæ vitæ, non ad delectationem præsentis.*

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

(1) Quæ propter sanitatem dumtaxat, non propter se sumitur. Hinc et pœnæ sunt medicinæ quæ per illas exercitatis *fructum paccatissimum reddunt.* (Hebr. XII, 11).

QUÆSTIO VI.

DE BONITATE DEI.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde quæritur de bonitate Dei. Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum esse bonum conveniat Deo.—2.° Utrum Deus sit summum bonum.—3.° Utrum ipse solus sit bonus per suam essentiam.—4.° Utrum omnia sint bona bonitate divina.

ARTICULUS I.

Utrum esse bonum Deo conveniat (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod esse bonum non conveniat Deo. Ratio enim boni consistit in modo, specie, et ordine. Hæc autem non videntur Deo convenire, cum Deus immensus sit, et ad aliquid non ordinetur: ergo esse bonum non convenit Deo.

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

Sed contra est, quod dicitur (Thren. III, 25): *Bonus est Dominus sperantibus in eum, animæ quærenti illum* (2).

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

Ad primum ergo dicendum, quod habere modum, speciem et ordinem pertinet ad rationem boni creati (1); 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, quod omnia, appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum, in quantum perfectiones omnium rerum sunt quædam similitudines divini esse, ut ex dictis patet, (quæst. IV). Et sic eorum quæ Deum appetunt, quædam cognoscunt ipsum secundum se ipsum, quod est proprium creaturæ rationalis; quædam vero cognoscunt aliquas participationes suæ bonitatis, quod etiam extenditur ad cognitionem sensibilem;

---

(1) De his etiam *Cont. Gent.* lib. I, cap. 37, et *De Verit.* quæst. XXI, art. 1.

(2) CONCLUSIO. *Cum Deus omnium sit efficiens causa, et maxime expetendus, ipsum bonum esse necesse est.*

Triplex a theologis bonitas distingui solet, nimirum *naturalis*, quæ in ipsa naturæ perfectione consistit; *moralis*, quæ est liberæ voluntatis cum recta ratione conformitas; et *relativa*, seu communicativa, quæ est propensio impertiendi aliis bona, aut eos provehendi ad statum perfectiorem.—Cujuslibet generis bonitas divina, tum ex dictis patet, tum ex consideratione totius Universi conspicua est, et erga omnes creaturas in cœlo et in terra se manifestat. Deus enim vere, totaliter et absolute bonus est, et omnium bonorum radix et fons.

(1) Al., *causati*.

quædam vero appetitum naturalem habent absque cognitione, utpote inclinata ad suos fines ab alio superiori cognoscente.

ARTICULUS II.

Utrum Deus sit summum bonum (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit summum bonum. Summum enim bonum addit aliquid supra bonum, alioquin omni bono conveniret: sed omne quod se habet ex additione ad aliquid, est compositum: ergo summum bonum est compositum. Sed Deus est summe simplex, ut supra ostensum est: ergo Deus non est summum bonum.

2. Præterea, *Bonum est quod omnia appetunt*, ut dicit Philosophus, in I Ethic. Sed nihil aliud est quod omnia appetunt, nisi solus Deus, qui est finis omnium: ergo nihil est aliud bonum, nisi Deus. Quod etiam videtur perid quod dicitur Luc. XVIII, 19: *Nemo bonus nisi solus Deus.* Sed summum dicitur in comparatione aliorum, sicut summum calidum in comparatione ad alia calida dicitur: ergo Deus non potest dici summum bonum.

3. Præterea, summum comparationem importat. Sed quæ non sunt unius generis, non sunt comparabilia; sicut dulcedo inconvenienter dicitur major, vel minor quam linea. Cum igitur Deus non sit in eodem genere cum aliis bonis, ut ex superioribus patet, videtur quod Deus non possit dici summum bonum respectu eorum.

Sed contra est, quod dicit Augustinus, in lib. I de Trinitate, quod *Trinitas divinarum personarum est summum bonum, quod purgatissimis mentibus cernitur* (1).

Respondeo dicendum, quod 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 a prima causa; non autem effluunt ab eo sicut ab agente univoco, ut ex superioribus patet, (quæst. IV), sed sicut ab agente, quod non convenit cum suis effectibus neque in ratione speciei, nec in ratione generis. Similitudo autem effectus in causa quidem univoca invenitur uniformiter; in causa autem æquivoca invenitur excellentius, sicut calor excellentiori modo est in sole quam in igne (2). Sic ergo oportet quod cum 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, quod summum bonum addit supra bonum non rem aliquam absolutam, sed relationem tantum; relatio autem, qua aliquid de Deo dicitur relative ad creaturas, non est realiter in Deo, sed in creaturis, in Deo vero secundum

---

(1) De his etiam II *Sent.* dist. 1, quæst. II, art. 2, et 1 *Cont. Gent.* cap. 41, 74, 95, et lib. III, cap. 17, et *De Potent.* quæst. VII, art. 1, et *De Malo*, quæst. III, art. 1.

(1) (Conclusio. *Cum 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.*)

Summum addit respectum supremi; ita quod idem est, utrum sit summum bonum, et utrum sit bonum excedens omnia alia bona, tam actu quam potentia: id est, simpliciter et absolute, non in aliquo tantum genere vel ordine rerum.

(2) Causa univoca producit effectum ejusdem speciei secum, ut calor calorem; æquivoca producit effectus diversæ á se speciei, et inferiores sibi: et sic causa æquivoca semper est præstantior suo effectu, utpote quem partim formaliter continet, partim eminenter. Vide nostrum *Lexicon.*

rationem; sicut scibile relative dicitur ad scientiam, non quia ad ipsam referatur, sed quia scientia refertur ad ipsum. Et sic non oportet, quod in summo bono sit aliqua compositio, sed solum quod alia deficiant ab ipso.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, "bonum est quod omnia appetunt,„ non sic intelligitur, quasi unumquodque bonum ab omnibus appetatur; sed quia quidquid appetitur, rationem boni habet. Quod autem dicitur: *Nemo bonus nisi solus Deus*, intelligitur de bono per essentiam, ut post dicetur.

Ad tertium dicendum, quod 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 quod 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.

Utrum esse bonum per essentiam sit proprium Dei (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod 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, cum ipsum esse sit desideratum ab omnibus, ipsum esse cujuslibet rei est ejus bonum. Sed quælibet res est ens per suam essentiam: ergo quælibet res est bona per suam essentiam.

3. Præterea, omnis res per suam bonitatem est bona. Si igitur aliqua res est quæ non sit bona per suam essentiam, oportebit quod ejus bonitas non sit sua essentia. Illa ergo bonitas cum sit ens quoddam, oportet quod sit bona; et si 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 Boetius in lib. de Hebdom., quod *alia omnia a Deo sunt bona per participationem*. Non igitur per essentiam (1).

Respondeo dicendum, quod solus Deus est bonus per suam essentiam. Unumquodque enim dicitur bonum, secundum quod est perfectum. Perfectio autem alicujus rei triplex est. Prima quidem, secundum quod in suo esse constituitur; secunda vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur ad suam perfectam operationem necessaria; tertia vero perfectio alicujus est per hoc quod aliquid aliud attingit sicut finem: utpote prima perfectio ignis consistit in esse, quod habet per suam formam substantialem; secunda vero ejus perfectio consistit in caliditate, levitate et siccitate, et hujusmodi; tertia vero perfectio ejus est, secundum quod in loco suo quiescit. Hæc autem triplex perfectio nulli creato competit secundum suam essentiam, sed soli Deo, cujus solius essentia est suum esse, et cui non adveniunt aliqua accidentia; sed quæ de aliis dicuntur accidentaliter, sibi conveniunt essentiali-

(1) De his etiam I *Cont. Gent.* cap. 39 et 40, et *Opusc.* III, cap. 106 et seq. et *De Verit.* quæst. XXI, art. 5.

(1) (Conclusio. *Cum 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.)*

ter, ut esse potentem, sapientem, et alia hujusmodi, sicut ex dictis patet (1) (quæst. III): ipse etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem, sed ipse est ultimus finis omnium rerum. Unde manifestum est, quod solus Deus habet omnimodam perfectionem secundum suam essentiam; et ideo ipse solus est bonus per suam essentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod 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 vero essentiæ sunt indivisæ secundum actum tantum; et ideo oportet quod quælibet res sit una per suam essentiam, non autem bona, ut ostensum est.

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

Ad tertium dicendum, quod bonitas rei creatæ non est ipsa ejus essentia, sed aliquid superadditum, vel ipsum esse ejus, vel aliqua perfectio superaddita, vel ordo ad finem. Ipsa tamen bonitas sic superaddita dicitur bona, sicut 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 aliam bonitatem, qua sit bona (2).

(1) Scilicet, art. 3, quoad identitatem *esse* cum essentia; art. 6, quoad essentialem prædicationem eorum quæ in aliis accidentia sunt; et art. 7, quoad resumptionem eorumdem.

(2) Quando dicitur quod nulla creatura est bona per essentiam, observa hujus propositionis sensum non esse quod essentia creaturæ non sit bona, cum jam fuerit probatum, quod omne ens, in quantum ens, sit bonum; sed sensus est, quod ea a quibus creaturæ denominantur simpliciter bonæ, non sunt earum essentia, atque adeo non conveniant eis per essentiam, sed per participationem. (Sylvius.)

(1) De his etiam 2-2, quæst. XXVII, art. 3, c., et I *Cont. Gent.* cap. 40 et 41. et *De Verit.* quæst. XXI, art. 4, et *Opusc.* LXXII, cap. 6.

(2) (Conclusio. *Omnia sunt bona divina bonitate extrinseca et causaliter, bonitatibus vero propriis formaliter.)*

Sensus quæstionis non est, utrum omnia habeant, quod sint bona, á divina bonitate; sed sensus est, utrum bonitas divina sit, qua res bonæ denominantur bonæ, sicut albedine denominantur alba, aut loco locata.—Igitur res omnes appellantur *bonæ*, non extrinseca solum denominatione ex bonitate Dei, sed á bonitate ipsis inhærente, sicut a forma; a bonitate autem Dei, sicut a primo principio exemplari, effectivo, et finali totius bonitatis.—Est nempe sua bonitas in singulis, quasi derivatio quædam vel effluxus bonitatis divinæ in singula; sicut et omnes illi quos calefacit ignis,

ARTICULUS IV.

Utrum omnia sint bona bonitate divina (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod omnia sint bona bonitate divina. Dicit enim Augustinus in XIII, de Trinitate; *Bonum hoc, et bonum illud: tolle hoc et 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 Boetius, lib. de Hebdom, omnia dicuntur bona, in quantum ordinantur ad Deum, et hoc ratione bonitatis divinæ: ergo omnia sunt bona bonitate divina.

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 divina, sed bonitate propria (2).

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

Plato enim posuit omnium rerum species separatas, et quod ab eis individua denominantur, quasi species separatas participando (1), ut puta quod 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, a quo omnia dicuntur bona per modum participationis.

Et quamvis hæc opinio irrationabilis videatur quantum ad hoc quod ponebat species rerum naturalium separatas per se subsistentes, ut Aristoteles multipliciter improbat: tamen hoc absolute verum est, quod aliquid est primum, quod per suam essentiam est ens, et bonum, quod dicimus Deum, ut ex superioribus patet (quæst. II). Huic etiam sententiæ concordat 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 remote et efficienter, ut ex superioribus patet (quæst. VI).

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.

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 quod sit ubique, et in omnibus rebus, in quantum est incircumscriptibilis et infinitus.

Circa primum quæruntur quatuor: 1.° utrum Deus sit infinitus; 2.° utrum aliquid præter ipsum sit infinitum secundum essentiam; 3.° utrum aliquid possit esse infinitum secundum magnitudinem; 4.° utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem.

ARTICULUS I.

Utrum Deus sit infinitus (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit infinitus: omne enim infinitum est imperfectum, quia

---

uno eodemque calore calefiunt efficienter, sed singuli calorem suum, quo formaliter denominantur, in se habent.

(1) Ut Philosophus refert in I Metaph. 6, ubi hanc ejus rationem fuisse ait, quod sensibilia defluant, solæ autem ideæ vel species universales immotæ sint,

(1) De his etiam I *Sent.* dist. 43, quæst. I, art. 1, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 43, et *De Potent.* quæst. I, art. 2, et *Opusc.* III, art. 18, 19 et 20.

habet rationem partis, et materiæ, ut dicitur in III Physic. Sed Deus est perfectissimus: ergo non est infinitus.

2. Præterea, secundum Philosophum in I Physic., finitum et infinitum conveniunt quantitati. Sed in Deo non est quantitas, cum non sit corpus, ut supra ostensum est, (quæst. III): ergo non competit sibi esse infinitum.

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

Sed contra est, quod dicit Damascenus, (lib. I orthod. Fidei), quod *Deus est infinitus et æternus, et incircumscriptibilis* (1).

---

(1) (Conclusio. *Cum esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse Deus sit suum esse subsistens, infinitus et perfectus est.)*

Sensus est, quod Deus secundum suam essentiam sit tantæ perfectionis, quod omnes terminos, seu limites essentiales excludat.

Deus dicitur infinitus in ratione entis et quidem intensiva, ita ut infinitas quæ de Deo prædicatur, sit negatio limitationis in ipsius essentia. Hic Deus dicitur infinitus simpliciter, proprie et quasi *a priori*, quia tantæ perfectionis est, ut non possit in ea habere superiorem, nec æqualem, qui sit distinctæ naturæ; unde, in hac negatione limitationis, continetur illa infinitas, quæ intelligitur in continentia omnis perfectionis possibilis, vel cogitabilis; continentia, inquam, formali vel eminentiali, cum summa perfectione possibili in quacumque perfectione, et modo habendi illam; tum in hac negatione etiam includitur, continere sub se sine ullo termino omnia, quæ quocumque modo perfecta cogitari possunt, etiamsi in infinitum in eis procedatur in gradu majoris et majoris perfectionis sine termino. (Suarez.)

Respondeo dicendum, quod omnes antiqui philosophi attribuunt infinitum primo principio, ut dicitur in III Physic., et hoc rationabiliter considerantes res effluere a primo principio in infinitum. Sed quia quidam erraverunt circa naturam primi principii, consequens fuit ut errarent circa infinitatem ipsius; quia enim ponebant primum principium materiam, consequenter attribuerunt primo principio infinitatem materialem, dicentes, aliquod corpus infinitum esse primum principium rerum.

Considerandum est igitur quod infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum: finitur autem quodammodo 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 vero finitur per materiam, in quantum forma in se considerata communis est ad multa, sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinate hujus rei. Materia autem perficitur per formam, per quam finitur; 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 maxime formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus patet (quæst. IV). Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra ostensum est (quæst. III), manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod terminus quantitatis est sicut forma ipsius; cujus signum est, quod figura,

quæ consistit in terminatione quantitatis, est quædam forma circa quantitatem. Unde infinitum, quod competit quantitati, est infinitum quod se tenet ex parte materiæ (1); et tale infinitum non attribuitur Deo, ut dictum est.

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

ARTICULUS II.

Utrum aliquid aliud quam Deus possit esse infinitum per essentiam (2).

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

2. Præterea, quidquid habet virtutem infinitam, habet essentiam infinitam. Sed intellectus creatus habet virtutem infinitam; aprehendit enim universale, quod se potest extendere ad infinita singularia: ergo omnis substantia intellectualis creata est infinita.

3. Præterea, materia prima aliud est a Deo, ut supra ostensum est (quæstio III). Sed materia prima est infinita: ergo aliquid aliud præter Deum potest esse infinitum.

Sed contra est, quod infinitum non potest esse ex principio aliquo, ut dicitur in III Physic. Omne autem quod est præter Deum, est ex Deo sicut ex primo principio: ergo nihil quod est præter Deum, potest esse infinitum (1).

Respondeo dicendum quod aliquid præter Deum potest esse infinitum secundum quid, sed non simpliciter. Si enim loquamur de infinito, secundum quod competit materiæ, manifestum est quod omne existens in actu habet

---

(1) Dicitur etiam infinitum improprie, secundum quantitatem molis quæ propria est corporibus, et est continua, ut *magnitudo*, vel discreta, ut *multitudo*. Denique infinitum secundum quid importat dumtaxat aliquod perfectionis genus, ut linea infinita, quæ talis esset ratione longitudinis tantum, cæteris autem careret perfectionibus.

(2) De his etiam infra, quæst. XIV, art. 12, et quæst. LXXXVI, art. 2, ut et I *Sent.* dist. 43, quæst. I, art. 2 et super lib. I, *Metaph.* tex. 10.

(1) (Conclusio. *Solus Deus per essentiam et simpliciter infinitus est; alia vero omnia finita simpliciter sunt, infinita vero secundum quid.*

S. Thomas vocat infinitum *secundum quid* quod ab aliis dicitur infinitum in *potentia*, ut materia, quæ potest recipere formas in infinitum. Hoc autem potius dici debet *indefinitum*. Infinitum in potentia ab scholasticis vocabatur *syncategorematicum*; infinitum autem actu, seu simpliciter, dicebant *categorematicum*. Præterea distinguebant infinitum *privativum*, seu potentiam passivam, qua talem, omni actu destitutam; et infinitum *negativum*, acceptum pro perfectione illimitata in subjecto: tum etiam infinitum *relativum*, quod tale est hypothetice in aliquo tantum perfectionis genere, et infinitum *absolutum*, quod omnem in se realitatem actu continet. Unde infertur repugnare omnino ut infinitum absolutum sit in aliquo ordine limitatum, cum tale debeat esse per suam essentiam; tum etiam repugnare quod existat actu infinitum relativum, eo quod, extra suum ordinem, necessario et essentialiter debeat esse limitatum, ut patet. Ex quibus, si rite expendantur, optime possunt refelli cavillationes et sophismata recentiorum pantheistarum, et maxime hegelianorum et Kraussistarum, quibus omnia confundere lubet.

aliquam formam, et sic materia ejus est determinata 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, utpote 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 aliquæ 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 quod ipsum ejus esse sit receptum, et contractum ad terminatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter.

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

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

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

ARTICULUS III.

Utrum possit esse aliquid infinitum actu secundum magnitudinem (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod possit esse aliquid infinitum actu secundum magnitudinem. In scientiis enim mathematicis non invenitur falsum; quia *abstrahentium non est mendacium*, ut dicitur in III 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 aliquam magnitudinem esse infinitam.

3. Præterea, magnitudo divisibilis est in infinitum; sic enim definitur continuum, quod est in infinitum divisibile, ut patet in III Physic. Sed contraria nata sunt fieri circa idem: cum ergo divisioni opponatur additio, et diminutioni augmentum, videtur quod magnitudo possit crescere in infinitum: ergo possibile est esse magnitudinem infinitam.

4. Præterea, motus et tempus habent quantitatem et continuitatem a magnitudine super quam transit motus, ut dicitur in IV Physic. Sed

---

(1) De his etiam *De Verit.* qu. II, artic. 1 et 10, et *Quodl.* IX, art. 1, et *Quodl.* XII, art. 3.

non est contra rationem temporis et motus quod sint infinita, cum unumquodque indivisibile signatum in tempore, et motu circulari sit principium, et finis: ergo nec contra rationem magnitudinis erit quod 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 (1).

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

Sciendum est igitur, quod corpus, quod est magnitudo completa, dupliciter sumitur, scilicet *mathematice*, secundum quod consideratur in eo sola quantitas; et *naturaliter*, secundum quod consideratur in eo materia et forma. Et de corpore quidem naturali, quod non possit esse infinitum in actu, manifestum est. Nam omne corpus naturale aliquam formam substantialem habet determinatam; cum igitur ad formam substantialem consequantur accidentia, necesse est quod ad determinatam formam consequantur determinata accidentia, inter quæ est quantitas. Unde omne corpus naturale habet determinatam quantitatem, et in majus, et in minus. Unde impossibile est, aliquod corpus naturale infinitum esse (1). 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 quod 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 a centro, quanto longius protrahuntur a centro, tanto longius distant ab invicem. Si ergo corpus esset infinitum, in infinitum lineæ distarent ad 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 quod imaginemur ipsum sub aliqua forma, quia nihil est actu nisi per suam formam; unde, cum forma quanti, inquantum hujusmodi, sit figura, oportebit quod habeat aliquam figuram; et sic erit finitum: est enim figura, quæ termino vel terminis comprehenditur.

Ad primum ergo dicendum, quod

---

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

Infinitum magnitudine est illud, quod ad quantitatem continuam se refert.— Scotistæ et quidam nominales, quos sequuntur aliqui recentiores, tenent magnitudinem actu infinitam esse possibilem; hæc tamen sententia hodie sustineri non potest, præsertim postquam Kraussistæ, et aliæ rationalisticæ scholæ ea maxime abutuntur.

(1) Ex iisdem rationibus via contraria infertur, non posse dari in rerum natura infinite parvum quia nullum corpus existere potest physice, absque aliqua extensione determinata.

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

Ad tertium dicendum, quod infinitum, quod convenit quantitati, ut dictum est, 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 ideo non invenitur infinitum in additione magnitudinis, sed in divisione tantum.

Ad quartum dicendum, quod motus et tempus non sunt secundum totum in actu, sed successive; unde 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.

Utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur, quod possibile sit esse multitudinem infinitam secundum actum. Non enim est impossibile id quod est in potentia reduci ad actum; sed numerus est in infinitum multiplicabilis: ergo non est impossibile esse multitudinem infinitam in actu.

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

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

Sed contra est, quod dicitur (Sap. XI, 21): *Omnia in pondere, numero, et mensura disposuisti* (1).

Respondeo dicendum (2), quod circa

---

(1) De his etiam *De Verit.* quæst. II, art. 10, et *Quodlibet* IX, art. 1.

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

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

Ex hoc articulo et præcedenti optime impuguari potest philosophia *Kraussista* quæ tria infinita actu, relativa tamen admittit: nimirum *Spiritum*, *Naturam*, et *Humanitatem*, ex quibus constituitur *Universum*.—Etenim nec numerus astrorum, nec extensio spatii possunt esse infinita. Et *primo* quidem, quod constat partibus, eo ipso divisibile et finitum est. *Secundo*, impossibile est aliquam esse, sive magnitudinem, sive multitudinem, quæ in nulla specie contineatur; si autem continetur, jam finita est. *Tertio*, quæcumque quantitas assignetur, vel potest ei fieri additio et detractio, vel non: si primum, ergo non est infinita; si secundum ¿quomodo ergo humanitas quotidie augetur? *Quarto*, infinito nihil est majus in eo genere in quo est infinitum. Si ponantur infinitæ stellæ, erit major numerus entium, quæ sunt in eis; et major adhuc numerus atomorum ex quibus constant: ergo erit aliquid majus infinito in genere multitudinis; atque ita sequeretur duas contra-

hoc fuit duplex opinio. Quidam enim sicut Avicenna, et Algazel (1) 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, cum non sit infinita pertransire. Per accidens autem dicitur multitudo infinita, quando non requiritur ad aliquid infinitas multitudinis, sed accidit ita esse. Et hoc sic manifestari potest in operatione fabri, ad quam quædam multitudo requiritur per se, scilicet quod 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, quod multis martellis operetur, et nihil differt, utrum uno, vel duobus, vel pluribus operetur, vel infinitis, si infinito tempore operaretur. Per hunc igitur modum posuerunt, quod possibile est esse actu multitudinem infinitam per accidens. Sed hoc est impossibile, quia omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis. Species autem multitudinis sunt secundum species numerorum. Nulla autem species numeri est infinita; quia quilibet numerus est multitudo mensurata per unum. Unde impossibile est esse multitudinem infinitam actu, sive per se, sive per accidens.

Item omnis multitudo in rerum natura existens est creata; et omne creatum sub aliqua certa intentione creantis comprehenditur, non enim in vanum agens aliquod operatur. 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. Quanto enim aliquid plus dividitur, tanto plura secundum numerum resultant. Unde sicut infinitum invenitur in potentia in divisione continui, quia proceditur ad materiam, ut supra ostensum est, (art. præc.), eadem ratione etiam infinitum invenitur in potentia in additione multitudinis.

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

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

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

---

dictorias esse simul veras, nimirum quod aliquid sit infinitum, quia hoc ponitur; et quod illud idem non sit infinitum, quia ponitur aliquid ipso majus. —Vide nostrum opus; *La Pluralidad de Mundos habitados*, cap. 20.

(1) Avicenna, medicus Hispalensis, unas ex illustrissimis Aristotelis operum interpretibus. Algazel, auctor arabs, qui, ut Gesnerus notat, adversus errorem edidit librum destructionum. Scotistæ etiam et nominales tenent dari posse multitudinem actu infinitam, quos sequuntur quidam recentiores; sententia tamen negans longe communior est. (Edit. Cœlest.)

QUÆSTIO VIII.

DE EXISTENTIA DEI IN REBUS.—(In quatuor articulos divisa).

Quia vero infinito convenire videtur, quod ubique et in omnibus sit, considerandum est, utrum hoc Deo conveniat.—Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum Deus sit in omnibus rebus.—2.° Utrum Deus sit ubique.—3.° Utrum Deus sit ubique per essentiam, et potentiam, et præsentiam.—4.° Utrum esse ubique sit proprium Dei.

ARTICULUS I.

Utrum Deus sit in omnibus rebus (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit in omnibus rebus: quod enim est supra omnia, non est in omnibus rebus: sed Deus est supra omnia, secundum illud (Ps. CXII, 4); *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 a rebus, sed magis continet res: ergo Deus non est in rebus, sed magis res sunt in eo. Unde Augustinus in lib. LXXXIII, qu. dicit, (quæst. XX) quod *in ipso potius sunt omnia, quam ipse alicubi.*

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

4. Præterea, dæmones res aliquæ sunt, nec tamen Deus est in dæmonibus; *non* enim *est conventio lucis ad tenebras* (1), ut dicitur (II. Cor. VI, 15): ergo Deus non est in omnibus rebus.

Sed contra. Ubicumque operatur aliquid, ibi est; sed Deus operatur in omnibus, secundum illud (Is. XXVI, 12): *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine:* ergo Deus est in omnibus rebus (2).

---

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

(1) Vel plenius: *Quæ societas lucis ad tenebras? Quæ conventio Christi ad Belial?*

(2) (Conclusio. *Deus, cum sit ipsum esse per essentiam, est intime in omnibus rebus.*)

Ad intelligentiam hujus quæstionis probe notandum est, quod notionem spatii, et loci solum ex rebus contingentibus, quæ nos circumdant, et sensus nostros afficiunt, desumimus. Hæc enim extensa cernimus, et extensionem ipsam, quam habent, *spatium* quod occupant vocamus. Cum autem extensio eorumdem circunscripta sit, aperte novimus, ipsa non ubique esse, sed alicubi adesse, et alicubi abesse; et sic a mente nostra relatio loci concipitur. Itaque notio spatii et *loci* ab entibus contingentibus petitur, et horum Creator etiam spatii et loci auctor est; quibus proinde, ipsius *esse* absolutum, et ab entibus contingentibus plane distinctum, subesse nequit. Deus ergo spatium non occupat, quia simplicissimus, et loco non circumscribitur, quia infinitus est: atque ideo divina immensitas *negative* importat *negationem spatii et loci; positive* autem est ipsa infinitas Dei, seu *esse Dei absolutum, quod mensurari nequit*, et cujus magnitudo non habet finem. (Frint.)—Nempe immensitas dicit virtutem essendi in omnibus singulisque rebus, etiam infinitis, si dari possent. Dicitur immensum, quasi sine mensura: unde si spectetur hoc attri-

Respondeo dicendum, quod 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 immediate agit, et sua virtute illud contingere; unde in VII. Physic. probatur quod motum et movens oportet esse simul. Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus ejus, sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quamdiu in esse conservantur; sicut lumen causatur in aere 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; cum sit formale respectu omnium, quæ in re sunt, ut ex supra dictis patet (quæst. VII, art. 1). Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime.

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

Ad secundum dicendum, quod licet corporalia dicantur esse in aliquo, sicut in continente, tamen spiritualia continent ea in quibus sunt; sicut anima continet corpus. Unde et Deus est in rebus, sicut continens res. Tamen per quamdam similitudinem corporalium dicuntur omnia esse in Deo, inquantum continentur ab ipso.

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

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

ARTICULUS II.

Utrum Deus sit ubique (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur, quod Deus non sit ubique. Esse enim ubique, significat esse in omni loco: sed esse in omni loco non convenit Deo, cui non convenit esse in loco, nam *incorporalia,* ut dicit Boetius in Lib. de Hebd. *non sunt in loco:* ergo Deus non est ubique.

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

3. Præterea, quod est totum ali-

---

butum quantum ad divinum esse, est infinitas; si quoad durationem, est æternitas; si quoad locum, est incircumscribilitas; et de immensitate hoc ultimo sensu sumpta hic agitur.

(1) Deformitas culpæ est aliquid mere negativum.

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

cubi, 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 (Jer. XXIII, 24): *Cœlum et terram ego impleo* (1).

---

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

Immensitas et ubiquitas, licet quandoque pro eodem sumantur, non sunt tamen omnino idem. Prima refertur ad præsentialitatem substantialem essentiæ divinæ, secunda ad modum actualem ipsius existentiæ in rebus: illa dicit actum primum, seu virtutem illimitatam essendi in omnibus rebus, altera est actuale exercitium illius virtutis, quatenus res existunt: prima denique est attributum absolutum, Deoque necessarium, secunda, hypotheticum, nempe ex suppositione creationis et existentiæ rerum.

Deus autem speciali modo est in omnibus rebus, et prout *res sunt*, et prout *sunt loci*: quia operatur in omnibus locit, dando illis *esse*, et conservando illud, illisque dando virtutem locativam, et quia replet omnia loca, quin ex eis alias res excludat, et facit ut unumquodque eorum repleat suum locum. Verum tamen, neque commensuratur loco, sicut corpora, neque definitur loco, sicut angeli, neque continetur seu concluditur, vel etiam conservatur in loco, sicut res naturales: ac propterea secundum hæc non est in omnibus locis, imo ne in uno quidem. Cum vero Deus est in loco, est *in seipso*. Quæ omnia paucis et profunde, ut solet, concludit S. Augustinus, dicens, (Epist. 57), Deum esse ubique, esse totum, et esse in seipso: *ubique*, quia nusquam est absens; *totum*, quia non parti rerum partem suam præsentem præbet, et alteri parti alteram partem, sed cuilibet parti totus pariter adest; *in seipso*, quia non continetur ab eis quibus est præsens, tamquam sine eis esse non possit.

Respondeo dicendum, quod cum 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. Primo quidem sicut est in omnibus rebus, ut dans eis esse, et virtutem, et operationem; sic etiam est in omni loco, ut dans ei esse, et virtutem locativam. Item, locata sunt in loco, inquantum 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; imo per hoc replet omnia loca, quod dat esse omnibus locatis, quæ replent omnia loca.

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

Ad secundum dicendum, quod indivisibile est duplex: unum quod est terminus continui, ut punctum in permanentibus, et momentum in successivis: et hujusmodi indivisibile in per-

---

(1) Id est per contactum illius quantitatis quæ locorum spatiis mensuratur, sive per quamdam intervallorum ad se invicem ordinabilem collationem; secundum quam dicuntur infra vel supra, intra vel extra, ultra vel citra collocari, quæ inesse in loco vere ac recte asseruntur, ut in prædictum locum Boetii Gilbertus Porretanus explicat; ubi et modum illum existendi in loco protensionem intervallarem vocat.—Observa res spirituales esse in loco secundum contactum virtutis, non quantitatis, ita ut earum quidem substantia sit in loco; sed id per quod, seu ratione cujus ipsa substantia est in loco, est earum virtus operativa, seu virtutis ejus contactus, secundum ea quæ dicentur quæst. LII.

manentibus, 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 ad multa, ad parvum vel ad magnum, secundum hoc est in uno vel pluribus locis, et in loco parvo, vel magno.

Ad tertium dicendum, quod totum dicitur respectu partium. Est autem duplex pars, scilicet pars essentiæ, ut forma et materia dicuntur partes compositi, et genus et differentia partes speciei: et etiam 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; unde non oportet quod 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.

Utrum Deus sit ubique per essentiam, præsentiam, et potentiam (2).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur, quod male assignentur modi existendi Deum in rebus, cum dicitur quod 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, quod 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 rebus, scilicet non deesse alicui rei; ergo idem est esse Deum in omnibus per essentiam, et præsentiam. Superfluum ergo fuit dicere, quod Deus sit in rebus per esssentiam, 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 superaditæ. Si ergo Deus dicitur esse speciali modo in quibusdam per gratiam, videtur quod, secundum quamlibet perfectionem, debeat accipi specialis modus essendi Deum in rebus.

Sed contra est, quod Gregorius dicit in Glossa (Sup. Cant. cantic.

---

(1) Nicolai addit; *entibus*.

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

cap. 5), quod *Deus communi modo est in omnibus rebus præsentia, potentia, et substantia; tamen familiari modo dicitur esse in aliquibus per gratiam* (1).

Respondeo dicendum, quod Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter. Uno modo per modum causæ agentis; et sic est in omnibus rebus creatis ab ipso. Alio modo, sicut objectum operationis est in operante; quod proprium est in operationibus animæ, secundum quod cognitum est in cognoscente, 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 (quæst. XII, art. 4), dicitur esse hoc modo in sanctis per gratiam.

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

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

Fuerunt vero alii, qui licet crederent omnia esse subjecta divinæ potentiæ; tamen providentiam divinam usque ad hæc inferiora corpora non extendebant, ex quorum persona dicitur (Job. XXII, 14): *Circa cardines cœli perambulat, nec nostra considerat.* Et contra hos oportuit dicere, quod sit in omnibus per suam præsentiam.

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

Sic ergo est in omnibus per potentiam, in quantum omnia ejus potestati subduntur; est per præsentiam in omnibus, in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis ejus; est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est (art. 1).

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

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

---

(1) (Conclusio. *Est Deus in omnibus per potentiam, quia ei omnia subjecta sunt; est in omnibus per essentiam, quia omnia immediate creavit; et in cunctis est per præsentiam, quia omnia cognoscit.)*

Adverte, quod in littera non solum applicantur declarati modi ad Deum, sed probatur quodammodo rectam esse interpretationem eorum ex eo, quod singuli contra singulos excellentium hominum errores ponuntur. Contra *Manichæos* namque, esse per potentiam, id est, esse in omnibus immediate, immediatione virtutis: ita quod omnia agunt, quidquid agunt, virtute Dei. Contra *Averroes* vero esse per præsentiam penetrativam omnium, et singulorum suo intuitu. Contra *Avicennam* autem esse per essentiam, id est, immediate, immediatione suppositi, quia in quolibet est aliquid creatum a Deo immediate (Cajetanus).

Ad tertium dicendum, quod de ratione scientiæ et voluntatis est quod scitum est in sciente, et volitum in volente (1). Unde secundum scientiam et voluntatem magis res sunt in Deo, quam Deus in rebus. Sed de ratione potentiæ est, quod sit principium agendi in aliud; unde secundum potentiam agens comparatur et applicatur rei exteriori; et sic per potentiam potest dici agens esse in altero.

Ad quartum dicendum, quod 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. (3.ª part. qu. II).

ARTICULUS IV.

Utrum esse ubique sit proprium Dei (2).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod esse ubique non sit proprium Dei. Universale enim, secundum Philosophum (Post. lib. I), est ubique, et semper: materia etiam prima, cum sit in omnibus corporibus, est ubique. Neutrum horum est Deus, ut ex præmissis patet (quæst. III): ergo esse ubique est proprium Dei.

2. Præterea, numerus est in numeratis: sed totum universum est constitutum in numero, ut patet (Sap. XI, 21): ergo aliquis numerus est, qui est in toto universo, et ita ubique.

3. Præterea totum universum est quodam totum corpus perfectum, ut dicitur in I De Cœlo et mundo. 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 Trin., (cap. 5) 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 Volus: *Anima ubi videt, ibi sentit; et ubi sentit, ibi vivit; et ubi vivit, ibi est.* Sed anima videt quasi ubique, quia successive 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* (1).

Respondeo dicendum, quod esse ubique *primo et per se*, est proprium Dei. Dico autem *esse ubique primo*, quod secundum se totum est ubique. Si quid enim esset ubique secundum diversas partes in diversis locis existens,

---

(1) Diversimode tamen juxta conditionem utriusque; quia scitum est in sciente per similitudinem sui cum intellectu; sed volitum est in volente per convenientiam voluntatis ad ipsum; ut quæst. XXXVII, expressius dicetur. (Sylvius).

(2) De his etiam *Sent.* I, dist. 37, qu. II, art. 2, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 68, et lib. IV, cap. 17 et 19, et *Quodlibet* XII quæst. I, art. 2.

(1) (Conclusio. *Deum ubique esse oportet, ac primo, id est, non secundum partem.)*

Hanc conclussionem sic intelligit S. Doctor, ut Dei sit proprium esse ubique sicut modo res se habent: nam facta hypothesi, quod nihil in rerum natura esset præter hominem, homo etiam esset ubique: idemque de grano milii, et re quacumque minima dicendum est. Sed observandum est, Deum á cæteris rebus in hoc differre, quod aliæ non sunt aptæ esse ubique, quocumque modo rebus existentibus: Deus autem ubique locorum quibusvis rebus productis existere potest. (Vazquez).

non esset primo ubique: quia quod convenit alicui ratione partis suæ, non convenit ei primo: sicut cum homo est albus dente, albedo non convenit primo homini, sed denti. *Esse autem ubique per se* dico id, cui non convenit esse ubique per accidens, id est, propter aliquam suppositionem factam; quia sic granum milii esset ubique, supposito quod nullum aliud corpus esset. Per se igitur convenit esse ubique alicui, quando tale est quod, qualibet positione facta, sequitur illud esse ubique.—Et hoc proprie convenit Deo; quia quotcumque loca ponantur, etiamsi ponerentur infinita præter ista quæ sunt, oporteret in omnibus esse Deum; quia nihil potest esse nisi per ipsum. Sic igitur esse ubique primo et per se convenit Deo, et est proprium ejus; quia quotcumque loca ponantur, oportet quod in quolibet sit Deus, non secundum partem, sed secundum seipsum.

Ad primum ergo dicendum, quod universale et materia prima sunt quidem ubique, sed non secundum idem esse (1).

Ad secundum dicendum, quod 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 quod sit primo et per se ubique.

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

Ad quartum dicendum, quod si esset corpus infinitum, esset ubique, sed secundum suas partes.

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

Ad sextum dicendum, quod cum dicitur anima alicubi videre, potest intelligi dupliciter: uno modo secundum quod hoc adverbium *alicubi* determinat actum videndi ex parte objecti. Et sic verum est, quod dum cœlum videt, in cœlo videt, et eadem ratione in cœlo sentit. Non tamen sequitur quod 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 a vidente. Et sic verum est, quod anima ubi sentit et videt, ibi est et vivit secundum istum modum loquendi: et ita non sequitur quod sit ubique.

QUÆSTIO IX.

DE DEI IMMUTABILITATE.—(In duos articulos divisa.)

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

Circa immutabilitatem vero quæruntur duo.—1.° Utrum Deus sit omnino immutabilis.—2.° Utrum esse immutabile sit proprium Dei.

ARTICULUS I.

Utrum Deus sit omnino immutabilis (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit omnino immutabilis. Quidquid enim movet seipsum,

(1) Eorum esse diversificatur secundum individua.

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 8, quæst. III, art. 1, et *Opusc.* III, cap. 4. Est de fide, contra hæreses Secundi-

est aliquo modo mutabile. Sed, sicut dicit Augustinus (Sup. Gen. ad litt. Lib. VIII:) *Spiritus creator movet se, nec per tempus nec per locum:* ergo Deus est aliquo modo mutabilis.

2. Præterea (Sap. VII, 24) dicitur de Sapientia, quod 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, 8): *Appropinquate Deo, et appropinquabit vobis:* ergo Deus est mutabilis.

Sed *contra* est, quod dicitur (Malach. III, 6): *Ego Deus, et non mutor* (1).

Respondeo dicendum, quod ex præmissis (quæst. II, art. 3) ostenditur Deum esse omnino immutabilem.

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

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

Tertio, quia omne quod movetur, motu suo aliquid acquirit, et pertingit ad illud ad quod prius non pertingebat. Deus autem, cum sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse, non potest aliquid acquirere, nec extendere se in aliquid ad quod prius non pertingebat. Unde nullo modo sibi competit motus. Et inde est quod quidam antiquorum, quasi ab ipsa veritate coacti, posuerunt primum principium esse immobile (1).

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi loquitur secundum modum quo Plato dicebat primum movens movere seipsum, omnem operationem nominans motum; secundum quod etiam ipsum intelligere et velle et amare, motus quidam dicuntur. Quia ergo Deus intelligit et amat seip-

---

ni, agnoetarum et aliorum negantium Deum esse immutabilem, ut expresse patet ex Concilio Nicæno I, in decret. *De fide*, et Conc. Lateranensi IV, cap. *Firmiter*, ubi Deus definitur *incommutabilis.* Idem docet Conc. Vaticanum.

(1) (Conclusio. *Deus cum sit primum ens, omnino simplex, et per essentiam infinitus, est simpliciter immutabilis).*

Mutatio dicitur *transitus de statu in statu, vel de modo in modum.* Ad mutationem requiritur: 1.° Potentialitas cum privatione, ut terminus a *quo.* 2.° Forma de novo accipienda, ut terminus ad *quem.* 3.° Subjectum susceptivum successive plurium formarum. Jam vero primum excluditur in Deo ratione actus puri; secundum, ratione infinitæ perfectionis; tertium, ratione summæ simplicitatis.

Et quidem in Deo nulla mutatio dari potest nec *substantiæ* quia est a se; nec *existentiæ,* quia a nullo dependet; nec *quantitatis,* quia est corporis expers; nec *qualitatis,* quia quodlibet attributum ipsam divinam essentiam constituit; nec *loci,* quia est immensus et ubique; nec *temporis,* quia est æternus absque ulla successione; nec *operationis,* quia nec in intellectu nec in voluntate, umquam transit de potentia in actum. Immutabilitas, vi nominis, est atributum negativum; revera tamen dici debet positivum, quia radix divinæ immutabilitatis est divina natura, in quantum est *actus* perfectissimus et simplicissimus.

(1) Juxta Perrone ad has rationes referri commode possunt cætera argumenta, quibus Patres utuntur apud Petavium, ad hanc evincendam Dei proprietatem.

sum, secundum hoc dixerunt quod 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, quod sapientia dicitur mobilis esse similitudinarie, secundum quod suam similitudinem diffundit usque ad ultima rerum: nihil enim esse potest quod non procedat a divina sapientia per quamdam imitationem, sicut a primo principio effectivo et formali, prout etiam artificiata procedunt a sapientia artificis. Sic igitur in quantum similitudo divinæ sapientiæ gradatim procedit a supremis, quæ magis participant de ejus similitudine, usque ad infima 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, cap. I Cœlest. Hier. dicens; quod *omnis processus divinæ manifestationis venit ad nos a Patre luminum motæ.*

Ad tertium dicendum, quod hujusmodi dicuntur de Deo in Scripturis metaphorice. Sicut enim dicitur sol intrare domum vel exire, in quantum radius ejus pertingit ad domum; sic dicitur Deus appropinquare ad nos, vel recedere a nobis, in quantum percipimus influentiam bonitatis ipsius, vel ab eo deficimus.

ARTICULUS II.

Utrum esse immutabile sit Dei proprium (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod esse immutabile non sit proprium Dei. Dicit enim Philosophus in II Metaph. quod *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 VI Princip., quod *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* (1).

---

(1) De immutabilitate divinæ voluntatis, et ejus concordia cum libertate, in appendice ad quæst. XIX aliqua dicemus.

(2) De his etiam *Sent.* I, dist. 8, quæst. III, art. 1 et 2, et dist. 19, quæst. V, art. 3, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 13, seq. et *Opusc.* III, cap. 4, et al. et *infra* quæst. XIV, art. 15, et quæst. XIX, art. 7.

(1) (Conclusio. *Solus Deus immutabilis est; omnia vero 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.)*

Ex hoc articulo facile intelligitur, doctrinam Sti. Thomæ immerito a quibusdam Doctoribus Parisiensibus fuisse olim traductam, quasi docere voluerit aliquas creaturas esse omnino necessarias, ita ut non possint non esse. Quando igitur dicit, esse quædam in rebus creatis, quæ simpliciter et absolute necesse est esse, non intendit significare illa sic esse necessaria, ut absolute desinere non possint, si Deo placuerit; sed ita loquitur, partim quia nullum in eis invenitur principium corruptionis, partim quia non est ulla in rebus creatis natura vel potentia, quæ possit ea corrumpere (Sylvius).

Respondeo dicendum, quod solus Deus est omnino immutabilis, omnis autem creatura aliquo modo est mutabilis. Sciendum est enim quod mutabile potest aliquid dici dupliciter: uno modo per potentiam, quæ in ipso est; alio modo per potentiam, quæ in altero est. Omnes enim creaturæ, antequam essent, non erant possibiles esse per aliquam potentiam creatam, cum nullum creatum sit æternum; sed per solam potentiam divinam, in quantum Deus poterat eas in esse producere. Sicut autem ex voluntate Dei dependet quod res in esse producit, ita ex voluntate ejus dependet quod res in esse conservat: non enim aliter eas in esse conservat, quam semper eis esse dando. Unde si suam actionem eis subtraheret, omnia in nihilum redigerentur, ut patet per Augustinum, IV sup. Gen. ad litteram. Sicut igitur in potentia Creatoris fuit ut res essent, antequam essent in seipsis; ita in potentia Creatoris est, postquam sunt in seipsis, ut non sint. Sic igitur, per potentiam quæ est in altero, scilicet in Deo, sunt mutabiles, in quantum ab ipso ex nihilo potuerunt produci in esse, 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 solum in quibus illud quod est possibile (1) 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 substantialis 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 vero sit tale accidens, quod consequatur principia essentialia subjecti, privatio illius accidentis non potest stare cum subjecto: unde subjectum non potest mutari secundum illud accidens, sicut nix non potest fieri nigra.—In corporibus vero cœlestibus materia non 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 (1). Substantiæ vero incorporeæ, quia sunt ipsæ formæ subsistentes, quæ tamen se habent ad esse ipsarum sicut potentia ad actum, non compatiuntur secum privationem hujus actus; quia esse consequitur formam, 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 Dionysius, IV cap.

---

(1) 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. (Nicolai.)

(1) Nota quomodo S. Thomas præsenserit divisionem Physicæ generalis quam recentiores amplexi sunt. Hæc enim scientia, quæ de corporum modificationibus agit, novissime trifariam partitur; in *Physicam* simpliciter, in quantum disserit de mutabilitate corporum quoad eorum esse accidentale; *Chimiam*, si de mutabilitate quantum ad esse substantiale tractat; et denique, *Mechanicam*, si corpora considerat in quantum sunt mutabilia secundum esse locale.

de *div. Nom.* quod *Substantiæ intellectuales creatæ, mundæ sunt á 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 Damascenus dicit., (De Fid. orth., lib. II.): alia secundum locum, in quantum virtute sua finita possunt attingere quædam loca, quæ prius non attingebant. Quod de Deo dici non potest, qui sua infinitate omnia loca replet, ut supra dictum est (quæst. VIII, art. 2).

Sic igitur in omni creatura est potentia ad mutationem; vel secundum esse substantiale, sicut corpora corruptibilia; vel secundum esse locale tantum, sicut corpora cœlestia; vel secundum ordinem ad finem, et applicationem virtutis ad diversa, sicut in angelis (1): et universaliter omnes creaturæ communiter sunt mutabiles secundum potentiam creantis, in cujus potestate est esse et non esse earum. Unde, cum Deus nullo istorum modorum sit mutabilis, proprium ejus est omnino immutabilem esse.

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

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

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

QUÆSTIO X.

DE DEI ÆTERNITATE.—(In sex articulos divisa).

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

ARTICULUS I.

Utrum convenienter definiatur æternitas quod est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio (1).

Ad primum sic proceditur 1. Videtur quod non sit conveniens definitio

(1) Quæ omnia optime inserviunt ad confutandum sophisma recentiorum *spiritistarum*, qui statum absolutum et immutabilem in anima humana repugnare dicunt. Nam immutabilitas ratione finis ultimi obtenti non importat omnimodam privationem motus et activitatis, (quod quidem naturæ adversaretur animæ): sed bene componitur cum mutabilitate quoad locum, quoad naturales operationes, præsertim intellectus et voluntatis, et quoad applicationem virtutis ad diversa. Quod late probavi in opere; *La pluralidad de mundos habitados:* et latius adhuc in alio; *La pluralidad de existencias del alma, ante el sentido comun*, recenter edito.

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 8,

æternitatis, quam Boetius ponit, III de Consol. dicens, quod *æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio*. Interminabile enim negative dicitur. Sed negatio non est de ratione nisi eorum quæ sunt deficientia, quod æternitati non competit: ergo in definitione æternitatis non debet poni *interminabile*.

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

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

4. Præterea, plures dies non possunt esse simul, nec plura tempora. Sed in æternitate pluraliter dicuntur dies et tempora, dicitur enim (Michææ V, 2): *Egressus ejus ab initio a diebus æternitatis;* et (Rom. XVI, 25). *Secundum revelationem mysterii temporibus æternis taciti*: ergo æternitas non est tota simul.

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

6. Præterea, *possessio* ad durationem non pertinet: æternitas autem quædam duratio est: ergo æternitas non est possessio (1).

Respondeo dicendum, quod sicut in cognitionem simplicium oportet nos venire per composita, ita in cognitionem æternitatis oportet nos venire per tempus, quod nihil aliud est quam *numerus motus secundum prius et posterius*. Cum enim in quolibet motu sit successio, et una pars post alteram; ex hoc quod numeramus prius et posterius in motu, apprehendimus tempus, quod nihil aliud est, quam 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 Phys.: et hoc ideo, quia in omni

---

quæst. II, art. 1, et dist. 19, quæst. item II, art. 1, et *De Potent.* quæst. III, art. 14 et 20.

(1) (DEFINITIO. *Æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio).*

Opportune notat Perrone æternitatem multiplici sensu sumi: 1.° latissime, pro longa duratione, utrimque tamen terminata; quo sensu sæpe in sacris litteris usurpatur, ut cum possessio æterna terræ Palæstinæ promittitur hebræis, etc. 2.° Minus ampla significatione æternum dicitur, quod licet initium habuerit, fine tamen caret; cujusmodi duratio est angelorum, animæ rationalis, etc., *ævum* á scholasticis nuncupatur. 3.° Minus late, quod principio et fine caret, etsi non habeat absolutam necessitatem; quo sensu æterni sunt omnes ac soli actus contingentes et liberi intellectus ac voluntatis divinæ. 4.° Denique accipitur pro duratione absolute necessaria, quæ principio et fine caret, quæ quidem rigoroso sensu ac proprie æterna dicitur, et ea est de qua hic agitur.

Æternitas autem consistit in unico *nunc*, quod numquam est præteritum, neque futurum, sed semper *nunc*. Dicitur perfecta possessio ad excludendum *nunc* temporis, quod licet sit totum simul nec habeat partes, non est tamen quid perfectum in ratione durationis, cum statim evanescat, neque in illo aliquid perfecte possideatur. Sensus ergo definitionis Boetii est, quod æternitas sit duratio tota simul et indeficiens rei viventis, carens principio, et fine, et successione. Ex quo colligitur æternitatem duo importare, primum quasi pertinens ad extensionem illius, nempe quod careat termino durationis, principio, et fine, quod est habere infinitatem in durationе: secundum, spectans modum durationis, quod careat omni successione et mutabilitate. (Billuart.)

eo quod movetur, est accipere aliquod principium et aliquem finem. Quod vero est omnino immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium aut finem habere potest. Sic ergo ex duobus notificatur æternitas: primo ex hoc, quod id quod est in æternitate, est interminabile, id est, principio et fine carens, ut terminus ad utrumque referatur (1): secundo per hoc, quod ipsa æternitas succesione caret, tota simul existens.

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

Ad secundum dicendum, quod illud quod est vere æternum, non solum est ens, sed vivens; 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.

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

Ad quartum dicendum, quod sicut Deus, cum sit incorporeus, nominibus rerum corporalium metaphorice in Scripturis nominatur, sic æternitas tota simul existens nominibus temporalibus succesivis.

Ad quintum dicendum, quod 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, quod illud quod possidetur, firmiter et quiete habetur. Ad designandam ergo immutabilitatem et indeficientiam æternitatis, usus est nomine possessionis.

(1) Nempe ad principium, ut ad terminum *in quo;* et ad finem, ut ad terminum *ad quem.*

ARTICULUS II.

Utrum Deus sit æternus (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit æternus. Nihil enim factum potest dici de Deo: sed æternitas est aliquid factum; dicit enim Boetius (De cons. lib. V, pros. ult.) quod *nunc fluens facit tempus, nunc stans facit æternitatem;* et Augustinus dicit in lib. LXXXIII, quæst. quod *Deus est auctor æternitatis.* Ergo Deus non est æternus.

2. Præterea, quod est ante æternitatem, et post æternitatem, non mensuratur æternitate. Sed *Deus est ante æternitatem,* ut dicitur in Lib. de causis, *et post æternitatem;* dicitur enim (Exod. XV, 18), quod *Dominus regnabit in æternum, et ultra:* ergo esse æternum non convenit Deo.

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

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

Sed contra est, quod dicit Athanasius (in Symbol.): *Æternus Pater, Æternus Filius, Æternus Spiritus Sanctus* (2).

(1) De his etiam in *Sent.* II, dist. 2, quæst. I, art. 1, et *Cont. Gent.* lib. I, capit 15, et *De Potent.* quæst. III, art. 17 ad 25, et *Opusc.* III, cap. 5, et seq.

(2) (Conclusio. *Deus immutabilis existens, æternus non solum est, sed etiam sua æternitas*).

Est de fide, expresse tradita in symbolo Athanasiano, et definita a Conc.

Respondeo dicendum, quod ratio æternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum, ut ex dictis patet. Unde cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse æternum. Nec solum est æternus, sed est sua æternitas (1); cum tamen nulla alia res sit sua duratio, quia non est suum esse. Deus autem est suum esse uniforme. Unde sicut est sua essentia, ita sua æternitas.

Ad primum ergo dicendum, quod *nunc* stans dicitur facere æternitatem, secundum nostram apprehensionem. Sicut enim causatur in nobis apprehensio temporis, eo quod apprehendimus fluxum ipsius *nunc*, ita causatur in nobis apprehensio æternitatis, inquantum apprehendimus *nunc* stans. Quod autem dicit Augustinus quod "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 esse ante æternitatem, prout participatur a substantiis immaterialibus. Unde et ibidem dicitur quod "intelligentia parificatur "æternitati.„ Quod autem dicitur in Exodo: *Dominus regnabit in æternum, et ultra*, sciendum quod *æternum* accipitur ibi pro sæculo, sicut habet alia translatio (1). Sic igitur dicitur quod regnabit ultra æternum; quia durat ultra quodcumque sæculum, id est, ultra quamcumque durationem datam. Nihil est enim aliud sæculum, quam periodus cujuslibet rei, ut dicitur in lib. I. 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, inquantum ejus regnum est totum simul.

Ad tertium dicendum, quod æternitas non est aliud quam ipse Deus. Unde non dicitur Deus æternus, quasi sit aliquo modo mensuratus; sed accipitur ibi ratio mensuræ (2) secundum apprehensionem nostram tantum.

Ad quartum dicendum, quod verba diversorum temporum attribuuntur Deo, inquantum ejus æternitas omnia tempora includit; non quod ipse varietur per præsens præteritum, et futurum (3).

Lateranensi IV, cap. *Firmiter*, et postea a concilio Vaticano. Probatur ex innumeris locis Sacræ Scripturæ, qui æternitatem proprie dictam Deo tribuunt, ut in Psalmis passim: tum ex unanimi SS. Patrum consensu, ut videre est apud Petavium; quibus accedunt multiplices rationes ex ipsa notione Dei, necessitate essendi, infinitaque perfectione dessumptæ.—Dicitur autem quod Deus est sua æternitas, quia ipse est suum esse, seu una existentia indefficiens: est enim illa, ut ait Perrone, Dei ipsius vita unica et in eodem statu manens, seu simplicitas infinita, aut infinitudo simplicissima unius Dei viventis.

(1) Hic S. Thomas loquitur de duratione interna, quæ non est quidpiam realiter distinctum a rei existentia, sed quæ solummodo ab ea formaliter distinguitur, quatenus præter existentiam connotat ipsius existentiæ conservationem et permanentiam. Duratio externa est mensura existentiæ rerum, non ab ipsis, sed ab aliquo alio. (Sylvius.)

(1) Puta LXX Interpretum quæ sic latine legit juxta græcum εις τὸν αἰῶνα. Et sic etiam Glossa interlineata pro *in æternum* supra ponit *sæculum:* legitque sic ex Hebræo versio Xantes Pagninus. Alibi etiam æternitas *sæculum* vocatur.

(2) Sic æternitas tantum improprie et secundum nostram apprehensionem potest divinæ existentiæ mensura dici, quatenus eam cogitamus per modum mensuræ durationis divini esse, per *fuise*, et per *esse*, et per *futurum esse*, ut aliquid ratione distinctum a Deo.

(3) Ex his sequitur quod solum verbum *est* præsentis temporis aptissime et proprissime Deo conveniat; ideo seipsum definivit: *Ego sum qui sum.* Unde præsens magis convenit æternitati quam tempori.

ARTICULUS III.

Utrum esse æternum sit proprium Dei (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod esse æternum non sit soli Deo proprium. Dicitur enim (Dan. XII, 3), quod, *qui ad justitiam erudiunt plurimos, erunt quasi stellæ in perpetuas æternitates.* Non autem essent plures æternitates, si solus Deus esset æternus: non igitur solus Deus est æternus.

2. Præterea (Matth. XXV, 41) dicitur: *Ite, maledicti, in ignem æternum.* Non igitur solus Deus est æternus.

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

Sed contra est, quod dicit Augustinus lib. De fide ad Petrum, cap. 6: *Deus solus est, qui exordium non habet.* Quidquid autem exordium habet, non est æternum: solus ergo Deus est æternus (2).

Respondeo dicendum, quod æternitas vere et proprie in solo Deo est; quia æternitas immutabilitatem consequitur, ut ex dictis patet: solus autem Deus est omnino immutabilis, ut est superius ostensum (quæst. IX.) Secundum tamen quod aliqua ab ipso immutabilitatem percipiunt, secundum hoc aliqua ejus æternitatem participant. Quædam ergo quantum ad hoc immutabilitatem sortiuntur a Deo, quod nunquam esse desinunt; et secundum hoc dicitur (Eccles. I, 4.) de terra, quod *in æternum stat*; et sic æternitas angelis attribui potest, secundum illud (Ps. LXXV, 5); *Illuminans tu mirabiliter a montibus æternis.* Quædam etiam æterna in Scripturis dicuntur propter diuturnitatem durationis licet corruptibilia sint; sicut in Psal. dicuntur *montes æterni*; et (Deut. XXXIII, 15) etiam dicitur: *De pomis collium æternorum.* Quædam autem amplius participant de ratione æternitatis, inquantum habent intransmutabilitatem, vel secundum esse, vel ulterius secundum operationem, sicut angeli et beati, qui Verbo fruuntur; quia *quantum ad illam visionem Verbi non sunt in sanctis volubiles cogitationes,* ut dicit Augustinus, XV. De Trin. Unde et videntes Deum dicuntur habere vitam æternam, secundum illud (Joan. XVII, 3): *Hæc est vita æterna, ut cognoscant,* etc.

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

Ad secundum dicendum, quod ignis inferni dicitur æternus propter interminabilitatem tantum. Est tamen in pœnis eorum transmutatio, secundum illud (Job. XXIV, 19): *Ad nimium calorem transibunt ab aquis nivium.*

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 8, quæst. II, art. 2, et dist. 19, quæst. I, art. 1, ut et *Sent.* IV, dist. 49, quæst. I, art. 2, quæstiunc. 3, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 15, et in *Librum de causis,* sect. 2, col. 1.

(2) (Conclusio. *Solus Deus vere et proprie immutabilis cum sit, æternus est; cætera vero eo æterna sunt, quo aliquam immutabilitatem participant*).

Et quidem æternitas est attributum Dei absolutum et essentiale, quod ipsi soli proprie convenit, independenter ab anima et ante omnem mentis operationem, sicut ei convenit bonitas, sapientia, et alia hujusmodi. Hoc sensu in II Machab. I, 25, Deus dicitur *solus omnipotens et æternus;* et in I Timoth. VI, 16, *qui solus habet immortalitatem.*—Quare Tertullianus, contra Hermog. cap. 4: *Quis enim,* ait, *alius Dei census quam æternitas? Hoc si Dei est proprium, solius Dei erit, cujus est proprium.* Et Stus. Ambrosius, in Psalm. XLIII; *Nihil tam proprium Dei quam semper esse.* Sic reliqui Patres unanimes.—Ex quo patet adversus pantheistas mundum non ab æterno esse.

Unde in inferno non est vera æternitas, sed magis tempus; secundum illud (Ps. LXXX, 16): *Erit tempus eorum in sæcula.*

Ad tertium dicendum, quod necessarium significat quemdam modum veritatis: verum autem, secundum Philosophum (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 quod aliquid extra Deum sit æternum.

ARTICULUS IV.

Utrum æternitas differat a tempore (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod æternitas non sit aliud a 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 utrumque mensuram quamdam durationis importat. Cum igitur æternitas non sit pars temporis, quia æternitas excedit tempus et includit ipsum, videtur quod tempus sit pars æternitatis, et non aliud ab æternitate.

2. Præterea, secundum Philosophum in IV. Phys. *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 a tempore: ergo æternitas non est aliud secundum substantiam a tempore.

3. Præterea, sicut mensura primi motus est mensura omnium motuum, ut dicitur in IV. Phys., ita videtur quod mensura primi esse sit mensura omnis esse. Sed æternitas est mensura primi esse, quod est esse divinum: ergo æternitas est mensura omnis esse. Sed esse rerum corruptibilium mensuratur tempore: ergo tempus est vel æternitas, vel aliquid æternitatis.

Sed contra est, quod æternitas est tota simul: in tempore autem est *prius et posterius*: ergo tempus et æternitas non sunt idem (1).

Respondeo dicendum, quod manifestum est tempus et æternitatem non esse idem. Sed hujus diversitatis rationem quidam (2) assignaverunt ex hoc quod 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 sempi-

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 10, quæst. II, art. 1, et *Sent.* II, dist. 2, quæst. I, art. 1, et *Quodl.* V, quæst. IV, et *Quodl.* X, quæst. II, ut et *De Potent.* quæst. III, art. 14 ad 18.

(1) (Conclusio. *Differt æternitas a tempore, quod ea est tota simul, tempus vero successivum est: non autem differunt quod æternitas principio et fine careat, tempus vero non, nisi quoad mensurata, vel in potentia, intelligendo ea sic differre*).

Ad hujus intelligentiam hæc nota: res successivas et ipsam successionem seu tempus contineri in æternitate non formaliter, sed eminenter, ita ut omnibus temporibus coexistat, immota et invariabilis manens. Nos quidem per imaginationem apprehendimus æternitatem fieri majorem sæculis elapsis, sed fallimur, similes illis navigantibus, quibus terra videtur moveri, cum ipsi soli moveantur, terra manente immota. Verum quia æternitas est duratio simplex et uniformis, omniumque durationum prima, potest quadam ratione dici mensura aliarum durationum, quæ in tantum sunt perfectiores, in quantum fiunt æternitati conformiores, et in tantum imperfectiores, in quantum ab æternitate recedunt.

(2) Hanc rationem ut præcipuam assignant scotistæ.

ternum, adhuc remanebit differentia inter æternitatem et tempus, ut dicit Boetius in lib. De consolatione, ex hoc quod æternitas est tota simul, quod tempori non convenit; quia æternitas est mensura esse permanentis, tempus vero est mensura motus.

Si tamen prædicta differentia attendatur quantum ad mensurata, 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. Phys. Unde si motus cœli semper duraret, tempus non mensuraret ipsum secundum suam totam durationem, cum infinitum non sit mensurabile, sed mensuraret quamlibet circulationem, quæ habet principium 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 primo, differentiam; per hoc scilicet quod æternitas est tota simul, non autem tempus.

Ad primum ergo dicendum, quod 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, quod *nunc* temporis est idem subjecto in toto tempore, sed differens ratione, eo quod sicut tempus respondet motui, ita *nunc* temporis respondet mobili; mobile autem est idem subjecto in toto decursu temporis, sed differens ratione, inquantum est hic 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 (1).

Ad tertium dicendum, quod sicut æternitas est propia mensura ipsius esse (2), ita tempus est propria mensura motus: unde secundum quod aliquod esse recedit a 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 transmutantur in actu, sed quæ sunt transmutabilia: unde non solum mensurat motum, sed etiam quietem, quæ est ejus quod natum est moveri, et non movetur.

ARTICULUS V.

De differentia ævi et temporis (3).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ævum non sit aliud a tempore. Dicit enim Augustinus, VIII sup. Gen. ad litt. quod *Deus movet creaturam spiritualem per tempus*. Sed ævum dicitur esse mensura spiritualium substantiarum: ergo tempus non differt ab ævo.

2. Præterea, de ratione temporis est quod habeat prius et posterius; de ratione vero æternitatis est quod sit tota simul, ut dictum est: Sed ævum non est æternitas, dicitur enim (Eccles. I), quod *sapientia* æterna *est ante ævum:* ergo non est totum simul, sed habet prius et posterius; et ita est tempus.

3. Præterea, si in ævo non est prius et posterius, sequitur quod in æviter-

(1) *Nunc* temporis dupliciter a Sto. Thoma sumitur; scilicet est *stans* invariabiliter, et est *fluens* variabiliter: prius æternitatem constituit, posterius constituit tempus.

(2) Aliæ edit.; *esse permanentis.*

(3) Idem et locis art. 4 indicatis.

nis non differat esse, vel fuisse, vel futurum esse. Cum igitur sit impossibile æviterna non fuisse, sequitur quod impossibile sit ea non futura esse; quod falsum est, cum Deus possit ea reducere in nihilum.

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

Sed contra est, quod dicit Boetius De consolat. lib. III: *Qui tempus ab ævo ire jubes* (1).

Respondeo dicendum, quod ævum differt a tempore et ab æternitate, sicut medium existens inter illa.—Sed horum differentiam aliqui sic assignant dicentes, quod 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 etiamsi quandoque deficerent, (quod Deo possibile esset), adhuc ævum distingueretur ab æternitate et tempore.—Alii vero assignant differentiam inter hæc tria per hoc quod 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 manifeste apparet, si innovatio et veteratio referantur ad ipsam mensuram. Cum enim prius et posterius durationis non possit esse simul, si ævum habet prius et posterius, oportet quod priori parte ævi recedente, posterior de novo adveniat; et sic erit innovatio in ipso ævo, sicut in tempore. Si vero referatur ad mensurata, adhuc sequitur inconveniens. Ex hoc enim res temporalis inveteratur tempore, quod habet esse transmutabile, et ex transmutabilitate mensurati est prius et posterius in mensura, ut patet ex IV. Phys. Si igitur ipsum æviternum non sit inveterabile, nec innovabile, hoc erit, quia esse ejus est intransmutabile. Mensura ergo ejus non habebit prius et posterius.—Est ergo dicendum quod, cum æternitas sit mensura esse permanentis, secundum quod aliquid recedit a permanentia essendi, secundum hoc recedit ab æternitate. Quædam autem sic recedunt a permanentia essendi, quod esse eorum est subjectum transmutationis, vel in transmutatione consistit, et hujusmodi mensurantur tempore; sicut omnis motus, et etiam esse omnium corruptibilium. Quædam vero recedunt minus a permanentia essendi, quia esse eorum nec in transmutatione consistit, nec est subjectum transmutationis; tamen habent transmutationem adjunctam, vel in actu, vel in potentia; sicut patet in corporibus

---

(1) (Conclusio. *Ævum ipsum est medium inter æternitatem et tempus, utroque participans.)*

Hæc conclusio optime inservit ad refellendos errores philosophiæ Krausistæ circa æternitatem et tempus, ex quibus oritur magna idearum confusio, quæ præcipua scientiæ capita transcendit. Inter relativum quidem et absolutum hoc medium datur; nec est eadem duratio rerum corporalium, et spiritualium, atque ipsius Dei, nec in progressu continuo et indefinito hæc duratio fluit et quotidie augetur, neque demum ipsa duratio tantum est *conceptus existentiarum sibi invicem succedentium*, ut Krausistæ volunt.

Vera differentia inter æternitatem, ævum ac tempus est, quod æternitas dicit durationem rei prorsus incommutabiliter existentis; ævum autem est duratio rei invariabilis secundum esse substantiale, variabilis tamen accidentaliter, ut secundum locum, secundum electionem et secundum intelligentiam; tempus est duratio rerum quæ mutabiles sunt non solum accidentaliter, sed etiam secundum esse substantiale. Igitur ævum est medium quid inter æternitatem et tempus.

cœlestibus, quorum esse substantiale est intransmutabile, tamen esse intransmutabile habent cum transmutabilitate secundum locum. Et similiter patet de angelis, quod habent esse intransmutabile quantum ad eorum naturam pertinet, cum transmutabilitate secundum electionem, 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 est 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, quod creaturæ spirituales, quantum ad affectiones et intelligentias, in quibus est succesio, mensurantur tempore. Unde et Augustinus ibidem dicit quod per tempus moveri, est per affectiones moveri. Quantum vero ad eorum esse naturale, mensurantur ævo; sed quantum ad visionem gloriæ, participant æternitatem.

Ad secundum dicendum, quod ævum est totum simul, non tamen est æternitas; quia compatitur secum *prius et posterius*.

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

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

ARTICULUS VI.

Utrum sit unum ævum tantum (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit tantum unum ævum. Dicitur enim in apocryphis Esdræ (lib. III, cap. 4): *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 vero sunt spirituales substantiæ, scilicet angeli: non ergo est unum ævum tantum.

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

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

Sed contra. Ævum est simplicius tempore, et propinquius se habens ad

(1) De his etiam *Sent.* II, dist. 2, quæst. I, art. 2, ut et dist. 5, quæst. I, art. 4.

æternitatem: sed tempus est unum tantum: ergo multo magis ævum (1).

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod est unum ævum tantum; quidam quod multa. Quid autem horum verius sit, oportet considerare ex causa unitatis temporis. In cognitionem enim spiritualium per corporalia devenimus. Dicunt autem quidam esse unum tempus omnium temporalium, propter hoc quod est unus numerus omnium numeratorum; cum tempus sit numerus secundum Philosophum (Phys. lib. IV). 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 omnes durationes sunt unum, si consideretur eorum principium: sunt vero multæ, si consideretur diversitas eorum quæ recipiunt durationem ex influxu primi principii.—Alii vero assignant causam unitatis temporis ex parte materiæ primæ, quæ est primum subjectum motus, cujus mensura est tempus.—Sed neutra assignatio sufficiens videtur; quia ea quæ sunt unum principio, vel subjecto, et maxime remoto, non sunt unum simpliciter, sed secundum quid. Est ergo ratio unitatis temporis, unitas primi motus, secundum quem, cum 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 solum ut mensura ad mensuratum. Unde secundum eorum multitudinem non multiplicatur; quia una mensura separata multa mensurari possunt.

Hoc igitur habito, sciendum quod de substantiis spiritualibus duplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt quod omnes processerunt a Deo in quadam æqualitate, ut Origenes dixit (Periarch. lib. I), vel etiam multæ earum, ut quidam posuerunt. Alii vero dixerunt quod omnes substantiæ spirituales processerunt a Deo quodam grado et ordine: et hoc videtur sentire Dionysius qui dicit (Cœl. hier. cap. 10), quod inter substantias spirituales sunt primæ, mediæ et ultimæ, etiam in uno ordine angelorum.—Secundum igitur primam opinionem necesse est dicere quod sunt plura æva, secundum quod sunt plura æviterna prima æqualia. Secundum autem secundam opinionem oporteret dicere quod sit unum ævum tantum; quia, cum unumquodque mensuretur simplicissimo sui generis, ut dicitur in X Metaph., oportet quod esse omnium æviternorum mensuretur per esse primi æviterni, quod tanto est simplicius, quanto prius. Et quia secunda opinio verior est, ut infra ostendetur (q. XLVII, art. 2,) concedimus ad præsens unum esse ævum tantum (1).

Ad primum ergo dicendum, quod

---

(1) (Conclusio. *Quo plura æviterna sunt, æva etiam plura sunt; magis tamen unum tantum ævum est mensura unius primi æviterni quod simplicissimum est.)*

Docet solum esse unicum ævum, quia cum unumquodque mensuretur simplicissimo sui generis, oportet quod esse omnium æviternorum mensuretur esse primi æviterni, quod tanto est simplicius, quanto prius.

(1) Observandum est beatum Thomam hic loqui de ævo, quod sit mensura externa cæterorum æviternorum; ac proinde concludit ævum esse unum, nimirum durationem illius creaturæ, quæ est in suo genere omnium simplicissima et perfectissima. Illa creatura est omnium angelorum supremus. (Sylvius).

ævum aliquando accipitur pro sæculo, quod est periodus durationis alicujus rei; et sic dicuntur *multa æva*, sicut *multa sæcula*.

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

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

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

QUÆSTIO XI.

DE UNITATE DEI.—(In quatuor articulos divisa).

Post præmissa considerandum est de divina unitate.—Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum unum addat aliquid supra ens.—2.° Utrum opponantur unum et multa.—3.° Utrum Deus sit unus.—4.° Utrum sit maximé unus.

ARTICULUS I.

Utrum unum addat aliquid supra ens (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod unum addat aliquid supra ens: omne enim quod est in aliquo genere determinato, se habet ex additione ad ens, quod circuit omnia genera: sed unum est in genere determinato, est enim principium numeri, qui est species quantitatis: ergo unum addit aliquid supra ens.

2. Præterea, quod dividit aliquid commune, se habet ex additione ad illud: sed ens dividitur per unum et multa: ergo unum addit aliquid supra ens.

3. Præterea, si unum non addit supra ens, idem esset dicere unum, et ens: sed nugatorie dicitur *ens, ens*: ergo nugatio esset dicere *ens unum*, quod falsum est. Addit igitur unum supra ens.

Sed contra est, quod dicit Dionysius (De div. nom. cap. ult.): "*Nihil est existentium non participans uno.*„ Quod non esset, si unum adderet supra ens, quod contraheret ipsum: ergo unum non habet se ex additione ad ens (1).

---

(1) De his etiam infra, quæst. XXX, art. 3, ut et *Sent.* I, dist. 24, art. 3, et in *Metaphys.* lib. III, lect. 12 et 13.

(1) (CONCLUSIO. *Unum non addit super ens aliquid reale, sed tantum divisionis negationem.)*

Ad intelligentiam unitatis Dei Stus Doctor expendit unitatem entis in communi; et docet, unum transcendentale non addere supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis; ita ut si unum sumatur, prout distinguitur ab ente, dicat formaliter negationem tantum: si autem sumatur in tota sua significatione dicit formaliter perfectionem, nimirum entitatem indivisam: unum enim formaliter nihil est aliud, quam ens indivisum: unde hanc divisionem, seu negationem divisionis addit enti, non ut formam unius constitutivam, sed ut modum intrinsece connotatum: unum itaque non est entitas præcise, neque indivisio præcise; sed entitas connotans indivisionem, seu ut substat negationi divisionis. Et quia entitas ut sic, et entitas, ut substans indivisioni, realiter

Respondeo dicendum, quod unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis. Unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum: et ex hoc ipso apparet quod unum convertitur cum ente (1). 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, quamdiu partes ejus sunt divisæ, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quod esse cujuslibet rei consistit in indivisione. Et inde est, quod unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem.

Ad primum igitur dicendum, quod quidam putantes idem esse unum quod convertitur cum ente, et quod est principium numeri, divisi sunt in contrarias positiones. Pythagoras enim et Plato videntes quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed significat substantiam entis, prout est divisa, existimaverunt sic se habere de uno quod est principium numeri: et quia numerus componitur ex unitatibus, crediderunt quod numeri essent substantiæ omnium rerum (2). E contrario autem Avicenna considerans, quod unum quod est principium numeri, addit aliquam rem supra substantiam entis, (alias numerus ex unitatibus compositus non esset species quantitatis), credidit quod unum quod convertitur cum ente, addat rem aliquam super substantiam entis, sicut album supra hominem. Sed hoc manifeste falsum est, quia quælibet res est una per suam substantiam. Si enim per aliquid aliud esset una quælibet res, cum illud iterum sit unum, si esset iterum unum per aliquid aliud, esset abire in infinitum. Unde standum est in primo. Sic igitur dicendum est, quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens; sed unum, quod est principium numeri, addit aliquid supra ens ad genus quantitatis pertinens.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet id quod est uno modo divisum, esse alio modo indivisum; sicut quod est divisum numero, est indivisum secundum speciem; 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 erit unum simpliciter, et multa secundum quid.

Si vero aliquid e converso sit indivisum secundum quid, et divisum simpliciter, utpote quia est divisum secundum essentiam, et indivisum secundum rationem, vel secundum principium, sive causam; erunt (1) multa 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 (loc. cit.), quod non est multitudo non participans uno. Sed quæ sunt multa partibus, sunt unum toto;

---

sunt idem, ita unum et ens sunt idem realiter, et sola ratione distinguuntur. Quia tamen prius concipimus rationem entis, quam rationem indivisi; ideo unum concipimus, ut passionem entis.

(1) Nimirum quod si est ens, est unum; et vicissim, quod si est unum, est ens.

(2) Ut videre est Met. lib. I, text 3, ubi pythagorici duo constituisse principia dicuntur; scilicet *infinitum* et *unum*, adeoque numerum ipsum *substantiam omnium* definivisse.

(1) Morelles, et ed. Imperialis, *inerunt;* aliæ. edit. *erit.*

et quæ sunt multa accidentibus, sunt unum subjecto; et quæ sunt multa numero, sunt unum specie; et quæ sunt speciebus multa, sunt unum genere; et quæ sunt multa processibus, sunt unum principio.

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

ARTICULUS II.

Utrum unum et multa opponantur (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod *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: sed multo opponitur paucum: ergo non opponitur ei unum.

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

Sed contra. Quorum rationes sunt oppositæ, ipsa sunt opposita: sed ratio unius consistit in indivisibilitate (2), ratio vero multitudinis divisionem continet: ergo unum et multa sunt opposita (3).

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 24, quæst. I. art. 3 ad 4, et in *Metaphys*, lib. X, lect 4.

(2) Al., forte melius, *in indivisione.*

(3) (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, quod unum opponitur multis, sed diversimode. Nam unum quod est principium numeri, opponitur multitudini, quæ est numerus, ut mensura mensurato. Unum enim habet rationem primæ mensuræ, et numerus est multitudo mensurata per unum, ut patet ex X Metaph. Unum vero quod convertitur cum ente opponitur multitudini per modum privationis, ut indivisum diviso.

Ad primum ergo dicendum, quod nulla privatio tollit totaliter esse, quia privatio est *negatio in subjecto*, secundum Philosophum, sed tamen omnis privatio tollit aliquod esse. Et ideo in ente, ratione suæ communitatis accidit quod 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 quod 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, (ut 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 esse accidentale.

Unum transcendentale opponitur privative multitudini; quia significat privationem divisionis. Sed unum quantitativum quod est principium numeri, opponitur multitudini relative; quia unitas quantitativa se habet ad multitudinem, sicut mensura ad mensuratum; multitudo enim mensuratur per unitatem replicatam.

Similiter ergo quod est bonum secundum quid, est malum simpliciter, vel e converso. Et similiter quod est unum simpliciter, est multa secundum quid, et e converso.

Ad secundum dicendum, quod duplex est totum: quoddam *homogeneum*, quod componitur ex similibus partibus; quoddam vero *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. Inquantum ergo pars ejus non habet formam multitudinis, componitur multitudo ex unitatibus, sicut domus ex non domibus; non quod 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, quod multum accipitur dupliciter. Uno modo absolute, et sic opponitur uni. Alio modo secundum quod importat excessum quemdam, et sic opponitur pauco. Unde primo modo duo sunt multa, non autem secundo.

Ad quartum dicendum, quod unum opponitur privative multis, inquantum in ratione multorum est quod sint divisa. Unde oportet quod divisio sit prius unitate non simpliciter, sed secundum rationem nostræ apprehensionis. Apprehendimus enim simplicia per composita: unde definimus punctum, *cujus pars non est* (1), vel, *principium lineæ*. Sed multitudo etiam secundum rationem consequenter se habet ad unum; quia divisa non intelligimus habere rationem multitudinis, nisi per hoc quod utrique divisorum attribuimus unitatem. Unde unum ponitur in definitione multitudinis, non autem multitudo in definitione unius. Sed divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis: ita quod primo cadit in intellectu ens: secundo, quod hoc ens non est illud ens: et sic secundo apprehendimus divisionem; tertio, unum; quarto, multitudinem.

(1) Quia nimirum est aliquid penius indivisibile.

ARTICULUS III.

Utrum Deus sit unus (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit unus. Dicitur enim (I. Cor. VIII, 5): *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 est igitur dicendum quod Deus sit unus.

Sed contra est, quod dicitur (Deut. VI, 4): *Audi, Israel, Dominus Deus noster Deus unus est* (2).

(1) De his etiam infra quæst. CIII, art. 3, et *Sent.* I, dist. 2, art. 1, et *Sent.* II, dist. 21, quæst. I, art. etiam, 1, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 42, et *De Potent.* quæst. III, art. 6, et *Opusc.* II, cap. 15, et in *Metaph.* lib. XII, lect. ult.

(2) Vel *Dominus unus est*, ut legitur in Vulgata.

(Conclusio. *Deus, cum sit omnino simplex, et infinitæ perfectionis, est simpliciter unus; a quo est totius universi ordo.)*

Dum quærimus, utrum Deus sit unus, non est quæstio de unitate positiva, et specifica, qua aliquid est ens indivisum in se, et divisum á quolibet alio ejusdem speciei, quo sensu quilibet homo est unus: sed de unitate numerica, et exclu-

Respondeo dicendum quod Deum esse unum ex tribus demonstratur. Primo quidem ex ejus simplicitate: manifestum est enim quod illud unde aliquid singulare est *hoc aliquid*, nullo modo est multis communicabile. Illud enim unde Socrates est homo, multis communicari potest; sed id unde est *hic* homo, non 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 supra ostensum est (quæst. III). Secundum igitur idem est *Deus* et *hic Deus*: impossibile est igitur esse plures deos. Secundo vero ex infinitate ejus perfectionis. Ostensum est enim supra (quæst. IV,) quod Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dii, oporteret eos diferre: aliquid ergo conveniret uni quod non alteri (1). Si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset: et sic ille, in quo esset privatio, non esset simpliciter perfectus Impossibile est ergo esse plures Deos (1). Unde et antiqui philosophi, quasi ab ipsa coacti veritate, ponentes principium infinitum, posuerunt unum tantum principium. Tertio, ab unitate mundi. Omnia enim quæ sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quædam quibusdam deserviunt. Quæ autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum, quam per multa; quia per se unius unum est causa, et multa non sunt causa unius nisi per accidens, inquantum scilicet sunt aliquo modo unum. Cum igitur illud quod est primum, sit perfectissimum et per se, non per accidens, oportet quod primum reducens omnia in unum ordinem, sit unum tantum: et hoc est Deus.

Ad primum ergo dicendum, quod dicuntur dii multi secundum errorem quorumdam qui multos deos colebant, existimantes planetas et alias stellas esse deos, vel etiam singulas partes mundi: unde subdit ibidem Apostolus; *Nobis autem unus Deus*, etc.

Ad secundum dicendum, quod unum secundum quod est principium numeri, non prædicatur de Deo, sed solum de his quæ habent esse in materia. Unum enim quod est principium numeri, est de genere mathematicorum, quæ habent esse in materia, sed sunt secundum rationem a materia abstracta. Unum vero quod convertitur cum ente est quoddam metaphysicum, quod secundum esse non dependet a materia. Et licet in Deo non sit aliqua privatio, tamen secundum modum apprehensionis nostræ non cognoscitur a nobis nisi per modum privationis et remotionis. Et sic nihil prohibet aliqua privative dicta de Deo prædicari, sicut quod est incorporeus, vel infinitus; et similiter de Deo dicitur quod sit unus.

---

siva, qua aliquid ita est unum, ut excludat quodcumque aliud ejusdem naturæ, et sit in ea unicum; quo sensu dicimus, solem esse unum. Quærimus ergo, utrum Deus, sit solus, et unicus Deus, ita ut præter ipsum nullus sit alius Deus.—Dicitur autem Deus unus tum affirmative seu per excellentiam quia omnia attributa divina unam eamdemque simplicissimam essentiam constituunt: tum negative, seu exclusive, strictissima significatione, quia cujuslibet æqualis consortium excludit.

(1) Lectionem Donati, sequimur a Rubeis laudatam, et Imperialis Edit. Aliæ edit habent: *Et sic ille*, etc , et postea, *Si autem hoc esset* etc., Aliæ punctuationem mutant legentes: *Si autem hoc esset perfectio, alteri* etc. Ms. Cameracense: *Si hoc esset privatio, non esset simpliciter perfectus; si autem hoc esset perfectio, alteri eorum deesset.*

---

(1) Simili ratione arguit Tertullianus, contra Marcionem, lib. I, cap. 8.

Vide appendicem.

ARTICULUS IV.

Utrum Deum sit maxime unus (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit maxime 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 (2) cujusmodi est punctum et unitas. Sed in tantum dicitur aliquid magis unum, in quantum est indivisibile: ergo Deus non est magis unum quam unitas et punctum.

3. Præterea, quod est per essentiam bonum, est maxime bonum: ergo quod est per essentiam suam unum, est maxime unum. Sed omne ens est unum per suam essentiam, ut patet per Philosophum (in IV. Metaph): ergo omne ens est maxime unum. Deus igitur non est magis unum quam alia entia.

Sed contra est, quod dicit Boetius quod *inter omnia quæ unum dicuntur arcem tenet unitas divinæ Trinitatis.* (De consid. lib. V, cap. 8) (3).

---

(1) De his etiam infra quæst. XVIII, art. 3. et quæst. XXXIX, art. etiam 3, et in librum *De causis*, lect. 21.

(2) Id est, quod neque dividitur, neque dividi potest.

(3) (Conclusio. *Deus cum sit maxime ens et maxime indivisus, est etiam maxime unus.*

Nempe ratione perfectissimæ simplicitatis quæ Deum maxime singularem efficit essentialiter.

In hoc sensu quidam antiqui philosophi Deum appellabant τὸ ἕν hoc est, ipsam unitatem vel ipsum unum; sicut etiam dici solet τοὶν hoc est, ipsum esse, quod ei maxime præ cæteris hæc duo conveniant. Neque vero quidquam obest personarum pluralitas in Deo quominus illius unitas maxima sit: neque persona divina potest dici magis una quam natura, etiamsi hæc sit communicabilis, non illa; quia non idcirco natura est minus indivisa quam persona.

Respondeo dicendum, quod cum unum sit ens indivisum, ad hoc quod aliquid sit maxime unum, oportet quod sit et maxime ens, et maxime indivisum. Utrumque autem competit Deo. Est enim maxime ens, in quantum est non habens aliquod esse determinatum per aliquam naturam, cui adveniat; sed est ipsum esse subsistens omnibus modis indeterminatum. Est autem maxime indivisum, in quantum neque dividitur actu, neque potentia, secundum quemcumque modum divisionis, cum sit omnibus modis simplex, ut supra ostensum est. Unde manifestum est, quod Deus est maxime unus.

Ad primum ergo dicendum, quod licet privatio secundum se non recipiat magis et minus, tamen secundum quod ejus oppositum recipit magis et minus, etiam ipsa privativa dicuntur secundum magis et minus. Secundum igitur quod aliquid est magis divisum vel divisibile, vel minus, vel nullo modo, secundum hoc aliquid dicitur magis et minus, vel maxime unum (1).

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

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

---

(1) Quidni ergo maxime unus Deus, quia maxime indivisus?

APPENDIX II.

(Ad quæst. xi. art. 3).

DE POLYTHEISMO ET DE DUALISMO.

Præcipui errores circa unitatem Dei fuerunt: 1.° Polytheismus qui plures Deos credebat eisque cultum præstabat; 2.° Dualismus qui duo summa principia, unum bonum et alterum malum asserebat; 3.° Tritheismus qui tres Divinas Personas totidem Deos dicebat.

Polytheismus licet antiquissimus sit, ac longe lateque diffusus, est tamen monotheismo posterior, ejusdemque corruptio; ac proinde errant, qui cum Hume contrarium sentiunt. Theologi communiter cum S. Thoma docent, Polytheismum ante diluvium in mundo non vigüise, tum quia recens erat memoria creationis et revelationis patriarchis factæ, tum quia S. Scriptura tale crimen non commemorat, tum etiam quia ante diluvium nullibi reperitur Polytheismi vestigium. Idem dicendum de Idololatria, quæ cum illo confundi solet, eo quod ex eo originem duxerit.

Magna quæstio est, undenam sumenda sit prima Polytheismi origo. Plurimi inter protestantes contendunt, Deos primum ex hominibus factos esse per defunctorum apotheosim; quam sententiam defendunt, ut faciliorem viam inveniant accusandi Ecclesiam Catholicam idololatriæ in cultu imaginum; quod quam ineptum sit, perspicue patet. Nunquam enim in mentem venisset hominibus mortuorum animis divinum cultum deferre, nisi numerum jam habuissent et genera Deorum. Veteres tum sacri, tum profani auctores docent, homines rerum naturalium consideratione in admirationem raptos, opera Dei maxime splendida et benefica, oblito opifice, adorasse; atque ita, Polytheismum incæpisse a Solis et siderum cultu. Deinde homines cum omnia viderent certo ordine moveri et consilio gubernari, commenti sunt omnem visibilem naturam plenam esse dæmoniis, seu geniis, quorum alii bonæ, alii maleficæ essent indolis. Hinc nihil non egerunt, ut eos propitios sibi et benevolos redderent. Postea omnia ad similitudinem imbecillitatis humanæ traduxerunt, invisibilibus diis humanas formas induxerunt; et demum sexus, conjugia, genealogias et omnes humanas affectiones illis attribuerunt. Ita factum est, ut primum ex diis homines fecerint, antequam homines in deorum numero collocarent. Præterea hæc superstitio ortum duxit partim ex reverentia, amore et gratitudine populorum erga Principes bonos, et homines qui beneficiis eximiis excelluerunt; partim ex insolenti fastu Principum malorum qui divinos sibi honores arrogabant.

Absurditas et impietas Polytheismi et Idololatriæ ex hoc apparet quod notionem Dei destruit, et honorem Ipsi soli debitum tribuit creaturis; etenim S. Scriptura clarissime unitatem Dei docet, et plurium Deorum existentiam aperte negat. Sic Deuter. VI. 4, dicitur: *Audi Israel, Dominus Deus noster, Dominus unus est;* et postea XXXII. 39, Ipse Deus clamat: *Videte quod Ego sim solus et non sit alius Deus præter me.* In Psalmis passim unitas Dei prædicatur: *Deus, quis similis erit tibi..... tu solus Altissimus in omni terra.* (Psalm. LXXXII. 1. 19) et alibi: *Magnus es Tu et faciens mirabilia; Tu es Deus solus.* Nec minus aperte in N. T. hæc veritas passim docetur: *Scimus* enim, scribit Paulus I. Cor. VIII. 4, *quia nihil est idolum in mundo, et quod nullus est Deus nisi unus.* Eadem veritas in omnibus Ecclesiæ symbolis traditur, et a Sanctis Patribus, nullo excepto, ostenditur, quorum testimonia recensere supervacaneum esset: sufficiat tantum unum aut alterum afferre.—Tertullianus sic contra Marcionem argue-

bat "Deus, si non unus est non est..... De isto convenit apud omnes, ut Deus sit "summum magnum et forma, et ratione, et vi, et potestate..... Quæ erit jam "conditio ipsius summi magni? Nempe ut nihil illi adæquetur, id est, ut non sit "aliud summum magnum; quia si fuerit adæquabitur, et si adæquabitur non erit "jam summum magnum, eversa conditione, et ut ita dixerim lege, quæ summo "magno nihil sinit adæquari.„ Lactantius idem demonstrabat ex perfectione Dei dicens, (lib. I. Institut. div. cap. 3). "Deus si perfectus est, ut esse debet, "non potest esse nisi unus, ut in eo sint omnia. Deorum igitur virtutes ac po- "testates infirmiores sint necesse est; quia tantum singulis deerit, quantum in "cæteris fuerit; ita quanto plures, tanto minores erunt.„ Et in lib. de ira Dei, cap. XI. "In unitate natura universa consentit. Omnem igitur divinam potes- "tatem necesse est in uno esse, cujus nutu et imperio regantur omnia.„ Qui præterea idipsum ex agendi ratione Gentilium eruebat: "Nam et cum jurant, "ait, et cum optant, et cum gratias agunt non Jovem, aut Deos multos, sed *Deum* "nominant: adeo ipsa veritas, cogente natura, etiam ab invitis pectoribus erum- "pit.„—Ex quo colligitur humanam rationem præjudiciis et passionibus non obscuratam, facile unitatem Dei agnoscere, et homines per ipsum sensum intimum adigi, ut unicum ens supremum, unum Deum colant.

Quod etiam multiplici ratione probatur. Si enim deitas posset multiplicari, jam Deorum determinatus non esset numerus, sed innumeri et pene infiniti darentur Dii; quia omnis natura multiplicabilis in individuis non determinatur ex se ad certum numerum individuorum, sed qua ratione potest esse in duobus, poterit etiam esse in centum, et in mille, et sic usque in infinitum: imo natura divina ex ipsa sua fecunditate in plures Deos sese effundere et propagare gauderet.

Præterea, Deus est summum bonum et ultimus finis simpliciter; ergo unus: repugnat enim dari duo summa bona, et duos ultimos fines simpliciter. Nam 1.° Summum bonum et ultimus finis simpliciter ita implere debet totum hominis appetitum, ut nihil extra ipsum appetendum relinquat; quod certe non esset, si præter illud aliud daretur. 2.° De ratione ultimi finis est, quod ad ipsum omnia referantur, et ipse ad nihil aliud referatur. Jam vero si plures essent Dii, vel unus illorum ad alterum refereretur, vel non: si primum, ille qui refere- retur non esset ultimus finis simpliciter et in omni genere: si secundum, ille ad quem non refereretur, non esset pariter ultimus finis, cum de ratione illius sit ut omnia referantur ad ipsum.

Tamen ethnici polytheismo proprie dicto, et idololatria sese commacularunt, quod maximum eorum crimen fuit. Sacræ Scripturæ passim infideles objur- gant de pluralitate Deorum et de adoratione lignorum, lapidum, et simulacro- rum, et quod coluerint opera manuum hominum, et servierint creaturæ potius quam Creatori. Idipsum abunde patet ex patribus et Apologetis priorum sæcu- lorum, qui contra paganos assidue dimicarunt. Juxta illos, omnes superstitionum ac idololatriæ species inter ethnicos inveniebantur. Demum ipsi gentiles philo- sophi et poetæ, ut Seneca et Horatius ob hanc causam paganos deridebant, prout omnibus compertum est.

Ex quibus optime confutare potes: 1.° illos qui unitatem Dei indemonstra- bilem dicunt, eamque tantum velut factum conscientiæ admittunt: 2.° Protes- tantes, qui in solo relativo imaginum ac idolorum cultu crimen idololatriæ cons- tituunt: 3.° traditionalistas, qui ut adstruant *consensum communem* generis humani in unius Dei veritate admittenda, affirmare non verentur ethnicos plurali- tatem Deorum minime credidisse, eosque idola non coluisse, nisi ut diversa simu- lacra unius veri Dei: 4.° nonnullos recentiores historiæ scriptores, qui in odium

revelatæ religionis, ethnicorum doctrinam moresque extollere laudibus audent. Et hæc de polytheismo sufficiant.

Dualismus error est eorum qui duos Deos vel duo summa principia admittunt, bonum unum et alterum malum, ut inde tum malorum tum bonorum existentiam explicent. A remotissima antiquitate, quingentis ante bellum Trojanum ut fertur annis, hic error inter Persas et plures alios Orientales populos longe lateque diffusus invenitur, et eumdem apud Ægyptios et alios populos græcos et barbaros invaluisse, Plutarchus testatur. Inter christianos dualismum instaurare conati sunt Basilidiani, Valentiniani, Carpocratiani, Cerdoniani et Marcionitæ, qui totidem erant Gnosticorum surculi. Sæculo tertio labente impiam sententiam propagarunt Manichæi, qui per plura sæcula Ecclesiam divexarunt. Ex illis mædia ætate orti sunt Albigenses et alii sectarii, qui etsi dogma de duobus principiis visi sunt deseruisse, attamen semper eosdem Manichæorum errores habuerunt. Plurimi etiam volunt massonicam sectam ex Manichæis originem trahere. Postea sæculo elapso Bayle conatus est omni arte ac vafritie dualismum a non paucis sæculis oblivioni datum resuscitare, illiusque argumenta in novo lumine ponere. Demum nostro sæculo ex eodem infecto fonte prodiit absurdum, non minus quam impium *systema emanationis*, quod duo sibi opposita principia, bonum et malum, in Deo unita ponit, a quo emanant et variis modis evolvuntur, donec iterum in ipso conjuncta divinam perfectionem in sua plenitudine constituant. Hoc systema jam a Philone judæo traditum, etiam a recentioribus philosophis Schelling, Hegel, et aliis parum distincta forma adoptatum fuit. Ad idem referri potest dualismus philosophicus, qui ad existentiam mundi explicandam supponit materiam æternam per se existentem, quæ tantum a Deo accipit organizationem et formam et ex qua visibiles omnes res proveniunt. Denique nonnulli hodierni *positivistæ* dualistarum sophismata circa mali permissionem et originem renovarunt.

Dualistarum systema absurdum est, ut ex dictis patet: nam Sacræ Scripturæ frequenter Deo tribuunt mala quæ in mundo sunt. Sic Isaiæ cap. XLV, 5. Deus ipse loquitur: *Ego Dominus et non est amplius; extra me non est Deus.... Ego Dominus et non alter, formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum; ego Dominus faciens omnia hæc*: et alibi passim.

Præstat autem eamdem veritatem confirmare aliis rationibus præter supra allatas. Et quidem duo summa rerum principia essent duo entia necessaria et infinita, quod absolute repugnat. Mali enim principium, ut supponitur, deberet esse substantialiter malum: sed quod non est nisi malum et malitia, nequit esse principium, imo nec ens; est quippe mera privatio, et purum nihil: ergo. Unde ex defectu bonitatis in principio malo S. Irenæus sic Marcionem confundebat: "dividere Deum in duos, alterum bonum, alterum non bonum, est Deum interimere; Deus enim qui non est bonus, Deus non est, quia Deus non est ille cui maxima perfectio qualis est bonitas deest.„—Accedit quod unus ab alio differret, alioquin duo non essent; id autem quo differrent esset aliqua perfectio: ergo aliqua perfectione uterque careret, et quidem summa, nempe ea qua æmulus ab illo discreparet. Præterea hæc duo principia, si ponantur necessaria et absoluta et independentia ab invicem, in pari conflictu nihil operarentur: unus enim destrueret quod alter faceret, præsertim cum necessitate naturæ uterque ageret; si autem unum alteri prævaleret, jam vel sola bona vel sola mala reperirentur: unde merito S. Athanasius contra Gentiles scribebat: "dicere plures Deus æqualiter potentes, est dicere plures æqualiter impotentes.„

Verum quod præcipuum est, ipsa mali origo et existentia in rerum natura,

tantum abest quod per systema de duobus principiis explicetur, ut e contrario inexplicabilis evadat. Scilicet cum hæc duo principia ex cæco agerent naturæ suæ impetu, necessario effectus producerent sibi similes, nec posset dari ratio existentiæ rerum, nisi in continua et acerrima pugna, nec intelligi, quomodo in mundo bona malis misceantur; nisi velimus ex condicto ac inito fœdere sic temperare bonorum malorumque distributionem, ut paria hæc effluant et exurgant, quod absonum omnino est, et absurdum in iis, quæ necessitate naturæ agere supponuntur.

Non solum existentia mali sub duobus principiis explicari non potest, quin rite expeditur sub unico principio summe bono: quod ut intelligatur animadvertendum est malum triplex distingui: naturæ, scilicet, pœnæ et culpæ; vel ut aliis placet, metaphysicum, physicum et morale. Malum naturæ non est in se vere malum, sed minor perfectio, imperfectio relativa, aut aliquis defectus juxta nostram opinionem, ex eo quod illius ratio et utilitas nos lateant. Malum pœnæ est dolor et afflictio, auctoritate judicis, in criminis vindictam imposita. Malum culpæ est peccatum, crimen et defectio a lege Dei, qua homo coram Deo fit reus. Rursus malum metaphysicum non consistit nisi in ipsa limitatione entium et carentia ulterioris perfectionis: physicum exurgit ex agentibus naturalibus, quæ per accidens nobis nocent vel proficiunt; morale est ipsum peccatum. Jam vero malum naturæ seu metaphysicum in primis tale dici non debet, et aliunde inevitabile est, cum omnis creatura necessario finita sit et limitata: malum autem physicum in se spectatum bonum est, ut effectus sapientissimarum legum quibus mundus regitur; bonum est enim ignem urere, ventum flare et similia, et tamen relative ad hominem quandoque mala sunt, ut si ex. gr. ignis urit domum, vel ventus mergit navem; et præterea quod malum est aliquibus, bonum generale fere semper est. Malum autem morale oritur ex ipsa creatura libera, quæ per abusum libertatis deficit a lege seu regula morum. Hæc autem omnia sub uno Deo summe bono optime conciliantur et explicantur, ut facile patet.

Nam imprimis, ut ajebat S. Augustinus: "Omnis natura bona est, quia proximius vel remotius participans est de summo bono, et quasi per gradus ab eo descendit; e contra, nulla est natura mala, quia malum nihil aliud est quam privatio boni.„—"Ipsa quoque vitia testimonium perhibent bonitatis naturæ: quod "enim malum est per vitium, profecto bonum est per naturam. Vitium quippe "contra naturam est quia naturæ nocet; nec noceret, nisi bonum ejus minueret: "non est ergo malum nisi privatio boni. Ac per hoc nusquam est nisi in re "aliqua bona. Ac per hoc bona sine malis esse possunt, sicut ipse Deus, et quæ"dam superiora cœlestia: mala autem sine bonis esse non possunt. Si enim non "nocent, mala non sunt. Si autem nocent, bonum minuunt, et si totum consu"munt, nihil naturæ remanebit cui noceatur; ac per hoc nec malum erit a quo "noceatur.„ (Lib. I *contra advers. Legis et proph.* cap. 5.)

Quod attinet ad malum morale, idem S. Aug. lib XII de Civit. Dei, cap. 7 dicit: "Nemo quærat efficientem causam malæ voluntatis; non enim est effi"ciens, sed deficiens, quia nec illa effectio est, sed defectio: deficere namque ab "eo, quod summe est, ad id, quod minus est, hoc est incipere habere malam "voluntatem. Causas porro defectionum istarum, cum efficientes non sint, ut "dixi, sed deficientes, velle invenire, tale est, ac si quisquam velit videre tene"bras, vel audire silentium, quod tamen utrumque nobis notum est: neque illud "nisi per oculos, neque hoc nisi per aures, non sane in specie, sed in speciei "privatione.„

Denique mala pœnæ, ut ajebat Tertulianus "tantum illis mala sunt quibus

"rependuntur. Cæterum suo nomine bona, quæ juxta et bonorum defensoria, et "delictorum inimica, atque in hoc ordine Deo digna.„ (*Cont. Marc.* lib. II. c. 14).

Denique, ad pleniorem hujus doctrinæ intelligentiam et difficultatum solutionem hæc diligenter nota. 1.° Omnis creatura est essentialiter deficiens, utpote finita et limitata; ergo aut nulla potuit esse usquam creatura, aut debuit esse in rerum natura defectus. 2.° Mundus in præsenti quæstione non est per singulas considerandus partes, sed velut totum quodam ex variis ac diversis resultans partibus, quorum diversitas, graduataque perfectio totum ornat et perficit: ergo nemo potest adversus Deum arguere nisi prius existimet se assequutum fuisse, non solum finem generalem mundi, sed etiam singulas functiones, quas in ordine ad illum finem singulæ orbis partes obire debent. 3.° Deus creaturæ suæ nihil debet præter naturæ proprietates et appendices, et ex mera bonitate largitus est illi existentiam cum aptitudine ad finem; ergo nullus superest querelæ locus, si aliquam imperfectionem adjunctam habeant. 4.° "Deus est "summe liber, ac proinde nulla necessitate cogitur ad agendum; aliunde sapien- "tissimus est, et semper juxta leges æquitatis, justitiæ et bonitatis agit; nullam "ergo repugnantiam ex parte Dei in permissione mali recta ratio invenire po- "test.„

Ex quibus colliges, 1.° In explicanda origine et existentia mali aliquid inesse difficultatis quod mens humana solvere nequit: ergo injuste recentiores manichæorum patroni a nobis in præsenti quæstione claram efflagitant solutionem. 2.° Hanc difficultatem non ex natura rei nasci, sed ex finitudine et limitibus mentis humanæ, et ideo illam solvere non potuerunt nec philosophi gentiles, nec celebriores christiani doctores. 3.° Solam Ecclesiam catholicam reddere aptiorem hujus difficultatis solutionem, magisque fidei et rationis judiciis consentaneam, ut suo loco videbimus.

Verum de hoc iterum dicemus in quæst. XXII cum de Providentia, et in quæs. XLIX cum de Causa mali agendum erit.

QUÆSTIO XII.

QUOMODO DEUS A 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 a creaturis.—Et circa hoc quæruntur tredecim: 1.° Utrum aliquis intellectus creatus possit videre essentiam Dei.—2.° Utrum Dei essentia videatur ab intellectu per aliquam speciem creatam.—3.° Utrum oculo corporeo Dei essentia possit videri.—4.° Utrum aliqua substantia intellectualis creata ex suis naturalibus sufficiens sit videre Dei essentiam.—5.° Utrum intellectus creatus ad videndum Dei essentiam indigeat aliquo lumine creato.—6.° Utrum videntium essentiam Dei unus alio perfectius videat.—7.° Utrum aliquis intellectus creatus possit comprehendere Dei essentiam.—8.° Utrum intellectus creatus videns Dei essentiam omnia in ipsa cognoscat.—9.° Utrum ea quæ ibi cognoscit, per aliquas similitudines cognoscat.—10.° Utrum simul cognoscat omnia quæ in Deo videt.—11.° Utrum in statu hujus vitæ possit aliquis homo essentiam Dei videre.—12.° Utrum per rationem naturalem Deum in hac vita possimus cognoscere.—13.° Utrum supra cogni-

tionem naturalis rationis sit in præsenti vita aliqua cognitio Dei per gratiam.

ARTICULUS I.

Utrum aliquis intellectus creatus possit Deum videre per essentiam (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus intellectus creatus possit Deum per essentiam videre. Chrysostomus enim super Joan. (homil. XIV), exponens illud quod dicitur Joan. I: *Deum nemo vidit unquam*, sic dicit: *Ipsum quod est Deus, non solum prophetæ, sed nec angeli viderunt, nec archangeli. Quod enim creabilis est naturæ, qualiter videre poterit quod increabile est?* Dionysius etiam cap. 1, De Div. Nom. loquens de Deo dicit: *Neque sensus est ejus, neque phantasia, neque opinio, nec ratio, nec scientia.*

2. Præterea, omne infinitum, inquantum hujusmodi, est ignotum: sed Deus est infinitus, ut supra ostensum est (quæst. VII), ergo est secundum se ignotus.

3. Præterea, intellectus creatus non est cognoscitivus nisi existentium; primum enim quod cadit in apprehensione intellectus est ens. Sed Deus non est existens, sed supra existentia, ut dicit Dionysius: ergo non est intelligibilis, sed est supra omnem intellectum.

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

Sed contra est, quod dicitur (I. Joan. III, 2): *Videbimus eum sicuti est* (1).

Respondeo dicendum, quod cum unumquodque sit cognoscibile secundum quod est in actu, Deus qui est actus purus absque omni permixtione potentiæ, quantum in se est, maxime cognoscibilis est. Sed quod est maxime cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum: sicut sol qui est maxime visibilis, videri non potest a vespertilione propter excessum luminis.—Hoc igitur attendentes quidam posuerunt

(1) De his etiam 1-2 quæst. III, art. 8, et quæst. XCVIII, art. 3 ad 2, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 51, 54 et 57, et *De Verit.* quæst. VIII, art. 1, et *Quodl.* VII, art 2, et *Quodl.* X in fin. et *Opusc.* II, cap. 105, et *in Matth.* 5, sub illius nomine, col. 10.

(1) (Conclusio. *Cum ultima hominis beatitudo in altissima ejus operatione consistat, quæ est clara divinæ essentiæ visio per intellectum, constat intellectum creatum Deum posse videre per essentiam.*)

Quæstio est quomodo Deus cognoscatur a nobis, scilicet utrum aliquis intellectus creatus possit scire de Deo quid est. Multiplex a scholasticis distinguitur visio. 1.° *Abstractiva* quæ ex aliena specie oritur, ut cum ex cognitione effectus ad causæ cognitionem mens nostra assurgit; sic per creaturas cognoscimus naturaliter Deum, ut auctorem naturæ. 2.° *Supernaturalis*, sed obscura, per fidem. 3.° *Intuitiva* et clara, qua res in se et per se ipsam immediate cognoscitur; quomodo beati in cœlo Deum vident. 4.° *Comprehensiva*, qua res cognoscitur quantum cognoscibilis in se ipsa est, ita ut nihil prorsus lateat videntem. Intuitiva cognitio dicitur visio, quia sicut dicimur rem corpoream videre, quando eam præsentem clare et intuitive oculo corporeo attingimus; ita dicimur rem spiritualem videre, quando intellectus, qui est oculus mentis, clare et intuitive fertur in eam, ut realiter sibi in se præsentem.

Hæc conclusio est de fide, definita in concilio Florentino in decreto unionis ubi ait; *animas perfecte puras in cœlum mox recipi, et intueri clare ipsum Deum trinum et unum sicuti est.* Idem antea præstiterat Benedictus XII in Extravag. Benedictus Deus.

quod nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest. Sed hoc inconvenienter dicitur: cum enim ultima hominis beatitudo in altissima ejus operatione consistat, quæ est operatio intellectus, si nunquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel nunquam beatitudinem obtinebit, vel in alio ejus beatitudo consistet quam in Deo; quod est alienum a fide (1). In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturæ, quod est ei principium essendi: in tantum enim unumquodque perfectum est, inquantum ad suum principium attingit. Similiter etiam est præter rationem: inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum 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 (2). Unde simpliciter concedendum est quod beati Dei essentiam videant.

Ad primum ergo dicendum, quod utraque auctoritas loquitur de visione comprehensionis. Unde præmittit Dionysius immediate ante verba proposita dicens: *Omnibus ipse est universaliter incomprehensibilis, et neque sensus ejus est*, etc. Et Chrysostomus parum post verba prædicta subdit (3): *Visionem hic dicit certissimam Patris considerationem et comprehensionem tantam, quantam Pater habet de Filio* (1).

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

Ad tertium dicendum, quod 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 quod nullo modo possit cognosci, sed quod omnem cognitionem excedat; quod est ipsum non comprehendi.

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

ARTICULUS II.

Utrum essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod essentia Dei ab intellec-

(1) Ergo et illud quod ex eo sequitur; ut art. 4, infra, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 54.

(2) Cum dicitur inesse homini naturale desiderium videndi Deum non intelligitur de desiderio seu appetitu innato, sed de appetitu elicito, non quidem absoluto sed hypothetico ex prævia cognitione. S. Doctor illum vocat naturalem, non quia ex viribus naturæ habeatur, vel quia sit objecti naturalis, sed quia necessarius quodammodo est, nempe quoad specificationem.

(3) Contra Eunomium et anomæos nempe, qui se sic Deum videre jactabant sicut seipsum Deus videt.

(1) Cæteri Patres, ait Sylvius, quibus error iste attribuitur, partim juxta Chrysostomi mentem sunt intelligendi; partim loquuntur de visione corporali; partim de ea quæ naturaliter habetur Dei, ut ex eorum scriptis liquet (Conf. S. Thom. sup. qu. XCII, art. 1).

(2) De his etiam, *Sent.* IV, dist. 49,

tu creato per aliquam similitudinem videatur. Dicitur enim, I Joannis III. 2: *Scimus, quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est.*

2. Præterea, Augustinus dicit, lib. IX De Trin., (cap. 11): *Cum Deum novimus, fit aliqua Dei similitudo in nobis.*

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

Sed contra est, quod dicit Augustinus XV. De Trin., (c. 9), quod cum Apostolus dicit: *Videmus nunc per speculum et in ænigmate,* "speculi et ænigmatis nomine, *quæcumque similitudines ab ipso significatæ intelligi possunt, quæ accommodatæ sunt ad intelligendum Deum.*„ Sed videre Deum per essentiam non est visio ænigmatica, vel specularis, sed contra eam dividitur: ergo divina essentia non videtur per similitudines (1).

Respondeo dicendum, quod ad visionem tam sensibilem, quam 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 quod res visa non potest esse in vidente per suam essentiam, sed solum per suam similitudinem; sicut similitudo lapidis est in oculo, per quam fit visio in actu, non autem ipsa substantia lapidis. Si autem esset una 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 quod Deus et est auctor intellectivæ virtutis, et ab intellectu videri potest. Et cum ipsa intellectiva virtus creaturæ non sit Dei essentia, relinquitur quod sit aliqua participativa similitudo ipsius, qui est primus intellectus. Unde et virtus intellectualis creaturæ lumen quoddam intelligibile dicitur, quasi a 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

---

quæst. II, art. 1, et *De Verit.* quæst. VIII, art. 1, et *Quodl.* VII, art. 1 et 3, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 49, et *Opusc.* II, cap. 105.

(1) (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.)*

Ad pleniorem hujus quæstionis intelligentiam debent alumni scholasticas idearum divisiones in mentem revocare. Illi enim dupliciter ideam distinguebant: 1.° Quæ objectum intelligibile repræsentat et continet, determinans intellectum ad perceptionem talis objecti. Hæc est simplex *medium*, non *terminus* cognitionis directæ, eo ferme modo, quo speculum est medium cognoscendi objectum in eo reflexum; et vocatur *species impressa, medium quo,* et frequentius a S. Thoma *species intelligibilis,* et quandoque *similitudo rei.* 2.° Quæ repræsentat objectum, ut cognitum, et est terminus cognitionis, et conceptus formalis rei ut extra mentem positæ, et vocatur *species expressa, verbum mentis, ratio rei, medium in quo,* etc. Species impressa rem repræsentat solum prout intelligibilem, expressa vero repræsentatione actuali et explicita. Unde aperte patet ideam impressam ita distingui a specie expressa, ut si una pro altera promiscue sumatur vitari confusio non possit.—Recolatur etiam doctrina de intellectu *agente* et de intellectu *possibili.* (Vide nostrum *Lexicon*).

parte visæ rei, quam necesse est aliquo modo uniri videnti, per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest.

Primo quidem, quia sicut dicit Dionysius *cap.* 1, De Div. Nom. *Per similitudines inferioris ordinis rerum, nullo modo superiora possunt cognosci;* sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeæ. Multo igitur minus per speciem creatam quamcumque potest essentia Dei videri.—Secundo, quia essentia Dei est ipsum esse ejus, ut supra ostensum est (q. III, art. 4), quod nulli formæ creatæ competere potest. Non potest igitur aliqua forma creata esse similitudo repræsentans videnti Dei essentiam (1).—Tertio, quia divina essentia est aliquod incircumscriptum, continens in se supereminenter quidquid 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 esentiam non videri; quod est erroneum.

Dicendum ergo quod ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivæ potentiæ, scilicet lumen divinæ gloriæ confortans intellectum ad videndum Deum; de quo dicitur (Psal. XXXV, 10): *In lumine tuo videbimus lumen.* Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest, quæ ipsam divinam essentiam repræsentet, ut in se est (1).

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

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

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

(1) Hanc doctrinam nonnulli solum intelligunt de specie quam vocant objectivam, seu expressam, qua scilicet tanquam objecto, prius viso et cognito duceremur in claram Dei visionem. Sed ex his patet quod beatus Thomas etiam neget speciem impressam quæ nihil aliud est quam forma seu similitudo impressa intellectui, per cujus unionem cum intellectu, ipse actuatur et proportionatur objecto, cujus habet spetiem. (Drioux).

ARTICULUS III.

Utrum essentia Dei videri possit oculis corporalibus (2).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod essentia Dei videri possit oculo corporali. Dicitur enim (Job. XIX, 26): *In carne mea videbo Deum*, etc. et (XLII, 5): *Auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te.*

2. Præterea, Augustinus dicit ultimo de civ. Dei, (c. 29): *Vis itaque præpollentior oculorum erit illorum* (scilicet glorificatorum), *non ut acutius videant, quam quidam perhibentur*

(1) Beatus Thomas affirmat essentiam divinam non solum esse illud quod intellectus beatus videt, sed etiam esse illud quo videt ac proinde speciem impressam a visione Dei omnino removet Hæc sententia est communior, ita enim docent Durandus, Paludanus, Antoninus, Cajetanus, Bannez, Cumel, Valentinus et alii.

(2) De his etiam *Sent.* IV, dist. 49, q. II, art. 2, et infra 2-2, quæst. CLXXV, art. 4.

videre serpentes vel aquilæ, (quantalibet enim acrimonia cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud possunt videre quam corpora), sed ut videant et incorporalia. Quicumque autem potest videre incorporalia, potest elevari ad videndum Deum: ergo oculus glorificatus potest videre Deum.

3. Præterea, Deus potest videri ab homine visione imaginaria; dicitur enim (Isa. VI, 1): *Vidi Dominum sedentem super solium*, etc. Sed visio imaginaria a sensu originem habet, phantasia enim est motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in III, De anima, (c. 3:) ergo Deus sensibili visione videri potest.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in Lib. de videndo Deum ad Paulinam, (c. 9:) *Deum nemo vidit unquam; vel in hac vita, sicut ipse est, vel in angelorum vita, sicut visibilia ista quæ corporali visione cernuntur* (1).

Respondeo dicendum, quod impossibile est Deum videri sensu visus, vel quocumque alio sensu, aut potentia sensitivæ partis. Omnis enim potentia hujusmodi est actus corporalis organi, ut infra dicetur; (qu. LXXVIII). 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, quod cum dicitur: *In carne mea videbo Deum meum*, non intelligitur quod oculo carnis sit Deum visurus, sed quod in carne existens post resurrectionem visurus sit Deum. Similiter quod dicitur, *nunc oculus meus videt te*, intelligitur de oculo mentis; sicut (Ephes. I, 17) dicit Apostolus: *Det vobis spiritum sapientiæ in agnitione ejus, illuminatos oculos cordis vestri.*

Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur inquirendo in verbis illis, et sub conditione. Quod patet ex hoc quod præmittitur: *Longe itaque potentiæ alterius erunt* (scilicet oculi glorificati,) *si per eos videbitur incorporea illa natura.* Sed postmodum hoc determinat dicens: *Valde credibile est sic nos visuros mundana tunc corpora 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 vivere, sed videmus.* Ex quo patet quod hoc modo intelligit oculos glorificatos Deum visuros, sicut nunc oculi nostri vident alicujus vitam. Vita autem non videtur oculo corporali, sicut per se visibile, sed sicut sensibile per accidens; quod quidem a sensu non cognoscitur, sed statim cum sensu ab aliqua alia virtute cognoscitiva. Quod autem statim visis corporibus divina præsentia ex eis cognoscatur per intellectum, ex duobus contingit, scilicet ex perspicuitate intellectus, et ex refulgentia divinæ claritatis in corporibus innovatis.

Ad tertium dicendum, quod in visione imaginaria non videtur Dei essentia, sed aliqua forma in imaginatione formatur, repræsentans Deum secundum aliquem modum similitudinis; prout in Scripturis divinis divina

---

(1) (Conclusio. *Deus cum sit omnino incorporeus, nullo exteriori vel interiori sensu videri potest.)*

Est de fide, ut Scripturæ in pluribus locis docent, qui cum non possint intelligi de visione per mentem quam de fide est dari, necessario intelligendi sunt de visione per oculos corporeos. Eadem est doctrina SS. Patrum. Ipse S. Augustinus de quo potissimum est difficultas, in Epistola ad Italicam expresse dicit; *Hoc oculus videre corporis neque nunc potest, neque tunc* (in cœlo) *poterit:* quod multis argumentis probat, et oppositam opinionem insipientiam et dementiam vocat.

per res sensibiles metaphorice describuntur.

ARTICULUS IV.

Utrum aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit. Dicit enim Dionysius, cap. 4, *De Div. Nom.* quod angelus est *speculum purum, clarissimum, suscipiens totam, si fas est dicere, pulchritudinem Dei.* Sed unumquodque videtur, dum videtur ejus speculum. Cum igitur angelus per sua naturalia intelligat se ipsum, videtur quod etiam per sua naturalia intelligat divinam essentiam.

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

3. Præterea, sensus corporeus non potest elevari ad intelligendam substantiam incorpoream, quia est supra ejus naturam. Si igitur videre Deum per essentiam sit supra naturam cujuslibet intellectus creati, videtur quod nullus intellectus creatus ad videndum Dei essentiam pertingere possit: quod est erroneum, ut ex supradictis patet. Videtur ergo quod intellectui creato sit naturale divinam essentiam videre.

Sed contra est, quod dicitur (Rom. VI, 23); *Gratiæ Dei vita æterna.* Sed vita æterna consistit in visione divinæ essentiæ, secundum illud Joan XVII, 3: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum,* etc. Ergo videre Dei essentiam convenit intellectui creato per gratiam, et non per naturam (1).

Respondeo dicendum, quod impossibile est quod 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 rei cognitæ excedat modum naturæ cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis. Est autem multiplex modus essendi rerum. Quædam enim sunt quorum natura non habet esse, nisi in hac materia individuali, et hujusmodi sunt omnia corporalia: quædam vero sunt quorum naturæ sunt per se subsistentes, non in materia aliqua, quæ tamen

---

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 49, quæst. II, art. 6, et *De Verit.* quæst. VIII, art. 3, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 50.

(1) (Conclusio. *Cum divina essentia sit supra conditionem cujuscumque creati intellectus, non potest intellectus creatus per sua naturalia ipsam cognoscere, sed tantum per gratiam.)*

Est de fide, definita in Conc. Viennensi, in quo hic Beguardorum articulus fuit damnatus: *Quælibet intellectualis natura in seipsa naturaliter est beata et anima non indiget lumine gloriæ ipsam elevante ad videndum Deum.*

Ex hoc articulo, et aliis hujus quæstionis, solide confutari potest pantheismus idealista, qui hodie late grassatur; et præcipue pantheismus Hegelianus qui Deum præsumit invenire in evolutione *ideæ puræ*, continentis omnem realitatem absolutam et infinitam; qua cognita, cognoscuntur res omnes cum omnibus suis modis, et habetur scientia trascendentalis: tum etiam pantheismus larvatus Kraussista, qui principium scientiæ transcendentalis ponit *in intuitione τὸ absoluti*, sive *τὸ esse*, inventa in cognitione proprii *τὸ ego*; vi cujus omnia perfecte comprehenduntur.

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, eo quo anima nostra per quam cognoscimus, est forma alicujus materiæ. Quæ tamen habet duas virtutes cognoscitivas; unam, quæ est actus alicujus corporei organi, et huic connaturale est cognoscere res secundum quod sunt in materia individuali; unde sensus non cognoscit nisi singularia: alia vero virtus cognoscitiva ejus est intellectus, qui non est actus alicujus organi corporalis: unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quæ quidem non habent esse nisi in materia individuali, non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus. Unde secundum intellectum possumus cognoscere hujusmodi res in universali, quod est supra facultatem sensus. Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere naturas non in materia existentes; quod est supra naturalem facultatem intellectus animæ humanæ secundum statum præsentis vitæ, quo corpori unitur. Relinquitur ergo, quod 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 inquantum Deus per suam gratiam se intellectui creato conjungit, ut intelligibile ab ipso (2).

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

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

Ad tertium dicendum, quod sensus visus, quia omnino materialis est, nullo modo elevari potest ad aliquid immateriale: sed intellectus noster, vel angelicus, quia secundum naturam a materia aliqualiter elevatus est, potest ultra suam naturam per gratiam ad aliquid altius elevari. Et hujus signum est, quod 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 ideo, cum intellectus creatus per suam naturam natus sit apprehendere formam concretam, et esse concretum in abstractione per modum

---

(1) Quia nempe illarum *esse* ab essentia differt, ut indebitum essentiæ, ac ei tantum ab extrinseco adveniens, cum per creationem sit acceptum; non sic autem in Deo, cujus esse est sua essentia, ut supra quæst. III, notatum est.

(2) Hinc ordo naturalis ab ordine supernaturali distinguitur; quod hodierni philosophi *rationalistæ* prorsus rejiciunt.

resolutionis cujusdam, potest per gratiam elevari ut cognoscat substantiam separatam subsistentem, et esse separatum subsistens.

ARTICULUS V.

Utrum intellectus creatus ad videndum Dei essentiam aliquo creato lumine indigeat (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus creatus ad videndum essentiam Dei aliquo lumine creato non indigeat. Illud enim quod est per se lucidum in rebus sensibilibus, alio lumine non indiget, ut videatur: ergo nec in intelligibilibus. Sed Deus est lux intelligibilis: ergo non videtur per aliquod lumen creatum.

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

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

Sed contra est, quod dicitur in Psalm. XXXV, 10: *In lumine tuo videbimus lumen* (2).

Respondeo dicendum, quod omne quod elevatur ad aliquid quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione quæ sit supra suam naturam: sicut, si aer debeat accipere formam ignis, oportet quod disponatur aliqua dispositione ad talem formam. Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus: unde oportet quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur, ad hoc quod elevetur in tantam sublimitatem. Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, ut ostensum est, oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivæ illuminatio-

---

(1) De his etiam *Cont. Gent.* lib. II, cap. 51, 52, 55, et *Opusc.* III, cap. 105, ut et *Sent.* IV, dist. 49, quæst. II, art. 7, et *De Verit.* quæst. V, art. 3 ad 6.

(2) (Conclusio.—*Cum essentia divina naturam cujusque creati intellectus excedat, indiget creatus intellectus ad eam intuendam aliquo creato lumine.*)

Est de fide, ut supra vidimus: non tamen omnes theologi conveniunt in hujus luminis natura determinanda. Juxta Scotistas lumen gloriæ non est nisi ipsa charitas, quacum justi decedunt, et quæ in patria augetur actuali quodam et extraordinario Dei concursu. Petavius dicit auxilium illud esse ipsum Deum beatis assistentem; Thomasinus affirmat esse personam Spiritus Sancti specialiter illuminantem beatos ad visionem divinæ essentiæ: alii sentiunt esse ipsam visionem beatificam, alii speciem intelligibilem, seu impressam, alii qualitatem disponentem intellectum, in ratione causæ materialis, ad visionem recipiendam, etc., etc. Plerique tamen inhærent Thomistarum sententiæ, juxta quam "Lumen gloriæ est habitus supernaturalis quo intellectus creatus elevatur ad intuitivam Dei visionem eliciendam„ nempe, velut qualitas permanens, extrinsecus adveniens, mentem confortans in ratione potentiæ proximæ ad videndum Deum.„—Tria præstat hoc mirandum lumen: 1.° elevat mentem ac illustrat, et ei vires præbet. 2.° expandit ejus capacitatem in immensum, ut sit capax immensi boni. 3.° mentem sic elevatam et expansam eminenti mode juvat, cum ea concurrendo ad visionem eliciendam.

nem intellectus vocamus; sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen, vel lux. Et istud est lumen, de quo dicitur (*Apoc.* XXI, 23), quod *claritas Dei illuminabit eam*, scilicet societatem beatorum Deum videntium. Et secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, id est, Deo similes, secundum illud (I. Joan. III, 2): *Cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est.*

Ad primum ergo dicendum, quod lumen creatum est necessarium ad videndum Dei essentiam, non quod per hoc lumen Dei essentia intelligibilis fiat, quæ secundum se inintelligibilis est; sed ad hoc quod intellectus fiat potens ad intelligendum, per modum quo potentia fit potentior ad operandum per habitum (1). Sicut etiam et lumen corporale necessarium est in visu exteriori, inquantum facit medium transparens in actu, ut possit moveri a colore (2).

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

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

(1) Ex his patet lumen gloriæ, juxta divum Thomam, esse qualitatem supernaturalem intellectui a Deo infusam, eique per modum habitus inhærentem Attamen non est de fide quod lumen illud sit habitus, quia Concilium id non expressit, quamvis non nisi periculose negari possit, ait Sylvius.

(2) ¿Num hic theoria *vibrationum* insinuatur?

ARTICULUS VI.

Utrum videntium essentiam Dei unus alio perfectius videat (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod videntium essentiam Dei unus alio perfectius non videat; dicitur enim (I. Joan. III, 2): *Videbimus eum sicuti est.* Sed ipse uno modo est; ergo uno modo videbitur ab omnibus: non ergo perfectius et minus perfecte.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. LXXXIII, quæst. quod *unam rem non potest unus alio plus intelligere.* Sed omnes videntes Deum per essentiam, intelligunt Dei essentiam, intellectu enim videtur Deus, non sensu, ut supra habitum est: ergo videntium divinam essentiam unus alio non clarius videt.

3. Præterea, quod aliquid altero perfectius videatur, ex duobus contingere potest; vel ex parte objecti visibilis, vel ex parte potentiæ visivæ videntis. Ex parte autem objecti, per hoc quod objectum perfectius in vidente recipitur, scilicet secundum perfectiorem 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 quod, si unus alio perfectius eum videat, hoc sit secundum differentiam potentiæ intellectivæ: et ita sequitur quod cujus potentia intellectiva naturaliter est sublimior, clarius eum videat; quod est inconveniens, cum hominibus promittatur in beatitudine æqualitas angelorum.

Sed contra est, quod vita æterna in visione Dei consistit, secundum illud (Joan. XVI, 3): *Hæc est vita æterna*, etc. Ergo si omnes æqualiter Dei es-

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 49, quæst II, art. 4, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 56.

sentiam vident in vita æterna, omnes erunt æquales: cujus contrarium dicit Apostolus (I. Cor. XV, 4): *Stella differt a stella in claritate* (1).

Respondeo dicendum, quod videntium Deum per essentiam unus alio perfectius eum videbit. Quod quidem non erit per aliquam Dei similitudinem perfectiorem in uno quam in alio, cum illa visio non sit futura per aliquam similitudinem, ut ostensum est, sed hoc erit per hoc quod intellectus unius habebit majorem virtutem, seu facultatem ad videndum Deum, quam alterius. Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriæ, quod intellectum in quadam deiformitate constituit, ut ex superioribus patet. Unde intellectus plus participans de lumine gloriæ perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriæ, qui plus habet de charitate, quia ubi est major charitas, ibi est majus desiderium; et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ab susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de charitate, perfectius Deum videbit, et beatior erit.

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

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

Ad tertium dicendum, quod diversitas videndi non erit ex parte objecti, quia idem objectum omnibus præsentabitur, scilicet Dei essentia; nec ex diversa participatione objecti per differentes similitudines; sed erit per diversam facultatem intellectus, non quidem naturalem, sed gloriosam, ut dictum est (art. 1).

ARTICULUS VII.

Utrum videntes Deum per essentiam ipsum comprehendant (1).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod videntes Deum per essen-

---

(1) (Conclusio. *Cum videntium divinam essentiam unus alio majori gloriæ lumine illustretur, perfectius etiam unus alio ipsam videbit.*)

Est de fide contra Jovinianum, qui juxta Stoicorum placita docuit hominum merita et peccata esse æqualia et consequenter præmia et supplicia. Eumdem errorem protestantes cum Luthero ex aliis principiis deduxerunt: cum enim ille opera meritoria negaret, atque contenderet homines justificari non per propriam justitiam, sed per justitiam Christi imputatam; et hæc sit omnibus oqualis, consequenter dicebat, omnes beatos æquali Dei visione fruituros. Contra hunc errorem concilium Florentinum definivit; *beatos intueri Deum sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius.* Et Tridentinum sessione VI, can. 32, anathemate percellit eum, qui dixerit, *hominem justificatum per bona opera non vere mereri gloriæ augmentum.* Ratio et justitia idem suadent: nam diversitas meritorum et peccatorum diversitatem præmii aut pœnæ exigit.—Hæc autem inæqualitas non respicit beatitudinem essentialem, seu objective sumptam, sed solum majorem vel minorem intensitatis gradum.

(1) De his etiam, *Sent.* IV, dist. 49, quæst. I, art. 3 et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 53.

tiam, ipsum comprehendant: dicit enim Apostolus (Phil. III, 12): *Sequor autem, si quo modo comprehendam.* Non autem frustra sequebatur; dicit enim ipse (I. Cor. IX, 26): *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, 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 a quocumque videtur per essentiam, comprehenditur.

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

Sed contra est, quod dicitur (Jerem. XXXII, 18): *Fortissime, magne, potens, Dominus exercituum nomen tibi; magnus consilio, et incomprehensibilis cogitatu:* ergo comprehendi non potest (1).

Respondeo dicendum, quod comprehendere Deum impossibile est cuicumque intellectui creato, attingere vero mente Deum qualitercumque magna est beatitudo, ut dicit Augustinus. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod illud comprehenditur quod perfecte cognoscitur; perfecte 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: puta, si hoc quod est triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis, aliquis sciat per demonstrationem, comprehendit illud. Si vero aliquis ejus opinionem accipiat probabiliter, per hoc quod a sapientibus vel pluribus ita dicitur, non comprehendet ipsum, quia non pertinget ad illum perfectum modum cognitio-

---

(1) (Conclusio. *Cum lumen gloriæ, quo perfusi divinam intuentur essentiam, infinitum non sit, impossibile est quemquam creatum intellectum illam comprehendere, et ipsam cognoscere quantum cognoscibilis est.)*

Comprehensio dupliciter sumitur: 1.° *late* pro assequutione alicujus rei, quo sensu ait Apostolus; *Sic currite, ut comprehendatis;* et ita beati vocantur comprehensores. 2.° *Stricte* pro cognitione totali et adæquata alicujus rei. Juxta Sylvium tria requiruntur ad intellectivam comprehensionem; primum, claritas seu evidentia cognitionis, quantum necesse est ad penetrandas omnes rationes istius rei intelligibiles. Secundum, certitudo cognitionis. Tertium, adæquatio rei intelligibilis in genere cognitionis, ut scilicet cognitio tantum se extendat in cognoscendo objectum, quantum ipsum objectum secundum se et secundum ea quæ continet, est cognoscibile.

Conclusio est de fide, ut patet ex Concilio Lateranensi IV. cap. *Firmiter*, ubi Deus dicitur *incomprehensibilis:* quod etiam nuper definivit Concilium Vaticanum. Et quidem hæc veritas aperte in pluribus locis sacræ Scripturæ prædicatur, ut Jeremiæ cap. 32, ubi dicitur: *Magnus consilio et incomprehensibilis cogitatu.* Et Apostolus ad Rom. cap. 11. *Quam incomprehensibilia sunt judicia ejus et investigabiles viæ ejus.* Idem docent SS. Patres et Concilia: et confirmant plurimæ rationes desumptæ, tum ex infinita cognoscibilitate Dei et limitatione intellectus creati: tum ex impossibilitate participandi perfecte essentiam divinam quæ est forma et principium visionis beatificæ; tum ex infinita causalitate divinæ omnipotentiæ, etc. Quod adversus novos Anomœos, seu *Krausistas*, decretorium est.

nis, quo cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus pertingere potest ad illum perfectum modum cognitionis divinæ essentiæ, quo cognoscibilis est. Quod sic patet. Unumquodque enim sic cognoscibile est, secundum quod est ens actu: Deus igitur, cujus esse est infinitum, ut supra ostensum est, infinite cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinite cognoscere. In tantum enim intellectus creatus divinam essentiam perfectius vel minus perfecte cognoscit, inquantum majori vel minori lumine gloriæ perfunditur: cum igitur lumen gloriæ creatum in quocumque intellectu creato receptum, non possit esse infinitum, impossibile est quod aliquis intellectus creatus Deum infinite cognoscat. Unde impossibile est quod Deum comprehendat.

Ad primum ergo dicendum, quod *comprehensio* dicitur dupliciter: uno modo stricte et proprie, secundum quod aliquid includitur in comprehendente, et sic nullo modo Deus comprehenditur, nec intellectu, nec aliquo alio; quia cum sit infinitus nullo finito includi potest, ut aliquid finitum eum infinite capiat, sicut ipse infinitus est. Et sic de comprehensione nunc quæritur. Alio modo *comprehensio* largius sumitur secundum quod comprehensio insecutioni opponitur: qui enim attingit aliquem, quando jam tenet ipsum, comprehendere eum dicitur; et sic Deus comprehenditur a beatis, secundum illud (Cant. III, 14): *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 desiderium 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, quod non propter hoc Deus *incomprehensibilis* dicitur, quasi aliquid ejus sit quod non videatur; sed quia non ita perfecte videtur, sicut visibilis est. Sicut cum aliqua demonstrabilis propositio per aliquam probabilem rationem cognoscitur, non est aliquid ejus quod non cognoscatur, nec subjectum, nec prædicatum, nec compositio; sed tota non ita perfecte cognoscitur, sicut cognoscibilis est. Unde Augustinus definiendo comprehensionem dicit: quod "illud comprehenditur videndo, quod ita totum videtur, ut nihil ejus lateat videntem, aut cujus fines circumspici, vel circumscribi possunt.„ Tunc enim fines alicujus circumspiciuntur, quando ad finem, in modo cognoscendi illam rem, pervenitur.

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

ARTICULUS VIII.

Utrum videntes Deum per essentiam, omnia in Deo videant (1).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod videntes Deum per essen-

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 49, quæst. VIII, art. 5, et *De Verit.* quæst.

tiam omnia in Deo videant. Dicit enim Gregorius in IV Dial: *¿Quid est quod non videant, qui videntem omnia vident?* Sed Deus est videns omnia: ergo qui vident Deum, omnia vident.

2. Item, quicumque videt speculum, videt ea quæ in speculo resplendent: sed omnia quæcumque fiunt vel fieri possunt, in Deo resplendent, sicut in quodam speculo; ipse enim omnia in seipso cognoscit: (1) ergo quicumque videt Deum, videt omnia quæ sunt, et quæ fieri possunt.

3. Præterea, qui intelligit id quod est majus, potest intelligere minima, ut dicitur III De anima. Sed omnia quæ Deus facit, vel facere potest, sunt minus quam ejus essentia: ergo quicumque intelligit Deum, potest intelligere omnia quæ Deus facit, vel facere potest.

4. Præterea, rationalis creatura omnia naturaliter scire desiderat. Si igitur videndo Deum non omnia sciat, non quietatur ejus naturale desiderium; et ita, videndo Deum non erit beata, quod est inconveniens. Videndo igitur Deum, omnia scit.

Sed contra est, quod angeli vident Deum per essentiam, et tamen non omnia sciunt. *Inferiores enim angeli purgantur a superioribus a nescientia;* ut dicit Dionysius cap. 7, Cœlest. Hier. Ipsi etiam nesciunt futura contingentia et cogitationes cordium; hoc enim solius Dei est: non ergo quicumque vident Dei essentiam, vident omnia (2).

Respondeo dicendum, quod intellectus creatus videndo divinam essentiam, non videt in ipsa omnia quæ facit Deus, vel facere potest. Manifestum est enim quod sic aliqua videntur in Deo, secundum quod 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 quod quanto aliqua causa perfectius videtur, tanto plures ejus effectus in ipsa videri possunt. Qui enim habet intellectum elevatum, statim uno principio demonstrativo proposito, ex ipso multarum conclusionum cognitionem accipit: quod non convenit ei qui debilioris intellectus est, sed oportet

---

II, art. 4, et *Cont. Gent.* lib. III, c. 54 et 57.

(1) Ut ex professo infra quæst. XIV, art. 4, dicitur.

(2) (Conclusio. *Cum nullus intellectus creatus videndo Deum, illum comprehendat, non potest etiam in ipso videre omnia quæ facit, vel facere potest, sed plura, vel pauciora, secundum quod perfectius vel imperfectius eum videt.*)

Duplex distinguitur objectum visionis beatificæ; unum primarium et formale, quod per se primo videtur et in quo videntur cætera, et est ipse Deus; alterum secundarium et materiale, quod ratione primarii videtur, quales sunt creaturæ.—Beati vident omnia quæ in Deo continentur formaliter et necessario, nimirum essentiam, attributa, et personas, nam vident eum sicuti est, facie ad faciem.—Vident etiam clare omnia fidei mysteria, quæ crediderunt in vita, sicut ea quæ pertinent ad dispensationem gratiæ.—Item vident res omnes ad quas naturalem habent appetitum, nam hoc pars beatitudinis est. Quare Concilium Senonense; *Beatis,* inquit, *pervium est omniforme illud divinitatis speculum, in quo quidquid eorum interest, elucescit:* et Guillelmus Paris; *Quidquid decebit, vel delectabit eos videre, visuri sunt.*—Proinde vident generalem ordinem universi, et creaturas existentes quantum ad naturam, vires et proprietates, cœlum, stellas, terram et quæ in eis sunt, quæ per se et principaliter pertinent ad ornatum et integritatem mundi.—Vident præterea omnia aut saltem præcipua quæ ad illos spectant, ratione status, officii, aut amoris, ut propriam familiam, cognatos, amicos, etc. Cognoscunt omnes alios beatos, et angelos, et denique preces quas viventes ad eos dirigunt.—Tamen non vident omnia possibilia, nec actualia, quorum cognitio ad ipsos nihil attinet.

quod ei singula explanentur. Ille igitur intellectus potest in causa cognoscere omnes causæ effectus, et omnes rationes effectuum, qui causam totaliter comprehendit (1). 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, tanto aliquis intellectus plura cognoscit, quanto perfectius Deum videt (2).

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur quantum ad sufficientiam objecti, scilicet Dei, quod quantum in se est, sufficienter continet omnia et demonstrat. Non tamen sequitur quod unusquisque videns Deum omnia cognoscat; quia non perfecte comprehendit ipsum.

Ad secundum dicendum, quod videns speculum non est necessarium quod omnia in speculo videat, nisi speculum visu suo comprehendat.

Ad tertium dicendum, quod licet majus sit videre Deum quam omnia alia; tamen majus est videre sic Deum, quod omnia in eo cognoscantur, quam videre sic ipsum, quod non omnia, sed pauciora vel plura cognoscantur in eo. Jam enim ostensum est, quod multitudo cognitorum in Deo consequitur modum videndi ipsum, vel magis perfectum, vel minus perfectum.

Ad quartum dicendum, quod naturale desiderium rationalis creaturæ est ad sciendum omnia illa quæ pertinent ad perfectionem intellectus; 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 á Deo possunt. Si tamen solus Deus videretur, qui est fons et principium totius esse et veritatis, ita repleret naturale desiderium sciendi, quod nihil aliud quæreretur, et beatus esset. Unde dicit Augustinus in V. Conf.: "*Infelix homo qui scit omnia illa*, scilicet creaturas, *te autem nescit! Beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Qui vero te et illa novit, non propter illa beatior est, sed propter te solum beatus.*„

(1) Nec aliter incomprehensibilitatem Dei explicant Patres, quam quod non totaliter omnes illius modi vel omnia opera cognoscuntur.

(2) Sic Sancti tanto plura de effectibus Dei cognoscunt, quanto perfectius eum vident.

ARTICULUS IX.

Utrum ea quæ videntur in Deo, a videntibus divinam essentiam per aliquas similitudines videantur (1).

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod ea quæ videntur in Deo á videntibus divinam essentiam, per aliquas similitudines videantur. Omnis enim cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum; sic enim intellectus in actu fit intellectum in actu (2) et visus in actu, visibile in actu; inquantum ejus similitudine informatur, ut pupilla similitudine coloris. Si igitur intellectus videntis Deum per essentiam intelligat in Deo aliquas creaturas, oportet quod earum similitudinibus informetur.

2. Præterea, ea quæ prius vidimus, memoriter tenemus: sed Paulus videns in raptu essentiam Dei, ut dicit Augustinus, XII Sup. Gen. ad litt.

(1) De his etiam *De Verit.* quæst. VIII, art. 5, et 2-2.ª quæst. CLXXV, art. 4.

(2) Aliæ edit. *Sensus in actu, sensibile in actu.*

postquam desiit essentiam Dei videre, recordatus est multorum quæ in illo raptu viderat, unde ipse dicit, quod *audivit arcana verba, quæ non licet homini loqui* (II. Cor. XII, 4); ergo oportet dicere quod aliquæ similitudines eorum quæ recordatus est, in ejus intellectu remanserint: et eadem ratione, quando præsentialiter videbat Dei essentiam, eorum quæ in ipsa videbat, aliquas similitudines vel species habebat.

Sed contra est, quod 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 (1).

Respondeo dicendum, quod videntes Deum per suam essentiam, ea quæ in ipsa essentia Dei vident, non vident per aliquas species, sed per ipsam essentiam divinam intellectui eorum unitam. Sic enim cognoscitur unumquodque, secundum quod similitudo ejus est in cognoscente. Sed hoc contingit dupliciter: cum enim quæcumque uni et eidem sunt similia, sibi invicem sint similia, virtus cognoscitiva dupliciter assimilari potest alicui cognoscibili: uno modo secundum se, quando directe ejus similitudine informatur, et tunc cognoscitur illud secundum se: alio modo secundum quod informatur specie alicujus quod est ei simile; et tunc non dicitur res cognosci in seipsa, sed in suo simili. Alia enim est cognitio qua cognoscitur aliquis homo in seipso, 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 (1), est videre eas in Deo. Et hæ duæ cognitiones differunt. Unde secundum illam cognitionem, qua res cognoscuntur a 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, quod intellectus creatus videntis Deum assimilatur rebus quæ videntur in Deo,

---

(1) (Conclusio. *Deum videntes non vident in eo alia per species eorum, sed per ipsam essentiam divinam, eorum intellectui unitam.)*

Duplex potest esse sensus conclusionis, ait Vazquez. Alter est, res creatas in Deo videri per essentiam ipsius Dei tamquam per speciem impressam, quæ non solum sit principium visionis sui ipsius, sed etiam creaturarum. Alter est, res non videri in Deo, media specie expressa aut verbo ipsarum, quod in S. Doctoris sententia semper prius videtur quam res cujus est: imo nihil aliud est rem aliquam videri, quam imaginem et verbum illius cognosci, et hoc pacto, inquit, ita res in verbo videri, ut non videantur media specie expressa ipsarum; sed sicut essentia divina quæ proxime videtur et ipsa est loco verbi, sic etiam per ipsam, non medio alio verbo, creaturas in ipso Deo videri.

Hic agitur de visione creaturarum secundum esse proprium et reale quod habent in se ipsis: et ita communior Theologorum sententia tenet creaturas videri in Verbo divino *formaliter* secundum suum esse proprium, atque item videri in Verbo *causaliter* in se ipsis, cognitione ab ipsa Dei visione causata. Nota quod videre causaliter est videre cognitione aliqua distincta a visione Dei, nimirum per quamdam revelationem vel aliud medium, cujus visio beatifica sit causa moralis. Hæc visio a S. Augustino dicitur *vespertina*.— Videre formaliter est illas cognoscere eo ipso actu quo videtur essentia divina in qua repræsentantur velut in speculo, et hæc vocatur visio *matutina*.

(1) Res præexistunt in Deo, tamquam in earum causa effectiva aut exemplari.

inquantum unitur essentiæ divinæ, in qua rerum omnium similitudines præexistunt.

Ad secundum dicendum, quod aliquæ potentiæ cognoscitivæ sunt, quæ ex speciebus primo conceptis alias formare possunt, sicut imaginatio ex præconceptis speciebus montis et auri, formât 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 quicumque alius, videns Deum, ex ipsa visione essentiæ divinæ potest formare in se similitudines rerum quæ in essentia divina videntur; quæ remanserunt in Paulo, etiam postquàm desiit Dei essentiam videre (1). Ista tamen visio, qua videntur res per hujusmodi species sic conceptas, est alia a visione qua videntur res in Deo.

ARTICULUS X.

Utrum videntes Deum per essentiam simul videant omnia quæ in ipso vident (2).

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod videntes Deum per essentiam, non simul videant omnia quæ in ipso vident. Quia secundum Philosophum (Top. lib. II.) *contingit multa scire, intelligere vero unum.* Sed ea quæ videntur in Deo, intelliguntur; intellectu enim videtur Deus: ergo non contingit a videntibus Deum, simul multa videri in Deo.

2. Præterea, Augustinus dicit, VIII Sup. Gen. ad litt. quod *Deus movet creaturam spiritualem per tempus*; hoc est per intelligentiam et affectionem: sed creatura spiritualis est angelus qui Deum videt: ergo videntes Deum successive intelligunt et afficiuntur; tempus enim successionem importat.

Sed contra est, quod Augustinus dicit XXV de Trin.: *Non erunt volubiles nostræ cogitationes, ab aliis in alia euntes atque redeuntes; sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus* (1).

Respondeo dicendum, quod ea quæ videntur in Verbo, non successive, sed simul videntur. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod ideo nos simul non possumus multa intelligere, quia multa per diversas species intelligimus; diversis autem speciebus non potest intellectus unius simul actu informari ad intelligendum per eas, sicut nec unum corpus potest simul diversis figuris figurari. Unde contingit quod quando aliqua multa una specie intelligi possunt, simul intelliguntur. Sicut diversæ partes alicujus totius, si singulæ propriis speciebus intelligantur, successive intelliguntur, et non simul: si autem omnes intelligantur una specie totius, simul intelligentur. Ostensum est autem, quod ea quæ videntur in Deo, non videntur singula per suas similitudines, sed omnia per unam essentiam Dei. Unde simul et non successive videntur.

Ad primum ergo dicendum, quod

---

(1) Hac de re plenius in 2-2, quæst. CLXXIV, art. 3, ubi tractatur ex professo.

(2) De his etiam *Cont. Gent.* lib. III, cap. 59.

(1) (Conclusio. *Quæcumque videntur in Verbo, non successive, sed simul videri necesse est.*)

Intellige beatos videre simul ea quæ vident in Verbo formaliter, quia omnia videntur unico actu per unicam speciem omnino invariabilem, tam in repræsentando quam in essendo; scilicet essentiam divinam. Quæ vero videntur in Verbo causaliter per species proprias et diversas, non videntur simul ab initio, sed successive, propter oppositam rationem. Et hæc est communis sententia, cum constet neque Angelos, neque beatos, scire diem judicii.

sic unum tantum intelligimus, inquantum 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, quod angeli, quantum ad cognitionem naturalem, qua cognoscunt res per species diversas eis inditas, non simul omnia cognoscunt; et sic moventur secundum intelligentiam per tempus: sed secundum quod vident res in Deo, simul eas vident.

ARTICULUS XI.

Utrum aliquis in hac vita possit videre Deum per essentiam (1).

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis in hac vita possit Deum per essentiam videre: dicit enim Jacob. (Gene. XXXII, 30): *Vidi Deum facie ad faciem.* Sed videre facie ad faciem est videre per essentiam, ut patet per illud quod dicitur (I. Cor. XIII; 12): *Videmus nunc per speculum et in ænigmate, tunc autem facie ad faciem:* ergo Deus in hac vita per essentiam videri potest.

2. Præterea (Num. XII, 18), dicit Dominus de Moyse: *ore ad os loquor ei:* sed qui ore ad os loquitur Deo, palam, et non per ænigmata et figuras, videt Deum. Sed hoc videre est Deum per essentiam videre: ergo aliquis in statu hujus vitæ potest Deum per essentiam videre.

3. Præterea, illud in quo alia omnia cognoscimus, et per quod de aliis judicamus, est nobis secundum se notum: sed omnia etiam nunc in Deo cognoscimus, dicit enim Augustinus, XII Conf.: *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 etiam, in libro De vera religione, dicit quod *secundum veritatem divinam de omnibus judicamus.* Et XII de Trin. dicit, quod *rationis est judicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas; quæ nisi supra mentem essent, incommutabiles profecto non essent;* ergo et in hac vita ipsum Deum videmus.

4. Præterea, secundum Augustinum, XII Sup. Gen. ad litt. visione intellectuali videntur ea, quæ sunt in anima per suam essentiam: sed visio intellectualis est de rebus intelligibilibus, non per aliquas similitudines, sed per suas essentias, ut ipse ibidem dicit: ergo cum Deus sit per essentiam suam in anima nostra, per essentiam suam videtur a nobis.

Sed contra est, quod dicitur (Exod. XXXIII, 20): *Non videbit me homo et vivet.* Glos. ord.: *Quamdiu hic mortaliter vivitur, videri per quasdam imagines Deus potest, sed per ipsam naturæ suæ speciem non potest* (1).

Respondeo dicendum, quod ab homine *puro* Deus videri per essentiam

---

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 49, quæst. II, art. 7, et *De Verit.* quæst. X, art. 11, et *Quodlib.* I, quæst. I, art. 1, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 45.

(1) (Conclusio. *Non potest Deus ab homine* puro *in hac mortali vita per essentiam videri.*)

Quod hic dicit non idem valet quod *naturalibus viribus*: jam enim supra art. 4 resolvit nullum intellectum creatum posse Dei essentiam videre per solas naturæ vires, sed sensus est, quod anima retinens naturalem modum essendi, quem in ista mortali vita habet, non potest videre divinam essentiam. Quod subdit nullum in vita ista mortali posse Deum videri sicuti est, non est restringendum ad visionem ab usu vel exercitio sensuum dependentem, ut colligitur ex eo quod dicit Deum ab homine *puro* videri non posse. Ubi illud propter Christum adjicitur, quia etiam in hac mortali vita degens Deum clare vidit, at non per ministerium sensuum.

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 cognoscit aliqua, nisi quæ habent formam in materia, vel quæ per hujusmodi cognosci possunt. Manifestum est autem, quod per naturas rerum materialium divina essentia cognosci non potest. Ostensum est enim supra quod 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, quod anima nostra quanto magis a corporalibus abstrahitur, tanto intelligibilium abstractorum fit capacior: unde in somniis et alienationibus a sensibus corporis, magis divinæ revelationes percipiuntur, et prævisiones futurorum (1). Quod ergo anima elevetur usque ad supremum intelligibilium, quod est essentia divina, esse non potest, quamdiu in hac mortali vita vivitur.

Ad primum ergo dicendum, quod, secundum Dionysium, de Cœlest. hier. cap. 4, sic in Scripturis dicitur aliquis Deum vidisse, inquantum formatæ sunt aliquæ figuræ, vel sensibiles, vel imaginariæ, secundum aliquam similitudinem aliquod divinum repræsentantes. Quod ergo dicit Jacob: *Vidi Deum facie ad faciem*, referendum est, non ad ipsam divinam essentiam, sed ad figuram in qua repræsentabatur Deus. Et hoc ipsum ad quamdam prophetiæ eminentiam pertinet, ut videatur loquens Deus (1), licet imaginaria visione, ut infra patebit, cum de gradibus prophetiæ loquemur (2ª 2æ, quæst. CLXXIV). Vel hoc dicit Jacob ad designandam quamdam eminentiam intelligibilem contemplationis supra communem statum.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus miraculose 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, (XII Sup. Gen. ad litt. et in libro De videndo Deum,) de Moyse, qui fuit magister Judæorum, et de Paulo, qui fuit magister Gentium. (2). Et de hoc plenius tractabitur, cum de raptu ejus agemus. (2ª 2æ, quæst. CLXXV, art. 3).

Ad tertium dicendum, quod omnia dicimur in Deo videre, et secundum ipsum de omnibus judicare, inquantum 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, I Soliloq: *Disciplinarum spectamina videri non possunt, nisi aliquo velut suo sole illustrentur*: videlicet Deo. Sicut ergo ad videndum aliquid sensibiliter, non est necesse quod videatur substantia solis, ita ad videndum aliquid intelligibiliter, non est necessarium quod videatur essentia Dei.

---

(1) Notandum, ad cognitionem intellectivam duo concurrere, scilicet apprehensionem seu receptionem subtilium impressionum et judicium. Impressiones superiorum melius percipimus quiescentes, quia cessamus ab operatione circa sensibilia, sed judicare perfecte nequimus, nisi in statu vigiliæ.

(1) Aliæ editiones; *persona Dei loquentis, vel loquens Deus.*

(2) Disputant fuse theologi, utrum Moysi et Paulo in vita mortali concessa fuerit intuitiva Dei visio. Felicius id posset conjici de B. Virgine; verum neque de illa ullum habetur satis efficax argumentum. Unde plerique theologi negantem sententiam amplectuntur, quæ probabilior videtur.

Ad quartum dicendum, quod visio intelltectualis 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.

Utrum per rationem naturalem Deum in hac vita cognoscere possimus (1).

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod per naturalem rationem Deum in hac vita cognoscere non possimus. Dicit enim Boetius in lib. V de Cons. quod *ratio non capit simplicem formam*. Deus autem maxime est simplex forma, ut supra ostensum est (quæst. III:) ergo ad ejus cognitionem ratio naturalis pervenire non potest.

2. Præterea, ratione naturali sine phantasmate nihil intelligit anima, ut dicitur III de anima: sed Dei, cum sit incorporeus, phantasma in nobis esse non potest: ergo cognosci non potest a 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, I de Trin. quod *mentis humanæ acies 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, 19): *Quod notum est Dei, manifestum est in illis*; id est, quod cognoscibile est de Deo per rationem naturalem (2).

Respondeo dicendum, quod naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, inquantum 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 ejus effectus a 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, secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quæ ab eo causantur, et quod hæc non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit.

---

(1) Conferatur quod dictum est quæst. II, art. 2 et 3. De his etiam *Sent.* I, dist. 3, quæst. I, et super Boetium, *De Trin.* quæst. I, art. 2.

(2) (Conclusio. *Possumus Deum in hac vita, naturali lumine cognoscere secundum quod omnium prima et eminentissima causa est, non autem secundum quod in se est.)*

Vide quæ diximus quæst. II, art. 2 et 3.—In hoc articulo et sequenti Stus. Thomas loquitur de cognitione Dei naturali et abstractiva per effectus. Ex hoc patet falsam et absurdam esse sententiam Humii, angli, qui rationi facultatem penitus abnegavit rectam de Deo cognitionem sibi comparandi. Si enim anima Deum cognoscere non posset, ait Klee, quasi a sua vita et a suo centro removeretur, rationalis esse desineret, de omni religione actum esset, etc — Etiam philosophi *critici*, duce Kant, rationi theoreticæ cognitionem Dei negarunt, et hanc, tantum ut ideam subjectivam, ex postulato rationis practicæ repetendam esse censuerunt: quod etiam est absurdum, quia una est hominis ratio, quæ pro diversitate objectorum functionem theoreticam aut practicam peragere dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio ad formam simplicem pertingere non potest, ut sciat de ea quid est: potest tamen de ea cognoscere, ut sciat an est.

Ad secundum dicendum, quod Deus naturali cognitione cognoscitur per phantasmata effectus sui.

Ad tertium dicendum, quod cognitio Dei per essentiam, cum sit per gratiam, non competit nisi bonis: sed cognitio ejus, quæ est per rationem naturalem, potest competere bonis et malis. Unde dicit Augustinus in libro Retract. *Non approbo quod in oratione dixi* (Sol. lib. III:) *Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti. Responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera*; scilicet per rationem naturalem.

ARTICULUS XIII.

Utrum per gratiam habeatur altior cognitio Dei, quam ea quæ habetur per rationem naturalem (1).

Ad decimum tertium sic proceditur. 1. Videtur quod per gratiam non habeatur altior cognitio Dei quam ea quæ habetur per naturalem rationem. Dicit enim Dionysius, I libro de Myst. Theol. quod *ille qui melius unitur Deo in hac vita, unitur ei sicut omnino ignoto.* Quod etiam de Moyse dicit, qui tamen excellentiam quamdam 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 a nobis Deus quam per rationem naturalem.

(1) De his etiam infra quæst. XXXII, art. 1, ut et *Sent.* I, dist. 3, quæst. I, art 4, et *De Verit.* quæst. X, art. ult. et super Boetium, *De Trin.* quæst. I, art. 4.

(2) Intellige non gratiam justificantem, sed sumptam pro dono gratuito, qualis est fides ipsa, etiam in peccatoribus.

2. Præterea, per rationem naturalem in cognitionem divinorum pervenire non possumus, nisi per phantasmata, similiter etiam nec secundum cognitionem gratiæ: dicit enim Dionysius, I cap. Cœlest. Hierarch quod *impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate* (1) *sacrorum velaminum circumvelatum* (2): 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. XXVI quod *ea quæ non videntur, fidem habent et non agnitionem.* Ergo per gratiam non additur nobis aliqua excellentior cognitio de Deo.

Sed contra est, quod dicit Apostolus (1. Cor. II, 10): *Nobis revelavit Deus per spiritum suum*; illa scilicet quæ *nemo principum hujus sæculi novit;* id est, philosophorum, ut exponit Glossa (3).

(1) Aliæ edit, *veritate.*

(2) Expressius et majori emphasi græce; θεαρχικὴν ακτῖνα, quasi *divino principalem radium.*

(3) [Conclusio. *Perfectior cognitio de Deo in hac vita habetur per gratiam, quam per naturalem rationem*).

Ex his confutatur error Raymundi Lullii, qui dicebat: *Sicut verius cognoscimus ea, quæ videmus, quam quæ palpamus, ita sumus magis dispositi ad cognoscendum veritatem per rationem, quam per fidem.*—Item recentiorum *rationalistarum*, qui rationem super fidem extollere non dubitant.—Huc etiam referri possunt errores in *Syllabo* damnati, prop. III: *Humana ratio*, nullo prorsus respectu Dei habito, *unicus est veri et falsi, boni et mali arbiter*, etc.—IV: *Omnes religionis veritates* ex nativa *humanæ rationis vi derivant: hinc* ratio est princeps norma, *qua homo cognitionem omnium cujuscumque generis veritatum assequi possit et debeat.*—VIII: *Quum ratio humana ipsi religioni* æquiparetur, *idcirco theologicæ disciplinæ, perinde ac philosophicæ tractandæ sunt.*—Recole dicta in notis quæst. I. et append. ad eamdem.

Respondeo dicendum, quod per gratiam perfectior cognitio de Deo habetur a 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 (1). Nam et lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti; et interdum etiam phantasmata in imaginatione hominis formantur divinitus, magis exprimentia res divinas, quam ea quæ naturaliter a sensibilibus accipimus, sicut apparet in visionibus prophetalibus; et interdum etiam aliquæ res sensibiles formantur divinitus, aut etiam voces, ad aliquid divinum exprimendum; sicut in baptismo visus est Spiritus Sanctus in specie columbæ, et vox patris audita est: *Hic est Filius meus dilectus* (Matth. III. 17).

Ad primum ergo dicendum, quod licet per revelationem gratiæ in hac vita non cognoscamus de Deo, quid est, et sic ei quasi ignoto conjungamur; tamen plenius ipsum cognoscimus, inquantum plures et excellentiores effectus ejus nobis demonstrantur, et inquantum ei aliqua attribuimus ex revelatione divina, ad quæ ratio naturalis non pertingit; ut Deum esse trinum et unum.

Ad secundum dicendum, quod ex phantasmatibus vel a sensu acceptis secundum naturalem ordinem, vel divinitus in imaginatione formatis, tanto excellentior cognitio intellectualis habetur, quanto lumen intelligibile in homine fortius fuerit. Et sic, per revelationem ex phantasmatibus plenior cognitio accipitur ex infusione divini luminis (1).

Ad tertium dicendum, quod fides cognitio quædam est, inquantum intellectus determinatur per fidem ad aliquod cognoscibile. Sed hæc determinatio ad unum non procedit ex visione credentis, sed a visione ejus cui creditur. Et sic, in quantum deest visio, deficit a ratione cognitionis, quæ est in scientia (2), nam scientia determinat intellectum ad unum per visionem et intellectum primorum principiorum (3).

---

(1) Etenim, ut loquitur Conc. Vaticanum, per revelationem "*ea, quæ in re-*"*bus divinis* humanæ rationi per se im-"pervia non sunt, in præsenti quoque "generis humani conditione ab omnibus "*expedite, firma certitudine, et nullo ad-*"*mixto errore* cognosci possunt.„ Et deinde cap. IV, docens nullam unquam dari dissensionem inter fidem et rationem, addit: "Neque solum fides et ratio "inter se dissidere numquam possunt, "*sed opem quoque sibi mutuam ferunt*, "cum recta ratio fidei fundamenta de-"monstret, ejusque lumine illustrata, re-"rum divinarum scientiam excolat; *fides* "*vero rationem ab erroribus liberet ac tuea-*"*tur, eamque multiplici cognitione ins-*"*truat*..... Nec sane Ecclesia vetat ne hu-"manæ disciplinæ in suo quæque am-"bitu propriis utantur principiis et "propria methodo etc.„

(1) Scilicet phantasmata veluti quædam sensibilia sunt, in quibus, ut exemplis, objectum suum intellectus inspicit.

(2) Hinc fides aliquando significatur visionis nomine, ut et cognitionis, propter primam conditionem, et e contra aliquando negatur vel cognitio, vel visio, propter secundam rationem. (Ed. Cœl.)

(3) Adverte hic cum Cajetano, quod cognitio per gratiam in hac vita de Deo præfertur naturali, non ex parte modi, quia sic naturalis est potior, cum sit per modum evidentiæ, ut hic dicitur, sed ex parte objecti extensive et intensive, ut in responsione ad primum dicitur, quia plura et occultiora rationi naturali, ac per hoc nobiliora et manifestiora secundum se per gratiam cognoscimus. ut mysteria. Hæc enim tanto aliis præstant, quanto eorum cognoscibilitas tam alta est, ut soli Deo sint naturaliter evidentia, ut in principio libri contra Gentiles aperitur.

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 a nobis, secundum quod ipsum cognoscimus.—Circa hoc ergo quæruntur duodecim: 1.° Utrum Deus sit nominabilis a nobis.—2.° Utrum aliqua nomina dicta de Deo prædicentur de ipso subtantialiter.—3.° Utrum aliqua nomina dicta de Deo, proprie dicantur de ipso, an omnia attribuantur ei metaphorice.—4.° Utrum multa nomina dicta de Deo sint synonyma.—5.° Utrum nomina aliqua dicantur de Deo et creaturis univoce, vel æquivoce.—6.° Supposito quod dicantur analogice, utrum dicantur de Deo per prius, vel de creaturis.—7.° Utrum aliqua nomina dicantur de Deo ex tempore.—8.° Utrum hoc nomen, *Deus*, sit nomen naturæ, vel operationis.—9.° Utrum hoc nomen, *Deus*, sit nomen communicabile.—10.° Utrum accipiatur univoce vel æquivoce secundum quod significat Deum per naturam, et per participationem, et secundum opinionem.—11.° Utrum hoc nomen, *Qui est*, sit maxime proprium nomen Dei.—12.° Utrum propositiones affirmativæ possint formari de Deo.

ARTICULUS I.

Utrum aliquod nomen Deo conveniat (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullum nomen Deo conveniat, dicit enim Dionysius, cap. I. De div. nom. quod *neque nomen ejus est, neque opinio*. Et Prov. XXX, 4, dicitur: *Quod nomen ejus, et quod nomen filii ejus, si nosti?*

2. Præterea, omne nomen, aut dicitur in abstracto, aut in concreto; sed nomina significantia in concreto non competunt Deo, cum simplex sit, neque nomina significantia in abstracto, quia non significant aliquid perfectum subsistens: ergo nullum nomen potest dici de Deo.

3. Præterea, nomina significant substantiam cum qualitate, verba autem et participia significant cum tempore, pronomina 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 relative significari; cum relativa sint aliquorum antedictorum recordativa, vel nominum, vel participiorum, vel pronominum demonstrativorum: ergo Deus nullo modo potest nominari a nobis.

Sed contra est, quod dicitur (Exod. XV, 3): *Quasi vir pugnator, Omnipotens nomen ejus* (1).

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 22, quæst. I, art. 1.

(1) (Conclusio. *Cum Deus in hac vita secundum quod in se est, minime a nobis cognoscatur, sed secundum quod principium omnium eminentissimum est, aliquibus nominibus hoc significantibus nominari potest; nullum est autem nomen divinam essentiam adæquate repræsentans, Deo ab hominibus impositum.)*

Non potest Deus tali nomine dessignari quod exprimat divinam naturam sicuti est: ac proinde in hoc sensu, sicuti est incomprehensibilis, ita etiam est *ineffabilis*, ut definitum est in Conc· Lateranensi IV, cap. *Firmiter*. Quod ipsi ethnici philosophi agnoverunt.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum (Periher. lib. I,) *voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines*: et sic patet quod voces referuntur ad res significandas, mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari. Ostensum est autem supra, quod Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam, sed cognoscitur a nobis ex creaturis secundum habitudinem principii, et per modum excellentiæ et remotionis. Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis; non tamen ita quod nomen significans ipsum, exprimat divinam essentiam secundum quod est; sicut hoc nomen, *homo*, exprimit sua significatione essentiam hominis secundum quod est; significat enim ejus definitionem declarantem ejus essentiam. Ratio enim, quam significat nomen, est definitio.

Ad primum ergo dicendum, quod ea ratione dicitur Deus non habere nomen, vel esse supra nominationem, quia essentia ejus est supra id quod de Deo intelligimus, et voce significamus (1).

Ad secundum dicendum, quod 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 supra 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 quod omnia nomina a nobis imposita ad significandum aliquid completum subsistens, significant in concretione, prout competit compositis; quæ autem imponuntur ad significandas formas simplices, significant aliquid non ut susbsistens, sed ut *quo* aliquid est, sicut albedo significat ut

---

nam Plato in Parmenide; "Deus non potest definiri, inquit; quocirca neque nominari, neque dici.„ Et Philo Judeus; "Natura ejus est esse, non dici.„ Patres universaliter docent non posse nomen aliquod excogitari, quo natura divina exprimatur. Et certe, ut patet, cum nomina sint signa conceptuum qui sunt in anima nominantis; conceptus autem Dei, sicut est, excedat capacitatem nostri intellectus. Tamen quatenus Deus in nos agit et se nobis manifestat, possumus talibus nominibus eum insignire, quibus ab omnibus reliquis entibus distinguatur. Quamobrem recte S. Dionysius, ait, Deum ἀνώνυμον, (sine nomine) et πολυώνυμον, (multorum nominum) esse.

Præcipua nomina quibus Deus in Scripturis appellatur, sunt: 1.° JEHOVA, quod juxta communem opinionem designat essentiam Dei, et significat, *qui est*, per excellentiam: quamquam non desint qui eo vocabulo denotari velint *fidelitatem* Dei, ejusque constantiam in servandis promissionibus. Ejus abbreviatio est JAH quod in Deo tantum ponitur, et in *alleluya* quoque extrema syllaba sonat. 2.° ELOHIM, terminatione plurali, quod alii reddunt *judicem*, alii *cultu dignissimum*. 3.° ADONAI, quod significat *Dominus*, et a LXX ubilibet fere transfertur Κύριος, et per antonomasiam Deo tribuitur omnium supremo Domino. 4.° EL, quod a LXX per Θεος redditur, juxta Aquilam *fortem*, juxta alios *benignissimum* significat. Ab hoc plura derivantur vocabula, ut Israel, Daniel, et similia, quæ dessignant potentiam. 5.° SCHADDAI, quod LXX interpretantur modo παντοπρατως, *Omnipotens* modo ικανος, *sufficiens*, modo Κύριος. 6.° SABAOTH eumdem fere sensum habet, et vertitur *Dominus exercituum*, seu virtutum. Græca nomina, quæ in N. T. occurrunt tria sunt: Θεος, Deus, quod exprimit naturam divinam, Κύριος, Dominus, et aliquando Δεσποτα, absolutus Dominus.

(1) Vox græca ὑπερώνυμον qua S. Dionysius utitur, sermone latino exprimi non potest, et vult significare Deum esse *omni nomine superiorem*, vel in gradu *superlativo quæcumque nomina excedens*, et ab *omnibus segregatum* (υπερογως αφωρημενος,) ut postea dicit.

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 á modo ipsius, sicut intellectus noster non cognoscit eum ut est, secundum hanc vitam.

Ad tertium dicendum, quod significare substantiam cum qualitate, est significare suppositum cum natura, vel forma determinata in qua subsistit. Unde, sicut de Deo dicuntur aliqua in concretione ad significandum subsistentiam et perfectionem ipsius, sicut jam dictum est, ita dicuntur de Deo nomina significantia substantiam cum qualitate. Verba vero 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 vero demonstrativa dicuntur de Deo, secundum quod faciunt demonstrationem ad id quod intelligitur, non ad id quod sentitur. Secundum enim quod a 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 vel nominibus relativis significari potest.

ARTICULUS II.

Utrum aliquod nomen dicatur de Deo substantialiter (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nullum nomen dicatur de Deo substantialiter: dicit enim Damascenus (De fit. orth., lib. I,) *Oportet singula eorum quæ de Deo dicuntur, non quid est secundum substantiam significare, sed quid non est ostendere; aut habitudinem quamdam, aut aliquid eorum quæ assequuntur naturam, vel operationem.*

2. Præterea, dicit Dionysius cap. I, De div. nom. *Omnium sanctorum theologorum hymnum invenies ad beatos thearchiæ processus manifestative et laudative Dei nominationes dividentem.* Et est sensus, quod nomina quæ in divinam laudem sancti doctores assumunt, secundum processus ipsius Dei distinguuntur. Sed quod significat processum alicujus rei, nihil significat ad ejus essentiam pertinens: ergo nomina dicta de Deo non dicuntur de ipso substantialiter.

3. Præterea, secundum hoc nominatur aliquid a nobis, secundum quod intelligitur: sed non intelligitur Deus a nobis in hac vita secundum suam substantiam: ergo nec aliquod nomen impositum a nobis dicitur de Deo secundum suam substantiam.

Sed contra est, quod dicit Augustinus, VII de Trin: *Deo hoc est esse quod fortem esse, vel sapientem esse, et si quid de illa simplicitate dixeris, qua ejus substantia significatur*: ergo omnia nomina hujusmodi significant divinam substantiam (1).

---

(1) De his etiam *De Potent.* quæst. VII, art. 4, et 5, ut *et Sent.* I, dist. 2, art. 2, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 51.

(1) (Conclusio. *Cum divinam substantiam imperfecte cognoscamus, nomina negativa vel relativa de Deo non dicuntur substantialiter; sed sola nomina positiva et absoluta divinam substantiam (licet imperfecte) designant.)*

Illud nomen secundum substantiam dicitur, quod significat aliquid positivum in Deo vere et realiter existens, ipsam nimirum divinam substantiam. Cum ergo quædam nomina dicantur absolute et affirmative de Deo, ut bonus, justus; quædam significent relationes ad crea-

Respondeo dicendum, quod de nominibus quæ de Deo dicuntur negative, vel quæ relationem ipsius ad creaturam significant, manifestum est, quod substantiam ejus nullo modo significant, sed remotionem alicujus ab ipso, vel relationem ejus ad alium, vel potius alicujus ad ipsum. Sed de nominibus quæ absolute et affirmative de Deo dicuntur, sicut bonus, sapiens, et hujusmodi, multipliciter aliqui sunt opinati. Quidam enim dixerunt, quod hæc omnia nomina, licet affirmative de Deo dicantur, tamen magis inventa sunt ad aliquid removendum a Deo, quam ad aliquid ponendum in ipso. Unde dicunt quod, cum dicimus Deum esse viventem, significamus quod Deus non hoc modo est sicut res inanimatæ; et similiter accipiendum est in aliis. Et hoc possuit Rabbi Moyses (in lib. Doct. dub.) Alii vero dicunt, quod hæc nomina imposita sunt ad significandum habitudinem ejus ad creata; ut cum dicimus, *Deus est bonus*, sit sensus, *Deus est causa bonitatis in rebus;* et eadem ratio est in aliis. Sed utrumque istorum videtur esse inconveniens propter tria. Primo quidem, quia secundum neutram harum positionum posset assignari ratio, quare quædam nomina magis de Deo dicerentur quam alia: sic enim est causa corporum, sicut est causa bonorum: unde si nihil aliud significatur, cum dicitur, *Deus est bonus*, nisi *Deus est causa bonorum*, poterit similiter dici quod Deus est corpus, quia est causa corporum. Item per hoc quod dicitur, quod est corpus, removetur quod sit ens in potentia tantum, sicut materia prima. Secundo, quia sequeretur quod omnia nomina dicta de Deo, per posterius dicerentur de ipso; sicut *sanum* per posterius dicitur de medicina, eo quod significat hoc tantum quod sit causa sanitatis in animali, quod per prius dicitur sanum. Tertio, quia hoc est contra intentionem loquentium de Deo: aliud enim intendunt dicere, cum dicunt Deum viventem, quam quod sit causa vitæ nostræ, vel quod differat a corporibus inanimatis.

Et ideo aliter dicendum est, quod hujusmodi quidem nomina significant substantiam divinam, et prædicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a repræsentatione ipsius; quod sic patet. Significant enim sic nomina Deum secundum quod intellectus noster cognoscit ipsum: intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum, secundum quod creaturæ ipsum representant. Ostensum est autem supra, quod Deus in se præhabet omnes perfectiones creaturarum, quasi simpliciter et universaliter perfectus. Unde quælibet creatura in tantum eum repræsentat, et est ei similis, in quantum perfectionem aliquam habet; non tamen ita quod repræsentet eum sicut aliquid ejusdem speciei, vel generis, sed sicut excellens principium, a cujus forma effectus deficiunt, cujus tamen aliqualem similitudinem effectus consequuntur; sicut formæ corporum inferiorum repræsentant virtutem solarem. Et hoc supra expositum est, (q. IV, a. 3,) cum de perfectione divina agebatur. Sic igitur prædicta nomina divinam substantiam significant; imperfecte tamen, sicut et creaturæ imperfecte eam repræsentant. Cum igitur dicitur, *Deus est bonus*, non est sensus, Deus est causa bonitatis, vel Deus non est malus; sed

---

turas, ut Dominus; quædam exprimant negationem, ut incorporens, illa quæ prioris generis sunt dicuntur substantialiter, quia significant, licet imperfecte, divinam essentiam: quæ posterioris non dicuntur essentialiter, quia non dicunt id quod est Deus; sed negativa dicunt quod non est, relativa vero habitudinem quamdam Dei ad creaturas, vel creaturarum ad ipsum.—Scotistæ vero et alii tenent viatores uti posse nominibus jam impositis ad insignificandum Deum distincte et proprie, hoc est, essentialiter et quidditative. (Vide Vazquez in hunc art.)

est sensus, id quod bonitatem dicimus in creaturis, præexistit in Deo, et hoc quidem secundum modum altiorem. Unde ex hoc non sequitur quod Deo competat esse bonum, inquantum causat bonitatem: sed potius, e converso, quia est bonus bonitatem rebus diffundit; secundum illud Augustini (De doctr. christ. lib. I.) *inquantum bonus est, sumus.*

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus ideo dicit, quod hæc nomina non significant quid est Deus, quia a nullo istorum nominum exprimitur quid est Deus perfecte; sed unumquodque imperfecte eum significat, sicut et creaturæ imperfecte eum representant.

Ad secundum dicendum, quod in significatione nominum aliud est quandoque *a quo* imponitur nomen ad significandum, et id *ad quod* significandum nomen imponitur. Sicut hoc nomen *lapis* imponitur ab eo quod lædit pedem; non tamen imponitur ad hoc significandum quod significet, lædens pedem, sed ad significandam quamdam speciem corporum; alioquin omne lædens pedem esset lapis. Sic igitur dicendum est, quod hujusmodi divina nomina imponuntur quidem a processibus deitatis: sicut enim secundum diversos processus perfectionum, creaturæ Deum repræsentant, licet imperfecte, ita intellectus noster, secundum unumquemque processum, Deum cognoscit et nominat. Sed tamen hæc nomina non imponit ad significandum ipsos processus, ut cum dicitur, "Deus est vivens, „ sit sensus, "ab eo procedit vita, „ sed ad significandum ipsum rerum principium, prout in eo præexistit vita, licet eminentiori modo quam intelligatur vel significetur.

Ad tertium dicendum, quod essentiam Dei in hac vita cognoscere non possumus, secundum quod in se est, sed cognoscimus eam secundum quod repræsentatur in perfectionibus creaturarum: et sic nomina a nobis imposita eam significant.

ARTICULUS III.

Utrum aliquod nomen dicatur de Deo proprie (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nullum nomen dicatur de Deo proprie; omnia enim nomina quæ de Deo dicimus, sunt a creaturis accepta, ut dictum est: sed nomina creaturarum metaphorice dicuntur de Deo, sicut cum dicitur, Deus est lapis, vel leo, vel aliquid hujusmodi: ergo nomina dicta de Deo dicuntur metaphorice.

2. Præterea, nullum nomen proprie dicitur de aliquo, a quo verius removetur quam de eo prædicetur: sed omnia hujusmodi nomina, *bonus, sapiens,* et similia, verius removentur a Deo, quam de eo prædicentur, ut patet per Dionysium, cap. 2, Cœlest. hier.: ergo nullum istorum nominum proprie dicitur de Deo.

3. Præterea, nomina corporum non dicuntur de Deo nisi metaphorice, cum sit incorporeus. Sed omnia hujusmodi nomina 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 metaphorice.

Sed contra est, quod dicit Ambrosius in lib. II, de fide: *Sunt quædam nomina, quæ evidenter proprietatem divinitatis ostendunt, et quædam quæ perspicuam divinæ majestatis exprimunt veritatem* (2)*; alia vero sunt quæ translative per similitudinem de Deo dicuntur.* Non igitur omnia nomi-

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 8, quæst. IV, art. 3, et dist. 22, art. 1, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 30, et *De Potent.* quæst. VII, art. 4 ad 6.

(2) Aliæ ed. *unitatem.*

na dicuntur de Deo metaphorice, sed aliqua dicuntur proprie (1).

Respondeo dicendum, quod 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, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo: quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo; habent enim modum significandi qui creaturis competit.

Ad primum ergo dicendum, quod quædam nomina significant hujusmodi perfectiones a Deo procedentes in res creatas, hoc modo quod ipse modus imperfectus, quo a creatura participatur divina perfectio, in ipso nominis significato includitur, sicut *lapis* significat aliquid materialiter ens; et hujusmodi nomina non possunt attribui Deo nisi metaphorice. Quædam vero nomina significant ipsas perfectiones absolute, absque hoc quod aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione, ut *ens*, *bonum*, *vivens*, et hujusmodi: et talia proprie dicuntur de Deo.

Ad secundum dicendum, quod 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, *quod Deus est super omnem substantiam et vitam.*

Ad tertium dicendum, quod ista nomina quæ proprie dicuntur de Deo, important conditiones corporales, non in ipso significato nominis, sed quantum ad modum significandi: ea vero quæ metaphorice de Deo dicuntur, important conditionem corporalem in ipso suo significato.

ARTICULUS IV.

Utrum nomina dicta de Deo sint nomina synonyma (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ista nomina dicta de Deo

---

(1) (Conclusio. *Quia nomina Deo attributa modum significandi creaturarum retinent, Deo proprie ex modo ipso significandi non competunt, sed quoad significatum proprie de Deo dicuntur.*)

Notetur nomina Dei dupliciter considerari posse; uno modo quoad id quod significant, altero quoad modum significandi. Priori modo aliqua significant Deum proprie, non metaphorice, ut *sapientia*, quia ipsis significamus id quod revera in Deo invenitur, et quod perfectio illius est; posteriori modo non omnia, imo nullum de Deo dicitur proprie, sed omnibus subest aliquis modus metaphoræ.—Quod his duobus regulis comprehendit Sylvius: I. "Illa nomina quæ licet in modo significandi important imperfectionem, non tamen eam important in suo significato, ut vita, sapientia, et hujusmodi, si attendatur res illis significata, proprie Deo conveniunt, quamvis si spectetur modus significandi, improprie: significant enim, vel per modum compositionis naturæ cum supposito, ut concreta substantialia, cujusmodi est vocabulum *Deus*, vel per modum formæ alteri adjacentis, ut attributa divina in concreto, sapiens, justus, etc.; vel per modum formæ incompletæ, ut abstracta. II. Illa in quorum significato includitur defectus, seu modus, quo creaturæ participant perfectionem divinam, non dicuntur proprie, sed metaphoricæ, ut leo, lapis, videns, etc.„

(1) De his etiam *De Potent.* quæst. VII, art. 4, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 5.

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. Præterea, si dicatur quod ista nomina non significant idem secundum rem, sed secundum rationes diversas, contra: ratio cui non respondet aliquid re, est vana; si ergo istæ rationes sunt multæ et res est una, videtur quod rationes istæ sint vanæ.

3. Præterea, magis est unum quod est unum re et ratione, quam quod est unum re et multiplex ratione; sed Deus est maxime unus: ergo videtur quod non sit unus re et multiplex ratione. Et sic nomina dicta de Deo non significant rationes diversas; et ita sunt synonyma.

Sed contra: omnia 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 (Jer. XXXII, 19): *Fortissime, magne, potens, Dominus exercituum nomen tibi* (1).

Respondeo dicendum, quod hujusmodi nomina dicta de Deo non sunt synonyma. Quod quidem facile esset videre, si diceremus quod hujusmodi nomina sunt inducta ad removendam, vel ad designandam habitudinem causæ respectu creaturarum; sic enim essent diversæ rationes horum nominum secundum diversa negata, vel secundum diversos effectus connotatos. Sed secundum quod dictum est, hujusmodi nomina substantiam divinam significare, licet imperfecte, etiam plane apparet, secundum præmissa quod habent rationes diversas. Ratio enim quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas. Quæ quidem perfectiones in Deo præxistunt unite et simpliciter, (1) in creaturis vero recipiuntur divise et multipliciter. Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium repræsentatum per diversas perfectiones creaturarum varie et multipliciter; ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri, respondet unum omnino simplex, secundum hujusmodi conceptiones imperfecte intellectum. Et ideo nomina Deo attributa, licet significent unam 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 ratio-

---

(1) (Conclusio. *Nomina quæ proprie de Deo dicuntur, synonyma nequaquam sunt.)* Non quæritur utrum sint synonima quomodo a philosophis interdum sumuntur, id est, æquivoca, sed prout dicuntur ab scholasticis, quæ idem sub eadem prorsus ratione denotant, ut ensis, et gladius, etc. Non sunt autem synonima Dei nomina, quia licet eumdem Deum significent, ipsum tamen denotant sub diversis rationibus. Nam ut optime advertit Cajetanus, sola distinctio rationis inter significata sufficit, nec opus est distinctio aliqua eorum ex natura rei, ut nomina non sint synonima. Quocirca cum attributa inter se, et ab essentia, nostro modo intelligendi, distinguantur, fit ut nomina quæ diversa attributa significant sola ratione distincta inter se et ab essentia, non sint synonima inter se, nec cum nominibus essentiam significantibus.

(1) Non unite dumtaxat, sed quod latine exprimi non potest, est expressius habet græcum, ἑνιαιώς quasi per modum singularis unicissimæ perfectionis existere, vel *unius superessentialis unionis*, (μιαν ὑπερούσιον ενωσιν).

nem. 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, quod rationes plures horum nominum non sunt cassæ et vanæ, quia omnibus eis respondet unum quid simplex, per omnia hujusmodi multipliciter et imperfecte repræsentatum.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum ad perfectam Dei unitatem pertinet, quod ea quæ sunt multipliciter et divisim in aliis, in ipso sunt simpliciter et unite. 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.

Utrum ea quæ de Deo dicuntur et creaturis, univoce dicantur de ipsis (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ea quæ dicuntur de Deo et creaturis, univoce de ipsis dicantur. Omne enim æquivocum reducitur ad univocum, sicut multa ad unum: nam si hoc nomen, *canis*, æquivoce dicitur de latrabili et marino, oportet quod de aliquibus univoce dicatur, scilicet de omnibus latrabilibus; aliter enim esset procedere in infinitum. Inveniuntur autem quædam agentia univoca, quæ conveniunt cum suis effectibus in nomine et definitione, ut homo generat hominem: quædam vero agentia æquivoca, sicut sol causat calidum, cum tamen ipse non sit calidus nisi æquivoce. Videtur igitur quod primum agens, ad quod omnia agentia reducuntur, sit agens univocum: et ita quæ de Deo et creaturis dicuntur, univoce prædicantur.

2. Præterea, secundum æquivoca non attenditur aliqua similitudo: cum igitur creaturæ ad Deum sit aliqua similitudo, secundum illud (Gen. I, 26); *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, videtur quod aliquid univoce de Deo et creaturis dicatur.

3. Præterea, mensura est homogenea mensurato, ut dicitur in X Metaph. (text. 4): sed Deus est prima mensura omnium entium, ut ibidem dicitur: ergo Deus est homogeneus creaturis, et ita aliquid univoce de Deo et creaturis dici potest.

Sed contra. Quicquid prædicatur de aliquibus secundum idem nomen et non secundum eamdem rationem, prædicatur de eis æquivoce. Sed nullum nomen convenit Deo secundum illam rationem, secundum quam dicitur de creatura: nam sapientia in creaturis est qualitas, non autem in Deo, genus autem variatum mutat rationem, cum sit pars definitionis; et eadem ratio est in aliis: quicquid ergo de Deo et creaturis dicitur, æquivoce dicitur.

Præterea, Deus plus distat á creaturis, quam quæcumque creaturæ ab invicem. Sed propter distantiam quarumdam creaturarum contingit quod nihil univoce de eis prædicari potest, sicut de his quæ non conveniunt in aliquo genere: ergo multo minus de Deo et creaturis aliquid univoce prædicatur, sed omnia prædicantur æquivoce (1).

---

(1) De his etiam *De Potent.* quæst. VII, art. 6, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 32, 33, 34, et *Opusc.* II, cap. 27.

(1) (Conclusio. *Nomina de Deo et creaturis dicta, non univoce, nec pure æquivoce, sed analogice dicuntur, secundum analogiam creaturarum ad ipsum*).

Univoca sunt quæ propter eamdem definitionem pluribus tribuuntur, et participant rationem ejusdem formæ vel generis, sicut animal dicitur de agno et leone: *æquivoca*, quæ de pluribus

Respondeo dicendum, quod impossibile est aliquid prædicari de Deo et creaturis univoce. Quia omnis effectus non adæquans virtutem causæ agentis, recipit similitudinem agentis non secundum eamden rationem, sed deficienter; ita ut quod divisim et multipliciter est in effectibus, in causa est simpliciter et eodem modo; sicut sol secundum unam suam virtutem 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 unite et simpliciter. Sic igitur, cum aliquod nomem ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem ut distinctam, secundum rationem definitionis, ab aliis; puta cum hoc nomem, sapiens, de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et a potentia, et ab esse ipsius, et ab omnibus hujusmodi: sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia, vel potentia, vel esse ipsius. Et sic, cum hoc nomen, sapiens, de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam, non autem cum dicitur de Deo; sed relinquit rem significatam, ut incomprehensam et excedentem nominis significationem. Unde patet quod non secundum eamdem rationem hoc nomen, sapiens, de Deo et de homine dicitur; et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univoce de Deo et creaturis prædicatur. Sed nec etiam pure æquivoce, ut aliqui dixerunt; quia secundum hoc ex creaturis nihil posset cognosci de Deo, nec demonstrari, sed semper incideret fallacia æquivocationis (1). Et hoc est tam contra Philosophum, qui multa demonstrative de Deo probat, quam etiam contra Apostolum dicentem (Rom. I, 20): *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Dicendum est igitur quod 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 de medicina et urina, inquantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis; cujus hoc quidem signum est, illud vero causa: vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum, sicut *sanum* dicitur de medicina et animali, inquantum medicina est causa sanitatis, quæ est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis, analogice, et non æquivoce pure, neque pure univoce. Non enim possumus nominare Deum, nisi ex creaturis, ut supra dictum est. Et sic quicquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum

---

prædicantur, sed diverso sensu et ratione, quia solum in nomine conveniunt, ut canis dicitur de animali et de constelatione siderum: *analoga* sunt ea quibus commune nomen tribuitur propter aliquam proportionem vel ordinem unius ad aliud Est autem duplex analogia, seu analogiæ modus: una quæ vocatur duorum ad tertium, sicut per respectum ad sanitatem color dicitur sanus, tanquam ejus signum, et medicina sana, tamquam ejus causa; alia, quæ est unius ad alterum, per hoc quod habent habitudinem ad invicem, sicut *ens* dicitur de substantia et de accidenti. Hic modus analogiæ medius est inter purum æquivocum, et simplex univocum; neque enim in analogis est una ratio, sicut in univocis, nec omnino diversa sicut in æquivocis. (Vide nostrum *Lexicon* in fine operis.)

(1) Fallacia æquivocationis est dum quis utitur in argumento voce æquivoca, ut si quis ita arguit: aries est animal; sed machina bellica est aries; ergo machina bellica est animal. Nam istud nomen *aries* æquivoce sumitur pro animali et pro machina, qua antiqui muros dejiciebant. (Goudin).

quod 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 et simplicem univocationem. Neque enim in his quæ analogice 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 vero dictum significat causam ejusdem sanitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod licet in prædicationibus oporteat æquivoca ad univoca reduci, tamen in actionibus agens non univocum ex necessitate præcedit agens univocum. Agens enim non univocum est causa universalis totius speciei, ut sol est causa generationis omnium hominum. Agens vero univocum non est causa agens universalis totius speciei, alioquin esset causa sui ipsius, cum sub specie contineatur; sed est causa particularis respectu hujus individui, quod in participatione speciei constituit. Causa igitur nniversalis totius speciei non est agens univocum. Causa autem universalis est prior particulari. Hoc autem agens universale, licet non sit univocum, non tamen est omnino æquivocum, quia sic non faceret sibi simile, sed potest dici agens analogicum: sicut in prædicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum non univocum, sed analogicum, quod est ens.

Ad secundum dicendum, quod similitudo creaturæ ad Deum est imperfecta; quia etiam nec idem secundum genus repræsentat, ut supra dictum est (qu. IV. art. 3).

Ad tertium dicendum, quod Deus non est mensura proportionata mensuratis. Unde non oportet quod Deus et creaturæ sub uno genere contineantur.

Ea vero, quæ sunt in contrarium, concludunt quod non univoce hujusmodi nomina de Deo et creaturis prædicentur; non autem quod æquivoce.

ARTICULUS VI.

Utrum nomina per prius dicantur de creaturis quam de Deo (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod nomina per prius dicantur de creaturis quam de Deo. Secundum enim quod cognoscimus aliquid, secundum hoc illud nominamus, cum nomina, secundum Philosophum, sint "*Signa intellectuum*„ (Perih. lib. I;) sed per prius cognoscimus creaturam quam Deum: ergo nomina á nobis imposita per prius conveniunt creaturis quam Deo.

2. Præterea, secundum Dionysium in lib. de div. nom., cap. 1, Deum ex creaturis nominamus: sed nomina á creaturis translata in Deum, per prius dicuntur de creaturis quam de Deo, sicut, *leo, lapis,* et hujusmodi: ergo omnia nomina quæ de Deo et de creaturis dicuntur, per prius de creaturis quam de Deo dicuntur.

3. Præterea, omnia nomina quæ communiter de Deo et creaturis dicuntur, dicuntur de Deo, sicut de causa omnium, ut dicit Dionysius (De myst. theolog. cap. 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 quam de Deo.

Sed contra est, quod dicitur (Ephes. III, 14): *Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu, ex quo omnis paternitas in cœlo et in terra nominatur*, et eadem ratio videtur de nominibus aliis, quæ de Deo et creaturis dicun-

---

(1) De his etiam *Cont. Gent.* lib. I, cap. 34.

tur: ergo hujusmodi nomina per prius de Deo quam de creaturis dicuntur (1).

Respondeo dicendum, quod in omnibus nominibus quæ de pluribus analogice dicuntur, necesse est quod omnia dicantur per respectum ad unum; et ideo illud unum oportet quod ponatur in definitione omnium. Et quia ratio quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in IV Metaph. necesse est, quod illud nomen per prius dicatur de eo quod ponitur in definitione 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 definitione *sani*, quod dicitur de medicina, quæ dicitur sana, inquantum causat sanitatem in animali; et in definitione *sani* quod dicitur de urina, quæ dicitur sana, inquantum est signum sanitatis animalis. Sic ergo omnia nomina quæ metaphorice de Deo dicuntur, per prius de creaturis dicuntur quam de Deo; quia dicta de Deo, nihil aliud significant quam similitudines ad tales creaturas. Sicut enim *ridere* dictum de prato, nihil aliud significat quam quod pratum similiter se habet in decore, cum floret, sicut homo cum ridet, secundum similitudinem proportionis; sic nomen *leonis* dictum de Deo, nihil aliud significat quam quod Deus similiter se habet, ut fortiter operetur in suis operibus, sicut leo in suis. Et sic patet quod, secundum quod dicuntur de Deo, eorum significatio definiri non potest, nisi per illud quod de creaturis dicitur.

De aliis autem nominibus, quæ non metaphorice dicuntur de Deo, esset etiam eadem ratio, si dicerentur de Deo causaliter tantum, ut quidam posuerunt. Sic enim cum dicitur, *Deus est bonus*, nihil aliud esset quam, *Deus est causa bonitatis creaturæ;* et sic hoc nomen, *bonum*, dictum de Deo, clauderet in suo intellectu bonitatem creaturæ; unde *bonum* per prius diceretur de creatura quam de Deo. Sed supra ostensum est, (art. 2) quod hujusmodi nomina non olum dicuntur de Deo causaliter, sed setiam essentialiter. Cum enim dicitur, *Deus est bonus*, vel *sapiens*, non solum significatur quod ipse sit causa sapientiæ, vel bonitatis, sed quod hæc in eo eminentius præexistunt. Unde secundum hoc dicendum est, quod quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis, quia a Deo hujusmodi perfectiones in creaturas manant; sed quantum ad impositionem nominis, per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus. Unde et modum significandi habent qui competit creaturis, ut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit quantum ad impositionem nominis.

Ad secundum dicendum, quod non est eadem ratio de nominibus quæ de Deo metaphorice dicuntur, et de aliis, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procederet, si hujusmodi nomina solum de Deo causaliter dicerentur, et non essentialiter, sicut *sanum* de medicina.

ARTICULUS VII.

Utrum nomina quæ important relationem ad creaturas, dicantur de Deo ex tempore (1).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod nomina quæ important re-

(1) (Conclusio. *Nomina quæ metaphorice de Deo dicuntur, cum similitudinem ejus ad creaturas significent, de ipsis creaturis prius dicuntur: nomina vero Deo et creaturis communia, de Deo essentialiter dicta, quoad significatum, prius de Deo dicuntur; quoad modum autem significandi, de creaturis prius*).

In his duobus articulis theologi fuse disputant de analogia nominum. Si quis vult de hac re plenius agere, ipsos adeat.

(1) De his etiam infra, quæst. XXXIV, art. 3 ad 2, et quæst. XLIII,

lationem ad creaturas, non dicantur de Deo ex tempore. Omnia enim hujusmodi nomina significant divinam substantiam, ut communiter dicitur: unde et Ambrosius (De fide. lib. I,) dicit, quod hoc nomen, *Dominus*, est nomen potestatis, quæ est divina substantia, et *Creatio* (1) significat Dei actionem, quæ est ejus essentia. Sed divina substantia non est temporalis, sed æterna: ergo hujusmodi nomina non dicuntur de Deo ex tempore, sed ab æterno.

2. Præterea, cuicumque convenit aliquid ex tempore, potest dici factum; quod enim ex tempore est album, fit album. Sed Deo non convenit esse factum: ergo de Deo nihil prædicatur ex tempore.

3. Præterea, si aliqua nomina dicuntur de Deo ex tempore, propter hoc quod important relationem ad creaturas, eadem ratio videtur de omnibus quæ relationem ad creaturas important: sed quædam nomina importantia relationem ad creaturas dicuntur de Deo ab æterno; ab æterno enim scivit creaturam et dilexit, secundum illud (Jer. XXXI, 3): *In charitate perpetua dilexi te:* ergo et alia nomina quæ important relationem ad creaturas, ut *Dominus* et *Creator*, dicuntur de Deo ab æterno.

4. Præterea, hujusmodi nomina relationem significant: oportet igitur quod relatio illa vel sit aliquid in Deo, vel in creatura tantum. Sed non potest esse quod sit in creatura tantum, quia sic Deus denominaretur *Dominus* a relatione opposita, quæ est in creaturis, nihil autem denominatur a suo opposito; relinquitur ergo quod relatio est aliquid in Deo. Sed in Deo nihil potest esse ex tempore, cum ipse sit supra tempus: ergo videtur quod hujusmodi nomina non dicantur de Deo ex tempore.

5. Præterea, secundum relationem dicitur aliquid relative, puta secundum dominium, *Dominus*, sicut secundum albedinem, *albus;* si igitu rrelatio dominii non est in Deo secundum rem, sed solum secundum rationem, sequitur quod Deus non sit realiter Dominus, quod patet esse falsum.

6. Præterea, in relativis quæ non sunt simul natura, unum potest esse altero non existente, sicut scibile existit non existente scientia, ut dicitur in Prædicamentis (cap. VII): sed relativa quæ dicuntur de Deo et creaturis, non sunt simul natura: ergo potest aliquid dici relative de Deo ad creaturam, etiam creatura non existente; et sic hujusmodi nomina, *Dominus* et *Creator*, dicuntur de Deo ab æterno, et non ex tempore.

Sed contra est, quod dicit Augustinus, V. de Trinit. (cap. 16). quod hæc relativa appellatio, *Dominus*, Deo convenit ex tempore (1).

---

art. 2 ad 2, ut et *Sent.* I, dist. 30, art. 1 et 2, et dist. 37, quæst. II, art. 3, et dist. 38, art. 4, ad 1, et *Sent.* III, dist. 32, art. 3.

(1) Aliæ edit. *Creator*.

(1) (Conclusio. *Deus cum sit extra ordinem universi, sic quod omnes creaturæ ad ipsum referantur, et non e contra, nomina quæ hujusmodi relationem important, de Deo dicuntur ex tempore, et non ab æterno; nisi sequantur actionem intellectus vel voluntatis ipsius Dei.*)

Hic non quærit de nominibus Dei essentialibus, neque de illis quibus significatur sola relatio interna: omnino enim constat ea omnia, perinde ut rem per illa significatam, Deo competere ab æterno: sed de illis quæ significant relationem ad creaturas. Pro cujus responsione Sylvius has regulas tradit. I. Nihil prohibet nomina importantia relationem ad creaturas prædicari de Deo ex tempore. II. Non omnia nomina importantia relationes ad creaturas, dicuntur de Deo ex tempore, sed quædam ab æterno; ea nimirum ponentia relationem, quæ non consequitur actionem transeuntem in exteriora, sicut creare, et gubernare, sed inmanentem, ut intellige-

Respondeo dicendum, quod quædam nomina importantia relationem ad creaturam, ex tempore de Deo dicuntur, et non ab æterno. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod quidam posuerunt relationem non esse *rem naturæ*, sed *rationis* tantum. Quod quidem apparet esse falsum, ex hoc quod ipsæ res naturalem ordinem et habitudinem habent ad invicem. Verumtamen sciendum est quod, cum relatio requirat duo extrema, tripliciter se habet ad hoc quod sit res naturæ aut rationis.—Quandoque enim ex utraque parte est res rationis tantum, quando scilicet ordo vel habitudo non potest esse inter aliqua, nisi secundum apprehensionem rationis tantum, utpote cum dicimus *idem eidem idem*. Nam secundum quod ratio apprehendit bis aliquod unum, statuit illud, ut duo; et sic apprehendit quamdam habitudinem ipsius ad seipsum. Et similiter est de omnibus relationibus quæ sunt inter ens et non ens, quas format ratio, inquantum apprehendit *non ens*, ut quoddam extremum. Et idem est de omnibus relationibus quæ consequuntur actum rationis, ut *genus*, et *species*, et hujusmodi.—Quædam vero relationes sunt quantum ad utrumque extremum *res naturæ*, quando scilicet est habitudo inter aliqua duo, secundum aliquid realiter conveniens utrique, sicut patet de omnibus relationibus quæ consequuntur quantitatem, ut magnum 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 vero relatio in uno extremorum est *res naturæ*, et in altero est *res rationis* tantum, et hoc contingit quandocumque duo extrema non sunt unius ordinis; sicut *sensus* et *scientia* referuntur ad *sensibile* et *scibile*, quæ quidem, inquantum 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 tantum, inquantum intellectus apprehendit ea, ut terminos relationum scientiæ et sensus. Unde Philosophus dicit in V. Metaph. quod non dicuntur relative, eo quod ipsa referantur ad alia, sed quia alia referuntur ad ipsa. Et similiter dextrum non dicitur de columna, nisi inquantum ponitur animali ad dexteram: unde hujusmodi relatio non est realiter in columna, sed in animali.

Cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturæ, et omnes creaturæ ordinentur ad ipsum, et non e converso, manifestum est, quod creaturæ realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio ejus ad creaturas, sed secundum rationem tantum, inquantum creaturæ referuntur ad ipsum. Et sic nihil prohibet hujusmodi nomina importantia relationem ad creaturam prædicari de Deo ex tempore, non propter aliquam mutationem ipsius, sed propter creaturæ mutationem; sicut columna fit dextera animali, nulla mutatione circa ipsam existente, sed animali translato.

---

re, scire, velle; et hæc dicuntur de Deo ab æterno, sicut ab æterno sunt in eo actiones istis nominibus significatæ. III. Nomina quæ præsupponunt existentiam rei creatæ, dicuntur de Deo ex tempore, ut salvare, punire; quæ vero eam existentiam non præsuponunt, dicuntur ab æterno, veluti quæ significant operationes intellectus et voluntatis, vel agendi potentiam, vel per modum habitus de Deo dicuntur. Quod etiam valet de nominibus, *Creator*, *Salvator*, de quibus magna est controversia. Si enim intelliguntur exprimere potentiam creandi, salvandi, etc., conveniunt Deo ab æterno; si actum præsentem aut præteritum, ex tempore.

Ad primum ergo dicendum, quod relativa quædam sunt imposita ad significandum ipsas habitudines relativas, ut dominus, servus, pater et filius, et hujusmodi, et hæc dicuntur relativa secundum *esse*. Quædam vero 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 directe, sed indirecte, inquantum præsuponunt ipsam, sicut dominium præsupponit potestatem, quæ est divina substantia. Quædam vero significant directe essentiam divinam, et ex consequenti important habitudinem, sicut *Salvator*, *Creator*; et hujusmodi significant actionem Dei, quæ est ejus essentia. Utraque tamen nomina ex tempore de Deo dicuntur, quantum ad habitudinem quam important vel principaliter, vel consequenter, non autem quantum ad hoc quod significant essentiam, vel directe, vel indirecte.

Ad secundum dicendum, quod sicut relationes quæ de Deo dicuntur ex tempore, non sunt in Deo, nisi secundum rationem; ita nec *fieri*, nec *factum esse* dicitur de Deo, nisi secundum rationem, nulla mutatione circa ipsum existente; sicut est id (Ps. LXXXIX, 1): *Domine, refugium factus es nobis.*

Ad tertium dicendum, quod operatio intellectus et voluntatis est in operante: et ideo nomina quæ significant relationes consequentes actionem intellectus vel voluntatis, dicuntur de Deo ab æterno. Quæ vero consequuntur actiones procedentes secundum modum intelligendi ad exteriores effectus, dicuntur de Deo ex tempore, ut *Salvator, Creator,* et hujusmodi.

Ad quartum dicendum, quod relationes significatæ per hujusmodi nomina quæ dicuntur de Deo ex tempore, sunt in Deo secundum rationem tantum; oppositæ autem relationes in creaturis sunt secundum rem. Nec est inconveniens quod a relationibus realiter existentibus in re (1), Deus denominetur; tamen secundum quod cointelliguntur per intellectum nostrum oppositæ relationes in Deo, ut sic Deus dicatur relative ad creaturam, quia creatura refertur ad ipsum, sicut Philosophus dicit in V. Metaph. (text. 26) quod *scibile* dicitur relative, quia *scientia* refertur ad ipsum.

Ad quintum dicendum, quod cum ea ratione referatur Deus ad creaturam, qua creatura refertur ad ipsum, cum relatio subjectionis realiter sit in creatura, sequitur quod Deus non secundum rationem tantum, sed realiter sit *Dominus:* eo enim modo dicitur *Dominus*, quo creatura ei subjecta est.

Ad sextum dicendum, quod ad cognoscendum, utrum relativa sint simul natura vel non, non oportet considerare ordinem rerum de quibus relativa dicuntur, sed significationes ipsorum relativorum. Si enim unum in sui intellectu (2) claudat aliud, et e 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 e 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 accipitur scibile secundum actum, tunc est simul cum scientia secundum actum. Nam scitum non est aliquid, nisi sit ejus scientia. Licet igitur Deus sit prior creaturis, quia tamen in significatione domini clauditur quod habeat servum,

---

(1) Aliæ edit, *in creatura*.

(2) Id est in sui notitia; ita ut intelligi non possit sine altero.

et e converso; ista duo relativa, *dominus* et *servus*, sunt simul natura. Unde Deus non fuit *dominus*, antequam haberet creaturam sibi subjectam.

ARTICULUS VIII.

Utrum hoc nomen, Deus, *sit nomen naturæ* (1).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, *Deus*, non sit nomen naturæ. Dicit enim Damascenus in lib. I, Fid. orth. quod *Deus* dicitur a θεῖν, quod est *curare* et *fovere universa;* vel ab αἴθειν, id est *ardere*; Deus enim noster *ignis consumens est;* vel a θεᾶσθαι, 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 a nobis, secundum quod cognoscitur; sed divina natura est nobis ignota: ergo hoc nomen, *Deus*, non significat naturam divinam.

Sed contra est, quod dicit Ambrosius in Lib. de fide, quod *Deus* est nomen naturæ (2).

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 2, in exposit. lit. sive textus; et dist. 18, articulo 5 ad 6, et dist. 6 et dist. 52, quæst. II, art. 2.

(2) (Conclusio. *Hoc nomen, Deus, quoad id ad quod imponitur, divinam substantiam importat; operationem vero quoad id a quo nomen imponitur.*)

Omnes de Deo loquentes, cum nominant Deum, intendunt significare aliquid supra omnia existens, omnium principium supremum, quod utique est natura divina. Hinc S. Athanasius, contra arrianos; „Ubicumque dicit Scriptura, *Deus*, nos qui hoc vocabulum audivimus, nihil aliud nisi ipsam incomprehensibilem substantiam indicari intelligimus. Et S. August. dicit, I de Doctr. Christ. omnes latinæ linguæ scios cum hoc nomen audiunt, moveri ad cogitandam excellentissimam quandam immortalemque naturam.

Respondeo dicendum, quod non est semper idem id a 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 vero 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 á quo imponitur nomen ad significandum.

Quia igitur Deus non est notus nobis in sui natura, sed innotescit nobis ex operationibus vel effectibus ejus, ex his possumus eum nominare, ut supra dictum est. Unde hoc nomen, *Deus*, est nomen operationis, quantum ad id a 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, cap. 12. De divin. Nomin, quod *deitas est, quæ omnia videt providentia et bonitate perfecta*. Ex hac autem operatione hoc nomen, *Deus*, assumptum, impositum est ad significandum divinam naturam.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia quæ posuit Damascenus, pertinent ad providentiam, a qua imponitur hoc nomen, *Deus*, ad significandum.

Ad secundum dicendum, quod secundum quod naturam alicujus rei ex ejus proprietatibus et effectibus cognoscere possumus, sic eam nomine possumus significare. Unde, quia substantiam lapidis ex ejus proprietate possumus cognoscere secundum seipsam, sciendo quid est lapis, hoc nomen, *lapis*, ipsam lapidis naturam se-

cundum quod in se est, significat: significat enim definitionem lapidis, per quam scimus, quid est lapis. Ratio enim quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in IV. Metaph. Sed ex effectibus divinis divinam naturam non possumus cognoscere secundum quod in se est, ut sciamus de ea quid est; sed per modum eminentiæ et causalitatis et negationis, ut supra dictum est (qu. XII, art. 12.) Et sic hoc nomen *Deus*, significat naturam divinam. Impositum est enim nomen hoc ad significandum aliquid supra omnia existens, quod est principium omnium, et remotum ab omnibus. Hoc enim intendunt significare nominantes *Deum*.

ARTICULUS IX.

Utrum hoc nomen, Deus, sit communicabile (1).

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, *Deus*, sit communicabile. Cuicumque enim communicatur res significata per nomen, communicatur et nomen ipsum: sed hoc nomen, *Deus*, ut dictum est, significat divinam naturam, quæ est communicabilis aliis, secundum illud (II. Pet. I, 4): *Magna et pretiosa promissa nobis donavit, ut per hæc efficiamur divinæ consortes naturæ:* ergo hoc nomen *Deus*, est communicabile.

2. Præterea, sola nomina propria non sunt communicabilia: sed hoc nomen, *Deus*, non est nomen proprium, sed appellativum, quod patet ex hoc quod habet plurale, secundum illud (Psalm. LXXXI, 6): *Ego dixi, dii estis:* ergo hoc nomen, *Deus*, est communicabile..

3. Præterea, hoc nomen, *Deus*, imponitur ab operatione, ut dictum est: sed alia nomina quæ imponuntur Deo ab operationibus, sive ab effectibus, sunt communicabilia, ut *bonus, sapiens*, et hujusmodi: ergo hoc nomen, *Deus*, est communicabile.

Sed contra est, quod dicitur (Sap. XIV, 21): *Incommunicabile nomen ligni et lapidibus imposuerunt;* et loquitur de nomine deitatis (1). Ergo hoc nomen, *Deus*, est nomen incommunicabile (2).

Respondeo dicendum, quod aliquod nomen potest esse communicabile dupliciter. Uno modo proprie, alio modo per similitudinem. Proprie quidem communicabile est quod secundum totam significationem nominis est communicabile multis: per similitudinem

---

(1) De his etiam, infra, quæst. XXXIX, art. 4 ad 1, ut et *Sent.* 1, dist. 21, quæst. II, art. 1 ad 4, et *De Potent* quæst. VII, art. 3 ad 1.

(1) Ut ex adjunctis patet vers. 21 et 22 ubi additur: *Et non suffecerat eos errasse circa Dei scientiam.*

(2) (Conclusio. *Hoc nomen*, Deus, *secundum rem est multis incommunicabile, communicabile autem secundum existimationem.)*

Communicabilitas duplex ponitur, scilicet proprie et metaphorice, et satis clara est littera, in qua et definitur utrumque membrum, et exemplo in leonis nomine aperiuntur. Deinde ponuntur quatuor regulæ ad discernenda nomina communicabilia ab aliis, et quam differenter sint communicabilia. Duæ regulæ ad sensibilia spectant, duæ autem ad formas separatas; et sic nihil universi prætermissum est. 1.ª Omne nomen significans naturam distinctam ab individuo est communicabile proprie secundum rem, vel saltem secundum rationem. 2.ª Omne nomen significans singulare est incommunicabile proprie, tam secundum rem quam rationem, licet sit communicabile metaphorice. 3.ª Omne nomen significans formam non individuam per aliud suppositum, sed per seipsam, secundum quod in se est, est incommunicabile proprie et re, et ratione, quamvis non metaphorice. 4.ª Omne nomen quod habemus significans hujusmodi formas per se subsistentes, est communicabile proprie, non secundum rem, sed secundum rationem tantum. (Cajetanus.)

autem communicabile est, quod est communicabile secundum aliquid eorum, quæ includuntur in nominis significatione. Hoc enim nomen, *leo*, proprie communicatur omnibus illis in quibus invenitur natura, quam significat hoc nomen, *leo*. Per similitudinem vero communicabile est illis qui participant quid leoninum, ut puta, audaciam, vel fortitudinem, qui metaphorice *leones* dicuntur.—Ad sciendum autem quæ nomina proprie sint communicabilia, considerandum est quod omnis forma in supposito singulari existens, per quod individuatur, communis est multis, vel secundum rem, vel secundum rationem saltem: sicut natura humana communis est multis, secundum rem 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 ideo, quia intellectus intelligit naturam cujuslibet speciei per abstractionem a 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 proprie, sed solum secundum similitudinem; sicut aliquis metaphorice potest dici *Achilles*, inquantum habet aliquid de proprietatibus Achillis, scilicet fortitudinem. Formæ vero, quæ non individuantur per aliud suppositum, sed per seipsas, quia scilicet sunt formæ subsistentes, si intelligerentur secundum quod sunt in seipsis, non possent communicari nec re, nec ratione; sed forte per similitudinem, sicuti dictum est de individuis. Sed quia formas simplices per se subsistentes non possumus intelligere secundum quod sunt, sed intelligimus eas ad modum rerum compositarum habentium formas in materia; ideo, ut dictum est, imponimus eis nomina concreta significantia naturam in aliquo supposito. Unde quantum pertinet ad rationem nominum, eadem ratio est de nominibus, quæ a nobis imponuntur ad significandum naturas rerum compositarum, et de nominibus, quæ a nobis imponuntur ad significandum naturas simplices subsistentes.

Unde cum hoc nomen, *Deus*, impositum sit ad significandum naturam divinam, ut dictum est, natura autem divina multiplicabilis non sit, ut supra ostensum est, (quæst. XI, art. 3), sequitur quod hoc nomen, *Deus*, incommunicabile quidem sit secundum rem, sed communicabile secundum opinionem, quemadmodum hoc nomen, *sol*, esset communicabile secundum opinionem ponentium multos soles. Et secundum hoc dicitur (Galat, IV, 8): *His qui natura non sunt dii, serviebatis.* (Glossa interlin.: "Non sunt dii natura, sed opinione hominum.„) Est nihilominus communicabile hoc nomen, *Deus*, non secundum suam totam significationem, sed secundum aliquid ejus per quamdam similitudinem; ut *dii* dicantur qui participant aliquid divinum per similitudinem, secundum illud: *Ego dixi, dii estis* (Psalmo LXXXI, 6).

Si vero esset aliquod nomen impositum ad significandum Deum, non ex parte naturæ, sed ex parte suppositi, secundum quod consideratur, ut *hoc aliquid*, illud nomen esset omnibus modis incommunicabile, sicut forte est nomen *tetragrammaton* (1) apud He-

(1) Id est, nec realiter multiplicari, nec intelligi multiplicatum potest.

(1) Id est *quadrilitterum* (ex græco τετραγραμματον), quod quatuor litteris

bræos. Et est simile, si quis imponeret nomen Soli, designans hoc individuum.

Ad primum ergo dicendum, quod natura divina non est communicabilis, nisi secundum similitudinis participationem.

Ad secundum dicendum, quod hoc nomen, *Deus*, est nomen appellativum, 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 est. Et tamen secundum rei veritatem est incommunicabile, secundum quod dictum est de hoc nomine *sol*.

Ad tertium dicendum, quod hæc nomina, *bonus, sapiens*, et hujusmodi similia, imposita quidem sunt a perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas, non tamen sunt imposita ad significandum divinam naturam, sed ad significandum ipsas perfectiones absolute: et ideo etiam secundum rei veritatem sunt communicabilia multis. Sed hoc nomen, *Deus*, impositum est ab operatione propria Deo, quam experimur continue, ad significandam divinam naturam.

ARTICULUS X.

Utrum hoc nomen, Deus, univoce dicatur de Deo per participationem, secundum naturam, et secundum opinionem (1).

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, *Deus*, univoce 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, univoce dicitur.

2. Præterea, sicut idolum est Deus secundum opinionem, et non secundum veritatem, ita fruitio carnalium delectationum dicitur felicitas, secundum opinionem et non secundum veritatem; sed hoc nomen, beatitudo, univoce dicitur de hac beatitudine opinata, et de hac beatitudine vera: ergo et hoc nomen, *Deus*, univoce dicitur de Deo secundum veritatem, et de Deo secundum opinionem.

3. Præterea, univoca dicuntur quorum est ratio una: sed catholicus, cum dicit unum esse Deum, intelligit nomine Dei rem omnipotentem, et super omnia venerandam; et hoc idem intelligit gentilis, cum dicit idolum esse Deum: ergo hoc nomen univoce dicitur utrobique.

4. Sed contra. Illud quod est in intellectu, est similitudo ejus quod est in re, ut dicitur in I Periherm. Sed animal dictum de animali vero, et de animali picto, æquivoce dicitur: ergo hoc nomen, *Deus*, dictum de Deo vero et de Deo secundum opinionem, æquivoce dicitur.

5. Præterea, nullus potest signare id quod non cognoscit. Sed gentilis non cognoscit naturam divinam (1): ergo cum dicit, idolum est Deus, non signat veram deitatem; hanc autem signat catholicus dicens unum esse Deum:

---

constet, nempe Jehova ex Jod, He, Vau, He, veluti sanctissimum Dei nomen apud Hæbreos, qui raro vel numquam illud pronuntiabant, legentes ejus loco Adonai, *Dominus*. Id notatu dignum observant Berti et Gonet, apud omnes ferme gentes Dei nomen quatuor litteris constare.

(1) De his etiam supra art. 5. ut et infra, quæst. XXIX, art. 4, et lib. I, *Sent.* in Prologo, art. 2 ad 2, et dist. 35, art. 4, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 32, 33, 34, et *De Verit.* quæst. II, art. 11, et *De Potent.* quæst. VII, art. 7, et *Opusc.* V, cap 27.

(1) Aliæ edit. *veram deitatem.*

ergo hoc nomen, *Deus*, non dicitur univoce, sed æquivoce de Deo vero, et de Deo secundum opinionem (1).

Respondeo dicendum, quod hoc nomen, *Deus*, in præmissis tribus significationibus non accipitur neque univoce, neque æquivoce, sed analogice. Quod ex hoc patet: quia univocorum est omnino eadem ratio, æquivocorum est omnino ratio diversa; in analogicis vero oportet quod nomen secundum unam significationem acceptum ponatur in definitione ejusdem nominis secundum alias significationes accepti; sicut ens de substantia dictum ponitur in definitione entis secundum quod de accidente dicitur, et *sanum* dictum de animali, ponitur in definitione 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. Cum enim aliquem nominamus Deum secundum participationem, intelligimus nomine Dei aliquid habens similitudinem veri Dei. Similiter cum idolum nominamus Deum, hoc nomine, *Deus*, intelligimus significari aliquid de quo homines opinantur quod sit Deus (1). Et sic manifestum est quod alia et alia est significatio nominis, sed una illarum significationum clauditur in significationibus aliis: unde manifestum est quod analogice dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod nominum multiplicitas non attenditur secundum nominis prædicationem, sed secundum significationem. Hoc enim nomen, *homo*, de quocumque prædicetur, sive vere, sive false, dicitur uno modo. Sed tunc multipliciter diceretur, si per hoc nomen, *homo*, intenderemus significare diversa; puta, si unus intenderet significare per hoc nomen, *homo*, id quod vere est homo, et alius intenderet significare eodem nomine lapidem, vel aliquid aliud. Unde patet quod catholicus dicens, idolum non esse Deum, contradicit pagano hoc asserenti; quia uterque utitur hoc nomine, *Deus*, ad significandum verum Deum. Cum enim paganus dicit idolum esse Deum, non utitur hoc nomine secundum quod significat Deum opinabilem; sic enim verum diceret, cum etiam catholici interdum in tali significatione hoc nomine utantur, ut cum dicitur (Psal. XCV, 5): *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, quod *animal*

---

(1) (Conclusio. *Cum* Deus *participative et æstimative non nisi ex veri Dei ratione intelligatur, hoc nomen,* Deus, *de Deo participative, vel opinative, et vero Deo, nec univoce, nec pure æquivoce, sed analogice dicitur.)*

Non vertitur hic in dubium, an nomen *Deus*, ut significat veram habentem Deitatem, sit univocum; hoc enim est per se notum, esse non solum univocum, sed incommunicabile, ut dictum est: et propterea de omnibus aliis prædicatur negative secundum illam significationem. Sed quod dubitatur hic est, an cum vere affirmatur Deus de his tribus, scilicet, de Deo secundum naturam; *Dominus ipse est Deus*: et de Moyse, per participationem dominii, *Deus Pharaonis*; et de Beelzebub, secundum opinionem; est *Deus Accaron:* univoce sumatur, an æquivoce, vel analogice, id est, unam vel plures significationes habeat.

(1) Constat autem quod participative Deus, et similiter opinatus Deus absque veri Dei ratione intelligi nequit, sed bene e converso, sicut depictus aut opinatus leo absque veri leonis cointellectione intelligi non potest.

dictum de animali vero et de picto, non dicitur pure æquivoce: sed Philosophus (in Antepræd.) largo modo accipit æquivoca (1), secundum quod includunt in se analoga: quia et *ens*, quod analogice dicitur, aliquando dicitur æquivoce prædicari de diversis prædicamentis.

Ad quintum dicendum, quod ipsam naturam Dei, prout in se est, neque catholicus neque paganus cognoscit; sed uterque cognoscit eam secundum aliquam rationem causalitatis, vel excellentiæ, vel remotionis, ut supra dictum est (qu. XII art. 12.) Et secundum hoc, in eadem significatione accipere potest gentilis hoc nomen, *Deus*, cum dicit. "Idolum est Deus,„ in qua accipit ipsum catholicus, dicens. "Idolum non est Deus.„ Si vero aliquis esset, qui secundum nullam rationem Deum cognosceret, nec ipsum nominaret, nisi forte sicut proferimus nomina quorum significationes ignoramus.

ARTICULUS XI.

Utrum hoc nomen, QUI EST, *sit maxime nomen Dei proprium* (2).

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, *Qui est*, non sit maxime 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 maxime proprium nomen Dei.

2. Præterea, Dionysius dicit 3 cap. De divin. Nom. quod *boni nominatio excellenter est manifestativa omnium Dei processionum:* Sed hoc maxime Deo convenit, quod sit universale rerum principium: ergo hoc nomen, *bonum*, est maxime proprium Dei, et non hoc nomen, *Qui est.*

3. Præterea, omne nomen divinum videtur importare relationem ad creaturas, cum Deus non cognoscatur a nobis, nisi per creaturas: sed hoc nomen, *Qui est*, nullam importat habitudinem ad creaturas: ergo hoc nomen, *Qui est*, non est maxime proprium nomen Dei.

Sed contra est, quod dicitur (Exod. III, 13) quod Moysi quærenti; *Si dixerint mihi, Quod est nomen ejus, quid dicam eis?* respondit ei Dominus; *Sic dices eis; Qui est, misit me ad vos:* ergo hoc nomen, *Qui est*, est maxime proprium nomen Dei (1).

---

(1) Aristoteles appellat hæc analoga æquivoca *a consilio*, pura autem æquivoca vocat æquivoca *a casu*. Vide *Lexicon* in fine operis.

(2) De his etiam *Sent.* I, dist. 8, quæst. I, art. 1 et 3, ut et *De Potent.* quæst. VI, art. 1, et quæst. VII, articulus etiam 1 tum in corp. tum ad 1, et quæst. X, art. 1 ad 9, et super lib. Dion. *De div. nom.*, cap. 5, litt. 3.

(1) (CONCLUSIO. *Hoc nomen*, QUI EST, *triplici ratione est maxime proprium nomen Dei.)*

Probat, 1.° quia significat ipsum esse, et nullam formam aliam ab ipso esse; 2.° quia nullum modum essendi determinat, et consequenter nominat substantiæ pelagus infinitum; 3.° quia significat esse in præsenti tantum.—Accedit quod *esse* significat actum, non potentiam; ac proinde illi propriissime tribuitur, qui tantum est actu, et nullo modo in potentia.

Huc pertinet difficilis controversia circa constitutivum metaphysicum Dei. Theologi in varias sententias abierunt. Juxta Nominales essentia divina constituitur per collectionem, seu cumulum omnium perfectionum: juxta Scotistas consistit in infinitate radicali, seu in exigentia omnium perfectionum: nonnulli Thomistæ pro gradu constitutivo essentiæ divinæ assignant ipsam intellectionem radicalem, seu facultatem intelligendi, et plures intellectionem actualem: reliqui omnes Thomistæ docent essentiam Dei repositam esse in *aseitate*, vel clarius in existentia a se, sive necessitate essendi, et hæc est communis inter theologos. Huic sententiæ Stus Thomas in præsenti art. favere

Respondeo dicendum, quod hoc nomen, *Qui est*, triplici ratione est maxime proprium nomen Dei.

Primo quidem propter sui significationem: non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde cum esse Dei sit ipsa ejus essentia, et hoc nulli alii conveniat, ut supra ostensum est, (qu. III, art. 4), manifestum est quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum. Unumquodque enim denominatur a sua forma.

Secundo 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 quemcunque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo, quo Deus in se est. Et ideo quanto aliqua nomina sunt minus determinata, et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis. Unde et Damascenus dicit (Orth. fid. I, 12.) Quod *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 indeterminate ad omnes: et ideo nominat ipsum pelagus substantiæ infinitum.

Tertio vero ex ejus consignificatione; significat enim esse in præsenti. Et hoc maxime proprie de Deo dicitur, cujus esse non novit præteritum vel futurum, ut dicit Augustinus in V. De Trin. (cap. 2).

Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen, *Qui est,* est magis proprium nomen Dei, quam hoc nomen, *Deus,* quantum ad id a quo imponitur, scilicet, ab esse: et quantum ad modum significandi et consignificandi, ut dictum est (1) .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 substantiam incommunicabilem, et (ut sic liceat loqui) singularem.

Ad secundum dicendum, quod hoc nomen, *bonum,* est principale nomen Dei, inquantum est causa, non tamen simpliciter: nam *esse* absolute præintelligitur causæ.

Ad tertium dicendum, quod non est necessarium, quod omnia nomina divina importent habitudinem ad creaturas, sed sufficit quod imponantur ab aliquibus perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas; inter quas prima est ipsum *esse,* a qua sumitur hoc nomen, *Qui est.*

---

videtur: nihil enim in Deo est aut concipi potest prius quam *esse*. Asseitas præterea quatuor conditiones habet, quæ in essentia metaphysica inveniri debent; est enim maxime *propria* Dei, nullo modo communicabilis, et ipsi intrinseca, et maxime illum a creaturis distinguit, quæ sunt essentialiter *ab alio:* est *quod prius* de Deo cogitari possumus, ut patet; est *radix et fons* cæterarum perfectionum, quæ in esse fundantur; est denique plene *adæquata* Deo, qui per se omnia est, et necessario est. Quapropter Stus. Bernardus: *si bonum, si magnum, si sapientem, vel quidquid tale de Deo dixeris, in hoc verbo instauratur, quod est,* EST. *Nempe hoc est ei* ESSE, *quod hæc omnia esse.* (De consid. lib. VI.) Sic patres reliqui, quorum testimonia profert Petavius.

(1) Tam præstantiores philosophi pagani, quam judæi et christiani Doctores unanimes agnoverunt, nullum aliud nomen Deo aptius convenire, quorum testimonia affert Petavius, tract. *De Deo,* lib. I. cap. 6.

ARTICULUS XII.

Utrum propositiones affirmativæ possint formari de Deo (1).

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod propositiones affirmativæ non possint formari de Deo: dicit enim Dionysius, cap. 2, Cœlest. Hier. quod *negationes de Deo sunt veræ, affirmationes autem incompactæ.*

2. Præterea, Boetius dicit (Lib. de Trinit.) quod *forma simplex subjectum esse non potest:* sed Deus maxime est forma simplex, ut supra ostensum est (qu. III art. 7); ergo non potest esse subjectum. Sed omne illud de quo propositio affirmativa formatur, accipitur ut subjectum: ergo de Deo propositio affirmativa formari non potest.

3. Præterea, omnis intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus: sed Deus habet esse absque omni compositione, ut supra probatum est, (loc. cit): cum igitur omnis intellectus affirmativus intelligat aliquid cum compositione, videtur quod propositio affirmativa vere de Deo formari non possit.

Sed contra est, quod fidei non subest falsum (2). Sed propositiones quædam affirmativæ subduntur fidei, utpote quod "Deus est trinus et unus„ et quod "est omnipotens:„ ergo propositiones affirmativæ possunt vere formari de Deo (3).

Respondeo dicendum, quod propositiones affirmativæ possunt vere formari de Deo. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod in qualibet propositione affirmativa vera oportet quod prædicatum et subjectum significent idem secundum rem aliquo modo, et diversum secundum rationem. Et hoc patet tam in propositionibus quæ sunt de prædicato accidentali, quam in illis quæ sunt de prædicato substantiali. Manifestum est enim quod homo et albus sunt idem subjecto, et differunt ratione, alia enim est ratio hominis, et alia ratio albi. Et similiter cum dico; homo est animal: illud enim ipsum quod est homo, vere animal est. In eodem enim supposito est et natura sensibilis, a qua dicitur animal, et rationalis, a 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, inquantum intellectus id quod ponit ex parte subjecti, trahit ad partem suppositi; quod vero ponit ex parte prædicati, trahit ad naturam formæ in supposito existentis, secundum quod dicitur quod "prædicata tenentur formaliter, et subjecta materialiter.„ Huic vero diversitati, quæ est secundum rationem, respondet plurali-

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 4, quæst. I, art. 1, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 36. Rursusque *Sent.* lib. I, dist. 22, art. 2 ad 1, et dist. 34, quæst. III. art. 1, et *De Pot'ent.* quæst. VII, art 5 ad 1.

(2) Nec subesse omnino potest, etiam per extraordinariam et absolutam Dei potentiam, ut 2-2, quæst. I, art 3 ex professo dicetur.

(3) (Conclusio. *Cum humanus intellectus nequeat Deum, ut unus est, cognoscere, sed sub diversis rationibus, multas de ipso propositiones affirmativas veras formare potest.*)

Ad propositiones affirmativas veras et non vanas sufficit quod subjectum et prædicatum, quæ significant aliquo modo idem secundum *rem*, significent diversum secundum *rationem*. Neque refert quod noster intellectus intelligat simplicia compositе, quia modum quo intelligit non attribuit rebus intellectis, putans id quod est simplex esse compositum, sicut e contrario, quando materialia intelligit immaterialiter, non dicit ea esse immaterialia. Deus autem intelligitur quod sit una res simplex, diversis autem conceptionibus intellectus nostri vere respondet.

tas prædicati et subjecti; identitatem vero rei significat intellectus per ipsam compositionem (1). Deus autem in se consideratus est omnino unus et simplex; sed tamen intellectus noster secundum diversas conceptiones ipsum cognoscit, eo quod non potest ipsum, ut in seipso est, videre. Quamvis autem intelligat ipsum sub diversis conceptionibus, cognoscit tamen quod omnibus suis conceptionibus respondet una et eadem res simpliciter. Hanc ergo pluralitatem, quæ est secundum rationem, repræsentat per pluralitatem prædicati et subjecti, unitatem vero repræsentat intellectus per compositionem.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius dicit affirmationes de Deo esse incompactas, vel inconvenientes secundum aliam translationem, inquantum nullum nomen Deo competit secundum modum significandi, ut supra dictum est (art. 3).

Ad secundum dicendum, quod intellectus noster non potest formas simplices subsistentes, secundum quod in seipsis sunt, comprehendere, sed apprehendit eas secundum modum compositorum, in quibus est aliquid quod subjicitur, et est aliquid quod inest. Et ideo apprehendit formam simplicem in ratione subjecti, et attribuit ei aliquid.

Ad tertium dicendum, quod hæc propositio, "Intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus,„ est duplex; ex eo quod hoc adverbium, *aliter*, potest determinare hoc verbum, *intelligens*, ex parte intellecti, vel ex parte intelligentis. Si ex parte intellecti, sic propositio vera est, et est sensus: "Quicumque intellectus intelligit rem esse aliter quam sit, falsus est.„ Sed hoc non habet locum in proposito, quia intellectus noster formans propositionem de Deo, non dicit eum esse compositum, sed simplicem. Si vero ex parte intelligentis, sic propositio falsa est: alius est enim modus intellectus in intelligendo, quam rei in essendo. Manifestum est enim quod intellectus noster res materiales infra se existentes intelligit immaterialiter, non quod intelligat eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter cum intelligit simplicia quæ sunt supra se, intelligit ea secundum modum suum, scilicet composite, non tamen ita quod intelligat ea esse composita. Et sic intellectus noster non est falsus formans compositionem de Deo.

(1) Id est, per copulam affirmativam.

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 vero quæ procedit in exteriorem effectum; primo 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 vero intelligere, quoddam vivere est, post considerationem divinæ scientiæ considerandum est de vita divina. Et quia scientia verorum est, erit etiam considerandum de veritate et falsitate. Rursum, quia omne cognitum in cognoscente est, rationes autem rerum secundum quod sunt in Deo cognoscente, ideæ vocantur, cum consideratione scientiæ erit

etiam adjugenda consideratio de ideis.

Circa scientiam vero quæruntur sexdecim: 1.° Utrum in Deo sit scientia. —2.° Utrum Deus intelligat seipsum. —3.° Utrum comprehendat se.—4.° Utrum suum intelligere sit sua substantia.—5.° Utrum intelligat alia a se. —6.° Utrum habeat de eis propriam cognitionem.—7.° Utrum scientia Dei sit discursiva.—8.° Utrum scientia Dei sit causa rerum.—9.° Utrum scientia Dei sit eorum quæ non sunt.—10.° Utrum sit malorum.—11°. Utrum sit singularium.—12.° Utrum sit infinitorum.—13.° Utrum sit contingentium futurorum.—14.° Utrum sit enuntiabilium.—15.° Utrum scientia Dei sit variabilis.—16.° Utrum Deus de rebus habeat speculativam scientiam vel practicam.

ARTICULUS I.

Utrum in Deo sit scientia (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod 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, cum sit conclusionum, est quædam cognitio ab alio causata, scilicet ex cognitione principiorum; sed nihil causatum est in Deo: ergo scientia non est in Deo.

3. Præterea, omnis scientia vel universalis, vel particularis est: sed in Deo non est universale et particulare, ut ex superioribus patet (quæst. III, art. 5): ergo in Deo non est scientia.

Sed contra est, quod Apostolus dicit (Rom. XI, 33): *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei!* (1).

Respondeo dicendum, quod in Deo perfectissima est scientia. Ad cujus evidentiam considerandum est quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius: nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata. Natura autem rerum cognoscentium habet majorem amplitudinem, et extensionem; propter quod dicit Philosophus, III de anima, quod *anima est quodammodo omnia* (2). Coarctatio autem formæ est per materiam. Unde et supra diximus quod formæ,

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 35, art. 1, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 44, et *De Potent.* quæst. VIII, art. 5, et *Opusc.* III, cap. 28 et 35, et in *Met.* lib. XII, lect. 6, comment. 5 et 6.

Hoc articulo divus Thomas docet esse in Deo scientiam perfectissime. Est de fide hæc doctrina in Scripturis tradita, ut (1. Reg. II. 3): *Deus scientiarum dominus est.* Et (Esther. XIV, 14): *Domine, qui habes omnium scientiam.* Et (Rom. XI, 33): *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei.*

(1) (Conclusio. *Cum Deus sit omnino immaterialis in ipso scientia est perfectissimo modo.)*

Nomine *scientiæ* hic intelligitur cognitio intellectiva certa et evidens. Deum intellectu ac scientia gaudere, ita naturali ratione persuasum est, ut facilius invenias, qui Deum funditus neget, quam qui intelligentia orbatum dicat. Imo putarunt aliqui nomen, *Deus*, græce esse a visione desumptum: "Θεος, inquit S. Athanasius (Miscel. q. II,) dicitur ἀπὸ τοῦ θεωρεῖν, a contemplando et videndo omnia, quasi θεωρὸς, id est, spectator.„ Hinc atheismi rei fiunt recentiores pantheistæ, qui cum Hegel personalitatem Deo denegant, eumque solum in entibus rationalibus sui conscium fieri dicunt.

(2) Hoc non ita accipiendum est, quasi anima sit realiter omnia, cum neque sit lapis neque quippiam cæterorum, sed notionaliter, secundum rerum imagines, quibus consignatur, vel quia omnium rerum formas recipere potest: ita quod species rei cognitæ sit idem prorsus in esse intelligibili, quod est res cognita in esse entitativo.

secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva (1); et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in II de anima, dicitur, quod plantæ non cognoscunt propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia; et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est a materia, et immixtus, ut dicitur in III de anima. (tex. 4). Unde cum Deus sit in summo immaterialitatis, ut ex superioribus patet, (qu. VII. a. 1), sequitur quod ipse sit in summo cognitionis.

Ad primum ergo dicendum, quod quia perfectiones procedentes a Deo in creaturas altiori modo sunt in Deo, ut supra dictum est (quæst. VI, art. 4), oportet quod quamdocumque nomen sumptum a 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, quod ea quæ sunt divisim et multipliciter in creaturis, in Deo sunt simpliciter et unite, ut supra dictum est (qu. III a. 4). Homo autem secundum diversa cognita habet diversas cognitiones. Nam secundum quod cognoscit principia, dicitur habere intelligentiam; scientiam vero, secundum quod cognoscit conclusiones; sapientiam, secundum quod cognoscit causam altissimam; consilium vel prudentiam, secundum quod cognoscit agibilia. Sed hæc omnia Deus una et simplici cognitione cognoscit, ut infra patebit. Unde simplex Dei cognitio omnibus istis nominibus nominari potest, ita tamen quod ab unoquoque eorum, secundum quod in divinam prædicationem venit, secludatur quidquid imperfectionis est, et retineatur quidquid perfectionis est. Et secundum hoc dicitur (Job. XII, 13): *Apud ipsum est sapientia et fortitudo, et ipse habet consilium et intelligentiam.*

Ad tertium dicendum, quod scientia est secundum modum cognoscentis, scitum enim est in sciente secundum modum scientis. Et ideo cum modus divinæ essentiæ sit altior quam modus quo creaturæ sunt, scientia divina non habet modum creatæ scientiæ; ut scilicet sit universalis, vel particularis, vel in habitu, vel in potentia, vel secundum aliquem talem modum disposita.

(1) Intelligendum de substantiis, non de accidentibus; nam substantiæ immateriales sunt tales per se, accidentia vero ratione subjecti.

ARTICULUS II.

Utrum Deus intelligat se (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non intelligat se: dicitur enim in Lib. de causis, quod *"omnis sciens qui scit suam essentiam, est rediens ad essentiam suam reditione completa* (2)„ 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 (text. 12). Scientia etiam est assimilatio ad rem scitam, et scitum etiam est perfectio scientis: sed nihil movetur, vel patitur, vel perficitur a

(1) De his etiam *De Verit.* quæst. II, art. 2, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 47 et 48, et lib. IV, cap. 11. Ut et *Sent.* I, dist. 25, art. 2, et in *Met.* lib. XII, lect. 8.

(2) Id est, super se ipsum *reflectit*: quod recentiores philosophi vocant *conscientiam*, non sensu morali, sed psychologico.

seipso, *"neque similitudo sibi ipsi est,"* ut Hilarius dicit (De Trin. lib. III): ergo Deus non est sciens seipsum.

3. Præterea, præcipue Deo sumus similes secundum intellectum, (1) quia *secundum mentem sumus ad imaginem Dei*, ut dicit Augustinus (De Trin. lib. XV, cap. 1): sed intellectus noster non intelligit se, nisi sicut intelligit alia, ut dicitur in III de anima (t. 15): ergo Deus non intelligit se, nisi forte intelligendo alia.

Sed contra est, quod dicitur I. Corinth. II 11: *Quæ sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei* (2).

Respondeo dicendum, quod Deus se per seipsum intelligit. Ad cujus evidentiam sciendum est quod, 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. III de anima (t. 36). quod "sensibile in actu, est sensus in actu; et intelligibile in actu, est intellectus in actu." Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum sensus vel intellectus aliud est a sensibili vel intelligibili, quia utrumque est in potentia. Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum (1) sint idem omnibus modis; ita scilicet ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster cum intelligit in potentia, neque species intelligibilis sit aliud a substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro, cum est actu intelligens; sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus; et sic seipsum per seipsum intelligit.

Ad primum ergo dicendum, quod redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa (2). Forma enim, inquantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur; inquantum vero in seipsa habet esse, in seipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivæ, quæ non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas, sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitivæ per se subsistentes cognoscunt seipsas:

---

(1) Imperfecte tamen, quia intellectus noster non est actus purus, sicut intellectus Dei.

(2) (Conclusio. *Deus cum sit actus purus in summo immaterialitatis, intelligit se per seipsum.)*

Est de fide, nam ut ait Apostolus; *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei.* (1 Cor. II, 10.) Et ratio idipsum suadet, ut enim pulchre ipse ethnicus Alcinous argumentabatur; "Quoniam "prima mens præstantissima est, necesse "est præstantissimum ei intelligibile "propositum esse; nihil autem seipso "præstantius habet, quare semet ipsum "notionesque suas semper intelliget."

Intelligit autem se per seipsum, et non per speciem intelligibilem diversam ab ipso, alioquin non esset actus purus; compararetur enim ad speciem intelligibilem, sicut potentia seu perfectibile ad actum seu perfectionem: ac insuper in ipso reperiretur compositio ex essentia et specie intelligibili, quæ est compositio subjecti et accidentis.

---

(1) Hoc est, id quod intelligitur.

(2) Formæ in se non subsistentes sunt super aliud effusæ et nullatenus ad seipsas collectæ; sed formæ in se subsistentes, ita ad res alias effunduntur, eas perficiendo, vel eis influendo, quod in seipsis per se maneant. Et secundum hunc modum, Deus, maxime ad essentiam suam redit, *quia omnibus providens ac per hoc quodammodo in omnia exiens et procedens, in seipso fixus et immotus permanet,* ait auctor, *De Verit.* quæst. II, art. 2. (Sylvius).

et propter hoc dicitur (Lib. de causis), quod "sciens essentiam suam, redit ad essentiam suam.„ Per se autem subsistere maxime convenit Deo. Unde secundum hunc modum loquendi ipse est maxime rediens ad essentiam suam, et cognoscens seipsum (1).

Ad secundum dicendum, quod *moveri* et *pati* sumuntur æquivoce, secundum quod *intelligere* dicitur esse quoddam *moveri*, vel *pati* (2), ut dicitur in III de anima, (t. 12). Non enim *intelligere* est motus qui est actus imperfecti, qui est ab alio in aliud; sed actus perfecti, existens in ipso agente. Similiter etiam quod intellectus perficiatur ab intelligibili, vel assimiletur ei, hoc convenit intellectui qui quandoque est in potentia; quia per hoc quod est in potentia, differt ab intelligibili, 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, quod esse naturale non est materiæ primæ, quæ est in potentia, nisi secundum quod est reducta in actum per formam. Intellectus autem noster possibilis se habet in ordine intelligibilium, sicut materia prima in ordine rerum naturalium; eo quod est in potentia ad intelligibilia, sicut materia prima ad naturalia (3). Unde intellectus noster possibilis non potest habere intelligibilem operationem, nisi inquantum perficitur per speciem intelligibilem alicujus: et sic intelligit seipsum per speciem intelligibilem, sicut et alia. Manifestum est autem quod ex eo quod cognoscit intelligibile, intelligit ipsum suum *intelligere*; et per actum cognoscit potentiam intellectivam. Deus autem est sicut actus purus, tam in ordine existentium quam in ordine intelligibilium: et ideo per seipsum, seipsum intelligit.

(1) Deus igitur intimam, plenam et adæquatam sui ipsius et suorum actuum *conscientiam* habet.

(2) Pati intellectus noster, dicitur, quia recipit id, ad quod erat in potentia, vel quia recipit species intelligibiles, quibus utitur.

(3) De intellectu *agente* et de intellectu *possibili*, quæst. LXXIX, et alibi, aliqua dicemus.

ARTICULUS III.

Utrum Deus comprehendat seipsum (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non comprehendat seipsum. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII quæst., (qu. 14) quod id quod comprehendit se, finitum est sibi: sed Deus est omnibus modis infinitus: ergo non comprehendit se.

2. Si dicatur quod Deus infinitus est nobis, sed sibi finitus; contra. Verius est unumquodque secundum quod est apud Deum, quam secundum quod est apud nos: si igitur Deus sibi ipsi est finitus, nobis autem infinitus, verius est Deum esse finitum, quam infinitum, quod est contra prius determinata: non ergo Deus comprehendit seipsum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit ibidem (loc. cit.): *Omne quod intelligit se, comprehendit se*: sed Deus intelligit se: ergo comprehendit se (2).

(1) De his etiam in *Sent.* III, dist. 14, art. 2, quæst. I, II, et V, *Cont. Gent.* lib. I, cap. 3, et *De Verit.* quæst. II, art. 2 ad 5, et quæst XX, art. 4, corp. et *Opusc.* II, cap. 206, 213, 264, et *Opusc.* IX. cap. 79

(2) (Conclusio. *Deus perfecte seipsum comprehendit, cum cognoscat seipsum quantum cognoscibilis est.*)

Est corollarium præcedentis, Deus enim seipsum habet, ut objectum primarium cognitionis suæ, et tota ejus substantia est ipsius intellectui simul

Respondeo dicendum, quod Deus perfecte comprehendit seipsum: quod sic patet. Tunc enim dicitur aliquid comprehendi, quando pervenitur ad finem cognitionis ipsius; et hoc est, quando res cognoscitur ita perfecte sicut cognoscibilis est. Sicut propositio demonstrabilis comprehenditur, quando scitur per demonstrationem; non autem, quando cognoscitur per aliquam rationem probabilem. Manifestum est autem quod Deus ita perfecte cognoscit seipsum, sicut perfecte cognoscibilis est: est enim unumquodque cognoscibile secundum modum sui actus. Non enim cognoscitur aliquid secundum quod in potentia est, sed secundum quod est in actu, ut dicitur in IX Metaph. (t. 20). Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas ejus in existendo; quia per hoc quod actu est, et ab omni materia et potentia separatus, Deus cognoscitivus est, ut ostensum est, (art. 1). Unde manifestum est quod tantum seipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est: et propter hoc seipsum perfecte comprehendit.

Ad primum ergo dicendum, quod *comprehendere*, si proprie accipiatur, significat aliquid habens et includens alterum. Et sic oportet quod omne comprehensum sit finitum, sicut omne inclusum. Non sic autem comprehendi dicitur Deus a seipso, ut intellectus suus sit aliud quam ipse, et capiat ipsum et includat: sed hujusmodi locutiones per negationem sunt exponendæ. Sicut enim Deus dicitur esse in seipso, quia a nullo exteriori continetur; ita dicitur comprehendi a seipso, quia nihil est sui quod lateat ipsum. Dicit enim Augustinus in Lib. de videndo Deum, quod *totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil ejus lateat videntem.*

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, "Deus finitus est sibi,„ intelligendum est secundum quamdam similitudinem proportionis; quia sic se habet in non excedendo intellectum suum, sicut se habet aliquid finitum in non excedendo intellectum finitum. Non autem sic dicitur Deus sibi finitus, quod ipse intelligat se esse aliquid finitum.

ARTICULUS IV.

Utrum ipsum intelligere Dei sit ejus substantia (1).

Ad quartum sic proceditur. 1 Videtur quod ipsum *intelligere* Dei non sit ejus substantia. *Intelligere* enim est quædam operatio; operatio autem aliquid significat procedens ab operante; substantia autem operantis non procedit ab operante: ergo ipsum *intelligere* Dei non est ipsa substantia.

2. Præterea, cum aliquis intelligit se intelligere, hoc non est intelligere aliquid magnum, vel principale intellectum, sed intelligere quoddam secundarium et accesorium (2). Si igitur Deus sit ipsum suum *intelligere, intelligere* Dei erit sicut cum intelligimus intelligere: et sic non erit aliquid magnum *intelligere* Dei.

3. Præterea, omne *intelligere* est aliquid intelligere: cum ergo Deus in-

---

et perfectissimo modo præsens, ac summe intelligibilis; unde intellectio et vera comprehensio sui in Deo idem sunt. Si vero Deus se non comprehenderet, nulla res extra ipsum nec comprehendi, nec comprehendere posset: comprehendi quidem, defectu intellectus, qui eam in sua idea exemplari perfecte et adæquate videret; nec ipsa posset aliquid comprehendere; ¿quomodo enim attingeret quod prima mens et prima causa attingere non valeret?

(1) De his etiam *Cont. Gent.* lib. I, cap. 46 et 47, et lib. IV, cap. 11 et 12, et *Opusc.* II, cap. 29, 30, 31.

(2) Annon potius, *hoc intelligere* (vel hæc intellectio) *non est aliquid magnum*, etc. ut sequentia cohæreant, in quibus non ut verbum infinitivum, sed ut substantivatum accipitur. (Nicolai).

telligit se, si ipsemet non est aliud quam suum *intelligere*, intelligit se intelligere, et intelligere se intelligere se, et sic in infinitum: non ergo ipsum *intelligere* Dei est ejus substantia.

Sed contra est, quod dicit Augustinus, lib. VII de Trin. (cap. 7). *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 (qu. III, art.): ergo *intelligere* Dei est ejus substantia (1).

Respondeo dicendum, quod est necesse dicere quod *intelligere* Dei est ejus substantia. Nam si *intelligere* Dei sit aliud quam ejus substantia, oporteret, ut dicit Philosophus in XII Metaph. (t. 39), quod 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: hoc autem qualiter sit, considerandum est. Sicut enim supra dictum est, 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 (1). In Deo autem non est forma quæ sit aliud quam suum esse, ut supra ostensum est (qu. III, a 4 et 7). Unde cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ut dictum est, (ibid.) ex necesitate sequitur, quod ipsum ejus *intelligere* sit ejus essentia et ejus esse.

Et sic patet ex omnibus præmisis quod in Deo intellectus, intelligens, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum *intelligere*, sunt omnino unum et idem. Unde patet quod per hoc quod Deus dicitur *intelligens*, nulla multiplicitas ponitur in ejus substantia.

Ad primum ergo dicendum, quod *intelligere* non est operatio exiens ab ipso operante, sed manens in ipso.

Ad secundum dicendum, quod cum intelligitur illud *intelligere*, quod non est subsistens, non intelligitur aliquid magnum, sicut cum intelligimus *intelligere* nostrum: et ideo non est simile de ipso *intelligere* divino, quod est subsistens.

Et per hoc patet responsio ad tertium. Nam *intelligere* divinum, quod est in seipso subsistens, est sui ipsius, et non alicujus alterius, ut sic oporteat procedere in infinitum.

---

(1) (Conclusio. *Deus cum nullo a se distincto perficiatur, et sit suum esse, ejus intelligere non distinguitur ab ipsa ejus substantia.)*

Notandum quod divina essentia propter sui infinitatem, et est forma pertinens ad genus entis, et ad genus intelligibilis. Itaque formaliter dat esse entitativum et esse intelligibile Et quemadmodum, si consideretur in genere entis, eo quod est actus purus, est suum esse; ita si consideretur in genere intelligibili, est suum intelligere. Et sicut divina essentia, prout est forma entitativa, includit se ipsam formaliter, prout est forma intelligibilis: ita esse entitativum divinæ essentiæ formaliter includit intelligere. Itaque esse, quod est ultimum complementum formæ in genere entis, est formaliter intelligere in Deo, quod est ultimum complementum formæ intelligibilis; eo quod forma intelligibilis in Deo, et forma entitativa formaliter sunt unum quid. Hæc doctrina est notanda pro art. seq. (Bañez.)

Simonet autem observat, quod dum ipsa scientia Dei dicitur esse substantia divina, id non esse intelligendum absolute, ac prout dicitur, simpliciter, sed cum addito, ut sit nempe divina substantia *se ipsa vitaliter tendens sic.*

(1) Sensus est, quod sicut esse existentiæ sequitur essentiam tamquam ultima ejus perfectio; ita intelligere sequitur speciem intelligibilem, tamquam ultima perfectio, vel speciei, vel intellectus specie informati.

ARTICULUS V.

Utrum Deus cognoscat alia a se (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non cognoscat alia a se. Quæcumque enim sunt alia a Deo, sunt extra ipsum: sed Augustinus dicit in lib. Quæst. LXXXIII, (qu. 46), quod *neque quidquam Deus extra seipsum intuetur:* ergo non cognoscit alia a se.

2. Præterea, intellectum est perfectio intelligentis: si ergo Deus intelligat alia a 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 a suo objecto: unde et ipsum intelligere tanto est nobilius, quanto etiam nobilius est ipsum quod intelligitur: sed Deus est ipsum suum intelligere, ut ex dictis patet: si igitur Deus intelligit aliquid aliud a se, ipse Deus specificatur per aliquid aliud a se, quod est impossibile: non igitur intelligit alia a se.

Sed contra est, quod dicitur (Hebr. IV, 13): *Omnia nuda et aperta sunt oculis ejus* (2).

Respondeo dicendum, quod necesse est Deum cognoscere alia a se. Manifestum est enim quod seipsum perfecte intelligit; alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus ejus perfecte cognoscatur: virtus autem alicujus rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea, ad quæ virtus se extendit. Unde cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium, (ut ex supradictis patet, quæst. II, art. 3), necesse est quod Deus alia a se cognoscat. Et hoc etiam evidentius fit, si adjungatur, quod ipsum esse causæ agentis primæ, scilicet Dei, est ejus intelligere: unde quicumque effectus præexistunt in Deo, sicut in causa prima, necesse est quod sint in ipso ejus intelligere, et quod omnia in eo sint secundum modum intelligibilem; nam omne quod est in altero, est in eo secundum modum ejus in quo est.

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 35, art. 2, et *De Verit.* quæst. II, art. 4, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 48 et 49.

De fide est, contra philosophos qui Providentiam negant, Deum alia a se cognoscere. Dicitur enim de illo (Job, XXVIII) quod fines mundi intuetur, et omnia quæ *sub cœlo sunt respicit* (Ps. X): *Oculi ejus in pauperem respiciunt.* (Hebr. IV): *Non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus; omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus.*

(2) (Conclusio. *Deus, cum perfecte seipsum intelligat, omnia alia a se non per speciem propriam, sed per essentiam suam intelligit.)*

Rationes pro prima parte hujus conclusionis dessumendæ sunt ex providentia Dei quam habet de creaturis, ex gubernatione ipsarum, et ex creatione: etenim ad omnia hæc necessaria est in Deo creaturarum cognitio.—Secunda pars, quod Deus res cognoscit non in ipsis, sed in seipso, non ita est accipienda, quasi Deus cognoscat res tantum secundum esse quod habent in essentia divina, vel solum noverit rerum exemplaria, et non res ipsas: sed sic, ut significetur quod Deus alia a se vere et distincte cognoscens, secundum illud esse quod unumquodque habet in seipso, non ea intelligat in ipsis, id est, per ipsorum species, sed in seipso, hoc est, per suam ipsiusmet essentiam.

Cum dicitur Deum omnia in seipso cognoscere, minime favetur Pantheismo. Nam aliud est dicere Deum omnia cognoscere in essentia sua, et aliud, Deum omnia esse, ita ut omnia essentiam divinam constituant, Deus enim in seipso omnia cognoscit, prouti sunt: ergo cognoscit se, ut ens a se, absolutum, infinitum; reliqua vero entia cognoscit ut a se distincta, contingentia, etc., sicut ex seq. planius fiet.

Ad sciendum autem qualiter alia a se cognoscat, considerandum est, quod dupliciter aliquid cognoscitur: uno modo in seipso, alio modo in altero. In seipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adæquatam ipsi cognoscibili; sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis. In alio autem videtur id quod videtur per speciem continentis, sicut cum pars videtur in toto per speciem totius, vel cum homo videtur in speculo per speciem speculi, vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri.

Sic igitur dicendum est, quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam: alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini dicentis, quod *Deus nihil extra se intuetur*, non est sic intelligendum, quasi nihil quod sit extra se, intueatur; sed quia id quod est extra seipsum, non intuetur nisi in seipso, ut dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod 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 III de anima, (tex. 38). Ea vero quæ sunt alia a Deo, intelliguntur a Deo, inquantum essentia Dei continet species eorum, ut dictum est: unde non sequitur quod aliquid aliud sit perfectio divini intellectus, quam ipsa essentia Dei.

Ad tertium dicendum, quod ipsum intelligere non specificatur per id quod in alio intelligitur, sed per principale intellectum (1), in quo alia intelliguntur. In tantum enim ipsum intelligere specificatur per objectum suum, inquantum forma intelligibilis est principium intellectualis operationis: nam omnis operatio specificatur per formam, quæ est principium operationis, sicut calefactio per calorem; unde per illam formam intelligibilem specificatur intellectualis operatio, quæ facit intellectum in actu. Et hæc est species principalis intellecti, quæ in Deo nihil est aliud quam essentia sua, in qua omnes species rerum comprehenduntur. Unde non oportet quod ipsum intelligere divinum, vel potius ipse Deus, specificetur per aliud quam per essentiam divinam.

(1) Ea quæ sunt alia a Deo, non sunt principale objectum divini intellectus; ideoque non sequitur quod Deus, vel divinus intellectus specificetur per aliquid aliud a se, quamvis aliud a se intelligat.

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 35, art. 3, et dist. 36, quæst. I, art. 1, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 50 et 63 usque ad 92.—Ut et lib. III, cap. 75 et 76, et *De Verit.* quæst. II, art. 4 et 5, et *Opusc.* III, cap. 134 et 135.

ARTICULUS VI.

Utrum Deus cognoscat alia a se propria cognitione (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non cognoscat alia a se propria cognitione. Sic enim cognoscit alia a se, ut dictum est (art. præc.), secundum quod alia ab ipso in eo sunt: sed alia ab eo sunt in ipso sicut in prima causa communi et universali; ergo alia cognoscuntur a Deo, sicut in causa prima et universali. Hoc autem est cognoscere in universali, et non secundum propriam cognitionem: ergo Deus cognoscit alia a 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 supra dictum est (qu. XII, art. 1). ergo nec per essentiam divinam potest cognosci essentia creaturæ. Et sic, cum Deus nihil cognoscat nisi per essentiam suam, sequitur quod non cognoscat creaturam secundum ejus essentiam, ut cognoscat de ea quid est: quod est propriam cognitionem de re habere.

3. Præterea, propria cognitio non habetur de re, nisi per propriam ejus rationem. Sed cum Deus cognoscat omnia per essentiam suam, non videtur quod unumquodque per propriam rationem cognoscat; idem enim non potest esse propria ratio multorum 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 solum in communi, sed secundum quod sunt ab invicem distinctæ. Sic autem Deus cognoscit res: unde dicitur (Hebr. IV, 12) quod *pertingit usque ad divisionem spiritus et animæ, compagum quoque et medullarum; et discretor (est) cogitationum et intentionum cordis; et non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus* (1).

Respondeo dicendum, quod circa hoc quidam erraverunt, dicentes quod Deus alia a se non cognoscit nisi in communi, scilicet inquantum sunt entia. Sicut enim ignis, si cognosceret seipsum, ut est principium caloris, cognosceret naturam caloris; et omnia alia, inquantum sunt calida: ita Deus, inquantum cognoscit se, ut principium essendi, cognoscit naturam entis, et omnia alia, inquantum sunt entia.

Sed hoc non potest esse. Nam intelligere aliquid in communi et non in speciali, est imperfecte 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 I Physic. text. 2). Si igitur cognitio Dei de rebus aliis a se esset in universali tantum, et non in speciali, sequeretur quod ejus intelligere non esset omnibus modis perfectum, et per consequens ejus esse, quod est contra ea quæ superius ostensa sunt (qu. IV, art. 1, et art. 3, 4 et 5 huj.) Oportet igitur dicere quod alia a se cognoscat propria cognitione, non solum secundum quod communicant in ratione entis, sed secundum quod unum ab alio distinguitur.

Et ad hujus evidentiam considerandum est, quod quidam volentes ostendere quod Deus per unum cognoscit multa, utuntur quibusdam exemplis; ut puta, quod si centrum cognosceret seipsum, cognosceret omnes lineas progredientes a centro, vel lux, si cognosceret seipsam, cognosceret omnes colores. Sed hæc exempla, licet quantum ad aliquid similia sint, scili-

---

(1) (Conclusio. *Cum Deus omnia alia a se per suam essentiam cognoscat, quæ rerum perfectiones singulas continet, omnia alia non in communi, sed propria et distincta cognitione cognoscit.*)

Sensus conclusionis non est Deum cognoscere creaturas per distinctas cognitiones, ita ut singulas creaturas cognoscat peculiari et ipsis adæquata cognitione, ut scilicet alia sit in eo hominis, alia Angeli, alia brutorum cognitio. Hic enim sensus esset falsissimus, nam Deus unica simplicissima cognitione intelligit se, et omnes possibiles creaturas. Sed sensus est, Deum cognoscere res omnes secundum proprias rationes earum, non solum secundum prædicata communia, sed etiam secundum propria et particularia, tam essentialia, quam accidentaria, per quæ aliæ ab aliis distinguuntur. Itaque est distincta cognitio creaturarum, non ex parte cognoscentis, sed ex parte objecti cogniti.

cet quantum ad universalem causalitatem, tamen deficiunt quantum ad hoc quod 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 solum, sed ex diversa dispositione diaphani recipientis; et similiter diversitas linearum ex diverso situ. Et inde est quod hujusmodi diversitas et multitudo non potest cognosci in suo principio secundum propriam cognitionem, sed solum in communi. Sed in Deo non sic est: supra enim ostensum est (qu. IV, art. 2), quod quidquid 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 vivere et intelligere, et hujusmodi, quibus viventia a non viventibus, et intelligentia a non intelligentibus distinguuntur. Et omnis forma, per quam quælibet res in propria specie constituitur, perfectio quædam est. Et sic omnia in Deo præexistunt, non solum quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea secundum quæ res distinguuntur.

Et sic, cum Deus in se omnes perfectiones contineat (1), comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria, ut unitas ad numeros, vel centrum ad lineas, sed sicut perfectus actus ad imperfectos; ut si dicerem, homo ad animal, vel senarius, qui est numerus perfectus, ad imperfectos sub ipso contentos. Manifestum est autem quod per actum perfectum cognosci possunt actus imperfecti, non solum in communi, sed etiam propria cognitione; sicut qui cognoscit hominem, cognoscit animal propria cognitione, et qui cognoscit senarium, cognoscit trinarium propria cognitione Sic igitur cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cujuscumque rei alterius, et adhuc amplius, Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscujusque consistit secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio; nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi. Unde manifestum est, quod Deus cognoscit omnes res propria cognitione, secundum quod ab aliis distinguuntur (1).

Ad primum ergo dicendum, quod *sic cognoscere aliquid sicut in cognoscente est*, potest dupliciter intelligi. Uno modo secundum quod hoc adverbium, *sic*, importat modum cognitionis ex parte rei cognitæ, 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 ha-

(1) Nimirum eminenter, causaliter, vel virtualiter, velut omnium causa.

(1) Divina cognitio ex necessitate fertur ad essentiam divinam, tamquam ad immediatum objectum, ad creaturas vero tamquam ad objectum mediatum; aliunde essentia divina est secundum semetipsam exemplar exactissimum creaturarum. Ex quo sequitur, ait Bañez, quod essentia divina non solum est ratio intellectui divino cognoscendi creaturas per modum speciei intelligibilis, sed etiam per modum *ideæ*, id est, per modum formæ intellectæ.

bet extra cognoscentem; sicut intellectus cognoscit lapidem secundum esse intelligibile, quod habet in intellectu, inquantum cognoscit se intelligere, sed nihilominus cognoscit esse lapidem (1) in propria natura. Si vero intelligatur secundum quod hoc adverbium, *sic*, importat modum ex parte cognoscentis, verum est quod sic solum cognoscens cognoscit cognitum, secundum quod est in cognoscente: quia quanto perfectius est cognitum in cognoscente, tanto perfectior est modus cognitionis. Sic igitur dicendum est, quod Deus non solum cognoscit res esse in seipso, sed per id quod in se ipso continet res, cognoscit eas in propria natura: et tanto perfectius, quanto perfectius est unumquodque in ipso.

Ad secundum dicendum, quod essentia creaturæ comparatur ad essentiam Dei, ut actus imperfectus ad perfectum. Et ideo essentia creaturæ non sufficienter ducit in cognitionem essentiæ divinæ; sed e converso.

Ad tertium dicendum, quod idem non potest accipi ut ratio diversorum, per modum adæquationis (2). Sed divina essentia est aliquid excedens omnes creaturas: unde potest accipi ut propria ratio uniuscujusque, secundum quod diversimode est participabilis, vel imitabilis a diversis creaturis (3).

ARTICULUS VII.

Utrum scientia Dei sit discursiva (4).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod scientia Dei sit discursiva. Scientia enim Dei non est secundum *scire* in habitu, sed secundum *intelligere* in actu. (1) Sed secundum Philosophum in II Topic. (cap. 4): "*Scire in habitu contingit multa simul, sed intelligere actu unum tantum.*„ Cum ergo Deus multa cognoscat, quia et se et alia, ut ostensum est, (sup. a. 3 et 5.) videtur quod 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, perfectius Deus scit unamquamque creaturam quam 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) quod Deus "*non particulatim vel singillatim omnia videt, velut alternante conceptu hinc illuc, inde huc; sed omnia videt simul* (2).„

Respondeo dicendum, quod in scientia divina nullus est discursus; quod sic patet. In scientia enim nostra duplex est discursus: unus secundum successionem tantum, sicut cum, postquam intelligimus aliquid in actu, convertimus nos ad intelligendum aliud: alius discursus est secundum

---

(1) Aliæ edit. *esse lapidis*, aliæ *etiam lapidem*.

(2) Sed bene per modum excedentis.

(3) De *medio* scientiæ divinæ, seu modo quo Deus diversa rerum genera cognoscit, vide appendicem in fine hujus quæstionis.

(4) De his etiam *Cont. Gent.* lib. I, cap. 55, 56, 57, et *De Potent.* quæst. IX, art. 2 ad 10, et *Quodl.* XI, art. 2 ad 2, et *Opusc.* II, cap. 29.

(1) In aliis deest. *sed secundum intelligere in actu.* Nos sequimur lectionem Nicolai, quam etiam habent duo Ms. sæc. XIV.

(2) (Conclusio. *Scientia Dei nullo modo discursiva est, sed omnia simul perfecte intelligit*).

Etenim, ut dicit Apostolus, *non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus, omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus.* (Hebr. IV, 13) Ideo S. Augustinus: *Simul omnia videt*, inquit, *quorum nullum est, quod non semper videt.* (De Trinit. XV. 14.) Discurrere enim est indicium intellectus limitati.

causalitatem, sicut cum per principia pervenimus in cognitionem conclusionum (1). Primus autem discursus Deo convenire non potest: multa enim quæ successive intelligimus, si unumquodque eorum in seipso consideretur, omnia simul intelligimus, si in aliquo uno ea intelligamus; puta si partes intelligamus in toto, vel si diversas res videamus in speculo. Deus autem omnia videt in uno, quod est ipse, ut habitum est: unde simul et non successive omnia videt. Similiter etiam et secundus discursus Deo competere non potest. Primo quidem, quia secundus discursus præsupponit primum; procedentes enim a principiis ad conclusiones non simul utrumque considerant. Deinde quia discursus talis est procedentis de noto ad ignotum: unde manifestum est quod quando cognoscitur primum, adhuc ignoratur secundum, et sic secundum non cognoscitur in primo, sed ex primo. Terminus vero discursus est quando secundum videtur in primo, resolutis effectibus in causas; et tunc cessat discursus. Unde cum Deus effectus suos in seipso videat sicut in causa, ejus cognitio non est discursiva.

Ad primum ergo dicendum, quod licet sit unum tantum intelligere in seipso, tamen contingit multa intelligere in aliquo uno, ut dictum est, (in corp. et art. præc.)

Ad secundum dicendum, quod Deus non cognoscit per causam, quasi prius cognitam, effectus incognitos; sed eos cognoscit in causa (2). Unde ejus cognitio est sine discursu, ut dictum est (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod effectus causarum creatarum videt quidem Deus in ipsis causis multo melius quam nos; non tamen ita quod cognitio effectuum causetur in ipso ex cognitione causarum creatarum, sicut in nobis. Unde ejus scientia non est discursiva.

(1) Generatim loquendo, scientia discursiva est, quando ex cognitione unius venitur in cognitionem alterius.

(2) Ita ut simul cognoscantur causa et effectus.

ARTICULUS VIII.

Utrum scientia Dei sit causa rerum (1).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod scientia Dei non sit causa rerum: dicit enim Origenes (super Epist. ad Rom.) *Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum; sed quia futurum est, ideo scitur a Deo, antequam fiat.*

2. Præterea, posita causa, ponitur effectus; sed scientia Dei est æterna: si ergo scientia Dei est causa rerum creatarum, videtur quod creaturæ sint ab æterno.

3. Præterea, *scibile est prius scientia, et mensura ejus;* ut dicitur in X Metaph. (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 Trin., (cap. 13): *Universas creaturas et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit Deus: sed ideo sunt, quia novit* (2).

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 38, art. 1, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 61 et 62, et *De Verit.* quæst. II, art 14.

(2) (Conclusio. *Cum esse et intelligere in Deo indistincta sint, ipsum per suam scientiam causare res oportet, adjuncta tamen voluntate.*)

Hic articulus est magni momenti, ait Cajetanus, quoniam hic inchoatur quæstio de modo quo Deus producit res extra se. Quærere enim, an scientia Dei sit causa rerum, nihil aliud est quam quærere, utrum Deus causet per intellectum.

Est de fide scientiam Dei esse efficacem et causam rerum; controvertitur tamen quænam scientia sit causa rerum, an ea quæ *simplicis intelligentiæ*, an quæ

Respondeo dicendum, quod scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata: scientia autem artificis est causa artificiatorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum. Unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis. Sed considerandum est, quod forma naturalis, inquantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis, sed secundum quod habet inclinationem ad effectum. 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, cum sit et eadem scientia oppositorum, non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum, ut dicitur in IX Metaph. (text. 10). Manifestum est autem quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum *esse* sit suum *intelligere:* unde necesse est quod ejus scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam. Unde scientia Dei secundum quod est causa rerum, consuevit nominari *scientia approbationis.*

Ad primum ergo dicendum, quod Origenes locutus est, attendens rationem scientiæ, cui non competit ratio causalitatis, nisi adjuncta voluntate, ut dictum est. Sed quod dicit ideo præscire Deum aliqua, quia sunt futura, intelligendum est secundum causam consequentiæ, non secundum causam essendi. Sequitur enim, si aliqua, sunt futura, quod Deus ea præscierit; non tamen res futuræ sunt causa, quod Deus sciat.

Ad secundum dicendum, quod scientia Dei est causa rerum, secundum quod res sunt in scientia: non fuit autem in scientia Dei quod res essent ab æterno, unde quamvis scientia Dei sit æterna, non sequitur tamen quod creaturæ sint ab æterno.

Ad tertium dicendum, quod res naturales sunt mediæ inter scientiam Dei et scientiam nostram. Nos enim scientiam accipimus á rebus naturali-

---

visionis vocatur. Causa est duplex: *directiva*, quæ dirigit operantem ad opus, et *efficiens*, quæ per veram causalitatem influit in ipsum opus: vel *adæquatam*, ut principium proximum immediatum ac totale productionis rerum, et *inadæquatam*, quatenus prælucet voluntati divinæ applicanti potentiam executivam, ipsamque dirigit. Thomistæ dicunt scientiam practicam esse scientiam *visionis* illamque causam *adæquatam* esse: juxta hos, *res ideo futuræ sunt, quia cognoscuntur a Deo*, scilicet in decretis divinis, particula *quia* veram causalitatem inferente. Sic arguunt. 1.° Scientia, causa rerum, debet esse libera, ut profecto est scientia visionis, et non simplicis intelligentiæ. 2.° Scientia quæ jungitur decreto, non est simplicis intelligentiæ, sed visionis. 3.° Scientia efficax terminatur ad esse rerum actuale, quod quidem convenit scientiæ visionis. 4.° Est demum scientia approbationis, quæ decretum voluntatis sequitur. Congruistæ contenduut scientiam *simplicis intelligentiæ*, quatenus habet adjunctam voluntatem, esse causam rerum, et juxta hos, *res cognoscuntur á Deo, quia futuræ sunt, non autem futuræ sunt quia cognoscuntur*. Nam dicunt; 1.° Logice prius est rem esse, quam cognosci: et notitia practica semper fundatur in aliqua veritate speculativa, vel secundum rem, ut in nobis, vel secundum rationem, ut in Deo. 2.° Scientia causa rerum est ea quæ dirigit potentiam executricem ad res producendas; talis autem non est scientia visionis, quæ versatur circa res jam productas pro aliqua temporis differentia. 3.° Non concipitur scientiam divinam aliter posse esse rerum effectricem, nisi per modum directionis et artis. 4.° Melius in hac sententia conciliatur præscientia Dei cum libertate humana.—Utraque sententia salva fide sustineri potest, et pro se habet auctoritates S. Scripturæ et SS. Patrum.

De divisione scientiæ Dei vide appendicem in fine hujus quæstionis.

bus, quarum Deus per suam scientiam causa est: unde sicut scibilia naturalia sunt priora quam scientia nostra et mensura ejus, ita scientia Dei est prior quam res naturales, et mensura ipsarum: sicut aliqua domus est media inter scientiam artificis qui eam fecit, et scientiam illius qui ejus cognitionem ex ipsa jam facta capit.

ARTICULUS IX.

Utrum Deus habeat scientiam non entium (1).

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non habeat scientiam nisi 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 á 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 (Rom. IV. 17): *Qui vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt* (2).

Respondeo dicendum, quod Deus scit omnia quæcumque sunt quocumque modo. Nihil autem prohibet ea quæ non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt, quæ actu sunt: ea vero quæ non sunt actu, sunt in potentia, vel ipsius Dei, vel creaturæ; sive in potentia activa, sive in passiva; sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significandi. Quæcumque igitur possunt per creaturam fieri, vel cogitari, vel dici, et etiam quæcumque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiamsi 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 sciri *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 quocumque tempore, sicut in subjecta sibi præsentialiter. Quædam vero sunt, quæ sunt in potentia Dei, vel creaturæ, quæ tamen nec sunt, nec erunt, neque fuerunt: et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed *simplicis intelligentiæ*. Quod ideo dicitur, quia ea quæ videntur apud nos, habent esse distinctum extra videntem.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod sunt in potentia, sic habent veritatem ea quæ non sunt ac-

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 38, art. 4, et *De Verit.* quæst. I, art. 8, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 66.

(2) (Conclusio. *Cognoscit Deus non entia* secundum quid, *quomodocumque non sint, scientia visionis; non entia vero* simpliciter, *notitia simplicis intelligentiæ.*)

Est de fide, nam Deus, ut ait Apostolus, *vocat ea quæ non sunt, tamquam ea quæ sunt.* (Rom. IV. 17).—Non entia dicuntur illa, quæ actu non sunt, sed possunt esse: alia quidem *secundum quid*, quæ actu non sunt, sed aliquando erunt; alia vero *simpliciter*, quæ nunquam erunt.

Ad hoc etiam referuntur cogitationes chymericæ, et fictiones imaginationis nostræ.

Scientia *visionis* dicitur ea, quæ versatur circa res in aliqua temporis diferentia existentes; scientia *simplicis intelligentiæ*, quæ habet pro objecto res mere possibiles, abstrahendo ab omni eorum futuritione et existentia. Verum de divisione scientiæ divinæ in appendice dicemus.

tu, verum est enim ea esse in potentia: et sic sciuntur á Deo.

Ad secundum dicendum, quod cum Deus sit ipsum esse, in 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, etiamsi non sunt in actu, cognoscuntur á Deo.

Ad tertium dicendum, quod Dei cientia est causa rerum voluntate adjuncta. Unde non oportet quod quæcumque scit Deus, sint, vel fuerint, vel futura sint; sed solum ea quæ vult esse, vel permittit esse. Et iterum, non est in scientia Dei, ut illa sint, sed quod esse possint.

ARTICULUS X.

Utrum Deus cognoscat mala (1).

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non cognoscat mala: dicit enim Pilosophus in III De anima, (t. 25) quod intellectus qui non est in potentia, non cognoscit privationem; Sed *malum est privatio boni*, ut dicit Augustinus (Conf. lib. III, cap. 7). Igitur cum intellectus Dei nunquam sit in potentia, sed semper actu, ut ex dictis patet (art. 4), videtur quod Deus non cognoscat mala.

2. Præterea, omnis scientia vel est causa sciti, vel causatur ab eo: sed scientia Dei non est causa mali, nec causatur a malo: ergo scientia Dei non est malorum.

3. Præterea, omne quod cognoscitur, cognoscitur per suam similitudinem, vel per suum oppositum (2). Quidquid autem cognoscit Deus, cognoscit per suam essentiam, ut ex dictis patet (art. 5). Divina autem essentia neque est similitudo mali, neque ei malum opponitur; divinæ enim essentiæ nihil est contrarium, ut dicit Augustinus (De Civit. Dei, lib. XII, cap. 2): ergo Deus non cognoscit mala.

4. Præterea, quod cognoscitur non per seipsum, sed per aliud, imperfecte cognoscitur: sed malum non cognoscitur á Deo per seipsum, quia sic oporteret quod malum esset in Deo; oportet enim cognitum esse in cognoscente. Si ergo cognoscitur per aliud, scilicet per bonum, imperfecte cognoscetur ab ipso; quod est impossibile, quia nulla cognitio Dei est imperfecta: ergo scientia Dei non est malorum.

Sed contra est, quod dicitur (Proverb. XV, 11): *infernus et perditio coram Deo* (1).

Respondeo dicendum, quod quicumque perfecte cognoscit aliquid, oportet quod cognoscat omnia quæ

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 3, quæst. I. art. 2, et *De Verit.* quæst. II, art. 1 ad 5, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 71, et *Quodl.* XI, quæst. II, art unico.

(2) Directe quidem per suam similitudinem, sed indirecte per oppositum.

(1) (Conclusio. *Deum, cum quæcumque bona cognoscat, mala etiam per bona scire oportet, quæ bonis accidunt.*)

De fide est Deum cognoscere mala: *Ipse* enim, ait Job, *novit hominum vanitatem, et videns iniquitatem, nonne considerat?* Et quidem de malo naturæ dicitur, Sap. VIII, 8; *Signa et monstra scit antequam fiant:* de malo pœnæ, Eccles. XI, 14; *Bona et mala, vita et mors, paupertas et honestas a Deo sunt*: de malo culpæ, Psalm. LXVIII, 6; *Tu scis insipientiam meam, et delicta mea a te non sunt abscondita.* Ratio idem suadet: alioquin non posset omnibus retribuere secundum merita.

Deus cognoscit mala per bona creata illis opposita; malum enim est privatio boni, privatio autem non cognoscitur nisi per bonum ipsi oppositum. Alioquin privationes inter se non different, cum dicant *non esse.*—Deus autem quadam ratione cognoscit mala per suam essentiam, scilicet, tamquam in objecto formali et immediato suæ cognitionis, et inquantum per illam cognoscit unamquamque rem, quantum de bonitate sua participet, et in quo deficiat.

possunt illi accidere. Sunt autem quædam bona, quibus accidere potest, ut per mala corrumpantur: unde Deus non perfecte cognosceret bona, nisi etiam cognosceret mala. Sic autem est cognoscibile unumquodque, secundum quod est: unde cum hoc sit esse mali, quod est privatio boni, per hoc ipsum quod Deus cognoscit bona, cognoscit etiam mala, sicut per lucem cognoscuntur tenebræ. Unde dicit Dionysius cap. 7. De div. Nom. quod *Deus per semetipsum tenebrarum accipit visionem, non aliunde videns tenebras quam a lumine.*

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Philosophi est sic intelligendum, quod intellectus qui non est in potentia, non cognoscit privationem per privationem in ipso existentem: et hoc congruit cum eo quod supra dixerat, quod punctum et omne indivisibile per privationem divisionis cognoscitur. Quod contingit ex hoc, quia formæ simplices et indivisibiles non sunt actu in intellectu nostro, sed potentia tantum: nam si essent actu in intellectu nostro, non per privationem cognoscerentur. Et sic cognoscuntur simplicia a substantiis separatis. Deus igitur non cognoscit malum per privationem in se existentem, sed per bonum oppositum.

Ad secundum dicendum, quod scientia Dei non est causa mali, sed est causa boni, per quod cognoscitur malum.

Ad tertium dicendum, quod licet malum non opponatur essentiæ divinæ, quæ non est corruptibilis per malum; opponitur tamen effectibus Dei, quos per essentiam suam cognoscit; et eos cognoscens, mala opposita cognoscit.

Ad quartum dicendum, quod cognoscere aliquid per aliud tantum, est imperfectæ cognitionis, si illud sit cognoscibile per se. Sed malum non est per se cognoscibile, quia de ratione mali est quod sit privatio boni: et sic neque definiri, neque cognosci potest, nisi per bonum.

ARTICULUS XI.

Utrum Deus cognoscat singularia (1).

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non cognoscat singularia. Intellectus enim divinus immaterialior est quam intellectus humanus: sed intellectus humanus propter suam immaterialitatem non cognoscit singularia, sed, sicut dicitur in II de anima (text. 60), ratio est universalium, sensus vero particularium: ergo Deus non cognoscit singularia.

2. Præterea, illæ solæ virtutes in nobis sunt singularium cognoscitivæ, quæ recipiunt species non abstractas a materialibus conditionibus: sed res in Deo sunt maxime abstractæ ab omni materialitate: ergo Deus non cognoscit singularia.

3. Præterea, omnis cognitio est per aliquam similitudinem: sed similitudo singularium, inquantum sunt singularia, non videtur esse in Deo, quia principium singularitatis est materia, quæ, cum sit ens in potentia tantum, omnino est dissimilis Deo, qui est actus purus: non ergo Deus potest cognoscere singularia.

Sed contra est, quod dicitur (Proverb. XVI, 2): *Omnes viæ hominum patent oculis ejus* (2).

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 3, art. 3, et dist. 36, quæst. II, art. 8, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 50, 63, ac deinceps usque ad 72, ut et lib. III, cap. 75 et 76, et *De Verit.* quæst. II, art. 4 et 5, et *Opusc.* III, cap. 134 et 135.

(2) (Conclusio. *Cum cognoscere singularia ad creaturarum perfectionem spectet, etsi non secundum eamdem potentiam; Deum ipsum cognoscere singularia oportet, non quidem universales illorum causas sciendo, seu per applicationem universalium principiorum, sed per essentiam suam singulis propria intuendo, cum non tantum formæ, sed materiæ causa sit).*

De hoc nulla est dubitatio cum Deus

Respondeo dicendum, quod Deus cognoscit singularia. Omnes enim perfectiones in creaturis inventæ, in Deo præexistunt secundum altiorem modum, ut ex dictis patet (quæst. IV, art. 2). Cognoscere autem singularia pertinet ad perfectionem nostram: unde necesse est quod Deus singularia cognoscat. Nam et Philosophus pro inconvenienti habet, quod aliquid cognoscatur a nobis, quod non cognoscatur a Deo; Unde contra Empedoclem arguit in I de anima (text. 80), et in III Metaph. (text. 15), quod accideret Deum esse insipientissimum, si discordiam ignoraret.

Sed perfectiones, quæ in inferioribus dividuntur, in Deo simpliciter et unite 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, quod Deus cognoscit singularia per causas universales: nam nihil est in aliquo singularium, quod 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 quidquid aliud sic dicatur, non cognosceret ipsum, inquantum 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, quod cum Deus sit causa rerum per suam scientiam, ut dictum est (art. 8), intantum se extendit scientia Dei, inquantum se extendit ejus causalitas (1). Unde, cum virtus activa Dei se extendat non solum ad formas, a quibus accipitur ratio universalis, sed etiam usque ad materiam, ut infra ostendetur (q. XLIV, art. 2), necesse est quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quæ per materiam individuantur. Cum enim sciat alia a se per essentiam suam, inquantum est similitudo rerum, vel ut principium activum earum, necesse est, quod essentia sua sit principium sufficiens cognoscendi omnia quæ per ipsum fiunt, non solum in universali, sed etiam in singulari. Et esset simile de scientia artificis, si esset productiva totius rei, et non formæ tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit a principiis individuantibus: unde species intelligibilis nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum individualium. Et propter hoc intellectus noster singularia non cognoscit (2). Sed species

---

sit omnium omnino causa, et singula provideat, et ad suos fines dirigat, ut videbimus in quæst. de providentia.

(1) Ita ut nihil omnino actu causet quin sciat illud ut ens actuale; sicut et nihil prorsus causare possit quin sciat illud et possibile, ac omni eo modo quo possibile supponitur. Sed hic de actuali tantum causalitate nominatim agitur, et de cognitione rerum actualium tantum, quia singularium.

(2) Hoc non ita est accipiendum, quasi absolute divus Thomas sentiat nostrum intellectum non cognoscere singularia; sed quod non cognoscat ea

intelligibilis divini intellectus, quæ est Dei essentia, non est immaterialis per abstractionem, sed per seipsam, principium existens omnium principiorum quæ intrant rei compositionem, sive sint principia speciei, sive principia individui: unde per eam Deus cognoscit non solum universalia, sed etiam singularia.

Ad secundum dicendum, quod quamvis species intellectus divini secundum *esse* suum non habeat conditiones materiales, sicut species receptæ in imaginatione et sensu; tamen virtute se extendit ad immaterialia et materialia, ut dictum est (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod materia, licet recedat a Dei similitudine secundum suam potentialitatem, tamen inquantum vel sic esse habet, similitudinem quamdam retinet divini esse.

ARTICULUS XII.

Utrum Deus possit cognoscere infinita (1).

Ad duodecimun sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit cognoscere infinita. Infinitum enim, secundum quod est infinitum, est ignotum, quia infinitum est *cujus quantitatem accipientibus semper est aliquid extra sumere*, ut dicitur in III Phys. (text. 63.) Augustinus etiam dicit XII De civ. Dei, (cap. 18) quod *quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur*: sed infinita non possunt finiri: ergo non possunt scientia Dei comprehendi.

2. Præterea, si dicatur quod ea quæ in se sunt infinita, scientiæ Dei finita sunt, contra: ratio infiniti est, quod sit impertransibile, et finiti, quod sit pertransibile, ut dicitur in III Phys. (text. 34). Sed infinitum non potest transiri, nec a finito, nec ab infinito, ut probatur in VI Phys. (text. 40): ergo infinitum non potest esse finitum finito, neque etiam infinito. Et ita infinita non sunt finita scientiæ Dei, quæ est infinita.

3. Præterea, scientia Dei est mensura scitorum: sed contra rationem infiniti est quod sit mensuratum: ergo infinita non possunt sciri a Deo.

Sed contra est, quod dicit Augustinus (De civ. Dei. ubi supra): *Quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non tamen est incomprehensibilis ei cujus scientiæ non est numerus* (1).

---

directe, hoc est, per speciem primo et per se repræsentantem singularia, ut patet ex quæst. LXXXVI, art. 1.—Vel ut ait Nicolai, intellectus noster non cognoscit sigularia per se, directe, in seipsis, et singillatim ac seorsim, sed per speciem essentiæ ac in communi; vel per quamdam reflexionem ad phantasmata, in quibus ea intuetur.

(1) De his etiam part. III. quæst. X, art. 3, ut et *Sent.* I, dist. 39, quæst. I, art. 3, et *De Verit.* quæst. II, art. 9, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 69 et 71, et *Opusc.* II, cap. 135.

(1) (Conclusio. *Cum Deus sciat omnia quæ sunt in actu, et in potentia, tam sua quam creaturæ, scire infinita, etiam scientia visionis, necessarium est*).

Num infinita a Deo cognita sint talia actu vel solum in potentia controvertitur inter theologos. Quæstio est quidem difficilis valde et complexa, et intime connectitur cum aliis magni momenti, quæ cum recentioribus rationalistis agitantur, et quæ si non rite intelligantur, facillime in pantheismum, aut in errres contra creationem ducere possunt. Videtur autem diversas theologorum sententias aliquo modo conciliari posse, si distinguatur cognitio infinitorum, tum ex parte ipsius Dei, seu *subjective*, tum ex parte rerum, seu *objective*. Primo modo dici possunt *actu* infinita, quia simul a Deo in æternitate videntur. Secundo modo sunt infinita *in potentia*, eo sane modo quo sunt producibilia, et ordinem singularitatis ac successionis inter se habent. Et sic

Respondeo dicendum, quod cum Deus sciat non solum ea quæ sunt actu, sed etiam ea quæ sunt in potentia, vel sua, vel creaturæ, ut ostensum est (art. 9), hæc autem constat esse infinita, necesse est dicere quod Deus sciat infinita.

Et licet scientia visionis, quæ est tantum eorum quæ sunt, vel erunt, vel fuerunt, non sit infinitorum, ut quidam dicunt, cum non ponamus mundum ab æterno fuisse, nec generationem et motum in æternum mansura, ut individua in infinitum multiplicentur; tamen, si diligentius considerentur, necesse est dicere quod Deus etiam scientia visionis sciat infinita. Quia Deus scit etiam cogitationes 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 a particularibus infinitis. Unde intellectus noster per speciem intelligibilem hominis cognoscit quodammodo homines etiam infinitos; sed tamen non inquantum distinguuntur ab invicem, sed secundum quod communicant in natura speciei; propter hoc quod species intelligibilis intellectus nostri non est similitudo hominum quantum ad principia individualia, sed solum quantum ad principia speciei. Essentia autem divina, per quam intellectus divinus intelligit, est similitudo sufficiens omnium quæ sunt, vel esse possunt, non solum quantum ad principia communia, sed etiam quantum ad principia propria uniuscujusque, ut ostensum est (art. præc.) Unde sequitur quod scientia Dei se extendat ad infinita, etiam secundum quod sunt ab invicem distincta.

Ad primum ergo dicendum, quod infiniti ratio congruit quantitati, secundum Philosophum, in I Phys. (tex. 15): de ratione autem quantitatis est ordo partium. Cognoscere ergo infinitum secundum modum infiniti, est cognoscere partem post partem: et sic nullo modo contingit cognosci infinitum, quia quantacumque 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 successive, ut supra dictum est (art. 7). Unde nihil prohibet ipsum cognoscere infinita.

Ad secundum dicendum, quod transitio importat quamdam successionem in partibus: et inde est quod infinitum transiri non potest, neque a finito, neque ab infinito. Sed ad rationem comprehensionis sufficit adæquatio, quia id comprehendi dicitur, cujus nihil est extra comprehendentem: unde non est contra rationem infiniti quod comprehendatur ab infinito. Et sic quod in se est infinitum, potest dici finitum scientiæ Dei, tanquam comprehensum non tamen tanquam pertransibile.

Ad tertium dicendum, quod scientia Dei est mensura rerum non quantitativa, qua quidem mensura carent infinita, sed qua mensurat essentiam et veritatem rei. Unumquodque enim in tantum habet de veritate suæ naturæ, inquantum imitatur Dei scientiam, sicut artificiatum, inquantum concordat arti. Dato autem quod essent aliqua infinita actu secundum numerum, puta infiniti homines, vel secundum quantita-

---

Deus simul cognoscit omnia quæ ejus intellectui objiciuntur, licet ista non possint esse simul in rerum natura. Si autem Deus non potest producere multitudinem actu infinitam, hoc non est quidem ex defectu potentiæ, sed quia talis multitudo, *ut sic*, non est producibilis actu.

tem continuam, ut si esset aer infinitus, ut quidam antiqui dixerunt; 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.

Utrum scientia Dei sit futurorum contingentium (1).

Ad decimum tertium sic proceditur. 1. Videtur quod scientia Dei non sit futurorum contingentium. A causa enim necessaria procedit effectus necessarius: sed scientia Dei est causa scitorum, ut supra dictum est (art. 8): cum ergo ipsa sit necessaria, sequitur scita ejus esse necessaria; non ergo scientia Dei est contingentium.

2. Præterea, omnis conditionalis, cujus antecedens est necessarium absolute, consequens est necessarium absolute. Sic enim se habet antecedens ad consequens, sicut principia ad conclusionem; ex principiis autem necessariis non sequitur conclusio nisi necessaria, ut in I Poster. (t. 18) probatur: sed hæc est quædam conditionalis vera; *Si Deus scivit hoc contingens futurum esse, hoc erit;* quia scientia Dei non est nisi verorum. Hujus autem conditionalis antecedens est necessarium absolute, tum quia est æternum, tum quia significatur, ut præteritum: ergo et consequens est necessarium absolute. Igitur quidquid scitur a Deo est necessarium; et sic scientia Dei non est contingentium.

3. Præterea, omne scitum a Deo necesse est esse, quia etiam omne scitum a nobis necesse est esse; cum tamen scientia Dei certior sit quam scientia nostra: sed nullum contingens futurum necesse est esse: ergo nullum contingens futurum est scitum a Deo.

Sed contra est, quod dicitur (Psal. XXXII, 15): *Qui finxit sigillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum*, scilicet hominum: sed opera hominum sunt contingentia, utpote libero arbitrio subjecta: ergo Deus scit futura contingentia (1).

Respondeo dicendum, quod, cum supra ostensum sit (art. 9), quod Deus sciat omnia, non solum quæ actu sunt, sed etiam quæ sunt in potentia sua,

---

(1) De his etiam infra quæst. LXXXVI, art. 3 et 4, ut et *Sent.* I, dist. 38, art. 5, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 67, et *De Verit.* quæst. II, art. 12, et *Quodl.* XII, quæst. III.

(1) (Conclusio. *Cum Deus sciat omnia quæ non solum actu, sed in potentia sunt, tam sua, quam creaturæ; futura omnia contingentia, ut in seipsis sunt, secundum statum quo actu sunt, et ab æterno, simul et infallibiliter cognoscit.)*

Futurum dicitur, *quod nondum est, sed aliquando erit, aut esse poterit.* Aliud est *necessarium*, quod non est naturaliter impedibile, sed ex natura sua petit aliquando esse, ut crastinus ortus solis; aliud *contingens*, tum *late* sumptum, quod est naturaliter impedibile, ut vita longæva ex temperamento robusto impeditur per manum sicarii, tum *stricte*, quod est indifferens ex natura sua ad esse vel non esse, ut actus liberi. Hoc etiam est *absolutum*, si non dependet ab aliqua conditione, vel pendet a conditione certe ponenda, et *conditionatum*, quod pendet a conditione eventualiter ponenda, vel numquam ponenda: *pertinens*, si conditio habeat connexionem cum re, et *disparatum*, si non habeat.

De fide est Deum contingentia cognoscere, nam apertissime in pluribus locis S. Scripturæ traditur, ut Sap. VIII, 8; *Scit præterita et de futuris æstimat... signa et monstra scit antequam fiant, et eventus temporum et sæculorum.* Et Daniel, XIII, 42: *Deus æterne, qui absconditorum est cognitor, qui nosti omnia antequam fiant*, et alibi passim. Idipsum patet ex prophetiis adimpletis; quapropter Tertullianus contra Marcionem lib. II, cap. 5, arguebat: *Præscientiam Dei tantos habere testes, quantos fecit prophetas.*

vel creaturæ, horum autem quædam sint contingentia nobis futura, sequitur quod Deus contingentia futura cognoscat.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod contingens aliquod dupliciter potest considerari: uno modo in seipso, secundum quod jam in actu est, 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 cum 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 (1), sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso. Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul; quia sua cognitio mensuratur æternitate, sicut etiam suum esse. Æternitas autem tota simul existens ambit totum tempus, ut supra dictum est (qu. X, art. 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 (1). Unde manifestum est quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, inquantum subduntur divino conspectui secundum suam præsentialitatem, et tamen sunt futura contingentia, suis causis proximis comparata (2).

Ad primum ergo dicendum, quod licet causa suprema sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens propter causam proximam contingentem, sicut germinatio plantæ est contingens propter causam proximam contingentem; licet motus solis, qui est causa prima, sit necessarius. Et similiter scita a Deo sunt contingentia propter causas proximas, licet scientia Dei, quæ est causa prima, sit necessaria.

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt quod hoc antecedens, *Deus scivit hoc contingens futurum*, non est necessarium, sed contingens; quia licet sit præteritum, tamen importat respectum ad futurum. Sed hoc non tollit ei necessitatem, quia id quod habuit respectum ad futurum, necesse est habuisse, licet etiam futurum non sequatur quandoque. Alii vero dicunt hoc antecedens esse contingens, quia est compositum ex necessario et contingenti, sicut istud dictum est contingens, "Socratem esse hominem album.„ Sed hoc etiam nihil est, quia

---

(1) Id est non tantum in causis contingentibus et impedibilibus, sed etiam in causis quæ causas impedibiles determinabunt, aut, ut ait ipse divus Thomas, Deus scit non solum causas contingentium, sed etiam ea quibus possunt impediri; ideoque scit per certitudinem, an contingentia sint vel non sint *(Cont. Gent.* lib. I, cap. 68).

(1) Ea scilicet præsentia quam Scholastici *objectivam* vocant, non ea quam dicunt *realem* et *formalem*. Res enim ab æterno præsentes non existunt: sed quia realis et actualis illarum præsentia, quam suo tempore habebunt, subditur divino conspectui, hoc sensu Deus cognoscit omnes res secundum illarum præsentiam realem, sive secundum esse reale, quod aliquando habebunt in tempore.

(2) In aliis deest, *proximis*. Sed nostra lectio est retinenda, ut habent cod. Camer., Nicolai, et aliæ.

cum 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 quod 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. Unde dicendum est quod antecedens est necessarium absolute. Nec tamen sequitur, ut quidam dicunt, quod consequens sit necessarium absolute, quia antecedens est causa remota consequentis, quod propter causam proximam contingens est. Sed hoc nihil est: esset enim conditionalis falsa, cujus antecedens esset causa remota necessaria, et consequens effectus contingens, ut puta, si dicerem: *Si sol movetur, herba germinabit.* Et ideo aliter dicendum est, quod quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animæ, consequens est accipiendum, non secundum esse quod in se est, sed secundum quod est in anima. Aliud enim est esse rei in se ipsa, et esse rei in anima, ut puta, si dicam, "Si anima intelligit aliquid, illud est immateriale,„ intelligendum est quod illud est immateriale secundum quod est in intellectu, non secundum quod est in seipso. Et similiter si dicam: *Si Deus scivit aliquid, illud erit*, consequens intelligendum est prout subest divinæ scientiæ, scilicet prout est in sua præsentialitate. Et sic necessarium est, sicut et antecedens (1); quia *omne quod est, cum est, necesse est esse,* ut dicitur in I Periher. (cap. 6).

Ad tertium dicendum, quod ea quæ temporaliter in actum reducuntur, a nobis successive cognoscuntur in tempore, sed a Deo in æternitate, quæ est supra tempus. Unde nobis, quia cognoscimus futura contingentia, inquantum talia sunt, certa esse non possunt, sed soli Deo, cujus intelligere est in æternitate supra tempus. Sicut ille qui vadit per viam, non videt illos qui post eum veniunt, sed ille qui ab aliqua altitudine totam viam intuetur, simul videt omnes transeuntes per viam. Et ideo, illud quod scitur a nobis, oportet esse necessarium, etiam secundum quod in se est, quia ea quæ in se sunt contingentia futura, a nobis sciri non possunt. Sed ea quæ sunt scita a Deo, oportet esse necessaria secundum modum quo subsunt divinæ scientiæ, ut dictum est (in corp. art.), non autem absolute, secundum quod in propriis causis considerantur. Unde et hæc propositio; *Omne scitum a 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 a Deo esse, est necessarium.„ Sed obstant quidam dicentes quod ista distinctio habet locum in formis separabilibus a 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 esse nigrum*, numquam potest esse verum. In formis autem inseparabilibus a subjecto non habet locum prædicta distinctio, ut si dicam: *Corvum nigrum possibile est esse album*, quia in utroque sensu est falsa. Esse autem

---

(1) Antecedens non est simpliciter necessarium, sed solum ex hypothesi. Nam in I, d. 39, art. 2 ad 3 ita habet divus Thomas: Illud quod est, necesse est esse dum est; absolute tamen loquendo non necesse est esse (Conf. *De Verit.* quæst. XXIII, art. 4 ad 4, et inf. quæst. CXVI, art. 3.) Hinc sequitur consequens esse quoque necessarium de necessitate conditionata, et non de necessitate absoluta.

scitum a Deo est inseparabile a re, quia quod est scitum a Deo, non potest esse non scitum. Hæc autem instantia locum haberet, si hoc quod dico scitum, importaret aliquam dispositionem subjecto inhærentem: sed cum importet actum scientis, ipsi rei scitæ, licet semper sciatur, potest aliquid attribui secundum se, quod non attribuitur ei, inquantum stat sub actu sciendi; sicut esse materiale attribuitur lapidi secundum se, quod non attribuitur ei secundum quod est intellibile.

ARTICULUS XIV.

Utrum Deus cognoscat enuntiabilia (1).

Ad decimum quartum sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat enuntiabilia. Cognoscere enim enuntiabilia convenit intellectui nostro, secundum quod 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, cum sit omnino simplex: ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

Sed contra est, quod dicitur (Psal. XCIII, 11): *Dominus scit cogitationes hominum:* sed enuntiabilia continentur in cogitationibus hominum: ergo Deus cognoscit enuntiabilia (2).

Respondeo dicendum, quod cum formare enuntiabilia sit in potestate intellectus nostri, Deus autem sciat quidquid est in potentia sua, vel creaturæ, ut supra dictum est (art. 9), necesse est quod Deus sciat omnia enuntiabilia quæ formari possunt. Sed, sicut scit materialia immaterialiter, et composita simpliciter, ita scit enuntiabilia non per modum enuntiabilium, quasi scilicet in intellectu ejus sit compositio, vel divisio enuntiabilium (1); sed unumquodque cognoscit per simplicem intelligentiam, intelligendo essentiam uniuscujusque; sicut si nos hoc ipso quod intelligimus, quid est homo, intelligeremus omnia quæ de homine predicari possunt. Quod quidem in intellectu nostro non contingit, qui de uno in aliud discurrit, propter hoc quod species intelligibilis sic repræsentat unum quod non repræsentat aliud. Unde intelligendo quid est homo, non ex hoc in ipso alia quæ ei insunt, intelligimus, sed divisim secundum quamdam successionem. Et propter hoc, ea quæ seorsum 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) De his etiam infra quæst. XVI, art. 5 ad 1, ut *et Sent.* I, dist. 38, art. 3, et dist. 39, art. 5, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 58 et 59, et *De Verit.* quæst. II, art. 7.

(2) (Conclusio. *Cum sciat Deus quæcumque 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.*

Enuntiabilia dicuntur ab Scholasticis judicia verbis expressa, ac proinde enuntiatio idem valet ac propositio. Ad enuntiabilia etiam pertinent abstractiones a rebus cognitis, fictiones mentis, et conceptus imaginationis nostræ. Hanc certissime cognitionem in Deo dari, liquet ex Sap. VIII, 8, ubi de Deo dicitur; *Scit versutias hominum et sermonum, et dissolutiones argumentorum.*— Item Eccli. XLII, *Dominus cognovit omnem scientiam; non præterit illum omnis cogitatus, et non abscondit se ab eo ullus sermo:* et alibi. Cognoscit autem illa suo modo, non nostro.

(1) Antiqui Scholastici dicebant compositionem et divisionem in propositionibus, quod nos vocamus affirmationem et negationem.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si Deus cognosceret enuntiabilia per modum enuntiabilium.

Ad secundum dicendum, quod compositio enuntiabilis significat aliquid *esse* rei. Et sic Deus per suum *esse*, quod est ejus essentia, est similitudo omnium eorum quæ per enuntiabilia significantur.

ARTICULUS XV.

Utrum scientia Dei sit variabilis (1).

Ad decimum quintum sic proceditur. 1 Videtur quod scientia Dei sit variabilis. Scientia enim relative 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 (2): ergo scientia Dei est variabilis secundum variationem creaturarum.

2. Præterea, quidquid potest Deus facere, potest scire: sed Deus potest plura facere quam faciat: ergo potest plura scire quam sciat. Et sic scientia sua potest variari secundum augmentum et diminutionem.

3. Præterea, Deus scivit Christum nasciturum: nunc autem nescit Christum nasciturum, quia Christus nasciturus non est: ergo non quidquid Deus scivit, scit. Et ita scientia Dei videtur esse variabilis.

Sed contra est, quod dicitur (Jacob. I, 17,) quod *apud Deum non est transmutatio, neque vicissitudinis obumbratio* (3).

Respondeo dicendum, quod cum scientia Dei sit ejus substantia, ut ex dictis patet (art. 1), sicut substantia ejus est omnino immutabilis, ut supra ostensum est (quæst. IX, art. 1), ita oportet scientiam ejus omnino invariabilem esse.

Ad primum ergo dicendum, quod *Dominus* et *Creator*, et hujusmodi, important relationes ad creaturas, secundum quod in seipsis sunt. Sed scientia Dei importat relationem ad creaturas, secundum quod sunt in Deo, quia secundum hoc est unumquodque intellectum in actu, secundum quod est in intelligente. Res autem creatæ sunt in Deo invariabiliter, in seipsis autem variabiliter (1). Vel aliter dicendum est, quod *Dominus* et *Creator*, et hujusmodi, important relationes, quæ consequuntur actus qui intelliguntur terminari ad ipsas creaturas, secundum quod in seipsis sunt; et ideo hujusmodi relationes varie 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 (2).

---

(1) De his etiam infra quæst. XIX, art. 7, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 82, ut et *Sent.* I, dist. 39, quæst. I, art. 3 ad 5, et *De Verit.* quæst. II, art. 5.

(2) In aliis deest, *ut Dominus, Creator, et hujusmodi.*

(3) Conclusio. *Scientia Dei cum non distinguatur ab ipsa ejus immutabili substantia, variabilis nullo modo est.*

Etsi consideretur secundum propriam rationem scientiæ, qua nimirum respicit eas res quæ sciuntur quocumque modo, invariabilis est, quia Deo subjecta sunt omnia quibus non repugnat cognosci, et quia scientia in Deo non est aliud quam simplex quædam comprehensio cognitiva uno simplicissimo conceptu.

(1) Magna est hic varietas lectionum; nos autem cum Nicolai et Antonio Franco hoc modo legi debere judicamus, quia verior et planior est sensus.

(2) Ea quæ important relationem ad creaturas dicuntur de Deo ex tempore, si illa relatio consequatur actionem Dei transeuntem in res exteriores, ut creator, et gubernator; quæ autem important relationem consequentem actionem Dei immanentem, dicuntur ab æterno; et de isto posteriori genere est

Ad secundum dicendum, quod Deus scit etiam ea quæ potest facere, et non facit. Unde ex hoc quod potest plura facere quam facit, non sequitur quod possit plura scire quam sciat, nisi hoc referatur ad scientiam visionis (1), secundum quam dicitur scire ea quæ sunt in actu secundum aliquod tempus. Ex hoc tamen quod scit quod aliqua possunt esse quæ non sunt, vel etiam non esse quæ sunt, non sequitur quod scientia sua sit variabilis, sed quod cognoscat rerum variabilitatem. Si tamen aliquid esset, quod prius Deus nescivisset, 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 quod ponitur aliquid esse secundum quodcumque tempus, oportet poni quod ab æterno sit scitum a Deo. Et ideo non debet concedi, quod Deus possit plura scire quam sciat; quia hæc propositio implicat, quod ante nesciverit, et postea sciat.

Ad tertium dicendum, quod antiqui Nominales dixerunt idem esse enuntiabile, *Christum nasci,* et *esse nasciturum,* et *esse natum,* quia eadem res significatur per hæc tria, scilicet Nativitas Christi. Et secundum hoc sequitur quod Deus quidquid scivit, sciat, quia modo scit *Christum natum,* quod significat idem ei quod est, *Christum esse nasciturum.* Sed hæc opinio falsa est; tum quia diversitas partium orationis diversitatem enuntiabilium causat; tum etiam quia sequeretur quod propositio quæ semel est vera, esset semper vera, quod est contra Philosophum (in Prædic. cap. 1.), qui dicit quod hæc oratio, *Socrates sedet,* vera est, eo sedente, et eadem falsa est, eo surgente. Et ideo concedendum est, quod hæc non est vera, *Quidquid Deus scivit, scit,* si ad enuntiabilia referatur. Sed ex hoc non sequitur quod scientia Dei sit variabilis: sicut enim absque variatione divinæ scientiæ est quod sciat unam et eamdem rem quandoque esse, et quandoque non esse, ita absque variatione divinæ scientiæ est, quod 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 secundum veritatem et falsitatem, puta si mutata re, eamdem opinionem de re illa retineamus; vel secundum diversas opiniones, ut si primo opinemur aliquem sedere, et postea opinemur eum non sedere: quorum neutrum potest esse in Deo.

ARTICULUS XVI.

Utrum Deus de rebus habeat scientiam speculativam (2).

Ad decimum sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus de rebus non habeat scientiam speculativam. Scien-

---

scientia et amor. Vide supra q. XIII. art. 7, et quæ dicentur infra q. XXXIV, art. 3.

(1) Deus scientia visionis posset plura vel pauciora scire quam sciat, sicuti etiam potest plura vel pauciora facere quam faciat, ac per consequens potest aliquid scire, quod neque scivit, neque scit. Sed hæc in sensu diviso sunt intelligenda, nam in composito nec potest plura vel pauciora scire, nec id quod modo cognoscit, postea non cognoscere, etiam loquendo de scientia visionis.

(1) Scientia Dei nihilominus est invariabilis, quia enuntiationes quæ sunt veræ pro determinatis temporibus, ipse scit eas esse veras illis temporibus; ac proinde diversitas, quæ hic reperitur, non est ex parte scientiæ Dei, sed ex parte rerum ei subjectarum.

(2) De his etiam infra q. XXXIV. art. 3, ut et 1 2, quæst III, art. 5 ad 1,

tia enim Dei est causa rerum, ut supra ostensum est (art. 8): sed scientia speculativa non est causa rerum scitarum: ergo scientia Dei non est speculativa.

2. Præterea, scientia speculativa est per abstractionem a rebus, quod divinæ scientiæ non competit: ergo scientia Dei non est speculativa.

Sed contra: omne quod est nobilius, Deo est attribuendum. Sed scientia speculativa est nobilior quam practica, ut patet per Philosophum in princ. Metaph.: ergo Deus habet de rebus scientiam speculativam (1).

Respondeo dicendum, quod aliqua scientia est speculativa tantum, aliqua practica tantum, aliqua vero secundum aliquid speculativa et secundum aliquid practica.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter. Primo ex parte rerum scitarum, quæ non sunt operabiles á sciente, sicut est scientia hominis de rebus naturalibus, vel divinis. Secundo, quantum ad modum sciendi, ut puta, si ædificator consideret domum definiendo, et 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. Tertio, quantum ad finem; nam intellectus practicus differt fine á 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 operabili. Scientia igitur quæ est speculativa ratione ipsius rei scitæ (1), est speculativa tantum: quæ vero speculativa est, vel secundum modum, vel secundum finem, est secundum quid speculativa, secundum quid practica: cum vero ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica.

Secundum hoc ergo dicendum est, quod Deus de seipso habet scientiam speculativam tantum, ipse enim operabilis non est. De omnibus vero aliis habet scientiam et speculativam et practicam: speculativam quidem quantum ad modum; quidquid enim in rebus nos speculative cognoscimus definiendo et dividendo, hoc totum Deus multo perfectius novit. Sed de his, quæ potest quidem facere, sed secundum nullum tempus facit, non habet practicam scientiam, secundum quod practica scientia dicitur a fine; sic autem habetpracticam scientiam de his, quæ secundum aliquod tempus facit. Mala vero licet ab eo non sint operabilia, tamen sub cognitione practica ipsius cadunt, sicut et bona, inquantum permitit, vel impedit, vel ordinat ea; sicut et ægritudines cadunt sub practica scientia medici, inquantum per artem suam curat eas.

Ad primum ergo dicendum, quod

---

et *Sent.* in prol. lib. 1, et *De Verit.* quæst. III, art. 3.

(1) (Conclusio. *Deus cum non sit quoddam operabile, cætera vero omnia, quorum scientiam habet, per se, vel per accidens operabilia ab ipso sint, seipsum scientia tantum speculativa cognoscit, alia vero a se, et practica et speculativa scientia scit.)*

Sensus est quod si divina essentia consideretur secundum se, absque ordine ad creaturas, est objectum tantum scientiæ speculativæ: si vero consideretur per respectum ad creaturas, quatenus est exemplar, et causa effectiva et finalis ipsarum, habet quod sit objectum non solum scientiæ speculativæ, sed etiam practicæ, quatenus est prima regula operandi ipsas creaturas. (Bañez.)

(1) Id est ratione objecti solummodo speculabilis, et non operabilis.

scientia Dei est causa, non quidem sui ipsius, sed aliorum; quorumdam quidem actu, scilicet eorum quæ secundum aliquod tempus fiunt; quorumdam vero virtute, scilicet eorum quæ potest facere, et tamen nunquam fiunt.

Ad secundum dicendum, quod scientiam esse acceptam a rebus scitis, non per se convenit scientiæ speculativæ, sed per accidens, inquantum est humana.

Ad id vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod de operabilibus perfecta scientia non habetur, nisi sciantur inquantum operabilia sunt. Et ideo, cum scientia Dei sit omnibus modis perfecta, oportet quod sciat ea quæ sunt a se operabilia, inquantum hujusmodi, et non solum secundum quod sunt speculabilia. Sed tamen non receditur a nobilitate speculativæ scientiæ, quia omnia alia a se videt in seipso, seipsum autem speculative cognoscit; et sic, in speculativa sui ipsius scientia habet cognitionem et speculativam, et practicam, omnium aliorum.

APPENDIX III.

(AD QUÆST. XIV. ART. 6).

DE MEDIO SCIENTIÆ DIVINÆ.

Medium cognitionis dicitur illud, quod prius notum nos ducit in cognitionem alterius, seu mediante quo res percipimus. Ita speculum est medium, per quod imagines conspicimus, et in philosophicis prima principia, seu axiomata, sunt media, quibus devenitur in conclusionis notitiam.—Per medium autem scientiæ divinæ intelligitur id in quo, tamquam in ratione prius cognita, Deus res cognoscit.

Deus igitur absque ullo medio seipsum, seu essentiam suam cognoscit; nihil enim est, vel concipi potest in Deo, prius essentia sua, quod sit causa ejus cognitionis. Attributa autem, quæ ab essentia tamquam a radice dimanant, juxta nostrum cogitandi modum, in ipsa veluti in medio cognoscit.

Omnia alia, a se distincta, sive possibilia, sive existentia, sive præterita, sive futura, pro quacumque temporis differentia, Deus videt in seipso, seu in essentia sua, tamquam in objecto ratione prius cognito. Verum essentia divina sub triplici respectu spectari potest, scilicet, 1.° ut causa efficiens, seu productiva omnium rerum, sive possibilium, sive existentium: 2.° ut earum omnium causa exemplaris, seu idea objectiva omnium, quæ sunt vel esse possunt, aut species intelligibilis, quæ eas repræsentat: 3.° ut causa supereminens, quæ modo exellentiori omnes creaturarum perfectiones in se continet. Et hic jam incipiunt diversæ theologorum opiniones, quas breviter indicabimus.

Circa *possibilia*. Thomistæ contendunt Deum omnia possibilia cognoscere in se, ut in causa eorum effectrice: Vazquez cum aliis arbitratur Deum ea videre in Verbo, ut in speculo: Sylvanus dicit creaturas possibiles, non nisi in decreto suæ voluntatis a Deo videri, cum juxta ipsum nihil sit possibile, aut impossibile, ante divinæ voluntatis decretum; Charmes tenet Deum res possibiles videre, non tantum in essentia sua tamquam in causa earum effectrice, sed etiam in seipsis, prout in essentia divina, tamquam in specie intelligibili, repræsentantur.—Jam vero hæc indubia sunt: 1.° Deum res omnes modo perfectissimo cognoscere; 2.° In ipso inveniri rationem possibilitatis et existentiæ omnium rerum. 3.° Res non tantum esse possibiles, quod ex se non repugnent, sed etiam ex eo quod sit aliqua causa infinitæ virtutis, quæ possit eas e nihilo edu-

cere, qualis profecto est omnipotentia divina. 4.° Omnium rerum rationes et exemplaria in Deo ab æterno esse, ut docent Patres, adeo ut jam illa quodam modo in sua æternitate condiderit. 5.° Res omnes, prout sunt in seipsis, non esse objectum motivum divinæ cognitionis, sed terminativum tantum. 6.° Dato quod res sint possibiles, habere cognoscibilitatem objective; nihil ergo repugnat, Deum illas cognoscere secundum esse proprium, quod haberent, si producerentur.

Quilibet ergo potest, quam maluerit, sententiam amplecti, vel illis omnibus uti, si opus fuerit, juxta opportunitatem et adversariorum indolem.

Circa *existentia* cum suis respectivis differentiis, præsentis, præteriti, aut futuri. Thomistæ sentiunt ea videri in essentia, ut causa productiva, et in decretis: alii in eadem essentia, ut causa exemplari et supereminenti; plures tenent ea videri immediate in *seipsis*, quatenus habent veritatem objectivam, vi cujus cognoscibiles sunt, quia possunt terminare enuntiationem sibi ipsis conformem.—Certum est autem, 1.° cognitionem divinam non specificari ab objecto creato, cum istud non possit esse principium intellectualis operationis, per se nempe vel per speciem influens: 2.° Deum non cognoscere creaturas per *speciem* ab his acceptam, et ejus intellectum nulla indigere specie ad cognoscenda omnia cognoscibilia; quod quidem maxima est perfectio in intelligendo: 3.° Deum unico actu omnia cognoscere, ac proinde unum non est ipsi ratio proprie dicta intelligendi aliud: 4.° Quidquid, ut aliud ab essentia divina intelligitur, nonnisi ut participationem finitam ejusdem essentiæ intelligi posse: et aliunde virtus divina est causa rerum secundum omnes earum rationes, etiam specificas et individuales. Non igitur excluditur perfectio cognitionis ex parte rei cognitæ, ut in seipsa est, et modo perfectissimo.

Circa *futura libera absoluta*, magna est sententiarum varietas. Nonnulli cum Cajetano, Capreolo et aliis, existimarunt futura hæc videri in reali coexistentia eorum cum æternitate: cum enim, inquiunt, æternitas sit tota simul, omnesque temporis differentias absque divisione contineat, nihil ei futurum est, aut præteritum, sed omnia præsentia.—Multi Thomistæ, cum Cabrera et Alvarez, docent futura contingentia videri a Deo in propriis eorum causis, proxime completis, et in actu primo consideratis.—Reliqui omnes Thomistæ dicunt Deum omnia futura libera cognoscere in suis decretis absolutis et physice prædeterminantibus, quia juxta ipsos nihil est futurum libere in quocumque ordine vel statu, nisi quia Deus illud futurum prædefinivit, et prædeterminavit. Deus enim est prima causa, causa universalissima, primum movens et agens, et supremus dominus; creatura autem á Deo dependet, sicut causa secunda a causa prima, non solum ut sit, verum etiam ut agat et operetur; quo fit, ut in nullum actum erumpere possit, nisi Deus ejus voluntatem præmoveat, et physice prædeterminet ad agendum. Quoad peccata vero, plerique ex ipsis contendunt Deum ea videre in decreto permissivo quoad malitiam, in decreto vero præmovente et physice prædeterminante quoad entitatem, seu actum materialem et physicum.

Multi Doctores Sorbonici, contendentes Deum circa liberas hominis actiones nihil omnino absolute determinare ac prædefinire, nisi prius cognoverit, quid homo facturus esset, si in his vel illis circunstantiis collocaretur, si hæc vel illa gratia ipsi conferretur, rejiciunt omnia decreta absoluta et prædeterminantia, docentque actiones liberas a Deo videri, tum in seipsis, objective ac determinative, tum in essentia sua tamquam specie intelligibili, in repræsentando infinita, tum in decreto, quo post operationem causæ secundæ prævisam per scientiam conditionatam, suum concursum eidem præstare decernit.

Molina et alii arbitrantur futura libera cognosciæ in human voluntatis supercomprehensione, qua Deus non solum eam totaliter et altissime comprehendit, sed infinite superexcedit. Fonseca et Suarez dicunt Deum illa cognoscere in suo decreto futuro, et ponendo in sequenti signo rationis. Vazquez et multi alii negant Deum cognoscere futura in medio aliquo, sed dicunt ea cognosci immediate in seipsis, seu in veritate objectiva, quam habent antecedenter ad omne decretum Dei; nam ex duabus propositionibus contradictoriis, quæ de futuris contingentibus formari possunt, una debet esse determinate vera, et altera determinate falsa. Cum igitur Deum nulla lateat veritas, ipse ante quodcumque decretum videt hanc veritatem formalem et objectivam propositionum de futuro, quæ proinde est medium in quo futura contingentia videt. Alii cum Ægidio Romano sentiunt Deum videre futura in suis idæis, seu in divina essentia, prout habet rationem ideæ repræsentantis omnes creaturas. Denique Theophilus Raynaudus docet Deum cognoscere futura contingentia in causa secunda sibi relicta, seu in operatione voluntatis creatæ, qualis futura esset in hypothesi, quod per se solam agere posset.

Inter has sibi e diametro oppositas Thomistarum et Molinistarum sententias, quasi media incedunt via Augustiniani; et varios distinguentes hominum status ac rerum ordines, modo Thomistis junguntur, modo ad Molinistas accedunt. Itaque, si sermo sit de futuris ordinis mere naturales, absolute pronuntiant, ea a Deo cognosci ante decreta; physicam enim præmotionem ad actus naturalis non admittunt. Si autem sermo sit de futuris ordinis supernaturalis, distinctione statuum utuntur, et in statu naturæ innocentis ea pariter cognita fuisse dicunt ante decretum, quia in eo statu gratiam ab intrinseco efficacem non agnoscunt; et hactenus Molinistis consentinut. At vero, dum disseritur de futuris ordinis supernaturalis, in actuali statu naturæ lapsæ, cum Thomistis docent ea nullo modo prævideri a Deo, nisi in decretis absolutis, quibus se gratiam ab intrinseco victricem daturum constituit: hanc enim gratiam in hoc statu naturæ per peccatum fractæ et vitiatæ, necessariam omnino esse, non minus strenue quam Thomistæ propugnant.

Harum sententiarum discrepantia ex duobus præcipue capitibus oritur: 1.° Ex eo quod Thomistæ gratiam a se, seu ab intrinseco efficacem ponunt; ceteri autem theologi talem gratiam non admittunt, sed solum eam efficacem esse contendunt ex prævisione consensus, et decreto subsequenti. 2.° Ex eo quod Thomistæ nullum discrimen agnoscunt, nec agnoscendum esse volunt, inter *scientiam visionis* et *decretum Dei*, quæ juxta ipsos unum idemque sunt, nec præter dictam scientiam aliam admittunt, nisi illam, quæ est *mere possibilium*, et quam *simplicis intelligentiæ* dicimus. Congruistæ e contrario, et Augustiniani recentiores, in his quæ a causis liberis pendent, distinguendos esse actus volunt, qui efficaci Dei gratia indigent, ut fiant, ab aliis, qui vel a sola humana libertate prodeunt, cujusmodi sunt actus moralis honestatis, vel quos solo gratiæ sufficientis auxilio fieri posse propugnant: distinguunt præterea Dei decretum a scientia visionis.

Igitur juxta Thomistas actus moralis honestatis prænoscuntur a Deo in decretis præmotionis physicæ, actus autem ordinis supernaturalis in decretis dandæ, vel non dandæ gratiæ a se efficacis, pariter cum prædeterminatione physica. Juxta Congruistas vero, actus morales ordinis naturalis cognoscuntur in altissima voluntatis humanæ comprehensione, et actus ordinis supernaturalis in decreto subsequenti divinam prævisionem de iis, quæ libera voluntas actura esset, si constitueretur sub tali gratia, vel tali auxilio. Quæ gratia, ut prævisa efficax sub tali conditione, si eam dare Deus decernat, distinguitur in istorum

sententia a gratia pure sufficienti, ratione doni et beneficii; cum non obstante hac prævisione, posset Deus eam non dare, prout reipsa eam non dedit Tyriis atque Sidoniis. Hi præterea bifariam distinguunt scientiam; nempe eam quæ in simplici rerum cognitione posita est, et eam quæ subsequitur decretum. Scientia vero quæ præcedit decretum illudque dirigit, a Molina dicitur *media*.

Thomistæ suam sententiam probant ex plurimis Sacræ Scripturæ locis, in quibus dicitur, quod Deus *omnia operatur secundum consilium voluntatis suæ* (Eph. I, 11); quod ipse est qui *operatur in nobis velle et perficere*, (Philip. II, 13); et etiam ipsum *omnia opera nostra in nobis operari*, (Isai. XXVI, 12): vel in quibus quidquid mali vel boni homines libere faciunt, totum *præparatum* a Deo dicitur, in decretis, viis, judiciis ac providentia ejus positum, ut id tantum factum sit, quod ipse cogitavit et fieri voluit. Ex patribus afferunt illorum testimonia, qui docent, non ideo res futuras a Deo prævideri, quia futuræ sunt, sed ideo futuras esse, quia Deus eas prævidit. Addunt etiam plures rationes theologicas, nervose impugnando sententias contrarias, et propriam confirmando ex eo quod causalitas Dei extenditur ad operationes intellectus et voluntatis, et ad omnia contingentia, quæ alioquin non possent esse.

Congruistæ vero pro sua sententia adducunt plura Scripturarum testimonia, in quibus opera nostra *cognita*, *investigata* dicuntur, *in viis et in semitis nostris prævisa*, non in decreto Dei præfinita, ut, ex gr. illud Psalmi CXXXVIII, 3; *Intellexisti cogitationes meas de longe, semitas meas et funiculum meum investigasti, et omnes vias meas prævidisti*. His addunt futura conditionata, quorum conditio ponenda non erat, ut immutandum justum, si diutius vixisset (Sap. IV, 11.); capiendum David a Saule, si Ceilæ constitisset (I. Reg. XXIII, 12.); pœnitentiam acturos Tyrios et Sidonios, si Christi miracula vidissent (Luc. X, 13.) In his et similibus, ajunt, solam Dei præscientiam spectare licet de eo, quod in iis circunstantiis futurum erat; nam si decretum aliquod Deus fecisset, jam impletum esset. Deinde multis Patrum testimoniis probare conantur, res ideo cognosci a Deo, quia futur sunt, non autem futuras esse, quia Deus eas præscivit, ut inter alios Origenes, in cap. VIII ad Rom; *Non propterea erit aliquid*, ait, *quia id scit Deus futurum, sed quia futurum est, scitur a Deo, antequam fiat*. Denique argumenta Thomistarum impugnant, et plures rationes theologicas pro sua sententia afferunt, dessumptas ex ipsa contingentia futurorum, et ex libertate humana, quæ si esset quocumque modo prædeterminata, salva consistere non posset.

Sed magis adhuc crescunt theologorum concertationes circa modum, quo Deus cognoscit *futura contingentia conditionata*, illa scilicet, quæ licet reipsa futura non sint, futura tamen essent, si aliqua poneretur conditio, a qua pendent.

Totus hujusce controversiæ cardo, ait Charmes, in eo consistit, utrum scientia conditionatorum futurorum sit posterior decreto absoluto Deiæ prdefinientis et prædeterminantis illius scientiæ objectum. Affirmant Thomistæ, negant alii: sed ut comperta fiat utraque sententia, exponendus est ordo decretorum Dei qui in utroque systemate statuitur.—Quæ ipse ita exponit.

Systema Thomistarum.—Duo potissimum Thomistarum systema constituunt; præmotio physica et gratia sufficiens.

1.° Præmotio physica, juxta veteres Thomistas, est actio Dei virtuosa, quæ physice et instar motionis voluntati impressæ, mentem jam antea sufficienti auxilio adjutam ad actum applicat. Alii dicunt eam esse entitatem animæ supervenientem, et a Deo productam; sed nusquam dilucide exposuerunt Thomistæ quid sit illa motio virtuosa, seu entitas animæ superveniens. Clarius elo-

quuntur Thomistæ recientiores, qui præmotionem asserunt esse ipsamet decreta divina actus nostros prædeterminantia, seu voluntatem Dei talem actum decermentis. Hinc valde differt eorum opinio a decimanona Quesnelli propositione: *Dei gratia nihil aliud est quam omnipotens illius voluntas*, quam intelligebat ille auctor de voluntate Dei omnipotentissima, et cui resisti non potest, et quam eo sensu tantum Ecclesia proscripsit.

2.° Præmotionem physicam admittunt Thomistæ, sive pro actibus naturalibus, et hæc præmotionis seu prædeterminationis physicæ nomen retinet, sive pro actibus supernaturalibus, et vocatur gratia ex natura sua efficax.

3.° Admittunt etiam præmotiones ad actus indeliberatos, sive naturalis, sive supernaturalis ordinis, verum eo loco de solis actibus liberis agitur.

4.° Præmotio duplex distinguitur: alia generalis, alia particularis. Præmotio generalis est impulsus seu determinatio voluntatis versus bonum in genere. Ejusmodi præmotio saltem aliquo sensu ab omnibus admittitur; inest enim omnibus amor innatus boni in genere. Præmotio particularis est determinatio seu impulsio mentis versus bonum particulare.

5.° Præmotionem physicam in quolibet statu, sive naturæ innocentis, sive naturæ lapsæ, necessariam asserunt Thomistæ, et quidem duplici titulo, sive ut salvum sit supremum Dei in creaturas dominium, sive ut salvetur Dei scientia. Existimant enim Deum non posse, nisi in decretis prædeterminantibus futura certo cognoscere, nec sine illis hominum voluntates ad nutum flectere. Quidam insuper, titulo infirmitatis, pro præsenti statu, illam necessariam admittunt.

6.° Præmotio physica, quando ad aliquem actum datur, ex natura sua et infallibiliter habet suum effectum, nec supponi potest suo effectu carere, licet ad actum suppositum supersit libertas; Deus enim per præmotionem physicam non tantum vult actum, sed vult etiam modum actus; vult, decernit quidem ut sit actus, sed ut sit libere, et ideo actus fit libere, id est, cum libertate ad oppositum.

7.° Præmotio physica dat actum, sed non dat potentiam agendi, verum illam supponit. Gratia sufficiens mentem ad potestatem supernaturalem evehit, seu dat potentiam agendi actum supernaturalem. Adhortationes, suavitates internæ, motiones sunt præviæ gratiæ sufficientis, quinimo sunt partes illius gratiæ, quæ quidem ipsa est motio seu impressio divina, mentem ad actum supernaturalem impellens.

8.° Gratia sufficiens vires sufficientes ad agendum suppeditat, sed ita ut, nisi adsit præmotio physica, actus nunquam peragatur. Nam, juxta Thomistas, qui præmotione physica destituitur, soloque sufficienti auxilio adjuvatur, nunquam supponi potest actum peragere, licet illum actum producere valeat.

9.° Deus, juxta Thomistas, non præmovet ad morale peccati, sed tantum ad materiale et physicum, quod in peccato reperitur. Imo recentiores quidam Thomistæ asserunt Deum nequidem ad materiale peccati præmovere.

10.° Licet Thomistæ præmotionem physicam admittant, sive pro statu naturæ innocentis, sive pro statu naturæ lapsæ, non inde tamen concludendum est ipsos inter utrumque statum discrimen nullum agnoscere: nam, inquiunt in statu naturæ innocentis gratia intellectus sufficiebat, nunc vero requiritur gratia voluntatis, seu gratia quæ voluntatem afficiat et moveat, alioquin non esset sufficiens.

11.° Deus infallibiliter et visione metaphysice certa in suis decretis prædeterminantibus futura absoluta et libera cognoscit; datur enim connexio infallibilis et essentialis inter decreta prædeterminantia et actum.

12.° Deus futura conditionata, quorum conditio est ponenda, videt in suis decretis absolutis; et ea quorum conditio non est ponenda, in decretis absolutis ex parte sui, et conditionatis ex parte objecti: sic videt conversionem futuram Tyriorum, si viderent Christi miracula, sicque refert suum decretum: Volo Tyriis, si videant miracula Christi, dare præmotionem physicam, qua convertantur. Deus per scientiam simplicis intelligentiæ, rerum essentiis fundatam, cognoscit revera Tyrios esse conversuros, si haberent præmotionem physicam; pariter Deus voluisset dare illam præmotionem Tyriis, si selegisset ordinem in quo vidissent Christi miracula; consequenter videt illos Christi fidem fuisse amplexuros, si perspexissent Christi miracula.

In systemate Thomistarum, hic fingitur decretorum Dei ordo.

1.° Deus per scientiam simplicis intelligentiæ cognoscit omnia quæ potest efficere.

2.° Deus, voluntate, saltem generali et antecedente, vult omnium salutem, eisque sufficientia gratiæ auxilia vult subministrare, quibus possint salvari.

3.° Decreto suo absoluto, ac præcedente omnem conditionatorum scientiam, statuit aliquibus hominibus auxilia gratiæ ex sese efficacia concedere; aliis vero non concedere, nisi ea quæ, licet sufficientia, non sunt tamen efficacia. Et ne cogantur dicere omnia futura esse absolute futura, duplex distinguunt in Deo decretum absolutum, nempe absolutum, tum ex parte subjecti, scilicet Dei, tum ex parte objecti, nempe hominis, v. g.: Decerno Petrum cras moriturum. Et decretum absolutum ex parte subjecti, sed conditionatum ex parte objecti, v. g.: Decerno Petrum cras oraturum, si eat in Ecclesiam.

4.° Absoluto et efficaci decreto Deus alios efficaciter ad gloriam et gratiam ex sese efficacem prædestinat, alios vero, non. Hos autem saltem negative reprobat.

5.° Per scientiam visionis Deus cognoscit quidquid facturus est, tum absolute, tum sub aliqua conditione ponenda: nam si conditio numquam sit ponenda, illius futuri cognitio pertinet ad scientiam simplicis intelligentiæ.

Systema Congruistarum. In systemate scientiæ conditionatorum, quæ postea dicta est *scientia media*, Dei decretorum ordo sequens fingitur.

1.° Deus per scientiam simplicis intelligentiæ videt omnia quæ efficere potest, et, ex iis omnibus produxit Angelos et homines, quos ad finem super naturalem destinavit.

2.° Prævidit et permissit lapsum Angelorum et hominis.

3.° Redemptorem destinavit hominibus omnibus, eosque antecedenter ad prævisionem meritorum sincera voluntate decrevit salvare, si vellent obedire mandatis, atque eis præparavit generalia saltem gratiæ sufficientis auxilia, quibus ad salutem æternam pervenire possent, si vellent.

4.° Per scientiam conditionatorum videt quidquid homo facturus esset, si in his vel illis circunstantiis collocaretur, si hæc vel illa gratiæ auxilia ipsi conferrentur, non quod prævisus sub tali gratia voluntatis consensus, sit Deo causa et ratio, quæ illum certo moveat atque determinet ad gratiam concedendam: absit: non ita est: multi enim sunt quorum futurus prævidetur consensus, quibus tamen gratia illa, occulto sed justo Dei judicio, denegatur, ut exemplo Tyriorum et Sidoniorum manifestum est: gratia itaque ex mera Dei benignitate, pro beneplacito ipsius confertur; ideo prævisus ille consensus est tantummodo ratio, qua Deus, juxta nostrum concipiendi modum dirigitur in suis decretis absolutis formandis, et sub efficaci Dei motione salva remanet humana libertas.

Porro, in scientia conditionatorum reperitur decretum conditionatum ex

parte Dei, seu, ut accuratus loquar, scientia conditionatorum includit conditionale decretum, quod est pars necessaria conditionis, sub qua effectus eveniret; v. g., quando Deus futuram sub conditione Tyriorum conversionem prævidit, non dixit: Vellem, ut si fierent miracula, converterentur: velleitates enim illæ, et actus suspensionis, sonant imperfectionem, quæ a Deo prorsus removeri debet. Sed dixit: Si vellem fieri apud Tyrios miracula, quæ facta sunt apud Corozaitas, eisque gratiam concedere, quam concessi Corozaitis, converterentur. Ubi evidens est decretum esse partem ipsius conditionis, sub qua prævisa fuit Tyriorum conversio.

5.° Inter multa gratiæ auxilia, quibus homo, vel consensurus, vel non consensurus prævidetur, illa Deus, ex mera benignitate absoluto decreto conferre statuit, quibus homo est reipsa consensurus, quæ certe gratia est speciale donum in ratione beneficii, cum detur talis, et tunc, quando prævidetur profectura.

6.° Per scientiam visionis, certo et infallibiliter cognoscit Deus, quidquid homo, gratia præmunitus, simul cum illa in tempore operaturus est.

Juxta systema Thomistarum, certitudo divinæ scientiæ repetitur ex decretis Dei absolutis, quibus, antecedenter ad prævisionem hominis consensus, decernit ac determinat quid homo facturus sit, ac proinde hæc decreta conditionalem actuum liberorum futuritionem antecedunt prioritate, non tantum temporis, sed et causalitatis. E contra in systemate scientiæ mediæ, decreta Dei absoluta sequuntur, non vero antecedunt scientiam conditionatorum. Unde scientia media definitur; *cognitio certa et infallibilis actuum liberorum sub conditione futurorum, independens ab omni decreto Dei absoluto, eoque anterior.*

Utraque sententia suas habet intricassimas difficultates. Thomistæ arguuntur quod ad extendendam Dei voluntatem omnipotentem, nimis hominis deprimant libertatem, eamque videantur prorsus annihilare, et homini præcepta impossibilia imponere; ac proinde non satis Dei bonitati consulere, neque a Lutheri et Calvini erroribus sufficienter distare. At Congruistæ, juxta Thomistas, impingunt in errorem contrarium Pelagianismi, et cum libertatem hominis asseverare ac tueri volunt, voluntati Dei omnipotenti limites assignare videntur, et efficacem gratiam sufficiente non esse majorem; et hominem seipsum discernere, et primam esse suæ discretionis radicem contendere, sicque SS. Patribus et Sacris Scripturis aperto contradicere. (Hucusque Charmes.)

Sed hæc in sequenti appendice pleniorem lucem accipient.

APENDIX IV.

(AD QUÆST. XIV, ART. 13.)

DE DIVISIONE SCIENTIÆ DEI.—DE SCIENTIA MEDIA.

Scientia Dei, ut omnes fatentur, in unico simplicissimo actu consistit, quo Deus se et alia omnia videt. Sed theologi ejusmodi actum considerant, in se, seu ratione entitatis quam habet, sub quo respectu non potest ut multiplex cognosci: et in ordine ad objecta, circa quæ versatur, et ad rationes formales, sub quibus diversa objecta attingit, et in hoc sensu varias divisiones divinæ scientiæ admittunt.

Dividitur ergo juxta nostrum concipiendi modum: 1.° in speculativam et practicam. *Speculativa* est, quæ contemplatur objectum, sed non efficit, seu quæ versatur circa objectum non operabile, ut sunt Deus ipse, et res mere possibiles, vel circa objectum operabile, sed non qua operabile est, considerando præcise essentiam rei et ejus proprietates. *Practica* dicitur, quæ non solum cognoscit, sed operatur suum objectum, et versatur circa res omnes factas vel fiendas: tum etiam circa mala et peccata, quæ licet non sint ab ipso operabilia, tamen illa permittit, vel impedit, vel corrigit, vel ordinat. 2.° in *necessariam* et *liberam*. Necessaria est, quæ absolute non potest non esse in Deo, et antecedit omne Dei decretum, et versatur circa ea quorum veritas determinata est ab æterno, et aliter se habere nequeunt, ut essentia divina, essentia et quidditates creaturarum. Libera est cognitio objecti dependentis a libero Dei decreto, et respicit res omnes vel existentes vel aliquando extituras. 3.° In scientiam *simplicis intelligentiæ*, et *visionis*. Scientia simplicis intelligentiæ, quæ coincidit cum necessaria et speculativa, est cognitio rerum mere possibilium, quæ nec sunt, nec fuerunt, nec extituræ sunt, seu quæ res omnes, rerum essentiis præcise innixas et ab existentia abstractas, sub ratione tantum possibilitatis, intelligentia pura considerat. Scientia visionis est, qua Deus cognoscit et determinate exprimit res, ut existentes pro aliqua temporis differentia, et complectitur tum ipsum Deum, tum ea omnia quæ aliquando suum esse habent extra eum: hinc hæc scientia partim necessaria est respectu sui objecti, partim contingens et libera. 4.° Scientia visionis subdividitur in scientiam *approbationis*, et *improbationis*. Scientia approbationis est illa, quæ versatur circa bona, et omnia quæ Deo placent, ac proinde imperativum decretum supponunt. Improbationis est ea, quæ repræsentat objectum Deo displicens, ut peccata, et supponit decretum tantum permissivum. Hæc scientia reprobationis in Scripturis vocatur etiam *ignorantia* vel *nescientia*: quod accurate notandum est ad concilianda diversa testimonia in quibus aliquando legitur Deum *scire*, et aliquando ipsum *nescire* mala: scit enim scientia reprobationis, nescit vero scientia approbationis.

Sed jam gravissima oritur controversia utrum divisio in scientiam simplicis intelligentiæ et visionis sit adæquata, an præter ipsam aliqua scientia media sit admittenda. Congruistæ et Augustiniani cum omnibus theologis, qui motiones divinas ex natura sua cum consensu voluntatis infallibiliter connexas, rejiciunt, *scientiam mediam* defendunt, qua Deus, juxta ipsos videt res sub conditione futuras, et quidem independenter ab omni suo decreto, atque eas in se videt, prout videt in se res omnes possibiles. Hinc scientia media definitur, "cognitio qua Deus ante omne voluntatis suæ decretum certo prævidet, quid voluntas humana factura esset, si in talibus vel talibus circumstantiis constitueretur.„

E contrario Thomistæ acriter ejusmodi scientiam mediam rejiciunt; et dicunt Deum videre futura conditionata in decretis suis *subjective* absolutis et *objective* conditionatis, quæ omnes theologi, ut ipsi dicunt, admittere debent.

Cum hæc controversia celeberrima sit, et olim magna animorum contentione in scholis agitata fuerit, non erit superfluum utriusque opinionis argumenta breviter exponere. Etenim quæstio sæculo XVI labente in Hispania orta, et primum in scholis agitata, deinde totum orbem catholicum commovit, et postea ad tribunal inquisitionis, ac tandem ad Sedem Pontificiam delata, originem dedit celeberrimis congregationibus *de Auxiliis*, quæ magno æstu coram RR. Pontificibus Clemente VIII et Paulo V habitæ fuerunt. In quibus tamen nihil fuit definitum, sed utraque opinio libere scholasticorum ingenio fuit

permissa, simulque omnibus graviter prohibitum, ne quis alterutram sententiam ulla Pelagianismi aut Calvinismi censura notaret. Illæ autem concertationes theologum nostræ ætatis perturbare non debent, qui potius utriusque argumenta, prout opus fuerit, in defensionem veritatis convertendo, optime faciet: nec ei occassio deerit ea fructuose proficiendi. Itaque præcipua argumenta utriusque sententiæ hæc sunt.

ARGUMENTA CONTRA SCIENTIAM MEDIAM.

1.° Scientia media videtur Sacris litteris parum consentanea. Hoc patet ex omnibus illis Scripturæ locis, in quibus Deo tribuitur causalitas et motio in omnes humanos actus, ex. gr., Ezech. XXXVI. 26. *Et dabo vobis cor novum, et spiritum novum ponam in medio vestri, et auferam cor lapideum de carne vestra, et dabo vobis cor carneum, et faciam, ut in præceptis meis ambuletis.* Similiter Prov. XXI. 1. *Cor regis in manu Domini, quocumque voluerit inclinabit illud.* Quæ omnia stare non possunt cum scientia media; nam in hoc systemate non Dominus regem inclinaret, quocumque voluerit, sed potius rex ipse inclinaretur, apponendo ex se proprium et positivum consensum ad bonum. 2.° Scientiæ mediæ adversatur S. Augustinus, ut patet ex confessione ipsius Molinæ, qui sanctum Doctorem sibi adversari non semel declaravit: quod etiam communi calculo judicarunt censores romani, uno excepto, in congregationibus de hac controversia habitis, ut dicit Serry in lib. III *Histor. Congreg.* cap. 39.: et etiam patet ex plurimis S. Doctoris testimoniis contra Pelagianos et Semipelagianos, et præcipue in lib. de Prædestinatione ubi docet: "nulla nostra bona opera potuisse a Deo sine prædestinatione (seu decreto) cognosci.„ Et juxta eumdem, voluntas nostra bona, est a Deo, et non ex innata libertate creaturæ. Eadem est doctrina S. Thomæ: ipse enim numquam meminit scientiæ mediæ; et quotiescumque humanam libertatem cum divina præscientia, prædestinatione et gratia conciliare studuit, numquam confugit ad scientiam mediam exploratricem consensus aut disensus voluntatis humanæ, ante divinum decretum, sed semper cum Augustino recurrit ad efficaciam divinæ voluntatis, quæ prima causa est, non solum substantiæ actus, sed etiam ejusdem libertatis, vel contingentiæ. Demum, constans est S. Thomæ principium, nihil esse futurum, sive absolute, sive sub conditione, ante Dei decretum; quod quidem scientiam mediam a fundamentis diruit, nam tollit suum objectum. 3.° Negari non potest, admittenda esse in Deo decreta *subjective* absoluta et *objective* conditionata, ut patet ex Sacris Litteris, in quibus plures inveniuntur Dei promissiones conditionatæ, ut illæ ex. gr. factæ David et Salomoni, quod filii eorum regnaturi essent super thronum Israel usque in sempiternum, si in præceptis Dei ambulassent. 4.° Scientia media superflua est, et objectum proprium non habet; nam quod ei tribuitur, in scientia simplicis intelligentiæ, vel visionis, continetur. Etenim in futuris conditionatis, vel ponitur conditio, vel non; si ponitur, sunt realiter futura, seu actu existunt, atque ideo a Deo per scientiam visionis cognoscuntur; si vero conditio non ponitur, manent mere possibilia, et ad scientiam simplicis intelligentiæ pertinent. Præterea, futuritio conditionatorum vel est aliquid reale, vel nihil prorsus est; si primum, aliqua debet esse illocum futuritionis causa, quæ alia profecto asignari non potest, quam divina decreta; si secundum, tunc non exeunt ab ordine possibilium, et sic erunt objectum, scientiæ simplicis intelligentiæ. 5.° Juxta molinistas, scientia media independens est a decretis divinis, quia illa hæc præcedit et dirigit; Deus ergo in hac sententia prius per scientiam mediam considerat, qua posita conditione,

seu in quibus circumstantiis humana voluntas consensura sit, et deinde condit decretum; Deus ergo in condendis decretis a creaturis dependeret, quod omnino absonum, et Deo indignum est. Cum enim Deus sit causa prima, debet quamlibet creaturam determinare, non autem ab ea determinari. Igitur Deus omnia quæ creaturas concernunt, in suis decretis prædeterminantibus cognoscit. 6.° Si in systemate molinistarum libertas hominis a supernaturali gratia adjuti clarius elucescere videtur, e contra efficacia gratiæ valde obscuratur, atque vix explicari potest, quomodo Deus est, qui *operatur in nobis velle et perficere.* Imo ulterius in dicto systemate posset homo gloriari, quod seipsum discerneret: gratia enim omnino æquali posita, unus consentit, alter dissentit pro suo libero arbitrio; ergo unus ab altero discernitur per liberum arbitrium; cum tamen Apostolus dicat: *¿quis te discernit? ¿quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?* 7.° Scientia media nova est, nec ante Molinam in scholis catholicis cognita, ut et ipse fatetur; jam vero in Theologia nihil magis est suspectum, quam nova doctrina, juxta regulam a Tertulliano traditam, *id esse verum, quod prius traditum, id falsum, quod posterius immissum.* Quod etiam apparet ex dissensionibus, quas fere ubique molinianum systema excitavit. Contra illud insurrexerunt celebres universitates Salmaticensis, Lovaniensis et Duacena, plures Ordines Religiosi, ac præcipue Dominicani, ac multi etiam viri, scientia, dignitate, ac pietate insignes. Imo aliqui dicunt jam fuisse exaratam Bullam Molinæ systema condemnantem, at que nihil defuisse nisi solemnem illius publicationem. 8.° Denique, adversarii provocati, ut aliquod certum medium proferant, in quo Deus futura conditionata per scientiam mediam, seu ante suæ voluntatis decreta cognoscat, non habent ubi certo pedem figant, ut patet ex varietate opinionum, in quas dividuntur; quod indicium est levitatis systematis hujusmodi.

ARGUMENTA PRO SCIENTIA MEDIA.

1.° Christus judæorum duritiem objurgans, dicebat: *Væ tibi Corozain, væ tibi Bethsaida, quia si in Tyro et Sidone factæ fuissent virtutes, quæ factæ sunt in vobis, olim in cinere et cilicio pœnitentiam egissent:* sed hæc increpatio injusta foret, si scientia conditionata de futura Tyriorum pœnitentia fundaretur in decreto prædeterminante, aut dandi gratiam á se efficacem, quia si Judæi hoc auxilium ex se efficax habuissent, infallibiliter pœnitentiam egissent. Et quidem Judæi ita potuissent Domino respondere: "¿ut quid nos præ Tyriis et Sidoniis reprehendis? Si auxilium efficax quod illis collaturus eras, nobis etiam dedisses, nosque illis pares in gratiæ tuæ donis fecisses, non minus ac illi pœnitentiam egissemus.„ Si vero statuatur pœnitentia Tyriorum conditionate futura, unice esse cognita in decreto prædeterminante, Christus non potuit Judæos objurgare, quia impossibile ipsis erat pœnitentiam agere sine prædeterminatione, quam quidem illi non habebant in sua potestate. Objurgatio unius præ alio nec justa, nec seria est, nisi uterque in iisdem circunstantiis collocaretur; sed Judæi prædeterminatione destituti, non erant æqualis conditionis cum Tyriis, ut supponitur. 2.° Plurimi Patrum contra Manichæos tractant quæstionem cur Deus Angelos et homines produxerit, posueritque in circumstantiis ejusmodi, in quibus illos peccaturos certe præviderat.„ Ergo agnoscunt in Deo præscientiam de futuris peccatis, quæ ipsum á decreto absoluto eosdem producendi, retrahere potuit, quamvis de facto non retraxerit. Atqui hæc non est scientia visionis absoluta, quia hæc scientia decretum absolutum supponit, ipsoque est posterior, adeoque Deum ab eodem decreto

retrahere nequit; nec est scientia conditionata in decreto objective conditionato fundata, quia si Patres decretum hujusmodi agnovissent, objectionem hæreticorum qui Deum auctorem peccati dicebant, reliquissent insolutam. Præterea, Deus de facto habuit decretum absolutum creandi Angelos et homines, eosque, ut Thomistæ volunt, prædeterminandi ad materiale peccati; ergo de facto non habuit illud decretum conditionatum, cum in illorum systemate decreta conditionata tantum locum habeant circa effectus numquam absolute futuros, decreta autem absoluta sufficiant pro eventibus absolute futuris: ergo illa scientia qua Deus lapsum Angelorum et hominis prævidit, est *scientia media*. 3.° Divina cognitio conditionata de pœnitentia Tyriorum, ab ipsorum voluntate determinabilis in existendo, est scientia media, ut patet. Certum est autem, quod si Tyrii vellent facere pœnitentiam sub conditione miraculorum, extitura esset Dei cognitio de ipsa conditionata pœnitentia, et quod non esset extitura, si non voluisset pœnitentiam agere: quod ipsum est cognitionem Dei esse Tyriis determinate liberam, seu ab eorum voluntate determinabilem in existendo. 4.° Ordo decretorum in systemate Thomistarum videtur esse omnino humanæ libertati contrarium, nam fides docet, *"liberum hominis arbitrium, a Deo motum et excitatum, posse dissentire, si velit."* Si vero daretur decretum Dei prædeterminans, ac gratia ex se efficax, liberum arbitrium non posset eis dissentire, cum nemo possit Dei resistere voluntati. 5.° Futura conditionata, quorum cognitio adimpleri non debet, nequeunt esse objectum scientiæ simplicis intelligentiæ, quæ mere possibilia et necessaria respicit, neque scientiæ visionis, quæ contemplatur res existentes, prout sunt in quacumque temporis differentia; igitur talia conditionata debent esse objectum scientiæ alicujus *mediæ* inter utramque. 6.° Systema Thomistarum favet calvinismo, qui talem ponit efficaciam gratiæ, cui nulla potentia voluntatis creatæ resistere posset; aliunde sanctitati Dei repugnat, quia si motio Dei efficax requireretur, ut voluntas ageret, Deus esset auctor peccati. 7.° Non scientia media nova est, nisi nomine tantum, sed potius nova dicenda sunt decreta subjective absoluta et objective conditionata; nam primus qui perhibetur auctor horum decretorum est Didacus Alvarez, qui sic componere nisus est scientiam divinam certam et infallibilem futurorum conditionatorum cum generali thomistica doctrina de scientia visionis dependente á decretis Dei, tamquam rerum omnium effectrice, non exclusis liberis hominum actionibus, sive naturalibus, sive supernaturalibus. Et re ipsa ex eo tempore communis esse cæpit inter thomistas doctrina de scientia certa et infallibili futurorum conditionatorum, quam antea ipsi vel respuebant, vel tantum ut conjecturalem admittebant. Aliunde, talia decreta sunt inutilia. ¿Quid enim confert ad Dei perfectionem, orbis regimen, aliquidve aliud, quod Deus decernat futurá sub conditione, quæ numquam erit? Sunt etiam illusoria et nugatoria, cum conditio tota pendeat á decernente, qui statuit illam non ponere. Demum sunt implicatoria, per ea enim Deus simul vult, et non vult idem objectum; vult enim conversionem Tyriorum, et non vult ipsis prædicari evangelium. 8.° Denique scientia media valde utilis et commoda theologis est, tum ad defendendam sapientiam et justitiam divinorum decretorum, tum ad conciliandam libertatem hominis cum efficacia gratiæ, et certitudine decretorum Dei, sive prædefinentis, sive prædestinantis; tum etiam ad declarandum specialem favorem et beneficium Dei dantis gratias efficaces prædestinatis, et distribuentis sapientissime gratias omnibus hominibus, prout vult. Hæc autem omnia hoc systema valde commendant; aliunde est etiam magis conforme nostræ rationi, majusque stimulum homini præbet ad virtutem sectandam, peccatumque fugiendum.

Utrumque systema, ut diximus, salva fide sustineri potest. Unusquisque amplectatur illud, quod sibi magis conducere videatur ad defendenda et explicanda fidei dogmata, et ad hostes catholicæ veritatis profligandos; etenim ad id ex utroque valida arma sumere potest.

APPENDIX V.

(Ad quæst. XIV art. 8 et 13.)

DE PRÆSCIENTIÆ DIVINÆ CONCORDIA CUM LIBERTATE HUMANA.

Perdifficilis ea semper visa est quæstio de consensu divinæ præscientiæ cum humana libertate, ac multum perturbavit ingenia, non solum imperitorum, sed etiam doctissimorum, ut ait Petavius. Omnes enim qui de theologicis disciplinis tractant, magna cura satagunt, ut ostendant, notitiam quam Deus habet futurorum, cujuscumque generis sint, libero hominis arbitrio minime opponi; oportet igitur breviter præcipua argumenta exponere, quibus theologi ac philosophi componere nituntur, quæ primo intuitu tam dissita, tamque contraria videntur.

Ac primo quidem, de fide tenendum est Deum ab æterno prævidisse omnes res in tempore futuras, et omnes effectus causarum secundarum, sive necessarios, sive liberos. Pariter est de fide, hominis voluntatem liberam esse a quacumque necessitate, sive interna, sive externa, seu quod idem est, liberam esse libertate necessitatis et contradictionis. Denique tenendum est, has duas veritates intimo nexu inter se ligari, sicut definivit in sess. VIII synodus Constantiensis contra Wiclefum. Tota ergo quæstio posita est in hac explicanda concordia, et quomodo maneat liber motus voluntatis humanæ jam præscientia divina cognitus. Hic obiter nota, quod quamvis theologi hanc conciliationem satisfactorie non explicarent, non ideo minus certum esset præscientiam libertati minime officere, quia Deus utriusque veritatis auctor sibi ipsi contradicere haud potest.

Adverte præterea cum Boetio duas esse necessitates: *simplicem* unam, veluti quod necesse est omnes homines esse mortales; alteram *conditionis*, ut si aliquem ambulare scias, eum ambulare necesse est. Alio nomine vocatur etiam prima *antecedens* vel divisa, seu in *sensu diviso*; secunda *consequens*, composita vel *in sensu composito*. Dum ergo quæritur, utrum præscientia divina aliquam inferat homini necessitatem, minime agitur de necessitate consequenti seu composita, sed de simplici vel divisa, quæ aliud non est nisi determinatio ad unum.

His ergo positis, sic ad quæstionem respondere videtur. 1.° Deus res omnes præteritas vel futuras tamquam præsentes contuetur; cuilibet enim tempori vel instanti præsentialiter adest, atque ideo "quidquid in quacumque parte temporis est, coexistit æterno, quasi præsens eidem, etsi respectu alterius partis temporis sit præteritum, vel futurum.„ Jam vero scientia præsentium nullam rebus, quæ fiunt, necessitatem infert; ergo neque præscientia futurorum. Hoc argumentum copiose Origenes explicavit in commentariis ad librum Geneseos, illudque declaravit exemplo hominis qui alterum ex alto prospicit in lubrico labentem, sed nullo modo est illi causa lapsus, eo ipso quod gradientem illum intuetur; etiam alio exemplo illustrat Stus. Augustinus, scribens: *Sicut tu memoria tua non cogis facta esse, quæ præterierunt, sic Deus præscientia sua non cogit facienda, quæ futura sunt. Et sicut tu quædam quæ fecisti, meministi, nec tamen*

quæ meministi omnia, fecisti: ita Deus omnia, quorum ipse est auctor, præscit, nec tamen omnium, quæ præscit, ipse auctor est. Quorum autem non est malus auctor, justus est ultor. (De lib. arbit. lib. III, cap. 4.)

2.° Deus certo et infallibiliter ordinem causarum cognoscit, sed causas cognoscit juxta genus illarum, id est, necessarias ut necessarias, liberas ut libere operaturas; ideoque ex ejus præscientia exitium libertatis non sequitur, quia etiam nos mente, intelligentiaque, cognoscimus, quod facimus, et tamen libere facimus.

Imo præscientia Dei, non solum non tollit libertatem, sed potius efficit: ipse enim, ut causa prima, ad quemlibet nostrum actum liberum concurrit, efficitque, ut eumdem libere ponamus. Et quia hæc præscientia infallibilis et efficax est, quæcumque a Deo ut libere et contingenter futura prævidentur, certissime evenient: et quidem libere et contingenter evenient: optime ergo cum præscientia divina coexistit libertas humana.

3.° Deus videt quæ ipse est facturus, idque non infert Dei operibus necessitatem, alias omnia opera ejus essent æterna, et nihil operaretur in tempore; ergo neque præscientia Dei tollit indifferentiam causarum secundarum. Hæ juxta earum propriam naturam operare debent, et de facto operantur, licet omnes earum effectus, nexum et fines, Deus perfectissime comprehendat. Ipse autem ab æterno cognoscit voluntatis nostræ determinationes, et motiva quæ illam ad agendum impellunt, quocumque modo in hoc vel illud pro suo libero arbitrio tendat: nec tamen ex hoc voluntatis libertas et indifferentia vel minimum minuitur. *Cum Deus sit præscius voluntatis nostræ,* ajebat Stus. Augustinus, (loc. cit.) *cujus est præscius, ipsa erit: voluntas ergo erit, quia voluntatis est præscius: nec voluntas esse poterit, si in* (libera) *potestate non erit.*

4.° Præterea actus libertatis logice natura sua anterior est divina præscientia, quia juxta S. Augustinum, *neque cognitio fieri potest, nisi cognoscenda præcedant.* Atqui quod est posterius influere nequit in existentiam illius, quod est prius: ergo præscientia divina nihil influit in libertatem.

5.° Non repugnat plura fieri, quæ possent non fieri: ergo nec repugnat sciri aliquid contingenter esse futurum: quod enim ita fiet, ut possit non fieri, est contingenter futurum. Confirmatur: non pugnant hæ duæ propositiones: *Judas magistrum tradet,* et *Judas poterit magistrum non tradere:* ergo nec istæ pugnant: *Prævidit Deus Judam traditurum esse magistrum,* et *Judas poterit eum non tradere*: ergo non implicat, Deum prævidere futuram Judæ proditionem, et tamen Judam libere magistrum tradere, ut subtiliter ait Berti.

6.° Præscientia quam habet medicus doctus de futura morte alicujus propter ægritudinem gravem, minime mortem istius causat, sed potius mors est causa præscientiæ: ergo præscientia Dei de futuro libero, ipsius non est causa, sed potius effectus, unde Hieronymus ait: *non enim ex eo quod Deus scit futurum aliquid, idcirco futurum est, sed quia futurum est, Deus novit.* Plura etiam sunt quæ homo prævidet, imo et prædicit, ex cognita alicujus indole, educatione, conditione, et statu, et plerumque in suis prædictionibus non fallitur: absurdum tamen esset dicere, quod ejusmodi præscientia libertatem illius in aliquo lædat, licet prævisa certissime eveniant.

Hæc sunt quæ de inextricabili difficultate humana ratio investigare valet. Si quid minus manifestum apparet, Divinæ veritati non tribuas, sed rationi, quæ *se habet ad manifestissima naturæ, sicut oculi noctuæ ad tamen solis.* ¿Quidni ergo ad divina?

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.° Utrum sint plures, vel una tantum.—3.° Utrum sint omnium quæ cognoscuntur á Deo.

ARTICULUS I.

Utrum ideæ sint (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ideæ non sint. Dicit enim Dionysius cap. 7. De div. Nom. quod Deus non cognoscit res secundum 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 supra dictum est (quæst. XIV, 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. LXXXIII. Quæst. (quæst. 46); *Tanta vis in ideis constituitur, ut, nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit* (2).

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere in mente divina ideas. Ἰδέα enim græce, latine *forma* dicitur: unde per ideas intelliguntur formæ aliquorum rerum præter ipsas res exis-

---

(1) De his etiam infra, quæst. XLIV, art. 3, ut et *Sent.* I dist. 36, quæst. II, art. 2, et *De Verit.* quæst. III, art. 1.

Tota hæc quæstio magni momenti est, ob ejus applicationes ad doctrinam de creatione, ad distinctionem creaturarum a Deo, et ad refellendum pantheismum, præcipue idealistam, atque plures alios errores philosophiæ modernæ ex hegelianis placitis ortos.

(2) (Conclusio. *Cum omnia sint a Deo, non a casu facta, necessarium est in ejus mente omnium ideas præexistere objective, ad quarum similitudinem omnia condita sunt.)*

Idea generaliter definitur, "forma quædam existens extra rem quæ fit, ad cujus similitudinem agens liberum operatur.„Eam sic describit S. Augustinus, prout theologice Deo attribuitur, quod sit forma seu exemplar rei incommutabile, expers ortus et interitus, ac proinde æternum, secundum quod formari dicitur omne id, quod oriri aut interire potest, et omne quod oritur et interit. Debet esse, 1.° forma rei extrinseca; 2.° æterna et immutabilis; 3.° principium operationis; 4.° principium cognitionis, non effectivum sicut species, sed formale et objectivum, in quo prius cognito res cognoscatur tamquam in suo simili, et ad cujus similitudinem fiat.

Idea potest considerari dupliciter: vel formaliter, vel objective. Idea *formalis* est cognitio modi, quo res est formanda; *objectiva* vero est forma imitabilis agenti præfixa, ad cujus imitationem effectum exprimere potest. Hinc cum quæritur, utrum plures ideæ sint in Deo, respondendum est: in mente divina esse quidem plures ideas *objective*, quia Deus unamquamque rem secundum suam propriam rationem cognoscit, et ratio unius rei non est ratio alterius; sed unam tantum esse ideam *formalem*, quia actus mentis divinæ est simplicissimus, nec divisioni obnoxius. Ideas in mente divina existentes vocare consueverunt Theologi *archetypas*, quia ad earum exemplar cunctæ res existentes sunt factæ.

tentes. Forma autem alicujus rei præter ipsam existens, ad duo esse potest; vel ut sit exemplar ejus cujus dicitur forma, vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formæ cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente. Et quantum ad utrumque est necesse ponere ideas; quod sic patet. In omnibus enim quæ non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cujuscumque: agens autem non agit propter formam, nisi inquantum 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 vero, secundum esse intelligibile, ut in his quæ agunt per intellectum, sicut similitudo domus præexistit in mente ædificatoris. Et hæc potest dici *idea domus*, quia artifex intendit domum assimilare formæ, quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, ut infra patebit (qu. XL VI, art. 6), necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cujus mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideæ (1).

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non intelligit res secundum ideam extra se existentem: et sic etiam Aristoteles improbat opinionem Platonis de ideis, secundum quod ponebat eas per se existentes, non in intellectu.

Ad secundum dicendum, quod licet Deus per essentiam suam se et alia cognoscat, tamen essentia sua est principium operativum aliorum, non autem sui ipsius. Ideo habet rationem ideæ, secundum quod ad alia comparatur, non autem secundum quod comparatur ad ipsum Deum.

Ad tertium dicendum, quod Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum: unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia (1).

(1) In Deo non ipsa creatura quæ cognoscitur producenda, est idea, sed istius creaturæ similitudo seu exemplar, ad quod ea producetur.

ARTICULUS II.

Utrum sint plures ideæ (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint plures ideæ. Idea enim in Deo est ejus essentia: sed essentia Dei est una tantum: 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 quod ideæ multiplicantur secundum respectus ad diversas creaturas, contra. Pluralitas idearum est ab æterno: si ergo ideæ sunt plures, creaturæ autem sunt temporales; ergo temporale erit causa æterni.

4. Præterea, respectus isti, aut sunt secundum rem in creaturis tantum, aut etiam in Deo. Si in creaturis tantum, cum creaturæ non sint ab æterno, pluralitas idearum non erit ab æterno, si multiplicentur solum secundum hujusmodi respectus: si autem realiter sunt in Deo, sequitur quod alia pluralitas realis sit in Deo, quam

(1) Non essentia simpliciter, sed quatenus est principium cognitionis et operationis creaturarum: ut enim alibi dicit Stus. Thomas: *Idea non nominat tantum essentiam, sed essentiam imitabilem.*

(2) De his etiam *Sent.* I, dist, 36, quæst. II, art. 2, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 54, et *De Verit.* quæst. III, art. 2, et *Opusc.* IX, cap. 66.

Ex hoc articulo, tanquam in radice, per rationem evellitur hæresis Simonis magi, basilidianorum et albanensium dicentium mundum a Deo non esse creatum.

pluralitas personarum, quod est contra Damascenum dicentem I de fid. orth. (cap. 9) quod *in divinis omnia unum sunt, præter ingenerationem* (1), *generationem et processionem*. Sic igitur non sunt plures ideæ.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in lib. LXXXIII. Quæst. (quæst. 46) quod ideæ sunt *principales quædam formæ, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quia ipsæ formatæ non sunt; ac per hoc æternæ, ac semper eodem modo se habentes, quæ divina intelligentia continentur. Sed cum ipsæ neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit* (2).

---

(1) Ingenerationem (ἀγεννησίαν) pro innascibilitate Patris et generationem (γέννησιν) pro nativitate Filii sensu passivo ponit.

(2) (Conclusio. *Cum in mente divina sint omnium rerum propriæ rationes, plures ideas in ejus mente esse necesse est, ut intellectas tamen.)*

Si sunt plures ideæ in Deo, cognita significatione hujus nominis ideæ, sequitur quod ideata fecit Deus. At ideata sunt res omnes mundi, seu totus mundus; ergo totum mundum fecit Deus. Quod ex Scripturis ostenditur, Joan. I: *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. Quod factum est, in ipso vita erat.* Hunc locum Sancti Patres exponentes dicunt; per hoc significari, rerum omnium rationes præexistere in mente divina: et Augustinus specialiter inquit: *sicut in mente artificis est forma, seu ratio rei artificiatæ producendæ, ita res omnes producibiles a Deo habent suas rationes et formas in intellectu Dei Supremi Artificis.* Quod etiam aptissime expressit Apostolus, ad Heb. scribens; *fide intelligimus aptata esse sæcula verbo Dei, ut ex invisibilibus, visibilia fierent* (Heb. XI. 3). Hoc est, ut communiter interpretatione a Sanctis Patribus recepta utamur, ut ex invisibilibus rationibus in divina mente invisibiliter præexistentibus, visibilia hæc *ad extra*

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere plures ideas. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod in quolibet effectu illud quod est ultimus finis, proprie est intentum a principali agente, sicut ordo exercitus a duce. Illud autem quod est optimum in rebus existens, est bonum ordinis universi, ut patet per Philosophum Metaph. XII (text. 52). Ordo igitur universi est proprie a Deo intentus, et non per accidens proveniens secundum successionem agentium: prout quidam dixerunt quod Deus creavit primum creatum tantum; quod creatum creavit secundum creatum, et sic inde, quousque producta est tanta rerum multitudo (1): secundum 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 quod habeat ideam ordinis universi. Ratio autem alicujus totius haberi non potest, nisi habean-

---

fierent: ideas autem rationes esse supra dictum est.

(1) Ad inferendam pluralitatem idearum in Deo, inducit opinionem Avicennæ de modo emanationis creaturarum a Deo, de quo in quæst. XLV dicemus. Huc etiam refertur systema emanationis a philosophis alexandrinis excogitatum, Deum scilicet esse causam naturalem omnium rerum, seu operantem ex necessitate naturæ, ita ut creaturæ emanarent a Deo, veluti per quamdam simplicem resultantiam sicut radius solis emanat a Sole: tum enim non esset necessarium ponere ideas in divino intellectu, quia tunc Deus non operaretur ad modum artificis per intellectum. Alii vero dicebant, quod creaturæ procederent a Deo per intellectum et voluntatem, ita tamen, quod divina voluntas naturaliter esset determinata ad hujusmodi productionem creaturarum, sicut est determinata ad amorem ipsius Dei: quo casu, necessario deberent esse ideæ in mente divina. Quod etiam connexionem habet cum systemate hegeliano de evolutione *ideæ puræ*, ad extra manifestatæ, de quo suo loco dicemus.

tur propriæ rationes eorum ex quibus totum constituitur, sicut ædificator speciem domus concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cujuslibet partium ejus. Sic igitur oportet quod in mente divina sint propriæ rationes omnium rerum: unde dicit Augustinus (loc. cit.) quod *singula propriis rationibus a Deo creata sunt.* Unde sequitur quod in mente divina sint plures ideæ.

Hoc autem quomodo divinæ simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis, sicut quod intelligitur; non autem sicut species qua intelligitur (1), quæ est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente ædificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cujus similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus quod 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 perfecte cognoscit: unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquæque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinæ essentiæ similitudinem. Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam, ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturæ (1); et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quæ sunt plures ideæ.

Ad primum ergo dicendum, quod idea non nominat divinam essentiam, inquantum est essentia, sed inquantum est similitudo vel ratio hujus vel illius rei. Unde secundum quod sunt plures rationes intellectæ ex una essentia, secundum hoc dicuntur plures ideæ.

Ad secundum dicendum, quod sapientia et ars significantur, ut *quo* Deus intelligit; sed idea, ut *quod* Deus intelligit. Deus autem uno intellectu intelligit multa, et non solum secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod intellecta sunt; quod est intelligere plures rationes rerum. Sicut artifex, dum intelligit formam domus in materia, dicitur intelligere domum: dum autem intelligit formam domus, ut a se speculatam, ex eo quod intelligit se intelligere eam, intelligit ideam vel rationem domus. Deus autem non solum intelligit multas res per essentiam suam, sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam. Sec hoc est intelligere plures rationes rerum vel plures ideas esse in intellectu ejus, ut intellectas.

Ad tertium dicendum, quod hujusmodi respectus, quibus multiplicantur ideæ, non causantur a rebus (2), sed ab intellectu divino comparante essentiam suam ad res.

Ad quartum dicendum, quod res-

---

(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 objective intelligit vocari *formas*, quasi res ipsas intellectas.

(1) Non sic dicuntur plures ideæ, quasi in mente divina sint plures ab invicem realiter distinctæ, sed est unica, ipsa nimirum divina essentia quæ ita perfecte repræsentat unamquamque rem, ac si esset illius idea adæquata; et propterea illa pluralitas et distinctio accipitur juxta varios respectus essentiæ seu notitiæ divinæ ad res ipsas.

(2) Non causantur a rebus, sed ab intellectu divino comparante essentiam suam ad res, tamquam exemplar ad exemplatum.

pectus multiplicantes ideas non sunt in rebus creatis, sed in Deo. Non tamen sunt reales respectus, sicut illi quibus distinguuntur personæ; sed sunt respectus intellecti a Deo (1).

ARTICULUS III.

Utrum omnium quæ cognoscit Deus, sint ideæ (2).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod 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 a Deo: ergo non omnium quæ cognoscuntur a Deo, sunt ideæ.

2. Præterea, Deus cognoscit ea quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, ut supra dictum est (quæst. XIV, art. 9). Sed horum non sunt ideæ; quia dicit Dionysius, cap. 5. De div. Nom. quod *exemplaria sunt divinæ voluntates determinativæ et effectivæ rerum:* ergo non omnium quæ a Deo cognoscuntur, sunt ideæ in ipso.

3. Præterea, Deus cognoscit materiam primam, quæ non potest habere ideam, cum nullam habeat formam: ergo idem quod prius.

4. Præterea, constat quod Deus scit non solus species, sed etiam genera, et singularia, et accidentia: sed horum non sunt ideæ, secundum positionem Platonis qui primus ideas introduxit, ut dicit Augustinus (1) (loc. cit.) non ergo omnium cognitorum a Deo sunt ideæ in ipso.

Sed contra: Ideæ sunt rationes in mente divina existentes, ut per Augustinum patet (loc. cit.): sed omnium quæ cognoscit Deus, habet proprias rationes: ergo omnium quæ cognoscit, habet ideam (2).

Respondeo dicendum, quod cum ideæ a Platone ponerentur principia cognitionis rerum et generationis ipsarum, ad utrumque se habet idea, prout in mente divina ponitur. Et secundum quod est principium factionis rerum, exemplar dici potest et ad practicam cognitionem pertinet: secundum autem quod principium cognoscitivum est, proprie dicitur ratio, et potest etiam ad scientiam speculativam pertinere. Secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia quæ a Deo fiunt secundum aliquod tempus: secundum vero quod principium cognoscitivum est, se habet ad omnia quæ cognoscuntur a Deo, etiamsi nullo tempore fiant, et ad omnia quæ a Deo cognoscuntur secundum propriam rationem, et secundum quod cognoscuntur ab ipso per modum speculationis (3).

Ad primum ergo dicendum, quod malum cognoscitur a Deo non per

---

(1) Quamvis creaturæ ab æterno, non fuerint; quia intellectus divinus ab æterno fuit intelligens essentiam suam diversimode a creaturis imitabilem, ideo fuit ab æterno pluralitas idearum in intellectu divino. Quæ pluralitas etsi attendatur secundum respectus ad res, non tamen pluralitas rerum est causa pluralitatis idearum, sed potius e converso.

(2) De his etiam *Sent.* I, dist. 1, quæst. I, art. 2, et dist. 36, quæst. II, art. 3, et *De Verit.* quæst. III, art. 4, 5, 6, 7 et 8.

(1) Non sic tamen ut eas Plato primus excogitarit quoad rem ipsam, sed quod primus *ideas* appellavit quæ prius ab aliis alio atque alio nomine vocabantur.

(2) (Conclusio. *Omnium eorum quæ secundum quodcumque tempus fiunt, sunt ideæ in Deo, ex quo exemplaria sunt; ut vero rationes cognoscendi omnium ab ipso factibilium, in ipso ideæ sunt tam speculativæ, quam practicæ.)*

(3) Verbum mentale et idea differunt in eo, quod verbum est ratio cognoscendi dumtaxat, idea vero est ratio non solum cognoscendi, sed etiam operandi. Quocirca verbum est ratio speculativa simpliciter loquendo, idea vero est ratio practica.

propriam rationem, sed per rationem boni: et ideo malum non habet in Deo ideam, neque secundum quod idea est exemplar, neque secundum quod est ratio.

Ad secundum dicendum, quod eorum quæ neque sunt, neque erunt, neque fuerunt, Deus non habet practicam cognitionem, nisi in virtute tantum: unde respectu eorum non est idea in Deo, secundum quod idea significat exemplar, sed solum secundum quod significat rationem.

Ad tertium dicendum, quod Plato, secundum quosdam, posuit materiam non creatam, et ideo non posuit ideam esse materiæ, sed materiæ concausam. Sed quia nos ponimus materiam creatam a Deo, non tamen sine forma, habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ab idea compositi; nam materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est (1).

Ad quartum dicendum, quod genera non possunt habere ideam aliam ab idea speciei, secundum quod idea significat exemplar, quia nunquam genus fit nisi in aliqua specie. Similiter etiam est de accidentibus quæ inseparabiliter concomitantur subjectum, quia hæc simul fiunt cum subjecto. Accidentia autem quæ superveniunt subjecto, specialem ideam habent. Artifex enim per formam domus facit omnia accidentia, quæ a principio concomitantur domum: sed ea quæ superveniunt domui jam factæ, ut picturæ, vel aliquid aliud, facit per aliquam aliam formam. Individua vero, secundum Platonem, non habebant aliam ideam quam ideam speciei; tum quia singularia individuantur per materiam, quam ponebat esse increatam, ut quidam dicunt, et concausam ideæ; tum quia intentio naturæ consistit in speciebus, nec particularia producit, nisi ut in eis species salventur. Sed providentia divina non solum se extendit ad species, sed ad singularia, ut infra dicetur (quæst. XXII, art. 3.)

(1) Etsi materia non existat modo in rerum natura sine forma, et quantum ad esse quod habet actualiter in composito, non sit cognoscibilis secundum se, seu seorsim ab illo; verius tamen apparet, quod simpliciter loquendo, possit considerari absque esse compositi vel formæ, nimirum secundum suam propriam entitatem, quam habet in quantum est pura potentia: quodque propterea sit particularis idea materiæ, saltem secundum rationem cognitionis et similitudinis (Sylvius).

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.° Utrum veritas sit in re, vel tantum in intellectu.—2.° Utrum sit tantum in intellectu componente et dividente.—3.° De comparatione veri ad ens.—4.° De comparatione veri ad bonum.—5.° Utrum Deus sit veritas.—6.° Utrum omnia sint vera veritate una, vel pluribus.—7.° De æternitate veritatis.—8.° De incommutabilitate ipsius.

ARTICULUS I.

Utrum veritas sit tantum in intellectu (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod veritas non sit tantum in in-

(1) De his etiam *Sent.* I, dist 19,

tellectu, sed magis in rebus. Augustinus enim in lib. II Soliloq. (cap. 5) reprobat hanc notificationem veri: *"Verum est id quod videtur;"* quia secundum hoc, lapides qui sunt in abditissimo terræ sinu, non essent veri lapides, quia non videntur. Reprobat etiam istam: *Verum est quod ita se habet, ut videtur cognitori, si velit et possit cognoscere;* quia secundum hoc sequeretur quod nihil esset verum, si nullus posset cognoscere. Et definit sic verum: *Verum est id quod est.* Et sic videtur quod veritas sit in rebus, et non in intellectu.

2. Præterea, quidquid est verum, veritate verum est. Si igitur veritas est in intellectu solo, nihil erit verum nisi secundum quod intelligitur: quod est error antiquorum philosophorum, qui dicebant omne quod videtur esse verum. Ad quod sequitur contradictoria simul esse vera, cum contradictoria simul a diversis vera esse videantur.

3. Præterea, *propter quod unumquodque tale, et illud magis*, ut patet (Poster. I, text. 5): sed ex eo quod res est, vel non est, est opinio, vel oratio vera, vel falsa, secundum Philosophum in Prædicamentis (cap. 1): ergo veritas magis est in rebus quam in intellectu.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in VI Metaph. quod *verum et falsum non sunt in rebus, sed in intellectu* (1).

Respondeo dicendum, quod sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive quamcumque cognitionem, quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente, appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam. Et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili; sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu. Sicut autem bonum est in re, inquantum habet ordinem ad appetitum, et propter hoc ratio bonitatis derivatur a re appetibili in appetitum, secundum quod appetitus dicitur bonus, prout est boni; ita, cum verum sit in intellectu, secundum quod conformatur rei intellectæ, necesse est quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum.

Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem, vel per

---

quæst. V, art. 5 ad 7, et *De Verit.* quæst. I, art. 1.

(1) (Conclusio. *Verum, cum sit terminus intellectus, sicut bonum appetitus, veritatem omnem in intellectu esse oportet principaliter, secundario autem in rebus secundum ordinem ad intellectum, a quo dependent.)*

Dicitur *veritas intellectus* conformitas intellectus ad rem intellectam, sive adæquatio rei et intellectus; ita ut intellectus ille dicendus sit verus, qui est conformis rei intellectæ, et attingit eam illo modo, quo attenta ipsius tum intellectus, tum rei natura, attingi potest. *Veritas rei* est conformitas rei ad sua principia, dicitur enim verus lapis, qui assequitur veram lapidis naturam. *Veritas propositionis* dici potest, vel quod sit conformitas ad conceptum mentalem ita ut illa propositio dicatur vera, quæ est signum intellectus, seu conceptus veri; vel quod sit conformitas ad rem quæ sic se habet sicut enuntiatur.— Prima vocatur etiam veritas *logica*, aut *subjectiva*, et *formalis*: secunda dicitur etiam *metaphysica*, quia identificatur cum essentia rei, et *objectiva*, et *transcendentalis*; postrema tandem dicitur veritas *moralis*.

Magnus error est dicere, quod res sunt veræ per comparationem ad intellectum nostrum, et quod in tantum sunt veræ, in quantum a nobis intelliguntur, ex quo sequeretur contradictoria esse vera. Sic enim Germaniæ philosophi turpiter errarunt.

se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum a quo dependet secundum suum esse: per accidens autem ad intellectum a quo cognoscibilis est; sicut si dicamus quod domus comparatur ad intellectum artificis per se, per accidens autem comparatur ad intellectum a quo non dependet. Judicium autem de re non sumitur secundum id quod inest ei per accidens, sed secundum id quod inest ei per se. Unde unaquæque res dicitur vera absolute, secundum ordinem ad intellectum a quo dependet: et inde est quod res artificiales dicuntur veræ per ordinem ad intellectum nostrum. Dicitur enim domus vera, quæ assequitur similitudinem formæ quæ est in mente artificis; et dicitur oratio vera, inquantum est signum intellectus veri (1). Et similiter res naturales dicuntur esse veræ, secundum quod assequuntur similitudinem specierum quæ sunt in mente divina: dicitur enim verus lapis, quia assequitur propriam lapidis naturam secundum præconceptionem intellectus divini. Sic ergo, veritas principaliter est in intellectu, secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum, ut ad principium.

Et secundum hoc veritas diversimode notificatur. Nam Augustinus dicit (De vera relig. c. 36.) quod *veritas est qua ostenditur id quod est:* et Hilarius dicit quod *verum est declarativum aut manifestativum esse* (De Trin. lib. V.): et hoc pertinet ad veritatem secundum quod est in intellectu. Ad veritatem autem rei secundum ordinem ad intellectum pertinet definitio Augustini (ubi sup.): *Veritas est summa similitudo principii, quæ sine ulla dissimilitudine est.* Et quædam definitio Anselmi, (in Dialogo *De Verit.* cap. 12): *Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis:* nam rectum est, quod principio concordat. Et quædam definitio Avicennæ, talis: *Veritas uniuscujusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei.* Quod autem dicitur quod *veritas est adæquatio rei et intellectus*, potest ad utrumque pertinere (1).

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de veritate rei, et excludit a ratione hujus veritatis comparationem ad intellectum nostrum: nam id quod est per accidens, ab unaquaque definitione excluditur.

Ad secundum dicendum, quod antiqui philosophi species rerum naturalium non dicebant procedere ab aliquo intellectu, sed eas provenire a casu. Et quia considerabant quod verum importat comparationem ad intellectum, cogebantur veritatem rerum constituere in ordine ad intellectum nostrum: ex quo inconvenientia sequebantur, quæ Philosophus prosequitur (loc. cit.). Quæ quidem inconvenientia non accidunt, si ponamus veritatem rerum consistere in comparatione ad intellectum divinum.

Ad tertium dicendum, quod licet veritas intellectus nostri a re causetur, non tamen oportet quod in re per prius inveniatur ratio veritatis; sicut neque in medicina per prius invenitur ratio sanitatis quam in animali. Virtus enim medicinæ, non sanitas ejus, causat sanitatem cum non sit agens univocum: et similiter esse rei, non veritas ejus, causat veritatem intellectus. Unde Philosophus dicit quod opinio et oratio vera est, ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est.

---

(1) Sive *conceptus veri*: non usurpando nomen intellectus pro potentia intellectiva, sed pro actu intelligendi, ut usurpatur sæpe.

(1) Nempe ad veritatem prout est in re, ac etiam ad veritatem prout est in intellectu. Ex sex definitiones veritatis, quarum duæ pertinent ad verum in intellectu, tres ad verum in re, et una ad verum utrobique.

ARTICULUS II.

Utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod veritas non sit solum in intellectu componente et dividente. Dicit enim Philosophus in III de animâ, (text. 26) quod 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 est solum in compositione et divisione intellectus.

2. Præterea, Isaac (2) dicit in libro De definitionibus quod *veritas est adæquatio rei et intellectus*. Sed sicut intellectus complexorum potest adæquari rebus, ita intellectus incomplexorum; et etiam sensus sentiens rem ut est: ergo veritas non est solum in compositione et divisione intellectus.

Sed contra est, quod dicit Philosophus in VI Metaph. quod *circa simplicia et quod quid est, non est veritas, nec in intellectu, neque in rebus* (3).

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 19, quæst. V, art. 1 ad 7, et *De Verit.* quæst. I, art. 3.

(2) Isaac, filius Honani, cujus liber, *De definitionibus*, translatus est a magistro Gerardo Cremonensi de arabico in latinum.

(3) (Conclusio. *Verum est tantum in intellectu componente, vel dividente; non autem in sensu, vel intellectu quid est rei concipiente.*)

Intellectus componens aut dividens non significat substantiam aut potentiam aliquam, sed operationem intellectus vocatam compositio et divisio, seu affirmatio et negatio.

Ad intelligentiam hujus articuli notandum est. 1.° hic agi de solo intellectu humano, ut bene observant Capponi et Bañez. 2.° Stum Thomam non negare aliquam veritatem esse proprie vel

Respondeo dicendum, quod verum, sicut dictum est, secundum sui primam rationem est in intellectu. Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturæ suæ, necesse est quod intellectus, inquantum est cognoscens, sit verus, inquantum habet similitudinem rei cognitæ, quæ est forma ejus, inquantum est cognoscens: et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit: licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem quæ est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest; sed tamen non apprehendit eam, secundum quod cognoscit de aliquo quid est (1). Sed quando judicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo 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 quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo quod quid est, sed non quod cognoscat aut dicat verum: et similiter est de vocibus incomplexis. Veritas igitur potest esse in sensu, vel

---

in rebus, vel in sensu, vel in intellectu simplices rerum quidditates apprehendente. 3.° Hanc doctrinam accipiendam esse de veritate, non secundum quod est in aliquo tamquam in re, quæ possit denominari vera, sed secundum quod est in aliquo tanquam in cognoscente, judicante et dicente veritatem. Nam intellectus judicat in quantum componit vel dividit.

(1) Sive definitionem ejus et essentiam, quæ vocatur *quod quid est*, quia explicat plene ac perfecte quid sit res.

in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera; non autem ut cognitum in cognoscente, quod importat nomen veri. Perfectio enim intellectus est verum, ut cognitum. Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente: non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente, quod quid est (1). Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS III.

Utrum verum et ens convertantur (2).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod verum et ens non convertantur. Verum enim est proprie in intellectu, ut dictum est (art. 1), ens autem proprie est in rebus: ergo non convertuntur.

2. Præterea, id quod se extendit ad ens et non ens, non convertitur cum ente: 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.

3. Præterea, quæ se habent secundum prius et posterius, non videntur converti: sed verum videtur prius esse quam ens, nam non intelligitur (ens) nisi sub ratione veri: ergo videtur quod non sint convertibilia.

Sed contra est, quod dicit Philosophus, II Metaph. (text. 4) *quod eadem est dispositio rerum in esse et veritate* (3).

Respondeo dicendum, quod sicut bonum habet rationem appetibilis, ita verum habet ordinem ad cognitionem. Unumquodque autem inquantum habet de esse, intantum est cognoscibile: et propter hoc dicitur in III de Anima (text. 37) quod *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, quod verum est in rebus et in intellectu, ut dictum est. Verum autem quod est in rebus, convertitur cum ente secundum substantiam; sed verum quod est in intellectu, convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato. Hoc enim est de ratione veri, ut dictum est. Quamvis posset dici, quod etiam ens est in rebus et in intellectu, sicut et verum; licet verum principaliter sit in intellectu, ens vero principaliter in rebus. Et hoc accidit propter hoc quod verum et ens differunt ratione.

Ad secundum dicendum, quod non ens non habet in se unde cognoscatur, sed cognoscitur, inquantum intellectus

---

(1) Quando enim dicitur, *homo*, vel *equus*, nihil veri aut falsi enunciatur, siquidem nihil affirmatur, nihil negatur. Ut sit veritas aut falsitas, subjectum et attributum requiruntur, quorum convenientia aut discrepantia exprimitur, et hoc est componere aut dividere. (Edit. cœl.)

(2) De his etiam *De Verit.* quæst. I, art. 2 ad 1, ut *Sent.* I, dist. 19, quæst. V, art. 1 ad 7.

(3) [Conclusio. *Cum quodcumque sit cognoscibile et verum, inquantum ens,* verum *ipsum cum ente converti necesse est, sicut et* bonum; *addit tamen verum ipsi enti ordinem ad intellectum.)*

Ex his intelligi potest quod verum, etsi simpliciter loquendo, importet aliquid absolutum, nimirum rationem entis, non tamen importat illud sine aliquo respectu; non enim est sine relatione quam dicit conformitas, et quam verum addit supra ens.—Quibus non obstat quod non omnis res videatur esse vera, cum falsum aurum non sit verum aurum: omnis enim res est vera, et nulla falsa, simpliciter loquendo, facta scilicet comparatione ad propria principia ejus, et ad intellectum divinum.

Non ens, in quantum non ens, non est aliquid verum, sicut revera non est aliquid; sed in quantum apprehenditur per modum entis alicujus, fit ens rationis; et sic est quoddam verum.

facit illud cognoscibile. Unde verum fundatur in non ente, inquantum non ens est quoddam ens rationis, aprehensum scilicet a ratione.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, quod ens non potest apprehendi sine ratione veri, hoc potest dupliciter intelligi. Uno modo ita, quod non apprehendatur ens, nisi ratio veri consequatur apprehensionem entis, et sic locutio habet veritatem: alio modo posset sic intelligi, quod ens non posset apprehendi, nisi apprehenderetur ratio veri; et hoc falsum est. Sed verum non potest apprehendi, nisi apprehendatur ratio entis, quia ens cadit in ratione veri. Et est simile, sicut si comparemus intelligibile ad ens: non enim potest intelligi ens, quin ens sit intelligibile. Sed tamen potest intelligi ens, ita quod non intelligatur ejus intelligibilitas: et similiter ens intellectum est verum, non tamen intelligendo ens, intelligitur verum.

ARTICULUS IV.

Utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum secundum rationem sit prius quam verum. Quod enim est universalius, secundum rationem prius est, ut patet ex I Phys. (tex. 3): sed bonum est universalius quam verum, nam verum est quoddam bonum, scilicet intellectus: ergo bonum prius est secundum rationem quam verum.

2. Præterea, bonum est in rebus, verum autem in compositione et divisione intellectus, ut dictum est (art. 2): sed ea quæ sunt in re, priora sunt his quæ sunt in intellectu: ergo prius est secundum rationem bonum quam verum.

3. Præterea, veritas est quædam species virtutis, ut patet in IV Ethic. (cap. 7): sed virtus continetur sub bono; est enim bona qualitas mentis, ut dicit Augustinus (Cont. Jul. lib. VI): ergo bonum est prius quam verum.

Sed contra: quod est in pluribus, est prius secundum rationem: sed verum est in quibusdam, in quibus non est bonum, scilicet in mathematicis: ergo verum est prius quam bonum (1).

Respondeo dicendum, quod licet bonum et verum supposito convertantur cum ente, tamen ratione differunt: et secundum hoc verum, absolute loquendo, secundum rationem prius est quam bonum; quod ex duobus apparet. Primo quidem, ex hoc quod verum propinquius se habet ad ens, quod est prius quam bonum. Nam verum respicit ipsum esse simpliciter et immediate; ratio autem boni consequitur esse secundum quod est aliquo modo perfectum, sic enim appetibile est. Secundo, apparet ex hoc quod cognitio naturaliter præcedit appetitum: unde, cum verum respiciat cognitionem, bonum autem appetitum, prius erit verum quam bonum secundum rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas et intellectus mutuo se includunt: nam intellectus intelligit voluntatem, et voluntas vult intellectum

---

(1) De his etiam *De Verit.* quæst. XXI, art. 3.

(1) (Conclusio. *Verum cum propinquius sit enti quam bonum, et ipsam cognitionem respiciat (quæ prior est appetitione, quam respicit bonum), est prius secundum suam rationem, quam bonum.)* Bonum et verum considerari possunt aut absolute et secundum se, et sic bonum non est universalius vero; aut in ordine ad intellectum et voluntatem, et sic bonum in ordine ad voluntatem est prius ac universalius vero, quia verum est quoddam bonum particulare; sed in ordine ad intellectum, verum est prius ac universalius bono, nam bonum est quoddam particulare verum. Et quia ordo intelligibilium absolute præcedit ordinem appetibilium, ideo simpliciter dicendum est, quod verum sit prius bono.

intelligere. Sic ergo, inter illa quæ ordinantur ad objectum voluntatis, continentur etiam ea quæ sunt intellectus, et e converso. Unde in ordine appetibilium bonum se habet ut universale, et verum, ut particulare; in ordine autem intelligibilium est e converso. Ex hoc ergo quod verum est quoddam bonum, sequitur quod bonum sit prius in ordine appetibilium, non autem quod sit prius simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod secundum hoc est aliquid prius ratione, quod prius cadit in intellectu. Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens, et secundario apprehendit se intelligere ens, et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni; licet bonum sit in rebus (1).

Ad tertium dicendum, quod virtus quæ dicitur veritas, non est veritas communis, sed quædam veritas secundum quam homo in dictis et factis ostendit se, ut est. Veritas autem vitæ dicitur particulariter, secundum quod homo in vita sua implet illud ad quod ordinatur per intellectum divinum; sicut etiam dictum est, veritatem esse in cæteris rebus. Veritas autem justitiæ est secundum quod homo servat id quod debet alteri secundum ordinem legum (2). Unde ex his particularibus veritatibus non est procedendum ad veritatem communem (3).

ARTICULUS V.

Utrum Deus sit veritas (4).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit veritas. Veritas enim consistit in compositione et divisione intellectus: sed in Deo non est compositio et divisio: ergo non est ibi veritas.

2. Præterea, veritas, secundum Augustinum in lib. De vera relig. (cap. 36), 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 a Deo, quod patet esse falsum.

Sed contra est, quod dicitur (Joan. XIV, 6): *Ego sum via, veritas et vita* (1).

---

(1) Conf. *De Verit.* quæst. XXI, art. 3, c.

(2) De veritate vitæ et justitiæ vide quæ habet ipse sanctus doctor (2-2, quæst. CVI, art. 3 ad 3.)

(3) Bonum quidem prius est quam hæc aut illa veritas particularis, sed non sequitur quod sit prius vero, vel veritate sumpta in communi.

(4) De his etiam 1-2 quæst. III, art. 7, et quæst. XXXIX, art. 1 ad 3, et 2-2, quæst. XXVI, art. 4 in corp. et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 59, 60, 61, 62, ut et lib. III, cap. 51, et *Opusc.* II, cap. 105, et *in Joan.* XIV, lect. 2, col. 1.

(1) (Conclusio. *Deus, cum sit suum esse et intelligere, et mensura omnis esse et intellectus, in ipso non solum est veritas, sed ipse summa et prima veritas est.)*

Quod sic ostendit Billuart: "Triplex distingui potest veritas. Prima in essendo, et est propietas entis, secundum quam habet esse ratum, fixum, et tale, quod sit conforme intellectui divino res cognoscenti prout debent esse: atqui esse divinum non solum est conforme suo intellectui, sed est ipsummet suum intelligere: ergo non solum est in Deo veritas in essendo, sed est Ipse veritas.—Secunda in cognoscendo, est conformitas cognitionis cum re cognita; atqui cognitio, seu intelligere divinum non solum perfectissime attingit omnia, ut sunt, sed ipsum etiam est mensura omnium rerum, omnium intellectuum, et omnium intellectionum, et ipsius nulla est mensura: ergo non solum est in eo veritas cognitionis, sed Ipse est prima, et summa veritas.—Tertia in dicendo, quæ dicitur veracitas, est conformitas dictionis cum cognitione: impossibile est autem Deum mentiri, ut ait Apostolus Hebr. VI, 18, eo quod sit prima et essentialis veritas.„

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, veritas invenitur in intellectu, secundum quod apprehendit rem, ut est; et in re, secundum quod habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maxime invenitur in Deo: nam esse suum non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere; et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus; et ipse est suum esse et intelligere. Unde sequitur quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa et prima veritas.

Ad primum ergo dicendum, quod licet in intellectu divino non sit compositio et divisio, tamen secundum suam simplicem intelligentiam judicat de omnibus, et cognoscit omnia complexa: et sic in intellectu ejus est veritas.

Ad secundum dicendum, quod verum intellectus nostri est secundum quod conformatur suo principio, scilicet rebus, a quibus cognitionem accipit: veritas etiam rerum est, secundum quod conformantur suo principio, scilicet intellectui divino. Sed hoc proprie loquendo non potest dici in veritate divina, nisi forte secundum quod veritas appropriatur Filio, qui habet principium. Sed si de veritate essentialiter dicta loquamur, non potest intelligi, nisi resolvatur affirmativa in negativam, sicut cum dicitur; *Pater est a se, quia non est ab alio.* Et similiter dici potest similitudo principii veritas divina, inquantum esse suum non est suo intellectui dissimile.

Ad tertium dicendum, quod non ens, et privationes, non habent ex seipsis veritatem, sed solum in apprehensione intellectus. Omnis autem apprehensio intellectus a Deo est: unde quicquid est veritatis in hoc quod dico; *Istum fornicari est verum*, totum est a Deo: sed si arguatur; ergo istum fornicari est a Deo, est fallacia accidentis (1).

(1) Dum transitur a veritate signi illius propositionis ad veritatem rei per eam significatæ. Non sequitur autem, si veritas alicujus propositionis sit ab uno, quod ab eodem sit ipsius rei veritas, aut ipsa res significata. Unde, non deberet inferri istum fornicari esse a Deo, sed quod veritas ejus est a Deo, ait D. Thomas qu. I *De Verit.* art. 8, ad 1.

ARTICULUS VI.

Utrum sit una sola veritas, secundum quam omnia sunt vera (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod una sola sit veritas, secundum quam omnia sunt vera: quia secundum Augustinum (De Trin. lib. XIV): *Nihil est majus mente humana, nisi Deus.* Sed veritas est major mente humana, alioquin mens judicaret de veritate, nunc autem omnia judicat secundum veritatem, et non secundum seipsam: ergo solus Deus est veritas (2): ergo non est alia veritas quam Deus.

2. Præterea, Anselmus dicit in lib. *De Verit.* (cap 14) quod sicut tempus se habet ad temporalia, ita veritas ad res veras. Sed unum est tempus omnium temporalium: ergo una est veritas, qua omnia vera sunt.

Sed contra est, quod (Psal. XI, 2) dicitur: *Diminutæ sunt veritates a filiis hominum* (3).

(1) De his etiam 1-2, quæst. XCV, art. 1 ad 3, ut et *Sent.* I, dist. 19, quæst. V, art. 2, et *De Verit.* quæst. I, art, 4 et 8, et *super Psal.* XI, col. 2.

(2) In aliquibus deest: *ergo solus Deus, est veritas.*

(3) (Conclusio. *Veritas relata ad intellectum, in quo prius est quam in rebus, multiplicatur secundum intellectuum multiplicationem; relata vero ad res, non nisi una est et prima, cujus ratione omnia vera dicuntur.)*

Pro hujus explicatione adverte. 1.° Veritas proprie dicta secundum quam omnia principaliter vera sunt, est unica, nimirum veritas intellectus divini. 2.° Secundum quod veritas est in intellectu creato, sic non est una veri-

Respondeo dicendum, quod quodammodo una est veritas, qua omnia sunt vera, et quodammodo non. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod quando aliquid prædicatur univoce de multis, illud in quolibet eorum secundum propriam rationem invenitur, sicut animal in qualibet specie animalis: sed quando aliquid dicitur analogice de multis, illud invenitur secundum propriam rationem in uno eorum tantum, a quo alia denominantur, sicut sanum dicitur de animali, et urina, et medicina; non quod sanitas sit nisi in animali tantum, sed a sanitate animalis denominatur medicina sana, inquantum est illius sanitatis effectiva, et urina, inquantum est illius sanitatis significativa. Et quamvis sanitas non sit in medicina, neque in urina, tamen in utroque est aliquid, per quod illud quidem facit, istud autem significat sanitatem. Dictum est autem, quod veritas per prius est in intellectu, et per posterius in rebus, secundum quod ordinantur ad intellectum divinum. Si ergo loquamur de veritate, prout existit in intellectu secundum propriam rationem, sic in multis intellectibus creatis sunt multæ veritates, et in uno et eodem intellectu, secundum plura cognita (1). Unde dicit (Glos. super illud Psal. XI): *Diminutæ sunt veritates a filiis hominum*, quod "sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sic ab una veritate divina resultant plures veritates.„ Si vero loquamur de veritate secundum quod est in rebus, sic omnes sunt veræ una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem. Et sic, licet plures sint essentiæ, vel formæ rerum, tamen una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur veræ (1).

Ad primum ergo dicendum, quod anima non secundum quamcumque veritatem judicat de rebus omnibus, sed secundum veritatem primam, inquantum resultat in ea, sicut in speculo, secundum prima intelligibilia: unde sequitur quod veritas prima sit major anima. Et tamen etiam veritas creata, quæ est in intellectu nostro, est major anima, non simpliciter, sed secundum quid, inquantum est perfectio ejus, sicut etiam scientia posset dici major anima. Sed verum est quod nihil subsistens est majus mente rationali, nisi Deus (2).

---

tas, sed multæ, in multis scilicet intellectibus, imo in uno eodemque intellectu, juxta multitudinem eorum quæ cognoscuntur esse vera: quæ tamen veritates, omnes ab una prima et summa veritate procedunt. 3.° Si loquamur de veritate secundum quod est in rebus, sic omnes sunt veræ una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem.

(1) In intellectu nostro non diversificatur veritas, nisi vel propter diversitatem cognitorum de quibus diversas habet conceptiones, vel propter diversum modum intelligendi. Neuter autem horum modorum diversitatis inveniri potest in divino intellectu, cum non diversas cognitiones habeat, sed per unum cognoscat omnia.

(1) Quod magis explicat Ang. Doctor, qu. I. *De Verit.* art. 4. dicens: "Sicut est unum esse divinum, quo omnia sunt sicut principio effectivo exemplari; nihilominus tamen in rebus diversis est diversum esse, quo formaliter res est. Ita etiam est una veritas, scilicet divina, qua omnia vera sunt, sicut principio effectivo exemplari; nihilominus sunt plures veritates in rebus creatis; quibus dicuntur veræ formaliter.„ Ipsæ nimirum rerum singularium entitates, in quantum sunt conformes divino intellectui, seu ideæ et exemplari, quod est in mente divina.

(2) Sensu exposito; nam Angeli sunt majores mente humana, ut videbimus. Propterea S. Augustinus hanc suam opinionem retractavit, dicens: *Quod dixi, nihil esse majus rationali anima, nisi Deus, magis dicere debui; omni creato spiritu melius.* (Retract. lib. I, cap. 26).

Ad secundum dicendum, quod dictum Anselmi veritatem habet, secundum quod res dicuntur veræ per comparationem ad intellectum divinum.

ARTICULUS VII.

Utrum veritas creata sit æterna (1).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod veritas creata sit æterna. Dicit enim Augustinus in lib. II De libero arbit, (cap. 8) quod *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: sed universalia sunt ubique, et semper: ergo sunt æterna. Ergo et verum, quod est maxime 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, cum ante non esset, verum erat veritatem non esse; et utique aliqua veritate verum erat, et sic veritas erat antequam inciperet. Et similiter si ponatur veritatem habere finem, sequitur quod sit, postquam desierit; verum enim erit veritatem non esse: ergo veritas est æterna.

Sed contra est, quod solus Deus est æternus, ut supra habitum est (quæst. X, art. 3) (2).

Respondeo dicendum, quod veritas enuntiabilium non est aliud quam veritas intellectus. Enuntiabile enim est in intellectu, et est in voce. Secundum autem quod est in intellectu, habet per se veritatem; sed secundum quod est in voce, dicitur verum enuntiabile, secundum quod significat aliquam veritatem intellectus, non propter aliquam veritatem in enuntiabili existentem, sicut in subjecto: sicut urina dicitur sana, non a sanitate quæ in ipsa sit, sed a sanitate animalis quam significat. Similiter etiam supra dictum est (art. 1), quod res denominantur

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 19, quæst. V, art. 3, et *De Verit.* quæst. I, art. 5.

Est contra trinitarios dicentes quod intellectus noster est æternus. Hoc in radice damnatum est a concilio Lateranensi.

(2) [Conclusio. *Nulla creata veritas est æterna, sed sola veritas divini intellectus qui solus est æternus, et a quo ipsa ejus veritas indistincta est.)*

Ex hujus et sequentis articuli doctrina duplicis generis hostes refelluntur: illi scilicet qui veritatem æternam et immutabilem esse asserunt, eo fine, ut demonstrata veritate aliqua scientiarum naturalium, eam anteponendam esse contendan veritati theologicæ, cum qua illis pugnare videtur, cujusmodi sunt quidam astronomi et naturalistæ; et e contrario illi qui veritatem mutabilem dicunt, ac propterea veritates religiosas suo sensui accommodandas volunt, vel etiam aliqua dogmata, usque adhuc habita ut vera, tamquam falsa nunc rejicienda, cujusmodi sunt aliqui philosophi Galli, et plurimi *spiritistæ*. Quibus addi possunt qui revelationem divinam continuo progressui subjectam esse dicunt, ut in quæst. I. notavimus.

Adverte quod conclusio principalis non ponitur formaliter in litera, sed virtualiter in illa universaliore propositione; nihil aliud quam Deus est æternum, quia veritas Deus est. Secundo, quod ex hoc loco apertissime habes, quod nullum secundario objectum divini intellectus ponendum est, quod sit aliud a Deo, quoniam, si propositiones cognitæ, seu earum veritas, quod idem est, in intellectu divino sunt Deus, quanto magis lapis, et quicquid aliud incomplexe significatur? et hoc est bene notandum ad confirmandam notitiam de intelligere divino traditam. (Cajetanus).

veræ a veritate intellectus: unde is nullus intellectus esset æternus, nulla veritas esset æterna: sed quia solus intellectus divinus est æternus, in ipso solo veritas æternitatem habet. Nec propter hoc sequitur quod aliquid aliud sit æternum quam Deus, quia veritas intellectus divini est ipse Deus, ut supra ostensum est (art. 5).

Ad primum ergo dicendum, quod ratio circuli, et duo et tria esse quinque, habent æternitatem in mente divina.

Ad secundum dicendum, quod 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, inquantum universalia abstrahuntur ab hic et nunc. Sed ex hoc non sequitur ea esse æterna, nisi in intellectu, si quis sit æternus.

Ad tertium dicendum, quod illud quod nunc est, ex eo futurum fuit, antequam esset, quia in causa sua erat, ut fieret: unde, sublata causa, non esset futurum illud fieri. Sola autem causa prima est æterna: unde ex hoc non sequitur, quod ea quæ sunt, semper fuerit verum ea esse futura, nisi quatenus in causa sempiterna fuit, ut essent futura; quæ quidem causa solus Deus est.

Ad quartum dicendum, quod quia intellectus noster non est æternus, nec veritas enuntiabilium, quæ a 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 solum 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 solummodo ex intellectu apprehendente ipsum. Unde intantum est verum dicere veritatem non fuisse, inquantum apprehendimus non esse ipsius, ut præcedens esse ejus.

ARTICULUS VIII.

Utrum veritas sit immutabilis (1).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod veritas sit immutabilis. Dicit enim Agustinus in lib. II, De lib. arb. (cap. 12) quod *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, maxime mutatur ad mutationem rei: sed sic non mutatur; veritas enim, secundum Anselmum (Dialog. de verit. cap. 5), est rectitudo quædam, inquantum aliquid *implet id quod est de ipso in mente divina.* Hæc autem propositio, *Socrates sedet*, accipit a mente divina, ut significet, Socratem sedere, quod significat etiam, eo non sedente: ergo veritas propositionis nullo modo mutatur.

4. Præterea, ubi est eadem causa, est idem effectus: sed eadem res est

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 19, quæst. I, art. 3, et *De Verit.* quæst. I, art. 6.

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 (Psalm. XI. 2): *Diminutæ sunt veritates a filiis hominum* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, veritas proprie est in solo intellectu: res autem dicuntur veræ a veritate quæ est in aliquo intellectu: unde mutabilitas veritatis consideranda est circa intellectum: cujus quidem veritas in hoc consistit quod habeat conformitatem ad res intellectas. Quæ quidem conformitas variari potest dupliciter, sicut et quælibet alia similitudo ex mutatione alterius extremi. Unde uno modo variatur veritas ex parte intellectus, ex eo quod de re eodem modo se habente aliquis aliam opinionem accipit: alio modo, si opinione eadem manente, res mutetur: et utroque modo fit mutatio de vero in falsum. Si ergo sit aliquid intellectus in quod non possit esse alternatio opinionum, vel cujus acceptionem (1) non potest subterfugere res aliqua, in eo est immutabilis veritas. Talis autem est intellectus divinus, ut ex superioribus patet (quæst. XIV, art. 13): unde veritas divini intellectus est immutabilis. Veritas autem intellectus nostri mutabilis est, non quod ipsa sit subjectum mutationis, sed inquantum intellectus noster mutatur de veritate in falsitatem; sic enim formæ mutabiles dici possunt. Veritas autem intellectus divini est, secundum quam res naturales dicuntur veræ, quæ est omnino immutabilis.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de veritate divina.

Ad secundum dicendum, quod verum et ens sunt convertibilia. Unde sicut ens non generatur neque corrumpitur per se, sed per accidens, inquantum hoc vel illud ens corrumpitur vel generatur, ut dicitur in I. Phys. (t. 76), ita veritas mutatur, non quod nulla veritas remaneat, sed quia non remanet illa veritas quæ prius erat.

Ad tertium dicendum, quod propositio non solum habet veritatem, sicut res aliæ veritatem habere dicuntur, inquantum implent id quod de eis est ordinatum ab intellectu divino; sed dicitur habere veritatem quodam speciali modo, inquantum significat veritatem intellectus (2): quæ quidem consistit in conformitate intellectus et rei;

---

(1) (Conclusio. *Sola divini intellectus veritas immutabilis est, nostri vero mutabilis in quo est opinionum alternatio, et quem res multæ latent; veritas autem rerum naturalium immutabilis est.)*

Veritas quæ subest certitudini metaphysicæ est æterna, necessaria ac immutabilis, etenim continet et exprimit rerum essentias, quæ omnino immutabiles sunt, nam ad principium contradictionis ultimo resolvuntur. Reliquæ vero veritates non absolute, sed hypothetice tantum immutabiles dici queunt, nimirum si leges physicæ vel morales, aut etiam existentia rei non deficiant in casu quem propositio exprimit. Attamen, id totum accipe de veritate objectiva, seu quatenus objecta respicit; enimvero, si subjective spectetur prout affectio quædam est potentiæ intelligentis, omnis veritas quoad hominem deficere potest, absolute loquendo, ad defectum ipsius intellectus humani, quatenus hic est ejusdem subjectum et recipiens. Atque hoc maximopere notandum ab eo, qui velit vitare confusionem, quæ latere potest in communi illo quasi effato: veritas est necessaria et immutabilis. (Gonzalez).

(1) Sic passim in impressis, gothicis, manuscriptis; id est *conceptionem*, sive cognitionem.

(2) Sive non tantum habet veritatem physicam, quæ dicitur *veritas rei;* sed etiam logicam, quæ dicitur *veritas significationis*, ut adjuncta indicant.

qua quidem subtracta, mutatur veritas opinionis, et per consequens veritas propositionis. Sic igitur hæc propositio: *Socrates sedet*, eo sedente, vera est, et veritate rei, inquantum est quædam vox significativa, et veritate significationis, inquantum significat opinionem veram. Socrate vero surgente, remanet prima veritas, sed mutatur secunda.

Ad quartum dicendum, quod sessio Socratis, quæ est causa veritatis hujus propositionis, *Socrates sedet*, non eodem modo se habet, dum Socrates sedet, et postquam sederit, et antequam sederet. Unde et veritas ab hac causata diversimode se habet, et diversimode significatur propositionibus de præsenti, præterito, et futuro. Unde non sequitur, licet altera trium propositionum sit vera, quod eadem veritas invariabilis maneat.

QUÆSTIO XVII.

DE FALSITATE.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde quæritur de falsitate.—Et circa hoc quæruntur quatuor. 1.° Utrum falsitas sit in rebus.—2.° Utrum sit in sensu.—3.° Utrum sit in intellectu.—4.° De oppositione veri et falsi.

ARTICULUS I.

Utrum falsitas sit in rebus (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod falsitas non sit in rebus. Dicit enim Augustinus in lib. II. Soliloq. (cap. 8): *Si verum est id quod est, falsum non esse uspiam concludetur, quovis repugnante.*

2. Præterea, falsum dicitur a fallendo: sed res non fallunt, ut dicit Augustinus, in Lib. de Vera Relig. (cap. 33), quia non ostendunt aliud quam suam speciem: ergo falsum in rebus non invenitur.

3. Præterea, verum dicitur in rebus per comparationem ad intellectum divinum, ut supra dictum est (quæst. XVI, art. 1): sed quælibet res, inquantum est, imitatur Deum: ergo quælibet res vera est absque falsitate; et sic nulla res est falsa.

Sed contra est, quod dicit Augustinus (De vera relig. cap. 34) quod *omne corpus est verum corpus, et falsa unitas: quia imitatur unitatem, et non est unitas:* sed quælibet res imitatur divinam unitatem, et ab ea deficit: ergo in omnibus rebus est falsitas (1).

---

(1) De his etiam supra quæst. XVI, art. 1 et 2, ut et *Sent.* I, dist. 19, quæst. V, art. 1, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 60, et *De Verit.* quæst. I, art. 10, et in lib. *Periherm*, lect. III.

(1) (Conclusio. *In rebus ad divinum intellectum relatis non est falsitas simpliciter, nisi forte in voluntariis, in quorum potestate est subducere se a regula divina; in rebus vero ad nostrum intellectum relatis est secundum quid falsitas, et significative, et causaliter.)*

Hunc articulum ad has conclusiones reducit Bañes—1.° In artificialibus simpliciter et secundum se potest esse falsitas, in quantum opus ipsum deficit a forma artis, quandocumque non assequitur illam perfectionem, quam artifex conceperat. 2.° Res naturalis per se loquendo non potest esse aut dici falsa, quia per se dependet ab intellectu divino in ordine ad quem non potest esse falsitas in rebus, quia quidquid fit in naturalibus est conforme ideæ existenti in Deo. 3.° In actibus voluntariis reperitur falsitas, et per ordinem ad intellectum divinum, et in ordine ad nostrum. Ratio est, quia hu-

Respondeo dicendum, quod cum verum et falsum opponantur, opposita autem sint circa idem, necesse est ut ibi prius quæratur falsitas, ubi primo veritas invenitur, hoc est in intellectu. In rebus autem neque veritas neque falsitas est, nisi per ordinem ad intellectum. Et quia unumquodque secundum id quod convenit ei per se, simpliciter nominatur; secundum autem id quod convenit ei per accidens, non nominatur nisi secundum quid; res quidem simpliciter falsa dici posset per 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 secundum quid. Dependent autem ab intellectu divino res naturales, sicut ab intellectu humano res artificiales. Dicuntur igitur res artificiales falsæ simpliciter et secundum se, inquantum deficiunt a forma artis; unde dicitur aliquis artifex opus falsum facere, quando deficit ab operatione artis.

Sic autem in rebus dependentibus a Deo falsitas inveniri non potest per comparationem ad intellectum divinum cum quicquid in rebus accidit, ex ordinatione divini intellectus procedat; nisi forte in voluntariis agentibus tantum, quorum potestate est subducere se ab ordinatione divini intellectus, in quo malum culpæ consistit; secundum quod ipsa peccata *falsitates* et *mendacia* dicuntur in Scripturis, secundum illud (Psal. IV, 3): *Ut quid diligitis vanitatem et quæritis mendacium?* Sicut per oppositum, operatio virtuosa *veritas vitæ* nominatur, inquantum subditur ordini divini intellectus, sicut dicitur (Joan. III, 21): *Qui facit veritatem, venit ad lucem.*

Sed per ordinem ad intellectum nostrum, ad quem comparantur res naturales per accidens, possunt dic falsæ, non simpliciter, sed secundum quid; et hoc dupliciter. Uno modo, secundum rationem significati, ut dicatur illud esse falsum in rebus, quod significatur vel repræsentatur oratione vel intellectu falso: secundum quem modum quælibet res potest dici esse falsa quantum ad id quod ei non inest; sicut si dicamus diametrum esse falsum commensurabile, ut dicit Philosophus in V. Met. (t. 34) et sicut dicit Augu-s tinus in lib. II, Soliloq. (c. 10) quod *verus tragœdus est falsus Hector.* Sicut e contrario potest unumquodque dici verum secundum 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, eo quod nostra cognitio a sensu ortum habet, qui primo et per se est exteriorum accidentium; ideo ea quæ in exterioribus accidentibus habent similitudinem aliarum rerum, dicuntur esse falsa secundum illas res; sicut fel est falsum mel, et stannum est falsum argentum. Et secundum hoc dicit Augustinus, in lib. II Soliloq. (c. 6) quod *eas res falsas nominamus quæ similia veris apprehendimus.* Et Philosophus dicit in V Met. (ib.) quod *falsa dicuntur quæcumque apta nata sunt apparere, aut qualia non sunt, aut quæ non sunt.* Et per hunc modum etiam dicitur homo falsus, inquantum est amativus falsarum opinionum vel locutionum; non autem ex hoc quod potest eas confingere; quia sic etiam sapientes et scientes falsi dicerentur, ut dicitur in V Met. (loc. cit.)

---

jusmodi operationes possunt esse contrariæ ordinationi divinæ; in ordine autem ad nos, quia est falsum dictamen quod a recta ratione discordat, et male dirigit. 4. Res naturales possunt dici falsæ secundum quid et non simpliciter, si comparentur ad intellectum nostrum, et hoc dupliciter; scilicet quando significatur per falsam enuntiationem, ut si dicamus, quod leo est homo; alio modo, quia causant in nobis judicium falsum per similitudinem cum alia re sicut aurichalcum dicitur falsum aurum.

Ad primum ergo dicendum, quod res comparata ad intellectum, secundum id quod est, dicitur vera; secundum id quod non est, dicitur falsa. Unde verus tragœdus est falsus Hector, ut dicitur in Soliloq. (loc. cit.) Sicut igitur in his quæ sunt, invenitur quoddam non esse, ita in his quæ sunt, invenitur quædam ratio falsitatis.

Ad secundum dicendum, quod res per se non fallunt, sed per accidens: dant enim occasionem falsitatis, eo quod similitudinem eorum gerunt, quorum non habent existentiam.

Ad tertium dicendum, quod per 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 secundum quid.

Ad quartum quod in oppositum objicitur dicendum, quod similitudo vel repræsentatio deficiens non inducit rationem falsitatis, nisi inquantum præstat occasionem falsæ opinionis. Unde non ubicumque est similitudo, dicitur res falsa: sed ubicumque est talis similitudo, quæ nata est facere opinionem falsam, non cuicumque, sed ut in pluribus.

ARTICULUS II.

Utrum in sensu sit falsitas (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur, quod in sensu non sit falsitas. Dicit enim Augustinus in lib. De vera relig. (cap. 33): *Si omnes corporis sensus ita nuntiant, ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debeamus, ignoro.* Et sic videtur quod ex sensibus non fallamur; et sic falsitas in sensu non est.

2. Præterea, Philosophus dicit in IV, Metaph. quod (text. 24) *falsitas non est propria sensui, sed phantasiæ.*

3. Præterea, in incomplexis non est verum nec falsum, sed solum in complexis: sed componere et dividere non pertinet ad sensum: ergo in sensu non est falsitas.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in lib. II Soliloq. (cap. 6): *Apparet nos in omnibus sensibus similitudine lenocinante falli* (1).

Respondeo dicendum, quod falsitas non est quærenda in sensu, nisi sicuti ibi est veritas. Veritas autem non sic est in sensu, ut sensus cognoscat veritatem, sed inquantum veram apprehensionem habet de sensibilibus, ut supra dictum est (quæst. XVI, art. 2). Quod quidem contingit ex hoc quod appre-

(1) De his etiam *De Verit.* quæst. I art 10, ut et *Periherm.* vel de interpretatione, lib. III. In hoc articulo certum datur veritatis criterium ut facile distingui possit in quibusnam circumstantiis sensus nostri sint infallibiles, necne.

(1) (Conclusio. *Sensus cum in proprium sensibile per se primo feratur, in communia autem per accidens, et non per se primo; respectu proprii sensibilis nunquam falsus est, nisi ex organi indispositione; aliorum sensibilium vero non numquam falsus est.*)

Veritas et falsitas non sunt in sensu, tamquam in cognoscente veritatem aut falsitatem, sed in quantum habet apprehensionem de sensibilibus; nempe veritas quatenus apprehendit vel judicat res, prout in se sunt, et falsitas quatenus apprehendit res aliter quam sint, ut quando navigantes percipiunt terram moveri.—In sensu non est falsitas circa proprium sensibile, nisi per accidens et in paucioribus, scilicet ratione indispositionis organi vel medii, ut infirmus percipit amarum quod est dulce, vel per crystallum rubrum videntur rubra quæ sunt alba. Respectu sensibilium communium per accidens potest esse falsitas, quia sensus potest illa percipere aliter quam sint: ut turris quadra a longe videtur rotunda. Sensibile commune dicitur illud quod a pluribus sensibus percipi potest ut figura, motus, magnitudo, distantia, etc. visu et tactu.

hendit res ut sunt: unde contingit falsitatem esse in sensu, ex hoc quod apprehendit vel judicat res aliter quam sint. Sic autem se habet sensus ad cognoscendum res, inquantum similitudo rerum est in sensu. Similitude 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 primo, sicut in visu est similitudo figuræ, vel magnitudinis; et aliorum communium sensibilium: tertio modo, nec primo, nec per se, sed per accidens, sicut in visu est similitudo hominis, non inquantum est homo, sed inquantum huic colorato accidit esse hominem.

Et circa propria sensibilia sensus non habet falsam cognitionem, nisi per accidens, et in paucioribus, ex eo scilicet quod propter indispositionem organi non convenienter recipit formam sensibilem, sicut et alia passiva propter suam indispositionem deficienter recipiunt impresionem agentium: et inde est, quod propter corruptionem linguæ infirmis dulcia amara esse videntur (1). De sensibilibus vero communibus et per accidens potest esse falsum judicium etiam in sensu recte disposito; quia sensus non directe refertur ad illa, sed per accidens, vel ex consequenti, inquantum refertur ad alia.

Ad primum ergo dicendum, quod sensum affici est ipsum ejus sentire: unde per hoc quod sensus ita nuntiant, sicut afficiuntur, sequitur quod non decipiamur in judicio, quo judicamus non sentire aliquid. Sed ex eo quod sensus aliter afficitur interdum quam res sit, sequitur quod nuntiet nobis aliquando rem aliter quam sit: et ex hoc fallimur per sensum circa rem, non circa ipsum sentire.

Ad secundum dicendum, quod falsitas dicitur non esse propria sensui, quia non decipitur circa proprium objectum: unde in alia translatione planius dicitur, quod *sensus proprii sensibilis falsus non est.* Phantasiæ autem attribuitur falsitas, quia repræsentat similitudinem rei etiam absentis. Unde quando aliquis convertitur ad similitudinem rei tamquam ad rem ipsam, provenit ex tali apprehensione falsitas. Unde etiam Philosophus in V Metahp. dicit quod umbræ et picturæ et somnia dicuntur falsa, inquantum non subsunt res quarum habent similitudinem.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quod falsitas non sit in sensu, sicut in cognoscente verum et falsum

(1) Vel planiori constructione, *infirmis amara esse videntur quæ dulcia sunt.*

ARTICULUS III.

Utrum falsitas sit in intellectu (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod falsitas non sit in intellectu. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII. Quæst. (qu. 32): *Omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit.* Sed falsum dicitur esse in aliqua cognitione secundum quod per eam fallimur: ergo in intellectu non est falsitas.

2. Præterea, Philosophus dicit in III de Anima, (t. 54) quod *intellectus semper est rectus*: non ergo in intellectu est falsitas.

Sed contra est, quod dicitur in III de Anima, (t. 21) quod *ubi compositio intellectuum est, ibi verum et falsum est.* Sed compositio intellectuum est in in-

(1) De his etiam *De Verit.* quæst. I, art. 12, ut et *Sent.* I, dist. 19. quæst. V, art. 1 ad 7, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 108, § 4.

In hoc articulo datur veritatis criterium circa res intelligibiles et intellectum aut rationem.

tellectu: ergo verum et falsum est in intellectu (1).

Respondeo dicendum, quod sicut res habet esse per propriam formam, ita virtus cognoscitiva habet cognoscere per similitudinem rei cognitæ. Unde sicut res naturalis non deficit ab esse quod sibi competit secundum suam formam, potest autem deficere ab 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 (art. præc.) quod 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 directe 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 vero vel dividendo potest decipi, dum attribuit rei, cujus quidditatem intelligit, aliquid quod eam non consequitur, vel quod ei opponitur. Sic enim se habet intellectus ad judicandum de hujusmodi, sicut sensus ad judicandum de sensibilibus communibus, vel per accidens. Hac tamen differentia servata, quæ supra circa veritatem dicta est (qu. XVI, a. 2), quod falsitas in intellectu esse potest, non solum quia cognitio intellectus falsa est, sed quia intellectus eam cognoscit, sicut et veritatem; in sensu autem falsitas non est ut cognita, ut dictum est (at præc.) Quia vero falsitas intellectus per se solum circa compositionem intellectus est, per accidens etiam in operatione intellectus, qua cognoscit quod quid est, potest esse falsitas, inquantum ibi compositio intellectus admiscetur. Quod potest esse dupliciter: uno modo, secundum quod intellectus definitionem unius attribuit alteri, ut si definitionem circuli attribuat homini; unde definitio unius rei est falsa de altera; alio modo, secundum quod partes definitionis componit ad invicem, quæ simul sociari non possunt. Sic enim definitio non est solum falsa respectu alicujus rei, sed est falsa in se; ut si formet talem definitionem, *animal rationale quadrupes*, falsus est intellectus sic definiendo; propterea quod falsus est in formando hanc compositionem, *aliquod animal rationale est quadrupes*. Et propter hoc, in cognoscendo quidditates simplices non potest esse intellectus falsus, sed vel est verus, vel totaliter nihil intelligit.

Ad primum ergo dicendum, quod quia quidditas rei est proprium objectum intellectus, propter hoc tunc proprie dicimur aliquid intelligere, quando reducentesd illud in quod quid est, sic de eo judicamus; sicut accidit in demonstrationibus in quibus non est falsitas. Et hoc modo intelligitur verbum Augustini, quod omnis qui fallitur, non intelligit id in quo fallitur; non autem ita quod in nulla operatione intellectus aliquis fallatur.

Ad secundum dicendum, quod intellectus semper est rectus, secundum

---

(1) (Conclusio. *In intellectu quod quid est rei concipiente, non est falsitas nisi per accidens, sed in intellectu componente vel dividente.*)

Primum patet quia quod quid est, sive quiditas rei, est primum ac proprium objectum intellectus; unde circa id non decipitur, sicut neque sensus circa sensibilia propria Per accidens tamen potest esse falsitas in operatione qua intellectus cognoscit rei quidditatem, in quantum ibi admiscetur falsum judicium, veluti si definitionem unius tribuat alteri, vel partes definitionis conjungat quæ simul sociari non possunt. In intellectu autem componente vel dividente potest esse falsitas, quia aliquando falso componit vel dividit.

quod intellectus est principiorum, circa quæ non decipitur ex eadem causa qua non decipitur circa quod qui est (1). Nam principia per se nota sunt illa quæ statim intellectis terminis cognoscuntur, ex eo quod prædicatum ponitur in definitione subjecti.

ARTICULUS IV.

Utrum verum et falsum sint contraria (2).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod 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 II (Solil. cap. 5). Sed quod est, et quod non est, non opponuntur ut contraria: 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 (Jer. VIII, 5): *Apprehenderunt mendacium* (Glos.) id est, idola: ergo verum et falsum non sunt contraria.

Sed contra est, quod dicit Philosophus in II Perier: ponit enim falsam opinionem veræ contrariam (1).

Respondeo dicendum, quod verum et falsum opponuntur ut contraria, et non sicut affirmatio et negatio (2), 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, ut dicitur, IV Met. (text. 27); cæcum enim non dicitur, nisi de eo quod est natum videre. *Contrarium* vero et aliquid ponit, et subjectum determinat; nigrum enim est aliqua species coloris (3). *Falsum* autem aliquid ponit; est enim falsum, ut dicit Philosophus (loc. cit.), ex eo quod dicitur, vel videtur aliquid esse quod non est, vel non esse quod est. Sicut enim verum ponit acceptionem adæquatam rei, ita falsum acceptionem rei non adæquatam. Unde manifestum est quod verum et falsum sunt contraria.

---

(1) Sic etiam explicat Sanctus Thomas in eum locum, lect, 15, ac ex oppositione intellectus cum appetitu et imaginatione quæ non recta semper sunt, implicite colligi potest.

(2) De his etiam 1-2, quæst. LXIV, art. 3 ad 3, ut et *Sent.* I, dist. 9, quæst. V. art. 1 ad 8, et *De Veritate*, quæst. I, art 10 ad 5.

(1) (Conclusio. *Verum et falsum, cum subjectum sibi determinent, et in eo aliquid ponant, contrarie opponuntur.*)

Probatur, quia non opponuntur contradictorie, vel sicut afirmatio et negatio, nec privative, sed contrarie; nam negatio vel privatio nihil ponit in subjecto, falsitas autem aliquid ponit ex eo quod dicitur aut videtur aliquid esse quod non est, vel aliquid non esse quod est. Ubi S. Doctor tamquam certum ponit verum et falsum non opponi relative: ex quo infertur, verum importare aliquid absolutum et non principaliter relationem, et multo minus relationem rationis.

(2) Id est, non sicut contradictoria formaliter, quorum unum affirmat per se, aliud negat; ut esse et non esse. Alioqui virtualiter in quibuslibet oppositis contradictio includitur.

(3) Usurpando concretum pro abstracto, ut Græci solent. Alioqui *nigredo* non autem *nigrum* species coloris est.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod est in rebus, est veritas rei; sed id quod est ut apprehensum, est verum intellectus in quo primo est veritas. Unde et falsum est id quod non est, ut apprehensum. Apprehendere autem esse et non esse, contrarietatem habet, sicut probat Philosophus (in II Periher.) quod huic opinioni, *Bonum est bonum*, contraria est, *Bonum non est bonum*.

Ad secundum dicendum, quod falsum non fundatur in vero sibi contrario, sicut nec malum in bono sibi contrario; sed in eo quod sibi subjicitur. Et hoc ideo in utroque accidit, quia verum 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, quod quia contraria et opposita privative nata sunt fieri circa idem, ideo Deo, prout in se consideratur, non est aliquid contrarium, neque ratione suæ bonitatis, neque ratione suæ veritatis, quia in intellectu ejus non potest esse falsitas aliqua. Sed in apprehensione nostra habet aliquid contrarium: nam veræ opinioni de ipso contrariatur falsa opinio. Et sic idola mendacia dicuntur, opposita veritati divinæ, inquantum 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.° Utrum vita Deo conveniat.—4.° Utrum omnia in Deo sint vita.

ARTICULUS I.

Utrum omnium naturalium rerum sit vivere (1).

Ad primum sic proceditur. 1.° Videtur quod omnium rerum naturalium sit vivere: dicit enim Philosophus in VIII Phys., (text. 1), quod *motus est ut vita quædam natura existentibus omnibus*. Sed omnes res naturales participant motum: ergo omnes res naturales participant vitam.

2. Præterea, plantæ dicuntur vivere, inquantum habent in seipsis principium motus augmenti et decrementi: sed motus localis est perfectior et prior secundum naturam quam motus augmenti et decrementi, ut probatur in VIII Phys., (t. 55 et 57): cumigitur omnia corpora naturalia habeant in se aliquod principium motus localis, videtur quod omnia corpora naturalia vivant.

3.° Præterea, inter corpora naturalia imperfectiora sunt elementa: sed eis attribuitur vita; dicuntur enim aquæ vivæ: ergo multo magis alia corpora naturalia vitam habent.

Sed contra est, quod dicit Dionysius, cap. 6 De div. nom. quod *plantæ secundum ultimam resonantiam vitæ, habent vivere*; ex quo potest accipi quod ultimum gradum vitæ obtinent plantæ: sed corpora inanimata sunt infra plantas: ergo eorum non est vivere (1).

---

(1) De his etiam in 2-2, quæst CLXXIX, art. 1, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 97, et *De Verit.* quæst. IV, art 8.

(1) (Conclusio. *Cum motu viventia*

Respondeo dicendum, quod ex his quæ manifeste vivunt accipere possumus, quorum sit vivere, et quorum non sit vivere. Vivere autem manifeste animalibus convenit. Dicitur enim in lib. I, de *Vegetalibus*, quod vita in animalibus manifesta est. Unde secundum illud oportet distinguere viventia a non viventibus, secundum quod animalia dicuntur vivere. Hoc autem est in quo primo manifestatur vita, et in quo ultimo remanet.—Primo autem dicimus animal vivere, quando incipit ex se motum habere, et tamdiu judicatur animal vivere, quamdiu talis motus in eo apparet; quando vero jam ex se non habet aliquem motum, sed movetur tantum ab alio, tunc dicitur animal mortuum per defectum vitæ. Ex quo patet quod illa proprie sunt viventia, quæ seipsa secundum aliquam speciem motus movent; sive accipiatur motus proprie, sicut motus dicitur actus imperfecti, id est existentis in potentia; sive motus accipiatur communiter, prout motus dicitur etiam actus perfecti, prout intelligere et sentire dicuntur moveri, ut dicitur in III de Anima (t. 28): ut sic viventia dicantur quæcumque se agunt ad motum, vel operationem aliquam. Ea vero in quorum natura non est, ut se agant ad aliquem motum, vel operationem, viventia dici non possunt, nisi per aliquam similitudinem (1).

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Philosophi potest intelligi vel de motu primo, scilicet corporum cœlestium, vel de motu communiter. Et utroque modo motus dicitur quasi vita corporum naturalium, per similitudinem, et non per proprietatem. Nam motus cœli est in universo corporalium naturarum, sicut motus cordis in animali, quo conservatur vita. Similiter etiam quicumque motus naturalis hoc modo se habet ad res naturales, ut quædam similitudo vitalis operationis. Unde si totum universum corporale esset unum animal, ita quod iste motus esset a movente intrinseco, ut quidam posuerunt, sequeretur quod motus esset vita omnium naturalium corporum.

Ad secundum dicendum, quod corporibus gravibus et levibus non competit moveri, nisi secundum quod sunt extra dispositionem suæ naturæ, utpote cum sunt extra locum proprium: cum

---

a non viventibus cognoscantur, ea proprie vivere dicuntur, quæ seipsa secundum aliquam speciem motus movent.

Vita in genere definiri potest: *Principium agendi intrinsecum, per quod motus seu operationes producuntur*, vel etiam, *Operatio immanens substantiæ quæ seipsam movet*. Duo in viventibus requiruntur, 1.° quod se moveant per principium sibi intrinsecum, 2.° quod actio vitalis non sit transiens, sed immanens in ipso vivente, ipsumque perficiens.

In hac quæstione Stus. Thomas fundamenta jacit suæ præclaræ theoriæ vitalis, *animismus* vulgo dictæ, qua nulla excogitari potest verior et aptissima ad profligandos omnis generis errores philosophiæ modernæ circa vitam, ejusque principium. Sive enim vita sumatur ut activitas primaria, seu *actus primus* juxta scholasticos, qui continet rationem sufficientem operationum vitalium, sive sumatur pro modo substantiali essendi, qui est proprius substantiæ naturaliter capacis ponendi operationem immanentem, *vivere est agere*, ac proinde per se *movere* et *moveri*. Ex quo consequitur vitam in viventibus identificari cum ipso eorum esse, et etiam eorum substantialem unitatem supponere, nam in eis reperiri debet principium a quo operatio hujusmodi procedit et terminus in quo recipitur. Ex ignorantia hujus doctrinæ recentiores physiologi misere circa vitæ notionem, atque ejus operationes errant, talemque exhibent vitæ conceptum, qui in materialismum directe aut remote conducit.

---

(1) Aliqui vero recentiores, ut Flammarion, Michelet, et alii, plantis non solum sensum, sed intelligentiam tribuunt. ¡Egregii philosophi!

enim sunt in loco proprio et naturali, quiescunt. Sed plantæ et aliæ res viventes moventur motu vitali, secundum hoc quod sunt in sua dispositione naturali, non autem in accedendo ad eam, vel in recedendo ab ea; imo secundum quod recedunt a tali motu, recedunt a naturali dispositione. Et præterea corpora gravia et levia moventur a motore extrinseco, vel generante, qui dat formam, vel removente prohibens, ut dicitur in VIII Phys. (text. 12): et ita non movent seipsa, sicut corpora viventia.

Ad tertium dicendum, quod aquæ vivæ dicuntur, quæ habent continuum fluxum: aquæ enim stantes, quæ non continuantur ad principium continue fluens, dicuntur mortuæ, ut aquæ cisternarum et lacunarum. Et hoc dicitur per similitudinem: inquantum enim videntur se movere, habent similitudinem vitæ. Sed tamen non est in eis vera ratio vitæ, quia hunc motum non habent a seipsis, sed a causa generante eas, sicut accidit circa motum aliorum gravium et levium.

ARTICULUS II.

Utrum vita sit quædam operatio (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod vita sit quædam operatio. Nihil enim dividitur nisi per ea quæ sunt sui generis. Sed vivere dividitur per operationes quasdam, ut patet per Philosophum in II de Anima, (t. 13) qui distinguit vivere per quatuor, scilicet alimento uti, sentire, moveri secundum locum, et intelligere (2); ergo vita est operatio quædam.

2. Præterea, vita activa dicitur alia esse a contemplativa: sed contemplativi ab activis non diversificantur nisi secundum operationes quasdam: ergo vita est quædam operatio.

3. Præterea, cognoscere Deum est operatio quædam: hæc autem est vita, ut patet per illud (Joan. XVII, 3): *Hæc est autem vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum*: ergo vita est operatio.

Sed contra est, quod dicit Philosophus in II de Anima, (t. 37): *Vivere viventibus est esse* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, (qu. præc. a. 3), intellectus noster, qui proprie est cognoscitivus quidditatis rei ut proprii objecti, accipit a sensu, cujus propria objecta sunt accidentia exteriora (2). Et inde est quod ex his quæ exterius apparent de re, devenimus ad cognoscendam essentiam rei. Et quia sic nominamus aliquid, sicut cognoscimus illud, ut ex dictis patet (quæst. XIII, art. 1 supra), inde est quod plerumque a proprietatibus exterioribus imponuntur nomina ad significandas essentias rerum. Unde hujusmodi nomina quandoque accipiuntur proprie pro ipsis essentiis rerum, ad quas significandas principaliter sunt imposita, aliquando autem sumuntur pro proprietatibus, a quibus imponuntur, et hoc minus pro

---

(1) De his etiam 1-2, quæst. III, art. 2 ad 3, et quæst. LVI, art. 1 ad 2, et 2-2, quæst. XIX, art. 7 in cor. et *Met.* lib. I, com. 5 in princ.

(2) Hanc divisionem auctores recentiores retinent.

(1) (Conclusio. *Vitæ nomen substantiam et esse illius naturæ, cui convenit se movere, proprie significat; nonnunquam vero et minus proprie vitalem operationem.*)

Ex quo infertur primum principium vitæ ab intrinseco provenire, non autem ex affinitatibus chymicis, neque ex viribus mechanicis legum naturalium, neque ex agentibus physicis unà cum chimiæ principiis, multoque minus ex viribus et motibus materiæ, ut volunt Jatrochimismus, Jatromechanismus, Physicochimismus, Materialismus, aliaque systemata, barbara et absurda non minus nomine, quam re.

(2) Quasi objecta *per se*, sed substantia *per accidens*.

prie; sicut patet quod hoc nomen *corpus* impositum est ad significandum quoddam genus substantiarum, ex eo quod in eis inveniuntur tres dimensiones; et ideo aliquando ponitur hoc nomen *corpus* ad significandas tres dimensiones, secundum quod corpus ponitur species quantitatis.—Sic ergo dicendum est et de vita: nam *vitæ* nomen sumitur ex quodam exterius apparenti circa rem, quod est movere seipsum, non tamen est impositum hoc nomen ad hoc significandum, sed ad significandam substantiam cui convenit secundum suam naturam movere seipsam, vel agere se quocumque modo ad operationem. Et secundum hoc, vivere nihil aliud est quam esse in tali natura, 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 minus proprie pro operationibus vitæ, a quibus nomen vitæ assumitur, sicut dicit Philosophus IX. Eth. (cap. 9) quod vivere principaliter est sentire, vel intelligere.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus ibi accipit vivere pro operatione vitæ: vel dicendum est melius, quod sentire et intelligere, et hujusmodi, quandoque sumuntur pro quibusdam operationibus, quandoque autem pro ipso esse sic operantium. Dicitur enim IX Eth. (cap. 9) quod vivere est sentire vel intelligere, id est, habere naturam ad sentiendum, vel intelligendum. Et hoc modo distinguit Philosophus vivere per illa quatuor; nam in istis inferioribus quatuor sunt genera viventium. Quorum quædam habent naturam solum ad utendum alimento, et ad consequentia, quæ sunt augmentum et generatio (1): Quædam ulterius ad sentiendum, ut patet in animalibus immobilibus, sicut sunt ostrea: Quædam vero cum his ulterius ad movendum se secundum locum, sicut animalia perfecta, ut quadrupedia, et volatilia, et hujusmodi (1): Quædam vero ulterius ad intelligendum, sicut homines.

Ad secundum ergo dicendum, quod opera vitæ dicuntur, quorum principia sunt in operantibus, ut seipsos inducant in tales operationes. Contingit autem aliquorum operum inesse hominibus non solum principia naturalia, ut sunt potentæ 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 quamdam similitudinem, quod illa operatio quæ est homini delectabilis, et ad quam inclinatur, et in qua conversatur, et ordinat vitam suam ad ipsum, 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*.

(1) Ita sunt plantæ quæ tantum habent animam vegetativam.

(1) Appetitivum non constituit quemdam gradum viventium, quia reperitur in quibuscumque entibus qui anima sensitiva fruuntur. Quibus annumerari possunt media quædam animalia quæ secundum aliquid imperfecta dicuntur, quia constant partibus annulosis quæ separatæ a se invicem adhuc vivunt; sed habent motum tamen aliquem progressivum, rependo saltem, ut serpentes et vermes; adeoque per comparationem ad ostrea quæ non moventur extra concham, perfecta dici possunt. Ita Goudin.

ARTICULUS III.

Utrum Deo conveniat vita (2).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deo non conveniat vita. Vi-

(2) De his etiam *Cont. Gent.*, lib. I,

vere enim dicuntur aliqua secundum quod 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 (t. 31) quod anima est *viventis corporis causa et principium*. Sed Deus non habet aliquod principium: ergo sibi non competit vivere.

3. Præterea, principium vitæ in rebus viventibus, quæ apud nos sunt, est anima vegetabilis, quæ non est nisi in rebus corporalibus: ergo rebus incorporalibus non competit vivere.

Sed contra est, quod dicitur (Psal. LXXXIII, 8): *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum* (1).

Respondeo dicendum, quod vita maxime proprie in Deo est. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod cum vivere dicantur aliqua secundum quod operantur ex seipsis, et non quasi ab aliis mota, quanto perfectius competit hoc alicui, tanto perfectius in eo invenitur vita. In moventibus autem et motis tria per ordinem inveniuntur: nam primo *finis* movet agentem, agens vero principale est quod 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 a natura, sed solum quantum ad executionem motus, sed forma per quam agunt, et finis propter quem agunt, determinantur eis a natura: et hujusmodi sunt plantæ, quæ secundum formam inditam eis a natura movent seipsas, (solum habito respectu ad executionem motus) secundum augmentum et decrementum (1). Quædam vero ulterius movent seipsa, non solum habito respectu ad executionem motus, sed etiam quantum ad formam, quæ est principium motus, quam per se acquirunt: et hujusmodi sunt animalia, quorum motus principium est forma non a natura indita, sed per sensum accepta; unde quanto perfectiorem sensum habent, tanto perfectius movent seipsa. Nam ea quæ non habent nisi sensum tactus, movent solum seipsa motu dilatationis et constrictionis, ut ostrea, parum excedentia motum plantæ: quæ vero habent virtutem sensitivam perfectam, non solum ad cognoscendum conjuncta et tangentia, sed etiam ad cognoscendum distantia, movent seipsa in remotum motu processivo.

Sed quamvis hujusmodi animalia, formam quæ est principium motus, per sensum accipiant, non tamen per seipsa

---

cap. 97, 98, 99, et lib. IV, cap. 13, et *in Joan.* XIV, lect. 2, col. 2, et *Met.* lib. XII, lect. 6, col. 5.

(1) (Conclusio. *Dei natura cum sit ipsum esse et intelligere, ei maxime vita convenit.*)

Hæc veritas fidei demonstratione non indiget: nam apertissime in Sacris Litteris dicitur Deus *vivus* per oppositionem ad falsa idola gentium. *Ipse est Deus vivens*, ajebat Jerem. X, 9. *Dominus Deus vivens in medio vestri est*, dicebat Josue III, 10, et alibi passim. Imo ipse, ut fons et auctor omnis vitæ prædicatur, ut in Psalmo XXXV, 10; *Apud te est fons vitæ:* et in Actis XVII, 25; *Ipse dat omnibus vitam* etc. Perfectissime autem Deo soli competit vita, quia ejus essentia summe actuosa et undequaque independens est. Deus nimirum ut ens a se, primum, et omnium rerum contingentium causa, principium agendi in se ipso habet, imo ipsemet est primum principium agendi, atque ideo vita ipsa, vita absoluta, et prima omnis vitæ causa. Ex quo patet, quid sentiendum sit de systemate Hegel, qui dum ideam logicam, seu *esse purum*, ut omnium fundamentum statuit, Deo suo vitam personalem tribuere nequit.

(1) In aliis deest, *solum habito respectu*, etc.

præstituunt sibi finem suæ operationis, vel sui motus; sed est eis inditus a 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 perfectius movent seipsa. Et hujus est signum, quod 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 quod ars ad quam pertinet usus navis, scilicet ars gubernatoria, præcipit ei quæ inducit formam navis, et hæc præcipit illi quæ habet executionem tantum in disponendo materiam. Sed quamvis intellectus noster ad aliqua se agat, tamen aliqua sunt ei præstituta a natura, sicut sunt prima principia, circa quæ non potest aliter se habere, et ultimus finis, quem non potest non velle: unde, licet quantum ad aliquid moveat se, tamen oportet quod quantum ad aliqua ab alio moveatur. Illud igitur, cujus sua natura est ipsum ejus intelligere, et cui id quod naturaliter habet non determinatur ab alio, hoc est quod obtinet summum gradum vitæ. Tale autem est Deus; unde in Deo maxime est vita. Unde Philosophus in XII Met. (t. 51), ostenso quod Deus sit intelligens, concludit quod habeat vitam perfectissimam et sempiternam, quia intellectus ejus est perfectissimus et semper in actu.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur in IX Met. (t. 16), 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, inquantum est actus operantis, dicitur motus ejus; ex hac similitudine, quod sicut motus est actus mobilis, ita hujusmodi actio est actus agentis; licet motus sit actus imperfecti, scilicet existentis in potentia, hujusmodi autem actio sit actus perfecti, id est, existentis in actu, ut dicitur in III de Anima, (t. 28). Hoc igitur modo quo intelligere est motus, id quod se intelligit, dicitur se movere. Et per hunc modum etiam Plato posuit quod Deus movet seipsum, non eo modo quo motus est actus imperfecti.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus est ipsum suum esse, et suum intelligere, ita et suum vivere: et propter hoc sic vivit, quod non habet vivendi principium.

Ad tertium dicendum, quod vita in istis inferioribus recipitur in natura corruptibili, quæ indiget 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.

ARTICULUS IV.

Utrum omnia sint vita in Deo (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia sint vita in Deo. Dicitur enim (Act. XVII, 28): *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: cum igitur non omnia vivant in seip-

(1) De his etiam *Cont. Gent.* lib. I, cap. 13, et *De Veritate*, quæst. IV, art. 8.

sis, videtur quod non omnia in Deo sint vita.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit (De vera relig. cap. 29): *Substantia vivens est melior qualibet substantia non vivente.* Si igitur ea quæ in seipsis non vivunt, in Deo sunt vita, videtur quod verius sint res in Deo quam in seipsis; quod tamen videtur esse falsum, cum in seipsis sint in actu, in Deo vero in potentia.

4. Præterea, sicut sciuntur a Deo bona, et ea quæ fiunt secundum aliquod tempus, ita mala;, et ea quæ Deus potest facere, sed nunquam fient. Si ergo omnia sunt vita in Deo, inquantum sunt scita ab ipso, videtur quod etiam mala, et quæ nunquam fient, sint vita in Deo, inquantum sunt scita ab eo; quod videtur inconveniens.

Sed contra est, quod dicitur (Joan. I, 4): *Quod factum est, in ipso vita erat.* Sed omnia præter Deum facta sunt: ergo omnia in Deo sunt vita (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, vivere Dei est ejus intelligere. In Deo autem est idem intellectus, et quod intelligitur, et ipsum intelligere ejus: unde quidquid est in Deo, ut intellectum, est ipsum vivere vel vita ejus. Unde cum omnia quæ facta sunt a Deo, sint in ipso, ut intellecta, sequitur quod omnia in ipso sunt ipsa vita divina.

Ad primum ergo dicendum, quod creaturæ in Deo esse dicuntur dupliciter. Uno modo, inquantum continentur et conservantur virtute divina, sicut dicimus ea esse in nobis, quæ sunt in nostra potestate; et sic creaturæ dicuntur esse in Deo, etiam prout sunt in propriis naturis. Et hoc modo intelligendum est verbum Apostoli dicentis: *In ipso vivimus, movemur et sumus*; quia etiam nostrum vivere et nostrum esse, et nostrum moveri, causantur a Deo. Alio modo dicuntur res esse in Deo sicut in cognoscente; et sic sunt in Deo per proprias rationes, quæ non sunt aliud in Deo ab essentia divina: unde res prout sic in Deo sunt, sunt essentia divina. Et quia essentia divina est vita, non autem motus, inde est quod res hoc modo loquendi in Deo non sunt motus, sed vita.

Ad secundum dicendum, quod exemplata oportet conformari exemplari secundum rationem formæ, non autem secundum modum essendi. Nam alterius modi esse habet forma quandoque in exemplari, et in exemplato: sicut forma domus 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 in

---

(1) (Conclusio. *Vivere Dei, cum sit ejus intelligere, quæcumque sunt in ipso, ut per se intellecta, vita in ipso sunt.)*

Hæc conclusio bene intellecta funditus Pantheismum evertit: nam res habent vitam, cujus principium tamen in illis non invenitur, ac proinde radicaliter distinguuntur a Deo, qui est ipsa vita et activitas creans. In ipso quidem omnia vita sunt et vere vivunt, quatenus intelliguntur secundum esse ideale et secundum proprias omnium rationes. Quod optime quidem explicat S. Augustinus exemplo arcæ, quam facit faber, et quam in arte prius habet: "Attendite, inquit, arcam in arte et arcam in opere. Arca in opere non est vita, arca in arte vita est, quia vivit anima artificis, ubi sunt ista omnia, antequam proferantur. Sic ergo, fratres carissimi, quia sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia; hinc quæ fiunt per ipsam artem, non continuo vita sunt, sed quidquid factum est, vita in illo est. Terram vides, est in arte terra; cœlum vides, est in arte cœlum; solem et lunam vides, sunt et ista in arte. Sed foris corpora sunt, in arte vita sunt.„ Et S. Joannes Chrisost. ait; In Deo esse vitam velut in fonte inexhausto qui quantumcumque in alios influat vitam, non minuitur. (Homilia IV),

seipsis non vivunt, in mente divina sunt vita; quia in mente divina habent esse divinum.

Ad tertium dicendum, quod si de ratione rerum naturalium non esset materia, sed tantum forma, omnibus modis veriori modo essent res naturales in mente divina per suas ideas quam in seipsis. Propter quod et Plato posuit quod homo separatus erat verus homo; homo autem materialis est homo per participationem. Sed quia de ratione rerum naturalium est materia, dicendum quod res naturales verius *esse simpliciter* habent in mente divina, quam in seipsis, quia in mente divina habent esse increatum, in seipsis autem esse creatum: sed *esse hoc*, utpote homo vel equus, verius habent in propria natura quam in mente divina, quia ad veritatem hominis pertinet esse materiale, quod non habent in mente divina. Sicut domus nobilius esse habet in mente artificis quam in materia; sed tamen verius dicitur domus quæ est in materia, quam quæ est in mente, quia illa est domus in actu, hæc autem domus in potentia.

Ad quartum dicendum, quod licet mala sint in Dei scientia, inquantum sub Dei scientia comprehenduntur, non tamen sunt in Deo sicut creata a Deo, vel conservata ab ipso, neque sicut habentia rationem in Deo (1): cognoscuntur enim a Deo per rationes bonorum; unde non potest dici quod mala sint vita in Deo. Ea vero quæ secundum nullum tempus sunt, possunt dici esse vita in Deo, secundum quod vivere nominat intelligere tantum, inquantum intelliguntur a Deo; non autem secundum quod 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 absolute pertinent; tertia de his quæ ad intellectum in ordine ad voluntatem pertinent.

Circa ipsam autem voluntatem quæruntur duodecim:—1.° Utrum in Deo sit voluntas.—2.° Utrum Deus velit alia a se.—3.° Utrum quidquid Deus vult, ex necessitate velit.—4.° Utrum voluntas Dei sit causa rerum:—5.° Utrum voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam.—6.° Utrum voluntas divina semper impleatur.—7.° Utrum voluntas Dei sit mutabilis.—8.° Utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat.—9.° Utrum in Deo sit voluntas malorum.—10.° Utrum Deus habeat liberum arbitrium.—11.° Utrum sit distinguenda in Deo voluntas signi.—12.° Utrum convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa.

ARTICULUS I.

Utrum in Deo sit voluntas (2).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sit voluntas. Objectum enim voluntatis est finis et bonum: sed Dei non est assignare ali-

(1) Intelligendo de malis culpæ tantum. Nam a Deo fieri mala pœnæ planum est, juxta illud (Amos III, vers. 6): *Si erit malum in civitate quod non fecerit Dominus*, ut et infra, quæs. XLIX, art. 2, ex professo dicetur.

(2) De his etiam part. III, quæst.

quem finem: ergo voluntas non est in Deo.

2. Præterea, voluntas est appetitus quidam; appetitus autem, cum sit rei non habitæ, imperfectionem designat, quæ Deo non competit: ergo voluntas non est in Deo.

3. Præterea, secundum Philosophum in III de Anima (t. 54), voluntas est *movens motum*. Sed Deus est *primum movens immobile*, ut probatur VIII Phys. (tex. 40): ergo in Deo non est voluntas.

Sed contra est, quod dicit Apostolus (Rom. XII, 2): *Ut probetis quæ sit voluntas Dei* (1).

Respondeo dicendum, in Deo voluntatem esse, sicut et in eo 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 cum habet ipsum, quiescat in illo, cum vero 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, cum sit in eo intellectus: et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle (2).

Ad primum ergo dicendum, quod licet nihil aliud a Deo sit finis Dei, tamen ipsemet est finis respectu omnium, quæ ab eo fiunt, et hoc per suam essentiam; cum per suam essentiam sit bonus, ut supra ostensum est (quæst. XVI, art. 3): finis enim habet rationem boni.

Ad secundum dicendum quod voluntas in nobis pertinet ad appetitivam partem; quæ, licet ab appetendo nominetur, non tamen hunc solum habet actum, ut appetat quæ non habet, sed etiam ut amet quod habet, et delectetur in illo. Et quantum ad hoc

---

XVIII, art. 1, ut et *Sent.* I, dist. 45. art. 1, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 72 et 73, §. 2. et lib. IV, cap. 19, et *De Verit.* quæst. XXIII, art. 1, et *Opusc.* II, cap. 32 et 34.

(1) (Conclusio. *Cum voluntas intellectum consequatur, oportet in Deo voluntatem esse, cum in eo sit intellectus.*)

In titulo voluntas sumitur dupliciter: 1. Pro actu volendi; 2.° Pro principio, seu potentia elicitiva actus volendi. Nec refert in proposito quomodo quis accipiat, quia ubi unum, ibi reliquum, et e converso. De fide est in Deo esse voluntatem, prout in omnibus Sacræ Scripturæ paginis apertissime constat, et ratio ipsa suadet. Etenim voluntas est magna perfectio naturæ spiritualis, Deus ergo nullatenus ut ens perfectissimum concipi posset, si voluntate careret: hoc enim posito, ait Tournely Deus, summe bonus non esset, qui summum bonum amare non posset, defectu scilicet voluntatis; cujus proprium est amare; summum enim et infinitum bonum amore summo, et infinito, qui in solum Deum cadit, amari debet, et exigit. Itaque ipsa idea entis perfectissimi postulat, ut huic perfectissima quoque voluntas adscribatur. Qui plures hujus conclusionis rationes naturales desideret, videat librum I *Contra gentes*, cap. 72, ubi S. Doctor octo rationibus demonstrat hanc veritatem: sed omnium potissima est ea quæ in hoc art. explicatur.

(1) Prout ab appetitu animali vel sensitivo, et a rationali sive intellectivo distinguitur, quasi certum aliquod esse a natura determinatum non excedens; ut ex professo infra, quæst. LXXX, art. 1.

(2) Aliæ editiones; *ita et suum esse est suum velle.*

voluntas in Deo ponitur, quæ semper habet bonum quod est ejus objectum, cum sit indifferens ab eo secundum essentiam, ut dictum est (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod voluntas cujus objectum principale est bonum quod est extra voluntatem, oportet quod sit mota ab alio: sed objectum divinæ voluntatis est bonitas sua, quæ est ejus essentia: unde cum voluntas Dei sit ejus essentia, non movetur ab alio a se, sed a se tantum, eo modo loquendi quo intelligere et velle dicitur motus. Et secundum hoc Plato dixit, quod primum movens movet seipsum.

ARTICULUS II.

Utrum Deus velit alia a se (1).

Ad secundum sic proceditur: 1. Videtur quod Deus non velit alia a se. Velle enim divinum est ejus esse: Sed Deus non est aliud a se: ergo non vult aliud a se.

2. Præterea, volitum movet volentem, sicut appetibile appetitum, ut dicitur in III de Anima, (text. 54). Si igitur Deus velit aliquid aliud a se, movebitur ejus voluntas ab aliquo alio; quod est impossibile.

3. Præterea, cuicumque 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 a se.

4. Præterea, actus voluntatis multiplicatur secundum volita: si igitur Deus velit se et alia a se, sequitur quod actus voluntatis ejus sit multiplex; et per consequens ejus esse, quod est ejus velle: hoc autem est impossibile: non ergo vult alia a se.

Sed contra est, quod Apostolus dicit (I. Thes. IV, 3): *Hæc est voluntas Dei sanctificatio vestra* (2).

Respondeo dicendum, quod Deus non solum se vult, sed etiam alia a se; quod apparet a simili prius introducto. Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum cum non habet, vel ut quiescat in illo cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat, secundum quod possibile est. Unde videmus quod omne agens, inquantum est actu et perfectum, facit sibi simile: unde et hoc pertinet ad rationem bonitatis, ut bonum quod quis habet, aliis communicet secundum quod possibile est: et hoc præcipue pertinet ad bonitatem divinam, a qua per quamdam similitudinem derivatur omnis perfectio. Unde si res naturales, inquantum perfectæ sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 45, art 2. et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 74, 75 et 84, et *De Verit.* quæst. XXIII. art. 4.

(2) (Conclusio. *Cum ad perfectionem voluntatis spectet, ut bonum quod quis habet, aliis communicet, hoc divinam præcipue voluntatem decet, ut se et alia velit; se ut finem, cætera vero ut ad finem ordinata, id est, propter se; quia condecet ejus summam bonitatem alia eam participare.)*

Hæc etiam conclusio ad fidem pertinet: frequenter enim in Scripturis docetur, ut Sap. XI, 25; *Diligis omnia quæ sunt... Quomodo autem posset aliquid permanere, nisi tu voluisses?* et alibi passim. Ratio S. Doctoris, sumpta a simili de rebus naturalibus optima est, quia omnis res secundum quod bona est et perfecta, habet inclinationem ut proprium bonum in alia diffundat; ergo multo magis hoc pertinet ad voluntatem divinam, a qua derivatur omnis perfectio. Sed cum Deus sibi plene sufficiat, objectum formale, tam motivum quam terminativum divinæ voluntatis est sola bonitas divina; creaturæ autem sunt ejus objectum materiale tantum.

Cum dicit pertinere ad divinam bonitatem, ut bonum summum communicet secundum quod possibile est, intelligendum est per similitudinem quamdam imperfectam et analogam, prout est possibile quod creatura imitetur Deum.

similitudinem communicet, secundum quod possibile est. Sic igitur vult et se et alia, sed se ut finem, alia vero ut ad finem: inquantum condecet divinam bonitatem, etiam alia ipsam participare.

Ad primum ergo dicendum, quod licet divinum velle sit ejus esse secundum rem, tamen differt ratione, secundum diversum modum intelligendi et significandi, ut ex superioribus patet (quæst. XIII, art. 4). In hoc enim quod dico, Deum esse, non importatur habitudo ad aliquid, sicut in hoc quod dico, Deum velle. Et ideo, licet non sit aliquid aliud a se, vult tamen aliquid aliud a se.

Ad secundum dicendum, quod in his quæ volumus propter finem, tota ratio volendi est finis, et hoc est quod movet voluntatem. Et hoc maxime apparet in his quæ volumus tantum propter finem: qui enim vult sumere potionem amaram, nihil in ea vult nisi sanitatem; et hoc solum est quod movet ejus voluntatem. Secus autem est in eo qui sumit potionem dulcem, quam non solum propter sanitatem, sed etiam propter se aliquis velle potest. Unde cum Deus alia a se non velit nisi propter finem, qui est sua bonitas, ut dictum est (art. præc.), non sequitur quod aliquid aliud moveat voluntatem ejus, nisi bonitas sua. Et sic, sicut alia a se intelligit, intelligendo essentiam suam, ita alia a se vult, volendo bonitatem suam.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod voluntati divinæ sufficit sua bonitas, non sequitur quod nihil aliud velit, sed quod nihil aliud vult, nisi ratione suæ bonitatis. Sicut etiam intellectus divinus, licet sit perfectus ex hoc ipso quod essentiam divinam cognoscit, tamen in ea cognoscit alia.

Ad quartum dicendum, quod sicut intelligere divinum est unum, quia multa non videt nisi in uno, ita velle divinum est unum et simplex, quia multa non vult nisi per unum, quod est bonitas sua.

ARTICULUS III.

Utrum quidquid Deus vult, ex necessitate velit (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod quicquid Deus vult, ex necessitate velit. Omne enim æternum est necessarium: sed quicquid Deus vult, ab æterno vult, alias voluntas ejus esset mutabilis: ergo quicquid vult, ex necessitate vult.

2. Præterea, Deus vult alia a se, inquantum vult bonitatem suam: sed Deus bonitatem suam ex necessitate vult: ergo alia a 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 (quæst. II, art. 3): sed naturale est ei velle quicquid vult; quia *in Deo nihil potest esse præter naturam*, ut dicitur in V Metaph.: ergo quicquid vult, ex necessitate vult.

4. Præterea, *non necesse esse, et possibile non esse*, æquipollent. 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 comentator in II Phys. (t. 48). Si ergo voluntas Dei in aliquibus se habet ad utrumlibet, sequitur quod ab aliquo alio determinetur ad effectum; et sic habet aliquam causam priorem.

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 43, quæst. II, per totum; et dist. 47, art. 1, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 80, 81, 89; ut et lib. II, cap. 29 et 27, et iterum, lib. III, cap. 97, art. 3; et *De Verit.* quæst. XXIII, et *De Potent.* quæst. III, art. 15.

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. 11): *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.* Quod autem operamur ex consilio voluntatis, non ex necessitate volumus: non ergo quicquid Deus vult, ex necessitate vult (1).

Respondeo dicendum, quod necessarium dicitur aliquid dupliciter, scilicet *absolute*, et *ex suppositione*. Necessarium absolute judicatur aliquid ex habitudine terminorum, utpote quia prædicatum est in definitione subjecti, sicut necessarium est hominem esse animal; vel quia subjectum est de ratione prædicati, sicut hoc est necessarium, numerum esse parem vel imparem. Sic autem non est necessarium Socratem sedere; unde non est necessarium absolute, sed potest dici necessarium ex suppositione; supposito enim quod sedeat, necesse est eum sedere, dum sedet.

Circa divina igitur volita hoc considerandum est, quod aliquid Deum velle est necessarium absolute; non tamen hoc est verum de omnibus quæ vult. Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam quæ est proprium ejus objectum. Unde bonitatem suam Deus ex necessitate vult, sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem (1): 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 a se Deus vult, inquantum ordinantur ad suam bonitatem, ut in finem. Ea autem quæ sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia sine quibus finis esse non potest, sicut volumus cibum, volentes conservationem vitæ, 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 cum bonitas Dei sit perfecta et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia a se eum velle non sit necessarium absolute; et tamen necessárium est ex suppositione. Supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas ejus mutari.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc quod Deus vult ab æterno quic-

---

(1) (Conclusio. *Cum bonitas divina sit proprium divinæ voluntatis objectum, ad quam alia ordinantur, ut ad finem; bonitatem ipsam suam Deus absolute et necessario vult; alia vero a se, non necessario nisi ex suppositione tantum; supposito enim quod velit, non potest non velle.)*

Ad fidem pertinet contra Arnaldistas Wiclefitas et alios hæreticos, qui Dei libertatem quodammodo negarunt; quod contrarium est Apostolo dicenti: *Deus omnia operatur secundum consilium voluntatis suæ*, (Ephes. I, 11); et alibi: *Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis, prout vult* (I. ad cor. XII, 11.) Nempe, ut exponit S. Ambrosius, *pro liberæ voluntatis arbitrio, non pro necessitatis obsequio.*

Non tollitur causarum secundarum contingentia vel libertas, per hoc quod determinetur a Deo tunc quando agunt unum e pluribus.

Nota discrimen inter intelligere et velle; primum enim ponit perfectionem in intelligente, et non in re intellecta: at velle tendit ad perfectionem rei volitæ. Unde si Deus non intelligeret omnia, non haberet omnem perfectionem, si autem non vellet alia a se, nihil in eo esset imperfectionis; et idcirco non est necesse ipsum velle alia a se.

---

(1) In communi consideratam, ut est beatitudo tantum, qualiscumque sit, quia nemo vult esse miser; non in particulari, ut est vera beatitudo in Dei visione consistens, etc.

quid vult, non sequitur quod necesse est eum illud velle, nisi ex suppositione.

Ad secundum dicendum, quod licet Deus ex necessitate velit bonitatem suam, non tamen ex necessitate vult ea quæ vult propter bonitatem suam, quia bonitas ejus potest esse sine aliis.

Ad tertium dicendum, quod non est naturale Deo velle aliquid aliorum quæ non ex necessitate vult: neque tamen innaturale, aut contra naturam, sed est voluntarium (1).

Ad quartum dicendum, quod aliquando aliqua causa necessaria habet non necessariam habitudinem ad aliquem effectum, quod est propter defectum effectus, et non propter defectum causæ: sicut virtus solis habet non necessariam habitudinem ad aliquid eorum quæ contingenter hic eveniunt; non propter defectum virtutis solaris, sed propter defectum effectus non necessario ex causa provenientis. Et similiter, quod Deus non ex necessitate velit aliquid eorum quæ vult, non accidit ex defectu voluntatis divinæ, sed ex defectu qui competit volito secundum suam rationem; quia scilicet est tale, ut sine eo esse possit perfecta bonitas Dei. Qui quidem defectus consequitur omne bonum creatum.

Ad quintum dicendum, quod causa quæ est ex se contingens, oportet quod determinetur ab aliquo exteriori ad effectum: sed voluntas divina, quæ ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum ad quod habet habitudinem non necessariam.

Ad sextum dicendum, quod sicut divinum esse in se est necessarium, ita 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 secundum quod sunt in sciente; voluntas autem comparatur ad res secundum quod sunt in seipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse secundum quod sunt in Deo; non autem secundum quod sunt in seipsis, habent necessitatem absolutam, ita quod sint per seipsa necessaria: propter hoc, Deus quæcumque scit, ex necessitate scit, non autem quæcumque vult, ex necessitate vult.

(1) Non enim *naturale* innaturali tantum opponitur, vel ei quod est contra naturam, sed etiam voluntario; quia id quod est naturale, necessitatem quamdam infert; voluntarium autem, si perfectum est, eam prorsus excludit, ut postea suo loco dicetur. (*Nicolai*).

ARTICULUS IV.

Utrum voluntas Dei sit causa rerum (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas Dei non sit causa rerum. Dicit enim Dionysius cap. 4, 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 existentibus immittit bonitatis suæ radios.* Sed omne quod 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 (2), 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.

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 45, art. 3, et *Cont. Gent.* lib. III cap. 97, et lib. IV, cap. 10, et *De Potent.* quæst. III, art. 15, et *Psal.* I, col. 2, et *Joan.* V, lect. 3.

(2) Hinc axioma illud: *Primum in unoquoque genere est causa cæterorum.*

3. Præterea, quicquid est causa alicujus per hoc quod est tale, est causa per naturam, et non per voluntatem; ignis enim causa est calefactionis, quia est calidus, sed artifex est causa domus, quia vult eam facere. Sed Augustinus dicit in I. De doct. christ. (cap. 31) quod, *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 supra dictum est (quæst. XIV, art. 8): ergo voluntas Dei non debet poni causa rerum.

Sed contra est, quod dicitur (Sap. XI, 26): *Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses* (1)?

---

(1) (Conclusio. *Deus cum sit primum agens, per intellectum et voluntatem cuncta causare dicendus est).*

Deus quidem operatur per voluntatem, et non per necessitatem naturæ: *operatur enim secundum consilium voluntatis suæ;* vel ut legitur Apoc. IV. *Propter voluntatem tuam erant et creata sunt*: atque ideo Patres docent voluntatem Dei esse causam omnium rerum quæ sunt.

Difficultas est, quid in Deo sit causa magis proxima agendi; an voluntas, an intellectus seu scientia. Respondet Bañez, quod nulla potest esse differentia, nisi in nostro modo intelligendi, secundum quem prior est scientia sive ars faciendi, quam voluntas exercendi artem. Unde possumus dicere, quod scientia non habet rationem causæ in actu, nisi ex voluntate determinante, et applicante scientiam ad opus. Item aliter potest assignari differentia, quod voluntas quidem, quantum ad specificationem effectus, non est immediata causa, cui assimilatur, sed potius idea est quam effectus imitatur: sed quantum ad exercitium voluntas determinat immediate effectum, ut fiat. Cæterum potentia executiva potius dicitur intellectus, juxta illud, *Dixit et facta sunt.* Qui plures rationes desiderat, videat D. Thomam, II *Contra gentes*, cap. 23 et 24.

Respondeo dicendum, quod 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. Primo quidem ex ipso ordine causarum agentium. Cum enim propter finem agat intellectus et natura, ut probatur in II Phys. (t. 49), necesse est, ut agenti per naturam prædeterminetur finis et media necessaria ad finem ab aliquo superiori intellectu; sicut sagittæ prædeterminatur finis et certus motus a sagittante. Unde necesse est quod agens per intellectum et voluntatem sit prius agente per naturam. Unde, cum primum in ordine agentium sit Deus, necesse est quod per intellectum et voluntatem agat. Secundo, ex ratione naturalis agentis, ad quod pertinet ut unum effectum producat; quia natura uno et eodem modo operatur, nisi impediatur. Et hoc ideo, quia secundum quod est tale, agit; unde quamdiu est tale, non facit nisi tale: omne enim agens per naturam, habet esse determinatum. Cum igitur esse divinum non sit determinatum, sed contineat in se totam perfectionem essendi, non potest esse quod agat per necessitatem naturæ, nisi forte causaret aliquid indeterminatum et infinitum in essendo, quod est impossibile, ut ex superioribus patet (quæst. VII, art. 2). Non igitur agit per necessitatem naturæ; sed effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius. Tertio ex habitudine effectuum ad causam: secundum hoc enim effectus procedunt á causa agente, secundum quod præexistunt in ea, quia omne agens agit sibi simile. Præexistunt autem efectus in causa secundum modum causæ: unde cum esse divinum sit ipsum ejus intelligere, præexistunt in eo effectus ejus secundum modum intelligibilem, et per modum intelligibilem procedunt ab eo; et sic, per con-

sequens, per modum voluntatis. Nam inclinatio ejus ad agendum quod intellectu conceptum est, pertinet ad voluntatem: voluntas igitur Dei est causa rerum.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius per verba illa non intendit excludere electionem á Deo simpliciter, sed secundum quid: inquantum scilicet non quibusdam solum bonitatem suam communicat, sed omnibus, prout scilicet electio discretionem quamdam importat.

Ad secundum dicendum, quod quia essentia Dei est ejus intelligere et velle, ex hoc ipso quod per essentiam suam agit, sequitur, quod agat per modum intellectus et voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod bonum est objectum voluntatis. Pro tanto ergo dicitur quod, *quia Deus bonus est, sumus,* inquantum sua bonitas est ei ratio volendi omnia alia, ut supra dictum est (art. 2).

Ad quartum dicendum, quod unius et ejusdem effectus, etiam in nobis, est causa scientia, ut dirigens, qua concipitur forma operis, et voluntas, ut imperans; quia forma, ut est in intellectu tantum, non determinatur ad hoc quod sit vel non sit in effectu, nisi per voluntatem: unde intellectus speculativus nihil dicit de operando. Sed potentia est causa, ut exequens (1), quia nominat immediatum principium operationis: sed hæc omnia in Deo unum sunt.

ARTICULUS V.

Utrum voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam (2).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam. Dicit enim Augustinus lib. LXXXIII, Quæst. (qu. 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.

2. Præterea, in his quæ fiunt a 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 essent supervacuæ, quæ causas aliquorum effectuum assignare nituntur; quod videtur inconveniens. Est igitur assignare aliquam causam voluntatis divinæ.

3. Præterea, quod fit á volente, non propter aliquam causam, dependet ex simplici voluntate ejus: si igitur voluntas Dei non habeat aliquam causam, sequitur quod omnia quæ fiunt, dependeant ex simplici ejus voluntate, et non habeant aliquam causam aliam; quod est inconveniens.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in lib. LXXXIII, Quæst. (q. 28): *Omnis causa efficiens major est eo quod efficitur; nihil autem majus est voluntate Dei: non ergo causa ejus quærenda est* (1).

---

(1) Exequens id quod per voluntatem fuit determinatum.

(2) De his etiam *Sent.* I, dist. 41, art. 3, et *Cont. Gent.* lib. 1, cap. 86, ut et lib. II, cap. 28 et 29. Iterumque. lib. III, cap. 97.

(1) (Conclusio. *Cum Deus unico et simplicissimo actu velit omnia in sua bonitate, ejus voluntatis nulla prorsus causa est).*

"Etenim, ait Bañez, si daretur aliqua causa voluntatis divinæ, aut esset extra Deum, aut in ipso Deo. Sed extra esse non potest, quia omnis causa in eo quod causa est, superior est, et ab ea dependet id cujus est causa, quod impossibile est competere divinæ voluntati. Rursus, neque in ipso Deo potest esse causa, quia Deus unico actu vult omnia in sua bonitate; sed idem non potest esse causa sui ipsius; ergo non datur ad intra aliqua causa divinæ vo-

Respondeo dicendum, quod nullo modo voluntas Dei causam habet. Ad cujus evidentiam considerandum est quod cum voluntas consequatur intellectum, eodem modo contingit esse causam alicujus volentis, ut velit, et alicujus intelligentis, ut intelligat. In intellectu autem sic est, quod 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 sui ipsius, sed tamen intelligeret principia esse causas conclusionis. Similiter est ex parte voluntatis, circa quam sic se habet finis ad ea quæ sunt ad finem, sicut in intellectu principia ad conclusiones. Unde si aliquis uno actu velit finem, 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 sui ipsius: et tamem erit verum dicere, quod velit ordinare ea quæ sunt ad finem in finem (1). Deus autem sicut uno actu omnia in essentia sua intelligit, ita uno actu vult omnia in sua bonitate. Unde sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus, sed ipse intelligit effectus in causa; ita velle finem non est ei causa volendi ea quæ sunt ad finem, sed tamen vult ea quæ sunt ad finem, ordinari in finem: vult ergo hoc esse propter hoc (1), sed non propter hoc, vult hoc.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas Dei rationabilis est, non quod aliquid sit Deo causa volendi, sed inquantum vult unum esse propter aliud (2).

Ad secundum dicendum, quod cum velit Deus effectus sic esse, ut ex causis certis proveniant, ad hoc quod servetur ordo in rebus, non est supervacuum etiam cum voluntate Dei alias causas quærere: esset tamen supervacuum, si aliæ causæ quærerentur, ut primæ, et non dependentes a divina voluntate. Et sic loquitur Augustinus in III De Trin. (cap. 2): *Placuit vanitati philosophorum etiam aliis causis effectus contingentes tribuere; cum omnino videre non possent superiorem cæteris omnibus causam*, id est, voluntatem Dei.

Ad tertium dicendum, quod cum Deus velit effectus esse propter causas, quicumque 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, quod Deus voluit hominem habere manus, ut de-

---

luntatis. Et iste est discursus S. Thomæ, quem explicat ex comparatione ad actum intellectus divini, cujus nulla assignatur causa. Observet theologus quod in nullo genere causæ dari potest causa divinæ voluntatis, nec finalis, nec efficiens, nec formalis, nec materialis. Et hoc observandum est pro tractatu de gratia: nihil enim præsupponit voluntas Dei, cujus ipsa non sit causa.„

(1) Per hæc, ut ait D. Thomas, excluditur error quorumdam dicentium omnia procedere a Deo secundum simplicem voluntatem, ut de nullo oporteat rationem reddere, nisi quia Deus vult: quod etiam divinæ Scripturæ contrariatur, quæ Deum perhibet secundum ordinem sapientiæ suæ omnia fecisse, secundum illud (Ps. CIII, 24): *Omnia in sapientia fecisti*. (Cont. Gent. lib. I, cap. 87). (Edit. Barri-ducis).

(1) Vult unam rem esse propter aliam, sicut media vult esse propter finem; *sed non propter hoc vult*, id est, ratio cur ipse velit, non est res creata, vel creabilis quam vult, sed est sola sua bonitas. Ibid.

(2) Hinc non tantum secundum voluntatem operari dicitur, sed secundum consilium voluntatis (Eph. I,) ne sine ratione operari putetur; ait ibidem sanctus Thomas.

servirent intellectui, operando diversa opera, et voluit eum habere intellectum, ad hoc quod 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 vero etiam ex ordine aliarum causarum.

ARTICULUS VI.

Utrum voluntas Dei semper impleatur (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas Dei non semper impleatur. Dicit enim Apostolus (I. ad Timoth. II, 4) quod *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, cum sit causa prima, non excludit causas medias, ut dictum est (art. præc.) Sed effectus causæ primæ potest impediri per defectum causæ secundæ, sicut effectus virtutis motivæ impeditur propter debilitatem tibiæ; ergo et effectus divinæ voluntatis potest impediri propter defectum secundarum causarum: non ergo voluntas Dei semper impletur.

Sed contra est, quod dicitur (Psalm. CXIII, 13): *Omnia quæcumque voluit Deus fecit* (1).

Respondeo dicendum, quod necesse est voluntatem Dei semper impleri. Ad cujus evidentiam considerandum

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 47, art. 1 et 2; et *De Verit.* quæst. XXXIII, art. 2, et *Quodl.* XI, art. 4, et *Quodl.* XII, art. 4.

(1) (Conclusio.—*Cum divina voluntas sit universalissima omnium causa, ipsam semper impleri oportet.*)

Ad intelligentiam hujus conclusionis notanda est divisio divinæ voluntatis, prout scholæ loquuntur. Voluntas divina dividitur in voluntatem *beneplaciti*, et voluntatem *signi*: prima est ipse actus divinæ voluntatis, seu interna Dei volitio, secundum quod ad objectum terminatur; et hæc est proprie dicta voluntas Dei intrinseca: secunda ea dicitur, quæ aliquo signo exteriori Dei volitionem declarat, et nonnisi metaphorice dicitur voluntas: supponit tamen aliquem actum internum. Voluntas beneplaciti subdividitur in antecedentem et consequentem: *antecedens* est ea, quam Deus habet ex se ipso, seu cujus ipse causa sit, non expectata occasione, vel causa ex parte creaturæ, quia fertur in objectum antecedenter secundum se consideratum, præcisis circunstantiis: *consequens* est, quam Deus habet data occassione vel causa ex parte creaturarum, quæque objectum suum considerat omnibus vestitum circumstantiis. Prima vocatur a S. Joan. Damasc. voluntas *bonitatis et misericordiæ*, secunda voluntas *justitiæ*. Dividitur etiam in absolutam et conditionatam; *absoluta* est, quæ a nulla conditione pendet: talis est voluntas creandi mundum: *conditionata* est illa, quæ includit conditionem aliquam ex parte creaturæ liberæ, et hæc non semper est efficax, quia conditio requisita non semper ponitur. Præterea voluntas divina dividitur in *efficacem*, quæ cum effectu suo semper conjungitur, seu qua Deus sic intendit aliquid efficere, ut omnia removeat impedimenta, et *inefficacem*, qua Deus sic intendit aliquid, ut minime ei propositum sit removere omnia impedimenta.

Jam vero ex parte Dei ejus voluntas semper impletur, tum in iis quæ Deus operatur sine cooperatione creaturæ liberæ, tum etiam circa actus liberos. Voluntas *signi* non semper simpletur, nam multi contemnunt Dei consilia,

est, quod cum effectus conformetur agenti secundum suam formam, eadem ratio est in causis agentibus, quæ est in causis formalibus. In formis autem sic est, quod licet aliquid possit deficere ab aliqua forma particulari, tamen a 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. Quod si aliqua causa particularis deficiat a 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 quod aliqua stella non inducat suum effectum, sed tamen quicumque effectus ex causa corporea impediente, in rebus corporalibus consequatur, oportet quod reducatur per aliquas causas medias in universalem virtutem primi cœli. Cum igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est quod divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur a divina voluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum 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, quod illud verbum Apostoli, quod *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 (De prædest. lib. I, cap. 8). Secundo potest intelligi, ut fiat distributio pro generibus singulorum, et non pro singulis generum, secundum 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. Tertio secundum 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, quod unumquodque secundum quod bonum est, sic est volitum a Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum vel malum, quod tamen prout cum aliquo adjuncto consideratur, quæ est consequens consideratio ejus, e contrario se habet: sicut hominem vivere est bo-

---

ejusque mandatis non obediunt. Similiter non semper impletur voluntas Dei antecedens et conditionata, nam Deus hac voluntate vult omnes homines salvos fieri, et tamen non omnes salvantur. Semper autem impletur voluntas Dei consequens et efficax; et de ea dicitur Isaiæ XLVI. 10. *Consilium meum stabit et omnis voluntas mea fiet:* et Esther XIII. 9. *Non est qui possit tuæ resistere voluntati;* et ad Rom. IX, 19. *Voluntati ejus quis resistit?* De alia vero dicitur Eccq. XXIV, 13. *Mundare te volui, et non es mundata:* et Matth. XXIII, 37. *Jerusalem, quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas, et noluisti.*

Notandum autem sedulo, ait Perrone, voluntatem absolutam non converti cum efficaci: nam omnis voluntas efficax est absoluta, sed non e converso, ut patet ex exemplo voluntatis, qua Deus vult mandata sua ab hominibus servari. Sæpe tamen una pro alia sumitur.

num, et hominem occidi est malum, secundum absolutam considerationem. Sed si addatur circa aliquem hominem, quod sit homicida vel vivens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi, et malum est eum vivere: unde potest dici quod judex justus antecedenter vult omnem hominem vivere, sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus antecedenter vult omnem hominem salvari, sed consequenter vult quosdam damnari, secundum exigentiam suæ justitiæ. Neque tamen id quod antecedenter volumus, simpliciter volumus, sed secundum quid: quia voluntas comparatur ad res secundum quod in seipsis sunt, in seipsis autem sunt in particulari. Unde simpliciter volumus aliquid, secundum quod volumus illud, consideratis omnibus circumstantiis particularibus; quod est consequenter velle. Unde potest dici quod judex justus simpliciter vult homicidam suspendi, sed secundum quid vellet eum vivere, scilicet inquantum est homo. Unde magis potest dici velleitas, quam absoluta voluntas. Et sic patet quod quicquid Deus simpliciter vult, fit, licet illud quod antecedenter vult, non fiat.

Ad secundum dicendum, quod actus cognoscitivæ virtutis est secundum quod cognitum est in cognoscente, actus autem virtutis appetitivæ est ordinatus ad res, secundum quod in seipsis sunt. Quidquid 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 inquantum vult se, in quo virtualiter omne bonum existit.

Ad tertium dicendum, quod causa prima tunc potest impediri a 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 (in corp. art.)

ARTICULUS VII.

Utrum voluntas Dei sit mutabilis (1).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas Dei sit mutabilis. Dicit enim Dominus (Gen. VI, 7): *Pœnitet me fecisse hominem.* Sed quemcumque pœnitet de eo quod fecit, habet mutabilem voluntatem: ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

2. Præterea, Jeremiæ, XVIII, 7, ex persona Domini dicitur: *Loquar adversus gentem et adversus regnum, ut eradicem, et destruam, et disperdam illud; sed si pœnitentiam egerit gens illa a malo suo, agam et ego pœnitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei:* ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

3. Præterea, quicquid Deus facit, voluntarie facit: sed Deus non semper eadem facit, nam quandoque præcepit legalia observari, quandoque prohibuit: ergo habet mutabilem voluntatem.

4. Præterea, Deus non ex necessitate vult quod vult, ut supra dictum est; (art. 3), 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 secundum substantiam, et quod potest esse hic et non esse hic, est mutabile secundum locum: ergo Deus est mutabilis secundum voluntatem.

Sed contra est, quod dicitur (Num XXIII, 19): *Non est Deus quasi homo, ut mentiatur, neque ut filius hominis, ut mutetur* (2).

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 39, quæst. I, art. 1, cor. et ad 3 et ad 4 et 1. *Cont. Gent.* lib. I, cap. 82, et lib. II, cap. 25 fin. et lib. III, cap. 91 et 98 fin. et de *Pot.* quæst. III, art. 7.

(2) (Conclusio. *Substantia divina et ejus scientia cum sint invariabilia, voluntatem quoque ejus immutabilem esse necesse est.)*

Respondeo dicendum, quod voluntas Dei est omnino immutabilis. Sed circa hoc considerandum est, quod aliud est mutare voluntatem, et aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis eadem voluntate immobiliter permanente velle quod nunc fiat hoc, et postea 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 præsupposita mutatione vel ex parte cognitionis, vel circa dispositionem substantiæ ipsius volentis. Cum enim voluntas sit boni, aliquis de novo dupliciter potest incipere aliquid velle: uno modo sic, quod de novo incipiat sibi illud esse bonum quod non est absque mutatione ejus: sicut adveniente frigore, incipit esse bonum sedere ad ignem, quod prius non erat. Alio modo sic, quod de novo cognoscat illud esse sibi bonum, cum prius hoc ignorasset: ad hoc enim consiliamur, ut sciamus quid nobis sit bonum. Ostensum est autem supra (qu. IX, art. 1, et qu. XIV, art. 5), quod tam substantia Dei quam ejus scientia est omnino immutabilis: unde oportet voluntatem ejus omnino esse immutabilem.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Domini methaphorice intelligendum est secundum similitudinem nostram. Cum enim nos pœnitet, destruimus quod fecimus; quamvis hoc esse possit absque mutatione voluntatis, cum etiam aliquis homo absque mutatione voluntatis interdum velit aliquid facere, simul intendens postea illud destruere. Sic igitur Deus pœnituisse dicitur, secundum similitudinem operationis (1), inquantum hominem, quem fecerat, per diluvium a facie terræ delevit.

Ad secundum dicendum, quod voluntas Dei, cum 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 scientia et voluntate divina, quæ non continentur sub ordine causarum inferiorum, sicut resuscitatio Lazari. Unde aliquis respiciens ad causas inferiores, dicere poterat: *Lazarus non resurget*; respiciens vero ad causam primam divinam, poterat dicere: *Lazarus resurget.* Et utrumque horum Deus vult, scilicet quod aliquid quandoque sit futurum secundum causam inferiorem, quod tamen futurum non

---

Ad fidem pertinet voluntatem Dei esse immutabilem contra Calvinum, qui dicere ausus est: Dei lex et Dei voluntas sæpe sunt inter se contraria; nam hæc impietas intra seipsum complecti videtur quod divina voluntas sit mutabilis.

Patet quia voluntas divina idem est cum essentia. Deinde sicut Deus unico et simplicissimo actu omnia intelligit ita unico et simplicissimo actu omnia vult. Prædictiones autem et sententiæ in Scripturis a Deo prolatæ, quæ postea non fuerunt adimpletæ, non erant absolutæ, sed sub conditione. Adverte optimam rationem S. Thomæ: mutabilitas voluntatis divinæ accidere non posset, nisi supposita mutatione ex parte cognitionis, quia incipit cognoscere quod antea non cognoscebat; vel facta mutatione circa dispositionem substantiæ, quatenus de novo incipit aliquid sibi esse conveniens; cum ergo neutrum habeat locum in Deo, bene sequitur quod voluntas ejus sit immutabilis. Hinc S. Augustinus scribit: "Deum non modo velle hoc, modo velle illud; sed semel, et simul, et semper velle omnia, quæ vult: non iterum et iterum, neque nunc ista, nunc illa, nec velle postea quod nolebat, aut nolle quod prius volebat, quia talis voluntas mutabilis est, et omne mutabile æternum non est: Deus autem noster æternus est.„ Confess. lib. XII. cap. 15.

(1) Ut videre est ab Augustino explicatum, lib. LXXXIII. Quæstionum, quæst. 52, ubi et similia exempla profert quæ similitudinarie Deo tribuantur.

sit secundum causam superiorem: vel e converso. Sic ergo dicendum est, quod Deus aliquando pronuntiat aliquid futurum secundum quod continetur in ordine causarum inferiorum, ut puta, secundum dispositionem naturæ, vel meritorum: quod tamen non fit, quia aliter est in causa superiori divina, sicut cum prædixit Ezechiæ: *Dispone domui tuæ, quia morieris, et non vives* (Is. XXXVIII, 1); neque tamen ita evenit, quia ab æterno aliter fuit in scientia et voluntate divina, quæ immutabilis est. Propter quod dicit Gregorius (Mor. lib. XVI, cap. 4) quod *Deus immutat sententiam, non tamen mutat consilium*, scilicet, voluntatis suæ. Quod ergo dicit, *Pœnitentiam agam et ego*, intelligitur metaphorice dictum: nam homines quando non implent quod comminati sunt, pœnitere videntur.

Ad tertium dicendum, quod ex ratione illa non potest concludi quod Deus habeat mutabilem voluntatem, sed quod rerum mutationem velit.

Ad quartum dicendum, quod, licet Deum velle aliquid non sit necessarium absolute, tamen necessarium est ex suppositione, propter immutabilitatem divinæ voluntatis, ut supra dictum est (art. 3).

ARTICULUS VIII.

Utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat (1) (2).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas Dei rebus volitis necessitatem imponat. Dicit enim Augustinus in Enchir. (cap. 103): *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. (t. 84.) Sed voluntas Dei non potest impediri. Dicit enim Apostolus (Rom. IX, 19): *Voluntati enim ejus quis resistit?*: ergo voluntas Dei imponit rebus volitis necessitatem.

3. Præterea, illud quod habet necessitatem ex priori (1), est necessarium absolute, sicut animal mori est necessarium, quia est ex contrariis compositum. Sed res creatæ a Deo comparantur ad voluntatem divinam, sicut ad aliquid prius, a quo habent necessitatem; cum hæc conditionalis sit vera: *Si aliquid Deus vult, illud est:* omnis autem conditionalis vera est necessaria: sequitur ergo quod omne quod Deus vult, sit necessarium absolute.

Sed contra: omnia bona quæ fiunt, Deus vult fieri: si igitur ejus voluntas imponat rebus volitis necessitatem, sequitur quod omnia bona ex necessitate eveniunt; et sic perit liberum arbitrium, et consilium, et omnia hujusmodi (2).

Respondeo dicendum, quod divina

---

(1) De his etiam, 1-2, quæst. X, art. 4, et *Cont. Gent.* lib I, cap. 85, ut et lib. II, cap. 29, et iterum, lib. III, cap. 73, ac deinceps usque ad 78, 79, et *De Verit.* quæst. XXIII, art. 5, et super librum *Periherm.* lect. 14, col. 5.

(2) Est contra hæresim Wiclef dicentis necessitate absoluta omnia evenire; cujus quadraginta quinque articuli recte fuerunt a concilio Constantiensi (sess. VIII) damnati.

(1) Vel ex aliquo antecedente, quod sit illius causa.

(2) Conclusio.—*Divina voluntas non omnibus, sed quibusdam necessitatem imponit, quibus scilicet causas necessarias aptavit; contingentibus autem aptavit contingentes causas.)*

Ratio est, quia divina voluntas est efficacissima, eamque sequitur effectus eo modo quo Deus fieri vult. Vult autem Deus quædam fieri necessario, et quædam contingenter, juxta diversam rationem causarum secundarum, quas ipse velut prima omnium causa movet,

voluntas quibusdam volitis necessitatem imponit, non autem omnibus. Cujus quidem rationem aliqui assignare voluerunt ex causis mediis, quia ea quæ producit per causas necessarias, sunt necessaria, ea vero quæ producit per causas contingentes, sunt contingentia. Sed hoc non videtur sufficienter dictum, propter duo: primo quidem, quia effectus alicujus primæ causæ est contingens propter causam secundam, ex eo quod impeditur effectus causæ primæ per defectum causæ secundæ, sicut virtus solis per defectum plantæ impeditur: nullus autem defectus causæ secundæ impedire potest, quin voluntas Dei effectum suum producat. (1) Secundo, quia si distinctio contingentium a necessariis referatur solum in causas secundas, sequitur hoc esse præter intentionem et voluntatem divinam, quod est inconveniens.

Et ideo, melius dicendum est quod hoc contingit propter efficaciam divinæ voluntatis. Cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam, non tantum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fiendi vel essendi: ex debilitate enim virtutis activæ in semine contingit quod filius nascitur dissimilis patri in accidentibus, quæ pertinent ad modum essendi. Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur, quod fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod eo modo fiant quo Deus ea fieri vult. Vult autem quædam fieri Deus necessario, quædam contingenter, ut sit ordo in rebus, ad complementum universi. Et ideo, quibusdam effectibus aptavit causas necessarias quæ deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt; quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniant. Non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causæ proximæ sunt contingentes; sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos præparavit.

Ad primum ergo dicendum, quod per illud verbum Augustini intelligenda est necessitas in rebus volitis a Deo, non absoluta, sed conditionalis. Necesse est enim hanc conditionalem veram esse: *Si Deus hoc vult, necesse est hoc esse.*

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quod non solum fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter, vel necessario, quæ sic fieri vult.

Ad tertium dicendum, quod posteriora habent necessitatem a prioribus secundum modum priorum: unde et ea quæ fiunt a voluntate divina, talem necessitatem habent qualem Deus vult ea habere, scilicet, vel absolutam, vel conditionalem tantum. Et sic non omnia sunt necessaria absolute.

---

et agere tribuit. Vide quæ supra diximus de concordia divinæ præscientiæ cum libertate humana, et quæ postea dicemus quæst. XXII, de providentia Dei circa actus liberos.

(1) Per se, directe, formaliter, quasi divinæ voluntatis efficaciam debilitet; vel quasi tanta non sit, nec tantopere potens voluntatis divinæ virtus, ut hunc defectum possit removere, vel hoc impedimentum superare, si absolute ita vellet. Nam alioqui lib. IV, Sentent, dist. 11, quæst. I. art. 3, 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 quod in operationibus divinis non attenditur difficultas secundum resistentiam ad agentem, sed secundum impedimentum effectus, etc. Utique propter dispositionem contrariam, ut ex prædictis patet. (Nicolai.)

ARTICULUS IX.

Utrum voluntas Dei sit malorum (1) (2).

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas Dei sit malorum. Omne enim bonum quod fit, Deus vult: sed mala fieri bonum est; dicit enim Augustinus in Enchir. (cap. 96): *Quamvis ea quæ mala sunt, inquantum mala sunt, non sint bona; tamen ut non solum sint bona, sed etiam ut sint mala, bonum est* (3): ergo Deus vult mala.

2. Præterea, dicit Dionysius (cap. 4, De div. nom.); *Erit malum ad omnis*, idest, universi *perfectionem conferens*. Et Augustinus dicit in Enchir. (cap. 10): *Ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo, in qua etiam illud, quod malum dicitur, bene ordinatum, et loco suo positum, eminentius commendat bona; 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 maxime vult in creaturis: ergo Deus vult mala.

3. Præterea, mala fieri, et non fieri, sunt contradictorie opposita: sed Deus non vult mala non fieri, quia cum mala quædam fiant, non semper voluntas Dei impleretur: ergo Deus vult mala fieri.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in lib. LXXXIII. Quæst. (qu. 2): *Nullo sapiente homine auctore fit homo deterior: est autem Deus omni sapiente homine præstantior; multo igitur minus Deo auctore fit aliquis deterior. Illo autem auctore fit aliquid, quod fit illo volente: non ergo volente Deo fit homo deterior*. Constat autem quod quolibet malo fit aliquis deterior: ergo Deus non vult mala (1).

Respondeo dicendum, quod cum ra-

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 46, art. 4, et *Cont. Gent.* lib I, cap. 95, ut et lib. II, cap. 25, et *De Potent.* quæst. I, art. 6, et *Quodl.* V, quæst. II, art. 2.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæreses Calvini dicentis: Deus non modo permittit fieri peccata quæ homines faciunt, sed etiam fiunt, volente Deo et impellente; et Melanchtonis sic blasphemantis: Dei opus ita est adulterium Davidis, sævitia Manlii, proditio Judæ æque ac conversio Pauli. Hæc omnia damnantur a Jacobo (Jac. I): *Nemo, cum tentatur, dicat quoniam a Deo tentatur, Deus enim intentator malorum est, ipse autem neminem tentat*, et a concil. Trident. sess. VI, can. 6. (Capponi.)

(3) In aliis edit; *bonum est fieri*.

(1) (Conclusio. *Cum nihil magis Deus velit quam bonitatem suam, cui culpæ malum oppositum est, et ex aliis bonis unum alio magis velit; culpæ malum nullo modo vult, malum vero naturalis defectus ac pœnæ nonnunquam ipsum velle non dedecet.*)

Vide quæ supra diximus in appendice ad quæst. XI, de Dualismo, et quæ postea dicemus in quæst. XXII, de providentia relate ad mala, atque in quæst. XLIX, de causa mali.—Hic tantum notare sufficit quod permissio peccati non est mala, sed a Deo ordinata ad bonum majus illo, quo privat peccatum. Sed quamvis Deus permittat peccatum, non tamen est illius causa, nec directe, nec indirecte, nec etiam per accidens. Directe quidem patet, quia peccatum, in quantum tale, non habet rationem boni: indirecte vero, quia quamvis possit impedire et non impediat, non tamen ad illud tenetur; quod requiritur, ut aliqua causa dicatur indirecte efficere aut velle aliquem effectum: nec demum per accidens, quia actio divinæ voluntatis permittendi peccatum non attingit ad ipsum peccatum, tanquam ad effectum efficaciter procedentem ab illa; dicitur enim causa per accidens, quæ revera rem attingit, quamvis non fuerit intenta.

Quando vero in Scripturis Deus dicitur obdurare vel excæcare, id non debet intelligi de voluntate Dei positive inducente ad malum, vel ad malum de-

tio boni sit ratio appetibilis, ut supra dictum est (quæst. V, art. 1), malum autem opponatur bono, impossibile est quod aliquod malum, inquantum hujusmodi, appetatur, nec appetitu naturali, nec animali, nec intellectuali, qui est voluntas. Tamen aliquod malum appetitur per accidens, inquantum 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. Leo enim occidens cervum intendit cibum, cui conjungitur occisio animalis: similiter fornicator intendit delectationem, cui conjungitur deformitas culpæ: malum autem quod conjungitur alicui bono, est privatio alterius boni. Numquam igitur appeteretur malum, nec etiam per accidens, nisi bonum cui conjungitur malum, magis appeteretur, quam bonum, quod privatur per malum.

Nullum autem bonum Deus magis vult quam suam bonitatem; vult tamen aliquod bonum magis quam aliud quoddam bonum. Unde malum culpæ quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult (1); sed malum naturalis defectus vel malum pœnæ vult, volendo aliquod bonum cui conjungitur tale malum: sicut volendo justitiam, vult pœnam, et volendo ordinem naturæ servari, vult quædam naturaliter corrumpi.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dixerunt, quod licet Deus non velit mala, vult tamen mala esse vel fieri; quia licet mala non sint bona, bonum tamen est mala esse, vel fieri. Quod ideo dicebant, quia ea quæ in se mala sunt, ordinantur ad aliquod bonum; quem quidem ordinem importari credebant in hoc quod dicitur, "bonum est mala esse vel fieri.„ Sed hoc non recte dicitur, quia malum non ordinatur ad bonum per se, sed per accidens: præter intentionem enim peccantis est, quod ex hoc sequatur aliquod bonum, sicut præter intentionem tyrannorum fuit, quod ex eorum persecutionibus claresceret patientia martyrum. Et ideo non potest dici quod talis ordo ad bonum importetur per hoc quod dicitur, quod malum esse vel fieri sit bonum, quia nihil judicatur secundum illud quod competit ei per accidens, sed secundum illud quod competit ei per se.

Ad secundum dicendum, quod malum non operatur ad perfectionem et decorem universi, nisi per accidens, ut dictum est. Unde et hoc quod dicit Dionysius, *quod malum est ad universi perfectionem conferens*, concludit inducendo quasi ad inconveniens.

Ad tertium dicendum, quod licet *mala fieri*, et *mala non fieri*, contradictorie opponantur, tamen *velle mala fieri*, et *velle mala non fieri*, non opponuntur contradictorie, cum utrumque sit affirmativum (1). Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri: et hoc est bonum.

---

terminante, sed de voluntate se habente ad hæc permissive, et modo negativo, quatenus scilicet in pœnam peccati præcedentis subtrahit specialem misericordiam, qua substracta, prævidet futurum, ut impius in graviora proruat peccata. *Non obdurat Deus*, ait S. Augustinus, *impertiendo malitiam, sed non impertiendo misericordiam*.

(1) Malum culpæ in hoc differt a cæteris malis, quod ipsum, quantum est ex se, est privativum boni divini secundum se ipsum, si esset privabile: quemadmodum amor amiticiæ erga Deum est positivum boni divini secundum se, si esset ponibile: cætera autem mala respiciunt bonitatem divinam in aliquo particulari effectu. Et etiam non est eadem ratio de ordine ad divinam bonitatem secundum seipsam, ac secundum aliquam certam participationem ipsius. (Cajetanus).

(1) Nolle est negativum, ac proinde nihil ponit.

ARTICULUS X.

Utrum Deus habeat liberum arbitrium (1).

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non habeat liberum arbitrium. Dicit enim Hieronymus in Homilia de filio prodigo: *Solus Deus est in quem peccatum non cadit* (nec cadere potest); *cætera, cum sint liberi arbitrii, in utramque partem flecti possunt*: (sive suam flectere voluntatem) (2).

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* (3).

Respondeo dicendum, quod liberum arbitrium habemus respectu eorum quæ non necessario volumus, vel naturali instinctu; non enim ad liberum arbitrium pertinet quod volumus esse felices, sed ad naturalem instinctum; unde et alia animalia, quæ naturali instinctu moventur ad aliquid, non dicuntur libero arbitrio moveri. Cum igitur Deus ex necessitate suam bonitatem velit, alia vero non ex necessitate, ut supra ostensum est (art. 3), respectu illorum quæ non ex necessitate vult, liberum arbitrium habet.

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus videtur excludere a Deo liberum arbitrium non simpliciter, sed solum quantum ad hoc quod est deflecti in peccatum.

Ad secundum dicendum, quod cum malum culpæ dicatur per aversionem a bonitate divina, per quam Deus omnia vult, ut supra ostensum est, (ibid) manifestum est, quod impossibile est eum malum culpæ velle. Et tamen ad opposita se habet, inquantum velle potest hoc esse, et non esse: sicut et nos, non peccando, possumus velle sedere, et non velle sedere.

---

(1) De his etiam in *Sent.* II. dist. 25, quæst. I, art. 1, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 88, et *De Verit.* quæst. XXIV, art. 4, et *De Malo*, quæst. XVI, art. 5.

(2) Nicolai. In aliis deest quod hic est inter parentheses.

(3) (Conclusio. *Deus liberum arbitrium habet respectu aliorum a se, quæ non necessario vult; respectu sui vero nullam libertatem habet, cum se necessario velit).*

De fide est Deum esse liberum, contra omnes hæreticos qui contendunt Deum agere ex necessitate naturæ.

Multiplici ratione demonstratur. 1.° quia si Deus non libere, sed necessitate omnia operaretur, ageret toto naturæ impetu et conatu, ac proinde, cum sit infinitæ virtutis et potentiæ, produceret effectus infinitos; imo, cum ex omni æternitate virtutem hanc infinitam habuerit omnimode completam ad agendum, cuncta necessario produxisset ab æterno, quod aperte falsum est. 2.° Si Deus ex necessitate semper ageret extra se, hæc admittenda essent impia Spinosæ consectaria. Deum nec orandum esse, nec timendum, nam si ad ea omnia quæ agit, necessario determinatur, frustra rogatur in adversis, ut res aliter fiant, nec timendum est, ne sua voluntate eventus nobis prosperos avertat. 3.° Ratio actualis existentiæ creaturarum repeti non potest a propria earum natura, cum de se sint contingentes, seu indifferentes ad existendum vel non existendum: neque etiam repeti potest a natura Dei præcise, cum Deus sibi sufficiat, nulloque ente extra se indigeat: aliunde vero, si ita esset, æque necessario ex se profunderet creaturas, ac producit Verbum suum ac Spiritum Sanctum: ergo existentia rerum creatarum non aliunde provenit quam ex libera voluntatis Dei determinatione. Accedit ad hæc, ratio communis omnibus attributis, quod libertas sit perfectio simpliciter simplex, quæ Deo denegari non potest. Enimvero, cum Deus sit ens perfectissimum, sibi plane sufficit, suum summum bonum, suam summan felicitatem in seipso reperit: creatis ergo non eget, proindeque liber est in operibus ad extra.

ARTICULUS XI.

Utrum sit distinguenda in Deo voluntas signi (1).

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod 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 (2). Si igitur signa, quæ assignantur circa voluntatem divinam, non concordant divinæ voluntati, sunt falsa; si autem concordant, superflue assignantur: non igitur sunt aliqua signa circa voluntatem divinam assignanda.

Sed contra est, quod voluntas Dei est una, cum sit ipsa Dei essentia. Quandoque autem pluraliter significatur, ut cum dicitur (Psal. CX, 2): *Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus:* ergo oportet quod aliquando signum voluntatis pro voluntate accipiatur (3).

Respondeo dicendum, quod in Deo quædam dicuntur proprie, et quædam secundum metaphoram, ut ex supradictis patet, (quæst. XIII, art. 3). Cum autem aliquæ passiones humanæ in divinam prædicationem metaphorice assumuntur, hoc fit secundum similitudinem effectus. Unde illud quod est signum talis passionis in nobis, in Deo nomine illius passionis metaphorice significatur; sicut apud nos irati punire consueverunt, unde ipsa punitio est signum iræ: et propter hoc ipsa punitio nomine iræ significatur, cum Deo ira attribuitur. Similiter id quod solet esse in nobis signum voluntatis, quandoque metaphorice in Deo voluntas dicitur; sicut cum aliquis præcipit aliquid, signum est quod velit illud fieri. Unde præceptum divinum quandoque metaphorice voluntas Dei dicitur, secundum illud (Matth. VI, 10): *Fiat voluntas tua, sicut in cœlo et in terra.* Sed hoc distat inter voluntatem et iram, quia ira de Deo nunquam proprie dicitur, cum in suo principali intellectu includat passionem; voluntas autem proprie de Deo dicitur. Et ideo in Deo distinguitur voluntas proprie, et metaphorice dicta. Voluntas enim proprie dicta vocatur *voluntas beneplaciti;* voluntas autem metaphorice dicta est *voluntas signi*, eo quod ipsum signum voluntatis voluntas dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia non est causa eorum quæ fiunt, nisi per voluntatem; non enim quæ scimus facimus, nisi velimus: et ideo signum non attribuitur scientiæ, sicut attribuitur voluntati.

Ad secundum dicendum, quod signa voluntatis dicuntur voluntates divinæ, non quia sunt signa quod Deus velit, sed quia ea quæ in nobis solent esse signa volendi, in Deo divinæ voluntates dicuntur. Sicut punitio non est signum quod in Deo sit ira; sed punitio, eo ipso quod in nobis est signum iræ, in Deo dicitur ira.

---

(1) De his etiam *Sent.* II, dist. 45, art. ult et *De Verit.* quæst. XXIII, art. 3.

(2) Quod in signis naturalibus et ad significandum determinatis locum non habet, sed in voluntariis tantum cum aliud animo gerit qui signum dat; ut ex lib. II, De doct. christ., cap. I, colligitur.

(3) (Conclusio. *Distinguitur in Deo voluntas signi, a voluntate simpliciter, sive beneplaciti.)*

Voluntas signi tribus modis se habet ad voluntatem beneplaciti. Quædam enim numquam coincidit cum illa, sicut permissio mali: quædam semper incidit, ut operatio; quædam vero quandoque incidit, quandoque non, sicut præceptum, prohibitio, et consilium. Sic præceptum quod dedit Abrahæ immolandi Isaac, non coincidit cum voluntate beneplaciti, siquidem postea jussit contrarium.

ARTICULUS XII.

Utrum convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa (1).

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa, scilicet *prohibitio*, *præceptum*, *consilium*, *operatio* et *permissio*. 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 (Sap. XI). Sed voluntas signi distinguitur a 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, cum non sint unius ordinis.

4. Præterea, malum pluribus modis contingit quam bonum; quia *bonum contingit uno modo*, *sed malum omnifariam*, ut patet per Philosophum in II Ethic. (cap. 6) et per Dionysium, cap. 4, De div. nom. Inconvenienter igitur respectu mali assignatur unum signum tantum, scilicet *prohibitio*; respectu vero boni, duo signa, scilicet, *consilium* et *præceptum* (2).

Respondeo dicendum, quod hujusmodi signa voluntatis dicuntur ea quibus consuevimus demonstrare nos aliquid velle. Potest autem aliquis declarare se velle aliquid, vel per seipsum, vel per alium: per seipsum quidem, inquantum facit aliquid vel directe, vel indirecte, et per accidens. Directe quidem, cum per se aliquid operatur, et quantum ad hoc dicitur esse signum, *operatio*: indirecte autem, inquantum non impedit operationem; nam removens prohibens dicitur movens per accidens, ut dicitur in VIII Physic. (t. 32) et quantum ad hoc dicitur signum *permissio*. Per alium autem declarat se aliquid velle, inquantum ordinat alium ad aliquid faciendum, vel necessaria inductione, quod fit *præcipiendo* quod quis vult, et *prohibiendo* contrarium; vel aliqua persuasoria 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, 10): *Fiat voluntas tua, sicut in cœlo et in terra*. Quod autem *permissio* vel *operatio* dicantur Dei voluntas, patet per Augustinum qui dicit (Enchir. V, cap. 95): *Nihil fit, nisi omnipotens fieri velit; vel sinendo ut fiat, vel faciendo*. Vel potest dici quod *permissio* et *operatio* referantur ad præsens, *permissio* quidem ad malum, *operatio* vero ad bonum: ad futurum vero *prohibitio* respectu mali; respectu vero boni necessarii, *præceptum*; respectu vero superabundantis boni, *consilium*.

---

(1) De his etiam *Sent.* II, dist. 45, art. 4, et *De Verit.* quæst. XXIII, art. 3.

(2) (Conclusio. *Quinque signis divina dignoscitur voluntas; quæ sunt prohibitio, et permissio respectu mali; præceptum, consilium, et operatio respectu boni.)*

Hæc quinque signa hoc hexametro comprehenduntur:

Præcipit, ac prohibet, permittit, consulit, implet

Aliqui inter signa enumerant *præparationem*, *promissionem*, *comminationem*, etc.: sed hæc et similia facile reducuntur ad unum prædictorum.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet circa eamdem rem aliquem diversimode declarare se aliquid velle, sicut inveniuntur multa nomina idem significantia: unde nihil prohibet, idem subjacere præcepto, et operationi, et consilio, prohibitioni, vel permissioni.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus potest significari metaphorice velle id quod non vult voluntate proprie accepta, ita potest metaphorice significari velle id quod proprie vult. Unde nihil prohibet de eodem esse voluntatem beneplaciti, 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 (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod creatura rationalis est domina sui actus: et ideo circa ipsam specialia quædam signa divinæ voluntatis assignantur, inquantum rationalem creaturam Deus ordinat ad agendum voluntarie 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, quod omne malum culpæ, licet multipliciter contingat, tamen in hoc convenit quod discordat a voluntate divina: et ideo unum signum respectu malorum assignatur, scilicet *prohibitio*. Sed diversimode bona se habent ad bonitatem divinam; quia quædam sunt sine quibus fruitionem divinæ bonitatis consequi non possumus, et respectu horum est *præceptum*: quædam vero sunt, quibus perfectius consequimur, et respectu horum est *consilium*. Vel dicendum, quod consilium est non solum de melioribus bonis assequendis, sed etiam de minoribus malis vitandis.

APPENDIX VI.

(AD QUÆST. XIX, ART. 7 ET 10.)

DE CONCORDIA DIVINÆ LIBERTATIS CUM IMMUTABILITATE.

"Hic nodus est totius theologiæ intricatissimus, ait Billuart, ænigma sacrum, cui plene solvendo impar est humana mens. Ecquis enim satis concipiat, quomodo stet libertas Dei cum ejus immutabilitate, salvis utriusque juribus? Vel enim actus liber potuit abesse a Deo, vel non; si primum, quomodo immutabilis? si secundum, quomodo liber?„

Ut hæc duo inter se componant theologi diversas ineunt sententias, quarum præcipuas breviter exponimus.

Prius vero discrimen inter divinam et humanam libertatem notandum est. Humana est valde limitata, divina limites nescit, nec errare potest: illa anceps et dubia manet, Deus autem in volitione perplexus minime est: illa potest deficere, quia imperfecta, divina non, quia perfectissima: prima importat indifferentiam potentiæ ad actus diversos volendi vel nolendi, divina autem libertas in unico simplicissimo actu consistit, qui ad diversa objecta terminatur. Neque Deo tribui potest libertas indifferentiæ in hoc sensu, ac si ad instar hominum inter bonum et bonum eligat; cum enim Deus nullo bono egeat, nullum bonum extra se appetit, sed potius ipse omne bonum volendo efficit. Voluntas nostra movetur per bonum propositum, a quo aliquo modo dependens dici debet, sed voluntatis divinæ motivum et ratio tantum sua bonitas est. Bonitatem suam

ergo Deus vult necessario, sed ea quæ propter suam bonitatem vult, non vult necessario.

Itaque 1.° Nonnulli difficultatem indirecte solvunt. Ex revelatione, dicunt, et ex ratione certo constat Deum esse immutabilem, et esse perfectissime liberum. Duas ergo veritates certissimas habemus, quarum modum intrinsecum perspicere non valemus: recta autem philosophia docet, propter ignorantiam modi, facta certa, seu veritates certas negari non posse. Ut ait Bossuet, "nos duo veluti extrema unius catenæ manibus comprehensa tenemus, etsi omnes intermedios annulos non videamus.„

2.° Alii magis directe cum Suarez sic procedunt. Volitiones Dei liberæ sunt adæquate identificatæ cum Deo; ita tamen, ut licet Deus necessarius sit, volitiones tamen illæ deficere potuissent, non quidem consequenter, seu ex suppositione quod jam existant, sed antecedenter in primo signo voluntatis divinæ consideratæ in actu primo. Et quidem in hoc signo deficere potuissent tantum terminative, non vero entitative; id est, potuisset quidem non existere illa volitionis terminatio ad creaturas, quæ nunc existit, ipsa vero volitionis entitas non potuit non existere.—Alii e contra dicunt: sicut homo potest carere sua volitione intrinseca, ita et Deus: vult enim, cum possit non velle, et hæc volitio est verus et internus divinæ facultatis actus, qui libere ponitur, semelque positus non potest ut in homine revocari, non quidem libertatis defectu, sed quia Deus cuncta prævidit, præcipiti non fertur judicio, et passionibus non excæcatur. Hinc semel posita illius volitione, immutabilis manet, ob sapientiam summam quæ volitiones dictat ac præscribit.

3.° Aliqui cum Herminier censent, libertatem quidem, quatenus facultas activa est, perfectionem esse et divinæ essentiæ attributum, ipsum tamen actum liberum, quatenus talis est, nullam perfectionem Deo addere; unde inferunt potuisse in Deo esse vel non esse, quin ulla ipsi mutatio accideret, mutatio enim in eo solo posita est, quod subjectum acquirat vel amittat aliquam perfectionem. Scilicet actus liber non est in Deo perfectivus, quia illo carere potuit, ponere illud vel non ponere, cum tamen omnis perfectio in ente necessario sit etiam necessaria et ipsi essentialis. Præterea ille actus non est perfectivus, quo posito Deus melior non fit, quo sublato pejor non fuisset: sed Deus sine actu, qui liber concipitur, ex. gr. sine voluntatis decreto mundum creandi, aut conservandi, infinite perfectus et in se beatissimus est: illa ergo volitio et quilibet actus liber in Deo perfectionem non ponit nec minuit, ac proinde cum immutabilitate optime componitur, quia hæc, dicunt, solum excludit in perfectionibus mutationem.—Sed contra hoc systema theologi plura opponunt; (a) in illo enim libertas, ut facultas activa, distinguitur ab actu libero, cum tamen voluntas divina non in potentia, sed in actu consistat; (b) nullatenus etiam admitti potest, actum liberum Dei, seu ipsum libertatis exercitium perfectionem non esse, cum quidquid est in Deo, summa et infinita perfectio sit: (c) deinde illi actus liberi, vel considerantur in ordine physico, vel in ordine morali, ratione finis ad quem tendunt: utroque autem modo sunt perfectiones. In ordine quidem physico, quia quidquid est reale, perfectio est physica, unde actus dicitur complementum et perfectio potentiæ: in ordine autem morali, quomodo perfectiones non erunt actus, quos elicit optima voluntas et absoluta bonitas? In intellectu divino omnes cognitiones sunt perfectiones, ergo a pari in voluntate omnes volitiones. (d) Denique, quo jure immutabilitas restringitur ad adquisitionem vel amissionem perfectionis? Nonne ens intelligitur mutatum, cum de uno in aliud transit, cum aliquid de novo illud intime afficit, sive perficiatur, ab illo, sive non? Hæc proinde sententia minus probabilis videtur.

4.° Communior Thomistarum sententia, quam fere omnes theologi amplectuntur, supponit potentiam quamlibet esse in Deo necessario reductam ad actum; unde actus est in Deo necessarius, ut existat, sed libere sese terminat ad objecta. Hinc libertatis exercitium in illa terminatione est reponendum; ac proinde Deus illo actu entitative sumpto carere non potest, sed potest carere eodem actu connotative et terminative. Actio quidem libera Dei dupliciter considerari potest; vel ut est in se, et comparatur ad Deum, et tunc nullo modo distinguitur a Deo, necessariaque est et immutabilis; vel ut respicit externum opus, atque ad ipsum refertur, et sub hoc aspectu est mutabilis et libera, quatenus ejus objectum est contingens, mutabile ac liberum. Actus itaque liber nihil omnino addit Deo intrinsecum, distinctum a necessario; sed est ipsemet actus necessarius, prout tamen creaturas connotat, atque ad eas dicit habitudinem non necessariam. Quod autem idem actus et liber simul sit et necessarius, oritur ex summa Dei eminentia et simplicitate, ob quam simplicissimo modo ea in Deo inveniuntur, quæ sunt divisa in creaturis. In exercitio ergo libertatis divinæ, cum Deus sit actus purissimus, nec creatura producta, nec determinatio ad illam productionem importat mutationem in Deo; non creatura quæ Deo extrinseca est; nec determinatio, quæ non distinguitur a necessaria Dei volitione, sed est ipsa volitio active respiciens creaturam.

Hæc autem sententia cum idea naturæ divinæ optime consentit, quæ exigit ut quidquid realiter afficit ens necessarium, illud etiam necessarium sit et vera perfectio. Præterea, illæsas servat omnes Dei perfectiones, quia ille actus est necessarius, cum sit subjectum, non vero terminus libertatis. Fluit etiam ex vera libertatis notione, quæ postulat ut subjectum sit necessarium, terminus mutabilis, exercitium indistinctum a subjecto et termino (1). Denique omnes solvit dificultates, quæ in hac materia proponi possunt; etenim omnes fluunt vel ex libertatis notione, ac modo quo salvetur in actu necessario indifferentia quam exigit libertas, vel ex immutabilitatis idea, quomodo absque mutatione libertas exerceri queat: sed hæ difficultates in præsenti sententia enodantur, cum terminus libertatis sit creatura, ex cujus et quidem solius parte se tenet mutatio, cumque actus sit libertatis subjectum indifferens circa creaturarum productionem.

Igitur se habet actus in Deo ad creaturas, sicut voluntas nostra ad suas volitiones: et ut conciliatio immutabilitatis cum libertatis exercitio facilius intelligatur, supponi debent volitiones extra voluntatem productæ, his præsuppositis. 1.° Sicut voluntas non est indifferens active ad existendum, sed dumtaxat ad suarum productionem volitionum; ita et actus in Deo necessarius quoad

---

(1) Rem exemplo illustremus: Voluntas in nobis est libertatis subjectum, illa quippe est, quæ pollet vi activa sese ad nutum flectendi: terminus libertatis nostræ est volitio, ea enim est quam immediate voluntas producit, circa quam suum ex nutu exercet imperium ac dominatum; exercitium autem libertatis est determinatio voluntatis, qua se ad volitionis productionem applicat. Porro subjectum libertatis aliquo sensu necessarium est, et alio indifferens; ratione quidem sui necessarium est, quia ab illius nutu non pendet, ut sit aut non sit, sui vero ratione termini est indifferens, quia potest illum producere ex nutu suo, vel non producere; exercitium autem libertatis cum non sit nisi mera relatio subjecti ad terminum, conditionem termini sequitur, quia relatio contingens non exsurgit nisi posito termino. Tandem libertatis terminus est ille qui subjacet indifferentiæ activæ subjecti, a quo ita ponitur ut possit non poni; sic enim voluntas nostra suam elicit volitionem, ut possit non elicere.

existentiam, indifferens est ad productionem creaturarum. 2.° Sicut voluntas suas elicit volitiones absque ullo intermedio inter ipsam et volitionem quæ elicitur; ita et actus divinus creaturam producit absque ullo intermedio. 3.° Sicut voluntas in hypothesi allata suam eliceret volitionem sine ulla sui mutatione; ita et actus divinus creaturam producit absque ulla in Deo mutatione: ergo in ista sententia melius exponitur immutabilitatis divinæ cum libertate conciliatio.

Hisce addi potest immutabilitatem per se, et essentialiter libertati non opponi; nam etiam homo, qui constanter et immutabiliter bono inhæret, non ideo a libertate sua excidit. Ex sola hominis infirmitate contingit, ut vel in bono constans non sit vel in melius commutetur: utrumque autem in Deo locum non habere manifestum est. Putant equidem nonnulli, quod saltem *posse voluntatem suam mutare* ad essentiam libertatis pertineat: sed si de humana libertate id adstruitur, aliter sentiendum est de divina. Cum enim omnia, quæ Deus vult, ex hoc ipso bona, imo optima sint, in Deo posse voluntatem suam mutare idem esset ac posse deficere a bono et optimo. Sicut ergo libertas divina non obscuratur, cum dicitur, eam non posse deficere, seu non posse peccare, ita etiam libertas divina non minuitur, asserendo, voluntatem divinam mutari non posse, seu eam immutabilem esse.

APPENDIX VII.

(AD QUÆST. XIX, ART. 6.)

DE VOLUNTATE DEI CIRCA SALUTEM HOMINUM, ET DE MORTE CHRISTI PRO HOMINIBUS.

STATUS QUÆSTIONIS. Non hic quæritur, utrum Deus antecedenter ad peccatum originale, voluerit omnium salutem, neque, utrum præsupposito peccato originali, hoc velit voluntate *signi*, aut etiam *beneplaciti*, sed otiosa ac sterili, nam hoc adversarii fatentur. Sed quæstio est utrum Deus, in statu naturæ lapsæ, antequam prævideat merita aut demerita hominum, velit voluntate sincera, formali, et activa, licet conditionata, salutem omnium, aut saltem aliorum quam prædestinatorum.

Similiter quæstio non est, utrum Christi sanguis fuerit sufficiens pretium omnibus, aut saltem aliis, quam prædestinatis, redimendis: omnes enim fatentur infinitum ejus valorem. Sed quæritur, utrum Christus eo animo, ea intentione, seu voluntate mortuus fuerit, ut voluerit omnibus et singulis hominibus ad salutem prodesse sanguinem suum, eoque fine Deo Patri illum obtulerit.

ERRORES. *Pelagiani et Semipelagiani* asserebant Deum velle omnes homines salvos fieri, si ipsi velint, solis naturæ viribus, non divinæ gratiæ auxilio. Semipelagiani errabant dicendo prævisa opera bona, etiam ex gratia, certam esse legem, qua Deus infallibiliter movebatur ad gratiam largiendam: ponebantque in Deo unam dumtaxat generalem, communem, et indifferentem voluntatem pro salute omnium, sed Deum tantum velle homines salvos fieri, si ipsi quærerent, si peterent, quia aliter esset personarum acceptor. 2.° *Prædestinatiani*, ab impia sententia sic dicti, asserebant ex hominibus alios ad gloriam, alios vero ad sempiternum exitium, sola Dei voluntate ab æterno destinatos esse, illisque nihil prodesse eorum bona opera: et Christum pro solis prædestinatis mortuum fuisse. 3.° *Calvinus* docet Deum nolle omnes salvari, sed solos

electos, imo Deum pro arbitrio suo homines ante quamcumque culpæ prævisionem præordinasse ad æternum interitum. Non tamen sibi semper constitit Calvinus, prout hæreticis omnibus mos est; alibi enim videtur in peccatum originale, tamquam in causam, rejicere hominum, etiam fidelium, reprobationem ac peccandi necessitatem: ex quo duæ inter Calvinianos exhortæ sunt sectæ *antelapsariorum*, et *postlapsariorum*, quatenus nempe docent Deum ante lapsum, sive post lapsum aliquos ad vitam, alios vero ad supplicia destinasse. 4.° *Jansenius* etiam erravit circa voluntatem Dei, et mortem Christi pro omnibus, dicens voluntatem Dei antecedentem, pro statu naturæ lapsæ, in sola præcissione mentis, adeoque nuda quadam velleitate, nihil omnino gratiæ sufficientis causante, consistere. Contendunt Janseniani voluntatem divinam distingui in antecedentem et consequentem, quoad hominum salutem, ratione habita ad peccatum originale prævisum vel non prævisum; ac docent Deum voluntate antecedente voluisse omnium hominum salutem, ante prævisionem peccati originalis, sed hoc supposito et præviso, Deum jam nolle salutem omnium hominum, sed electorum tantum; ac reproborum non velle salutem nisi improprie ac metaphorice; atque ex eadem voluntate metaphorice et improprie dicta Christum pro iis mortuum esse ac sanguinem fudisse. Adversus quam execrabilem doctrinam sequentes statuimus propositiones.

Propositio I. Deus, supposito etiam peccato originali, voluntate antecedente vera, sincera, et propria, vult alios salvos fieri, quam prædestinatos.

Est de fide; definita in conciliis Arelatensi, Carisiaco, et aliis contra Prædestinatianos. Probatur 1. Ex Scripturis. Legitur enim Joan. III, 16.; *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat vitam æternam.* Certe vox *mundus* ad solos prædestinatos restringi non potest: et aliunde non omnes qui credunt in Christum sunt prædestinati. Etiam Joan. VI, 39, Christus dicit; *Hæc est voluntas ejus, qui misit me, Patris: ut omne quod dedit mihi, non perdam ex eo, sed resuscitem illud in novissimo die*; atqui inter cæteros quos Pater Filio dederat, dedit etiam reprobum, nempe Judam, ut constat ex ejus verbis Joan. XVII, 22: *Quos dedisti mihi custodivi, et nemo ex eis periit, nisi filius perditionis;* ergo voluntas Dei est, ut non solum salventur prædestinati, sed etiam reprobi, præsertim fideles, cujusmodi Judas fuit. Decretorium est hoc testimonium, nec illius vim eludere possunt Janseniani:—Item Apostolus in I. ad Thessal. V, 9, ait: *Non possuit nos Deus in iram, sed in acquisitionem salutis per Dominum Nostrum Jesum Christum, qui mortuus est pro nobis:* illi autem omnes ad quos scribebat Apostolus, probabilius non erant prædestinati.

2. Ex Patribus unum S. Augustinum citare sufficit, qui exponens verba Christi supra allata ait: *Judam significans qui tradidit eum; ex isto quippe duodenario numero Apostolorum, solus periit.* Eodem modo exponunt S. Chrysostomus, Theophilactus, Cyrillus Alex. et alii.

3. Deus vult salutem illorum, quos adoptat in filios; atqui de fide est quod Deus præter prædestinatos, alios adoptet in filios: quia re ipsa aliqui reprobi justificantur, ut patet ex Tridentino sess. VI, can. 17, dicente: *Si quis justificationis gratiam nonnisi prædestinatis ad vitam contingere dixerit, anathema sit:* ergo. Præterea de fide est, Deum sincere velle conferre justis omnibus, urgente præcepto, ipsisque reipsa conferre gratias vere sufficientes, quibus possint tentationes vincere et mandata hic et nunc observare; vel igitur justi numquam excidere poterunt, quod est falsum; vel dicendum Deum velle salvare alios quam prædestinatos. Confirmatur ex sequenti propositione.

Propositio II. Christus pro aliis quam pro prædestinatis mortuus est non solum sufficientia pretii oblati, sed vera voluntate et intentione ipsis gratias ad salutem merendi.

Est de fide, ut patet ex Conciliis supra citatis, et ex damnatione propositionis V Jansenii; *Semipelagianum est dicere Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse*; quæ intellecta de solis predestinatis *hæretica* est declarata (1), tum etiam ex symbolo Nicæno in quo dicitur: *qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de cœlis, etc.* Item ex Athanasiano, ubi dicitur: *Qui passus est pro salute nostra.* Ergo de fide constat Christum mortuum fuisse pro salute illorum omnium pro quibus hæc vocabula *nostrum* et *nobis* supponunt, qui certe sunt omnes fideles: nam omnes fideles credere tenentur omnia in symbolo contenta.

Probatur 1. Ex testimoniis Sacræ Scripturæ supra allatis: tum etiam ex illo I ad Timoth. IV, 10. *Speramus in Deum vivum qui est Salvator omnium, maxime fidelium.* Et Rom. XIV, 15. *Noli cibo tuo illum perdere pro quo Christus mortuus est:* unde constat Christum mortuum esse pro fidelibus non prædestinatis, nam ille qui ob aliorum scandalum perit, profecto non est prædestinatus. Et expressius Rom. VIII, 32. de Deo dicit Apostolus: *Qui etiam proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum*, ubi loquitur de omnibus saltem fidelibus. Alia plura brevitatis gratia omittimus.

2.° Ex patribus, inter quos S. Augustinus ait (In Psalm. XCVI, num. 17): *Filius Dei pro nobis mortuus est, securus esto accepturum te vitam ipsius, qui pignus habes mortem ipsius.* S. Cyprianus dæmonem adversus christianos æternis suppliciis destinatos loquentem inducit (De opere et Eleemos); *Ego pro istis quos mecum vides, nec alapas accepi, nec crucem pertuli*, etc. Ex quo patet per antithesim Christum fecise pro fidelibus, quæ dæmon non fecisse imprudenter pronuntiat. Demum S. Ambrosius, ut alios prætream, sic ait (De Paradiso, cap. 1): *Venerat Dominus Jesus omnes salvos facere peccatores: etiam circa impios ostendere debuit suam voluntatem, et ideo nec proditurum debuit præterire;* ergo pro ipsomet proditore Juda redimendo ac salvando Christus mortem subiit.

3.° Ex Conciliis: satis sit afferre verba Concilii Valentini can. IV: *Fideliter tenendum ac docendum placet, juxta Evangelicam et Apostolicam veritatem, quod pro illis hoc datum pretium* (sanguinis Christi) *teneamus, de quibus Dominus noster dicit: "Sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet Filium hominis, ut omnis qui credit in ipsum, non pereat, sed habeat vitam æternam.,,* Aliorum testimonia sequenti propositione videbimus.

4.° Ex ratione theologica: nam omnes fideles tenentur credere fide divina Christum pro ipsorum salute mortuum fuisse: fides autem divina non modo circa falsum versari non potest, sec nec circa dubium quidem et incertum. Idem infertur ex firmitate spei, qua omnes fideles sperare debent sibi Deum per Christum propitium fore, et consequuturos vitam æternam; quæ spes stare non posset, si Christus pro salute electorum duntaxat sanguinem suum fudisset. Denique, idipsum eruitur ex necessitate divinæ charitatis, quæ plurimum læditur et magna ex parte labefactatur, si mors Christi tantum pro salute electorum oblata sit: quæ quidem in incerto consistere non potest. Denique Ecclesia omnibus fidelibus in baptismo promittit, nomine Christi, vitam æternam; ergo

(1) Damnata fuit ab Innocentio X et Alexandro VII, ut falsa, temeraria, scandalosa; et intellectam sensu dicto, impia, blasphema, contumeliosa, divinæ pietati derogans, et hæretica.

Christus vult salutem omnium fidelium, qui tamen profecto non omnes salvantur: ergo.

Propositio III. Deus, etiam supposito peccato originali, et actualibus singulorum hominum circumstantiis, vult vere, proprie, et sincere, voluntate antecedente et actuosa, omnes et singulos homines, nullo excepto, salvos fieri.

Hæc propositio est fidei proxima, ita ut nihil ei desit ad dogma catholicum nisi solemnis Ecclesiæ definitio. Probatur ex Ezech. XXXVI, 11; *Vivo ego, dicit Dominus: Nolo mortem impii, sed ut convertatur a via sua et vivat.* Quod confirmatur ex II. Petri III, 9, ubi ait; *Patienter agit propter vos* (Deus), *nolens aliquos perire, sed omnes ad pœnitentiam reverti.* Decretoria autem est Pauli sententia I Timoth., II, 1. *Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro* OMNIBUS HOMINIBUS..... *hoc enim bonum est, et acceptum coram Salvatore nostro Deo, qui* OMNES HOMINES *vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire. Unus enim Deus, unus, et mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro* OMNIBUS. Atqui cum Apostolus dicit Deum velle, ut omnes homines salvi fiant, intelligit omnes et singulos, nemine excepto; ergo.—"Etenim, ait Perrone, si accurate loquitur Apostolus, sique recte probat, in dubium revocari nequit, ipsum tam late ac universim in v. 4 omnes homines sumere, quam in v. 1 pro omnibus hominibus late et universim sumpsit; ideo enim vult Apostolus pro omnibus hominibus orari a fidelibus, quia Deus vult omnes homines salvos fieri; sicut ergo pro omnibus prorsus hominibus, nemine excepto, nobis orandum esse asseruit v. 1, ut patet ex praxi Ecclesiæ Apostolum sic intelligentis, et fatetur ipse Estius, ita et in v. 4 affirmat Deum velle omnes prorsus homines, nemine excepto, salvos fieri.„

Id ipsum evincitur ex rationibus, quas adducit Apostolus ver. 5 et 6 ad probandum Deum velle omnium hominum salutem. Nimirum, quia *unus est Deus omnium,* et quia Jesus Christus omnium hominum *mediator* est, et hic mediator noster dedit semetipsum redemptionem pro omnibus; atqui Deus est omnium hominum, nemine excepto, creator; Jesus Christus est omnium hominum, nemine excluso, mediator; ergo pro omnibus hominibus redimendis, nemine excepto, semetipsum obtulit hic mediator Dei et hominum; ergo Deus vult omnes homines, nemine excepto, salvare.

Patres eamdem veritatem agnoscunt et passim prædicant. Patres græcos sibi esse contrarios ultro fatetur Jansenius; hinc supervacaneum ducimus eos commemorare. Ex latinis sufficiat adducere auctoritatem S. Augustini, quem ad suas partes trahere nituntur Janseniani. Sic in lib. de Spiritu et littera cap. 33, scribit: *Vult autem Deus omnes homines salvos fieri, et in cognitionem veritatis venire; non sic tamen, ut eis adimat liberum arbitrium, quo vel bene vel male utentes, justissime judicentur:* atqui Deus omnes prorsus homines, nullo excepto, judicaturus est: ergo ex S. Augustino Deus vult omnes omnino homines salvos fieri. Et in lib. de Catech. rud. cap. 26 ait; *A quo interitu,* (hoc est, pœnis sempiternis), *Deus misericors volens homines liberare, misit Unigenitum Filium suum.* Et S. Prosper, fidelissimus ejusdem interpres ac discipulus, in responsione ad secundam objectionem Vincentianam, hæc habet; *Sincerissime credendum est, ac profitendum Deum velle, ut omnes homines salvi fiant. Siquidem Apostolus, cujus ista sententia est, sollicitissime præcipit, quod in omnibus Ecclesiis piissime custoditur, ut Deo pro omnibus hominibus supplicetur; ex quibus quod multi pereunt, pereuntium est meritum; quod multi salvantur, salvantis est donum.* Ex coævis idem docent S. Ambrosius (De paradiso, cap. 8)

S. Hieronymus (cap. 1 Ep. ad Ephes.) S. Fulgentius (lib. II de Remiss. peccat. cap. 1) et alii, quorum testimonia videri possunt apud Petavium, de Deo, lib. X, cap. 4. Confirmatur ex unanimi veterum ac recentiorum Scholasticorum consensu præsertim vero Magistri Sententiarum, S. Thomæ, Scoti, S. Bonaventuræ, aliorumque, quorum testimonia inveniuntur apud Tournelly, De Deo quæst. XVII, art. 10, et præcipue apud Grandin, in Comment. de Prædest. et Reprob. cap. 11, ubi auctores plerosque omnes a sæculo XII usque ad XVIII percurrit.

Eadem veritas probatur ex Conciliis. Moguntinum II, sub Rabano Archiepiscopo, anno 848, damnavit Goteschalcum, qui veterum Prædestinatianorum errores revocaverat. Item Carisiacum anno 849, cap. 3, sic ait: *Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri, licet non omnes salventur. Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum; quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum.* Et demum ex Concilio Tridentino, cujus auctoritatem mox afferemus.

Idipsum multiplex ratio theologica suadet. Et 1. Ipsa creatio: Deus enim, qui propter suam bonitatem homines creavit, certe non ad æternam perniciem, sed potius ad felicitatem creavit: omnes enim creaturas ad talem finem sibi ipsis convenientem, sive naturalem, sive supernaturalem, ordinavit. 2. Ipsa Providentia: vi cujus Deus res quaslibet ad fines proprios per media idonea dirigere et perducere debet. Cum autem finis hominis in præsenti rerum ordine sit salus æterna, obtinenda per auxilia sufficientia gratiæ, perspicuum est, Deum quantum ex se est, omnes et singulos homines ad illum finem ordinare, ac propterea illorum omnium salutem velle, eisque gratias conducentes conferre. 3.º Ob hanc causam omnibus et singulis sua mandata et consilia, promissiones et comminationes dedit, eo fine, ut per eorum adimpletionem ad salutem æternam pervenirent. Omnis enim, qui præceptis obligatur, sicut per infractionem punitur, ita per observantiam eorum ad præmia jus habet. 4.º Et quidem Deus omnes res a se factas amore singulis proportionato prosequitur: cum ergo Deus præ cæteris creaturis hominem diligat, consequenter, quantum est ex parte sua, vere ac sincere ipsius salutem vult, nam ad hunc amorem maxime illa voluntas pertinet. 5.º Denique Deus signis et argumentis externis testatur se velle salutem omnium, quia ad eam omnes invitat, et movet, ut diximus, præceptis, promissis et minis, et se fecisse omnia declarat, quæ requiruntur ad illam obtinendam, ut dicit Isaiæ V. 4; *Quid est quod debui ultra facere vineæ meæ, et non feci ei?:* nec ullo alio signo contrarium manifestat. 6.º Ac proinde theologorum opinio est, (cui nos assentimus), Deum non solum velle omnium et singulorum hominum salutem, sed etiam illos omnes in hac vita in illis circumstantiis collocare, in quibus facilius possint illam obtinere.

Propositio IV. Christus pro redemptione ac æterna salute omnium ac singulorum hominum, nullo excepto, mortuus est; non solum sufficientia pretii oblati, sed etiam sufficientia voluntatis offerentis, ac proinde sincera voluntate, et vera intentione hominibus benefaciendi et obtinendi gratias ad salutem sufficientes.

Hæc etiam propositio fidei proxima est, et á nemine catholicorum in dubium revocatur. Probatur ex Scripturis; ipse enim Christus talem voluntatem ostendit dicens, Math. XVIII, 11; *Venit filius hominis salvare quod perierat*: omnes autem homines, nullo excepto, in Adamo perierant. Propterea Apostolus, Rom. V, 18, ruinam per Adamum illatam cum justificatione per Christum nobis data comparat, dicens: *Sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius justitiam in omnes homines*

justificationem vitæ: imo ex morte Christi pro omnibus, probat omnes mortuos esse in Adamo, sic arguens, II Cor. V, 14: *Si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt, et pro omnibus mortuus est Christus.* Et ideo, I ad Timoth. scribit, quod Christus est mediator Dei et hominum, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus. Quod expressius declaratur in I Joann. II, 2: *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non solum autem nostris, sed etiam pro totius mundi.*

Hoc sensu quidem S. Patres hanc doctrinam intellexerunt. Sic S. Justinus dicit, quod *Christus voluit nasci et crucifigi pro humano genere, quod ab Adam in mortem et serpentis fraudem inciderat,* (Dial. cum. Tryph. num. 88) et Origenes, (contra Celsum, lib. IV. num. 4); *Venit enim Jesus,* inquit, *ut omnium hominum salvator esset.* Sic etiam S. Leo Magnus, (Serm. I De Nativ.); *Sicut nullum a reatu liberum reperit, ita liberandis omnibus venit.* Et S. Hieronymus (in II, Cor. cap. 5): *Solus Christus inventus, qui ut immaculata hostia pro omnibus, qui erant in peccatis mortui, offerretur.* Pariter S. Ambrosius (Serm. VIII, in Psalmum 118): *Mysticus sol ille justitiæ omnibus ortus est, omnibus venit, omnibus passus est, et omnibus resurrexit: ideo autem passus est, ut tolleret peccatum mundi. Si quis autem non credit in Christum, generali beneficio ipse se fraudat: ut si quis, clausis fenestris, radios solis excludat, non ideo sol non ortus est omnibus, quia calore ejus se ipse fraudavit.* Sed omnibus expressius S. Augustinus (in Psalm. 95, num. 5.); *Venit Redemptor et dedit pretium, fudit sanguinem suum, emit orbem terrarum. Sanguis Christi pretium est: ¿tanti quid valet? ¿Quid nisi totus orbis, quid nisi omnes gentes?* Et infra num. 15; *Judicabit orbem terrarum in æquitate: non partem, quia non partem emit. Totum judicare debet: quia pro toto pretium dedit.* Idem docent cæteri Patres, quos brevitatis gratia omittimus.

3. Eadem veritas probatur ex Conciliis, quæ superioribus propositionibus laudata sunt, atque etiam ex Concilio Arelatensi an. 475, quod hanc approbavit damnationem erroris VI presbyteri Lucidi á Fausto Regiensi Episcopo propositam; *Anathema illi, qui dixerit quod Christus non pro omnibus mortuus sit, nec omnes homines salvos esse velit.* In Lugdunensi, an. 490, lecta et probata fuit retractatio Lucidi. Concilium Carisiacum, an. 853, cap. 4 contra Gotescalchum ait: *Christus Jesus Dominus noster, sicut nullus hominum est, fuit, vel erit, cujus natura in illo assumpta non fuerit; ita nullus est, fuit, vel erit homo, pro quo passus non fuerit, licet non omnes passionis ejus mysterio redimantur.* Eamdem doctrinam Concilium Tridentinum sess. VI, cap. 2, tamquam veram et indubitatam docet: *Hunc proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius pro peccatis nostris; non solum autem pro nostris, sed etiam pro totius mundi.* Et cap. 3 addit; *Verum etsi ille pro omnibus mortuus est, non omnes tamen mortis ejus beneficium recipiunt, sed ii dumtaxat, quibus meritum passionis ejus communicatur.* Certe, ait Perrone, si qui sunt, pro quorum salute Christus non est mortuus, sunt ii, quibus meritum passionis ejus non communicatur; atqui ex Tridentino etiam pro istis mortuus est Christus; ergo Tridentinum manifeste intelligit omnes omnino, nemine prorsus excepto.

4. Probatur demum ratione theologica dessumpta ex certitudine fidei quam in symbolo profitemur: tum ex firmitate spei quam habere debemus; tum ex necessitate charitatis divinæ, ut supra dictum est.— Ad quid autem Christus in hunc mundum venisset, nisi ad salutem hominum? Et post ejus adventum, credibile est aliquos homines, ex defectu voluntatis in Christo, in umbra mortis perpetuo permansuros esse? Tales ergo nihil omnino Christo deberent, quod absonum videtur. Non enim ipse venit, ut judicet mundum, sed ut salvetur

mundus per ipsum. Christi etiam charitas et amor, quo mundum flagrare voluit, ad omnes omnino extendi debuit. Aliunde pretium sanguinis ejus infinitum, avare pro aliquibus ex parte ipsius Christi retentum fuisset. Hæc omnia certe catholicæ pietati repugnant. Dicendum est igitur Christum pro omnibus omnino hominibus, nullo excepto, mortuum fuisse; ac proinde jure meritoque vocari *Redemptorem* et *Salvatorem* mundi.

Propositio V. Deus eadem voluntate antecedente vult salutem infantium absque baptismo decedentium, et Christus etiam pro eisdem mortuus est.

Movetur controversia præsertim de infantibus illis, quibus, sive in utero materno vi solius naturæ morientibus, sive in lucem editis, nulla humana diligentia baptismus applicari posse videtur.

Omnia argumenta supra exposita pro hac propositione valent; imo, ut mihi videtur, præcipue valent, quia infantes, ex parte sua, nulla impedimenta divinæ gratiæ opponunt. *Numquid enim*, ut ajebat S. Augustinus (lib. 4 contra Julianum, cap. 8) *parvuli homines non sunt, ut non pertineant ad id quod dictum est: "Vult omnes homines salvos fieri?"* Certe nulla est ratio excludendi parvulos ab illa propositione universali. Deinde, ¿nonne parvuli in Adam mortui sunt? Si igitur argumentatio Apostoli est vera, etiam pro ipsis Christus mortuus est. *Conclusio hæc Apostoli invicta est*, ajebat S. Augustinus, *ac per hoc quia et pro parvulis mortuus est, profecto etiam parvuli mortui sunt.* Nimirum ex morte Christi pro parvulis S. Doctor peccatum originale inferebat.—S. Prosper, idem docet his verbis: *Non irreligiose arbitror credi, neque inconvenienter intelligi, quod isti paucorum dierum homines ad illam pertineant gratiæ partem, quæ semper universis est impensa nationibus, qua utique, si bene eorum uterentur parentes, etiam ipsi per eosdem juvarentur. Omnium namque exordia parvulorum, totaque illa principia necdum rationalis infantiæ, sub arbitrio jacent* voluntatis alienæ, *nec ullo modo eis nisi per alios consuli potest.*

Et ratio patet: nam communis erat causa parvulorum et omnium hominum, ob quam Christus venerat, et pro qua oravit, cum omnes eodem modo ejus satisfactione, meritis, et gratia indigerent. Et quidem pietati repugnat dicere Christum expresse denegasse parvulis meritum suum, et a fructu passionis suæ apud Patrem eos exclusisse, nec etiam in quantum in ipso erat, suam intentionem non ordinasse, ut etiam ipsi salutem consequerentur.

Si autem ii pereunt, non est quidem ex defectu voluntatis in Deo, sed ex aliis causis naturalibus, tum necessariis, tum liberis, quarum actionem et cursum Deus, utpote provisor universalis, impedire non tenetur: alioquin miracula singulis horis facere deberet, ordinariumque naturæ cursum perturbare; et minus removere tenetur perversam parentum voluntatem, aliaque quæ susceptioni baptismi opponuntur. Divinæ autem voluntatis effectus circa æternam salutem horum parvulorum habet rationem cujusdam intentionis illius finis, quatenus per media comparari potest, per quæ salus applicari solet. Si autem media non applicantur, hoc ut diximus, non ex Deo est.

Hinc antecedens hæc Dei voluntas, juxta nostrum concipiendi modum, ratione prior est prævisione impedimentorum: e contrario voluntas consequens circa effectivam infantium salutem, aut perditionem, ea est, quæ eorumdem prævisionem subsequitur.

Et hæc jam satis. De mediatione autem Christi, ac de fructu et effectibus ejus passionis, iterum suo loco agendum erit in III parte, quæst. XXII, XXVI, XLVI et seq.

QUÆSTIO XX.

DE AMORE DEI.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de his quæ absolute ad voluntatem Dei pertinent. In parte autem appetitiva inveniuntur in nobis, et passiones animæ, ut gaudium, amor, et hujusmodi; et habitus moralium virtutum; ut justitia, fortitudo, et hujusmodi. Unde primo considerabimus de amore Dei; secundo de justitia Dei et misericordia ejus.

Circa primum quæruntur quatuor: —1.° Utrum in Deo sit amor.—2.° Utrum amet omnia.—3.° Utrum magis amet unum quam aliud.—4.° Utrum meliora magis amet.

ARTICULUS I.

Utrum amor sit in Deo (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non sit in Deo. Nulla enim passio est in Deo: amor autem est passio; ergo amor non est in Deo.

2. Præterea, amor, ira, tristitia, et hujusmodi contra se dividuntur: sed tristitia et ira non dicuntur de Deo, nisi metaphorice: ergo nec amor.

3. Præterea, Dionysius dicit cap. 4, De divin. nom. *Amor est vis unitiva et concretiva.* Hoc autem in Deo locum habere non potest, cum sit simplex: ergo in Deo non est amor.

Sed contra est, quod dicitur (I. Joan. IV, 16): *Deus charitas est* (2).

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere amorem in Deo. Primus enim motus voluntatis et cujuslibet appetitivæ virtutis est amor. Cum enim actus voluntatis et cujuslibet appetitivæ virtutis tendat in bonum et malum, sicut in propria objecta, bonum autem principalius et per se sit objectum voluntatis et appetitus, malum autem secundario et per aliud, inquantum scilicet opponitur bono; oportet naturaliter esse priores actus voluntatis et appetitus qui respiciunt bonum, his qui respiciunt malum (1), ut gaudium quam tristitia, et amor quam odium: semper enim quod est per se, prius est eo quod est per aliud.

---

(1) De his etiam infra quæst. LXXXII, art. 5 ad 1, et *Sent.* III, dist. 32, art. 1 ad 1, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 89, 90, 91, 96, et lib. IV, cap. 19.

(2) (Conclusio. *Cum in Deo sit voluntas, in eo amorem ponere necesse est, causam nempe et radicem cujusque motus appetitivæ virtutis.)*

Amor juxta S. Doctorem est primus motus voluntatis, et cujuslibet appetitivæ virtutis: et secundum hanc definitionem necesse est amorem in Deo ponere; quia divina voluntas versatur circa bonum, et ita naturaliter movetur ad suum objectum diligendum. Amor autem, ut actus appetitus sensitivi, est passio, quæ in Deo locum non habet, sed tantum ut actus appetitus intellectivi; et sic est in Deo proprie, non metaphorice. Amor potest esse duplex: vel complacentiæ, vel benevolentiæ. Primus quiescit in sui objecti dilectione; secundus vero ita operatur, ut aliquod bonum dilecto adjungat, seu communicet, quod est velle bonum alicui, seu benevolentia. Tertius est amor, qui amicitiæ vocatur, et consistit in amore propter redamationem, seu in communicatione in operibus vitæ, quia *idem velle atque idem nolle firma amicitia est.* Sed postremus hic amor nonnisi ad creaturas rationales habetur, in quibus tamen Deus amat quod suum est, et sibi debetur.

(1) Vel planiori constructione: *Oportet actus voluntatis et appetitus, qui respiciunt bonum, esse priores naturaliter eis, qui respiciunt malum.*

Rursus, quod est communius naturaliter est prius: unde et intellectus per prius habet ordinem ad verum commune, quam ad particularia quædam vera. Sunt autem quidam actus voluntatis et appetitus 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 appetitus. Et propter hoc omnes alii motus appetitivi præsupponunt amorem, quasi primam radicem: nullus enim desiderat aliquid nisi bonum amatum, neque aliquis gaudet nisi de bono amato. Odium etiam non est nisi de eo quod contrariatur rei amatæ. Et similiter tristitiam, et cætera hujusmodi, manifestum est in amorem referri sicut in primum principium: unde in quocumque est voluntas vel appetitus, oportet esse amorem; remoto enim primo, removentur alia. Ostensum est autem in Deo esse voluntatem (quæst. XIX, art. 1); unde necesse est in eo ponere amorem.

Ad primum ergo dicendum, quod vis cognoscitiva non movet, nisi mediante appetitiva; et sicut in nobis ratio universalis movet, mediante ratione particulari, ut dicitur in III de Anima, ita appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, movet in nobis mediante appetitu sensitivo: unde proximum motivum corporis in nobis est appetitus sensitivus. Unde semper actum appetitus sensitivi concomitatur aliqua transmutatio corporis, et maxime circa cor, quod est primum principium motus in animali (1). Sic igitur actus appetitus sensitivi, inquantum habent transmutationem corporalem annexam, passiones dicuntur, non autem actus voluntatis. Amor igitur et gaudium et delectatio, secundum quod significant actus appetitus sensitivi, passiones sunt; non autem secundum quod significant actus appetitus intellectivi; et sic ponuntur in Deo. Unde dicit Philosophus in VIII Ethic. (cap. ult.) quod *Deus una et simplici operatione gaudet:* et eadem ratione sine passione amat.

Ad secundum dicendum, quod in passionibus sensitivi appetitus est considerare aliquid quasi materiale, scilicet corporalem transmutationem, et aliquid quasi formale, scilicet quod est ex parte appetitus: sicut in ira, ut dicitur in I de Anima, materiale est accensio sanguinis circa cor, vel aliquid hujusmodi, formale vero, appetitus vindictæ. Sed rursus ex parte ejus quod est formale, in quibusdam horum designatur aliqua imperfectio, sicut in desiderio, quod est boni non habiti, et in tristitia, quæ est mali habiti: et eadem ratio est de ira, quæ tristitiam supponit. Quædam vero nullam imperfectionem designant, ut amor et gaudium. Cum igitur nihil horum Deo conveniat secundum illud quod est materiale in eis, ut dictum est, illa quæ imperfectionem important, etiam formaliter, Deo convenire non possunt, nisi metaphorice, propter similitudinem effectus, ut supra dictum est (quæst. III, art. 2). Quæ autem imperfectionem non important, de Deo proprie dicuntur, ut amor et gaudium; tamen sine passione, ut dictum est (in præc. art. 2).

Ad tertium dicendum, quod actus amoris semper tendit in duo, scilicet in bonum quod quis vult alicui, et in eum cui vult bonum: hoc enim est proprie amare aliquem, quod et velle ei bonum. Unde in eo quod aliquis amat se, vult bonum sibi; et sic, illud bonum quærit sibi unire inquantum potest. Et pro tanto dicitur amor vis unitiva etiam in Deo, sed absque compositione; quia illud bonum quod vult

(1) Aliæ edit. addunt: (ut Philosophus dicit in lib. II de partibus animalium, cap. 1, ut et lib. III, cap. 4.)

sibi, non est aliud quam ipse, qui est per suam essentiam bonus, ut supra ostensum est (quæst. IV). In hoc vero quod aliquis amat alium, vult bonum illi: et sic utitur eo tamquam seipso, referens bonum ad illum sicut ad seipsum. Et pro tanto dicitur amor vis concretiva (1), quia alium aggregat sibi, habens se ad eum sicut ad seipsum. Et sic etiam amor divinus est vis concretiva, absque compositione, quæ sit in Deo, inquantum aliis bona vult.

ARTICULUS II.

Utrum Deus omnia amet (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non omnia amet. Quia secundum Dionysium, cap. 4 De divin. nom.: *Amor amantem extra se ponit, et eum quodammodo in amatum transfert.* Inconveniens autem est dicere quod Deus extra se positus in alia transferatur: ergo inconveniens est dicere quod Deus alia a se amet.

2. Præterea, amor Dei æternus est: sed ea quæ sunt alia a Deo, non sunt ab æterno nisi in Deo; ergo Deus non amat ea nisi in seipso. Sed secundum quod sunt in eo, non sunt aliud ab eo: ergo Deus non amat alia a seipso.

3. Præterea, duplex est amor, scilicet *concupiscentiæ* (3) 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 Etich. (cap. 2): ergo Deus non omnia amat.

4. Præterea in Psal. (V. 7) dicitur: *Odisti omnes qui operantur iniquitatem.* Nihil autem simul odio habetur et amatur: ergo Deus non omnia amat.

Sed contra est, quod dicitur (Sap. XI, 25): *Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti (1).*

Respondeo dicendum, quod Deus omnia existentia amat: nam omnia existentia, inquantum sunt, bona sunt. Ipsum enim esse cujuslibet rei quoddam bonum est, et similiter quælibet perfectio ipsius. Ostensum est autem supra (quæst. XIX, art. 4) quod voluntas Dei est causa omnium rerum: et sic oportet quod intantum aliquid habeat esse, aut quodcumque bonum, inquantum est volitum a Deo. Cuilibet igitur existenti Deus vult aliquod bonum; unde, cum amare nihil aliud sit quam velle bonum alicui, manifestum

---

(1) Seu commixtiva ex græco συγκρατική, quia in unum contemperat.

(2) De his etiam 1-2, quæst. CX, art. 1, ut et *Sent.* III, dist. 32, art. 1, 2 et 3, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 91, et lib. III, cap. 150, et *De Verit.* quæst. XXVII, art. 1, et *De Virtutibus*, quæst. II, art. 7, ad 2.

(3) Quo amamus rem causa nostri, sicut altero causa sui.

(1) (Conclusio. *Cum omnia existentia sint bona, et a Deo, ab illo amari credendum est, secus quam nos, qui a rerum bonitate ad amorem impellimur; ipse vero cuncta diligit creando et infundendo illis bonitatem.)*

Ex infinita Dei bonitate seu perfectione oritur naturalis propensio ad communicandum se inferioribus seu creaturis, pro captu cujusque, et juxta hanc rationen omnia amat. Ex amore divino omne bonum creatum profluxit, et vi ejusdem omnia in Deum reducuntur. Sicuti enim amor ex bonitate divina procedens descendit et exundat ad creaturas, ita rursus easdem ad divinam bonitatem convertit, ut ibi æternum quiescant, unde profluxerunt, ut pulchre docet S. Dionysius, lib. I, de Divin. Nom. cap. 4.: *Amorem divinum esse vim motricem, et sursum trahentem in Deum, qui solus est ipsum per se pulchrum et bonum.*—Item, *esse manifestationem Dei per seipsum... præexistentem in bono, et ex bono in ea quæ sunt exuberantem, et rursum in bonum revertentem.* (Vide Lessium *De Perfect. div.* lib. IX, cap. 2, ubi perspicue hoc exponit, et cap. 3 enumerat octo proprietates divini amoris).

est quod 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 e converso bonitas ejus, vel vera, vel æstimata, provocat amorem, quo ei volumus et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet; et ad hoc operamur. Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus.

Ad primum igitur dicendum, quod amans sic fit extra se in amatum translatus, inquantum vult amato bonum, et operatur per suam providentiam, sicut et sibi. Unde dicit Dionysius cap. 4. De Divin. nom.: *Audendum est autem et hoc pro veritate dicere, quod et ipse omnium causa, per abundantiam amativæ bonitatis, extra seipsum fit ad omnia existentia providentiis.*

Ad secundum dicendum, quod licet creaturæ ab æterno non fuerint nisi in Deo, tamen per hoc quod ab æterno in Deo fuerunt, ab æterno Deus cognovit res in propriis naturis, et eadem ratione amavit. Sicut et nos per similitudines rerum quæ in nobis sunt, cognoscimus res in seipsis existentes.

Ad tertium dicendum, quod amicitia non potest haberi nisi ad rationales creaturas, in quibus contingit esse redamationem, et communicationem in operibus vitæ, et quibus contingit bene evenire, vel male, secundum fortunam et felicitatem, sicut et ad eas proprie benevolentia est. Creaturæ autem irrationales non possunt pertingere ad amandum Deum, neque ad communicationem intellectualis et beatæ vitæ, qua Deus vivit. Sic igitur Deus, proprie loquendo, non amat creaturas irrationales amore *amicitiæ*, sed amore *quasi concupiscentiæ*, inquantum 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, quod nihil prohibet unum et idem secundum aliquid amari, et secundum aliquid odio haberi. Deus autem peccatores, inquantum sunt naturæ quædam, amat; sic enim et sunt, et ab ipso sunt; inquantum vero peccatores sunt, non sunt (1), sed ab esse deficiunt: et hoc in eis a Deo non est. Unde secundum hoc ab ipso odio habentur.

ARTICULUS III.

Utrum Deus æqualiter diligat omnia (2).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus æqualiter diligat omnia. Dicitur enim (Sap. VI, 8): *Æqualiter est ei cura de omnibus:* sed providentia Dei, quam habet de rebus, est ex amore quo amat res: ergo æqualiter amat omnia.

2. Præterea, amor Dei est ejus essentia: sed essentia Dei magis et minus non recipit: ergo nec amor ejus: non igitur quædam aliis magis amat.

3. Præterea, sicut amor Dei se extendit ad res creatas, ita scientia, et voluntas: sed Deus non dicitur scire quædam magis quam alia, neque magis velle: ergo nec quædam magis aliis diligit.

Sed contra est, quod dicit Augustinus sup. Joan. (tract. CX): *Omnia diligit Deus quæ fecit; et inter ea magis diligit creaturas rationales, et in illis eas amplius quæ sunt membra Unige-*

---

(1) Supple *amamus*, ut adjuncta explicant: etsi alio sensu non *sicut nos* amare dici posset omnia quæ sunt; quia speciali amore nos diligit.

(1) Id est, in quantum peccatum est aliquid pure negativum.

(2) De his etiam *Sent.* II, dist. 26, art. 1 ad 2, ut et *Sent.* III, dist. 19, art. 5, quæstiunc. I, et dist. 33, art. 15, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 91.

miti sui; et multo magis ipsum Unigenitum suum (1).

Respondeo dicendum, quod cum amare sit velle bonum alicui, duplici ratione potest aliquid magis vel minus amari. Uno modo ex parte ipsius actus voluntatis, qui est magis vel minus intensus: et sic Deus non magis quædam aliis amat, quia omnia amat uno 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 intensa voluntate. Et hoc modo necesse est dicere quod Deus quædam aliis magis amat: cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum, ut dictum est (art. præc.), non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri.

Ad primum ergo dicendum, quod dicitur Deo æqualiter esse cura de omnibus, non quia æqualia bona sua cura omnibus dispenset, sed quia ex æquali sapientia et bonitate omnia administrat (2).

---

(1) (Conclusio. *Ex parte actus voluntatis Deus æqualiter omnia amat, cum simplici et eodem modo se habente actu voluntatis amet: ex parte vero boni voliti ab ipso, non omnia æqualiter amat, sed uni majus bonum vult quam alii.)*

Hoc quidem non irrationabiliter, et ex mero arbitrio dandi uni magis quam alii, sed sapientissime, ut sit distinctio in rebus, et diversi gradus perfectionis ordine mirabili dispositi, quod ad pulchritudinem universi confert, et ad fines cuilibet creaturæ proprios, dum aliis utitur et juvatur: et præcipue homini omnia deserviunt.

(2) Vel *æqualiter* non dicitur proprio sensu, sed ut idem ac *similiter*, juxta græcum ὁμοίως quia tam his providet suo modo quam illis.

Circa hanc responsionem ad primum, notanda est triplex hujus Scripturæ explicatio; *Æqualiter est illi cura de omnibus.* Prima est, ut significetur Deus æqualiter, id est, ex æquali sapientia et bonitate cuncta administrare. Secunda est, ut significetur curare omnia æqualiter, id est, pariter, seu nullo excepto: cui sensui favet vox Græca, quæ significat *similiter* vel *communiter*. Tertia, ut sit sermo de retributione præmiorum et suppliciorum, in qua Deus non spectabit rationem personæ, sed ex æqualitate justitiæ omnes judicabit. Et huic expositioni suffragantur, quæ in textu præcedunt.

(1) De his etiam *Sent.* III, dist. 32 art. 5, quæstiunc. 1, 2, 3, 4, ut et prius, ipst. 31, quæst. II, art. 3, quæstiunc. 3.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de intensione amoris ex parte actus voluntatis, qui est divina essentia. Bonum autem quod Deus creaturæ vult, non est divina essentia; unde nihil prohibet illud intendi vel remitti.

Ad tertium dicendum, quod intelligere et velle, significant solum actus; non autem in sua significatione includunt aliqua objecta ex quorum diversitate possit dici Deus magis vel minus scire aut velle, sicut circa amorem dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS IV.

An Deus semper magis diligat meliora (1).

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus non semper magis diligat meliora. Manifestum est enim quod Christus est melior toto genere humano, cum sit Deus et homo: sed Deus magis dilexit genus humanum quam Christum, quia dicitur (Rom. VIII, 32): *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 (Psalm. VIII, 7,) dicitur de homine; *Minuisti eum paulo minus ab angelis.* Sed Deus plus dilexit hominem quam angelum: dicitur enim

(Hebr. II, 16); *Nusquam angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit*: ergo Deus non semper magis diligit meliora.

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 quam Petrum; ut enim dicit Augustinus (super illud Joan. XX): *Vidit discipulum quem diligebat Jesus* (Tract. ult.): *Hoc ipso signo Joannes a cæteris discipulis discernitur; non quod solum eum, sed quod plus eum cæteris diligebat.* Non ergo Deus semper magis diligit meliora.

4. Præterea, melior est innocens pœnitente, cum pœnitentia sit secunda tabula post naufragium, ut dicit Hieronymus (cap. III in Isa.) Sed Deus plus diligit pœnitentem quam innocentem, quia plus de eo gaudet; dicitur enim (Luc, XXV, 7): *Dico vobis quod majus gaudium erit in cœlo super uno peccatore pœnitentiam agente, quam super nonaginta novem justis, qui non indigent pœnitentia:* ergo Deus non semper magis diligit meliora.

5. Præterea, melior est justus præscitus quam peccator prædestinatus: sed Deus plus diligit peccatorem prædestinatum, quia vult ei majus bonum, scilicet vitam æternam: ergo Deus non semper magis diligit meliora.

Sed contra: unumquodque diligit sibi simile, ut patet per illud quod habetur (Eccles. XIII, 19): *Omne animal diligit sibi simile*: sed intantum aliquid est melius, inquantum est Deo similius: ergo meliora magis diliguntur a Deo (1).

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere, secundum prædicta, quod Deus magis diligat meliora. Dictum est enim quod Deum diligere magis aliquid, nihil aliud est quam ei majus bonum velle: voluntas autem Dei est causa bonitatis in rebus. Et sic ex hoc sunt aliqua meliora, quod Deus eis majus bonum vult: unde sequitur quod meliora plus amet (1).

Ad primum ergo dicendum, quod Deus Christum diligit non solum plus quam totum humanum genus, sed etiam magis quam totam universitatem creaturarum, quia scilicet ei majus bonum voluit, quia dedit ei *nomen quod est super omne nomen*, ut verus Deus esset. Nec aliquid ejus excellentiæ deperiit ex hoc quod Deus dedit eum in mortem pro salute humani generis; quinimo ex hoc factus est victor gloriosus: *Factus* enim *est principatus super humerum ejus*, ut dicitur (Isa. IX, 6).

---

(1) (Conclusio. *Cum ex eo aliqua aliis meliora sint, quod eis majus bonum Deus vult, ipsum meliora magis diligere dicendum est.)*

Voluntas Dei cum sit infinita, fertur in omne illud quod habet bonitatem: cum autem bonitas creaturarum nihil aliud sit quam participatio bonitatis divinæ, evidens est, quod Deus magis diligit ea, quæ magis participant ejus bonitatem. At vero cum quælibet creatura bonitatem sibi congruam habeat, et sit in suo genere perfecta, *vidit enim Deus cuncta, quæ fecerat, et erant valde bona*: ¿quænam dicenda sunt meliora? Gradus bonitatis sumendus est, vel a bonitate *essentiali*, et sic respective Deus æqualiter omnia diligit, cum sub hoc respectu nihil sit melius alio; vel a bonitate *naturali*, seu diversitate perfectionis in eadem natura, juxta quam homo magno præditus ingenio, melior est stulto, quod quidem est per accidens; vel a bonitate *morali*, quæ ex conformitate ad regulam divinæ voluntatis oritur, et tantum in creaturis liberis locum habet. Videtur igitur quod Deus magis diligit bonitatem moralem ordinis supernaturalis, sive sanctitatem: deinde bonitatem moralem ordinis naturalis, seu rectitudinem, postea naturas intelligentes, et demum reliquas creaturas, quibus propterea confert bonum, quod vult.

(1) Nam ex hoc aliqua sunt meliora

Ad secundum dicendum, quod naturam humanam assumptam a Dei Verbo in persona Christi, secundum prædicta, Deus plus amat quam omnes angelos; et melior est, maxime ratione unionis. Sed loquendo de humana natura communiter, eam angelicæ comparando, secundum ordinem ad gratiam et gloriam, æqualitas invenitur; cum eadem sit mensura hominis et angeli, ut dicitur (Apocal. cap. XX). Ita tamen quod 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 (1): sicut bonus paterfamilias aliquid pretiosius dat servo ægrotanti, quod non dat filio sano.

Ad tertium dicendum, quod hæc dubitatio de Petro et Joanne multipliciter solvitur. Augustinus namque (ubi sup.) refert hoc ad mysterium, dicens, quod vita activa, quæ significatur per Petrum, plus diligit Deum quam vita contemplativa, quæ significatur per Joannem; quia magis sentit præsentis vitæ angustias, et æstuantius ab eis liberari desiderat, et ad Deum ire. Contemplativam vero vitam Deus plus diligit, quia magis eam conservat; non enim finitur simul cum vita corporis, sicut vita activa. Quidam vero dicunt quod Petrus plus dilexit Christum in membris, et sic etiam a Christo plus fuit dilectus; unde ei Ecclesiam commendavit; Joannes vero plus dilexit Christum in seipso, et sic etiam plus ab eo fuit dilectus; unde ei commendavit matrem. Alii vero dicunt quod 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 quamdam promptitudinem, vel fervorem; Joannes vero plus dilectus, quantum ad quædam familiaritatis indicia; quæ Christus ei magis demonstrabat, propter ejus juventutem et puritatem. Alii vero dicunt quod Christus plus dilexit Petrum, quantum ad excellentius donum charitatis; Joannem vero plus, quantum ad donum intellectus. Unde simpliciter Petrus fuit melior et magis dilectus; sed Joannes secundum quid. Præsumptuosum tamen videtur hoc dijudicare, quia, ut dicitur (Prov. XVI, 2): *Spirituum ponderator est Dominus*, et non alius.

Ad quartum dicendum, quod 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 (1). Dicitur tamen Deus plus gaudere de pœnitente quam de innocente, quia plerumque pœnitentes cautiores, humiliores, et ferventiores resurgunt. Unde Gregorius dicit ibidem (Homil. XXXIV in Evang.) quod *dux in prælio eum militem plus diligit, qui post fugam reversus fortiter hostem premit, quam qui nunquam fugit, nec unquam fortiter fecit.* Vel alia ratione, quia æquale donum gratiæ plus est comparatum pœnitenti, qui meruit pœnam, quam innocenti, qui non meruit: sicut centum marchæ (2) majus donum est, si dentur pauperi, quam si dentur regi.

Ad quintum dicendum, quod cum

---

quod eis Deus magis bonum velit, et eis majus bonum velle, nihil aliud est quam ea magis diligere.

(1) Fusius hujus mysterii rationes explicantur part. III. quæst. IV, art. 1.

(1) Cf. 2-2, quæst. CVI, art. 2, et pars III, quæst. LXXXVIII, art. 2 ad 3.

(2) Pro certo quodam auri vel argenti pondere usurpatur. Continebat pondus illud ex aurificum usu et æstimatione uncias octo; vel dimidium libræ.

voluntas Dei sit causa bonitatis in rebus, secundum illud tempus pensanda est bonitas ejus qui amatur a Deo, secundum quod dandum est ei ex bonitate divina aliquod bonum. Secundum ergo illud tempus quo prædestinato peccatori dandum est ex divina voluntate majus bonum, melior est, licet secundum aliquod aliud tempus sit pejor; quia et secundum aliquod tempus non est nec bonus, nec malus (1).

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.° Utrum in Deo sit justitia.—2.° Utrum justitia ejus veritas dici possit.—3.° Utrum in Deo sit misericordia.—4.° Utrum in omni opere Dei sit justitia et misericordia.

ARTICULUS I.

Utrum in Deo sit justitia (1).

Ad primum sic proceditur: 1. Videtur quod in Deo non sit justitia. Justitia enim contra temperantiam dividitur; temperantia autem non est in Deo: ergo nec justitia.

2 Præterea, quicumque facit omnia pro libito suæ voluntatis non secundum justitiam operatur: sed, sicut dicit Apostolus (Ephes. I, 11): *Deus operatur omnia secundum consilium suæ voluntatis:* non ergo ei justitia debet attribui.

3. Præterea, actus justitiæ est reddere debitum: sed Deus nulli est debitor: ergo Deo non competit justitia.

4. Præterea, quicquid est in Deo, est ejus essentia. Sed hoc non competit justitiæ; dicit enim Boetius (lib. de hebd.) quod *bonum essentiam, justum vero actum respicit:* ergo justitia non competit Deo.

Sed contra est, quod dicitur (Psalm. X, 8): *justus Dominus, et justitiam dilexit* (2).

Respondeo dicendum, quod duplex est species justitiæ. Una quæ consistit in mutua datione et acceptione, ut puta quæ consistit in emptione et venditio-

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist 46, quæst. I, art 1, quæstiunc. 1, et *Cont. Gent.* lib. I,. cap. 93.

(1) Addit Nicolai: *nempe cum natus adhuc non est.*

Hæc postrema verba minus consona videntur cum doctrina auctoris, quia tam homo quam angelus, juxta ipsum fuit creatus in gratia, et nunc in præsenti statu homo contrahit peccatum originale. Sed vel dicta sunt de bonitate et malitia personali, cujus capax non est homo ante annos discretionis: vel melius, cum Cajetano intelligenda sunt absque ulla restrictione de tempore infinito, in quo homo neque fuit bonus, neque malus, quia nondum erat.

(2) (Conclusio. *Cum omnia nostra ex Deo sint, nec quisquam quippiam dederit, pro quo sibi a 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.*)

Justitia lato sensu omnium virtutum complexum, seu ipsam moralem perfectionem significat, nec a sanctitate distinguitur. Sensu autem stricto est virtus specialis reddens unicuique suum. Prout est in Deo, justitia definitur; *Constans et efficax voluntas tribuendi omnibus juxta cujusque merita.*

Omnes theologi conveniunt Deo non posse adscribi justitiam commutativam, quæ æqualitatem inter datum et

ne, et aliis hujusmodi communicationibus vel commutationibus: et hæc dicitur a Philosopho in V Ethic., (cap. 4), *justitia commutativa*, vel directiva commutationum, sive communicationum: et hæc non competit Deo, quia ut dicit Apostolus (Rom. XI, 35): *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei* (1)? Alia, quæ consistit in distribuendo, et dicitur *distributiva justitia*, secundum quam aliquis gubernator vel dispensator dat unicuique secundum suam dignitatem. Sicut igitur ordo congruus familiæ, vel cujuscumque multitudinis gubernatæ, demonstrat hujusmodi justitiam in gubernante; ita ordo universi, qui apparet tam in rebus naturalibus, quam in rebus voluntariis, demonstrat Dei justitiam. Unde dicit Dionysius, cap. 8, De Div. nom.: *Oportet videre in hoc veram Dei esse justitiam, quod omnibus tribuit propria, secundum uniuscujusque existentium dignitatem; et uniuscujusque naturam in proprio salvat ordine et virtute.*

Ad primum ergo dicendum, quod 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 secundum metaphoram; quia in Deo neque passiones sunt, ut supra dictum est (quæst. XX, art. 1), neque appetitus sensitivus, in quo sunt hujusmodi virtutes sicut in subjecto, ut dicit Philosophus in III Ethic., (cap. 2). Quædam vero virtutes morales sunt circa operationes, ut puta 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 secundum virtutes politicas Deum laudare, ut dicit Philosophus in X Ethic. (cap. 8).

Ad secundum dicendum, quod cum bonum intellectum sit objectum voluntatis, impossibile est Deum velle nisi quod ratio suæ sapientiæ habet: quæ quidem est sicut lex justitiæ, secundum quam ejus voluntas recta et justa est. Unde quod secundum suam voluntatem facit, juste facit: sicut et nos quod secundum legem facimus, juste facimus. Sed nos quidem secundum legem alicujus superioris, Deus autem sibi ipsi est lex.

Ad tertium dicendum, quod unicuique debetur quod suum est. Dicitur autem esse suam alicujus quod ad ipsum ordinatur: sicut servus est domini, et non e converso, nam *liberum est quod sui causa est* (1). In nomine ergo

---

acceptum facit; nemo enim Deo aliquid pro æquivalenti dare potest. Aliunde cum ipse sit omnium creator et absolutus Dominus, non potest in creaturis cogitari respectu ipsius jus exigendi, nec in Deo obligatio dandi. Nonnulli tamen dicunt, in aliquo sensu justitiam commutativam de Deo prædicari posse, quia nostra bona opera ex gratiæ auxilio facta aliquam cum præmio relationem et proportionem acquirunt: sed in sensu stricto id admitti nequit, tum quia opera nostra bona, non ex natura sua, sed ob promissiones divinas ex sola benignitate factas, præmium merentur, tum quia ipsa gratia, per quam illa fiunt, est gratuitum donum Dei; quamobrem S. Augustinus in Ps. 37, inquit: *Quæcunque sunt bona opera mea, abs te mihi sunt, et ideo tua magis quam mea sunt.* Omnino vero de Deo prædicanda justitia distributiva, ad quam præcipue spectat remuneratio bonorum, et punitio malorum, et hanc justitiam remuneratoriam, et vindicativam Deo inesse, ex revelatione et ratione constat.

(1) Quamvis justitia commutativa proprie dicta non sit in Deo, inquantum nihil nostrum habemus, quod ei demus, ut pro eo nobis aliquid retribuat; aliquis tamen actus commutativæ justitia in ipso reperitur qui consistit in retribuendo præmia et pœnas pro meritis. (Edit. Cœl.)

(1) In ablativo, id est, *gratia sui*, ut notat Nicolai.

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 secundum quod aliquid debetur Deo, aut secundum quod 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 suam bonitatem manifestat; et secundum hoc justitia Dei respicit decentiam ipsius, secumdum quam reddit sibi quod sibi debetur. Debitum etiam est alicui rei creatæ, quod habeat id quod ad ipsam ordinatur, sicut homini quod habeat manus, et quod ei alia animalia serviant; et sic etiam Deus operatur justitiam, quando dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suæ naturæ et conditionis. Sed hoc debitum dependet ex primo: quia hoc unicuique debetur, quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinæ sapientiæ. Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor, quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum, et ideo justitia quandoque dicitur in Deo condecentia suæ bonitatis; quandoque vero retributio pro meritis. Et utrumque modum tangit Anselmus dicens: *Cum punis malos, justum est, quia illorum meritis convenit: cum vero parcis malis, justum est, quia bonitati tuæ condecens est* (1).

Ad quartum dicendum, quod licet justitia respiciat actum, non tamen per hoc excluditur quin sit essentia Dei; quia etiam id quod est de essentia rei, potest esse principium actionis. Sed bonum non semper respicit actum, quia aliquid dicitur esse bonum non solum secundum quod agit, sed etiam secundum quod in sua essentia perfectum est. Et propter hoc ibidem dicitur quod bonum comparatur ad justum; sicut generale ad speciale.

(1) Sive paulo plenius: *Cum parcis malis, justum est, non quia illorum meritis, sed quia bonitati tuæ condecens est*, ut cap. 10 Prosologii habet.

ARTICULUS II.

Utrum justitia Dei sit veritas (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod justitia Dei non sit veritas: justitia enim est in voluntate. Est enim rectitudo voluntatis, ut dicit Anselmus *De Verit*, cap. 13), veritas autem est in intellectu, secundum Philosophum in VI Met. (text. 8), et in VI Ethic. (cap. 2): ergo justitia non pertinet ad veritatem.

2. Præterea, veritas secundum Philosophum in IV Ethic. (cap. 7) est quædam alia virtus a justitia: non ergo veritas pertinet ad rationem justitiæ.

Sed contra est, quod dicitur Psal. LXXXIV, 11): *Misericordia et veritas obviaverunt sibi;* et ponitur ibi veritas pro justitia (2).

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 46, quæst. I. art. 1, quæst. III.

(2) (Conclusio. *Justitia in Deo reperta convenienter veritas nominatur secundum quam res intellectui conformantur.*

Probatur, quia justitia Dei constituit ordinem rerum conformem legi, quæ est intellectus divinus: veritas autem in hoc consistit, quod res adæquentur ei intellectui, a quo per se dependent, qualis est respectu rerum omnium solus divinus. Hinc est quod in Scripturis et Patribus frequenter sumitur veritas pro justitia, ut Psalmo XXIV: *Universæ viæ Domini misericordia et veritas*: et Psal. XXXV: *Domine in cœlo misericordia tua, et veritas tua usque ad nubes*: et alibi passim.

Respondeo dicendum, quod veritas consistit in adæquatione intellectus, et rei, sicut supra dictum est (quæst. XVI, art. 1). Intellectus autem, qui est causa rei, comparatur ad ipsam sicut regula et mensura: e converso autem est de intellectu, qui accipit scientiam a rebus. Quando igitur res sunt mensura et regula intellectus, veritas consistit in hoc quod intellectus adæquatur rei, ut in nobis accidit: ex eo enim quod 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, quod 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 (1).

Ad primum ergo dicendum, quod justitia, quantum ad legem regulantem, est in ratione vel intellectu; sed quantum ad imperium, quo opera regulantur secundum legem, est in voluntate.

Ad secundum dicendum, quod veritas illa de qua loquitur Philosophus ibi, est quædam virtus per quam aliquis demonstrat se talem in dictis vel factis, qualis est. (2) Et sic consistit in conformitate signi ad significatum; non autem in conformitate effectus ad causam et regulam, sicut de veritate justitiæ dictum est (in corp. art.)

---

(1) Prout reddimus unicuique quod ex lege debemus; vel veritatem ex justitia manifestamus, ut explicatur supra quæst. XVI, art. 2 ad 3, et 2-2, quæst. CIX, art. 3 ad 3.

(2) Vel, *in sermone ac in vita verax est, quod sit habitu ipso talis,* ut seipsum explicat Philosophus ibidem.

ARTICULUS III.

Utrum misericordia competat Deo (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod misericordia Deo non competat. Misericordia enim est species tristitiæ, ut dicit Damascenus (De orth. fid. lib. II, cap. 14). Sed tristitia non est in Deo: ergo nec misericordia.

2. Præterea, misericordia est relaxatio justitiæ: sed Deus non potest prætermittere id quod ad justitiam suam pertinet; dicitur enim (II. Tim. II, 13): *Si non credimus, ille fidelis permanet, seipsum negare non potest.* Negaret autem seipsum, ut dicit glossa (interl. ibid.), si dicta sua negaret: ergo misericordia Deo non competit.

Sed contra est, quod dicitur (Psal. CX. 4): *Miserator et misericors Dominus* (2).

---

(1) De his etiam in 2-2, quæst. XXX art. 2, ad 1, ut et *Sent.* IV, dist. 46, quæst II, art. 2, quæstiun, I, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 91, et Psal. XXIV, col. 6.

(2) (Conclusio. *Cum de aliorum miseria tristari minime Deo conveniat, sed magis eam repellere, misericordia non secundum passionis affectum, sed effectum, maxime ei convenire dicitur.*

Misericordia sumitur vel pro illo tristitiæ affectu, qui in nobis ex aliena miseria excitatur, vel pro efficaci voluntate alienam miseriam alleviandi. Priori sensu misericordia non est in Deo, sed posteriori tantum, nempe ut bonitas et indulgentia erga miseros omnes. Maxima autem vel potius unica hominis miseria in peccato consistit, ac proinde misericordia Dei præcipue erga peccatores sese manifestat: et quidem triplici actu, scilicet eos *tolerando* longo tempore, ut tandem resipiscant; eis *dando* non solum bona temporalia, sed etiam gratias supernaturales, quibus ad pœnitentiam excitantur; ac demum pœnitentes clementissime suscipiendo, peccata eis remittendo et etiam amore suo et beatitudine participes efficiendo. Hæc veritas constanter

Respondeo dicendum, quod misericordia est Deo maxime attribuenda, tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum.—Ad cujus evidentiam considerandum est, quod misericors dicitur aliquis, quasi *habens miserum cor*, quia scilicet afficitur ex miseria alterius per tristitiam, ac si esset ejus propria miseria. Et ex hoc sequitur quod operetur ad depellendam miseriam alterius, sicut miseriam propriam; et hic est misericordiæ effectus. Tristari ergo de miseria alterius non competit Deo, sed repellere miseriam alterius hoc maxime ei competit, ut per miseriam quemcumque defectum intelligamus. Defectus autem non tolluntur nisi per alicujus bonitatis perfectionem. Prima autem origo bonitatis Deus est, ut supra ostensum est (quæst. VI, art. 4.)

Sed considerandum est quod elargiri perfectiones rebus pertinet quidem et ad bonitatem divinam, et ad justitiam, et ad liberalitatem, et misericordiam; tamen secundum aliam et aliam rationem. Communicatio enim perfectionum absolute considerata pertinet ad bonitatem, ut supra ostensum est (q. VI, art. 2 et 4). Sed inquantum perfectiones rebus a Deo dantur secundum earum proportionem, pertinet ad justitiam, ut dictum est supra (art. 2 huj. quæst.): inquantum vero non attribuit rebus perfectiones propter utilitatem suam, sed solum propter suam bonitatem, pertinet ad liberalitatem. Inquantum vero perfectiones datæ rebus a Deo omnem defectum expellunt, pertinet ad misericordiam.

Ad primum igitur dicendum, quod objectio illa procedit de misericordia, quantum ad passionis affectum.

Ad secundum dicendum, quod Deus misericorditer agit, non quidem contra justitiam suam faciendo, sed aliquid supra justitiam operando; sicut si alicui, cui debentur centum denarii, aliquis ducentos det de suo, 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, 32): *Donate invicem sicut et Christus vobis donavit.* Ex quo patet quod misericordia non tollit justitiam, sed est quædam justitiæ plenitudo: unde dicitur (Jacob. II, 13) quod *misericordia superexaltat judicium* (1).

ARTICULUS IV.

Utrum in omnibus operibus Dei sit misericordia et justitia (2).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non in omnibus Dei operibus sit misericordia et justitia. Quædam enim opera Dei attribuuntur misericordiæ, ut justificatio impii, quædam vero justitiæ, ut damnatio impiorum. Unde dicitur (Jac. II, 13); *Judicium sine misericordia fiet ei qui non fecerit misericordiam:* non ergo in omni opere Dei apparet misericordia et justitia.

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

---

et frequentissime in Scripturis prædicatur, ac præcipue in Psalmis, ut notissimum est; quapropter a testimoniis afferendis abstinemus.

(1) Nicolai et aliæ addunt. *(sive superexcedit).*

(2) De his etiam *Sent.* IV, dist. 46, quæst. II, art. 2, quæstiunc. II, et *Cont. Gent.* lib. II, cap. 28, et *De Verit.* quæst. XXVIII, art. 1 ad 8, et *De Potent.* quæst. V, art. 4 ad 6, et *Psal.* XXIV, col. 6, et ad *Rom.* XV.

debitum, misericordiæ autem sublevare miseriam; et sic tam justitia quam misericordia aliquid præsupponit in suo opere: sed creatio nihil præsupponit: ergo in creatione neque misericordia est, neque justitia.

Sed contra est, quod dicitur (Psal. XXV, 10): *Omnes viæ Domini misericordia et veritas* (1).

---

(1) (Conclusio. *Cum in cunctis Dei operibus quod sibi et creaturæ debetur nullo prorsus modo a Deo prætermitti oporteat, et debitum omne in aliquid ex divina bonitate collatum reducatur, necesse est in quovis illius opere justitiam et misericordiam inveniri.)*

Id patet ex illis omnibus Scripturæ locis in quibus hæc duo divina attributa simul prædicantur, ut in Psalmis passim.

Difficile est determinare modum, quo in Deo infinita justitia et infinita misericordia simul conjungantur. Ad solutionem hujus difficultatis hæc notanda sunt. 1.° Deus dum justitiam suam exercet a misericordia non deficit, et cum punit aliquem, justitiam exercet, sed eo fine, ut hominum moralitatem et sic felicitatem promoveat, quod certe misericordiæ est adscribendum. Præterea dum justas pœnas infligit, misericordiam suam ostendit, quia juxta communem theologorum sententiam semper punit *citra condignum*. Ideo a nonnullis justitia divina definitur, *bonitas sapienter administrata*. 2.° Similiter Deus, dum peccatoribus parcens misericordiam exercet, nullatenus justitiam lædit. 3.° Si in Deo est voluntas, omnia peccata puniendi, ita etiam est vera voluntas omnia peccata condonandi: eadem igitur divina voluntas, sub priori respectu, *justitia*, sub posteriori, *misericordia* appellatur: et sic aperte patet illum duplicem actum in eadem simplicissima voluntate sine ulla contraditione consistere posse. Hanc concordiam generis humani redemptio patefacit, nam Deus *proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum*: ex quo infinita Dei misericordia elucet, et infinita etiam justitia, quæ sacrificium infiniti valoris pro peccatis exegit.

Respondeo dicendum, quod necesse est quod in quolibet opere Dei misericordia et veritas inveniantur, si tamen misericordia pro remotione cujuscumque defectus accipiatur; quamvis non omnis defectus proprie possit dici miseria, sed solum defectus rationalis naturæ quam contingit esse felicem; nam miseria felicitati opponitur (1). Hujus autem necessitatis ratio est, quia cum 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, quod non sit conveniens sapientiæ et bonitati ipsius, secundum quem modum diximus aliquid esse debitum Deo. Similiter etiam quicquid in rebus creatis facit, secundum 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 cum non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod ex sola bonitate divinæ voluntatis dependeat, quæ est ultimus finis. Utpote si dicamus quod habere manus debitum est homini propter animam rationalem, animam vero rationalem habere, ad hoc quod sit homo; hominem vero esse, propter divinam bonitatem. Et sic in quolibet opere Dei apparet misericordia quantum ad primam radicem ejus: cujus virtus salvatur in omnibus consequentibus, et etiam vehementius in eis operatur, sicut *causa*

---

(1) Unde illius tantum esse potest, cujus est felicitas. Felicitatem porro solius creaturæ rationalis esse Philosophus ostendit (Eth. lib. II), apud sanctum Thomam (lect. XIV).

primaria vehementius influit quam causa secunda. Et propter hoc etiam ea quæ alicui creaturæ debentur, Deus ex abundantia suæ bonitatis largius dispensat, quam exigat proportio rei: minus enim est quod sufficeret ad conservandum ordinem justitiæ, quam quod divina bonitas confert, quæ omnem proportionem creaturæ excedit.

Ad primum ergo dicendum, quod quædam opera attribuuntur justitiæ, et quædam misericordiæ, quia in quibusdam vehementius apparet justitia, in quibusdam misericordia. Et tamen 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, 47): *Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum.*

Ad secundum dicendum, quod justitia et misericordia Dei apparet in conversione Judæorum, et gentium. Sed aliqua ratio justitiæ apparet in conversione Judæorum, quæ non apparet in conversione gentium; sicut quod salvati sunt propter promissiones patribus factas.

Ad tertium dicendum, quod in hoc etiam quod justi puniuntur in hoc mundo, apparet justitia et misericordia, inquantum per hujusmodi afflictiones aliqua levia in eis purgantur, et ab affectu terrenorum in Deum magis eriguntur, secundum illud Gregorii (Mor. XXVI, cap. 9): *Mala quæ in hoc mundo nos premunt, ad Deum nos ire compellunt.*

Ad quartum dicendum, quod licet creationi non præsupponatur aliquid in rerum natura, præsupponitur tamen aliquid in Dei cognitione. Et secundum hoc, etiam salvatur ibi ratio justitiæ, inquantum res in esse producitur secundum quod convenit divinæ sapientiæ, et bonitati: et salvatur quodammodo ratio misericordiæ, inquantum res de non esse in esse mutatur.

QUÆSTIO XXII.

DE PROVIDENTIA DEI.—(In quatuor articulos divisa).

Consideratis autem his quæ ad voluntatem absolute pertinent, procedendum est ad ea quæ respiciunt simul intellectum et voluntatem. Hujusmodi autem est providentia quidem respectu omnium; prædestinatio vero, 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.° Utrum Deo conveniat providentia.—2.° Utrum omnia divinæ providentiæ subsint.—3.° Utrum divina providentia immediate sit de omnibus.—4.° Utrum providentia divina imponat necessitatem rebus provisis.

ARTICULUS I.

Utrum providentia Deo conveniat (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod providentia Deo non conveniat. Providentia enim, secundum Tullium, est pars prudentiæ: prudentia autem, cum sit bene consiliativa, secundum Philosophum in VI Ethic. 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, secun-

(1) De his etiam *Cont. Gent.* lib. III, cap. 94, et *De Verit.* quæst. V, art. 1.

dum Damascenum (lib. II, De fid. orth.): 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, 3: *Tu autem, Pater, gubernas omnia providentia* (1).

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere providentiam in Deo. Omne enim bonum quod est in rebus, a Deo creatum est, ut supra ostensum est (quæst. VI, art. 4). In rebus autem creatis invenitur bonum, non solum quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem, et præcipue in finem ultimum, qui est bonitas divina, ut supra habitum est (qu. præc. art. 4): hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis existens a Deo creatum est. Cum autem Deus sit causa rerum per suum intellectum, et sic cujuslibet sui effectus oportet rationem in ipso præexistere, (ut ex superioribus patet quæst. XIX, art. 4,) necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina præexistat. Ratio autem ordinandorum in finem proprie *providentia* est: est enim principalis pars *prudentiæ*, ad quam aliæ duæ partes ordinantur, scilicet memoria præteritorum, et intelli-

---

(1) (Conclusio. *Cum in mente divina præexistant omnium rerum rationes, prout in finem (et præcipue ultimum) ordinantur, in eo providentiam esse necesse est; quæ est ratio ordinis rerum in finem.*)

Providentia complectitur tum rerum omnium ad suos fines ordinationem, quæ pertinet ad intellectum, tum istius ordinationis per media idonea in tempore executionem, quæ spectat ad voluntatem. *Providentia*, ut inquit Stus. Thomas, qu. V. De Veritate, *includit et scientiam et voluntatem, sed tamen essentialiter in cognitione manet, non quidem speculativa, sed practica.* Cum dicitur *ratio in finem*, significamus non tantum illum, qui cuilibet rei particularis est, sed etiam illum qui omnibus generalis est, et in gloria Dei consistit.

Præter Epicureos divinam providentiam negarunt *Fatalistæ*; necnon ii omnes qui universalia quidem a Deo procurari affirmarunt, non autem singularia ac minima quæque: item ex recentioribus illi philosophi, qui ita in omnibus vident causarum secundarum effectionem, ut nullibi Dei operationem agnoscant, qui etsi conceptis verbis providentiam haud negent, ita tamen se gerunt et loquuntur, ac si nulla Dei providentia esset. His accensendi sunt *Naturalistæ*, qui, omni Dei influxu seclusо, solis viribus et legibus naturalibus cuncta adscribunt. Etiam inter hostes divinæ providentiæ numerandi sunt *Pantheistæ*, qui cum *Spinosa* omnia ex necessitate naturæ evenire, cum *Schelling* Deum ipsum ex natura explicari, et in perpetuitate mundi seipsum nonnisi continuo producere; cum *Hegel* Deum in homine dumtaxat sui consicium fieri dicunt, et sic omnem divinæ Providentiæ ideam penitus evertunt.

Dari in Deo providentiam, de fide est: nam Concilium Vaticanum aperte docet: *Universa vero quæ condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter. Omnia enim nuda et aperta sunt oculis ejus, ea etiam, quæ libera creaturarum actione futura sunt.* Et antea *Syllabus* damnavit hanc propositionem, quæ est II: *Neganda est omnis Dei actio in homines et mundum.*

Hæc veritas frequentissime in Scripturis prædicatur, Etenim Eccles. V. 5: *Non dicas coram angelo: non est providentia.* Et Sap. VI, 8: *Æqualiter cura est illi de omnibus:* et infra XII, 13: *Non est alius Deus quam tu; cui cura est de de omnibus:* Speciatim quoad res viliores, ait Christus; Math. VI, 26; *Respicite volatilia cœli, quoniam non serunt, neque metunt... et Pater cœlestis pascit illa.* Sortes ipsæ, quibus nihil magis fortuitum videtur *mittuntur in sinum, sed a Domino temperantur.* Innumera alia brevitatis gratia omittimus, sicut et testimonia Patrum qui idipsum unanimiter docent.

gentia præsentium, prout ex præteritis memoratis, et præsentibus intellectis, conjectamus de futuris providendis. Prudentiæ autem proprium est, secundum Philosophum in VI Ethic., ordinare alia in finem, sive respectu sui ipsius, sicut dicitur homo prudens qui bene ordinat actus suos ad finem vitæ suæ, sive respectu aliorum sibi subjectorum in familia, vel civitate, vel regno; secundum quem modum dicitur, Matth. XXIV, 45: *Fidelis servus et prudens quem constituit dominus super familiam suam.* Et secundum hunc modum prudentia vel providentia Deo convenire potest; nam in ipso Deo nihil est in finem ordinabile, cum ipse sit finis ultimus. Ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem *providentia* in Deo nominatur. Unde Boetius (De consol. lib. IV, prosa 6) dicit quod *providentia est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quæ cuncta disponit.* Dispositio autem potest dicit tam ratio ordinis rerum in finem, quam ratio ordinis partium in toto.

Ad primum ergo dicendum, quod, secundum Philosophum in VI Ethic. (cap. 9). "Prudentia proprie est præceptiva eorum de quibus *eubulia* recte consiliatur, et *synesis* recte judicat.„ Unde, licet consiliari non competat Deo secundum quod consilium est inquisitio de rebus dubiis, tamen præcipere de ordinandis in finem, quorum rectam rationem habet, competit Deo secundum illud Psalm. CXLVIII, 8: *Præceptum posuit et non præteribit:* et secundum hoc competit Deo ratio prudentiæ et providentiæ. Quamvis etiam dici possit, quod ipsa ratio rerum agendarum *consilium* in Deo dicitur, non propter inquisitionem, sed propter certitudinem cognitionis, ad quam consiliantes inquirendo perveniunt. Unde dicitur Ephes. I, 11: *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.*

Ad secundum dicendum, quod ad (1) 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, quod 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. (cap. 12). Et tamen si providentia ex æquali respiceret voluntatem et intellectum divinum, hoc esset absque detrimento divinæ simplicitatis, cum voluntas et intellectus in Deo sint idem, ut supra dictum est (quæst. XIX, art 2 et 4).

Omnia argumenta quæ Dei existentiam demonstrant, etiam ejus providentiam probant. Non enim existeret mirabilis ordo, quem ubique conspicimus, nisi unus supremus ordinator omnia in finem dirigeret. Nam omnia finem aliquem præstitutum habent, alioquin eorum existentia concipi non posset. Hinc dogmata de Providentia et de creatione arctissime inter se ita connexa sunt, ut quicumque credit Deum creasse, etiam credat necesse est illum providere, et e converso. Ac propterea omnes omnino populi providentiam in Deo agnoverunt, ut patet ex eo quod omnes religionem, cultum, orationes et sacrificia habuerint: *Si enim*, præclare ajebat S. Augustinus, *divina providentia non præsidet rebus humanis, nihil est de religione satagendum.* Imo hæc fides in intimo naturæ sensu fundatur, cum omnes in augustiis et periculis Deum invocent, et post commissum delictum Deum vindicem timeant. Denique, ut alia præteream, Historia universa nihil est aliud quam immensum theatrum, ubi providentia divina, res omnes et eventus ordinans, gubernans, et ad suos fines dirigens, splendidissime elucet, ut optime demonstrarunt S. August. in lib. de *Civitate Dei*, et Bossuet in suo *Discours sur l'histoire universelle.*

(1) Aliæ edit: *ad providentiæ curam.*

ARTICULUS II.

Utrum omnia sint subjecta divinæ providentiæ (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia sint subjecta divinæ providentiæ, nullum enim provisum est fortuitum; si ergo omnia sunt provisa a Deo, nihil erit fortuitum; 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, secundum Philosophum in VI Ethic. (cap. 9). *Prudentia est recta ratio contingentium de quibus est consilium et electio.* Cum igitur multa in rebus ex necessitate eveniant, non omnia providentiæ subduntur.

4. Præterea, quicumque dimittitur sibi, non subest providentiæ alicujus gubernantis. Sed homines sibi ipsis dimittuntur a Deo, secundum illud (Eccles. XV, 14), *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui;* et specialiter mali, secundum illud (Psal. LXXX, 13). *Dimisi illos secundum desideria cordis eorum:* non igitur omnia divinæ providentia subsunt.

5. Præterea, Apostolus (I. Cor. IX, 9) dicit quod *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 divina sapientia, quod *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter* (1).

Respondeo dicendum, quod quidam totaliter providentiam negaverunt, sicut Democritus et Epicuræi, ponentes mundum factum esse casu. Quidam vero posuerunt incorruptibilia tantum providentiæ subjacere, corruptibilia vero non secundum individua, sed secundum species; sic enim incorrup-

---

(1) De his etiam infra quæst. CIII, art. 5, ut et *Sent.* I, dist. 39, quæst. II, art. 2, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 64, 94, 95, 111, et *De Verit.* quæst. V, art 2 et seq. et *Opusc.* III, cap. 124, 132, 133, et *Opusc.* XV, cap. 13, 14, 15.

(1) Conclusio. *Deus cum omnium sit prima causa, omnia etiam in particulari cognoscens, quævis subjecta esse divinæ providentiæ, non tantum in universali, sed etiam in singulari, necessarium est.)*

Præter optimas rationes a Sto. Doctore in corpore allatas, patet ex eo quod Deus est intime in omnibus rebus, per essentiam, præsentiam et potentiam, ne una minima excepta, dans eis *vitam et inspirationem et omnia*, ut loquitur Apostolus; ac proinde est primum principium existentiæ, operationis, mediorum, et ordinationis omnium ad suos fines: omnia enim agunt propter finem. Atque ob hanc curam specialem de omnibus, quæ in minimis magis resplendet, de Deo dicitur: *Magnus in magnis, maximus in minimis.* Sed etiam de ratione Dei est, ut sit finis simpliciter ultimus omnium et singularum rerum, ut supra diximus; quæ quidem nisi per illum ordinari non possunt. Si autem de aliqua non curaret, ipsa vel nullum finem haberet, vel alicui creaturæ ut fini ultimo ordinaretur, vel sibi ipsi finis esset, ac proinde independens, absoluta et æterna, quod absonum est.—Præterea, creaturæ omnes procedunt a Deo cum certo modo, tempore et ordine: ergo est ratio in Deo, ut sic procedant, quia effectus sequitur ex causa secundum quod est in illa. Denique nihil providentiam effugere potest, nec ex parte Dei, cum sit Omnipotens et supremus Dominus, nec ex parte creaturæ quæ, cum sit ab alio, in se rationem sufficientem non habet nec essendi, nec operandi, nisi a Deo accipiat.

tibilia sunt. Ex quorum persona dicitur (Job, XXII, 14): *Nubes latibulum ejus, et circa cardines cœli perambulat, neque nostra considerat.* A corruptibilium autem generalitate excepit Rabbi Moyses homines, propter splendorem intellectus, quem participant: in aliis autem individuis corruptibilibus aliorum opinionem est secutus.

Sed necesse est dicere omnia divinæ providentiæ subjacere, non in universali tantum, sed etiam in singulari, quod sic patet. Cum enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis: ex hoc enim contingit in operibus alicujus agentis aliquid provenire non 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 solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia, non solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium. Unde necesse est omnia quæ habent quocumque modo esse, ordinata esse a Deo in finem, secundum illud Apostoli ad Rom. XIII, 1, *Quæ a Deo sunt, ordinata sunt.* Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia quam ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est, necesse est, omnia; inquantum participant esse, in tantum subdi divinæ providentiæ. Similiter etiam supra ostensum est (quæst. XIV), quod Deus omnia cognoscit, et universalia et particularia. Et cum cognitio ejus comparetur ad res, sicut cognitio artis ad artificiata, ut supra dictum est (qu. XIV. cit.), necesse est quod omnia supponantur suo ordini, sicut omnia artificiata subduntur ordini artis.

Ad primum ergo dicendum, quod 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 a combustione per actionem aquæ: unde, cum omnes causæ particulares concludantur sub universali causa, impossibile est aliquem effectum ordinem causæ universalis effugere. Inquantum igitur aliquis effectus ordinem alicujus causæ particularis effugit, dicitur esse casuale, vel fortuitum, respectu causæ particularis; sed respectu causæ universalis, a cujus ordine subtrahi non potest, dicitur esse provisum. Sicut et concursus duorum servorum, licet sit casualis in quantum ad eos, est tamen provisus a domino, qui eos scienter sic ad unum locum mittit, ut unus de alio nesciat (1).

Ad secundum dicendum quod 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, inquantum defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius universi: nam *corruptio unius est generatio alterius*, per quam species conservatur. Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet, ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo: non enim

(1) Casualitas ergo non existit: nihil est aliud quam ignorantia causæ, ex parte nostra; vel actio causæ particularis, necessariæ aut liberæ, quæ communi rerum ordini opponitur. Nihil tamen opponitur Providentiæ, aut ejus actionem impedit, ut quæst. CIII videbimus.

esset vita leonis, si non esset occisio animalium, nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum. Unde dicit Augustinus in Enchir. (cap. 11): *Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo.* Ex duabus autem rationibus, quas nunc solvimus, videntur moti fuisse qui divinæ providentiæ subtraxerunt corruptibilia, in quibus inveniuntur casualia et mala (1).

Ad tertium dicendum, quod homo non est institutor naturæ, 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 auctor 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.

Ad quartum dicendum, quod in hoc quod dicitur, *Deum hominem sibi reliquisse*, non excluditur homo a divina providentia, sed ostenditur quod non præfigitur ei virtus operativa determinata ad unum, sicut rebus naturalibus, quæ aguntur tantum, 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 (2): providentia enim hominis continetur sub providentia Dei, sicut causa particularis sub causa universali. Hominum autem justorum quodam excellentiori modo Deus habet providentiam, quam impiorum, inquantum non permittit contra eos evenire aliquid, quod finaliter impediat salutem eorum: nam *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, ut dicitur Rom. VIII, 28. Sed ex hoc ipso quod impios non retrahit a malo culpæ, dicitur eos dimittere, non tamen ita quod totaliter ab ejus providentia excludantur; alioquin in nihilum deciderent, nisi per ejus providentiam conservarentur. Et ex hac ratione videtur motus fuisse Tullius, qui res humanas de quibus consiliamur, divinæ providentiæ subtrahit.

Ad quintum dicendum, quod quia creatura rationalis habet per liberum arbitrium dominium sui actus, ut dictum est (quæst. XIX, art. 10), speciali quodam modo subditur divinæ 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 a bobus removet; non tamen ita, quod individua irrationalium creaturarum ad Dei providentiam non pertineant, ut Rabbi Moyses existimavit.

(1) Vide appendicem in fine quæstionis.

(2) Non tamen actus humani provisi a Deo, sunt necessarii, ut mox dicemus.

ARTICULUS III.

Utrum Deus immediate omnibus provideat (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non immediate omnibus provideat. Quicquid enim est dignitatis, Deo est attribuendum: sed ad dignitatem alicujus regis pertinet quod habeat ministros, quibus mediantibus, subditis provideat: ergo multo magis Deus non immediate omnibus providet.

(1) De his etiam infra quæst. CIII, art. 6, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 76, 77, 83, 94, et *Opusc.* II, cap. 130 et 131, et *Opusc.* XV, cap. 14.

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 effectus providentiæ. Si igitur Deus omnibus immediate providet, subtrahuntur omnes causæ secundæ.

3. Præterea, Augustinus dicit in Ench. (cap. 17), quod *melius est quædam nescire, quam scire,* ut vilia. Et idem dicit Philosophus in XII Met. (text. 51). Sed omne quod est melius, Deo est attribuendum: ergo Deus non habet immediate providentiam quorumdam vilium et minimorum.

Sed contra est, quod dicitur (Job, XXXIV, 13): *Quem constituit alium super terram; aut quem posuit super orbem, quem fabricatus est?* Super quo dicit Gregorius (Mor. lib. XXIV, cap. 26): *Mundum per seipsum regit, quem per seipsum condidit* (1).

---

(1) (Conclusio. *Immediate Deus omnibus providet, quoad ordinis rationem; quoad executionem ordinis vero per aliqua media providet.*)

Providet Deus immediate, cum per se solum media exequitur, quo sensu S. Gregorius (Moral, loc. citato) dicit; *Mundum per seipsum regit, quem per seipsum condidit*: providet autem mediate, cum media exequitur per causas secundas, vel naturales et necessarias, ut sol, et quodvis agens physicum, vel liberas, ut angeli quorum ministerio providet hominibus: et etiam alii homines in dignitate constituti, sicut Sacerdotes, reges, sapientes, quibus mediantibus, hominem et societatem ad suum finem, naturalem vel supernaturalem, particularem aut generalem dirigit. Cæterum etsi Deus quodam sensu non exequatur ordinem suæ providentiæ immediate, quatenus scilicet multa non facit sine interventu causarum secundarum; alio tamen sensu dicendum est, quod omnibus omnino rebus provideat immediate, non tantum quoad rationem ordinis, sed etiam

Respondeo dicendum, quod ad providentiam duo pertinent, scilicet ratio ordinis rerum provisarum in finem, et executio hujus ordinis, quæ gubernatio dicitur. Quantum igitur ad primum horum Deus immediate omnibus providet, quia in suo intellectu habet rationem omnium, etiam minimorum, et quascumque causas aliquibus effectibus præfecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos: unde oportet quod ordinem illorum effectuum in sua ratione præhabuerit. Quantum autem ad secundum, sunt aliqua media divinæ providentiæ, quia inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suæ virtutis, sed propter abundantiam suæ bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet (1). Et secundum hoc excluditur opinio Platonis, quam narrat Gregorius Nyssenus, triplicem providentiam ponentis (De Prov. lib. VIII, cap. 3): quarum prima est summi Dei, qui primo et principaliter providet rebus spiritualibus, et consequenter toti mundo, quantum ad genera, species, et causas universales: secunda vero 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 vero 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, quod

---

quoad illius executionem. Ipse nimirum, cum a nulla causa dependeat, nullius ministerio egeat, et in omnibus sit intime præsens, immediate omnia operatur, tam immediatione virtutis quam suppositi, ut explicat Sylvius, pluribus Sti. Thomæ locis adductis.

(1) Huc etiam referuntur *causæ finales* dictæ, quæ ad determinatos effectus producendos institutæ sunt.

habere ministros executores suæ providentiæ pertinet ad dignitatem regis: sed quod non habeat rationem eorum quæ per eos agenda sunt, est ex defectu ipsius. Omnis enim scientia operativa tanto perfectior est, quanto magis particularia considerat in quibus est actus (1).

Ad secundum dicendum, quod per hoc quod Deus habet immediate providentiam de rebus omnibus, non excluduntur causæ secundæ, quæ sunt executrices hujus ordinis, ut ex supra dictis patet (quæst. XIX, art. 5 et 8).

Ad tertium dicendum, quod nobis melius est non cognoscere mala et vilia, inquantum per ea impedimur a consideratione aliquorum meliorum, quia non possumus simul multa intelligere, et inquantum 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.

Utrum providentia rebus provisis necessitatem imponat (2).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod 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 VI Met. (text. 7). Sed providentia Dei, cum sit æterna, præexistit, et ad eam sequitur effectus de 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 summe potens: ergo necessitatis firmitatem rebus a se provisis tribuit.

3. Præterea, Boetius dicit, IV De Cons. quod *fatum ab immobilibus providentiæ proficiscens exordiis, actus fortunasque hominum indissolubili causarum connexione astringit:* videtur ergo quod providentia necessitatem rebus provisis imponat.

Sed contra est, quod dicit Dionysius, cap. 4 De div. Nom. quod *corrumpere naturam non est divinæ providentiæ.* Hoc autem habet quarumdam rerum natura, quod sint contingentia: non igitur divina providentia necessitatem rebus imponit, contingentiam excludens (1).

---

(1) Notat Cajetanus, quod inter providere et gubernare hoc interest, quod providere est operatio *immanens*, gubernare vero *transiens*. Et propterea providere non per seipsum ponit imperfectionem in ipso providente, quoniam importat ipsum non statuere in mente sua totum omnium ordinem in omnium finem, sed partem tantum; gubernare vero per media non ponit imperfectionem in gubernante, nisi ex ejus defectu procedat, sed ponit, actionem ejus transeuntem multis quasi instrumentis expleri, quod patet non esse inconveniens Deo.

(2) De his etiam supra quæst. XIX, art. 8, et art. 12; et *Quodlib.* X, art. 4, ut et *Sent.* I, dist. 39, quæst. II, art. 2, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 69, 70, 71, 93 et 94, et *Opusc.* II, cap. 141 et 142, et *Opusc.* XV, cap. 15.

(1) (Conclusio. *Cum ad divinam providentiam propter universi perfectionem spectet quoscumque essendi gradus in ipso producere, non omnibus rebus a se provisis necessitatem imponit, sed quibusdam, quibus præparavit causas necessarias.*)

Ad providentiam enim pertinet res universas facere et administrare secundum naturam et conditionem earum; sed quasdam res instituit ut libere operentur, alias ut necessario, alias ut contingenter; ergo ad eamdem pertinet providere, ut quæ primi generis sunt, libere agant; quæ secundi, necessario, quæ tertii contingenter, eo modo quo ipse providit, quemadmodum supra de ejus præscientia, et etiam de

Respondeo dicendum, quod providentia divina quibusdam rebus necessitatem imponit, non autem omnibus, ut quidam crediderunt (1). Ad providentiam enim pertinet ordinare res in finem. Post bonitatem autem divinam, quæ est finis a 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 necessario evenirent, quibusdam vero causas contingentes, ut evenirent contingenter, secundum conditionem proximarum causarum (1).

Ad primum ergo dicendum, quod effectus divinæ providentiæ non solum est aliquid evenire quocumque modo, sed aliquid evenire, vel contingenter, vel necessario. Et ideo evenit infallibiliter et necessario, quod divina providentia disponit evenire infa-

---

ejus voluntate dictum est. Ex quibus intelligi potest, tantum abesse. ut ex divina providentia sequatur omnium rerum necessitas; quin potius sequi debeat causarum liberarum libertas in agendo, et causarum contingentium contingentia, sicut necessariarum necessitas. Si enim divina providentia est infallibilis, et si facit ut omnia eveniant eo modo, quo sunt provisa, consequens est quod humanæ actiones libere fient, quandoquidem Deus providerit, ut homo sit liber, et ut operetur libere. (Sylvius).

Libertas quidem sub providentiæ efficacia manet, ut ex supra notatis patet. Nam 1.° ut ait Stus. Doctor, actus ipse liberi arbitrii reducitur in Deum, sicut in causam: deinde ipse Deus libertatem hominis in esse conservat, et voluntatem suaviter movet, quæ aliunde tantum potest, quantum Deus voluit illam posse. 2.° Deus per leges gubernat homines, ut libertate pollentes, et præterea proponit motiva validissima timoris, vel spei, vel amoris, quibus ad bonum moveantur et a malo arceantur. Imo libertatem juvat per suam gratiam, quæ vel præbet vel auget vires ad agendum. 3.° Tamen homo potest abuti libertate, et Deus ne libertas tollatur, etiam permittit peccata, quamvis, illæsa libertate, potest impedire actus vel eventus consiliis suis contrarios. Etenim homo non potest evertere ordinem divinæ providentiæ, et ipsa peccata hunc ordinem non effugiunt, sive illa ordinando in bonum, sive in exercitationem, sive in pœnam, sive in alia plura, in quibus omnipotens et sapientissima Dei gubernatio manifestissime se prodit.

(1) Illi nempe qui fatum induxerunt, ex vi siderum et eorum positione actus humanos ita regens, ut libertatem tollat, sicut ex lib. V de Civit. Dei, cap. 4 colligitur.

(1) Divina providentia infallibiliter effectum suum consequitur: semper enim assequitur finem ultimum et generalem, nempe gloriam suam, quæ consistit in manifestatione bonitatis aut justitiæ et aliorum attributorum. Sed non semper, quod sedulo notandum, assequitur fines particulares, quia non omnes, sed aliquos tantum intendit efficaciter, alios vero solum intendit conditionate. Ad rationem autem perfectæ providentiæ non requiritur, ut finem inefficaciter et conditionate tantum volitum provisor assequatur, nam declinatio a fine sic volito est medium sapienter ordinatum ad finem ultimum et generalem efficaciter intentum, et ad ejus assecutionem efficaciter perducit. (Perrone.)

Et quidem hoc pertinet ad conditionem provisoris generalis, qui ex una parte debet omnibus suppeditare media apta ad proprium eorum finem: aliunde vero debet præferre bonum universale bono privato, adeoque permittere debet, ut quædam singularia priventur finibus suis, quando id exigit aliarum causarum ordo, vel usus libertatis, ubi agitur de creatura rationali. Sæpe etiam quando homines videntur reluctari consiliis divinæ providentiæ, ea plenius exequuntur, ut ostendit S. Gregorius (Moral, VI, cap. 18), et exemplo Joseph a fratribus venditi, confirmat.

llibiliter et necessario; et evenit contingenter quod divinæ providentiæ ratio habet, ut contingenter eveniat.

Ad secundum dicendum, quod in hoc est immobilis et certus divinæ providentiæ ordo, quod ea quæ ab ipso providentur, cuncta eveniunt eo modo quo ipse providet; sive necessario, sive contingenter.

Ad tertium dicendum, quod indissolubilitas illa et immutabilitas quam Boetius tangit, pertinet ad certitudinem providentiæ, quæ non deficit a suo effectu, neque a modo eveniendi quem providit, non autem pertinet ad necessitatem effectuum. Et considerandum est quod necessarium et contingens proprie consequuntur ens, inquantum hujusmodi. Unde modus contingentiæ et necessitatis cadit sub provisione Dei, qui est universalis provisor totius entis; non autem sub provisione aliquorum particularium provisorum.

APPENDIX VIII.

(Ad quæst. XXII, art. 1 et 2.)

De existentia malorum.—De adversitate justorum et prosperitate impiorum.—Et de aliis quæ contra providentiam opponuntur.

Inter præcipuas contra divinam providentiam difficultates, quæ theologos ac philosophos insudare fecerunt, existentia malorum semper est habita; ipsos namque turbavit hæc antiqua Epicuri cavillatio: "Deus aut vult tollere mala, "et non potest; aut potest, et non vult; aut neque vult, neque potest; aut "vult, et potest. Si vult et non potest, imbecillis est, quod in Deum non cadit: „si potest, et non vult, invidus, quod æque alienum a Deo: si neque vult, neque "potest, et invidus et imbecillis est, ideoque neque Deus: si vult et potest, "quod solum Deo convenit, ¿unde ergo sunt mala? ¿Aut cur ea non tollit?„— Eamdem objectionem proponebant Manichæi, et sæculo elapso Bayle variis modis renovavit. Opportunum est igitur solutiones a pluribus datas hic breviter recensere.

Tertullianus, ut Marcionitas oppugnaret, mala moralia, ex quibus physica nata sint, naturæ libertatis primi hominis tribuit, quam illi adimi, aut vi adigi, Deo indignum censet. Idcirco objicienti Marcioni; *At enim, non ita ille* (homo) *institui debuit, si libertas et potestas arbitrii exitiosa futura esset:* respondet (lib. II contra Marc. cap. 6). *Ita omnino institui debuisse. Oportebat Deum cognosci, bonum hoc utique, et rationale... Oportebat igitur imaginem et similitudinem Dei liberi arbitrii, et suæ potestatis institui.* Unde concludit, quod Deus libertatem homini concedens, et propter illius abusum mala physica ordinans, tamquam invidus carpi nullatenus potest. Lactantius, ut Epicuri dilemma solveret, hac argumentatione utitur. *Deus potest quidem aufferre mala, sed non vult; nec tamen invidus est; idcirco enim non tollit, quia et sapientiam, qua bonum et malum discernere possit, homini tribuit: sublatis vero malis, inutilem esse sapientiam, nec ulla in homine virtutis remanere vestigia, cujus ratio in sustinenda ac superanda malorum acerbitate consistit.*

S. Augustinus alia via malorum existentiam explicat: præclare docens omnia quæ sunt, bona esse, malum vero non esse nisi defectum seu privationem boni. *Malum,* inquit, *non est substantia, quia si substantia esset, bonum esset.* Et alibi: *Mala quædam putantur, quia quibusdam non conveniunt, sed eadem conve-*

niunt aliis, et bona sunt. Hoc principium ad mala physica et moralia applicatur; nam malum physicum est absentia illius boni, quod in entibus adesse deberet, malum autem morale est defectus illius rectitudinis, quæ debet adesse in voluntate. Cum hac S. Augustini doctrina, S. Thomas et alii præclarissimi Ecclesiæ Doctores consentiunt. Quidquid enim sit de illa sententia, quæ omnia mala physica in absentia boni, seu in mera privatione reponit, in hoc tamen omnes conveniunt, quod nulla substantia in se mala detur, et quod ea quæ mala physica appellantur, neque in se, neque respectu hominum, vera mala sint, sapientiæ ac bonitati divinæ contraria. Mala autem moralia, seu peccata, non positivam entitatem habere, sed in defectu, seu privatione debitæ rectitudinis consistere, maximo consensu Patres et Theologi tradunt. Per hanc sententiam, quam etiam ratio invicte probat, funditus adversariorum objectio corruit. Nonnulli tamen existimant illam nihil conferre ad difficultatem solvendam. Nihilominus negari non potest propositum dilemma facillime solvi, dummodo juxta hæc inconcusa S. Augustini principia, recta de divina bonitate notio habeatur. Non enim dici potest Deum, dum aliquid non facit aut non concedit, a bonitate defficere, cum ad illud nec lege aliqua obligetur, nec motivo incitetur: et aliunde privatio boni in creaturis, vel ex causis secundis, vel ex cursu naturæ, vel ex prava voluntate semper oriatur: quæ omnia Deus impedire non tenetur. Omne autem bonum quod existit, est a Deo.

Alia ratione King, Archiep. Dublinensis, mali existentiam explicavit. Omnis creatura, inquit, necessario finita est. Sed in universo ad ejus pulchritudinem requiritur rerum multiplicitas, distinctio, ac varietas. Omnibus igitur creaturis duplex *non entitas* competit, seu cunctæ res duplici ex capite finitæ sunt: sciliçet, quod non sint a se, et quod singulis ea desint, quæ sunt in aliis. Ex ipsa autem rerum universi inæqualitate, et varietate uno ordine, unaque totius lege ita comprehensis, ut aliæ in alias agant, et aliæ aliis serviant, oriuntur naturæ contentiones, ictus, generationes, corruptiones, cæteraque physica, ut appellantur, mala, quæ entibus creatis ita necessaria sunt, ut esse sine eis nullo modo possint; velut triangulus esse, aut concipi haud potest sine tribus angulis. Immerito ergo vel Deus ob mala physica culpatur, vel materia in se mala adstruitur, cum ea in entibus finitis, multiplicibus, et arctissimo nexu inter se conjunctis necessario inveniantur. Idem dicendum est de malis moralibus, quæ in creaturis rationalibus inveniuntur: cum enim earum mens finita sit, fieri nequit, ut omnes intelligendi et appetendi modos perspiciat, aperteque semper videat, quid sibi, naturæque suæ consentiat, quid adversetur: ex quo ignorantiæ errores, et deordinationes proveniunt. Accedit quod voluntas, licet finita, libera tamen est, a ratione cogi nequit, imo multoties contra ipsam operatur, atque etiam molesta refugit, et in jucunda sensibilia fertur; unde frequenter evenit, ut contra conscientiam, contra rationem, et contra legem in objecta vetita tendat. Præterea diversæ sunt inter homines opiniones, et inclinationes, ita ut de una eademque re diversi diversimode judicent, et circa idem diversimode agant. Tribus quidem modis inordinationes istæ morales impediri possent; nimirum, si Deus vel non concederet naturam libertate præditam, vel omnipotentiæ suæ vires exsereret ad libertatis abusum impediendum, vel humanum genus in alio constituisset loco, in quo non habuisset occasionem eligendi malum. Ast hi tres modi Deo indigni sunt, qui in tota rerum universitate etiam entia libera existere, sapientissime voluit: Deo autem conveniens erat, per leges homines dirigere, legibus sanctiones apponere, et mala quæcumque ita ordinare, ut liberum arbitrium a recta via aberrans coercerent. Hæc autem omnia Deus sapientissime constituit, atque ideo mala moralia, et physica hujus mundi, divinæ Provi-

dentiæ non repugnant, sed illam potius commonstrant. Hæc solutio a nonnullis Pelagianismi accusata, et ab aliis contra magnis laudibus excepta, opportunissima videtur, dummodo radix et causa primaria malorum, in præsenti statu, in peccato originali ponatur.

Leibnitz, aliam viam sequutus, ad celebre systema optimismi confugit. Cum hic mundus sit optimus, juxta ipsum, dubitari nequit sapientiæ et bonitati divinæ convenientissimum esse mala illa physica et moralia permittere, quæ in hoc mundo reperiuntur. Hoc quidem nos non perspicimus, et non raro existimamus, multa meliora et perfectiora a Deo constitui potuisse et debuisse: sed fallimur in judiciis nostris, quia singularia tantum objecta considerantes, integrum omnium rerum existentium ordinem, et nexum non cognoscimus, et multo minus hunc mundum cum aliis possibilibus comparare possumus: ex quo infert varia mala, quæ in mundo videntur, Dei bonitati non repugnare, qui omnia sapientissime gubernat ac continuo conservat, et ad suos fines dirigit, perfectiones suas in omnibus semper manifestans. Sed hoc systema admitti non potest, ut compertum est, et aliunde difficultatem nonnisi indirecte tangit.

Solum catholici difficultatem solvere valent. *Per unum hominem*, inquit Apostolus, *peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors; et ita in omnes homines mors perstransiit, in quo omnes peccaverunt.* Deus enim creavit hominem rectum, innocentem, immunem ab omni malo, sive physico, sive morali, et insuper eximiis tum animæ tum corporis dotibus ornatum, ut suis locis ostendemus (quæst. XCV et seq.) Ast homo præstantissimo Creatoris dono, nimirum libero arbitrio abusus, a Deo cum tota sua posteritate defecit, et sic januam omnibus malis tum physicis, tum moralibus aperuit, quæ idcirco non Dei, sed Adami et eorum, qui in ipso peccaverunt, culpæ adscribenda sunt. Itaque in dogmate de peccato originali ea nobis patefacta sunt, quæ philosophi post multas inquisitiones invenire non potuerunt; causam corruptionis, et miseriæ nostræ cognoscimus, et Providentiam divinam præclare vindicatam cernimus.

Hoc supposito, directe jam difficultatem solvunt. Mala enim triplicis generi sunt, nempe metaphysica, physica, et moralia, ut in appendice ad quæst. XI diximus, ad quam lectorem remittimus. Mala quidem metaphysica, quæ in limitatione consistunt, necessario naturas omnes creatas consequuntur, et improprie tantum mala vocantur: ex illis igitur nullum prorsus argumentum adversus Providentiam inferri potest. Etenim perfectio rerum creatarum, cum infinitæ esse non possint, non in majori entitate posita est, sed in hoc ut finibus suis aptatæ sint, habeantque aptatas iis finibus proprietates ac vires; ut et bonæ sint quocumque in gradu positæ, et si rationales fuerint, beatæ esse possint. Bonitatem ergo divinam tam commendant creaturæ entitate maximæ, quam minimæ, si finibus et locis suis plene respondeant. In eo creaturarum perfectio constituta est; inde ars, sapientia, et beneficentia Creatoris dimetienda. Mala etiam physica in se spectata, talia non sunt, sed solum relate ad eos, qui iis affliguntur; ac proinde divinæ bonitati contraria esse, dici nequit. Aliunde maxime utilia sunt ad virtutem probandam et exercendam, si patienter tolerantur, et per *leve tribulationis momentum supra modum in sublimitate æternum gloriæ pondus operantur in nobis.* (II Cor. IV, 17.)

Id præterea maxime notandum, omnia mala physica, de quibus adversarii queruntur, a bonorum temporalium numero et copia longissime superari, præsertim in iis, qui recte et sapienter vivere didicerunt. Quis enim bona temporalia enumerare valet, quibus Deo largiente toto vitæ tempore fruimur, cum non solum nobis usus sensuum, rationis, ac libertatis perpetuo concessus sit, sed

etiam omnes creaturæ nobis inserviant, et ad vitam nostram sustentandam, imo et ad multiplices delectationes nobis afferendas ordinentur? Quamobrem, cum major sit bonorum quam malorum physicorum numerus, et pleraque illorum, non tantum a natura quam ab hominum malitia et imprudentia originem ducant, summa profecto ingratitudo, aut potius dementia esset, ob id divinam bonitatem criminari.

Denique mala moralia ex abusu libertatis originem ducunt, ut compertum est. Cum autem libertas magnum bonum sit, et aliunde per benignissimam legem a Deo sit regulata, nihil est cur Providentiam divinam aliquis accusare valeat, ex eo præcise eximio dono, pro quo Deo innumeras gratias dare debet: nam quicumque libertate bene utitur, ineffabilem et æternam felicitatem certissime obtinebit.

Nihil pariter contra Providentiam eruitur ex apparenti prosperitate impiorum, et adversitate justorum in hac vita. Nam in primis, generaliter loquendo, hoc falsum est; imo contrarium est verum, justi enim fere semper feliciores sunt in hoc mundo, quam impii et perversi homines, qui vitiis irretiti et passionibus ligati in se ipsis radicem infelicitatis ferunt; nam, ut dicit S. Augustinus, *Dixisti enim, et sic est, ut pœna sua sibi sit omnis inordinatus animus:* et aliunde frequenter propter sua delicta justitiæ divinæ ac humanæ pœnas in hoc mundo luunt, et tandem plurimi præmature ac misere moriuntur. E contra pii honestique homines ex vita morigerata, animi tranquillitate, ac pacifica et laboriosa conversatione, sibi ipsis et proximis, utiles sunt, optima salute fruuntur, hujus vitæ miserias effugiunt, et ad bonam senectutem perveniunt, et quod præcipuum est, ab omnibus in æstimatione habentur. Et ideo nonnulli philosophi *in virtute ac honestate beatitudinem consistere* dixerunt.

Negari tamen non potest multoties impios divitiis et honoribus cumulari, dum probi et boni adversitate et tribulationibus obruuntur. Nihil autem ex hoc contra Providentiam colligi potest, nisi adversarii ostendant, justos præcise miseros et afflictos esse, quia justi, malisque bona ac prospera succedere, quia mali sunt, quod numquam ipsi præstabunt, aut præstare poterunt. Sors utrorumque a diversis causis omnino a moralitate independentibus repetenda est: nimirum ex societate, industria, et ingenio, loco et tempore, et aliis plurimis, ut patet, quæ sub generali Providentia comprehenduntur. Sed etiam frequentissime evenit, ut justi in prosperitate et felicitate hanc vitam agant, omnibus abundantes, et impii e converso in miseriis et privationibus vivant, et aliqui etiam in hoc mundo debita delictorum suorum suplicia ferunt, atque exemplo omnibus sunt, quo Providentiam divinam demonstrant.

Sed etiamsi justi et impii, præcise ut tales, diversa sorte adversa vel prospera donarentur, nihil exinde adversus Providentiam inferri posset; imo potius justitia divina summopere laudanda esset. Deus enim hac ratione et majoris meriti occasiones justis præbet, et majoris ruinæ impiorum malitiæ. Cum insuper nemo tam bonus sit, qui interdum non delinquat, sic nemo tam malus, qui bonum aliquod identidem non operetur; cum vero Deus nullam bonam actionem sine remuneratione, vel malam velit esse absque punitione, hinc justorum peccata hic temporali pœna castigat, ac bona impiorum opera temporali prosperitate remuneratur, utrisque reservans in altera vita vel præmium vel pœnam eorum operibus pro meritis rependendam.

Præterea sapientissime Deus justorum ærumnas et afflictationes ideo quoque permittit, ut moralitatis studium ex puro motivo suscipiatur. Nam si semper in hac vita scelerati pœna, boni autem temporali præmio illico rependerentur, facile contingeret, ut homines non amore virtutis, sed spe temporaneæ feli-

citatis ad bene operandum allicerentur, nec pravitatis malitia, sed unice suppliciorum temporalium formidine a flagitio deterrerentur, per quod moralitas corrumperetur, aut destrueretur.

Denique, ut alia præteream, frequenter Deus permittit tribulationes justorum et prosperitatem impiorum in hac vita, ut invictum immortalitatis animæ, et alterius vitæ post mortem futuræ, argumentum habeamus.

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.° Utrum Deo conveniat prædestinatio. —2.° Quid sit prædestinatio; et utrum ponat aliquid in prædestinato.—3.° Utrum Deo competat reprobatio aliquorum hominum.—4.° De comparatione prædestinationis ad electionem, utrum scilicet prædestinati eligantur. —5.° Utrum merita sint causa vel ratio prædestinationis, vel reprobationis, aut electionis.—6.° De certitudine prædestinati infallibiliter salventur.—7.° Utrum numerus prædestinatorum sit certus.—8.° Utrum prædestinatio possit juvari precibus sanctorum.

ARTICULUS I.

Utrum homines prædestinentur a Deo (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homines non prædestinentur a Deo; dicit enim Damascenus in II lib. Orth. fidei, (cap. 30) *Oportet cognoscere quod 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, inquantum sumus nostrorum actuum domini per liberum arbitrium; ea ergo quæ pertinent ad meritum vel demeritum, non prædestinantur a Deo; et sic hominum prædestinatio tollitur.

2. Præterea, omnes creaturæ ordinantur ad suos fines per divinam providentiam, ut supra dictum est: sed aliæ creaturæ non dicuntur prædestinari a Deo: ergo nec homines.

3. Præterea, angeli sunt capaces beatitudinis, sicut et homines: Sed angelis non competit prædestinari, ut videtur, cum in eis nunquam fuerit miseria; prædestinatio autem est *propositum miserendi*, ut dicit Augustinus: ergo homines non prædestinantur.

4. Præterea, beneficia hominibus a Deo collata, per Spiritum Sanctum viris sanctis revelantur, secundum illud Apostoli (I. Cor. II, 12): *Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quæ a Deo donata sunt nobis.* Si ergo homines prædestinarentur a Deo, cum prædestinatio sit Dei beneficium, esset prædestinatis nota sua prædestinatio; quod patet esse falsum.

Sed contra est, quod dicitur ad Rom. VIII, 30): *Quos prædestinavit, hos et vocavit* (1).

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 40, quæst. II, art. unico, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. ult.

(1) (Conclusio. *Prædestinantur homines a Deo, prout omnium ordinatio, ratioque transmissionis rationalis creatu-*

Respondeo dicendum, quod 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 a 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 (quæst. XII, art. 4). Alius autem finis est naturæ creatæ proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere secundum virtutem suæ naturæ. Ad illud autem ad quod non potest aliquid virtute suæ naturæ pervenire, oportet quod ab alio transmittatur, sicut sagitta a sagittante mittitur ad signum: unde, proprie loquendo, rationalis creatura, quæ est capax vitæ æternæ, perducitur in ipsam, quasi a Deo transmissa, cujus quidem transmissionis ratio in Deo præexistit, sicut et 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 transmisionis creaturæ rationalis in finem vitæ æternæ, *prædestinatio* nominatur, nam destinare est mittere. Et sic patet quod prædestinatio, quantum ad objecta, est quædam pars providentiæ.

---

væ in ultimum finem, in ipso præxistit.

Prædestinatio a Sto. Thoma definitur: *Ratio ordinis aliquorum in salutem æternam in mente divina existens*, et a Sto. Augustino: *Gratiæ præparatio*, vel etiam *Præscientia et præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur.* Theologi hodierni illam definiunt; *Æternum decretum, quo Deus efficaciter providet quibusdam, de gratia largienda in hac vita, et de assecutione gloriæ in futura.* Juxta communiorem sententiam prædestinatio partim ad intellectum divinum, partim ad voluntatem pertinet, utpote partem providentiæ et opus misericordiæ, quatenus præsupponit præscientiam finis, et efficacem dispositionem mediorum.

Prædestinatio dicitur *adæquata* vel *completa*, quæ complectitur gratuitam electionem ad gratiam simul et ad gloriam: et *inadæquata* vel *incompleta*, quæ sumitur tantum pro electione ad gratiam solum vel ad gloriam nude et solitarie spectatam. Adæquatam prædestinationem esse prorsus gratuitam, de fide est: utrum vero gratuita pariter sit inadæquata, controvertitur in scholis catholicis. Rursum, ait Perrone, considerari potest prædestinatio in *intentione* et *in executione*, vel ut alii dicunt, in *actu primo*, et *in actu secundo*, vel etiam *in principio* et *in termino*. Si spectatur sub hoc secundo respectu, vel, ut ajunt, *in concreto*, eam pendere partim a Deo gratis miserante, partim ab homine obsequente, dogma pariter fidei est. Cœlestis quippe beatitudo *merces* et *corona justitiæ* in Scripturis dicitur: labores ergo nostros, seu cooperationem necessario postulat. Hinc non coronabitur, nisi qui legitime certaverit, ut dicitur II Tim II, 5. Si vero consideretur in intentione, seu *in abstracto*, dividuntur inter se scholæ: de quo in appendice agendum erit.

De fide est dari prædestinationem. Decretorium est testimonium divi Pauli, Rom. VIII, 30: *Quos præscivit et prædestinavit... quos autem prædestinavit, hos et vocavit, et quos vocavit, hos et justificavit; quos autem justificavit, illos et glorificavit.* Quare Christus sic electos alloquitur, Math. XXV, 34: *Venite, benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi*, ab æterno scilicet, per decretum efficax.—Hanc esse perpetuam fidem Ecclesiæ, S. Augustinus testatur, de Dono persev. cap. 23, num, 65, dicens: *Veritatem prædestinationis hujus et gratiæ, quæ nunc contra novos hæreticos cura diligentiore defenditur, numquam Ecclesia Christi non habuit.*—Ratio idem suadet, quia quidquid Deus facit in tempore, illud ab æterno facere præordinavit et decrevit: atqui multis hominibus dat gloriam in tempore; ergo illam dare ab æterno decrevit, quod est prædestinatio.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus nominat prædestinationem impositionem necessitatis, sicut est in rebus naturalibus, quæ sunt prædeterminatæ ad unum. Quod patet ex eo quod subdit: *Non enim vult malitiam, neque compellit virtutem.* Unde prædestinatio non excluditur.

Ad secundum dicendum, quod creaturæ irrationales non sunt capaces illius finis qui facultatem humanæ naturæ excedit: unde non proprie dicuntur prædestinari, etsi aliquando abusive prædestinatio (1) nominetur respectu cujuscumque alterius finis.

Ad tertium dicendum, quod prædestinari convenit angelis, sicut et hominibus, licet nunquam fuerint miseri: nam motus non accipit speciem a termino *a quo*, sed a termino *ad quem*. Nihil enim refert, quantum ad rationem dealbationis, utrum ille qui dealbatur, fuerit niger, aut pallidus, vel rubeus: et similiter nihil refert ad rationem prædestinationis, utrum aliquis prædestinetur in vitam æternam a statu miseriæ, vel non.—Quamvis dici possit quod omnis collatio boni supra debitum ejus cui confertur, ad misericordiam pertineat, ut supra dictum est (quæst. XXI, art. 3).

Ad quartum dicendum, quod etiam si aliquibus ex speciali privilegio sua prædestinatio reveletur, non tamen convenit, ut reveletur omnibus (2); quiasic illi qui non sunt prædestinati, desperarent, et securitas in prædestinatis negligentiam pareret.

(1) Nimirum est ipsa providentia in ordine supernaturali. Advertit autem Cajetanus, quod ex parte actus prædestinatio non est pars providentiæ, sed quantum ad objecta, quoniam quodlibet trium subjectorum prædestinationi pars est subjectorum providentiæ: *res* est enim creatura rationalis, *ordo* vero transmissio, *finis* vita æterna.

(2) Nec Apostoli sensus in textu alius est, nisi ut ea in communi sciamus, quæ donata sunt nobis.

ARTICULUS II.

Utrum prædestinatio aliquid ponat in prædestinato (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod prædestinatio ponat aliquid in prædestinato. Omnis enim actio ex se passionem infert: si ergo prædestinatio est actio in Deo, oportet quod prædestinatio sit passio in prædestinatis.

2. Præterea, Origenes dicit super illud (Rom. I): *Qui prædestinatus est*, etc.: *Prædestinatio ejus est, qui non est, sed destinatio ejus est, qui est.* Et Augustinus dicit in libro De dono perseverantiæ (cap. 14): *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 libro De dono perseverantiæ (cap. 14). Ergo prædestinatio est aliquid in prædestinatis.

4. Præterea, temporale non ponitur in definitione æterni: sed gratia, quæ est aliquid temporale, ponitur in definitione prædestinationis; nam prædestinatio dicitur esse *præparatio gratiæ in præsenti, et gloriæ in futuro:* ergo prædestinatio non est aliquid æternum. Et ita oportet quod non sit in Deo, sed in prædestinatis, nam quidquid est in Deo, est æternum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit (ibid.) quod *prædestinatio est præscientia beneficiorum Dei.* Sed præscientia non est in præscitis, sed in præsciente: ergo nec prædestinatio est in prædestinatis, sed in prædestinante (2).

(1) De his etiam Sent. I, dist. 40, quæst. I, art. 1.

(2) (Conclusio. *Sicut providentia est*

Respondeo dicendum, quod prædestinatio non est aliquid in prædestinatis, sed in prædestinante tantum. Dictum est enim quod prædestinatio est quædam pars providentiæ: providentia autem non est in rebus provisis, sed est quædam ratio in intellectu provisoris, ut supra dictum est (quæst. XXII, art. 1.) Sed executio providentiæ, quæ gubernatio dicitur, passive quidem est in gubernatis, active autem est in gubernante: unde manifestum est quod prædestinatio est *quædam ratio ordinis aliquorum in salutem æternam, in mente divina existens.* Executio autem hujus ordinis est passive quidem in prædestinatis, active autem est in Deo. Est autem executio prædestinationis *vocatio* et *magnificatio*, secundum illud Apostoli ad Rom. VIII, 30): *Quos prædestinavit, hos et vocavit: et quos vocavit, hos et magnificavit* (1).

Ad primum ergo dicendum, quod 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 supra dictum est (quæst. XIV, art. 4, et XVIII, 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 (2).

Ad secundum dicendum, quod 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 quam aliquis

---

ratio ordinis rerum in finem in mente provisoris existens, et non in rebus provisis, ita prædestinatio tantum in mente divina ponit rationem ordinis electorum.

Ex quo infertur. 1.° Decretum prædestinationis, quod nonnisi decretis et auxiliis præmoventibus ad effectum perducitur, nihil immediate efficere in voluntate creata, nec ullo modo libertati nostræ opponi. 2.° Prædestinatos non distingui in hac vita a non prædestinatis. 3.° Prædestinationem esse ipsis prædestinatis prorsus incognitam. —Licet autem in prædestinatione passive quodammodo concurrant homines, ut in corp. art. dicitur, non tamen propter hoc intelligendum est concurrere illos ad suam salutem mere passive. Loquitur enim Stus. Thomas de ratione prædestinationis ex parte Dei, in ordine ad illum finem; cum Deus solus sit auctor, et naturæ quæ dirigitur, et finis ad quem homo ordinatur, et mediorum, quibus ordinatur. In pluribus locis docet, quod per nostrum liberum arbitrium assentimus vel dissentimus Deo moventi, et quod Deus nullam necessitatem rebus a se volitis vel provisis imponat.

Dantur tamen aliqui prædestinationis effectus, ut theologi docent: quorum præcipui et speciales sunt *vocatio*, *justificatio*, et *glorificatio*. Ut aliquid inter prædestinationis effectus recenseri possit requiritur, ut sit a Deo tamquam a causa, ex intentione efficaci salvandi; ut detur ex meritis Christi; ut certissime ad gloriæ consecutionem perducat, sive formaliter, sive dispositive, sive etiam occasionaliter. Possunt etiam dici effectus prædestinationis multa bona temporalia, quæ licet secundum se sint indifferentia, possunt tamen esse media et instrumenta charitatis, ac materiale objectum in gloriam ordinabile; cujusmodi sunt, bona indoles et educatio, ingenium, scientia, etc., imo etiam mala physica, et adversitates, quatenus ad beatitudinem aliquo modo ordinantur. Peccatum vero et peccati permissio non sunt effectus prædestinationis; nisi forte occasionaliter, ratione subsequentium bonorum, ut si Deus permittit electos cadere, ut cautiores et humiliores inde reddantur.

(1) Ut Biblia vetera legunt, ac ex iisdem glossa, Hugo et ipse sanctus Thomas ibidem: sed nunc Biblia nova emendata, *glorificavit.*

(2) Quia vero prædestinatio nihil ponit in prædestinato, ideo potuit esse ante mundi constitutionem; quia vero prædestinationis executio aliquid ponit in prædestinato, ideo electorum vocatio fit in tempore.

mente concipit, secundum quod dicimur destinare quod mente firmiter proponimus; et hoc secundo modo dicitur (II. Mach. VI, 20), quod Eleazarus *destinavit non admittere illicita propter vitæ amorem:* et sic destinatio potest esse ejus quod non est. Tamen prædestinatio ratione antecessionis, quam importat, potest esse ejus quod non est, qualitercumque ejus destinatio sumatur.

Ad tertium dicendum, quod duplex est præparatio. Quædam patientis, ut 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, inquantum præconcipit rationem operis fiendi. Et sic Deus ab æterno præparavit prædestinando, concipiens rationem ordinis aliquorum in salutem.

Ad quartum dicendum, quod gratia non ponitur in definitione prædestinationis (1), quasi aliquid existens de essentia ejus, sed inquantum prædestinatio importat respectum ad gratiam, ut causæ ad effectum, et actus ad objectum: unde non sequitur quod prædestinatio sit aliquid temporale.

ARTICULUS III.

Utrum Deus aliquem hominem reprobet (2).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus nullum hominem reprobet. Nullus enim reprobat quem diligit: sed Deus omnem hominem diligit, secundum illud (Sap. XI, 25): *Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti:* ergo Deus nullum hominem reprobat.

2. Præterea, si Deus aliquem hominem reprobat, oportet quod sic se habeat reprobatio ad reprobatos, sicut prædestinatio ad prædestinatos: sed prædestinatio est causa salutis prædestinatorum; ergo reprobatio erit causa perditionis reproborum. Hoc autem est falsum, dicitur enim Oseæ XIII, 9: *Perditio tua, Israel, ex te est; tantummodo 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, 14): *Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere, quem ipse despexerit;* ergo non esset hominibus imputandum quod pereunt. Hoc autem est falsum: non ergo Deus aliquem reprobat.

Sed contra est, quod dicitur Malach. I, 2: *Jacob dilexi, Esau autem odio habui* (1).

---

(1) Ex sancto Augustino inter gratiam et prædestinationem hoc tantum interest, quod prædestinatio est gratiæ præparatio, gratia vero jam ipsa donatio, ac proinde ipsius prædestinationis effectus (Lib. de prædest. sanct. cap. 10).

(2) De his etiam *Sent.* I, dist. 40; quæst. IV, art 1 et 2, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. ult. et *ad Rom.*, I, lect. 2.

(1) (Conclusio. *Cum ad divinam providentiam pertineat aliquos permittere a vita æterna deficere, ad eam pertinet etiam aliquos consequenter reprobare.)*

De fide est contra Calvinum, Deum nullum hominem *positive* reprobare, atque æternis suppliciis destinare, ante peccati prævisionem. Ut enim dicit Scriptura, (Sap. I, 13); *Deus mortem non fecit nec lætatur in perditione vivorum:* et postea XI, 25: *Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti.* Imo etiam post patratum peccatum, dicitur, Ezech. XVIII, 23, Deum *nolle mortem impii, sed ut magis convertatur, et vivat,* et II Pet. III, 9, *nolle aliquos perire sed omnes ad pœnitentiam reverti.*—Hæc est unanimis doctrina Sanctorum Patrum. —Ratio ipsa confirmat, quia Deus, ut supra probavimus, habet veram et sinceram voluntatem antecedentem salvandi omnes homines.

Certum est contra Jansenium, peccatum originale non esse causam reprobationis adultorum baptizatorum, ut

Respondeo dicendum, quod Deus aliquos reprobat. Dictum enim est supra, quod prædestinatio est pars providentiæ: ad providentiam autem pertinet permittere aliquem defectum in rebus quæ providentiæ subduntur, ut supra dictum est (quæst. XXII, art. 2). Unde cum 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 tantum, sed aliquid addit secundum rationem, sicut et providentia, ut etiam supra dictum est (quæst. XXII, art. 1). Sicut enim prædestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis pœnam pro culpa.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus omnes homines diligit, et etiam omnes creaturas, inquantum omnibus vult aliquod bonum non tamen quodcumque bonum vult omnibus. Inquantum igitur quibusdam non vult hoc bonum quod est vita æterna, dicitur eos habere odio, vel reprobare.

Ad secundum dicendum, quod aliter se habet reprobatio in causando, quam prædestinatio. Nam prædestinatio est causa, et ejus quod expectatur in futura vita a prædestinatis, scilicet gloriæ, et ejus quod percipitur in præsenti, scilicet gratiæ: reprobatio vero non est causa ejus quod est in præsenti, scilicet culpæ, sed est causa derelictionis a Deo; est tamen causa ejus quod redditur in futuro, scilicet pœnæ æternæ. Sed culpa provenit ex libero arbitrio ejus qui reprobatur, et a gratia deseritur. Et secundum hoc verificatur dictum prophetæ, scilicet: *Perditio tua Israel, ex te.*

Ad tertium dicendum, quod reprobatio Dei non subtrahit aliquid de potentia reprobati. Unde cum dicitur quod reprobatus non potest gratiam adipisci, non est hoc intelligendum secundum impossibilitatem absolutam, sed secundum impossibilitatem conditionatam, sicut supra dictum est', (quæst. XIX, art. 3), quod prædestinatum necesse est salvari necessitate conditionata, quæ non tollit libertatem arbitrii. Unde, licet aliquis non possit gratiam adipisci qui reprobatur a Deo, tamen quod in hoc peccatum vel illud labatur, ex ejus libero arbitrio contingit: unde et merito ei imputatur in culpam.

---

enim dicit Apostolus, Rom. VIII, *Nihil damnationis est iis, qui sunt in Christo Jesu*: et Deus, etiam supposito peccato originali, vul omnes salvos fieri. Ideo Conc. Tridentinum dicit: *In renatis nihil odit Deus.*

Probabilior sententia est contra nonnullos Thomistas, non dari reprobationem negativam per decretum positivum excludendi aliquos a gloria, tamquam a beneficio indebito, quia tunc non esset vera et sincera voluntas Dei salvandi omnes.

Igitur Stus. Thomas hic loquitur de reprobatione, ut parte providentiæ supernaturalis, quatenus permittit aliquos deficere a fine vitæ æternæ, propter eorum culpam; quia creaturæ rationales sunt defectibiles ab hoc fine. Ex hoc enim quod providentia res suaviter disponit, defectibilia suis viribus relinquit, et sic eveniunt defectus.

Ex quo infertur reprobationem recte definiri, "providentiam de his, qui deficiunt a fine, cum voluntate permittendi culpam et propter culpam infligendi damnationis pœnam.„ Non potest autem definiri reprobatio, quod sit præparatio mediorum, quibus certissime pereant qui pereunt, sicut definita est prædestinatio; quia omne medium salutis est a Deo, et effectus prædestinationis; sed medium perditionis, scilicet peccatum, non est a Deo, nec effectus reprobationis, sed est ab homine: imo Deus solum permissive se habet.

ARTICULUS IV.

Utrum prædestinati eligantur a Deo (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod prædestinati non eligantur a Deo. Dicit enim Dionysius, cap. 4, De Div. nom. quod *sicut sol corporeus non eligendo omnibus corporibus lumen immittit, ita et Deus suam bonitatem.* Sed bonitas divina communicatur præcipue aliquibus secundum 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: ergo prædestinantur aliqui absque electione.

3. Præterea, electio quamdam discretionem importat: sed *Deus vult omnes homines salvos fieri*, ut dicitur I. Tim. II, 4: ergo prædestinatio, quæ præordinat homines in salutem, est absque electione.

Sed contra est, quod dicitur ad Ephes. I, 4: *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem* (2).

Respondeo dicendum, quod prædestinatio secundum 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 supra dictum est (quæst. XXII, art. 2). Non autem præcipitur aliquid ordinandum in finem, nisi præexistente voluntate finis. Unde prædestinatio aliquorum in salutem æternam, præsupponit secundum rationem (1) quod Deus illorum velit salutem, ad quod pertinet electio et dilectio. Dilectio quidem, inquantum vult eis hoc bonum salutis æternæ, nam diligere est velle alicui bonum, ut supra dictum est (quæst. XX, art 2): electio autem, inquantum hoc bonum aliquibus præ aliis vult, cum quosdam reprobat, ut supra dictum est. Electio tamen et dilectio aliter ordinantur in nobis et in Deo, eo quod 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 e converso; nam voluntas ejus, qua vult bonum alicui diligendo, est causa quod illud bonum ab eo præ aliis habeatur; et sic patet quod dilectio præsupponitur electioni secundum rationem (2), et electio prædestinationi. Unde omnes prædestinati sunt electi et dilecti.

---

(1) De his etiam infra, quæst. XXIV, art. 1, ut et *Sent.* I, dist. 41, art. 1 et 2, et *De Verit.* quæst. VI, art. 1, in corp. 1, ad 2, et *ad Rom.* IX, lect. 2.

(2) (Conclusio. *Omnes a Deo prædestinati sunt electi et dilecti; cum prædestinatio electionem, et electio dilectionem sequatur.*)

Sacra Scriptura frequenter electos ponit pro prædestinatis, ut Ephes. I, 4: *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*: et Math. XXIV, 22, *Propter electos breviabuntur dies illi*: et II Tim. II, 10; *Omnia sustineo propter electos.* Ita etiam patres. Imo notat P. Capponi, quod et ipsi hæretici, tamquam a veritate coacti, utuntur nomine electionis, pde rædestinatis loquendo.

---

(1) Id est secundum considerationem intellectus, qui unum prius alio intelligit, quamvis non sit reipsa unum alio prius, cum Deus uno actu simplicissimo et indiviso (non successivo et distincto) diligat, velit, eligat, prædestinet. (Nicolai.)

(2) Non quod inter plures dilectos unum eligat præ alio, et sic non omnes quos diligit, eligat sicut; gratia præsupponit naturam, et non omnibus habentibus naturam datur: sed quod illosmet quos eligit, prius diligat ratione quamvis nisi electos non diligat ad sensum hic intentum. (Nicolai).

Ad primum ergo dicendum, quod si consideretur communicatio bonitatis divinæ in communi, absque electione bonitatem suam communicat; inquantum scilicet nihil est quod non participet aliquid de bonitate ejus, ut supra dictum est (qu. VI, art. 4). Sed si consideretur communicatio istius 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, quod quando voluntas eligentis provocatur ad eligendum a bono in re præexistente, tunc oportet quod electio sit eorum quæ sunt, sicut accidit in electione nostra. Sed in Deo est aliter, ut dictum est (in corp. et qu. XX, a. 2). Et ideo, sicut dicit Augustinus: *Eliguntur a Deo qui non sunt, neque tamen errat qui eligit.*

Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est (quæst. XIX, art. 6): *Deus vult omnes homines salvos fieri,* antecedenter, quod non est simpliciter velle, sed secundum quid; non autem consequenter, quod est simpliciter velle.

ARTICULUS V.

Utrum præscientia meritorum sit causa prædestinationis (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod præscientia meritorum sit causa prædestinationis; dicit enim Apostolus ad Rom. VIII, 30: *Quos præscivit, hos et prædestinavit;* et glossa Ambrosii super illud ad Rom. IX, 15, *Miserebor cui miserebor,* etc., dicit: *Misericordiam illi dabo quem præscio toto corde reversurum ad me:* ergo videtur quod præscientia meritorum sit causa prædestinationis.

2. Præterea, prædestinatio divina includit divinam voluntatem, quæ irrationabilis esse non potest, cum prædestinatio sit *propositum miserendi,* ut Augustinus dicit, (II De prædest. sanct. cap. 17). Sed nulla alia ratio potest esse prædestinationis nisi præscientia meritorum: ergo præscientia meritorum est causa vel ratio prædestinationis.

3. Præterea, *non est iniquitas apud Deum,* ut dicitur ad Rom. IX, 14; iniquum autem esse videtur, ut æqualibus inæqualia dentur. Omnes autem homines sunt æquales et secundum naturam et secundum peccatum originale; attenditur autem in eis inæqualitas secundum 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, 5: *Non ex operibus justitiæ, quæ fecimus nos, sed secundum 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 (1).

---

(1) De his etiam *Sent* I, dist. 41, art. 3, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. ult. et *De Verit.* quæst. VI, art. 2, et *Joan.* XV, lect. 3, et ad *Rom.* I, lect. 3, et cap. 8, lect. 6, et cap. 9, lect. 3, et ad *Eph.* VII, lect. 15.

(1) (Conclusio. *Prædestinatio, cum sit æterna, nullam ex parte actus prædestinantis causam habet, sed ex parte effectus: 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.)*

Non quæritur hic de causa prædestinationis, ex parte actus prædestinantis; nam ex quæst. XVI constat non posse assignari causam voluntatis Dei ex parte actus volendi: sed quæritur utrum Deus propter merita prævisa ordinaverit se daturum effectum prædestinationis alicui. Ubi nomen meriti generaliter accipitur, non tantum pro

Respondeo dicendum, quod cum prædestinatio includat voluntatem, ut supra dictum est (art. 4), sic inquirenda est ratio prædestinationis, sicut inquiritur ratio divinæ voluntatis. Dictum est autem supra, (quæst. XIX, art. 5) quod non est assignare causam divinæ voluntatis ex parte actus volendi; sed potest assignari ratio ex parte volitorum, inquantum scilicet Deus vult esse aliquid propter aliud. Nullus ergo fuit ita insanæ mentis, qui diceret merita esse causam divinæ prædestinationis ex parte actus prædestinantis: sed hoc sub quæstione vertitur, utrum ex parte effectus prædestinatio habeat aliquam causam; et hoc est quærere, utrum Deus præordinaverit se daturum effectum prædestinationis alicui propter merita aliqua.

Fuerunt igitur quidam, qui dixerunt quod effectus prædestinationis præordinatur alicui propter merita præexistentia in alia vita: et hæc fuit positio Origenis, qui posuit animas humanas ab initio creatas, et secundum diversitatem suorum operum diversos status eas sortiri in hoc mundo corporibus unitas. Sed hanc opinionem excludit Apostolus ad Rom. IX, 11 dicens: *Cum nondum nati fuissent, aut aliquid egissent boni vel mali, non ex operibus, sed ex vocante dictum est; quia major serviet minori* (1).

Fuerunt ergo alii, qui dixerunt quod merita præexistentia in hac vita sunt ratio et causa effectus prædestinationis. Posuerunt enim Pelagiani, quod initium benefaciendi sit ex nobis, consummatio autem a Deo; et sic ex hoc contingit, quod alicui datur prædestinationis effectus, et non alteri, quia unus initium dedit se præparando, et non alius. Sed contrà hoc est quod dicit Apostolus, II, Cor. III, 5, quod *non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis.* Nullum autem anterius principium inveniri potest quam cogitatio: unde non potest dici quod aliquod in nobis initium existat, quod sit ratio effectus prædestinationis.

Unde fuerunt alii, qui dixerunt quod merita sequentia prædestinationis effectum sunt ratio prædestinationis, ut intelligatur quod ideo Deus dat gratiam alicui, et præordinavit se ei daturum, quia præscivit eum bene usurum gratia; 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 quod id quod est gratiæ, est prædestinationis effectus, et hoc non potest poni ut ratio prædestinationis, cum hoc sub prædestinatione concludatur. Si igitur aliquid aliud ex parte nostra sit ratio prædestinationis, hoc erit præter effectum prædestinationis. Non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio 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 supra dictum est, (quæst. XIX, art. 5): unde et id quod est per liberum arbitrium, est ex prædestinatione.

Dicendum est ergo, quod effectum prædestinationis considerare possumus dupliciter: uno modo in particula-

---

eo quod vocant de condigno, sed etiam pro merito de congruo, seu qualitercumque disponente, adeo ut meritum hic dici debeat omne bonum præcedens, respectu sequentis, quod illius intuitu acquiritur vel acquiri potest. Quomodo etiam accipitur a Patribus in ea definitione, quæ dicunt gratiam non dari secundum merita. Hinc B. Thomas pro iisdem habet, dari meritum, causam, vel rationem prædestinationis.—Circa hunc articulum vide appendicem IX, in fine hujus quæstionis.

(1) Contra animarum præexistentiam, vide nostrum opus: *La pluralidad de existencias del alma ante el sentido comun*: recenter editum.

ri, et sic nihil prohibet aliquem effectum prædestinationis esse causam et rationem alterius; posteriorem quidem prioris, secundum rationem causæ finalis, priorem vero posterioris, secundum rationem causæ meritoriæ, quæ reducitur ad dispositionem materiæ; sicut si dicamus quod Deus præordinavit se daturum 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 quod 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, secundum illud (Thren. ult. 21): *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur.* Habet tamen hoc modo prædestinatio ex parte effectus 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, quod usus gratiæ præscitus non est ratio collationis gratiæ, nisi secundum rationem causæ finalis, ut dictum est, (in corp).

Ad secundum dicendum, quod prædestinatio habet rationem ex parte effectus in communi, ipsam divinam bonitatem; in particulari autem, unus effectus est ratio alterius, ut dictum est (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod ex ipsa bonitate divina 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 quod divina bonitas, quæ in se est una et simplex, multiformiter repræsentetur in rebus, propter hoc quod res creatæ ad simplicitatem divinam attingere non possunt: et inde est, quod ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quædam altum, et quædam infimum locum teneant in universo. Et ut multiformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri, ne multa bona impediantur, ut supra dictum est (quæst. XXII, art. 2). Sic igitur consideremus totum genus humanum, sicut totam rerum universitatem. 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: et hanc causam assignat Apostolus ad Rom IX, 22, 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, 20, dicit: *In magna domo non solum 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, sup. Joan. tract. XXVI: *Quare hunc trahat, et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare.* Sicut etiam in rebus naturalibus potest assignari ratio, cum prima materia tota sit in se uniformis, quare una pars ejus est sub forma ignis, et alia sub forma terræ a 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 quod ille lapis est in ista parte parietis, et ille in alia, quamvis ratio artis habeat quod aliqui sint in hac, et aliqui sint in illa.

Neque tamen propter hoc est iniquitas apud Deum, si inæqualia non inæqualibus præparat: non 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, 15): *Tolle quod tuum est, et vade. ¿An non licet mihi quod volo facere?*

ARTICULUS VI.

Utrum prædestinatio sit certa (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod prædestinatio non sit certa, quia super illud, (Apocal. III, 11): *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam*, dicit Augustinus, (Lib. de corrept. et gratia, cap. 13): quod *alius non est accepturus, nisi iste perdiderit.* Potest ergo et adquiri et perdi corona, quæ est prædestinationis effectus: non est igitur prædestinatio certa.

2. Præterea, posito possibili, nullum sequitur impossibile. Possibile est autem aliquem prædestinatum, ut Petrum, peccare, 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 (ad Rom. VIII): *Quos præscivit, hos et prædestinavit*, etc., dicit glossa (August. de don. persev. cap. 14): *Prædestinatio est præscientia et preparatio beneficiorum Dei, qua certissime liberantur quicumque liberantur* (1).

Respondeo dicendum, quod prædestinatio certissime et infallibiliter consequitur suum effectum, nec tamen imponit necessitatem, ut scilicet effectus ejus ex necessitate proveniant. Dictum est enim supra, quod prædestinatio est pars providentiæ: sed non omnia quæ providentiæ subduntur, necessaria sunt, sed quædam contingenter eveniunt, secundum conditionem causarum proximarum, quas ad tales effectus divina providentia ordinavit;

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 40, quæst. III, art. unic. et *Quodl.* V, quæst. I, art. 2. et *Quodl.* XI, art. 3, et *Quodl.* XII, quæst. III, art. 4, et *De Verit.* quæst. VI, art. 3, et 5, et *ad Hebr.* XII, lec. 4.

(1) (Conclusio. *Prædestinatio non ita certa est quod prædestinatis necessitatem imponat, sed sicut stante infallibili providentiæ ordine multa contingenter eveniunt, ita certus est prædestinationis ordo, quod juxta arbitrii libertatem prædestinationis efectus contingenter eveniunt).*

Certitudo prædestinationis dupliciter considerari potest, vel ex parte Dei, vel quoad nos. Sensus articuli est prædestinationem esse certissimam ex parte Dei, et infallibiliter effectum suum consequi. Est de fide; nam Christus de suis electis ait, (Joan. X, 27): *Oves meæ vocem meam audiunt, et ego cognosco eas, et sequuntur me, et ego vitam æternam do eis et non peribunt in æternum, et non rapiet eas quisquam de manu mea.* Quod sic exponit Stus. Augustinus, (De corrept. et grat. cap. 7): "Horum si quisquam perit, fallitur Deus, sed nemo eorum perit, quia non fallitur Deus. Horum si quisquam perit, vitio humano vincitur Deus, sed nemo eorum perit, quia nulla re vincitur Deus.„ Et ratio patet: cum enim prædestinatio sit actus intellectus et voluntatis, quemadmodum intellectus divinus in sua præscientia falli non potest, sic nec superari potest ejus voluntas, cum quidpiam absolute et efficaciter vult; vult autem Deus ita solum electorum salutem; ergo hæc certissima est.

Nemo tamen absque speciali revelatione certus esse potest de sua prædestina-

et tamen providentiæ ordo est infallibilis, ut supra ostensum est (quæst. XXII, art. 4). 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 supra dicta sunt (quæst. XIV, art. 13, et quæst. XIX, art. 4) de divina scientia et de divina voluntate, quæ contingentiam a rebus non tollunt, licet certissima et infallibilia sint.

Ad primum ergo dicendum, quod 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, inquantum loco ejus subrogatur. Non enim permittit Deus aliquos cadere, quin alios erigat, secundum illud, (Job, XXXIV, 24); *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, quod de bonis quæ alius fecit, in æterna vita gaudebit, in qua unusquisque gaudebit de bonis tam a se quam ab aliis factis (1).

Ad secundum dicendum, quod licet sit possibile eum qui est prædestinatus, mori in peccato mortali, secundum se consideratum; tamen hoc est impossibile, posito, prout scilicet ponitur, eum esse prædestinatum; unde non sequitur quod prædestinatio falli possit.

Ad tertium dicendum, quod cum prædestinatio includat divinam voluntatem, sicut supra dictum est, quod Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione, propter immutabilitatem divinæ voluntatis, non tamen absolute; ita dicendum est hic de prædestinatione. Unde non oportet dicere, quod Deus possit non prædestinare quem prædestinavit, in sensu composito accipiendo, licet absolute considerando, Deus possit prædestinare, vel non prædestinare: sed ex hoc non tollitur prædestinationis certitudo.

ARTICULUS VII.

Utrum numerus prædestinatorum sit certus (2).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod numerus prædestinatorum non sit certus; numerus enim cui potest fieri additio, non est certus. Sed numero prædestinatorum potest fieri additio, ut videtur; dicitur enim

---

tione.—Est etiam de fide a Conc. Trid. definita, sess. VI, can. 16. Probatur ex Scriptura, (Eccli. IX, 1.): *Nescit homo utrum amore, an odio dignus sit; sed omnia in futurum servantur incerta.* Et Apostolus I Cor. X, 12: *Qui se existimat stare, videat ne cadat.* Propter quod Stus. Augustinus (op. citato, cap. 13) scribit. "Quis enim ex multitudine fidelium, quamdiu in hac mortalitate vivitur, in numero prædestinatorum se esse præsumat?„ Ratio confirmat, quia prædestinatio est actus liber divinæ voluntatis, quem nemo cognoscere potest independenter a divina manifestatione. —Theologi vero aliqua signa ponunt, ex quibus prædestinatio conjici potest, et inter illa præcipue devotionem erga B. V. Mariam, frequentem usum sacramentorum, zelum honoris Dei, etc.

(1) Minus proprie tamen quam præcedenti sensu; quia gaudium illud quod habetur de bonis quæ alius fecerit, non est gaudium vel præmium essentiale quod per coronam significatur; sed aliquid accidentale tantum et appendix gaudii vel præmii essentialis, se consequenter habens ad coronam.

(2) De his etiam *Sent.* I, dist, 40, quæst. III, art. unico, et *De Verit.* quæst. VI, art. 4.

(Deut. I, 11): *Dominus Deus noster addat ad hunc numerum multa millia;* Gloss. (ord.): *definitum apud Deum, qui novit qui sunt ejus:* ergo numerus prædestinatorum non est certus.

2. Præterea, non potest assignari ratio quare magis in hoc numero, quam in alio, Deus homines præordinet ad salutem: sed nihil a Deo sine ratione disponitur: ergo non est certus numerus salvandorum præordinatus a Deo.

3. Præterea, operatio Dei est perfectior quam operatio naturæ; sed in operibus naturæ bonum invenitur, ut in pluribus, defectus autem et malum, ut in paucioribus. Si igitur a Deo institueretur numerus salvandorum, plures essent salvandi quam damnandi, cujus contrarium ostenditur (Matth. VII, 10), 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 a Deo numerus salvandorum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, (Lib. de correptione et gratia cap. 13): *Certus est prædestinatorum numerus, qui neque augeri potest, neque minui* (1).

Respondeo dicendum, quod numerus prædestinatorum est certus. Sed quidam dixerunt eum esse certum formaliter, sed non materialiter, ut puta, si diceremus certum esse quod centum vel mille salventur, non autem quod hi, vel illi. Sed hoc tollit certitudinem prædestinationis, de qua jam diximus. Et ideo oportet dicere quod numerus prædestinatorum sit certus Deo, non solum formaliter, sed etiam materialiter. Sed advertendum est, quod numerus prædestinatorum certus Deo dicitur non solum ratione cognitionis, quia scilicet scit quod sunt salvandi, sic enim Deo certus est etiam numerus guttarum pluviæ et arenæ maris, sed ratione electionis et definitionis cujusdam.

Ad cujus evidentiam est sciendum, quod omne agens intendit facere aliquid finitum, ut ex supradictis de infinito apparet (quæst. VII, art. 2 et 3). Quicumque autem intendit aliquam determinatam mensuram in suo effectu, excogitat aliquem numerum in partibus essentialibus ejus, quæ per se requiruntur ad perfectionem totius. Non enim per se eligit aliquem numerum in his quæ non principaliter requiruntur, sed solum propter aliud; sed in tanto numero accipit hujusmodi, inquantum sunt necessaria propter aliud. Sicut ædificator excogitat determinatam mensuram domus, 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 uni-

---

(1) (Conclusio. *Numerus prædestinatorum soli Deo certus est, non solum formaliter sed materialiter, non solum ut cognitus, sed ut electus et prædefinitus: non sic autem certus est numerus reproborum.*) Est corollarium præcedentis, et intelligi debet hujus numeri certitudo, non solum formaliter, sed etiam materialiter, id est, Deum non tantum scire *quot* sunt salvandi, sed etiam *qui* sint illi. Apostolus quidem docet (II Tim. II, 19) quod, *cognovit Dominus qui sunt ejus:* eo sane modo, quo Christus dixit (Joan. VI, 39): *Hæc est voluntas ejus, qui misit me Patris, ut omne quod dedit mihi non perdam ex eo:* et postea: *Ergo scio quos elegerim.* (XIII.) Hinc Stus. Augustinus (Epist. 186): "Certus est, inquit, Dei præscientia definitus numerus, et multitudo sanctorum.„ Ratio est, quia decretum Dei efficax mutari non potest, nec adimpletione carere.—Quantus autem sit numerus electorum: et an sit major numero reproborum, soli Deo notum est: credere autem licet plures salvari, quam damnari; non enim Deus animas a se creatas facile amittit.

versitatis, 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 vero corruptibilia non ordinantur ad bonum universi, quasi principaliter, sed quasi secundario, inquantum in eis salvatur bonum speciei: unde licet Deus sciat numerum omnium individuorum, non tamen numerus vel boum, vel culicum, vel aliquorum hujusmodi, est per se præordinatus a Deo, sed tot hujusmodi divina providentia producit, quot sufficiunt ad specierum conservationem. Inter omnes autem creaturas principalius ordinantur ad bonum universi creaturæ rationales, quæ, inquantum hujusmodi, incorruptibiles sunt; et potissime illæ quæ beatitudinem consequntur, quæ immediatius attingunt ultimum finem. Unde certus est Deo numerus prædestinatorum, non solum per modum cognitionis, sed etiam per modum cujusdam principalis præfinitionis. Non sic autem omnino est de numero reproborum (1), qui videntur esse præordinati a Deo in bonum electorum, quibus *omnia cooperantur in bonum* (Rom. VIII, 28).

De numero autem omnium prædestinatorum hominum quis sit, dicunt quidam quod tot ex hominibus salvabuntur, quot angeli ceciderunt; quidam vero, quod tot salvabuntur, quot angeli remanserunt; quidam vero, quod tot ex hominibus salvabuntur, quot angeli ceciderunt, et insuper tot quot fuerunt angeli creati. Sed melius dicitur, quod *soli Deo est cognitus numerus electorum in superna felicitate locandus.*

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Deuteronomii est intelligendum de illis, qui sunt prænotati a Deo respectu præsentis justitiæ; horum enim numerus et augetur et minuitur, et non numerus prædestinatorum.

Ad secundum dicendum, quod 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, quod bonum proportionatum communi statui naturæ accidit ut in pluribus, et deficit ab hoc bono, (1) ut in paucioribus. Sed bonum quod excedit communem statum naturæ, invenitur ut in paucioribus, et deficit ab hoc bono, ut in pluribus. Sicut patet, quod plures homines sunt qui habent sufficientem scientiam ad regimen vitæ suæ, pauciores autem qui hac scientia carent, qui moriones vel stulti dicuntur; sed paucissimi sunt respectu aliorum, qui attingunt ad habendam profundam scientiam intelligibilium rerum. Cum igitur beatitudo æterna in visione Dei consistens excedat communem statum naturæ, et præcipue secundum quod est gratia destituta per corruptionem originalis peccati, pauciores sunt qui salvantur (2). Et in hoc etiam maxime misericordia Dei apparet, quod aliquos in illam salutem erigit, a qua plurimi deficiunt secundum communem cursum et inclinationem naturæ.

---

(1) Electi per se et principaliter ad bonum universi ordinantur; itaque numerus eorum per se præfinitus est. Non ita est de reprobis; secundario tantum ordinantur, quatenus sunt propter electos, similiter ac individua corruptibilia, quæ tantum existunt propter alia.

(1) In aliquibus deest; *ab hoc bono*, hic et infra.

(2) Hæc opinio Sti. Thomæ non ab omnibus admittitur: imo contraria probabilior videtur, speciatim si de christianis loquamur, et maxime de catholicis. Vide Faber, *El Criador y la criatura*, lib. 3.

ARTICULUS VIII.

Utrum prædestinatio possit juvari precibus sanctorum (1).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod prædestinatio non possit juvari precibus sanctorum. Nullum enim æternum impeditur ab aliquo temporali, et per consequens non potest temporale juvare ad hoc quod aliquod æternum sit: sed prædestinatio est æterna: cum igitur preces sanctorum sint temporales, non possunt juvare ad hoc quod aliquis prædestinetur: non ergo prædestinatio juvatur precibus sanctorum.

2. Præterea, sicut nihil indiget consilio, nisi propter defectum cognitionis, ita nihil indiget auxilio, nisi propter defectum virtutis: sed neutrum horum competit Deo prædestinanti, unde dicitur ad Rom. XI, 34: *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, 21, quod *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 (2).

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem diversi errores fuerunt. Quidam enim, attendentes certitudinem divinæ prædestinationis, dixerunt superfluas esse orationes, vel quicquid aliud fiat ad salutem æternam consequendam; quia his factis vel non factis prædestinati consequuntur, reprobati non consequuntur. Sed contra hoc sunt omnes admonitiones sacræ Scripturæ exhortantes ad orationem, et ad alia bona opera.—Alii vero dixerunt, quod per orationes mutatur divina prædestinatio: et hæc dicitur fuisse opinio Ægyptiorum, qui ponebant ordinationem divinam, quam Fatum appellabant, aliquibus sacrificiis et orationibus impediri posse. Sed contra hoc etiam est auctoritas sacræ Scripturæ; dicitur enim I. Reg. XV, 29: *Porro triumphator Israel non parcet, neque pœnitudine flectetur*. Et ad Rom. XI, 29 dicitur, quod *sine pœnitentia sunt dona Dei et vocatio.*

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 41, art. 4, et *Sent.* III, dist. 17, art. 3, quæst. I, ad 3, ut et *Sent.* IV, dist. 45, quæst. III, art. 3, ad 5, et *De Verit.* quæst. VI, art. 6.

(2) (Conclusio. *Prædestinatio, quoad ipsam præordinationem nullo juvari potest, quoad effectum vero juvari sanctorum precibus potest, ac multis aliis operibus.*

Duo in prædestinatione considerantur, divina præordinatio, et ejus effectus; quantum ad illam, non potest juvari: non enim precibus Sanctorum fit, quod aliquis prædestinetur a Deo. Quantum ad effectus, potest juvari, quia sic Deus prædestinavit salutem alicujus, ut etiam præordinaverit omnia media quibus ad illam perveniat; inter quæ possunt esse orationes nostræ et aliorum. Unde prædestinatis, ait Auctor, conandum est ad bene operandum et orandum. Licet enim Deus multa donet, etiam non petentibus, alia tamen statuit non dare, nisi per orationes, ut ostendit Gregorius lib. I. dialog. cap. 8. Hinc Christus orabat pro electis, de quibus tamen sciebat quod numquam raperentur de manu Patris, ut supra (a. 7) diximus. Quapropter recte S. Augustinus, serm. I de S. Stephano. *Si Stephanus sic non orasset, Ecclesia Paulum non haberet* (Sylvius). Juvatur igitur prædestinatio precibus sanctorum et nostris, quia per eas, tanquam per causas secundas sub ipsa prædestinatione contentas, salus hominis, quæ est ultimus prædestinationis effectus, promovetur; non sic autem juvatur, quasi prædestinationem ipsam aliquo modo promereantur.

Et ideo aliter dicendum, quod 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, quod aliquis prædestinetur a Deo. Quantum vero 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 a Deo sic providentur naturales effectus, ut etiam causæ naturales ad illos naturales effectus ordinentur, sine quibus illi effectus non provenirent; ita prædestinatur a 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, 10: *Satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa ostendit quod prædestinatio non juvatur precibus sanctorum, quantum ad ipsam præordinationem.

Ad secundum dicendum, quod aliquis dicitur adjuvari per alium dupliciter: uno modo, inquantum ab eo accipit virtutem, 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, inquantum exequitur (1) suam ordinationem, secundum illud (I. Cor. III, 9): *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, quod secundæ causæ non possunt egredi ordinem causæ primæ universalis, ut supra dictum est (quæst. XIX, art. 6), sed ipsum exequuntur. Et ideo prædestinatio per creaturas potest adjuvari, sed non impediri.

APPENDIX IX.

(AD QUÆST. XXIII. ART. 5).

UTRUM PRÆDESTINATIO IN ORDINE INTENTIONIS SIT ANTE VEL POST PRÆVISA MERITA.

Circa hoc duæ sunt præcipuæ theologorum opiniones. Prima est eorum, qui dicunt decretum prædestinationis absolutum esse, vi cujus Deus prædestinatis efficaciter gloriam æternam dare decrevit, ex mero suo beneplacito, et independenter a prævisis eorum meritis supernaturalibus, quæ tamquam prædestinationis effectus consideranda sunt. Existimant ergo Deum ex communi perditionis massa, in qua omnes per originale peccatum involvuntur, certum electorum numerum gratuito prædestinasse, quibus decrevit in primo instanti dare gloriam, relictis cæteris, quos saltem negative reprobavit: et deinde decrevisse

(1) Aliæ edit. *exequimus.*

illis dare auxilia efficacia gratiæ certo conducentia ad salutem. Hi dicunt prædestinationem esse gratuitam *in se*, seu *ante prævisa merita*.

Secunda sententia docet, efficacem prædestinationem ex præsupposita meritorum gratiæ prævisione fieri, per decretum hypotheticum, ita ut Deus nemini prius gloriam efficaciter decernat, quam præviderit eum gratiæ certo consensurum: dicunt ergo, Deum intuitu meritorum Christi, ex gratuita misericordia prius elegisse homines ad gratiam, et deinde ex præviso bono vel malo usu ipsius gratiæ, aliis decrevisse pœnam, aliis gloriam. Fatentur tamen, perseverantiam finalem speciale esse divinæ misericordiæ donum, et solum gratuitæ ipsius misericordiæ adscribendum. Hi dicunt, prædestinationem esse gratuitam *in causa*, seu *post prævisa merita* gratiæ.

Cum utraque sententia, salva fide, sustineri possit, opportunum judicamus validissima argumenta, quæ pro una et altera parte militant, fideliter et breviter exponere, in neutram partem declinando, ut unusquisque quam maluerit amplectatur, quamque pro defensione et illustratione catholicæ doctrinæ opportuniorem judicaverit.

ARGUMENTA PRO PRÆDESTINATIONE ANTE PRÆVISA MERITA.

Hujus sententiæ patroni pro se adducunt plurima Sacra Scripturæ testimonia, quorum præcipua hæc sunt.

1.° Christus aperte declaravit, electionem discipulorum non ex prævisis meritis, sed ex gratuita ejus bonitate factam fuisse, eamdemque electionem causam esse fructuum qui per gratiam producuntur, et vitam æternam promerentur, dicens: *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos, ut eatis, et fructum afferatis, et fructus vester maneat*, (Joan, XV. 16): scilicet, in vitam æternam, alioquin fructus non maneret.

2.° Similiter, (Act. XIII, 48), post auditam prædicationem Pauli, dicitur quod: *Crediderunt quotquot præordinati erant ad vitam æternam;* ubi præordinatio ad gloriam assignatur tamquam causa fidei, quam præstiterunt; quæ quidem fides, est prima gratiarum, et medium ad vitam æternam.

3.° Apostolus totam prædestinationis œconomiam ad gratuitam Dei voluntatem, tamquam unicam ejusdem causam refert (Rom. VIII, 28): *Omnia*, inquit *cooperantur in bonum iis, qui secundum propositum vocati sunt sancti. Nam quos præscivit, et prædestinavit..... quos autem prædestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et justificavit; quos autem justificavit, illos et glorificavit:* quo in loco, prædestinatio propositum Dei dicitur, et secundum hoc, seu propter prædestinationis decretum, homines vocari, justificari, et glorificari. Hi autem sunt præcipui prædestinationis effectus, quos Apostolus non prævisis meritis, sed electioni unice attribuit, veluti veræ causæ, de cujus ratione est præcedere effectus.

4.° Clarius adhuc cap. seq. prædestinationem mere gratuitam docet, et probat exemplo Jacob et Esau, ut typo prædestinatorum et reproborum (Rom. IX, 11.) *Cum nondum nati fuissent*, scribit, *aut aliquid boni egissent, aut mali, ut secundum electionem propositum Dei maneret, non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei: Quia major serviet minori, sicut scriptum est: Jacob dilexi, Esau autem odio habui.* In hoc textu non solum asserit Apostolus prædestinationem esse priorem bonis operibus, *cum nondum nati fuissent*, sed insuper merita nostra a causis prædestinationis omnino excludit; *non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei.* Ne vero aliquis objiceret, Deum esse iniquum, utpote qui absque omni meritorum intuitu unum præ alio eligeret, statim subjungit: *Quid*

ergo dicemus? ¿Numquid iniquitas apud Deum? Absit. Moysi enim dicit: Miserebor cujus miserebor; et misericordiam præstabo, cujus miserebor.

5.º Ne autem cuiquam relinquatur dubitandi locus, eamdem doctrinam, ad Eph. I, 4. ita proponit: *Elegit nos in ipso* (Christo) *ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati.... qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum, secundum propositum voluntatis suæ.* Et in II ad Timot. I. 9. ait: *Deus nos liberavit, et vocavit vocatione sua sancta, non secundum opera nostra, sed secundum propositum suum, et gratiam, quæ data est nobis in Christo Jesu ante tempora sæcularia:* ubi constanter pro ratione prædestinationis assignat propositum voluntatis divinæ, non merita nostra, id est, absolutum decretum, seu ex gratuita bonitate. Jam vero in his locis agitur de prædestinatione ad gloriam, ut ex ipsa littera patet.

Adducunt præterea auctoritatem sanctorum Patrum, præsertim S. Augustini et S. Thomæ, qui in hoc conveniunt, ut asserant Deum ex communi perditionis massa gratuito alios elegisse ad gloriam, alios non elegisse; quod S. Augustinus urget adversus semipelagianos, præsertim exemplo ducto ex duobus infantibus, quorum alter baptizatur, alter non baptizatur; unus propterea perit, alter salvatur, in quibus merita nulla supponi possunt. Unum tantum testimonium afferre sufficiat, nam adversarii ultro fatentur S. Augustinum clare hanc doctrinam docuisse. Loquens de electione Jacob et Esau in Enchiridio, cap. 98, num. 25 ait: *Sentiens* (Apostolus) *quemadmodum posset hoc, quod dictum est, permovere eos, qui penetrare intelligendo non posunt hanc altitudinem gratiæ;* quid ergo dicemus? *ait,* numquid iniquitas apud Deum? Absit. *Iniquum enim videtur, ut sine ullis bonorum, malorumve operum meritis, unum Deus diligat, oderit alterum. Qua in re si futura opera, vel bona hujus, vel mala illius, quæ Deus utique præsciebat, vellet intelligi, nequaquam diceret:* non ex operibus, *sed diceret;* ex futuris operibus, *eoque modo istam solveret quæstionem: imo nullam, quam solvi opus esset, faceret quæstionem. Nunc vero cum respondisset:* absit, *id est, absit,* ut sit iniquitas apud Deum, *mox ut probaret, nulla hoc iniquitate Dei fieri, inquit:* Moysi enim dicit: miserebor, cujus misertus ero, et misericordiam præstabo, cui misericors fuero. *Quis enim, nisi insipiens Deum iniquum putet, sive judicium pœnale ingerat digno, sive misericordiam præstet indigno?* Hic locus, ut observat Estius in I, dist. 41, num. 4, clare ostendit, dilectionem seu prædestinationem Jacob, non solum non fuisse ex operum præscientia, quæ ille ex viribus naturæ sine gratia facturus putaretur, sed ne quidem ex præscientia bonorum operum, quæ fecit ex gratia; hujusmodi enim erant futura ipsius Jacob opera, ex quibus prævisis negat Augustinus, eum fuisse prædestinatum.—S. Fulgentius, Augustini vestigia sequens, in lib. *De Verit. Prædest.* cap. 2, hæc habet: *Deus prædestinavit quos voluit, et ad opera bona et ad præmia sempiterna; prædestinavit ad vitam bonam, prædestinavit ad vitam æternam.* Et S. Thomas de prædestinatione diserens quæst. VI, de *Verit,* art. 2, ait: *Causa prædestinationis nihil est aliud quam bonitas Dei,* et art. 3: *Quia alioquin præscientia esset causa prædestinationis, quod est contra auctoritatem Scripturarum et dicta Sanctorum Patrum.* Alia plura brevitatis gratia omittimus.

Eidem sententiæ multiplex etiam favet ratio theologica. 1. Qui enim prudenter et ordinate agit et vult, prius vult et intendit finem quam media, quia finis volitus est causa cur eligantur media, et media non appetuntur propter se, sed propter finem: sed gloria est finis, et merita sunt media ad illam; ergo Deus qui ordinate vult, prius vult gloriam quam merita, et consequenter antequam illa prævideat ut futura, quia non videt ea futura, nisi ea velit; Deum igitur prius statuit gloriam quam gratiam dare electis.

2. Prædestinatio ad gratiam, ut omnes fatentur, est ante prævisa merita; ergo talis est etiam prædestinatio ad gloriam, quæ ab illa penitus dependet; cum nemo possit prædestinari ad gloriam, qui non sit prædestinatus ad gratiam.

3. Deinde collatio gratiæ efficacis est mere et omnino gratuita, ut de fide est contra pelagianos et semipelagianos, gratiam scilicet esse omnino gratuitam, seu nulla opera ordinis naturalis posse mereri gratiam, sive de condigno, sive de congruo. Si autem justi per bona opera ex gratia facta vere merentur gloriam æternam, hoc ipsi gratiæ attribuendum est; ac propterea in ordine intentionis prædestinatio est mere gratuita.

4. Fere semper quævis prædestinatio divina in Sacris Litteris gratuita apparet; et in primis, prædestinatio Christi, qui est nostræ prædestinationis exemplar, fuit ante prævisa merita: ergo talis etiam debet esse nostra. Idem dicendum de B. V. Maria, gratuito electa in Matrem Dei, et propter hanc electionem a peccato originali præservata, et plurimis gratiis repleta. Idem de Abraham, de Paulo et aliis pluribus; quæ omnia exempla Dei agendi rationem satis ostendunt.

5. Implicat quod quis velit efficaciter ultimam dispositionem ad aliquam formam, et eo ipso non velit efficaciter ipsam formam: atqui Deus vult gratis et independenter a meritis ultimam dispositionem ad gloriam, scilicet perseverantiam finalem: ergo vult gratis et independenter a meritis gloriam, nam perseverantia finalis est speciale donum, quod ex mera Dei misericordia, et non ex meritis hominum provenit.

6. Effectus est posterior sua causa, saltem in aliquo signo rationis: sed opera meritoria a Deo volita, sunt effectus prædestinationis ad gloriam; ergo illa sunt a Deo volita in priori signo rationis, adeoque prædestinatio fit ante prævisa merita.

7. Aliunde prædestinatio, cum sit certa, non potest provenire ex prævisione meritorum *possibilium*, quia in tali casu, cum possibile sit omnes homines facere merita, sequeretur omnes homines esse prædestinatos: vel dicendum cum semipelagianis, salvationem infantium deberi prævisioni meritorum, quæ facturi fuissent, si vixissent.

8. Tamen infantes baptizati, quorum nulla sunt merita, cum rationis usu carentes bona opera perficere non possint, gloriam æternam consequuntur, ergo ad illam ab æterno prædestinati fuerunt. In istis autem manifeste causa prædestinationis non potest esse prævisio meritorum: quapropter si ad æternam felicitatem perveniunt, hoc fit ex absoluto decreto prædestinationis gratuitæ: unde recte concluditur, Deum eodem modo cum adultis procedere, et eos quoque ante prævisa merita prædestinare.

9. Denique prædestinatio, ut patet ex Apostolo, incomprehensibilis omnino est: jam vero si esset post prævisa merita, incomprehensibilis non esset, nec etiam difficilis intellectu: etenim rationi humanæ maxime acommodatum est, Deum illos prædestinare, quorum prævidet merita, illos vero reprobare quorum prævidet peccata. Et in hoc casu non esset ostensio divitiarum gratiæ et misericordiæ Dei, sed potius manifestatio justitiæ. Sicque tolleretur ipsa ratio prædestinationis, quia tunc penderet a meritis, et non ab ipso Deo.

ARGUMENTA PRO PRÆDESTINATIONE POST PRÆVISA MERITA.

In primis Sacra Scriptura huic sententiæ aperte favet.

1.° Christus prædestinatos alloquens (Matth. XXV. 34) ait: *Venite, bene-*

dicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi; esurivi enim, et dedistis mihi manducare, etc., ubi manifeste Christus docet regnum cœlorum non tantum dari, sed etiam parari propter bona opera, nam particula causalis, *enim*, quæ illa duo verba, *possidete* et *paratum* subsequitur, utrumque efficit: est enim ratio quare in tempore Deus tribuat præmia vel supplicia, quia nempe in intentione sua æterna statuit ea dare pro meritis vel demeritis. Nam eodem modo præparatum dicitur regnum cœlorum prædestinatis, quo præparatur pœna æterna reprobis: de fide autem est contra Lutheranos et Calvinistas, Deum non tantum dare, sed etiam ab æterno præparasse pœnam reprobis, ob prævisa eorum demerita.

2.° Idem docet Apostolus (ad Rom. VIII. 29): *Quos præscivit*, inquit, *et prædestinavit, conformes fieri imaginis Filii sui.* Præscientia hic præmittitur prædestinationi, ut significetur, præscientiam meritorum esse causam directivam prædestinationis. Quod patet ex contextu et intentione Apostoli, qui v. 17 ejusdem cap., fideles hortatur ad patientiam, a qua velut a conditione pendere, ait, nostram gloriam: *Si autem filii et hæredes, hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi, si tamen compatimur, ut et conglorificemur.* Deinde ostendit, tribulationes leves esse, si comparentur cum gloria; *Existimo enim quod non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futurum gloriam, quæ revelabitur in nobis.* Et tandem exponit seriem prædestinationis dicens: *Quos præscivit et prædestinavit* etc. fidelibus luculentissime ostendens, quam sint utiles tribulationes, ut pote quæ prævisæ sint causa prædestinationis ad gloriam, ex qua vocatio, justificatio, et glorificatio consequuntur: et ideo concludit v. 31: *Quid ergo dicemus ad hæc? si Deus pro nobis, quis contra nos?*

Eodem modo Sancti Patres hunc locum intellexere. Sanctus Ambrosius (lib. V de Fide, cap. 15.) *Quos præscivit*, inquit, *hos et prædestinavit, quia non ante prædestinavit quam præscivit, sed quorum merita præcivit, horum præmia prædestinavit;* et Sedulius Scotus in epist. ad Rom. scribit: *Hos quos præscivit futuros devotos sibi, ipsos elegit ad promissa præmia capessenda.* Et paulo post: *aliud est præscire, aliud prædestinare; præscientia itaque gerenda prænoscit, postmodum prædestinatio retribuenda describit; illa prævidet merita, hæc prædestinat præmia.*

3.° Idem Apostolus constanter prædestinationem ad gloriam meritis attribuit (I Corinth. II. 9) dicens, quod, *oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum.* Ubi dilectio assignatur tamquam ratio et causa prædestinationis, non tantum secundum ordinem executionis, sed etiam secundum ordinem intentionis, ut exprimit verbum *præparavit*, quod de prioritate intelligendum est, nam præparatio executioni antecedit. Quod confirmatur ex epistola Jacobi II, 5, qui in eodem sensu gloriam æternam propter dilectionem dari affirmat: *Deus elegit pauperes in hoc mundo, divites in fide et hæredes regni quod promisit Deus diligentibus se;* quod etiam non ad executionem sed ad intentionem referendum est, ut patet ex verbis *elegit* et *promisit*, ideoque hypotheticum exhibet prædestinationis decretum.

4.° Quod etiam liquet ex epist. II S. Petri, cap. I. 10 ubi scribit:, *Satagite ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis.* Ergo vocatio et electio nostra certa non est ante opera bona, imo est veluti in suspenso, alias nihil esset satagendum. Non potest autem consistere cum prædestinatione ante prævisa merita, quod salus nostra sit simpliciter incerta, et quod semper sit verum periculum eam amittendi. Nam si prædestinatio facta est ante prævisa merita, unde petitur incertitudo salutis nostræ, cum decretum Dei absolutum, et independens a nostris operibus nullo modo possit falli, nec

in se, nec in subjecta materia, sed certo et infallibiliter effectum habiturum sit.

Hac de causa gloria æterna semper in Sacra Scriptura proponitur tanquam præmium, merces et corona, bonis operibus debita, ut inter alia patet ex ipso Apostolo ad Timoth. scribente (II ad Timoth. IV, 7): *Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi. In reliquo reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex, non solum autem mihi, sed et iis qui diligunt adventum ejus;* ubi verbum *reposita* clare significat prædestinationem; reponere enim idem est ac parare, asservare, recondere pro aliquo, cui destinatum est, quod omnino significat verbum græcum ἀπόκειται, id est, reposita est, reservata est, destinata est, unde τὸ ἀπόκειμενον significat destinatum et pro aliquo positum. Deus autem nihil agit in tempore, nisi quod ab æterno decrevit, et eo modo quo decrevit.

Nec alia unquam fuit Patrum, sive græcorum, sive latinorum mens, quorum sententia est, Deum ex præscientia meritorum decrevisse, vel præmia, vel pœnas. S. Justinus martyr (Apol. I. 49) fato ethnicorum opponit æterna et infallibilia decreta divina dicens: *Fatum ineluctabile esse dicimus, iis qui bona eligunt, mærita præmia, iis vero, qui contraria, debita supplicia statuta esse,* Origenes (in epist. ad Rom. cap. I. n. 3.): *Præcedit ergo,* inquit, *præscientia Dei per quam noscuntur, qui in se labores et virtutes habituri sint, et ita destinatio sequitur.* Pari modo S. Chrysostomus (Hom. 66) explicans verba Christi, *Non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a Patre meo,* inquit: *Quibusnam paratum est? iis qui ab operibus possunt conspicui evadere.* Et S. Epiphanius eadem verba commentans dicit: *Hoc vult ostendere, quod non juxta personarum acceptionem res ista fiat, sed pro dignitate, etc.* ex quo infert; *non est meum dare vobis; sed si laboraveritis, erit vobis paratum a Patre meo.* Et S. Ambrosius (Lib. V de Fide, cap. 6) in eadem verba: *Non est meum,* inquit, *quia justitiam servo, non gratiam.* Non minus clare S. Hilarius eamdem doctrinam tradit (in Psal. LXIV, num. 5): *Non res indiscreti judicii est electio, sed ex meriti delectu facta discretio est.* Cujus rationem S. Hieronymus adducit (Ep. 150 ad Hedib.), quia scilicet, *non salvat Deus irrationabiliter et absque judicii veritate, sed causis præcedentibus* (id est, meritis), *quia alii susceperunt Filium Dei, alii autem recipere sua sponte noluerunt; ex quo ostenditur, non gentes eligi, sed hominum voluntates.* Denique ipse S. Augustinus, non uno in loco, huic etiam sententiæ favet, nam serm. 7 de verbis Domini ait: *Quos voluit Dominus, hos elegit; elegit autem, ut dicit Apostolus, et secundum suam gratiam, et secundum illorum justitiam.* Et postea, præmissis Apostoli verbis, *Reliqui mihi septem millia qui non curvaverunt genua ante Baal,* Deum sic loquentem inducit: *Ego illos elegi, quia vidi mentes illorum de me præsumentes, non de se, nec de Baal.* Et in lib. I ad Simpliciamum quæst. II: *Non electio præcedit justificationem, sed electionem justificatio; nemo enim eligitur, nisi jam distans ab illo qui rejicitur. Unde quod dictum est,* elegit nos ante mundi constitutionem, *non video, quomodo sit dictum, nisi præscientia.* Et sic in aliis pluribus locis.

Hæc sententia pluribus rationibus theologicis confirmatur.

1.° Dessumitur ex voluntate Dei antecedenti salvandi omnes homines, nullo excepto, ut omnes theologi fatentur, etiam supposito peccato originali. Voluntas autem antecedens, vera et sincera, est ante prævisionem meritorum, ut patet: ergo hæc voluntas Dei ante prævisa merita, est omnibus æqualis. Quare cum non decreverit Deus efficaci voluntate omnibus dare gloriam, efficitur sane, nullum ad eam electum fuisse efficaci voluntate, nisi ex præscientia meritorum.

2.° Cum Deus vitam æternam omnibus proponat ut bravium, et legitime solum certanti propter victoriam et perseverantiam eam promittat, non potuit non expectare victoriam, ut ratione illius, tale præmium conferre statuerit. Verum quia præscius est futurorum et omnia prævisa, ac si essent actu, clare videt, expectat quidem victoriam, non tempore, sed secundum rationem in sua æternitate, ut intuitu illius coronam conferat. Et re quidem vera, prædestinatio secundum executionem, fit ob merita, ut omnes admittunt. Distinctio autem prædestinationis secundum intentionem et secundum executionem, fit tantum in mente nostra, sed in Deo est unus idemque simplicissimus voluntatis actus. Ergo quia gloria æterna obtinenda est per merita, Deus ab æterno non decernit illam dare nisi propter merita.

3.° Omnes theologi fatentur reprobationem ab æterno fieri ex prævisis peccatis, quia fit in tempore propter peccata. Ergo a pari dicendum est, prædestinationem ad gloriam ab æterno fieri ex prævisis meritis, quia gloria in tempore datur propter merita. Non potest autem erui varius modus ordinandi res ab æterno et in tempore Deo convenire, nisi mutatione vel variatione aliqua facta; nulla autem mutatione facta in rebus, nec in ipso Deo, si semel intelligitur, Deum velle gloriam propter merita, non potest non intelligi semper ita voluisse, atque contra, si voluit dare gloriam non ex meritis, non potest non ita velle etiam in tempore, quod absurdum est.

4.° Ut docet Apostolus Petrus, non est personarum acceptor Deus; ex quo infertur, quod dum agitur de salute hominum, non merum arbitrium sequatur Deus et ad merita non respiciat, sed omnes ad prædestinationem pro meritis eligat. Alioquin esset acceptor personarum; talis enim dicitur, qui in distributione dignitatum et beneficiorum non ad merita respicit, sed merum suum arbitrium sequitur, quod quidem a Deo alienum est.

5.° Quilibet prædestinatus libere gloriam assequitur, ut dicitur Eccli XIII. *Ante hominem vita et mors, bonum et malum, quod placuerit dabitur illi.* Jam vero huic liberæ assequutioni gloriæ opponitur antecedens et absoluta, quam admittunt adversarii, Dei voluntas aliquibus dandi gloriam independenter a prævisis meritis. Illa enim voluntas Dei absoluta et efficax infert necessitatem antecedentem respectu assequutionis gloriæ, quia illa posita non potest non evenire gloriæ assequutio: quod repugnat.

6.° Hæc sententia est dignior Deo, nam in ea omnia Dei attributa elucent et commendantur: justitia in primis, quæ reddit unicuique secundum opera ejus; bonitas et misericordia, quæ neminem vult perire et omnibus media suppeditat, quibus certo salutem consequi possint; sanctitas denique, quæ homines per hæc efficacissima motiva ad virtutem inducit. Sed etiam omnes homines in hac sententia diligentiores evadunt in negotio salutis, cogitantes, illorum beatitudinem vel interitum totum pendere a bono vel malo usu gratiarum quibus juvantur. E contra in alia sententia homines turbatione replentur et continuo ob oculos habent terribile illud dilemma: *Vel sum prædestinatus, vel non*; quo omnis industria, diligentia et virtutis stimulus tollitur, eo quod utraque parte superfluus sit labor, si neque rejectus ulla ratione possit intrare, neque electus ulla negligentia possit excidere.

Hæc sunt utriusque sententiæ præcipua argumenta. Sed jam illæ concertationes obsoletæ sunt. Et multi nostræ ætatis theologi neutri parti adhærent, sed modo una, modo alia sententia utuntur juxta opportunitatem, vel necessitatem fidelium, aut adversariorum indolem. Illud vero certissime tenendum est, neminem

nisi mandata servet posse salvari, et omnem qui servet mandata certissime gloriam æternam adepturum: Justum est enim judicium Dei, *qui reddet unicuique secundum opera ejus, iis quidem, qui secundum patientiam boni operis, gloriam et honorem et incorruptionem quærunt, vitam æternam; iis autem qui sunt ex contentione, et qui non acquiescunt veritati, credunt autem iniquitati, ira et indignatio:.... Non enim est acceptio personarum apud Deum.* (Rom. II. 6, seq.)

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.° Utrum aliquis possit deleri de libro vitæ.

ARTICULUS I.

Utrum liber vitæ sit idem quod prædestinatio (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod liber vitæ non sit idem quod prædestinatio. Dicitur enim Eccles. XXIV, 32: *Hæc omnia liber vitæ.* Glossa, 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, quod liber vitæ est *quædam vis divina, qua fiet, ut cuicumque opera sua bona vel mala in memoriam reducantur*: sed vis divina non videtur pertinere ad prædestinationem, sed magis ad attributum potentiæ: ergo liber vitæ non est idem quod prædestinatio.

3. Præterea, prædestinationi opponitur reprobatio: si igitur liber vitæ esset idem quod predestinatio, inveniretur liber mortis, sicut liber vitæ.

Sed contra est, quod dicitur in glosa, super illud Psal. LXVIII, *Deleantur de libro viventium.* "*Liber iste est notitia Dei, qua prædestinavit ad vitam, quos præscivit* (1).„

Respondeo dicendum, quod *liber vi-*

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 40, quæst. I, art. 2 ad 5, et *Sent.* III, dist. 31, quæst. I, art. 2, quæst. II, et *De Verit.* quæst. VII, art. 4 et *Psal.* XXXIX, et ad *Philip.* IV.

Agitur de libro vitæ apud Apocalypsim (III, 5, XII, 8, et XXI, v. ult.). De eo loquitur sanctus Augustinus *(De corrept. et grat.* cap. 9), et hunc vocat *Memorabile Patris in quo filii Dei inconcussa stabilitate conscripti sunt;* quod ad sensum D. Thomæ cedit (Drioux.)

(1) (CONCLUSIO. *Liber vitæ, in Deo metaphorice dictus, est firma notitia significativa prædestinatorum.*)

Liber vitæ varias significationes habet. Sumitur 1.° Pro Sacra Scriptura, sive lege Dei, juxta illud Eccli. XXIV, 32: *Hæc omnia liber vitæ, et testamentum altissimi.* 2.° Pro mysterio Incarnationis, quod Apoc. V, 3 dicitur liber clausus, quem nemo poterat aperire. 3.° Pro ipsa conscientia hominis, in qua ejus gesta sunt, veluti signata, et in ultimo die omnibus patebunt. 4.° Pro scientia divina, qua omnia hominum facta cognoscit de quibus judicandi sunt. 5.° Pro cognitione certa prædestinatorum, et sic definitur: "Notitia Dei firmissima et infallibilis, "in qua continentur omnes qui præ"destinati sunt ad vitam æternam.„ De quo dicitur Apoc. XXI, 27; *Non intrabit in eam,* (gloriam).... *nisi qui scripti sunt in libro vitæ Agni;* et de prædestinatis dicit Apostolus, Philip. IV, 3; *quorum nomina sunt in libro vitæ.* Unde liber vitæ non differt a prædestinatione, nisi secundum rationem, vel prout memoria differt ab objecto suo.

tæ in Deo dicitur metaphorice, secundum similitudinem a rebus humanis acceptam. Est enim consuetum apud homines, quod illi qui ad aliquid eliguntur, conscribuntur in libro, utpote milites, vel consiliarii, qui olim dicebantur, *Patres conscripti*. Patet autem ex præmissis, quod omnes prædestinati eliguntur a Deo ad habendam vitam æternam: ipsa ergo prædestinatorum conscriptio dicitur *liber vitæ*. Dicitur autem metaphorice aliquid conscriptum in intellectu alicujus, quod firmiter in memoria tenet, secundum illud Proverb. III, 3; *Ne obliviscaris legis mœe, 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 fienda sunt, ita Dei notitia est quoddam signum apud ipsum eorum, qui sunt perducendi ad vitam æternam, secundum illud (II. Timot. II, 19): *Firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc; novit Dominus qui sunt ejus.*

Ad primum ergo dicendum, quod *liber vitæ* potest dici dupliciter; uno modo, conscriptio eorum qui sunt electi ad vitam, 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, quod non est consuetum conscribi eos, qui reputantur, sed eos qui eliguntur. Unde reprobationi non respondet *liber mortis*, sicut prædestinationi *liber vitæ*.

Ad quartum dicendum, quod secundum rationem differt *liber vitæ* a prædestinatione. Importat enim notitiam prædestinationis, sicut etiam ex glossa inducta apparet.

ARTICULUS II.

Utrum liber vitæ sit solum respectu vitæ gloriæ prædestinatorum (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod liber vitæ non sit solum respectu vitæ gloriæ prædestinatorum. Liber enim vitæ est notitia vitæ: sed Deus per vitam suam cognoscit omnem aliam vitam: ergo liber vitæ præcipue dicitur respectu vitæ divinæ, et non solum respectu vitæ prædestinatorum.

2. Præterea, sicut vita gloriæ est a Deo, ita vita naturæ: si igitur 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, 71); *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.

Sed contra est, quod liber vitæ est notitia prædestinationis, ut dictum est: sed prædestinatio non respicit vitam gratiæ, nisi secundum quod ordinatur ad gloriam; non enim sunt prædestinati qui habent gratiam, et deficiunt a gloria: liber igitur vitæ non dicitur nisi respectu gloriæ (2).

Respondeo dicendum, quod liber vitæ, ut dictum est, importat conscrip-

---

(1) De his etiam *De Verit.* quæst. VII, art. 5, 6 et 7, ut et *Sent.* III, dist. 31, quæst. I, art. 2, quæst. I.

(2) (Conclusio. *Liber vitæ proprie vi-*

tionem quamdam, sive notitiam electorum ad vitam. Eligitur autem aliquis ad id quod non competit sibi secundum suam naturam. Et iterum id ad quod eligitur aliquis, habet rationem finis; non enim miles eligitur aut conscribitur ad hoc quod armetur, sed ad hoc quod pugnet; hoc enim est proprium officium ad quod militia ordinatur. Finis autem supra naturam existens, est vita gloriæ, ut supra dictum est, (quæst. XXIII, art 1). Unde proprie liber vitæ respicit vitam gloriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod vita divina, etiam prout est vita gloriosa, est Deo naturalis: unde respectu ejus non est electio, et per consequens neque liber vitæ. Non enim dicimus quod aliquis homo eligatur ad habendum sensum, vel aliquid eorum, quæ consequuntur naturam.

Unde per hoc etiam patet solutio ad secundum; respectu enim vitæ naturalis non est electio, neque liber vitæ.

Ad tertium dicendum, quod vita gratiæ non habet rationem finis, sed rationem ejus quod est ad finem: unde ad vitam gratiæ non dicitur aliquis eligi, nisi inquantum vita gratiæ ordinatur ad gloriam. Et propter hoc, illi qui habent gratiam, et excidunt a gloria, non dicuntur esse electi simpliciter, sed secundum quid: et similiter non dicuntur esse scripti simpliciter in libro vitæ, sed secundum quid: prout scilicet de eis in ordinatione et notitia divina existit, quod sint habituri aliquem ordinem ad vitam æternam, secundum participationem gratiæ.

ARTICULUS III.

Utrum aliquis deleatur de libro vitæ (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nullus deleatur de libro vitæ. Dicit enim Augustinus in XX De civit Dei, (cap. 13), quod *præscientia Dei, quæ non potest falli, liber vitæ est.* Sed a præscientia Dei non potest aliquid subtrahi, similiter neque a prædestinatione: ergo nec de libro vitæ potest aliquis deleri.

2. Præterea, quidquid est in aliquo, est in eo per modum ejus 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, 29: *Deleantur de libro viventium* (2).

---

tam gloriæ respicit, cum in eo conscripti sint qui a Deo eliguntur.)

Duæ conditiones requiruntur in eo ad quod aliquis eligitur; ut sit supra natu ram ejus, et ut habeat rationem finis. Hoc autem maxime convenit vitæ gloriæ, quæ et naturam creaturæ excedit, et est finis supernaturalis. Vita gratiæ, quamvis sit supra naturam, non est tamen finis ejus, sed habet rationem medii ad finem: idcirco ad vitam gratiæ non dicitur aliquis eligi, nisi in quantum ipsa ordinatur ad gloriam. Prædestinati non dicuntur scribi in libro vitæ, ut justificentur, justificatio enim medium est; sed ut glorificentur, gloria enim finis est, ad quem eliguntur et conscribuntur. Observat autem Vazquez hic non comparari vitam gloriæ cum morte æterna inferni, sed cum vita gratiæ, quæ est medium ad illam. Quod magis patet ex locis Sacræ Scripturæ supra citatis, et aliis, qui absque dubio de vita æterna gloriæ intelligendi sunt.

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 40 quæst. I, art. 2, et III, dist. 31, quæst. I, art. 2, et *ad Philip.* IV, lect. 1, et ad *Hebr.* XII, lect. 4.

(2) (Conclusio. *Cum liber vitæ conscriptio sit ordinatorum ad vitam æternam ex prædestinatione et præsenti gratia, deleri aliquos de libro vitæ non solum secundum hominum opinionem, sed secundum rei veritatem, asserendum est.)*

Dupliciter intelligi potest quod aliqui sint scripti in libro vitæ; aut *simpliciter*, qui nimirum ex prædestinatione ad

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt quod de libro vitæ nullus potest deleri secundum rei veritatem, potest tamen aliquis deleri secundum opinionem hominum: est enim consuetum in Scripturis, ut aliquid dicatur fieri, quando innotescit. Et secundum hoc aliqui dicuntur esse scripti in libro vitæ, inquantum homines opinantur eos ibi scriptos, propter præsentem justitiam, quam in eis vident; sed quando apparet vel in hoc sæculo vel in futuro, quod ab hac justitia exciderunt, dicuntur inde deleri, et sic etiam exponitur in glossa deletio talis, super illud Psal. LXVIII, 29: *Deleantur de libro viventium.*

Sed quia non deleri de libro vitæ ponitur inter præmia justorum, secundum illud (Apoc. III, 5): *Qui vicerit, sic vestietur vestimentis albis, et non delebo nomen ejus de libro vitæ;* (quod autem sanctis repromittitur, non est solum in hominum opinione); potest dici, quod deleri vel non deleri de libro vitæ, non solum ad opinionem hominum referendum est, sed etiam quantum ad rem. Est enim liber vitæ conscriptio ordinatorum in vitam æternam, ad quam ordinatur aliquis ex duobus: scilicet, et prædestinatione divina, (et hæc ordinatio nunquam deficit), et ex gratia; quicumque enim gratiam habet, ex hoc ipso dignus est vita æterna. Et hæc ordinatio deficit interdum, quia aliqui ordinati sunt ex gratia habita ad habendum vitam æternam, a 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 numquam delentur de libro vitæ. Sed illi qui sunt ordinati ad habendum vitam æternam, non ex prædestinatione divina, sed solum ex gratia, dicuntur esse scripti in libro vitæ, non simpliciter, sed secundum quid, quia sunt ibi scripti, ut habituri vitam æternam non in seipsa, sed in sua causa. 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 prius ordinari in vitam æternam, et postea non ordinari, cum deficit a gratia.

Ad primum ergo dicendum, quod 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 secundum dicendum, quod licet

---

eam sunt certo electi, aut *secundum quid*, qui videlicet solum in eam ordinantur ex præsenti gratia, quam habent, a qua tamen deficere possunt. Prædestinati semper et absolute scripti sunt in hoc libro, et numquam delentur de illo, simpliciter loquendo; delentur tamen secundum quid, quando peccant mortaliter. Reprobi autem, simpliciter loquendo, non scribuntur in libro hoc, sed secundum quid, quando sunt in gratia, quia juxta illam præsentem justitiam pro tunc habent jus ad gloriam, et quando peccant mortaliter, eodem sensu de libro delentur, quia in illo simpliciter scripti non sunt. Igitur deletio de libro vitæ intelligenda est non secundum notitiam Dei, cujus præscientia non fallitur, nec mutatur, sed secundum aliquem effectum gratiæ.

Quod objicitur ex Psalm. 68: *Deleantur de libro viventium*, intelligi potest, vel de libro *secundum quid* sumpto, vel *negative*, quasi diceret, "non inveniantur scripti:„ vel de libro historiæ judæorum, in quo gesta virorum insignium describebantur, et qui apellabatur Liber justorum. Quod vero dicitur de Moyse, Exodo XXXII, 32, cum Dominum rogavit; *Aut dimitte eis noxam hanc, aut dele me de libro tuo, quem scripsisti*, quidam per hyperbolem explicant, quasi peteret impossibile, quidam conditionate, "si non deles me, dimitte populo, „ quidam ex magna fiducia, sciens non esse delendum, quidam de ardenti desiderio ponendi propriam vitam, si opus esset, pro salute populi, ut Dominum flecteret.

res in Deo sint immutabiliter, tamen in seipsis mutabiles sunt; et ad hoc pertinet deletio libri vitæ.

Ad tertium dicendum, quod eo modo quo aliquis dicitur deleri de libro vitæ, potest dici quod ibi scribatur de novo, vel secundum opinionem hominum, vel secundum quod de novo incipit habere ordinem ad vitam æternam per gratiam, quod etiam sub divina notitia comprehenditur, licet non de novo.

QUÆSTIO 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.° Utrum in Deo sit potentia.—2.° Utrum ejus potentia sit infinita.—3.° Utrum sit omnipotens.—4.° Utrum possit facere quod ea quæ sunt præterita, non fuerint.—5.° Utrum Deus possit facere quæ non facit, vel prætermittere quæ facit.—6.° Utrum quæ facit, possit facere meliora.

ARTICULUS I.

Utrum in Deo sit potentia (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sit potentia. Sicut enim prima materia se habet ad potentiam, ita Deus, qui est agens primum, se habet ad actum: sed prima materia, secundum se considerata, est absque omni actu: ergo agens primum, quod est Deus, est absque potentia.

2. Præterea, secundum Philosophum in IX Metaph. (text. 19): *qualibet potentia melior est ejus actus.* Nam forma melior est quam materia, et actio quam potentia activa, est enim finis ejus: sed nihil est melius eo quod est in Deo, quia quidquid est in Deo, est Deus, ut supra ostensum est (quæst. III, art. 3): ergo nulla potentia est in Deo.

3. Præterea, potentia est principium operationis: sed operatio divina est ejus essentia, cum in Deo nullum sit accidens; essentiæ autem divinæ non est aliquod principium: ergo ratio potentiæ Deo non convenit (1).

4. Præterea, supra ostensum est, (qu. XIV, art. 8, et qu. XIX, art. 4), quod scientia Dei et voluntas ejus sunt causa rerum; causa autem et principium idem sunt: ergo non oportet in Deo assignare potentiam, sed solum scientiam et voluntatem.

Sed contra est, quod dicitur in Psalm. LXXXVIII, 9: *Potens es, Domine, et veritas tua in circuitu tuo* (2).

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 42, quæst. I, art. 1, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 16, ut et lib. II, cap. 7 et 9, et *De Potent.* quæst. I, art. 1.

(1) Editiones Venet. et Rom.: *Ergo nulla potentia est in Deo.*

(2) (Conclusio. *Cum Deus sit maxime in actu ac simpliciter perfectus, maxime ei convenit esse principium activum, ac proinde in eo est potentia activa, non autem passiva.)*

Hic non agitur de potentialitate, quæ locum non habet in Deo, ut perspicuum est, nec de potentia, sumpta pro dominio et potestate, (*poder*), vi cujus Deus absolutus omnium Dominus est; sed de *potentia*, quatenus significat principium operationis ad extra, seu transeuntis, extenso operationis nomine tam ad actionem quam ad passionem. Duplex distinguitur potentia; nimirum *activa* et *passiva*. Prima designat principium ad aliquid producendum, secunda ad aliquid recipiendum. Potentia passiva nullo modo est in Deo, ut

Respondeo dicendum, quod duplex est potentia, scilicet passiva, quæ nullo modo est in Deo, et activa, quam oportet in Deo summe ponere. Manifestum est enim, quod unumquodque secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicujus: patitur autem unumquodque secundum quod est deficiens et imperfectum. Ostensum est autem supra, (qu. II, art. 3, et qu. IV, art. 1), quod Deus est purus actus, et simpliciter et universaliter perfectus, neque in eo aliqua imperfectio locum habet: unde maxime ei competit esse principium activum, et nullo modo pati. Ratio autem activi principii convenit potentiæ activæ, nam potentia activa est principium agendi in aliud, potentia vero passiva est principium patiendi ab alio, ut Philosophus dicit, V Met. (text. 17.) Relinquitur ergo quod in Deo maxime sit potentia activa.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia activa non dividitur contra actum, sed fundatur in eo, nam unumquodque agit secundum quod est in actu; potentia vero passiva dividitur contra actum, nam unumquodque patitur secundum quod est in potentia: unde hæc potentia excluditur a Deo, non autem activa.

Ad secundum dicendum, quod quandocumque actus est aliud a potentia, oportet quod 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 quod aliquid sit nobilius quam potentia Dei.

Ad tertium dicendum, quod potentia in rebus creatis non solum est principium actionis, sed etiam effectus. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiæ, quantum ad hoc quod est principium effectus, non autem quantum ad hoc quod est principium actionis, quæ est divina essentia (2): nisi forte secundum modum intelligendi, prout divina essentia, quæ in se simpliciter præhabet quidquid 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 quod est principium effectus.

Ad quartum dicendum, quod potentia non ponitur in Deo, ut aliquid dif-

---

patet ex ejus omnimoda necessitate essendi, vi cujus omne *esse* habet; ex ejus simplicitate, vi cujus est actus purus, et totus in actu; ex ejus infinita perfectione, vi cujus nihil ei deest, et ex ejus absoluta immutabilitate, vi cujus nihil accipere vel amittere potest.—Sed potentia activa, accepta pro virtute et vi connaturali ad producendum effectum, modo perfectissimo invenitur in Deo; nam et ipsa est perfectio, cum agere ad perfectionem pertineat, et unumquodque tanto majoris potentiæ sit, quanto est perfectius. Deinde potentia activa est principium ad aliquid agendum vel transmutandum; Deus autem plurima agit et transmutat, nam et mundum creavit, et quotidie animas creat, multaque transmutat. Cum vero Deus sit simplicissimus actus, consequenter potentia activa in Deo est realiter ipsamet actio, sicut actio ejus est realiter ipsamet divina essentia: unde in Deo, proprie loquendo, intellectus et voluntas non dicuntur potentiæ in ordine ad intellectionem et volitionem, quoniam istæ operationes non distinguuntur realiter ab intellectu et voluntate, sed potentia dicitur in ordine ad creaturas quas producit; quia realiter distinguuntur ab ea. In nobis autem potentia non est idem ac actio, quia sumus semper potentes intelligere, non tamen semper actu intelligimus.

---

(1) Ut ex professo quæst. III, art. 4, explicatum est et probatum.

(2) Identice, non formaliter.

(3) Non suppositi determinati quod ipsomet Dei nomine per se importetur, sed quodammodo indefinite significati per nomen Dei, ac terminati per tres personas.

ferens a scientia et a voluntate, secundum rem, sed solum secundum rationem; inquantum scilicet potentia importat rationem principii *exequentis* id quod voluntas *imperat*, et ad quod scientia *dirigit*: quæ tria Deo secundum idem conveniunt. Vel dicendum quod ipsa scientia vel voluntas divina, secundum quod est principium effectivum, habet rationem potentiæ. Unde consideratio scientiæ et voluntatis præcedit in Deo considerationem potentiæ, sicut causa præcedit operationem et effectum.

ARTICULUS II.

Utrum potentia Dei sit infinita (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod potentia Dei non sit infinita. Omne enim infinitum est imperfectum, secundum Philosophum, in III Phys. (text. 63): sed potentia Dei non est imperfecta: ergo non est infinita.

2. Præterea, omnis potentia manifestatur per effectum, alias frustra esset. Si igitur potentia Dei esset infinita, posset facere effectum infinitum; quod est impossibile.

3. Præterea, Philosophus probat in VIII Physic. (text. 79), quod *si potentia alicujus corporis esset infinita, moveret in instanti*. Deus autem non movet in instanti, sed movet creaturam spiritualem per tempus, creaturam vero corporalem per locum et tempus, secundum Augustinum, VIII Sup. Gen. ad litter. (cap. 20): non ergo est ejus potentia infinita.

Sed contra est, quod dicit Hilarius, VIII De Trin. quod *Deus est immensæ virtutis, vivens, et potens*. Omne autem immensum est infinitum: ergo virtus divina est infinita (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, secundum hoc potentia activa invenitur in Deo, secundum quod ipse actu est: esse autem ejus est infinitum, inquantum non est limitatum per aliquid recipiens, ut patet

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 43, quæst. I, art. 1, et *Cont. Gent.* lib. IV, cap. 44 et 65, et *De Potent.* quæst. I, art. 2, et *Opusc.* II, cap. 19, et *Opusc.* IX, cap. 4, et *Metaph.* XII, lect. 6 in fin.

(1) (Conclusio. *Cum esse Dei sit infinitum, ejus potentia activa est infinita.*) Hic agitur de operatione Dei, quæ et quatenus in Deo est, non de ea quæ et quatenus recipitur in creaturis, nam hæc non est operatio, qua Deus agit, sed potius est effectus talis operationis. Adverte argumentationem Sti. Thomæ ex ipsa natura rei deductam, quia essentia divina, per quam Deus agit, est infinita; et virtus agendi cum ea identificatur, eo quod sit actus purus et simplicissimus. Ratio est, quia actio quæ non est substantia agentis, inest ei sicut accidens subjecto: in Deo autem non potest esse aliquid per modum accidentis. Deinde potentia activa commensuratur naturæ rei, quæ est fundamentum et radix virium agendi; cum igitur natura Dei sit infinita quoad esse, ergo etiam quoad vim agendi.—Sed etiam relate ad creaturas deducitur, quia Deus numquam tot effectus facit, quin etiam plures facere possit: non tantum numero, sed etiam specie ac genere diversos: neque umquam ita intense operatur, quin possit intensius operari. Igitur spectata ad *extra*, divina potentia est infinita, ratione *sui*, quia est perfectio simpliciter simplex; ratione *actionis* et *modi agendi*, quia Deus est independens ab alio; et modus agendi sequitur modum essendi: hinc Sancti Patres contra Manichæos et Arianos probant Deum creasse omnia de nihilo, et opus non habuisse instrumento: demum ratione *objecti*, quia potest plures ac plures, item perfectiores et perfectiores creaturas producere absque termino, et sic in infinitum producere: quia Deus simpliciter infinitus est, et numquam satis participari potest, adeoque semper magis et magis ac infinitis modis est participabilis. Objectiones præcipuæ, quæ opponi possunt, in textu optime et perspicue solvuntur.

per hæc quæ supra dicta sunt, cum de infinitate divinæ essentiæ ageretur, (quæst. VII, art. 1): unde necesse est quod activa potentia Dei sit infinita. In omnibus enim agentibus hoc invenitur, quod quanto aliquod agens perfectius habet formam, qua agit, tanto est major ejus potentia in agendo: sicut quanto aliquid est magis calidum, tanto habet majorem potentiam ad calefaciendum; et haberet utique potentiam infinitam ad calefaciendum, si ejus calor esset infinitus. Unde, cum ipsa essentia divina per quam Deus agit, sit infinita, sicut supra ostensum est, (quæst. VII, art. 1), sequitur quod ejus potentia sit infinita.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de infinito, quod est ex parte materiæ non terminatæ per formam (1), cujusmodi est infinitum quod congruit quantitati. Sic autem non est infinita divina essentia, ut supra ostensum est, (quæst. VII, art. 1), et per consequens nec ejus potentia: unde non sequitur quod sit imperfecta.

Ad secundum dicendum, quod potentia agentis univoci tota manifestatur in suo effectu. Potentia enim generativa hominis nihil potest plus quam generare hominem: sed potentia agentis non univoci non tota manifestatur in sui effectus productione, sicut potentia solis non tota manifestatur in productione alicujus animalis ex putrefactione generati. Manifestum est autem quod Deus non est agens univocum: nihil enim aliud potest cum eo convenire, neque in specie, neque in genere, ut supra ostensum est, (qu. III, art. 5, et IV, art. 3); unde relinquitur, quod effectus ejus semper est minor quam potentia ejus. Non ergo oportet quod manifestetur infinita potentia Dei in hoc, quod producat effectum infinitum. Et tamen etiamsi nullum effectum produceret, non esset Dei potentia frustra; quia *frustra est, quod ordinatur ad finem quem non attingit.* Potentia autem Dei non ordinatur ad effectum, sicut ad finem, sed magis ipsa est finis sui effectus.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus in VIII Phys. probat, quod si aliquod corpus haberet potentiam infinitam, moveret in non tempore: et tamen ostendit, quod potentia motoris cœli est infinita, quia movere potest tempore infinito. Relinquitur ergo, secundum ejus intentionem, quod potentia infinita corporis, si esset, moveret in non tempore, non autem potentia incorporei motoris. Cujus ratio est, quia corpus movens aliud corpus, est agens univocum: unde oportet quod tota potentia agentis manifestetur in motu. Quia igitur quanto moventis corporis potentia est major, tanto velocius movet, necesse est, quod si fuerit infinita, moveat improportionabiliter citius; quod est movere in non tempore. Sed movens incorporeum est agens non univocum; unde non oportet, quod tota virtus ejus manifestetur in motu, ita quod moveat in non tempore; et præsertim, quia movet secundum dispositionem suæ voluntatis.

(1) Infinitum quodammodo convenit materiæ, quatenus est *in potentia* ad omnia. (Vide nostrum *Lexicon.*)

ARTICULUS III.

Utrum Deus sit omnipotens (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit omnipotens. Moveri enim et pati aliquid omnium est: sed hoc Deus non potest, est enim immobilis, ut supra dictum est, (qu. II, art. 3, et IX, art. 1): non igitur est omnipotens.

2. Præterea, peccare, aliquid age-

(1) De his etiam par. III, quæst. XIII, art. I, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 22 et 25, et *De Potent.* quest. VII, art. 1.

re est: sed Deus non potest peccare, neque seipsum negare, ut dicitur II. Timoth. II, 13: ergo Deus non est omnipotens.

3. Præterea, de Deo dicitur, quod *omnipotentiam suam parcendo maxime et miserando manifestat*: ultimum igitur quod potest divina potentia, est parcere et misereri. Aliquid autem est multo magis quam parcere et misereri, sicut creare alium mundum, vel aliquid hujusmodi: ergo Deus non est omnipotens.

4. Præterea, super illud I. Cor. I, 20; *Stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi*, dicit glossa: *Sapientiam hujus mundi fecit Deus stultam, ostendendo possibile, quod illa impossibile judicabat.* Unde videtur quod non sit aliquid judicandum possibile vel impossibile secundum inferiores causas, prout sapientia hujus mundi judicat, sed secundum potentiam divinam: si igitur Deus sit omnipotens, omnia erunt possibilia; nihil ergo impossibile. Sublato autem impossibili, tollitur necessarium, nam quod necesse est esse, impossibile est non esse; nihil ergo erit necessarium in rebus, si Deus est omnipotens. Hoc autem est impossibile: ergo Deus non est omnipotens.

Sed contra est, quod dicitur (Luc. I, 37): *Non erit impossibile apud Deum omne verbum* (1).

Respondeo dicendum, quod communiter confitentur omnes Deum esse omnipotentem; sed rationem omnipotentiæ assignare, videtur difficile. Dubium enim potest esse, quid comprehendatur sub ista distributione, cum dicitur, *omnia posse Deum*. Sed si quis recte consideret, cum potentia dicatur ad possibilia, cum Deus omnia posse dicitur, nihil rectius intelligitur quam quod possit omnia possibilia, et ob hoc omnipotens dicatur. Possibile autem dicitur dupliciter, secundum Philosophum, V Met. (text. 17). Uno modo per respectum ad aliquam potentiam, sicut quod subditur humanæ potentiæ, dicitur esse possibile homini; alio modo absolute, propter ipsam habitudinem terminorum (1). Non autem potest dici, quod Deus dicatur omnipotens, quia possit omnia quæ sunt possibilia naturæ creatæ, quia divina potentia in plura extenditur. Si autem dicatur quod Deus sit omnipotens, quia potest omnia quæ sunt possibilia suæ potentiæ, erit circulatio in manifestatione omnipotentiæ: hoc enim non erit aliud quam dicere quod Deus est omnipotens, quia potest omnia quæ potest. Relinquitur igitur quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possibilia absolute, quod est alter modus dicendi possibile. Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute, ex habitudine terminorum: possibile quidem absolute, quia prædicatum non repugnat sub-

---

(1) (Conclusio. *Cum possit Deus omnia efficere, quæ esse possunt, non autem quæ contradictionem implicant, omnipotens merito dicitur.*)

Ex præmissis aperte constat. Sacra Scriptura plusquam septuaginta in locis Deum omnipotentem vocat, ut testantur Wirceburgenses. In aliis multis docet Deo nihil esse impossibile, vel contra, omnia ei possibilia esse: eadem veritas in omnibus symbolis traditur, in quibus expresse Deus dicitur *omnipotens*, propter nonnullos ethnicos et judæos, qui aut Deum esse animam mundi sunt opinati, aut divinam virtutem spatiis cœlestibus circumscripserunt.—Demum Patres unanimiter idem testantur, et quidem eorum nullus est, qui Deum non appellet *omnipotentem*; præsertim autem id faciunt, qui aut scripserunt in symbola, aut genuinam illam omnipotentiæ significationem exposuerunt, quorum testimonia longo agmine recenset Petavius. Eam in rem Huetius testimonia gentilium philosophorum et poetarum collegit.

(1) In aliis edit. deest, *alio modo absolute*, etc. Sequimur lectionem Nicolai, quæ pleniorem sensum facit.

jecto, ut Socratem sedere; impossibile vero absolute, quia prædicatum repugnat subjecto, ut hominem esse asinum. Est autem considerandum, quod cum unumquodque agens agat sibi simile, unicuique potentiæ activæ correspondet possibile, ut objectum proprium secundum rationem illius actus 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. Quæcumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Ea vero quæ contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientius dicitur, quod ea non possunt fieri, quam quod Deus ea non possit facere. Neque hoc est contra verbum angeli dicentis: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*: id enim quod contradictionem implicat, *verbum* esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur omnipotens secundum potentiam activam, non secundum potentiam passivam, ut dictum est (art. 1): unde quod non possit moveri et pati, non repugnat omnipotentiæ.

Ad secundum dicendum, quod peccare est deficere a perfecta actione (1); 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. (cap. 3), quod potest Deus et studiosus prava agere; sed hoc intelligitur, vel sub conditione, cujus antecedens sit impossibile, ut puta si dicamus quod potest Deus prava agere, si velit. Nihil enim prohibet conditionalem esse veram, cujus antecedens et consequens est impossibile, sicut si dicatur: *Si homo est asinus, habet quatuor pedes*. Vel ut intelligatur, quod Deus potest aliqua agere, quæ nunc prava videntur, quæ tamen si ageret, bona essent. Vel loquitur secundum communem opinionem gentilium, qui homines dicebant transferri in deos, ut Jovem, vel Mercurium.

Ad tertium dicendum, quod Dei omnipotentia ostenditur maxime in parcendo et miserendo, quia per hoc ostenditur Deum habere summam potestatem, quod libere peccata dimittit: ejus enim qui superioris legi adstringitur, non est libere peccata condonare. Vel quia parcendo hominibus et miserendo, perducit eos ad participationem infiniti boni, qui est ultimus effectus divinæ virtutis. Vel quia (ut supra dictum est, quæst. XXI, art. 4) effectus divinæ misericordiæ est fundamentum omnium divinorum operum; nihil enim debetur alicui, nisi propter id quod est datum ei a Deo non debitum. In hoc autem maxime divina omnipotentia manifestatur, quod ad ipsum pertinet prima institutio omnium bonorum.

Ad quartum dicendum, quod possibile absolutum non dicitur neque secundum causas superiores, neque secundum causas inferiores, sed secundum seipsum: possibile vero quod dicitur secundum aliquam potentiam, nominatur possibile secundum proxi-

(1) Nicolai, *perfecta ratione*.

mam causam. Unde ea quæ immediate nata sunt fieri a Deo solo, ut creare, justificare et hujusmodi, dicuntur possibilia secundum causam superiorem: quæ autem nata sunt fieri a causis inferioribus, dicuntur possibilia secundum causas inferiores. Nam secundum conditionem causæ proximæ, effectus habet contingentiam, vel necessitatem, ut supra dictum est, (quæst. XIV, art. 13). In hoc autem reputatur stulta mundi sapientia, quia ea quæ sunt impossibilia naturæ, etiam Deo impossibilia judicabat. Et sic patet, quod omnipotentia Dei impossibilitatem et necessitatem a rebus non excludit.

ARTICULUS IV.

Utrum Deus possit facere quod præterita non fuerint (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus possit facere, quod præterita non fuerint. Quod enim est impossibile per se, magis est impossibile quam quod est impossibile per accidens: sed Deus potest facere id quod est impossibile per se, ut cæcum illuminare, vel mortuum resuscitare: ergo multo magis potest 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 quod præterita non fuerint.

2. Præterea, quicquid Deus facere potuit, potest, cum ejus potentia non minuatur: sed Deus potuit facere, antequam Socrates curreret, quod non curreret: ergo postquam cucurrit, potest Deus facere quod non cucurrerit.

3. Præterea, charitas est major virtus quam virginitas: sed Deus potest reparare charitatem amissam; ergo et virginitatem: ergo potest facere quod illa quæ corrupta fuit, non fuerit corrupta.

Sed contra est, quod Hieronymus dicit (Ep. II): *Cum Deus omnia possit, non potest de corrupta facere incorruptam*: ergo eadem ratione non potest facere de quocumque alio præterito, quod non fuerit (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, sub omnipotentia Dei non cadit aliquid, quod contradictionem implicat. Præterita autem non fuisse, contradictionem implicat. Sicut enim contradictionem implicat dicere, quod Socrates sedet et non sedet, ita quod sederit et non sederit. Dicere autem quod sederit, est dicere quod sit præteritum: dicere autem quod non sederit, est dicere quod non fuerit: unde præterita non fuisse, non 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 quod vera sunt, falsa sint.* Et Philosophus dicit in VI Ethic., (cap. 2) quod; *Hoc solo privatur Deus, ingenita facere quæ sunt facta.*

Ad primum ergo dicendum, quod licet præterita non fuisse sit impossibile per accidens, si consideretur id quod est præteritum, id est, cursus Socratis; tamen si consideretur præteritum

---

(1) De his etiam in 2-2, quæst. CLII, art. 3 ad 3, ut et *Sent.* I, dist. 42, quæst. II, art. 2, et *Cont. Gent.* lib II, cap. 25, et *De Potent.* quæst. 1, art 3, et *Quodl.* V, quæst. II, art. 1.

(1) (Conclusio. *Quod præterita non fuerint, cum contradictionem implicet, non subjacet divinæ potestati.)*

Pro commentario in hunc articulum sufficiant hæc verba Sti. Augustini: Deus, inquit, omnipotens est, et cum sit omnipotens, mori non potest, falli non potest, mentiri non potest, et, quod ait Apostolus "Tim.„ II, 17, *negare seipsum non potest*. Quam multa non potest, et omnipotens est! et ideo omnipotens est, quia ista non potest.„ (Serm. de Symbolo ad Catechum. cap. 1).

sub ratione præteriti, ipsum non fuisse est impossibile, non solum per se, sed absolute contradictionem implicans: et sic est magis impossibile quam mortuum resurgere, quod non implicat contradictionem; quia dicitur impossibile secundum aliquam potentiam, scilicet naturalem. Talia enim impossibilia divinæ potentiæ subduntur.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus, quantum est ad perfectionem divinæ potentiæ, omnia potest, sed quædam non subjacent ejus potentiæ, quia deficiunt a ratione possibilium; ita si attendatur immutabilitas divinæ potentiæ, quicquid Deus potuit, potest. Aliqua tamen olim habuerunt rationem possibilium, dum erant fienda, quæ jam deficiunt a ratione possibilium, dum sunt facta: et sic dicitur Deus ea non posse, quia ea non possunt fieri.

Ad tertium dicendum, quod omnem corruptionem mentis et corporis Deus auferre potest a muliere corrupta, hoc tamen ab ea removeri non poterit quod corrupta non fuerit; sicut etiam ab aliquo peccatore auferre non potest quod non peccaverit, et quod charitatem non amiserit.

ARTICULUS V.

Utrum Deus possit facere quæ non facit (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod 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.

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 43, quæst. II, art. 3, et *Cont. Gent.* lib. II, cap. 23, ac deinceps usque ad 30, ut et lib. III, cap. 98, et *De Potent.* quæst. I, art. 5.

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.

3. Præterea, Deus non potest facere nisi quod bonum est, et conveniens rebus factis: sed rebus a Deo factis non est bonum, nec conveniens aliter esse quam sint: ergo Deus non potest facere nisi quæ facit.

Sed contra est, quod dicitur (Matth. XXVI. 53): *An non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plusquam duodecim legiones angelorum?* Neque autem ipse rogabat, neque Pater exhibebat ad repugnandum Judæis: ergo Deus potest facere quod non facit (1).

Respondeo dicendum, quod circa

(1) (Conclusio. *Cum Deus propter bonitatem suam agat, quæ improportionabiliter omnia a se facta excedit, nec ex natura, seu quovis in ipso habitu inexistente, limitatur ad certum ordinem rerum, sed plura et majora facere potest, quam quæ facit.*)

Hoc etiam ex præcedentibus sponte fluit; alioquin Deus non esset omnipotens. Virtus enim divina, utpote infinita, non extenditur solum ad ea quæ jam fecit, vel actu facit, nec in productione hujus ordinis rerum exhausta est. Præter validissimum argumentum a divina sapientia et a fine rerum deductum, quo Stus. Doctor hanc doctrinam probat, contra oppositas opiniones, excludit omnes causas restrictivas divinæ potentiæ ad ea, quæ facit: quia cum objectum ejus sit possibile absolute, si restringeretur ad possibile quod facit, aut hoc esset ratione naturæ agentis, aut ratione quasi potentiarum, aut ratione quasi habituum; sed in Deo non cadunt impedimenta et indispositiones. Aliunde plurima sunt possibilia, quæ non fiunt, nec umquam fient, et tamen fieri possent, non quidem ab alio, nisi a potentia infinita, quæ primæ causæ competit. Est etiam potentia Dei, in genere potentiæ, infinita, quia in productione singularium terminum non habet.

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 supra ostendimus, (quæst. XIX, art. 3), Deum non agere ex necessitate naturæ, sed voluntatem ejus esse omnium rerum causam, neque etiam ipsam voluntatem naturaliter et ex necessitate determinari ad has res. Unde nullo modo iste cursus rerum sic ex necessitate a Deo provenit, quod alia provenire non possent. —Alii vero dixerunt, quod potentia divina determinatur ad hunc cursum rerum propter ordinem sapientiæ et justitiæ divinæ, sine quo Deus nihil operatur. Cum autem potentia Dei, quæ est ejus essentia, non sit aliud quam Dei sapientia, convenienter quidem dici potest quod nihil sit in Dei potentia, quod non sit in ordine divinæ sapientiæ; nam divina sapientia totum posse potentiæ comprehendit.

Sed tamen ordo a divina sapientia rebus inditus, in quo ratio justitiæ consistit, ut supra dictum est, (quæst. XXI, art. 2), non adæquat divinam sapientiam, sic ut divina sapientia limitetur ad hunc ordinem. Manifestum est autem quod tota ratio ordinis quam sapiens rebus a se factis imponit, a fine sumitur. Quando igitur finis est proportionatus rebus propter finem factis, sapientia facientis limitatur ad aliquem determinatum ordinem. Sed divina bonitas est finis improportionabiliter excedens res creatas; unde divina sapientia non determinatur ad aliquem ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum effluere: unde dicendum est simpliciter quod Deus potest alia facere quam quæ facit.

Ad primum ergo dicendum, quod in nobis, in quibus potentia et essentia aliud est a voluntate et intellectu, et iterum intellectus aliud a sapientia, et voluntas aliud a justitia, potest esse aliquid in potentia, quod non potest esse in voluntate justa, vel in intellectu sapiente. Sed in Deo est idem potentia, et essentia, et voluntas, et intellectus, et sapientia, et justitia: unde nihil potest esse in potentia divina, quod non possit esse in voluntate justa ipsius, et intellectu sapiente ejus. Tamen quia voluntas non determinatur ex necessitate ad hæc vel illa, nisi forte ex suppositione, ut dictum est, (quæst. XIX, art. 3), neque sapientia Dei et justitia determinatur ad hunc ordinem, ut supra dictum est (in corp.), nihil prohibet esse aliquid in potentia divina, quod non vult, et quod non continetur sub ordine quem statuit rebus. Et quia potentia intelligitur, ut exequens, voluntas autem, ut imperans, et intellectus et sapientia, ut dirigens, quod attribuitur potentiæ secundum se consideratæ, dicitur Deus posse secundum potentiam absolutam: et hujusmodi est omne illud in quo potest salvari ratio entis, ut supra dictum est (art. 3). Quod autem attribuitur potentiæ divinæ, secundum quod exequitur imperium voluntatis justæ, hoc dicitur Deus posse facere de potentia ordinata (1). Secundum hoc ergo dicendum

---

(1) Potentia *absoluta* vocatur, qua secundum se considerata Deus potest omne id, in quo salvari potest ratio entis, hoc est, secundum quam Deus potest omnia, quæ simpliciter et absolute sunt possibilia, utpote nullam contradictionem implicantia. Sic, ait Sylvius, potest dœmones aliosque damnatos ex inferno liberare et ad pœnitentiam vocare. Potentia ordinata dicitur, qua Deus exequitur imperium voluntatis justæ; id est, qua Deus operatur secundum ordinem lege aliqua præfixum, suæque voluntatis imperio constitutum. Et cum hac coincidit ea quam alii dicant *ordinariam*, qua Deus operatur secundum communem rerum ordinem

est, quod Deus potest alia facere de potentia absoluta, quam quæ præscivit et præordinavit se facturum, non tamen potest esse quod aliqua faciat quæ non præsciverit et præordinaverit se facturum; quia ipsum facere subjacet præscientiæ et præordinationi, non autem ipsum posse quod est naturale: ideo enim Deus aliquid facit, quia vult, non tamen ideo potest quia vult, sed quia talis est in sui natura.

Ad secundum dicendum, quod Deus non debet aliquid alicui nisi sibi: unde cum dicitur, quod Deus non potest facere, nisi quod debet, nihil aliud significatur nisi quod Deus non potest facere, nisi quod ei est conveniens et justum. Sed hoc quod dico, *conveniens et justum*, potest intelligi dupliciter: uno modo sic, quod hoc quod dico *conveniens et justum*, prius intelligatur conjungi cum hoc verbo, *est*, ita quod restringatur ad standum pro præsentibus, et sic referatur ad potentiam: et sic falsum est quod dicitur, est enim sensus, Deus non potest facere nisi quod modo conveniens est et justum. Si vero prius conjungatur cum hoc verbo, *potest*, (quod habet vim ampliandi), et postmodum cum hoc verbo, *est*, significabitur quoddam præsens et confusum: et erit locutio vera sub hoc sensu; Deus non potest facere, nisi id quod, si faceret, esset conveniens et justum.

Ad tertium dicendum, quod licet iste cursus rerum sit determinatus istis rebus quæ nunc sunt, non tamen ad hunc cursum limitatur divina sapientia et potestas. Unde licet istis rebus quæ nunc sunt, nullus alius cursus esset bonus et conveniens, tamen Deus posset alias res facere, et alium eis imponere ordinem (1).

ab ipso institutum. (Vide nostrum *Lexicon* in fine operis).

(1) Quod maxime notandum est pro solutione argumenti tertii sequentis articuli, et nota ad idem.

ARTICULUS V.

Utrum Deus possit meliora facere ea quæ facit (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit meliora facere ea quæ facit. Quicquid enim Deus facit, potentissime et sapientissime facit: sed tanto fit aliquid melius quanto fit potentius et sapientius: ergo Deus non potest aliquid facere melius quam facit.

2. Præterea, Augustinus contra Maximin. (lib. III, cap. 7), sic argumentatur: *Si Deus potuit et noluit gignere filium sibi æqualem, invidus fuit.* Eadem ratione si Deus potuit res meliores facere quam fecerit, et noluit, invidus fuit: sed invidia est omnino relegata a Deo: ergo Deus unumquodque fecit optimum; non ergo Deus potest aliquid facere melius quam fecit.

3. Præterea, id quod est maxime vel valde bonum, non potest 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 a Deo.

4. Præterea, homo Christus est plenus gratia 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, 20), quod *Deus potest om-*

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 44 art. 1, 2 et 3, ut et *Sent.* III, dist. 13, quæst. I, art. 2, quæst. II et III.

nia facere abundantius quam petimus, aut intelligimus (1).

Respondeo dicendum, quod 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 quam ipsa sit, licet possit facere aliquam aliam ea meliorem, sicut etiam non potest facere quaternarium majorem, quia si esset major, jam non esset quaternarius, sed alius numerus. Sic enim se habet additio differentiæ substantialis in definitionibus, sicut additio unitatis in numeris, ut dicitur in VIII Metaphys. (text. 10). Alia bonitas est, quæ est extra essentiam rei, sicut bonum hominis est esse virtuosum, vel sapientem: et secundum tale bonum potest Deus res a se factas facere meliores. Simpliciter autem loquendo, qualibet re a se facta potest Deus facere aliam meliorem.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur Deum posse aliquid facere melius quam facit, si ly *melius* sit nomen, verum est; qualibet enim re potest facere aliam meliorem. Eamdem vero potest facere meliorem quodam modo, et quodam modo non, sicut dictum est (in corp.). Si vero ly *melius* sit adverbium, et importet modum ex parte facientis, sic Deus non potest facere melius quam sicut facit, quia non potest facere ex majori sapientia et bonitate. Si autem importet modum ex parte facti, sic potest facere melius, quia potest dare rebus a se factis meliorem modum essendi quantum ad accidentalia, licet non quantum ad essentialia.

Ad secundum dicendum, quod de ratione filii est quod æquetur patri, cum ad perfectum venerit: non est autem de ratione creaturæ alicujus, quod sit melior quam a Deo facta est: unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod universum, (suppositis istis rebus), non potest esse melius, propter decentissimum ordinem his rebus attributum a 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 sic esset aliud universum melius (1).

---

(1) (Conclusio. *Non potest a Deo res eadem melior fieri substantialiter, sed accidentaliter; potest tamen Deus quavis re a se facta aliam meliorem simpliciter facere.)*

Quoad primum patet, eo quod bonitas essentialis rei est quod ipsa est, ac proinde, manente eadem, non potest substantialiter fieri melior, quia non esset eadem res, sed alia: ex. gr. si definitioni bovis addatur rationale, jam non erit bos, sed alia species.—Quoad secundum patet, quia melioratio accidentalis nullam involvit contradictionem, et manente eadem re fieri potest, et de facto quotidie fit in diversis gradibus perfectionis, qui inveniuntur in rebus ejusdem speciei.—Quoad tertium constat ex ipsa ratione omnipotentiæ, quæ in productione creaturarum limites invenire non potest: nam posita quacumque creatura, cum non sit infinita, possibilis est alia perfectior, et deinceps alia perfectior ista, etc. quod intelligendum est tam de bonitate essentiali, quam de accidentali. De facto Angelus est melior homine, homo bruto, brutus lapide; ergo a pari in infinita possibili serie creaturarum, aliæ meliores et meliores concipiuntur: alioquin omnipotentia divina exhausta fuisset, et bonitas ejus actualiter esset omni possibili modo participata, quod absurdum est, et in pantheismum ducit.

(1) Quod hic dicit Stus. Thomas intelligendum est de bonitate essentiali, sensu exposito, id est, quod hoc universum non potest esse melius, manente eodem. Alii vero theologi dicunt universum actuale perfici posse, melioribus effectis ejus partibus; et si perseverassent omnia, ut in statu innocentiæ, multo magis pulchrum esset universum. Addunt etiam hoc universum non posse effici melius secundum ordi-

Ad quartum dicendum, quod humanitas Christi ex hoc quod est unita Deo, et beatitudo creata ex hoc quod est fruitio Dei, et beata Virgo ex hoc quod est mater Dei, habent quamdam dignitatem infinitam ex bono infinito quod est Deus (1). Et ex hac parte non potest aliquid fieri melius eis, sicut non potest aliquid melius esse Deo.

QUÆSTIO XXVI.

DE DIVINA BEATITUDINE.—(In quatuor articulos divisa.)

Ultimo autem post considerationem eorum quæ ad divinæ essentiæ unitatem pertinent, considerandum est de divina beatitudine. Et circa hoc quæruntur quatuor:—1.° Utrum beatitudo Deo competat.—2.° Secundum quid dicatur Deus esse beatus. Utrum secundum actum intellectus.—3.° Utrum ipse sit essentialiter beatitudo cujuslibet beati.—4.° Utrum in ejus beatitudine omnis beatitudo includatur.

ARTICULUS I.

Utrum beatitudo Deo competat (2).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo Deo non conveniat. Beatitudo enim, secundum Boetium in IV De cons. (pr. 2), est *status omnium bonorum aggregatione perfectus*. Sed aggregatio bonorum non habet locum in Deo, sicut nec compositio: ergo Deo non convenit beatitudo.

2. Præterea, beatitudo sive felicitas est præmium virtutis, secundum Philosophum in I Eth., (cap. 9); sed Deo non convenit præmium, sicut nec meritum: ergo nec beatitudo.

Sed contra est, quod dicit Apostolus (I. Tim. VI. 15): *Quem suis temporibus ostendet Deus beatus, et solus potens Rex regnum, et Dominus dominantium* (3).

Respondeo dicendum, quod beatitu-

---

nem quem habet ad finem, hoc est, non posse ad meliorem finem ordinari, est enim propter Deum: sed tamen posse etiam perfici quantum ad finem, si plures homines et perfectius illum assequerentur: et quoad irrationales etiam perfici posse respectu finis, eodem modo, quia perfectius servirent homini, et bonitatem Dei perfectius repræsentarent.

Verum opinio Sti. Thomæ nullo modo favet systemati *Optimismi*, prout illud defendunt, sive Leibnitz, sive Wolf, sive Malebranche. Aliud est enim dicere hunc mundum, sensu exposito, non posse esse melius; et aliud asserere esse optimum possibilium. Optimismum graves Theologi impugnarunt, eumque penitus rejiciendum esse pronuntiarunt, tum quia omnipotentiæ divinæ limites ponuntur dicendo, Deum meliorem mundum condere haud potuisse; tum quia libertas divina in opere creationis negatur, et voluntas Dei ineluctabili necessitati subjicitur, si asseritur Deum vel majora motiva sequi, vel simpliciores vias ingredi ex necessitate naturæ suæ debere, tum quia mundus, ut melior esse non posset, sine limite bonus, perfectus, immensus, æternus et ideo Deus esse deberet: quod si

---

admitteretur, Pantheismus stabilitus foret.

(1) Diversimode tamen et secundum proportionem singulorum: nam humanitas Christi aliquo modo intrinsecam propter substantialem unionem; et propterea simpliciter: alia vero extrinsecam et habitudinalem tantum; ac propterea secundum quid; sed nobilius præ cæteris B. Virgo. (Nicolai).

(2) De his etiam infra, quæst. LXI, art. 4, et *Sent.* II, dist. 1, quæst. II, art. 2 ad 4, et dist. 15, q. III, art. 3, ad 1, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 100 et 101.

(3) (Conclusio. *Cum Deus sit perfectissimo modo, et secundum omnem gradum perfectionis intellectualis naturæ simplici-*

do maxime 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 bene vel male, et sit suarum operationum domina. Utrumque autem istorum excellentissime Deo convenit, scilicet perfectum esse et intelligentem: unde beatitudo maxime convenit Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod aggregatio bonorum est in Deo non per modum compositionis, sed per modum simplicitatis, quia quæ in creaturis multiplicia sunt, in Deo præexistunt simpliciter et unite, ut supra dictum est (qu. IV, a. 2, et XVIII, a. 4).

Ad secundum dicendum, quod esse præmium virtutis accidit beatitudini vel felicitati, inquantum aliquis beatitudinem acquirit, sicut esse terminum generationis accidit enti, inquantum exit de potentia in actum. Sicut igitur Deus habet esse, quamvis non generetur, ita habet beatitudinem, quamvis non mereatur (1).

---

ter perfectus, beatitudo ei quam maxime convenit).

Conclusio evidentissima est. Deus enim, ut ens a se, et infinitus, ut summum bonum, et æternus, omnia habet, omnia possidet in seipso, et ab omni defectu et miseria absolute immunis est. In seipso igitur ineffabili gaudio quiescit, quod nec augeri, nec minui, nec perturbari potest, nec amitti; quia ipse immutabilis est. Et quidem auctor beatitudinis omnium creaturarum, est ipse felicissimus. Quapropter Apostolus illum per antonomasiam beatum vocat, I Tim. VI, 15: *Beatus et solus potens*. Super quæ Theodoretus : *Nomen , beatus ,* inquit, *divina appellatio est*. Quod ipsi ethnici agnoverunt, ut Cicero, qui lib. I de Nat. deor. ait: *Ea est Dei vita, qua nihil beatius cogitari potest*: et Aristoteles, I de Cœlo, cap. 9: *Nec aliud, quam summam felicitatem, nectaris et ambrosiæ figmentis poetæ significarunt.*

(1) In Deo non est meritum, nec

ARTICULUS II.

Utrum Deus dicatur beatus secundum intellectum (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non dicatur beatus secundum intellectum. Beatitudo enim est summum bonum: sed bonum dicitur in Deo secundum essentiam, quia bonum respicit esse secundum essentiam, secundum Boetium (in Lib. de hebd.): ergo et beatitudo dicitur in Deo secundum essentiam, et non secundum intellectum.

2. Præterea, beatitudo habet rationem finis; finis autem est objectum voluntatis, sicut et bonum: ergo beatitudo dicitur in Deo secundum voluntatem, et non secundum intellectum.

Sed contra est, quod Gregorius dicit XXXII Moral. (cap. 7): *Ipse gloriosus est, qui dum seipso perfruitur, accedentis laudis indigens non est.* Esse autem gloriosum significat esse beatum: cum igitur Deo fruamur secundum intellectum, quia *visio est tota merces*, ut dicit Augustinus (XXII, de civ. Dei, cap. 26), videtur quod beatitudo dicatur in Deo secundum intellectum (2).

---

præmium, quia ejus actio non refertur ut finem ad alium, nisi ad seipsum: est ergo beatus per suam naturam. Improprie tamen et aliquo sensu præmium accipit creationis, ex gloria externa quam a creaturis illi provenit, (licet ipsi plenissimo jure debeatur,) et præcipue a rationalibus, quæ illum cognoscunt, amant, et laudant, libere in illum tendendo.

(1) De his etiam in *Sent.* II, dist. 16, art. 2.

(2) (Conclusio. *Cum beatitudo sit bonum perfectum secundum intellectum, ipsa intellectus operatione Deus beatus dicitur.*)

Est etiam evidens, quia Deus per intellectum infinitum se ipsum perfecte

Respondeo dicendum, quod beatitudo, sicut dictum est, significat bonum perfectum intellectualis naturæ: et inde est quod 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, secundum quam capit quodammodo omnia; unde cujuslibet intellectualis naturæ creatæ beatitudo consistit in intelligendo. In Deo autem non est aliud esse et intelligere secundum rem, sed tantum secundum intelligentiæ rationem: attribuenda ergo est Deo beatitudo secundum intellectum; sicut et aliis beatis, qui per assimilationem ad beatitudinem ipsius beati dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa ratione probatur, quod Deus sit beatus secundum suam essentiam, non autem quod beatitudo ei conveniat secundum rationem essentiæ, sed magis secundum rationem intellectus.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo, cum sit bonum, est objectum voluntatis; objectum autem præintelligitur actui potentiæ. Unde secundum modum intelligendi prius est beatitudo divina, quam actus voluntatis in ea requiescentis: et hoc non potest esse nisi actus intellectus, unde in actu intellectus attenditur beatitudo.

---

cognoscit, unde suprema felicitas oritur, de eo quod est, et quod potest; *ignoti* enim *nulla cupido*; nec ulla beatitudo est, si non plene cognoscitur bonum, quo fruitur: tantoque major est fruitio, quo cognitio est perfectior. Præterea beatitudo est bonum perfectum intellectualis naturæ; et perfectissimum in natura intellectuali, sive perfectissima ejus operatio, est *intelligere*.—Quæ ratio generaliter probat non tantum Dei, sed etiam creaturarum intellectualium beatitudinem consistere in operatione intellectus, nimirum essentialiter. Ex quo patet, quam profundissima ratione, nostra beatitudo supernaturalis dicitur ***visio.***

ARTICULUS III.

Utrum Deus sit beatitudo cujuslibet beati (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus sit beatitudo cujuslibet beati. Deus enim est summum bonum, ut supra ostensum est (quæst. VI, a. 2). Impossibile est autem esse plura summa bona, ut etiam ex superioribus patet (qu. XI, art. 2): cum igitur de ratione beatitudinis sit quod sit summum bonum, videtur quod beatitudo non sit aliud quam Deus.

2. Præterea, beatitudo est finis rationalis naturæ ultimus: sed esse ultimum finem rationalis naturæ soli Deo convenit: ergo beatitudo cujuslibet beati est solus Deus.

Sed contra. Beatitudo unius est major beatitudine alterius, secundum illud, (I. Corinth. XV, 41): *Stella differt a stella in claritate:* sed Deo nihil est majus: ergo beatitudo est aliquid aliud quam Deus (2).

---

(1) De his etiam 1-2, quæst. III, art. 1, ut et *Sent.* IV, dist. 42, quæst. I, art. 2, quæst. I, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 102 §. 2.

(2) (Conclusio. *Deus est ipsa omnium beatorum objectiva beatitudo, non formalis, nisi sui ipsius.*)

Prima pars conclusionis est notissima, et a nemine dubitatur. Solus enim Deus est summum bonum appetitus rationalis adæquate satiativum, et in eo inveniuntur omnes conditiones veræ beatitudinis objectivæ, nimirum quod sit perpetua, totalis, inamissibilis, suprema, et completa. Cætera omnia, præter Deum, possunt forte animam occupare, sed nullatenus satiare.

Beatitudo *formalis* etiam in possessione ipsius Dei consistit, sed cum sit actus vitalis beatorum, patet quod non est ipse Deus, ut recte Stus. Doctor distinguit. Circa essentiam vero hujus beatitudinis formalis variæ sunt theologorum opiniones. Quidam, ait Billuart, beatitudinem hominis formalem repo-

Respondeo dicendum, quod beatitudo intellectualis naturæ consistit in actu intellectus. In quo duo possunt considerari, scilicet objectum actus, 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 quod Deum intelligit; secundum illud Augustini in V Confess. (cap. 4): *beatus est qui te novit, etiamsi alia ignoret*: sed ex parte actus intelligendi, beatitudo est quid creatum in creaturis beatis, in Deo autem est etiam secundum hoc aliquid increatum.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo, quantum ad objectum, est summum bonum (1) simpliciter; sed quantum ad actum, in creaturis beatis est summum bonum non simpliciter, sed in genere bonorum participabilium a creatura.

Ad secundum dicendum, quod finis est duplex, scilicet *cujus* et *quo*, ut Philosophus ipse dicit (2), 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.

---

nunt in quodam illapsu divinitatis in essentiam animæ: tribuitur Henrico Gandavensi. Quidam in habitu deificante essentiam animæ, et perficiente potentiam ad operationem: tribuitur S. Bonaventuræ. Quidam in intellectione Dei increata, ita Magister Bonæ Spei; Quidam in solo actu voluntatis, scilicet, vel amore amicitiæ, ut vult Scotus, vel fruitione, ut volunt alii. Quidam in actibus intellectus et voluntatis simul, ita plures ex Societate: alii tandem in solo actu intellectus, ita Thomistæ cum suo Doctore, de quo in 1-2, quæst. III, agendum erit.

(1) Est enim ipse Deus, ut jam dictum est.

(2) Magnorum Moralium, lib. I, c. 3, ubi non bonum tantum, sed usum boni *finem* vocat. Hic autem est finis *quo*.

ARTICULUS IV.

Utrum in Dei beatitudine omnis beatitudo includatur (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo divina non complectatur omnes beatitudines. Sunt enim quædam beatitudines falsæ: sed in Deo nihil potest esse falsum: ergo divina beatitudo non complectitur omnem beatitudinem.

2. Præterea, quædam beatitudo secundum quosdam consistit in rebus corporalibus, sicut voluptatibus, divitiis, et hujusmodi (2), quæ quidem Deo convenire non possunt, cum sit incorporeus: ergo beatitudo ejus non completitur omnem beatitudinem.

Sed contra est, quod beatitudo est perfectio quædam: divina autem perfectio complectitur omnem perfectionem, ut supra ostensum est (quæst. IV. art. 2): ergo divina beatitudo complectitur omnem beatitudinem (3).

Respondeo dicendum, quod quicquid est desiderabile in quacumque

---

(1) De his etiam *Cont. Gent.* lib. I, cap. ult. §. 7.

(2) Ut suo loco expressius et singillatim, cum ex professo ea de re agetur infra 1-2, quæst. II.

(3) (Conclusio. *Quicquid desiderabile est in quacumque felicitate, id omne eminenter in divina felicitate continetur.)*

In titulo, *omnis beatitudo*, distribuit pro omni specie felicitatis. Ly vero in *ejus beatitudine*, non significat substantialem, seu primam simpliciter beatitudinem, de qua in præcedentibus duobus articulis habitus est sermo, sed statum potius beatificum, de quo in primo articulo tractatum est, ita quod, sensus quæstionis est: utrum Deus sit in tali statu beatitudinis, quod omnem habeat felicitatis speciem ac perfectionem. (Cajetanus). —De quo nullum dubium est, quia quidquid boni habetur in qualibet creatura, quod illam beet, sub hac ratione perfectiori modo invenitur in Deo.

beatitudine vel vera, vel falsa, totum eminentius in divina beatitudine præexistit. De contemplativa enim felicitate habet continuam et certissimam contemplationem sui et omnium aliorum; de activa vero, gubernationem totius universi. De terrena vero felicitate, quæ consistit in voluptate, divitiis, potestate, dignitate et fama, secundum Boetium, in III De consol. (pros. 10), 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 vero, admirationem totius creaturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo aliqua secundum hoc est falsa, secundum quod deficit a 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, quod bona quæ sunt in corporalibus corporaliter, in Deo sunt spiritualiter, secundum modum suum.

Et hæc dicta sufficiant de his quæ pertinent ad divinæ essentiæ unitatem.

TRACTATUS DE SS. TRINITATE.

PRÆNOTANDA.

EXPOSITIO DOCTRINÆ.— *Fides catholica hæc est, ut unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate veneremur; neque confundentes personas, neque substantiam separantes,* ait S. Athanasius in Symbolo, vel, ut canit Ecclesia in præf. de Trin. *ut in personis proprietas, et in essentia unitas, et in majestate adoretur æqualitas.*

Tres sunt ergo in una et individua essentia personæ divinæ, Pater, Filius et Spiritus Sanctus, ab invicem distinctæ, sed æquales et consubstantiales, ut legitur in Symbolo Nicæno et Athan. et definitum fuit in conc. Later. IV, cap. *Firmiter.*

Pater a nullo procedit, Filius a Patre per æternam generationem, et Spiritus Sanctus a Patre Filioque per simplicem processionem, ut de fide declaratum fuit in conc. Lugd. II in *defin. de proces. Spir. S.*

Omnia in divinis sunt tribus personis communia, ubi non obviat relationis oppositio, ut constat ex eodem, cap. *Firmiter,* et ex decreto Eugenii IV *pro Jacobitis.*

Tres Personæ ab essentia divina non distinguuntur realiter, sed tantum virtualiter juxta definitionem conc. Rhem. ab Eugenio III celebrati.

Admittendæ sunt in Deo, essentia *una,* processiones *duæ,* personæ *tres,* relationes *quatuor,* notiones *quinque,* et missiones *duæ,* secundum Symbolum conc. Tolet. XI, an. 675.

ERRORES CIRCA MYSTERIUM SANCTISSIMÆ TRINITATIS.

ERRORES VETERUM. Præcipui errores circa Sanctissimam Trinitatem ad has clases reduci possunt.

I. *Sabellianismus,* sub quo nomine comprehenduntur illi omnes, qui personas negabant vel confundebant, vel qui unicam tantum personam in Deo ponebant, diversa ratione trinominem; scilicet, *Pater,* prout mundum creavit et legem dedit; *Filius,* prout incarnata est, et homines redemit; *Spiritus Sanctus,* prout sanctificans animas: sicut idem sol est illuminativus, calefactivus, et productivus. Ad hanc clasem pertinent, Noetiani, Priscillianitæ, Praxeas, Valentinus, Cathaprygæ, et alii, qui etiam communi nomine *Patripassiani* dicuntur, eo quod Patrem incarnatum et passum affirmarent. Sabellianismus damnatus præcipue fuit in Concil. Alexandrino, anno 319, in Mediolanensi, anno 347, et in Sirmiensi, anno 341, et in aliis.

II. *Arianismus* et *Macedonianismus,* sub quorum nomine comprehendun-

tur illi omnes, qui trium personarum distinctionem admittebant, sed earum æqualitatem et consubstantialitatem negabant. Arius dicebat Verbum creaturam esse, non ex natura, sed ex sola participatione, et voluntate Patris, Deum esse, et instrumentum per quod Pater omnia creavit. Damnata fuit hæc hæresis in Concil. Alexandrino, et deinde in Nicæno I, anno 325. Ariani post concil. Nicænum in tres sectas seu factiones divisi sunt. Prima, Filium Dei in omnibus ἀνόμοιον, dissimilem propugnabat, unde *Anomœi*, id est, dissimiles dicti; tum etiam *Aetiani* et *Eunomiani* a suis auctoribus, Aetio et Eunomio. Secunda fuit Semiarianorum, qui vocem ὁμοούσιον, seu consubstantialem rejiciebant, et Filium Patri Κατούσιαν, similem, dicebant, vel etiam ὁμοίουσιον, id est, per omnia similem, adeoque etiam substantia. Tertia fuit Acacianorum, qui mediam viam sequuti, nec in omnibus similem, neque dissimilem Filium prædicabant, sed ὁμοῖον, id est, similem, non quidem essentia, sed voluntate, ad eum modum quo effigies suo prototypo similis est. Hæ sectæ graviter Ecclesiam perturbarunt per vim, fraudes, dolos, vafritiem, et malas artes, et eorum causa innumerabiles synodi et fidei professiones editæ fuerunt.—Macedonius divinitatem Spiritus Sancti impugnavit dicens, Spiritum Sanctum creaturam esse, ac proinde natura et dignitate Deo longe inferiorem. A pluribus synodis tunc temporis celebratis proscriptus fuit ejusmodi error, ac præsertim in œcumenico Constantin. I, anno 381.

III. *Tritheismus*, qui in divinis, non tantum tres personas, sed etiam tres Deos ponebat. Hic error prodiit ex schola monophysitarum, et postea opera cujusdam Philoponi resuscitatus, et statim damnatus, cito evanuit. Sed deinde illum quodam sensu renovavit Roscellinus, sæc. XI, dicens: Tres in divinitate personas, esse tres res, seu realitates inter se distinctas, eo modo quo tres animæ inter se differunt. Deinde sæc. XIII, Abbas Joachim docuit, tres personas non esse rem, sive essentiam numero unam, sed collectione, ut multi fideles sunt una Ecclesia; cujus error in concil. Lateran. IV damnatus fuit. Sæculo elapso Tritheismum renovarunt Petrus Faydit et Antonius Oehmbs.

IV. Comprehendit eos, qui tres personas admittunt, sed negant Spiritum Sanctum a Patre et Filio, tanquam ab unico principio procedere, ut græci schismatici. Hic error a Nestorianis originem cœpisse videtur: deinde illud amplexi sunt monothelitæ, iconomachi, et sæc. IX Photius patriarcha Constantin. Deinde illum renovavit Michael Cerularius, ac denique post concilium Florentinum Marcus Ephesinus, quem errorem etiam nunc Ecclesia græca tenet.

ERRORES RECENTIORUM.—*Socinianismus*, sub quo nomine comprehendimus omnes qui circa medium sæc. XVI jamdudum sopitas Sabellii, Arii, et Macedonii hæreses suscitarunt, quales fuerunt inter alios Michael Servetus hispanus, Valentinus Gentil, Campanus, et Socinus a quo secta nomen accepit. Hi omnes licet plura circa Trinitatem impia dogmata traderent, in hoc tamen convenere, ut dicerent: Patrem, Filium et Spiritum Sanctum tres quidem esse, non tamen tres personas, nec ejusdem substantiæ, sed solum Patrem verum Deum esse, vel potius unicam esse in Deo personam, unde etiam Trinitarii dicti sunt, et ab aliis *Unitarii*.

Sæculo XVII hæresis Sabelliana rursus caput extulit in Anglia. Varii enim negarunt Trinitatem personarum, et per Patrem, Filium, et Spiritum Sanctum, tres modos divinitatis intellexerunt, quapropter Modalistæ dicti sunt. Alii cum auctore Latitudinarii Orthodoxi, Trinitatem explicant per tria attributa, ita ut persona prima sit Bonitas Dei, secunda Sapientia, et tertia Potentia.

Inter Batavos Sabellianismum adoptavit Hermann Deusing, qui comparat

essentiam Dei cum anima hominis, et tres personas vocat ejusdem intellectum, judicium, ac voluntatem, atque existimat, Deum qua *intelligentem* Patrem, qua *judicantem* Filium, qua *volentem* Spiritum S. dici debere. Apud Suecos Emmanuel Swedenborg, juxta quem Trinitas non est nisi triplex manifestatio unius personæ, utpote quæ creans in Patre, redimens in Filio, sanctificans in Spiritu Sancto se manifestat.

Antitrinitariorum numerum maxime auxit Rationalismus recentiorum temporum; sic Kant docuit Deum sub triplici respectu considerandum esse, nempe, *ut sanctum legislatorem, ut providum gubernatorem, et ut justum judicem;* et monet, nullatenus tres personas distinctas agnoscendas esse, quia sic unitas essentiæ tolleretur.

Iisdem rationalismi principiis addicti multi theologi, non solum arminiani, quorum plerique ad Socinianismum propendent, sed etiam lutherani, et calviniani ab orthodoxa fide defecerunt. Sic Steimbart, Basedow, Wegscheider doctrinam revelatam de Trinitate aperte impugnarunt et rejecerunt.—Tieftrunk ait, per tres personas intelligi tres relationes Dei ad homines, nimirum relationem *bonitatis* sub symbolo Patris, relationem *sapientiæ* sub symbolo Filii, relationem *sanctitatis* sub symbolo Spiritus S.—Tollner et Silberschlag per tres personas intelligunt Dei *potentiam, intellectum, et voluntatem.*—Schlegel Trinitatem explicat per triplicem virtutem, quæ *mundum creat, conservat, et gubernat, mundum illuminat, et mundum emendat.*—De Wete in Trinitate agnoscit Deum ut *ens supremum*, ut *in mundo manifestatum*, et *in natura operantem*.

Maxime absona sunt quæ a Pantheistis proferuntur. Ipsi enim, ut quoddam vestigium Trinitatis appareat, triplicem vitæ divinæ processum assignare conantur. Standenmaier contendit, Sabellium pantheistico modo Trinitatem declarasse, et statuisse *Monadem* quæ successu temporis Pater, Filius, et Spiritus Sanctus fiat.—Jac. Boehm asseruit, Deum tendere ad sui manifestationem, et ideo se generare, et quidem se ut mundum generare, et manifestare, et hac de causa sub triplici respectu considerari posse; seu Trinitatem esse symbolum illius processus, in quo vita divina explicatur, quamvis distinctio personarum nulla sit admittenda.—Similia Schelling protulit, sed ad declarandum processum, qui in vita divina contingit, *tres potentias* statuit.—Schleiermacher, tres distinguit in divinitate periodos, in quarum prima Deus fit *natura*, in secunda *homo*, in tertia *spiritus*, et quidem in Ecclesia, postquam humanitas per Christum et in Christo ad suam dignitatem pervenerat.—Hegel divinitatem etiam in tribus periodis considerat: in prima est idea logica, seu Esse purum, in quo nihil distingui potest, qui differt ab absoluto esse, et absoluto non esse, et quasi in medio sistit, ut τὸ fieri: in secunda periodo divinitas se explicans, fit natura et homo: in tertia in se rediens fit Spiritus. Etiam nominat has periodos, *regnum Patris, regnum Filii, et regnum Spiritus*: sed in ultima solum periodo Deus fit Spiritus absolutus, qui est omnia, omnia movet, et in omnibus vivit.

His accesserunt, ut ait Perrone, ætate hac nostra non pauci, sive ex Germania, sive ex Gallia, qui mysterium SS. Trinitatis ita exponunt, ut penitus evanescat. Sic ex neo ecclecticis, alii autumarunt Trinitatem non esse nisi ideam *infiniti, finiti, eorumque relationis*, uti Cousin: vel Trinitatem non esse nisi triplicem manifestationem Dei, sive unius ejusdemque personæ in lege, in Evangelio, et in Ecclesia: alii, ut Michelet, docuerunt eam esse unitatem, quæ implicat potentiam, amorem et spiritum. Nec defuere qui, ut Bauder, docerent Trinitatem constitui ex tribus factoribus, quorum primus est *positio* (Pater), secundus est *oppositio* (Filius), tertius est *æquipositio* (Spiritus S.): Trinitatemque proinde perfici absoluta immanentium trium substantiarum unitate; ita

Patrem per egressum ex seipso et ingressum in Spiritum Sanctum adhuc impersonalem gignere Filium, et per ejusmodi ingressum cum Filio et in Filium personalem, Patrem et Spiritum Sanctum suam accipere personalitatem. Et ita porro alii non pauci, qui augustissimi hujus mysterii doctrinam ita temerarunt, ut a catholica ejus fide plane abhorreant, quorum nimis longum esset erronea placita recensere.

Adversus quos omnes:

PROPOSITIO I.—Tres sunt in una divina essentia personæ realiter distinctæ.

Prob. I. Ex Scriptura, tum Veteris, tum Novi Test. quamvis in illo hæc doctrina non ita ac in Novo manifeste ostendatur, fortasse ob nimiam propensionem Israelitarum ad idololatriam et polytheismum.—E Vet. Test.—Gen. I. 26: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram,* ubi *faciamus* ponitur in plurali ad ostendendam pluralitatem personarum. Postea v. 27 subjungit: *Et creavit Deus hominem ad imaginem suam: ad imaginem Dei creavit illum,* ubi loquitur in singulari ad significandam unitatem essentiæ.

Divinæ personæ, vel singillatim, vel tres simul distinctæ indicantur: Ps. CIX: *Dixit Dominus Domino meo: Sede dextris meis..... Tecum principium in die virtutis tuæ in splendoribus sanctorum: ex utero ante luciferum genui te.*—Isai. XLVIII, 16: *Et nunc Dominus misit me, et Spiritus ejus.* Ibid. VI. 3. *Sanctus, Sanctus, Sanctus, Dominus Deus exercituum.*

Ex Novo Testamento.—Prob. 1.º—Ex locis in quibus diserte numerantur tres personæ, sic. Matth. XXVIII, 19: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti,* ubi Christus dicens *in nomine* significat unam esse virtutem trium personarum, ac proinde unam naturam; et cum addit, *Patris, et Filii, et Spiritus Sancti,* aperte exprimit eorum distinctionem.

I. Joan. V. 7: *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum, et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt,* quo textu nihil clarius excogitari potest ad veritatem Trinitatis ostendendam (1).

Prob. 2.º—Christus (Joan. XIV. 16) ait, *Ego rogabo Patrem et alium Paraclitum dabit vobis.* Ubi Filius rogat, Pater rogatur, et Spiritus Sanctus mittitur.

3.º—Ex Traditione, quæ innotescit non solum ex Symbolis Apostolico, Nicæno, et Athanas. sed etiam ex communi Sanctorum Patrum consensu dicentium cum S. Iræneo: *Ecclesia per universum orbem usque ad fines terræ seminata..... accepit eam fidem quæ est in unum Deum Patrem omnipotentem..... et in unum Jesum Christum, Filium Dei..... et in Spiritum Sanctum.* Probatur

(1) Frustra Sociniani supposititicum dixerunt hoc versiculum; quia etsi in aliquibus codicibus non reperiatur, tamen Robertus Stephanus qui sexdecim vetusta exemplaria, tum græca tum latina ab Italia, Gallia, et Hispania conquisivit, septem solummodo notat in quibus, incuria amanuensium, versiculus ille desideratur. Eo præterea usi fuerunt contra Arianos, Tertullianus (cont. Praxeam.) Cyprianus (de unit. Eccle.) Idacius Clarus, Victor Uticensis (Profess. Cathol.) et alii. Denique optima legendi ratio, illud expostulat, cum postea textus sequatur: *Et tres sunt qui testimonium dant in terra,* etc.—Vide Perrone, tract. de Trinit. cap. II, prop. 2.

insuper Ecclesiæ fides ex formula Baptismi perpetuo collati in nomine trium divinarum personarum:—Ex doxologia seu glorificatione, *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto,* vel aliis verbis, quæ in fine omnium orationum et hymnorum addebatur.—Ex actis martyrum, qui in tormentis hanc fidem profitebantur, ut inter alios S. Epipodius, qui an. 17 M. Aurelii passus est, sic expresse dixit: *Christum cum Patre et Spiritu S. Deum esse confiteor.*—Ex ipsis hæreticis, sive admitterent, sive impugnarent hoc dogma, nam in utroque casu testes sunt talem fidem in Ecclesia viguisse, alioquin illam minime impugnassent, neque ab Ecclesia damnati fuissent. (Vide Perrone).

PROPOSITIO II.—Filius est verus Deus, et Patri consubstantialis.

De divinitate Patris nulla est dubitatio: omnes illam agnoscunt. Divinitas Filii, de fide definita in conc. Nicæno adversus Arianos, probatur ex Scriptura utriusque Testamenti. Sic Isaiæ IX, 6, dicitur: *Parvulus natus est nobis, et Filius datus est nobis..... et vocabitur nomen ejus Admirabilis, Consiliarius, Deus, Fortis, Pater futuri sæculi.* Et cap. XXXV: *Deus ipse veniet, et salvabit nos.* Atqui hi textus, fatentibus Arianis et Socinianis, intelliguntur de Christo Filio Dei; ergo est verus Deus.

Christus suam divinitatem probavit illis verbis Psalm. CXI: *Dixit Dominus Domino meo: Sede a destris meis.* Quod argumentum distinctionem et æqualitatem adeo invicte probat, ut Judæi nihil potuerint respondere.

Ex N. T. eadem veritas ostenditur præcipue verbis Christi, apud Joan. X 30: *Ego et Pater unum sumus,* quæ decretoria sunt. Et iterum ait, Joan. XVI. 15: *Omnia quæcumque habet Pater mea sunt.* Atqui Pater habet divinitatem; ergo et Filius. Idem Joan. I. 1, I. Joan. V. 20, et Philip. II. 6. quæ brevitatis gratia omittimus.

Probatur etiam ex Patribus antenicænis, quos Sociniani calumniati sunt non prædicasse Verbi Divinitatem, quum illam per Concilium Nicænum invectam esse mentirentur. Ex omnibus quos auctores passim adducunt, sufficiat nobis audire S. Iræneum dicentem: *Semper est coexistens Filius Patri.* Tertullianum: *Ego et Pater unum sumus: ad substantiæ unitatem, non ad numeri singularitatem pertinet.* S. Ignatium: *Medicus unus est, carnalis et spiritualis, factus et non factus, in homine existens Deus, et ex Maria et ex Deo..... qui est Verbum ipsius æternum,* etc.

Denique ipsimet hæretici, qui quovis sæculo Verbi Divinitatem negaverunt, testes sunt vel inviti, perpetuæ traditionis, quæ ab incunabulis Ecclesiæ ad nos usque pervenit.

PROPOSITIO III.—Spiritus Sanctus est Deus et Patri et Filio consubstantialis.

1.° Sacra Scriptura Spiritum Sanctum *Deum* appellat ac *Dominum,* Isai. VI, 8: *Audivi vocem Domini dicentis: Vade et dices populo huic: Audite audientes et nolite intelligere.....* Atqui hic *Dominus* est Spiritus Sanctus, explicante Paulo Act. XXVIII. 25: *Bene Spiritus Sanctus locutus est per Isaiam prophetam ad Patres nostros dicens: Vade ad populum istum, etc.*—Item I Cor. III, 16:

Nescitis quia templum DEI *estis, et* SPIRITUS SANCTUS *habitat in vobis.* Habere templum, solius Dei est.

2. Sacra Scriptura Spiritui Sancto tribuit quod solius Dei est proprium. Sic de eo prædicatur omniscientia I Cor. II, 10: *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei;* immensitas Sap. I, 7: *Spiritus Domini replevit orbem terrarum;* omnipotentia, Psal. XXXII, 6: *Verbo Domini cœli firmati sunt, et spiritu oris ejus omnis virtus eorum;* peccatorum remissio, Joan. XX, 22: *Accipite Spiritum Sanctum: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis:* sanctificatio animarum I Cor. VI; 11: *Abluti estis, sanctificati estis, justificati estis, in nomine Domini Nostri Jesu Christi, et in Spiritu Dei nostri.*

3.° Traditio patet ex Concilio Constantinop. Macedonium damnante. Ex Patribus, inter quos S. Justinus; *Patrem et qui ab eo venit Filium, et Spiritum Sanctum propheticum colimus et adoramus:* et alii plures. Quod confirmatur ex generalibus argumentis supra allatis. Hæc sane Ecclesiæ constans et perpetua fides fuit, et est.

PROPOSITIO IV.—MYSTERIUM SS. TRINITATIS RECTÆ RATIONI ADVERSARI NULLO MODO OSTENDI POTEST.

Hanc propositionem, quæ est contra Socinianos et Rationalistas, sic probat Charmes:

1.° *Indirecte.*—Constat ex dictis mysterium SS. Trinitatis a Deo revelatum esse; atqui quod a Deo revelatum est, rationi adversari non potest, quia fides et ratio a Deo tamquam ab uno eodemque immutabili fonte oriuntur. Ergo, etc.

2.° *Directe.*—Illud mysterium non repugnat rectæ rationi, quod *negative* probari potest; atqui mysterium SS. Trinitatis negative probari potest: nam illud probatur negative, quod non probatur impossibile; atqui mysterium SS. Trinitatis non probatur impossibile. Ergo, etc.

Prob. min. Aliquid non probatur impossibile, cum omnia solvuntur argumenta, quæ ejus oppugnant existentiam: atqui omnia argumenta, quæ oppugnant mysterium Trinitatis solvi possunt..... Ergo, etc. Præterea, ad probandam repugnantiam in mysterio SS. Trinitatis, ostendi debet unitati essentiæ repugnare distinctos existendi modos; atqui hoc nunquam adversarii ostendere poterunt. Prob. min. 1.° Quia repugnantia ostendi non potest, nisi per comparationem duarum idearum, quæ sese invicem excludunt, v. g., circuli et quadrati; atqui id effici non potest, siquidem adæquatam idæam divinæ essentia non habent, neque adæquatam idæam modorum seu personalitatum, quæ constituunt divinam essentiam. 2.° Quia repugnantia ostendi nequit nisi in his de quibus certum judicium ferre possumus; non possumus autem certum ferre judicium, nisi de his quæ subjiciuntur naturali rationi: atqui dogma SS. Trinitatis est supra naturalem rationem, nec propterea rationi naturali subjicitur. Ergo impossibile est de illo certum ferre judicium, nec ostendere mysterium Sanctissimæ Trinitatis rectæ rationi aliquo modo adversari. (Edit. Paris. 1861).

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 secundum relationes originis distinguuntur, secundum ordinem doctrinæ prius considerandum est de origine, sive de processione; secundo de relationibus originis; tertio de personis.

Circa processionem quæruntur quinque: 1.° Utrum processio sit in divinis.—2.° Utrum aliqua processio in divinis generatio dici possit.—3.° Utrum præter generationem aliqua alia processio possit esse in divinis.—4.° Utrum illa alia processio possit dici generatio.—5.° Utrum in divinis sint plures processiones quam duæ.

ARTICULUS I.

Utrum processio sit in divinis (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non possit esse aliqua processio. Processio enim significat motum ad extra: sed in divinis nihil est mobile, neque extraneum: ergo neque processio.

2. Præterea, omne procedens est diversum ab eo a quo procedit: sed in Deo non est aliqua diversitas, sed summa simplicitas: ergo in Deo non est processio aliqua.

3. Præterea, procedere ab alio, videtur rationi primi principii repugnare: sed Deus est primum principium, ut supra ostensum est, (quæst. II, art. 3): ergo in Deo processio locum non habet.

Sed contra est, quod dicit Dominus, (Joan. VIII, 42): *Ego ex Deo processi.* (1).

Respondeo dicendum, quod divina Scriptura in rebus divinis, nominibus ad processionem pertinentibus utitur. Hanc autem processionem diversi diversimode acceperunt. Quidam enim acceperunt hanc processionem secundum quod effectus procedit a causa: et sic accepit Arius, dicens Filium procedere a Patre, sicut primam ejus creaturam, et Spiritum Sanctum procedere a Patre et Filio, sicut creaturam utriusque. Et secundum hoc

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 13, art. 1, et *Cont. Gent.* lib. IV, cap. 11, et *De Potent.* quæst. X, art. 1.

(1) (Conclusio. *Cum Deus sit super omnia intellectualis naturæ existens, nulla in eo processio est, nisi sequens intelligibilem ejus operationem, secundum quam in ipso aliquid procedit.*)

Processio (græce, προβολης), est *origo*, seu *emanatio unius ab alio:* unde in divinis significat unam personam ab alia, tamquam a principio, originem ducere. Est autem duplex; una *transiens*, seu ad extra, altera *immanens* seu ad intra. Transiens dicitur, cujus terminus extra suum principium exit, ut in humanis filius est extra patrem. Immanens vero, cujus terminus intra suum principium manet. Hæc iterum distinguitur *physica* et tamquam a causa, et *metaphysica*, tamquam a mero principio. Prima est, quando terminus productionis a principio suo pendet, et utpote accidens, in natura ab ipso differt: sic cum homo cogitat, verbum ex ejus mente procedit, et intra eam manet, sed effectus est physicus et accidentalis ab homine pendens, naturaque ab eodem discrepans. Metaphysica est, quæ fit sine dependentia nec diversitate naturæ, re-

neque Filius neque Spiritus Sanctus esset verus Deus (1): quod est contra id quod dicitur de Filio (I. Joan, ult. 20): *Ut simus in vero Filio ejus. Hic est verus Deus.* Et de Spiritu Sancto dicitur (I. Corinth. VI, 19): *Nescitis quia membra vestra templum sunt Spiritus Sancti?* Templum autem habere solius Dei est. Alii vero hanc processionem acceperunt secundum quod causa dicitur procedere in effectum, inquantum vel movet ipsum, vel similitudinem suam ipsi imprimit; et sic accepit Sabellius, dicens ipsum Deum Patrem dici Filium secundum quod carnem assumpsit ex Virgine; et eumdem dici Spiritum Sanctum, secundum quod creaturam rationalem sanctificat, et ad vitam movet. Huic autem acceptioni repugnant verba Domini de se dicentis (Joan. V, 19): *Non potest a se facere Filius quidquam;* et multa alia

---

manentibus solum istis duobus respectibus, *a quo alius*, et *qui ab alio*, inter principium et procedentem: et hoc modo personæ divinæ procedunt.

De fide est dari in Deo veras processiones metaphysicas. Probatur 1.° ex Scripturis, quæ hanc veritatem aperte docent. Psalm. II, 7; *Filius meus est tu; ego hodie genui te*: quod sine processione intelligi nequit. Et Christus de se ipso dicit, Joan. VIII, 42; *Ego ex Deo processi et veni*: et alibi de Spiritu Sancto ait, Joan. XV, 26: *Mittam vobis Spiritum veritatis, qui a Patre procedit.* In symbolis Filius dicitur ex *Patre natus, Deus de Deo*, et Spiritus Sanctus *a Patre et Filio* procedere. Idem docent Sancti Patres, quorum aliqui rationem theologicam afferunt, ut Stus. Joannes Damascenus (Fidei orthod. lib. I, cap. 8): *Impossibile est*, inquit, *Deum, fecunditate naturali destitutum dicere. Porro fecunditas in eo sita est, ut quis ex seipso, id est, ex propia substantia prolem natura similem sui edat.* Hæc quidem est perfectio summa, qua Deus carere non debet.

(1) Processio effectus a causa requirit quod effectus sit essentialiter a sua causa distinctus, saltem numero.

per quæ ostenditur quod non est ipse Pater qui Filius.

Si quis autem diligenter consideret, uterque accepit processionem secundum quod est ad aliquid extra, unde neuter posuit processionem in ipso Deo. Sed cum omnis processio sit secundum aliquam actionem, sicut secundum actionem quæ tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra; ita secundum actionem quæ manet in ipso agente, attenditur processio quædam ad intra: et hoc maxime patet in intellectu, cujus actio, scilicet intelligere, manet in intelligente. Quicumque autem intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum quod est conceptio rei intellectæ ex vi intellectiva proveniens, et ex ejus notitia procedens: quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur *verbum cordis*, significatum verbo vocis. Cum autem Deus sit super omnia, ea quæ in Deo dicuntur, non sunt intelligenda secundum modum infimarum creaturarum, quæ sunt corpora, sed secundum similitudinem supremarum creaturarum, quæ sunt intellectuales substantiæ, a quibus etiam similitudo accepta deficit a repræsentatione divinorum. Non ergo accipienda est processio secundum quod est in corporalibus vel per motum localem, vel per actionem alicujus causæ in exteriorem effectum, ut calor a calefaciente in calefactum, sed secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis a dicente, quod manet in ipso. Et sic fides catholica ponit processionem in divinis (1).

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de processione, quæ est motus localis, vel quæ est secundum actionem tendentem in ex-

---

(1) De principio divinarum processionum hæc notanda sunt. Certum est *principium quod*, cui scilicet actio ipsa adscribitur, esse personam Patris respectu Filii, et Patris et Filii respectu Spiritus Sancti. Omnes admittunt *princi-*

teriorem materiam, vel in exteriorem effectum: talis autem processio (1) non est in divinis, ut dictum est, (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod id quod procedit secundum 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; imo, quanto perfectius procedit, tanto magis est unum cum eo a quo procedit. Manifestum est enim quod quanto aliquid magis intelligitur, tanto conceptio intellectualis est magis intima intelligenti, et magis unum: nam intellectus secundum hoc quod actu intelligit, secundun hoc fit magis unum cum intellecto. Unde cum divinum intelligere sit in fine perfectionis, ut supra dictum est (quæst. XIV, art. 2), necesse est quod Verbum divinum sit perfecte unum cum eo a quo procedit, absque omni diversitate.

Ad tertium dicendum, quod procedere a principio, ut extraneum et diversum, repugnat rationi primi principii; sed procedere ut intimum, et absque diversitate, per modum intelligibilem, includitur in ratione primi principii (1). Cum enim dicimus ædificatorem principium domus, 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.

Utrum aliqua processio in divinis generatio dici possit (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod processio quæ est in divinis, non possit dici generatio. Generatio enim est mutatio de non esse in esse, corruptioni opposita, et utriusque subjectum est materia: sed nihil horum competit divinis: ergo non potest generatio esse in divinis.

---

pium quo, seu formam qua suppositum agit, *remotum* esse naturam divinam: sed dificultas est de *principio quo proximo*, circa quod plures sunt sententiæ. Durandus dicit hoc principium esse naturam divinam, per suam infinitam fecunditatem: verum hæc opinio, ut temeraria impugnatur, quia ut dicitur in Conc. Later. IV *essentia nec producit, nec producitur, nec generat, nec generatur*. Alii cum S. Bonaventura censent principium *quo* proximum esse solas relationes; sed hæc opinio rejicitur, quia principia divinarum processionum debent esse actuosa, relationes vero natura sua nihil omnino agunt, nec ipsarum est agere, cum supponant terminum operationis. Communior opinio docet *principium quo proximum* divinarum processionum, esse intellectum et voluntatem, prout connotant relationes Paternitatis et Spirationis activæ. Probatur, quia Scriptura et Patres vocant Filium *Verbum et Sapientiam*, et Spiritum Sanctum *amorem* et *dilectionem*, quia scilicet Filius procedit per intellectum, et Spiritus Sanctus per voluntatem. — Præterea divinæ processiones sunt ad intra; debent ergo proxime manare ab illis facultatibus quæ solæ operantur ad intra. — Deinde hæc sententia est reliquis aptior ad varia mysterii Trinitatis capita exponenda: ex. gr. cur processio Filii sit prior quam Spiritus Sancti; cur prima sit generatio, et non secunda: in quo utraque processio distinguatur; cur sint duæ tantum processiones, etc., etc.

(1) Processio secundum actionem transeuntem non est in Deo proprie, sed metaphorice. Actionem vero immanentem ei tribuimus, tanquam quæ in eo sit proprie et formaliter.

(1) Hic S. Thomas non dicit in ratione primi principii includi quod ipsum procedat ut intimum, siquidem Pater est primum principium, et ab alio non procedit, sed includi in ratione primi principii, quod ab eo aliquid procedat, in eoque maneat.

(2) De his etiam *Cont. Gent.* lib. IV, cap. 10, et 11, et *Opusc.* II, cap. 40,

2. Præterea, in Deo est processio secundum modum intelligibilem, ut dictum est: sed in nobis talis processio non dicitur generatio: ergo neque in Deo.

3. Præterea, omne genitum accipit esse a generante; esse ergo cujuslibet geniti est esse receptum. Sed nullum esse receptum est per se subsistens: cum igitur esse divinum sit per se subsistens, ut supra probatum est (qu. VII, art. 1, et XI, art. 4), sequitur quod nullius geniti esse sit esse divinum: non est ergo generatio in divinis.

Sed contra est, quod dicitur (Psal. II, 7): *Ego hodie genui te* (1).

Respondeo dicendum, quod processio Verbi in divinis dicitur generatio. Ad cujus evidentiam sciendum est quod nomine generationis dupliciter utimur: uno modo communiter ad omnia generabilia et corruptibilia; et sic generatio nihil aliud est quam mutatio de non esse ad esse: alio modo proprie in viventibus; et sic generatio significat originem alicujus viventis a principio vivente conjuncto; et hæc proprie dicitur nativitas. Non tamen omne hujusmodi dicitur genitum, sed proprie quod procedit secundum rationem similitudinis; unde pilus vel capillus non habet rationem geniti et filii, sed solum quod procedit secundum rationem similitudinis, non cujuscumque; nam vermes, qui generantur ex animalibus, non habent rationem generationis et filiationis, licet sit similitudo secundum genus, sed requiritur ad rationem talis generationis quod procedat secundum rationem similitudinis in natura ejusdem speciei, sicut homo procedit ab homine, 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 omnino primam rationem generationis: sed potest habere rationem generationis, quæ est propria viventium. Sic igitur processio Verbi in divinis habet rationem generationis: procedit enim per modum intelligibilis actionis, quæ est operatio vitæ, et a principio conjuncto, ut supra jam dictum est (art. præc.), et secundum rationem simili-

---

ut et *Sent.* I, dist. 12, art. 1, vel etiam dist. 13, art. 3.

(1) (Conclusio. *Processio secundum quam Verbum in divinis procedit, est generatio, non quidem communiter, sed proprie, quæ origo viventis a principio vivente conjuncto secundum similitudinem ejusdem naturæ est.*)

Generatio definitur: *Origo viventis a vivente principio conjuncto, in similitudinem naturæ, vi processionis formaliter.*

Verbi processio est generatio, ut patet ex pluribus locis Sacræ Scripturæ, ubi hoc vocabulum usurpatur, ut Psalmo II, 7; *Ego hodie genui te;* et alibi; *Ex utero ante luciferum genui te:* Et Isai. LIII. 8; *Generationem ejus quis enarrabit?*—Patet ex aliis, ubi secunda persona dicitur *filius*, ut Math. III: *Hic est Filius meus dilectus*, et ibid XVI: *Tu es Christus Filius Dei vivi*, et alibi passim.

Et quidem processioni Verbi conveniunt omnes conditiones veræ generationis; est enim: 1.° origo viventis a vivente, nam; *Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et filio vitam habere in semetipso.* 2.° a principio conjuncto, quia Pater et Filius substantialiter conjunguntur, nec tantum aliquam partem substantiæ Patris habet Filius, sed totam substantiam. 3.° Est in similitudinem naturæ, et quidem numericæ, non tantum specificæ, et ideo dicitur, *filius, imago, speculum, figura substantiæ ejus*, etc. 4.° Est vi processionis formaliter,

---

quia procedit per intellectum, qui tendit in verbum, seu speciem expressam, formando similitudinem ad rem intellectam, et quidem substantialem, cum in Deo idem sit *intelligere* et *esse*.—Eadem veritas in omnibus fidei symbolis prædicatur, et a Patribus unanimiter docetur.

tudinis; quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectæ, et in eadem natura existens, quia in Deo idem est intelligere et esse, ut supra ostensum est, (qu. III, art. 4, et XIV, art. 4). Unde processio Verbi in divinis dicitur generatio, et ipsum Verbum procedens dicitur Filius.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de generatione secundum rationem primam, prout importat exitum de potentia in actum: et sic non invenitur in divinis, ut supra dictum est, (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod intelligere in nobis non est ipsa substantia intellectus. Unde Verbum, quod secundum intelligibilem operationem procedit in nobis, non est ejusdem naturæ cum eo a quo procedit; unde non proprie et complete competit ei ratio generationis. Sed intelligere divinum est ipsa substantia intelligentis, ut supra ostensum est, (quæst. XIV, art. 4): unde Verbum procedens procedit ut ejusdem naturæ subsistens; et propter hoc proprie 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, 24): *Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram; ante colles ergo parturiebar.* Sed in intellectu nostro utimur nomine conceptionis, secundum quod in verbo nostri intellectus invenitur similitudo rei intellectæ, licet non inveniatur naturæ identitas.

Ad tertium dicendum, quod non omne acceptum (1) est receptum in aliquo subjecto; alioquin non posset dici quod tota substantia rei creatæ sit accepta a Deo, cum totius substantiæ non sit aliquod subjectum receptivum. Sic igitur id quod est genitum in divinis accipit esse a generante, non tanquam illud esse sit receptum in aliqua materia vel subjecto, quod repugnat subsistentiæ divini esse; sed secundum hoc dicitur esse acceptum, inquantum procedens ab alio habet esse divinum, non quasi aliud ab esse divino existens. In ipsa enim perfectione divini esse continetur et Verbum intelligibiliter procedens, et principium Verbi, sicut et quæcumque ad ejus perfectionem pertinent, ut supra dictum est, (qu. IV, art. 2, et XIV, art. 4).

(1) Aliud namque est esse receptum quam esse acceptum. Esse receptum dicitur quod in aliqua materia vel subjecto recipitur; esse autem acceptum, quod accipitur ab alio, etiamsi in nulla materia vel subjecto recipiatur. Unde patet nullum esse receptum esse per se subsistens, esse tamen acceptum posse esse per se subsistens.

ARTICULUS III.

Utrum sit in divinis alia processio a generatione Verbi (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit in divinis alia processio a generatione Verbi. Eadem enim ratione erit aliqua alia processio ab illa alia processione, et sic procederetur in infinitum; quod est inconveniens: standum est igitur in prima, ut sit una tantum processio in divinis.

2. Præterea, in omni natura invenitur tantum unus modus communicationis illius naturæ, et hoc ideo est, quia operationes secundum terminos habent unitatem et diversitatem: sed processio in divinis non est nisi secundum communicationem divinæ naturæ: cum igitur sit una tantum natura divina, ut supra ostensum est, (quæst. XI, art. 3), relinquitur quod una sit tantum processio in divinis.

3. Præterea, si sit in divinis alia processio ab intelligibili processione

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 18, quæst. I, art. 2, et *Cont. Gent.* lib. IV, cap. 13, et *De Potent.* quæst. X, art. 2, ut et *Sent.* I, dist. 13, art. 3.

Verbi, non erit nisi processio amoris, quæ est secundum voluntatis operationem: sed talis processio non potest esse alia a processione intellectus intelligibili, quia voluntas in Deo non est aliud ab intellectu, ut supra ostensum est, (quæst. XIX, art. 1): ergo in Deo non est alia processio præter processionem Verbi.

Sed contra est, quod Spiritus Sanctus procedit a Patre, ut dicitur (Joan. XV, 16). Ipse autem est alius a Filio, secundum illud (Joan. XIV, 16); *Rogabo Patrem meum, et alium paracletum dabit vobis:* ergo in divinis est alia processio præter processionem Verbi (1).

Respondeo dicendum, quod in divinis duæ sunt processiones, scilicet processio Verbi, et quædam alia. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod in divinis non est processio nisi secundum actionem quæ non tendit in aliquid extrinsecum, sed manet in ipso agente: hujusmodi autem actio in intellectuali natura est actio intellectus et actio voluntatis. Processio autem Verbi attenditur secundum actionem intelligibilem: secundum autem operationem voluntatis invenitur in nobis quædam alia processio, scilicet processio amoris, secundum quam amatum est in amante (1), 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, quod non est necessarium procedere in divinis processionibus in infinitum: processio enim quæ est ad intra in intellectuali natura, terminatur in processione voluntatis.

Ad secundum dicendum, quod quidquid est in Deo, est Deus, ut supra ostensum est, (quæst. III, art. 3 et 4), quod non contingit in aliis rebus: et ideo per quamlibet processionem quæ non est ad extra, communicatur divina natura, non autem aliæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod licet in Deo non sit, aliud voluntas et intellectus, tamen de ratione voluntatis et intellectus est, quod processiones quæ sunt secundum actionem utriusque, se habeant secundum quemdam ordinem; non enim est processio amoris nisi in ordine ad processionem Verbi: nihil enim potest voluntate amari, nisi sit in intellectu conceptum. Sicut igitur attenditur quidam ordo Verbi ad principium a quo procedit, licet in divinis sit eadem substantia intellectus et con-

---

(1) (Conclusio. *Præter Verbi divini processionem sequentem intelligibilem ejus operationem, alia quædam amoris processio est sequens actionem voluntatis.)*

De fide est, præter generationem Verbi esse in divinis aliam, quæ proprie dicitur *processio*, et convenit Spiritui Sancto. Sacræ Scripturæ manifeste significant Spiritum Sanctum esse alium a Filio, ut Christus docet, Joan. XIV,: *Ego rogabo Patrem et alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in æternum. Spiritum veritatis.* Ipse Filius mittit Spiritum Sanctum, qui proinde ab eo sicut a Patre procedit, ac proinde distinctus est: nam dicit Joan. XV: *Cum venerit Paraclitus quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit* etc. Et quidem Spiritus Sanctus, ut vera persona divina, per processionem divinam naturam accipit, quæ aliter accipi substantialiter minime potest. —Quamvis autem una processio sit infinita in sua ratione, non sic tamen est infinita, ut excludat aliam alterius personæ processionem, ac proinde non exhaurit totam Dei actionem, quasi Deus nullam aliam personam producere possit præter eam quæ generatur.

(1) Per actum voluntatis rem aliquam amantis, producitur aliquid in voluntate, non quod sit objectum ejus intrinsecum, vel similitudo rei amatæ, sed quod sit terminus volitionis intrinsecus; qui nihil est aliud quam impulsus, seu affectio et propensio voluntatis in rem amatam, et secundum hoc amatum dicitur esse in amante.

ceptio intellectus; ita, licet in Deo sit idem voluntas et intellectus, tamen, quia de ratione amoris est quod non procedat nisi a conceptione intellectus, habet ordinis distinctionem processio amoris a processione Verbi in divinis.

ARTICULUS IV.

Utrum processio amoris in divinis sit generatio (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod 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 similitudinen naturæ, alias esset extraneum a natura divina, et sic esset processio ad extra: ergo quod 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 (Eccli. XIII, 19), quod *omne animal diligit simile sibi:* si igitur ratione similitudinis Verbo procedenti convenit generari et nasci, videtur etiam quod amori procedenti convenit generari.

3. Præterea, non est in genere quod non est in aliqua ejus specie: si igitur in divinis sit quædam processio amoris, oportet quod præter hoc nomen commune habeat aliquod nomen speciale: sed non est aliud nomen dare nisi generatio: ergo videtur quod processio amoris in divinis sit generatio.

Sed contra est, quod secundum hoc sequeretur quod Spiritus Sanctus qui procedit ut amor, procederet ut genitus, quod est contra illud Athanasii, (in suo symb.); *Spiritus Sanctus a Patre et Filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens* (2).

Respondeo dicendum, quod processio amoris in divinis non debet dici generatio. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod hæc est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem; voluntas

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 13, art. 3, et *Cont. Gent.* lib. IV, cap. 23.

(2) (Conclusio. *Cum processio amoris non sit secundum rationem similitudinis, ea minime generatio est; et quod procedit in ea, non genitus seu Filius, sed Spiritus est.*)

Ex principio supra posito Stus. Thomas conclusionem optime probat, ex differentia inter intellectum et voluntatem. Est de fide, ut patet ex Scripturis, ubi semper de Spiritu Sancto dicitur quod *procedit*, et numquam quod *generetur*, dum e contra Filius multoties dicitur *Unigenitus*. Hæc fuit semper constans Ecclesiæ doctrina, et omnium Patrum prædicatio, neque processionem Spiritus Sancti esse generationem, neque ipsum esse Filium.

Sed hic oritur una ex difficilioribus theologiæ quæstionibus, cur scilicet sola processio Verbi sit generatio, non autem Spiritus Sancti. Discrimen hoc Sancti Patres nullo modo investigabile crediderunt. *Quid inter nasci et procedere intersit de illa excellentissima natura loquens explicare quis potest?* inquit S. Augustinus. *Distinguere inter illam generationem et hanc processionem nescio, non valeo, non sufficio.* Tamen illi contra Macedonianos conati sunt aliquam verisimilem rationem reddere. Quidam dixerunt Spiritum Sanctum non esse Filium, ne, cum a duobus procedat, putaretur procedere ex patre et matre, ut inter homines: alii, quia nullus filius duos patres habere potest; alii quia si essent in Deo duo filii, deberent eadem ratione esse infiniti. Sed hæc ad captum populi accommodata erant. Theologi etiam hoc modeste investigarunt, quorum præcipuæ sententiæ hæc sunt. Prima dicit, Verbum esse filium, quia naturam fecundam a Patre accipit, non autem Spiritus Sanctus. Secunda asserit, processionem Verbi, et non Spiritus Sancti, esse generationem, quia prima procedit naturaliter, seu per modum naturæ, non secunda. Ter-

autem fit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc quod voluntas habet quamdam inclinationem in rem volitam. Processio igitur quæ attenditur secundum rationem intellectus, est secundum rationem similitudinis; et intantum potest habere rationem generationis, quia omne generans generat sibi simile. Processio autem quæ attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid; et ideo quod procedit in divinis per modum amoris, 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, quod quicquid est in divinis, est unum cum divina natura. Unde ex parte hujus unitatis non potest accipi propria ratio hujus processionis, vel illius, secundum quam una distinguatur ab alia; sed oportet quod propria ratio hujus vel illius processionis accipiatur secundum ordinem unius processionis ad aliam (1). Hujusmodi autem ordo attenditur secundum rationem voluntatis et intellectus: unde secundum horum propriam rationem utraque processio in divinis sortitur nomen, quod imponitur ad propriam rationem rei significandam. Et inde est quod 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, inquantum ipsum est quædam similitudo rei intellectæ, sicut genitum est similitudo generantis: sed ad amorem pertinet, non quod ipse amor sit similitudo, sed in quantum similitudo est principium amandi. Unde non sequitur, quod amor sit genitus, sed quod genitum sit principium amoris.

Ad tertium dicendum, quod Deum nominare non possumus nisi ex creaturis, ut dictum est supra, (quæst. XIII, art. 1): et quia in creaturis communicatio naturæ non est nisi per generationem, processio in divinis non habet proprium vel speciale nomen nisi generationis. Unde processio quæ non est generatio, remansit sine speciali nomine, sed potest nominari *spiratio*, quia est processio Spiritus.

---

tia, ideo Filium esse genitum, et non Spiritum Sanctum: quia licet uterque vi processionis fiat similis in natura, solus Filius procedit ut imago. Quarta et communior, aliis omissis, affirmat processionem Verbi esse generationem, et non processionem Spiritus Sancti, quia illa est per intellectum, qui vi sua est assimilativus, et ista est per voluntatem, quæ vi sua non est assimilativa. Huic favent Scriptura et Patres, cum indicant Filium esse genitum, quia est Verbum. *Eo Filius quo Verbum*, ait S. August. *et eo Verbum quo Filius*. (VI de Trin. cap. 2). Nam Filius ex vi processionis est similis in natura, quia intellectus ex propria virtute tendit ad producendum terminum similem objecto cognito. E contra Spiritus Sanctus procedit per voluntatem, de cujus ratione non est, vi processionis formaliter, esse similis in natura suo principio. Actus enim voluntatis *per se* et *ex natura sua* non tendit ad reddendum objectum simile voluntati, quia tantum producit affectum aut impulsum in rem amatam, sed nunquam similitudinem realem, et veram naturæ unitatem.

(1) In quantum scilicet processio per voluntatem, præsupponit processionem Verbi, quæ est per intellectum: ita autem præsupponit, non quasi processio Verbi producat processionem amoris, aut quia processio amoris emanet a processione Verbi formaliter, hoc est, a generatione passiva; sed quia Verbum per modum intellectus procedens producit amorem: et quia amor procedit ex conceptione Verbi, id est, ex Verbo concepto.

ARTICULUS V.

Utrum sint plures processiones in divinis quam duæ (1).

Ad quintum sic proceditur. 1 Videtur quod sint plures processiones in divinis quam duæ; sicut enim scientia et voluntas attribuitur Deo, ita et potentia: si igitur secundum intellectum et voluntatem accipiuntur in Deo duæ processiones, videtur quod tertia sit accipienda secundum potentiam.

2. Præterea, bonitas maxime videtur esse principium processionis, cum bonum dicatur esse diffusivum sui. Videtur igitur quod secundum bonitatem aliqua processio in divinis accipi debeat.

3. Præterea, major est fecunditatis virtus in Deo quam in nobis: sed in nobis non est tantum una processio Verbi, sed multæ, quia ex uno verbo in nobis procedit aliud verbum, et similiter ex uno amore alius amor: ergo et in Deo sunt plures processiones quam duæ.

Sed contra est, quod in Deo non sunt nisi duo procedentes, scilicet Filius et Spiritus Sanctus: ergo sunt ibi tantum duæ processiones (2).

Respondeo dicendum, quod processiones in divinis accipi non possunt, nisi secundum 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 a genere actionum quæ sunt ad extra: nam *sentire* perficitur per actionem sensibilis in sensum. Relinquitur igitur quod nulla alia processio possit esse in Deo nisi Verbi et amoris.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia est principium agendi in aliud (1), unde secundum potentiam accipitur actio *ad extra:* et sic, secundum attributum potentiæ non accipitur processio divinæ personæ, sed solum processio creaturarum.

Ad secundum dicendum, quod bonum, sicut dicit Boetius in Lib. de hebdom, pertinet ad essentiam, et non ad operationem; nisi forte sicut objectum voluntatis (2). Unde cum pro-

---

(1) De his etiam infra, qu. XXVIII, art. 4, et quæst. XXVII, art. 1, et quæst. XLI, art. 6, et *De Potent.* quæst. X, art. 2.

(2) (Conclusio. *Cum processiones in divinis sequantur actiones immanentes, quæ in natura intellectuali et divina sunt tantum duæ, intelligere et velle, duæ dumtaxat processiones sunt in divinis, Verbi scilicet et amoris.)*

Est de fide: et probatur ex locis Sacræ Scripturæ supra citatis. Ratio Sti. Thomæ perspicua est, quia nempe duæ sunt tantum facultates immanentes, nimirum intellectus et voluntas, ac proinde duo tantum modi operandi ad intra. Cum insuper Filius, utpote persona divina, sit adæquatus terminus intellectus, eum plene exhaurit in vi productiva, sicut Spiritus Sanctus est etiam divinæ voluntatis terminus adæquatus, qui totam exhaurit voluntatis fecunditatem; ex quo clare colligitur, quare nec plures nec pauciores divinæ processiones sint, quam duæ commemoratæ. Præterea duæ personæ procedentes duas processiones supponunt, et de fide est, in divinis solum esse duas personas procedentes, Filium a Patre, et Spiritum Sanctum a Patre et Filio: Pater enim, utpote fons divinitatis, a nullo procedit. Ibi datur veluti circulus immanentium operationum, nam intellectio oritur ab objecto, ab intellectione volitio, et hæc iterum redit ad objectum, et ita *totæ tres personæ cœternæ sibi sunt et cœquales.*

(1) Ac proinde non actionis manentis in agente.

(2) Bonitas non est principium processionis, ut actio, sed est principium productionis, ut objectum voluntatis, inquantum Deus amando bonitatem suam, producit Spiritum Sanctum, sicut et intelligendo veritatem suam, producit Verbum.

cessiones divinas secundum aliquas actiones necesse sit accipere, secundum bonitatem et hujusmodi alia attributa, non accipiuntur aliæ processiones, nisi Verbi et amoris, secundum quod Deus suam essentiam, veritatem, et bonitatem intelligit, et amat.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra habitum est, (qu. XIV, art. 5, et XIX, 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 solum unum Verbum perfectum, et unus amor perfectus: et in hoc ejus perfecta fecunditas manifestatur (1).

QUÆSTIO XXVIII.

DE RELATIONIBUS DIVINIS.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de relationibus divinis. Et circa hoc quæruntur quatuor.—1.° Utrum in Deo sint aliquæ relationes reales.—2.° Utrum illæ relationes sint ipsa essentia divina, vel sint extrinsecus affixæ.—3.° Utrum possint esse in Deo plures relationes realiter distinctæ ad invicem. —4.° De numero harum relationum.

ARTICULUS I.

Utrum in Deo sint aliquæ relationes reales (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sint aliquæ relationes reales. Dicit enim Boetius in Lib. de Trin. quod *cum quis prædicamenta in divinam vertit prædicationem, cuncta mutantur in substantiam quæ prædicari possunt; ad aliquid vero omnino non potest prædicari:* sed quidquid est realiter in Deo, de ipso prædicari potest: ergo relatio non est realiter in Deo.

2. Præterea, dicit Boetius in eodem lib. (circa fin.) quod *similis est relatio in Trinitate Patris ad Filium, et utriusque ad Spiritum Sanctum, ut ejus quod est idem, ad id quod est idem*: sed hujusmodi relatio est rationis tantum, quia omnis relatio realis exigit duo extrema realiter: ergo relationes quæ ponuntur in divinis, non sunt reales relationes, sed rationis tantum.

3. Præterea, relatio paternitatis est relatio principii: sed cum dicitur, Deus est principium creaturarum, non importatur aliqua relatio realis, sed rationis tantum: ergo nec paternitas in divinis est relatio realis; et eadem ratione, nec aliæ relationes quæ ponuntur ibi.

4. Præterea, generatio in divinis est secundum intelligibilis verbi processionem: sed relationes quæ consequuntur operationem intellectus, sunt relationes rationis: ergo paternitas et filiatio, quæ dicuntur in divinis secundum generationem, sunt relationes rationis tantum.

Sed contra est, quod Pater non dicitur nisi a paternitate, et Filius a filiatione: si igitur paternitas et filiatio non sunt in Deo realiter, sequitur quod Deus non sit realiter Pater aut Filius, sed secundum rationem intelligentiæ

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 26, quæst. II, art. 1, et iterum dist. 33, art. 1, in corp. et *Cont. Gent.* lib. IV, cap. 14, et *De Potent.* quæst. II, art. 6, et qu. VIII, art. 1, et *Opusc.* III, cap. 35.

(1) In nobis autem non est ejusmodi perfectio, et propterea pluribus actibus indigemus ad intelligendum, et etiam pluribus ad amandum.

tantum, quod est hæresis Sabelliana (1).

Respondeo dicendum, quod relationes quædam sunt in divinis realiter. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod solum in his quæ dicuntur *ad aliquid*, inveniuntur aliqua secundum rationem tantum, et non secundum rem. Quod non est in aliis generibus, quia alia genera, ut quantitas et qualitas, secundum propriam rationem significant aliquid alicui inhærens (1); ea vero quæ dicuntur *ad aliquid*, significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud. Qui quidem respectus aliquando est in ipsa natura rerum, utpote quando aliquæ res secundum suam naturam 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 vero respectus significatus per ea, quæ dicuntur *ad aliquid*, est tantum in ipsa apprehensione rationis conferentis unum alteri: et tunc est relatio rationis tantum, sicut cum comparat ratio hominem animali, ut speciem ad genus. Cum autem aliquid procedit a principio ejusdem naturæ, necesse est quod ambo, scilicet procedens et id a quo procedit, in eodem ordine conveniant; et sic oportet quod habeant reales respectus ad invicem. Cum igitur processiones in divinis sint in identitate naturæ, ut ostensum est, (quæst. præc. art. 2 et 4), necesse est quod relationes, quæ secundum processiones divinas accipiuntur, sint relationes reales.

Ad primum ergo dicendum, quod *ad aliquid* dicitur omnino non prædicari in Deo secundum propriam rationem ejus, quod dicitur *ad aliquid*, inquantum scilicet propria ratio ejus

---

(1) (Conclusio. *Relationes in divinis, cum sint secundum processiones in identitate naturæ, reales quasdam in divinis esse relationes necessarium est.*)

Relatio dicitur *ordo* seu *habitudo unius ad aliud*, et sic describi potest; Forma vel quasi forma sic constituens rem, ut sub forma tali intelligi nequeat, nisi simul altera res intelligatur. Relatio essentialis seu *connotatio* est illa, sine qua quidpiam concipi non potest, ut accidens sine subjecto: accidentaria, quando non necessario advenit rei. Eodem fere sensu dicitur intrinseca, vel extrinseca. Est etiam *transiens*, quando actio per quam ponitur statim transit, et *immanens*, quando constanter permanet. In omni relatione distinguuntur *subjectum*, seu id quod refertur ad aliud, *terminus*, seu id ad quod fit relatio, et *fundamentum*, seu id propter quod relata mutuo referuntur.—In Deo relationes sunt, vel tribus personis *communes*, ut relationes identitatis, similitudinis, etc. aut *personales*, seu *originis*, quæ fundantur in processione unius personæ ab alia. Hæ relationes originis, per quas personæ realiter distinguuntur ad invicem, considerantur in *esse in*, seu in subjecto, et in *esse ad*, seu in termino.

De fide est dari in Deo veras relationes; et eas esse subsistentes et reales. Prob. 1.° quia fides docet tres esse personas realiter distinctas; sed personæ non distinguntur nisi origine: ergo. 2.° Idipsum importat mysterium Trinitatis, quod verum non esset, si personæ solum differrent ratione. Hinc dictum est in Conc. Florentino: *Sola relatio, apud omnes tam græcos quam Latinos Doctores, divina processione personas multiplicat.* 3.° Relationes quæ sunt inter res ejusdem naturæ, quarum una procedit ab alia sunt reales, si extrema realiter existant, sintque ad invicem realiter distincta. 4.° Denique Sacra Scriptura et Patres exprimunt personas divinas nominibus denotantibus relationes reales, ut Pater, etc. quæ quidem existunt, nemine cogitante, ac proinde reales sunt.

(1) Nam relatio secundum quod est, non significat aliquam rem quæ vel per se sit, aut alteri insit; sed solum significat respectum ad alium: sed quantitas, hoc ipso quo est quantitas, aliquid ponit in re, et similiter qualitas, multo que magis substantia.

quod *ad aliquid* dicitur, non accipitur per comparationem ad illud, cui inest relatio, sed per respectum ad alterum. Non autem per hoc excludere voluit, quod relatio non esset in Deo; sed quod non prædicaretur per modum inhærentis (1), secundum propriam relationis rationem, sed magis per modum ad aliud se habentis.

Ad secundum dicendum, quod relatio quæ importatur per hoc nomen, *idem*, est relatio rationis tantum, si accipiatur simpliciter idem; quia hujusmodi relatio non potest consistere nisi in quodam ordine, quem ratio adinvenit alicujus ad seipsum, secundum aliquas ejus duas considerationes. Secus autem est, cum dicuntur aliqua eadem esse non in numero, sed in natura generis, vel speciei. Boetius igitur relationes, quæ sunt in divinis, assimilat relationi identitatis (2), non quantum ad omnia, sed quantum ad hoc solum, quod per hujusmodi relationes non diversificatur substantia, sicut nec per relationem identitatis.

Ad tertium dicendum, quod cum creatura procedat a Deo in diversitate naturæ, Deus est extra ordinem totius creaturæ, nec ex ejus natura est ejus habitudo ad creaturas. Non enim producit creaturas ex necessitate suæ naturæ, sed per intellectum et per voluntatem, ut supra dictum est, (qu. XIX, art. 3 et 4, et XIV, art. 8). Et ideo in Deo non est realis relatio ad creaturas, sed in creaturis est realis relatio ad Deum; quia creaturæ continentur sub ordine divino, et in earum natura est quod dependeant a Deo. Sed processiones divinæ sunt in eadem natura; unde non est similis ratio.

Ad quartum dicendum est, quod relationes quæ consequuntur solam operationem intellectus, in ipsis rebus intellectis sunt relationes rationis tantum, quia scilicet eas ratio adinvenit inter duas res intellectas (1). Sed relationes quæ consequuntur operationem intellectus, quæ sunt inter Verbum intellectualiter procedens, et illud a quo procedit, non sunt relationes rationis tantum, 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) Relationes, non prædicantur de Deo per modum inhærentis, sive ut aliquid existens in Deo, prædicantur tamen per modum ad aliud se habentis.

(2) Relatio *quæ est in divinis personis*, ait D. Thomas, *habet quidem similitudinem cum relatione identitatis, si unitas essentiæ consideretur. Sed si consideretur origo unius ab altero in eadem natura, ex hoc relationes prædictas oportet esse reales* (*De Pot.* quæst. VIII, art. 1 ad 1).

ARTICULUS II.

Utrum relatio in Deo sit idem quod sua essentia (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod relatio in Deo non sit idem quod sua essentia. Dicit enim Augustinus in V De Trin. (cap. 5) quod *non omne quod dicitur in Deo, dicitur secundum substantiam;* dicitur enim ad aliquid, sicut pater ad filium: sed hæc non secundum substantiam dicuntur: ergo relatio non est divina essentia.

2. Præterea, Augustinus dicit, VII De Trin. (cap. 1): *Omnis res quæ relative dicitur, est etiam aliquid, excepto relativo, sicut homo dominus, et homo servus.* Si igitur relationes aliquæ sunt in Deo, oportet esse in Deo aliquid aliud præter relationes: sed hoc aliud non potest esse nisi essen-

(1) Res intellectas inter se comparando.

(2) De his etiam *Sent.* I, dist. 33, art. 1, et *Cont. Gent.* lib. IV, cap. 14, et *De Potent.* quæst. VIII, art. 2, et *Quodl.* VI, art. 1, et *Opusc.* IX, quæst. VI, et *Joan.* XVI, lect. 4.

tia: ergo essentia est aliud a relationibus.

3. Præterea, esse relativi est ad aliud se habere, ut dicitur in Prædicamentis. Si igitur relatio sit ipsa divina essentia, sequitur quod esse divinæ essentiæ sit ad aliud se habere, quod repugnat perfectioni divini esse, quod est maxime absolutum et per se subsistens, ut supra ostensum est, (qu. III, art. 4, et IV, art. 2): non igitur relatio est ipsa essentia divina.

Sed contra: omnis res quæ non est divina essentia, est creatura: sed relatio realiter competit Deo; si ergo non est divina essentia, erit creatura; et ita ei non erit adoratio latriæ exhibenda, contra quod in præfatione cantatur: *Et in personis proprietas, et in essentia unitas, et in majestate adoretur æqualitas* (1).

Respondeo dicendum, quod circa hoc dicitur Gilbertus Porretanus errasse, sed errorem suum postmodum in Rhemensi concilio revocasse. Dixit enim quod relationes in divinis sunt assistentes, sive extrinsecus affixæ. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod in quolibet novem generum accidentis est duo considerare: quorum unum est esse, quod competit unicuique ipsorum secundum quod 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 a relatione, utpote quantitate et qualitate, etiam propria ratio generis accipitur secundum comparationem ad subjectum; nam quantitas dicitur mensura substantiæ, qualitas vero dispositio substantiæ. Sed ratio propria relationis non accipitur secundum comparationem ad illud, *in quo* est, sed secundum comparationem ad aliquid extra.

Si igitur consideremus etiam in re-

---

(1) (Conclusio. *Relatio realiter in Deo existens, idem est essentiæ secundum rem, non differt autem nisi secundum rationem, quod relatio importat respectum ad oppositum, essentia autem non.*)

Ad veram relationem constituendam non requiritur, ut oppositio intercedat inter substantias, seu *ad aliud*, sed satis est ut interveniat oppositio modi, quo termini sive extrema ad se invicem referuntur: et talis est oppositio, quæ datur in divinis. In his enim, inquit Conc. Lateran. IV, cap. II, *quælibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina. Et illa res non est generans, nec genita, nec procedens, sed est Pater qui generat, et Filius qui gignitur, et Spiritus Sanctus, qui procedit.* Ex quo intelligitur naturam divinam rem illam esse, quæ sub triplici respectu a qualibet persona peculiari modo ex integro participatur, seu afficitur.—Et antea dicit quod in Deo *Trinitas est solummodo, non quaternitas*: atqui si relationes non essent idem cum essentia esset in Deo quaternitas, nimirum essentia, et tres personæ.—Deinde si relationes distinguerentur realiter ab essentia, sequeretur quamlibet personam divinam esse compositam ex subjecto et accidenti.—Demum axioma theologorum est: *Omnia in divinis sunt quid unum et idem, ubi non obviat relationis oppositio*: sed inter relationes et essentiam nulla est oppositio; ergo sunt idem. Et sic profunda Sti. Thomæ ratiocinatio intelligitur.

Distinguuntur autem ratione: qui enim in Conc. Florentino Latinorum partes agebat, sic exposuit: *Divina substantia et persona re quidem sunt idem, secundum autem modum intellectionis nostræ differre videntur. Nam persona ex substantia, proprietatibusque consistit, quæ tametsi ratione ac secundum nostram intelligentiam differant, ipsa tamen substantia cum personis communicat, proprietates vero nequaquam communicabiles sunt.* Et quidem aliqua distinctione secundum rationem opus est, quia quidquid prædicatur de essentia, non prædicatur de relatione. Aliunde relatio in divinis distinguit, essentia autem non distinguit.

bus creatis relationes secundum id quod relationes sunt, sic inveniuntur esse assistentes, non intrinsecus affixæ, quasi significantes respectum quodammodo contingentem ipsam rem relatam, prout ab ea tendit in alterum: si vero consideretur relatio secundum quod est accidens, sic est inhærens subjecto, et habens esse accidentale in ipso. Sed Gilbertus Porretanus consideravit relationem primo modo tantum. Quidquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod transfertur in Deum, habet esse substantiale; nihil enim est in Deo, ut accidens in subjecto, sed quidquid in Deo est, est ejus essentiæ. Sic igitur ex ea parte, qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subjecto, relatio realiter existens in Deo habet esse essentiæ divinæ, idem omnino ei existens. In hoc vero quod ad aliquid dicitur, non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum. Et sic manifestum est, quod relatio realiter existens in Deo est idem essentiæ secundum rem, et non differt nisi secundum intelligentiæ rationem; prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiæ. Patet ergo quod in Deo non est aliud esse relationis et essentiæ, sed unum et idem.

Ad primum ergo dicendum, quod verba illa Augustini non pertinent ad hoc quod paternitas, vel alia relatio quæ est in Deo, secundum esse suum, non sit idem quod divina essentia; sed quod non prædicatur secundum modum substantiæ, ut existens in eo de quo dicitur, sed ut ad alterum se habens. Et propter hoc dicuntur duo tantum esse prædicamenta in divinis; quia alia prædicamenta important habitudinem ad id de quo dicuntur, tam secundum suum esse, quam secundum proprii generis rationem. Nihil autem quod est in Deo potest habere habitudinem ad id in quo est, vel de quo dicitur, nisi habitudinem identitatis, propter summam Dei simplicitatem.

Ad secundum dicendum, quod sicut in rebus creatis, in illo quod dicitur relative, non solum est invenire respectum ad alterum, sed etiam aliquid absolutum, ita 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 perfecte exprimitur relationis nomine, quasi sub significatione talis nominis comprehensa. Dictum est enim supra, (quæst. XIII, art. 2), cum de divinis nominibus agebatur, quod plus continetur in perfectione divinæ essentiæ, quam aliquo nomine significari possit: unde non sequitur, quod in Deo, præter relationem sit aliquid aliud secundum rem, sed solum considerata nominum ratione (1).

Ad tertium dicendum, quod si in perfectione divina nihil plus contineretur quam quod significat nomen relativum, sequeretur quod esse ejus esset imperfectum, utpote ad aliquid aliud se habens: sicut si non contineretur ibi plus quam quod nomine sapientiæ significatur, non esset aliquid subsistens. Sed quia divinæ essentiæ perfectio est major quam quod significatione alicujus nominis comprehendi possit, non sequitur, si nomen re-

(1) Utrum relationes in Deo sint perfectiones, necne, theologi non conveniunt. Sed affirmandum videtur, 1.° quia quidquid est realiter in Deo, est Deus, et summa perfectio: 2.° quia sunt reales, ac proinde perfectiones: 3.° quia sunt subsistentes, subsistentia vero est magna perfectio: 4.° Quia personæ, in quantum personæ, sunt perfectæ: ergo illa perfectione, per quam constituuntur.—Nec ideo una persona est alia perfectior, quia habent identitatem naturæ: et quia quod convenit uni, ut sit talis, non convenit aliæ; alioquin inter se non distinguerentur.

lativum vel quodcumque aliud nomen dictum de Deo non significat aliquid perfectum, quod divina essentia habeat esse imperfectum; quia divina essentia comprehendit in se omnium generum perfectionem, ut supra dictum est, (quæst. IV, art. 2).

ARTICULUS III.

Utrum relationes quæ sunt in Deo, realiter ab invicem distinguantur (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videiur quod 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 secundum rem cum divina essentia: ergo relationes secundum rem ab invicem non distinguuntur.

2. Præterea, sicut paternitas et filiatio secundum 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 secundum originem; sed una relatio non videtur oriri ex alia: ergo relationes non distinguuntur realiter ab invicem.

Sed contra est, quod dicit Boetius in Lib. de Trinit. quod *substantia in divinis continet unitatem; relatio multiplicat trinitatem.* Si ergo relationes non distinguuntur ab invicem realiter, non erit in divinis Trinitas realis, sed rationis tantum; quod est Sabelliani erroris (2).

Respondeo dicendum, quod ex eo quod aliquid alicui attribuitur, oportet quod atribuantur ei omnia quæ sunt de ratione illius, sicut cuicumque attribuitur homo, oportet quod attribuatur ei esse rationale. De ratione autem relationis est respectus unius ad alterum, secundum quem aliquid alteri opponitur relative. Cum igitur in Deo realiter sit relatio, ut dictum est (art. 1), oportet quod realiter sit ibi oppositio. Relativa autem oppositio in sui ratione includit distinctionem: unde oportet quod in Deo sit realis distinctio, non quidem secundum rem absolutam, quæ est essentia, in qua est summa unitas et simplicitas, sed secundum rem relativam.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Philosophum in III Physic. (text. 21), argumentum illud, quod *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 quod licet actio sit idem motui, similiter et passio, non tamen sequitur quod actio et passio sint idem; quia in actione importatur respectus, ut a quo est motus in mobili, in passione vero, ut qui est ab alio. Et similiter, licet paternitas sit idem secundum rem cum essentia divina: et similiter

---

(1) De his etiam infra, quæst. XXX, art. 1, et *De Potent.* quæst. II, art. 5 et 6.

(2) (Conclusio. *Distinguuntur reales relationes in Deo realiter, non quidem secundum absolutum, sed respectivum.*

Relationes originis, quæ sibi mutuo opponuntur, a se invicem realiter distinguuntur: nam personæ divinæ realiter ab invicem distinguuntur per relationes originis, ut dictum est: siquidem ideo prima persona distinguitur a secunda, quod prima sit Pater, et secunda Filius, quod habent per relationes: ergo illæ relationes originis inter se realiter distinguuntur, nam *propter quod unumquodque tale, et illud magis.* Sed illæ relationes, ab iis quæ vocantur disparatæ, realiter non distinguuntur, quia inter illas nulla intervenit oppossitio. Sic spiratio activa non distinguitur a Paternitate et Filiatione, quia spiratio activa est in eis, sed non procedit ab ipsis.

filiatio, tamen hæc duo in suis propriis rationibus important oppositos respectus: unde distinguuntur ab invicem.

Ad secundum dicendum, quod potentia et bonitas non important in suis rationibus aliquam oppositionem: unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod quamvis relationes, proprie loquendo, non oriantur vel procedant ab invicem, tamen accipiuntur per oppositum, secundum processionem alicujus ab alio (1).

ARTICULUS IV.

Utrum in Deo sint tantum quatuor relationes reales; scilicet paternitas, filiatio, spiratio, et processio (2).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sint tantum 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 solum quatuor relationes reales in Deo.

2. Præterea, relationes reales accipiuntur in Deo secundum 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 supra dictum est, (quæst. XV, art. 1), non autem distinguuntur ab invicem, nisi secundum respectum ad res, ut supra dictum est, (ib. art. 2): ergo in Deo sunt multo plures relationes æternæ.

4. Præterea, æqualitas et similitudo et identitas sunt relationes quædam, et sunt in Deo ab æterno: ergo plures relationes sunt ab æterno in Deo, quam quæ dictæ sunt.

5. Sed contra, videtur quod sint pauciores; quia secundum Philosophum (in III Physic. text. 21): *Eadem via est de Athenis ad Thebas, et de Thebis ad Athenas;* unde videtur, quod pari ratione eadem sit relatio de Patre ad Filium, quæ dicitur paternitas, et de Filio ad Patrem, quæ dicitur filiatio: et sic non sunt quatuor relationes in Deo (1).

Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum, in V Met. (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. Cum autem quantitas non sit in Deo, est enim sine quantitate magnus, ut dicit Augustinus, (lib. I, De Trin. cap. 1,) relinquitur quod realis relatio in Deo esse non possit nisi super actionem fundata; non autem super actiones secundum

---

(1) Notat Sylvius quod realis distinctio, quæ in divinis solum accipitur secundum originem, non sic est intelligenda, quasi oporteat unamquamque rem quæ realiter distinguitur ab altera, proprie oriri ex illa: sed satis est, quod omnis distinctio realis, quæ ibi reperitur, attendatur secundum originem, seu processionem unius ab alio. Et propterea, quamvis una relatio non proprie oriatur, nec procedat ab altera; potest tamen ab ea distingui realiter, quia ejus distinctio attenditur secundum processionem unius personæ ab altera.

(2) De his etiam infra. quæst. XXX, art. 1 in corp. et art. 2, tum in corp. tum ad 1.

(1) (Conclusio. *In Deo quatuor tantum reales relationes sunt, paternitas, filiatio, spiratio, et processio; quæ solæ realiter in Deo sunt et intrinsece.*

Est clara; quia secundum quamlibet duarum processionum in divinis oportet accipere duas relationes oppositas, scilicet duæ in subjecto et duæ in termino, sive principii ad procedentem et procedentis ad principium. Est ergo relatio Patris ad Filium et Filii ad Patrem: et relatio Patris et Filii, seu spirationis activæ ad Spiritum Sanctum, et vicissim Spiritus Sancti ad suum unicum principium.

quas procedit aliquid extrinsecum a Deo, quia relationes Dei ad creaturas non sunt realiter in ipso, ut supra dictum est, (quæst. XIII, art. 7). Unde relinquitur quod relationes reales in Deo non possunt accipi nisi secundum actiones, secundum quas est processio in Deo non extra, sed intra. Hujusmodi autem processiones sunt duæ tantum, ut supra dictum est, (quæst. XXVII, art. 5), quarum una accipitur secundum actionem intellectus, quæ est processio Verbi, alia secundum actionem voluntatis, quæ est processio amoris. Secundum quamlibet autem processionem oportet duas accipere relationes oppositas, quarum una sit procedentis a principio, et alia ipsius principii. Processio autem Verbi dicitur generatio secundum propriam rationem, qua competit rebus viventibus. Relatio autem principii generationis in viventibus perfectis dicitur paternitas, relatio vero procedentis a principio dicitur filiatio.

Processio vero amoris non habet nomen proprium, ut supra dictum est, (quæst. XXVII, art. 4); unde neque relationes quæ secundum ipsam accipiuntur: sed vocatur relatio principii hujus processionis, *spiratio*, relatio autem procedentis, *processio;* quamvis hæc duo nomina ad ipsas processiones vel origenes pertineant, et non ad relationes.

Ad primum ergo dicendum, quod in his in quibus differunt 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. Cum enim intelligimus lapidem, id quod ex re intellecta concipit intellectus, vocatur verbum.

Ad secundum dicendum, quod in nobis relationes intelligibilis in infinitum multiplicantur, quia alio actu intelligit homo lapidem, et alio actu intelligit se intelligere lapidem, et alio etiam intelligit se hoc intelligere (1); et sic in infinitum multiplicantur actus intelligendi, et per consequens relationes intellectæ. Sed hoc in Deo non habet locum, quia uno actu tantum omnia intelligit.

Ad tertium dicendum, quod respectus ideales (2) sunt intellecti a Deo: unde ex eorum pluralitate non sequitur quod sint plures relationes in Deo, sed quod Deus cognoscat plures relationes.

Ad quartum dicendum, quod æqualitas et similitudo (3) in Deo non sunt relationes reales, sed rationis tantum, ut infra patebit (quæst. XLII, art. 3).

Ad quintum dicendum (4), quod via est eadem ab uno termino ad alterum, et e converso, sed tamen respectus sunt diversi. Unde ex hoc non potest concludi quod eadem sit relatio patris ad filium, et e converso; sed posset hoc concludi de aliquo absoluto, si esset medium inter ea.

---

(1) Quia directo actu intelligit lapidem per propriam speciem ejus sibi impressam; sed se intelligere lapidem, est actu reflexo.

(2) Relatio ideæ ad res non est in Deo realis sed rationis; oritur enim ex eo quod Deus cognoscat suam divinam essentiam, ut diversimode participabilem a creaturis; atque ita solum est respectus a Deo intellectus.

(3) Relatio identitatis unum tantum habet extremum; relatio autem similitudinis et æqualitatis habet in utroque extremo unum idemque fundamentum, scilicet divinam essentiam, quæ in omnibus personis est omnino eadem.

(4) Argumenti ad oppositum negandum est consequens: quamvis enim eadem sit via, est tamen diversus respectus. Non enim est idem ire ac redire.

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 primo secundum considerationem absolutam, et deinde secundum comparativam. Oportet autem absolute de personis, primo quidem in communi considerare, deinde de singulis personis.

Ad communem autem considerationem personarum quatuor pertinere videntur:—1.° quidem significatio hujus nominis *persona*.—2.° vero, numerus personarum.—3.° Ea quæ consequuntur numerum personarum, vel ei opponuntur, ut diversitas et similitudo et hujusmodi.—4.° vero, ea quæ pertinent ad notitiam personarum.

Circa primum quæruntur quatuor:—1.° De definitione personæ.—2.° De comparatione personæ ad essentiam, subsistentiam, et hypostasim. —3.° Utrum nomen personæ competat in divinis.—4.° Quid ibi significet.

ARTICULUS I.

De definitione personæ (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod incompetens sit definitio personæ, quam Boetius assignat in libro de duabus naturis, quæ talis est: *Persona est rationalis naturæ individua substantia*: nullum enim singulare definitur: sed persona significat quoddam singulare: ergo persona inconvenienter definitur.

2. Præterea, *substantia* prout ponitur in definitione personæ, aut sumitur pro substantia prima, aut pro substantia secunda (1). Si pro substantia prima, superflue additur individua, quia substantia prima est substantia individua: si vero stat pro substantia secunda, falso additur, et est oppositio in adjecto; nam secundæ substantiæ dicuntur genera vel species: ergo definitio est male assignata.

3. Præterea, nomen intentionis non debet poni in definitione rei: non enim esset bona assignatio, si quis diceret: "Homo est species animalis, „ quia *homo* est nomen rei, et *species* est nomen intentionis: cum igitur persona sit nomen rei, (significat enim substantiam quamdam rationalis naturæ), inconvenienter *individuum*, quod est nomen intentionis (2), in ejus definitione ponitur.

---

(1) De his etiam Part. III, quæst. II, art. 2 in Corp. ut et *Sent.* I, dist. 25, art. 1, et *De Potent.* quæst. IX, art. 1, et *De Unione Verbi* art. 1.

(1) Substantia prima ea est quæ primum et maxime dicitur. Aristoteles vocat individua primas substantias, quia individua sunt maxime substantiæ; omnis enim substantia duo dicit: scilicet subsistere in se et substare accidentibus, utrumque principalius individuis convenit. Genera vero et species solum substantias secundas vocat, quod non subsistant nisi in individuis, cum quibus identificantur, ut species humana in Socrate vel Platone (Edit. Cœlest.)

(2) Juxta logicos terminus intentionis dividitur in terminum primæ intentionis et secundæ intentionis. Terminus primæ intentionis est, qui significat rem secundum statum quem habet a parte rei, ut *homo* et *leo*; terminus secundæ intentionis est, qui significat rem secundum aliquem statum quem recipit ab intellectu, ut *individuum*, *genus* et *species*, et ita in hoc loco dicitur. (Ed. Cœlest.)

4. Præterea, natura est *principium motus et quietis in eo in quo est per se, et non per accidens*; ut dicitur in II Physic. (text. 3). Sed persona est in rebus immobilibus, sicut in Deo et in angelis: non ergo in definitione personæ debuit poni natura, sed magis essentia.

5. Præterea, anima separata est *rationalis naturæ individua substantia*, non autem est persona: inconvenienter ergo persona sic definitur.

Sed contra est autoritas prædicta Boetii (1).

Respondeo dicendum, quod licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiæ. Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuantur per subjectum, quod est substantia: dicitur enim hæc albedo, inquantum est in hoc subjecto. Unde etiam convenienter individua substantiæ habent aliquod speciale nomen præ aliis: dicuntur enim hypostases, vel primæ substantiæ.

Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quæ habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt: actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter cæteras substantias, quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturæ; et hoc nomen est *persona*. Et ideo in prædicta definitione personæ ponitur *substantia individua*, inquantum significat singulare in genere substantiæ; additur autem *rationalis naturæ*, inquantum significat singulare in rationalibus substantiis.

Ad primum ergo dicendum, quod licet hoc singulare vel illud definiri non possit, tamen id quod pertinet ad communem rationem singularitatis, definiri potest: et sic Philosophus, (de Prædic. cap. *de Subst.*) definit substantiam primam; et hoc modo definit Boetius personam.

Ad secundum dicendum, quod secundum quosdam substantia in definitione personæ ponitur pro substantia prima, quæ est hypostasis, neque tamen superflue additur, *individua*, quia nomine *hypostasis* vel substantiæ primæ excluditur ratio universalis et partis. Non enim dicimus quod homo communis sit hypostasis, neque etiam quod manus, cum sit pars. Sed per hoc quod additur *individua*, excluditur a persona ratio assumptibilis. Humana enim natura in Christo non est persona, quia est assumpta a digniori, scilicet a Verbo Dei. Sed melius dicendum est, quod substantia accipitur communiter, prout dividitur per primam et secundam; et per hoc quod additur, *individua*, trahitur ad standum pro substantia prima.

Ad tertium dicendum, quod quia

---

(1) Hoc deest in aliis editionibus. (Conclusio. *Persona est rationalis naturæ individua substantia*).

Hanc definitionem personis divinis applicari non posse, quidam dixerunt; non enim in Deo tres individuæ substantiæ, seu tres naturæ rationales in individuo subsistentes concedi possunt. Sed immerito, ut enim observat Suarez, vox *individua* eumdem sensum habet ac *incommunicabilis*. Quapropter jam communi usu admittitur. Alii vero ad vitandam ambiguitatem definiunt personam, *suppositum* seu *subsistentiam rationalem*. Alii eam dicunt; *Substantia intellectualis, per se perfecte subsistens, et ultimo completa*. Personalitas dicitur; *Forma naturæ intellectualis, per quam natura constituitur, per se subsistens et ultimo completa*, sive ille existendi modus, quo fit ut substantia intelligens sit suis juris.

Natura et persona differunt, quia illa non per se et seorsim, sed in alio, nimirum persona subsistit, vel saltem in supposito, et est communicabilis pluribus : persona vero est secundum propriam rationem incommunicabilis. Unde distinctio personarum in Deo naturas non multiplicat, nec unitas naturæ personas confundit.

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 definiendum res, secundum quod accipiuntur pro aliquibus nominibus rerum, quæ non sunt posita. Et sic hoc nomen *individuum* ponitur in definitione personæ, ad designandum modum subsistendi, qui competit substantiis particularibus.

Ad quartum dicendum, quod secundum Philosophum in V Met. (text. 5) nomen naturæ primo impositum est ad significandam generationem viventium, quæ dicitur nativitas: et quia hujusmodi generatio est a principio intrinseco, extensum est hoc nomen ad significandum principium intrinsecum cujuscumque motus: et sic definitur natura in II Physic. (text. 3). Et quia hujusmodi principium est formale vel materiale, communiter tam materia quam forma dicitur natura. Et quia per formam completur essentia uniuscujusque rei, communiter essentia uniuscujusque rei, quam significat ejus definitio, vocatur natura: et sic accipitur hic *natura*. Unde Boetius ibidem dicit, quod *natura est unumquodque informans specifica differentia*. Specifica enim differentia est quæ complet definitionem, et sumitur a propria forma rei. Et ideo, convenientius fuit quod in definitione personæ, quæ est singulare alicujus generis determinati, uteretur nomine *naturæ*, quam *essentiæ*, quæ sumitur ab esse, quod est communissimum.

Ad quintum dicendum, quod anima est pars humanæ speciei: et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua, quæ est hypostasis, vel substantia prima; sicut nec manus, nec quæcumque alia partium hominis. Et sic non competit ei neque definitio personæ, neque nomen (1).

ARTICULUS II.

Utrum persona sit idem quod hypostasis, subsistentia, et essentia (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod persona sit idem quod hypostasis, subsistentia, et essentia. Dicit enim Boetius (in Lib. de duabus naturis) quod, *Græci naturæ rationalis individuam substantiam* ὑποστάσεως (hypostaseos) *nomine vocaverunt*. Sed hoc etiam apud nos significat nomen *personæ;* ergo persona omnino idem est quod hypostasis.

2. Præterea, sicut in divinis dicimus tres personas, ita in divinis dicimus tres subsistentias: quod non esset, nisi persona et subsistentia idem significarent: ergo idem significant persona et subsistentia.

3. Præterea, Boetius dicit in Com. prædicam. quod οὐσία, (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.

4. Sed contra est, quod Boetius dicit in Lib. de duab. naturis, quod *genera et species subsistunt tantum, individua vero non subsistunt tantum, verum etiam substant*. Sed a subsistendo dicuntur *subsistentiæ*, sicut a subtando *substantiæ*, vel *hypostases;* cum igitur esse hipostases vel personas non conveniat generibus vel specie-

(1) Similia S. Doctor habet (quæst. LXXV, art. 4 ad 2, et *De Potent.* quæst. IX, art. 2 ad 14) ut non recipiatur quod Sententiarum Magistro visum fuit, animam rationalem a corpore separatam esse personam.

(2) De his etiam *Sent.* I, dist. 23, art. 3, et *De Potent.* quæst. IX, art. 1.

bus, hypostases vel personæ non sunt idem quod subsistentiæ.

5. Præterea, Boetius dicit in Com. prædicament. quod *hypostasis dicitur materia;* οὐσίωσις *autem, id est,* subsistentia, *dicitur forma.* Sed neque forma, neque materia potest dici persona: ergo persona differt a prædictis (1).

Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum in V Met. (text. 15), *substantia* dicitur dupliciter: uno modo dicitur substantia quidditas rei, quam significat definitio, secundum quod dicimus, quod definitio significat substantiam rei; quam quidem substantiam Græci οὐσίαν 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,* secundum triplicem considerationem substantiæ sic dictæ. Secundum enim quod per se existit, et non in alio, vocatur *subsistentia*: illa enim subsistere dicimus, quæ non in alio, sed in se existunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturæ communi, sic dicitur *res naturæ*, sicut hic homo est res naturæ humanæ: secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur *hypostasis*, vel *substantia.* Quod autem hæc tria nomina significant communiter in toto genere

---

(1) (Conclusio. *Persona in genere rationalium substantiarum id significat, quod in toto genere substantiarum subsistentia, res naturæ, substantia, seu hypostasis.)*

Græci personam dicunt προσωπον et etiam ὑποστασις: libentius vero theologi ac philosophi postremo vocabulo utuntur, utpote quod accuratius exprimit ideam quam ipsi personæ adscribunt: primario enim significat subsistentiam, deinde per extensionem ens in se, et independenter ab alio subjecto subsistens. Magna animorum contentione disputatum olim fuit de significatione ὑπόστασις, et quidem tanta, ut inde ex parte ortum fuerit grave illud ac luctuosum dissidium Antiochenum, circa an. 360, quod Ecclesiam perturbavit, aliis cum Meletio tres ὑποστασεις, aliis cum Paulino unam admittentibus. Tandem post varias controversias, significatio hujus vocis fixa et determinata fuit pro denotanda persona: subsistentia tamen rationem formæ retinuit, qua hypostasis sive persona conficitur. Persona tantum differt a supposito, quia istud tribuitur etiam naturæ non rationali.

Subsistentia sumitur pro modo, quo substantia singularis tota et ultimo completa per se subsistit, et sui juris efficitur: differtque a supposito, sicut actio et actus, adeo ut postremum sit consummatio primi, et illud necessario supponat, cum non possit esse suppositum sine subsistentia. Unde licet aliquando fuerit dubitatum an concedi deberent in divinis tres subsistentiæ, jam tamen certum est id esse concedendum.

Essentia, οὐσία, ab esse dicitur, et pro quidditate rei, seu conceptu formali, ac ratione constitutiva sumitur, et est veluti complexus omnium proprietatum sive attributorum, quæ in re sunt. Differunt autem natura et essentia in eo, quod natura præter attributa quæ alicujus rei essentiam constituunt, accidentalia insuper attributa complectitur, quæ communia sunt toti speciei: ex gr. ad naturam hominis pertinet habere duos pedes, sed non est de essentia, cum aliqui sint claudi. Essentia antecedit naturam, natura subsequitur essentiam: essentia naturam significat cum abstractione, natura essentiam cum motu: essentia concipitur, ut principium essendi, natura, ut principium operandi. Essentiæ affinis est existentia, quam Divus Thomas sub hoc nomine, *esse*, non raro designat. Sicut autem trium personarum una est essentia, ita etiam una est existentia. Substantia dicitur *id quod nullo alio indiget cui inhæreat ad existendum*, et hic sumitur pro re per se existente. In præsenti materia voces essentia, substantia et natura, pro eodem a theologis sumuntur.

substantiarum, hoc nomen, *persona*, significat in genere rationalium substantiarum.

Ad primum ergo dicendum, quod *hypostasis* apud Græcos ex propria significatione nominis habet, quod significet quodcumque individuum substantiæ; sed ex usu loquendi habet quod sumatur pro individuo rationalis naturæ, ratione suæ excellentiæ.

Ad secundum dicendum, quod sicut nos dicimus in divinis pluraliter tres personas et tres subsistentias, ita Græci dicunt tres hypostases. Sed quia nomen substantiæ, quod secundum proprietatem significationis respondet hypostasi, æquivocatur apud nos, cum quandoque significet essentiam, quandoque hypostasim: ne possit esse erroris occasio, maluerunt pro hypostasi transferre *subsistentiam*, quam *substantiam*.

Ad tertium dicendum, quod essentia proprie est id quod significatur per definitionem. Definitio autem complectitur principia speciei, non autem principia individualia: unde in rebus compositis ex materia et forma, essentia significat non solum formam, nec solum 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 nominis, 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 supra dictum est, (quæst. III, art. 3), cum de simplicitate divina ageretur.

Ad quartum dicendum, quod Boetius dicit genera et species subsistere, inquantum individuis aliquibus competit subsistere, ex eo quod sunt sub generibus et speciebus in prædicamento substantiæ comprehensis; non quod ipsæ species vel genera subsistant, nisi secundum opinionem Platonis, qui posuit species rerum separatim subsistere a singularibus. Substare vero competit eisdem individuis in ordine ad accidentia, quæ sunt præter rationem generum et specierum.

Ad quintum dicendum est, quod individuum compositum ex materia et forma habet quod substet accidenti, ex proprietate materiæ: unde et Boetius dicit (in Lib. de Trinitat.): *Forma simplex subjectum esse non potest*. Sed quod per se subsistat, habet ex proprietate suæ formæ, quæ non advenit rei subsistenti, sed dat esse actuale materiæ, ut sic individuum subsistere possit. Propter hoc ergo hypostasim attribuit materiæ et οὐσίωσιν, (usiosim), sive subsistentiam formæ, quia materia est principium substandi, et forma est principium subsistendi.

ARTICULUS III.

Utrum nomen personæ sit ponendum in divinis (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nomen personæ non sit ponendum in divinis: dicit enim Dionysius, (De div. nom. in princ.): *Universaliter non est audendum aliquid dicere, nec cogitare de supersubstantiali et occulta divinitate, præter ea quæ divinitus nobis ex sanctis eloquiis sunt expressa*. Sed nomen *personæ* non exprimitur nobis in sacra Scriptura Novi vel Veteris Testamenti: ergo non est nomine personæ utendum in divinis.

2. Præterea, Boetius dicit in Lib. de duab. nat.: *Nomen personæ videtur traductum ex his personis quæ in comœdiis tragœdiisque quosdam homines repræsentabant. Persona enim dicta est a personando, quia concavitate ipsa major necesse est, ut volvatur sonus. Græci vero has personas* πρόσωπα

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 23 art. 2, et *De Potent.* quæst. IX, art. 3.

(prosopa) vocant, ab eo quod ponantur in facie, atque ante oculos obtegant vultum. Sed hoc non potest competere in divinis, nisi forte secundum metaphoram: ergo nomen personæ non dicitur de Deo nisi metaphorice.

3. Præterea, omnis persona est hypostasis: sed nomen *hypostasis* non videtur Deo competere, cum, secundum Boetium (ibid.), significet id quod subjicitur accidentibus, quæ in Deo non sunt: Hieronymus etiam dicit, (in epist. ad Damas) quod "in hoc nomine *hypostasis* venenum latet sub melle:„ ergo hoc nomen, *persona*, non est dicendum de Deo.

4. Præterea, a quocumque removetur definitio, et definitum: (1) Sed definitio personæ supra posita non videtur Deo competere; tum quia ratio importat discursivam cognitionem, quæ non competit Deo, ut supra ostensum est, (quæst. XIV, art. 12), et sic Deus non potest dici rationalis naturæ; tum etiam, quia Deus dici non potest individua substantia, cum principium individuationis sit materia, Deus autem immaterialis est; neque etiam accidentibus substat, ut substantia dici possit: nomen ergo *personæ* Deo attribui non debet.

Sed contra est, quod dicitur in Symbolo Athanasii: *Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti* (2).

Respondeo dicendum, quod *persona* significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde cum omne illud quod est perfectionis Deo sit attribuendum, eo quod ejus essentia continet in se omnem perfectionem, conveniens est, ut hoc nomen *persona* de Deo dicatur, non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo; sicut et alia nomina quæ creaturis a nobis imposita, Deo attribuuntur, sicut supra ostensum est, (quæst. XIII, art. 2), cum de divinis nominibus ageretur.

Ad primum ergo dicendum, quod licet nomen *personæ* in Scriptura Veteris vel Novi Testamenti non inveniatur dictum de Deo, tamen id quod nomen significat, multipliciter in sacra Scriptura invenitur assertum de Deo, scilicet quod est maxime per se ens, et perfectissime intelligens. Si autem oporteret de Deo dici solum illa secundum vocem, quæ sacra Scriptura de Deo tradit, sequeretur quod nunquam in alia lingua posset aliquis loqui de Deo, nisi in illa in qua primo tradita est Scriptura Veteris vel Novi Testamenti. Ad inveniendum autem nova nomina antiquam fidem de Deo significantia, coegit necessitas disputandi cum hæreticis. Nec hæc novitas vitanda est, cum non sit profana, utpote a Scripturarum sensu non discordans: docet autem Apostolus *profanas vocum novitates* vitare. (I. ad Tim. cap. ult.)

Ad secundum dicendum, quod

(1) Nicolai legit, *removetur et definitum.*

(2) (Conclusio. *Cum quæcumque nomina ad perfectionem attinent, in Deum assumantur, personæ nomen in Deo dicitur, et excellentiori modo quam in creaturis.*) Quod hic dicitur personam significare id quod est perfectissimum in tota natura, non ita est accipiendum, quasi personalitas sit perfectior quam natura, sed quia natura intellectualis tunc dicitur esse modo perfectiori, cum per se et incommunicabiliter subsistit; nam persona et naturam ipsam includit, et quæ complementum naturæ est, personalitatem. Sed persona non dicitur de Deo et creaturis univoce, sed analogice. Personæ enim in creatis non solum subsistentiam, sed etiam entitatem distinctam separatamque habent, quæ limitatione sua unum tantum suppositum perficere potest; in Deo autem personæ solum subsistendi modum distinctum dicunt, totam vero divinam essentiam communem et indistinctam habent. Hi autem modi nostra cogitandi ratione supervenire concipiuntur ipsi divinæ substantiæ, quam afficiunt, et quam reddunt singularem in unaquaque persona.

quamvis hoc nomen, *persona*, non conveniat Deo, quantum ad id a quo impositum est nomen, tamen quantum ad id ad quod significandum imponitur, maxime 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. Propter quod quidam definiunt personam, dicentes quod, *persona est hypotasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente*. Et quia magnæ dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturæ dicitur *persona*, ut dictum est (art. 1). Sed dignitas divinæ naturæ excedit omnem dignitatem, et secundum hoc maxime competit Deo nomen personæ.

Ad tertium dicendum, quod nomen *hypotasis* non competit Deo, quantum ad id a quo est impositum nomen, cum non substet accidentibus: competit autem quantum ad id ad quod significandum est impositum; est enim impositum ad significandum rem subsistentem (1). Hieronymus autem dicit sub hoc nomine *venenum latere*, quia antequam significatio hujus nominis esset plene nota apud Latinos, hæretici per hoc nomen simplices decipiebant, ut confiterentur plures essentias, sicut confitentur plures hypostases; propter hoc quod nomen *substantiæ*, cui respondet in græco nomen *hypostasis* (ὑπόστασις,) communiter accipitur apud nos pro essentia.

Ad quartum dicendum, quod Deus potest dici rationalis naturæ, secundum quod ratio non importat discursum, sed communiter intelligibilem naturam. Individuum autem Deo competere non potest, quantum ad hoc quod individuationis principium est materia, sed solum secundum quod importat incommunicabilitatem: substantia vero convenit Deo secundum quod significat existere per se. Quidam tamen dicunt, quod definitio superius a Boetio data, non est definitio personæ, secundum quod personas in Deo dicimus: propter quod Richardus de Sancto Victore (1) corrigere volens hanc definitionem, dixit quod persona, secundum quod de Deo dicitur, est *divinæ naturæ incommunicabilis existentia*.

(1) Sequimur ut optimam lectionem Nicolai. Aliæ editiones habent: *ad id ad quod est impositum ad significandum rem subsistentem*.

ARTICULUS IV.

Utrum hoc nomen, persona, significet relationes (2).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, *persona*, non significet relationem, sed substantiam in divinis: dicit enim Augustinus in VII de Trinit. (cap. 6): *cum dicimus personam Patris, non aliud dicimus quam substantiam Patris; ad se quippe dicitur persona, non ad Filium, etc.*

2. Præterea, *quid*, quærit de essentia: sed sicut dicit Augustinus in eodem loco (cap. 4), cum dicitur: *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum, et Spiritus Sanctus:* et quæritur, *¿Quid tres?*, respondetur, *Tres personæ:* ergo hoc nomen, *persona*, significat *essentiam*.

3. Præterea, secundum Philosophum, in IV Metaph. (text. 28), id quod significatur per nomen, est ejus definitio: sed definitio personæ est, *rationalis naturæ individua substantia*, ut dictum est: ergo hoc nomen, *persona*, significat *substantiam*.

4. Præterea, persona in hominibus et angelis non significat relationem,

(1) Colligitur ex lib. IV de Trinit. cap. 18 et 23.

(2) De his etiam *Sent.* I, dist. 23, art. 3, ut et dist. 26, quæst. I, art. 1, et *De Potent.* quæst. IX, art. 4.

sed aliquid absolutum: si igitur in Deo significaret relationem, diceretur æquivoce de Deo, et hominibus, et angelis.

Sed contra est, quod dicit Boetius (in Libro de Trinit.), quod *omne nomen ad personas pertinens relationem significat*. Sed nullum nomen magis pertinet ad personam quam hoc nomen, *persona:* ergo hoc nomen, *persona*, relationem significat (1).

Respondeo dicendum, quod circa significationem hujus nominis, *persona*, in divinis, difficultatem ingerit quod pluraliter de tribus prædicatur præter naturam essentialium nominum; neque etiam ad aliquid dicitur, sicut nomina quæ relationem significant. Unde quibusdam visum est, quod hoc nomen, *persona*, simpliciter ex virtute vocabuli essentiam significet in divinis, sicut hoc nomen, *Deus*, et hoc nomen, *sapiens*. Sed propter instantiam hæreticorum est accommodatum ex ordinatione Concilii, ut possit poni pro relativis, et præcipue in plurali, vel cum nomine partitivo; ut cum dicimus tres personas, vel, alia est persona Patris, alia Filii: in singulari vero potest sumi pro absoluto, et pro relativo. Sed hæc non videtur sufficiens ratio: quia si hoc nomen, *persona*, ex vi suæ significationis non habet quod significet nisi essentiam in divinis, ex hoc quod dictum est, tres personas, non fuisset hæreticorum quietata calumnia, sed majoris calumniæ data esset eis occasio. Et ideo alii dixerunt quod hoc nomen, *persona*, in divinis significat simul essentiam et relationem. Quorum quidam dixerunt, quod 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 oblique. Intelligitur enim Pater per se esse, quasi relatione distinctus a Filio. Quidam vero dixerunt e converso, quod significat relationem in recto, et essentiam in obliquo, quia in definitione personæ natura ponitur in obliquo: et isti propinquius ad veritatem accesserunt.

Ad evidentiam igitur hujus quæstionis considerandum est, quod aliquid

---

(1) (Conclusio. *Persona divina relationem originis significat per modum substantiæ seu hypostasis in divina natura).*

Respondet his duobus conclusionibus. 1.° Persona divina significat relationem, ut subsistentem. Quia persona in quacumque natura significat id, quod est distinctum in illa natura, (patet ab exemplo de significatione personæ humanæ), et distinctio in divinis non fit nisi per relationes originis, quæ relationes sunt ipsa essentia; ergo relationes subsistunt. 2.° Persona divina significat essentiam in recto et relationem in obliquo: licet secundum aliam considerationem significet essentiam in obliquo, et relationem in recto. Quia persona divina non significat relationem, in quantum est relatio, sed per modum subsistentis, (ut dicit prima conclusio), atque hypostasis, quæ in divinis relatione distinguitur. Ergo relatio ponitur in ratione personæ divinæ in obliquo. *Secunda* autem pars probatur, quia hoc nomen persona divina significat hypostasim in natura divina.

"Ea proprietas relativa cum natura communi conjuncta, prout animo ista percipimus, personam Trinitatis secundam constituit, quæ (natura) hac affecta proprietate tanquam forma subsistens efficitur, et hypostasis, ac persona.„ Ex his patet quod persona, vel hypostasis, seu suppositum, prout abstracte sumitur, quædam sit naturæ modificatio: prout vero accipitur in concreto, ipsa est natura modificata, seu subsistens, ut tali affecta modo, proprietate, forma; nostra scilicet concipiendi ratione. Cum autem in solo Deo detur substantia infinita, hinc fit, ut, substantiæ finitæ creatæ, per formam, sive modum, sive proprietatem personalem, fiant substantiæ finitæ ac creatæ, non solum ratione modi, sed ipsius substantiæ, non item in Deo. Mysterium proptera istud per nullum exemplum adæquate exprimi potest.

est de significatione minus communis, quod tamen non est de significatione magis communis.. Rationale enim includitur in significatione hominis; quod tamen non est de significatione animalis. Unde aliud est quærere de significatione animalis, 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 rationalis naturæ„ ut dictum est: individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. Persona igitur in quacumque natura significat id quod est distinctum in natura illa, sicut in humana natura significat has carnes, et hæc ossa, et hanc animam, quæ sunt principia individuantia hominem; quæ quidem, licet 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 supra, (quæst. XXVII, art. 2 et 3). Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhærens subjecto, sed est ipsa divina essentia: unde est subsistens; sicut essentia divina subsistit. Sicut ergo deitas est Deus, ita paternitas divina est Deus Pater, qui est persona divina. Persona igitur divina significat relationem, ut subsistentem; et hoc est significare relationem per modum substantiæ, quæ est hypostasis subsistens in natura divina; licet subsistens in natura divina non sit aliud quam natura divina. Et secundum hoc, verum est quod hoc nomen, *persona*, significat relationem *in recto*, et essentiam *in obliquo*, non tamen relationem inquantum est relatio, sed inquantum significatur per modum hypostasis. Similiter etiam significat essentiam *in recto*, et relationem *in obliquo*, inquantum essentia idem est quod hypostasis: hypostasis autem significatur in divinis, ut relatione distincta. Et similiter relatio per modum relationis significata, cadit in ratione personæ, *in obliquo*. Et secundum hoc etiam dici potest, quod hæc significatio hujus nominis, *persona*, non erat percepta ante hæreticorum calumniam: unde non erat in usu hoc nomen, *persona*, nisi sicut unum aliorum absolutorum. Sed postmodum accommodatum est hoc nomen, *persona*, ad standum pro relativo, ex congruentia suæ significationis; ut scilicet hoc quod stat pro relativo, non solum habeat ex usu, (ut prima opinio dicebat), sed etiam ex significatione sua.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen, *persona*, dicitur ad se, non ad alterum; quia significat relationem non per modum relationis, sed per modum substantiæ, quæ est hypostasis. Et secundum hoc Augustinus dicit quod significat essentiam, prout in Deo essentia est idem cum hypostasi; quia in Deo non differt *quod est*, et *quo est*.

Ad secundum dicendum, quod, *quid*, quandoque quærit de natura quam significat definitio, ut cum quæritur, *Quid est homo?*, et respondetur, *animal rationale mortale*. Quandoque vero quærit suppositum, ut cum quæritur, *Quid natat in mari?*, et respondetur, *Piscis*. Et sic quærentibus, *Quid tres?*, responsum est, *Tres personæ*.

Ad tertium dicendum, quod in intellectu substantiæ individuæ, id est distinctæ, vel incommunicabilis, intelligitur in divinis relatio, ut dictum est (in corp.)

Ad quartum dicendum, quod diversa ratio minus communium non facit æquivocationem in magis communi. Licet enim sit alia propria definitio equi et asini, tamen univocantur in nomine animalis, quia communis definitio animalis convenit utrique. Unde non sequitur quod, licet in significatione personæ divinæ contineatur relatio, non autem in significatione an-

gelicæ personæ vel humanæ, quod nomen personæ æquivoce dicatur: licet nec etiam dicatur univoce, cum nihil univoce de Deo dici possit, et de creaturis, ut supra ostensum est, (quæst. XIII, art. 5).

QUÆSTIO XXX.

DE PLURALITATE PERSONARUM IN DIVINIS.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde quæritur de pluralitate personarum. Et circa hoc quæruntur quatuor:—1.° Utrum sint plures personæ in divinis.—2.° Quot sint.—3.° Quid significent termini numerales in divinis.—4.° De communitate hujus nominis, persona.

ARTICULUS I.

Utrum sit ponere plures personas in divinis (1).

Ad primum sic proceditur. 1 Videtur quod non sit ponere plures personas in divinis: persona enim est *rationalis naturæ individua substantia*; si ergo sunt plures personæ in divinis, sequitur quod sint plures substantiæ, quod videtur hæreticum.

2. Præterea, pluralitas proprietatum absolutarum non facit distinctionem personarum, neque in Deo, neque in nobis; multo igitur minus pluralitas relationum: sed in Deo non est alia pluralitas nisi relationum, ut supra dictum est, (quæst. XXVII, art. 3): ergo non potest dici quod in Deo sint plures personæ.

3. Præterea, Boetius dicit de Deo loquens, (De Trin. lib. I), quod *hoc vere unum est, in quo nullus est numerus:* Sed pluralitas importat numerum: ergo non sunt plures personæ in divinis.

4. Præterea, ubicumque 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 (in suo Symbolo): *Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti*: ergo Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt plures personæ (1).

Respondeo dicendum, quod plures esse personas in divinis, sequitur ex præmissis: ostensum est enim supra, (quæst. præc. art. 4), quod hoc nomen, *persona*, significat in divinis relationem, ut rem subsistentem in natura divina. Supra autem habitum est, (quæst. XXVII, art. 1, etc.), quod sunt plures relationes reales in divinis: unde sequitur quod sint plures res subsistentes in divina natura; et

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 2, art. 4 et 5, et *Cont. Gent.* lib. IV, cap. 5, et 25, et *De Potent.* quæst. IX, art. 5, et *Quodl.* VII, quæst. III, art. 1.

(1) (Conclusio. *Cum in divinis sint plures res subsistentes in divina natura, plures quoque personas ibi esse, necesse est.)*

Est de fide, ut ex Scriptura et Traditione constat: imo mysterium Trinitatis est fundamentalis nostræ religionis articulus, cujus implicita fides non sufficit, sed explicita cognitio et professio ad salutem necessaria est. Omnia dogmata catholica in hac veritate nituntur, vel illam supponunt, ut Incarnatio, Redemptio, Sanctificatio, etc.: idcirco Ecclesia hanc fidem a suscipientibus baptismum postulat.—Ratio autem a Sto. Thoma adducta, et aliæ quæ adduci possunt non efficaciter concludunt pluralitatem personarum in divinis, cum hæc pluralitas omnem superet humanam rationem: et propterea fides hic tenenda est, non ratio inquirenda.

hoc est esse plures personas in divinis.

Ad primum ergo dicendum, quod *substantia* non ponitur in definitione personæ secundum quod significat essentiam, sed secundum quod significat suppositum; quod patet ex hoc quod additur, *individua*. Ad significandum autem substantiam sic dictam, habent Græci nomen *hypostasis*: unde sicut nos dicimus tres personas, ita ipsi dicunt tres hypostases. Nos autem non consuevimus dicere tres substantias, ne intelligerentur tres essentiæ, propter nominis æquivocationem (1).

Ad secundum dicendum, quod 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, licet realiter ab invicem distinguantur, ut albedo et dulcedo. Sed proprietates relativæ in Deo et subsistunt, et realiter ab invicem distinguuntur, ut supra dictum est, (quæst. XXVIII, art. 3): unde pluralitas talium proprietatum sufficit ad pluralitatem personarum in divinis.

Ad tertium dicendum, quod a Deo propter summam unitatem et simplicitatem excluditur omnis pluralitas absolute dictorum, non autem pluralitas relationum: quæ relationes prædicantur de aliquo, ut ad alterum, et sic compositionem in ipso de quo dicuntur, non important, ut Boetius in eodem libro docet.

Ad quartum dicendum, quod numerus est duplex; scilicet numerus simplex vel absolutus, ut duo, et tria, et quatuor; et numerus, qui est in rebus numeratis, ut duo homines, et duo equi. Si igitur in divinis accipiatur numerus absolute sive abstracte, nihil prohibet in eo esse totum et partem, et sic non est nisi in acceptione intellectus nostri: non enim numerus absolutus a 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 infra patebit, (quæst. XLII, art. 1 et 4). (1).

(1) Divina essentia est communis tribus personis, et de facto ipsis communicatur, etsi non eo modo, quo natura speciei communicatur individuis. Nam hæc multiplicatur, et diversa numero existit in diversis individuis: essentia autem divina non multiplicatur, neque est diversa in distinctis personis.

ARTICULUS II.

Utrum in Deo sint plures personæ quam tres (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo sint plures personæ quam tres: pluralitas enim personarum in divinis est secundum pluralitatem proprietatum relativarum, ut dictum est: sed quatuor sunt relationes in divinis, ut supra dictum est, (quæst. XXVIII, art. 4), scilicet paternitas, filiatio, communis spiratio, et processio: ergo quatuor personæ sunt in divinis.

(1) Diversa tamen ratione ac in creatis; quia in creaturis unum est pars duorum, duo sunt pars trium, et sic de reliquis. At in divinis unum non est pars vel duorum, vel trium; quia nec essentiæ divinæ partes sunt personæ, nec una persona est pars aliarum, quia tanta est magnitudo unius quanta trium: et tanta est magnitudo essentiæ, quanta totius Trinitatis.

(2) De his etiam infra. quæst. XXXI, art. 1, et quæst. XLI, art. 6, ut et *Sent* I, dist. 10, art. 5, et *Cont. Gent.* lib. IV, cap. 13, et cap 26, et *De Potent.* quæst. IX, art. 9, et *Opusc.* II, cap. 56 et cap. 60.

2. Præterea, non plus differt natura a voluntate in Deo quam 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, quod non sunt tantum tres personæ in divinis.

3. Præterea, in rebus creatis, quod excellentius est, plures habet operationes intrinsecas; sicut homo supra alia animalia habet intelligere et velle: sed Deus in infinitum excedit omnem creaturam: ergo non solum est ibi persona procedens per modum voluntatis, et per modum intellectus, sed infinitis aliis modis; ergo sunt infinitæ personæ in divinis.

4. Præterea, ex infinita bonitate Patris est, quod infinite seipsum communicet producendo personam divinam: sed etiam in Spiritu Sancto est infinita bonitas: ergo Spiritus Sanctus producit divinam personam, 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. v, 7): *Tres sunt qui 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 tantum in divinis (1).

Respondeo dicendum, quod secundum præmissa, (art. præc. et qu. XXIX, art. 4), necesse est ponere tantum tres personas in divinis. Ostensum est enim, quod 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 eamdem personam necesse est eas pertinere. Paternitas ergo et filiatio, (cum 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 quod ambæ uni personæ conveniant. Oportet ergo quod vel una earum conveniat utrique dictarum personarum, aut quod una uni, et alia alii: non autem potest esse quod processio conveniat Patri et Filio, vel alteri eorum, quia sic sequeretur quod processio intellectus, quæ est generatio in divinis, secundum quam accipitur paternitas et filiatio, prodiret ex processione amoris, secundum quam accipitur spiratio et processio; et persona generans et genita procederent a spirante, quod est contra præmisa, (quæst. XXVII, art. 3 et 4). Relinquitur ergo quod spiratio conveniat et personæ Patris et personæ Filii, utpote nullam habens oppositionem relativam, nec ad paternitatem, nec ad filiationem. Et per consequens oportet quod processio conveniat alteri personæ, quæ dicitur persona Spiritus Sancti, quæ per modum amoris procedit, ut supra habitum est (loc. cit.). Relinquitur ergo

---

(1) (Conclusio. *Tres tantum in divinis personæ sunt, Pater, Filius et Spiritus Sanctus.*)

Hæc est constans et perpetua fides omnium christianorum in toto orbe terrarum, qui pro indubitato habent tres esse in divinis personas, et non plures nec pauciores: quod est Sacris Litteris omnino conforme, ut supra in prænotandis breviter probavimus.

tantum tres personas esse in divinis; scilicet Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum.

Ad primum ergo dicendum, quod licet sint quatuor relationes in divinis, tamen una earum, scilicet spiratio, non separatur a persona Patris et Filii, sed convenit utrique. Et sic, licet sit relatio, non tamen dicitur proprietas, quia non convenit uni tantum personæ, neque relatio personalis, id est constituens personam. Sed hæc 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, quod id quod procedit per modum intellectus, ut Verbum, procedit secundum rationem similitudinis, sicut etiam id quod procedit per modum naturæ: et ideo supra dictum est, (quæst. XXVII, art. 3), quod processio Verbi divini est ipsa generatio per modum naturæ. Amor autem, inquantum hujusmodi, non procedit ut similitudo illius a quo procedit, licet in divinis amor sit coessentialis, inquantum est divinus. Et ideo processio amoris non dicitur generatio in divinis.

Ad tertium dicendum, quod homo, cum sit perfectior aliis animalibus, habet plures operationes intrinsecas quam alia animalia, quia ejus perfectio est per modum compositionis: unde in angelis, qui sunt perfectiores et simpliciores, sunt pauciores operationes intrinsecæ, quam in homine, quia in eis non est imaginari, sentire, et hujusmodi. Sed in Deo secundum rem non est nisi una operatio, quæ est sua essentia. Sed quomodo duæ sint processiones, supra ostensum est (q. XXVII, art. 1 et 4).

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procederet, si Spiritus Sanctus haberet aliam numero bonitatem a bonitate Patris: oporteret enim quod 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 a 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, quod numerus determinatus, si accipiatur numerus simplex, qui est tantum in acceptione intellectus, per unum mensuratur: si vero accipiatur numerus rerum in divinis personis, sic non competit ibi ratio mensurati, quia eadem est magnitudo trium personarum, ut infra patebit, (quæst. XLII, art. 1 et 4); idem autem non mensuratur per idem.

ARTICULUS III.

Utrum termini numerales ponant aliquid in divinis (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod termini numerales ponant aliquid in divinis; unitas enim divina est ejus essentia: sed omnis numerus est unitas repetita: ergo omnis terminus numeralis in divinis significat essentiam: ergo ponit aliquid in Deo.

2. Præterea, quidquid dicitur de Deo et creaturis, eminentius convenit Deo quam creaturis: sed termini numerales in creaturis aliquid ponunt: ergo multo magis in Deo.

3. Præterea, si termini numerales non ponunt aliquid in divinis, sed inducuntur ad removendum tantum, ut per pluralitatem removeatur unitas,

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 24, quæst. I, art. 3, et *De Potent.* quæst. IX, art. 7, et *Quodl.* X, quæst. I, art. 1.

et per unitatem pluralitas, sequitur quod sit circulatio in ratione confundens intellectum, et nihil certificans; quod est inconveniens. Relinquitur ergo, quod termini numerales aliquid ponant in divinis.

Sed contra est, quod Hilarius dicit in IV De Trin.: *Sustulit singularitatis ac solitudinis intelligentiam professio consortii*, quod est professio pluralitatis: et Ambrosius dicit in lib. I De Fide, (cap. 2): *Cum unum Deum dicimus, unitas pluralitatem excludit Deorum, non quantitatem in Deo ponit.* Ex quibus videtur quod hujusmodi nomina sunt inducta in divinis ad removendum, non ad ponendum aliquid (1).

Respondeo dicendum, quod Magister (Sent. I, dist. 24) ponit, quod termini numerales non ponunt aliquid in divinis, sed removent tantum; alii vero dicunt contrarium.

Ad evidentiam igitur hujus considerandum est, quod omnis pluralitas consequitur aliquam divisionem. Est autem duplex divisio: una *materialis*, quæ fit secundum divisionem continui, 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, secundum quod 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 quod quantitas discreta non habet locum in divinis, posuerunt quod termini numerales non ponunt aliquid in Deo, sed removent tantum. Alii vero eamdem multitudinem considerantes, dixerunt quod, sicut scientia ponitur in Deo secundum rationem propriam scientiæ, non autem secundum rationem sui generis, quia in Deo nulla est qualitas, ita numerus in Deo ponitur secundum propriam rationem numeri, non autem secundum rationem sui generis, quod est quantitas.

Nos autem dicimus, quod termini numerales secundum quod veniunt in prædicationem divinam, non sumuntur a numero qui est species quantitatis, quia sic de Deo non dicerentur, nisi metaphorice, sicut et aliæ propietates corporalium, sicut latitudo, longitudo, et similia; sed sumuntur a multitudine secundum quod est transcendens. Multitudo autem sic accepta, hoc modo se habet ad multa de quibus prædicatur, sicut unum quod convertitur cum ente, ad ens. Hujusmodi

---

(1) (Conclusio. *Termini numerales in divinis significant ea de quibus dicuntur, sola negatione superaddita.*)

Termini numerales sunt unus, duo, tres, etc., et *ponere aliquid* est significare aliquid positivum: ita quod sensus est, an cum dicimus quod Pater et Filius sunt duo, ly *duo* prædicet aliquid positive, ut sapiens, aut Pater; an solam negationem, ut ly *incorporeus*. Et docet non tantum removere vel excludere quippiam a simplicitate divinitatis, sed revera aliquid ponere, nimirum rem illis vocibus significatam, v. g. personas, et super hoc nihil addere, nisi circa unamquamque earum negationem divisionis: numerus enim in divinis est numerus transcendens, qui non est species quantitatis. In cujus confirmationem adduci potest auctoritas Concilii VI Constantinopolitani dicentis; *Sancta Trinitas numerabilis personalibus est subsistentiis, et sancta unitas extra omnem numerum est, et hæc quidem indivisibilem habet divisionem, et inconfusam gerit conjunctionem.* Et Concilium Toletanum XI, in pronuntiatione fidei catholicæ, sic ait: *In relatione personarum numerus cernitur, in divinitatis vero substantia, quid numeratum sit non comprehenditur. Ergo hoc solo numerum insinuant, quod ad invicem sunt, et in hoc numero carent, quod in se sunt.* Ex quo infertur, quod termini numerales significant ea de quibus dicuntur; numerus relationes, unum essentiam.

autem unum, sicut supra dictum est, (quæst. XI, art. 1, cum de Dei unitate ageretur), non addit aliquid supra ens, nisi negationem divisionis tantum: unum enim significat ens indivisum. Et ideo, de quocumque dicatur unum, significatur illa res indivisa; sicut unum dictum de homine significat naturam, vel substantiam hominis non divisam. Et eadem ratione, cum dicuntur res multæ, multitudo sic accepta significat res illas cum indivisione circa unamquamque earum. Numerus autem qui est species quantitatis, ponit quoddam accidens, additum supra ens, et similiter unum quod est principium numeri. Termini ergo numerales in divinis significant illa de quibus dicuntur, et super hoc nihil addunt nisi negationem, ut dictum est, (loc. cit.); et quantum ad hoc, veritatem dixit Magister in Sent. (loc. cit.); ut cum dicimus, *essentia est una*, (ibi) unum significat essentiam indivisam; cum dicimus, *persona est una*, significat personam indivisam; cum dicimus, *personæ sunt plures*, significantur illæ personæ, et indivisio circa unamquamque earum; quia de ratione multitudinis est, quod ex unitatibus constet (1).

(1) De vocibus, quæ numerum exprimunt, theologi has regulas tradunt: I. *Unus et idem* de tribus personis dicuntur in neutro, non in masculino, nisi cum termino absoluto: quia in neutro significant naturam, in masculino personam. Bene dicitur: *Tres personæ sunt unum et idem*, non, *unus et idem*, nisi addatur, *Deus, Omnipotens*, etc. II. *Unicus et singularis* in Trinitate non dicuntur de Deo, quia verbum *Deus* absolute significat essentiam, dicuntur vero de personis, v. g. Filius unicus. III. *Trinus* et *Trinitas*, recte dicuntur, quia in eis est determinatus numerus personarum. IV. *Multiplex* et *triplex* de Deo non possunt prædicari, quia τὸ *Deus* non abstrahit a natura, sed illam formaliter includit: hinc cadunt supra naturam.—De aliis vocibus suo loco dicemus.

Ad primum ergo dicendum, quod unum cum sit de transcendentibus (1) est communi usquam substantia, et quam relatio; et similiter multitudo. Unde potest stare in divinis et pro substantia, et pro relatione, secundum quod competit his, quibus adjungitur: et tamen per hujusmodi nomina supra essentiam vel relationem additur, ex eorum significatione propria, negatio quædam divisionis, ut dictum est, (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod multitudo quæ ponit aliquid in rebus creatis, est species quantitatis, quæ non transsumitur in divinam prædicationem, sed tantum multitudo transcendens, quæ non addit supra ea de quibus dicitur, nisi indivisionem circa singula: et talis multitudo dicitur de Deo.

Ad tertium dicendum, quod unum non est remotivum multitudinis, sed divisionis, quæ est prior secundum rationem, quam unum vel multitudo: multitudo autem non removet unitatem, sed removet divisionem circa unumquodque eorum, ex quibus constat multitudo. Et hæc supra exposita sunt, cum de divina unitate ageretur, (quæst. XI, art. 2).

Sciendum tamen est, quod auctoritates in oppositum inductæ non probant sufficienter propositum; licet enim pluralitate excludatur solitudo, et unitate deorum pluralitas, non tamen sequitur quod his nominibus hoc solum significetur. Albedine enim excluditur nigredo, non tamen nomine albedinis significatur sola nigredinis exclusio.

(1) Transcendens dicitur quod involvit omnem formalitatem rei, de qua prædicatur, et quod omnibus generibus convenit. Veteres sex numerabant, *Res, Ens, Verum, Bonum, Aliquid, Unum*, quæ hac voce includebant; *Reubau*. Recentiores ad tria reducunt attributa transcendentalia, nimirum, *Unitas, Veritas, Bonitas*. Numerus transcendentalis non est aliquid distinctum ab ipsis entibus. Vide *Lexicon* in fine operis.

ARTICULUS IV.

Utrum hoc nomen, persona, possit esse commune tribus personis (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, *persona*, non possit esse commune tribus personis, nihil enim est commune tribus personis nisi essentia; sed hoc nomen, *persona*, non significat essentiam in recto: ergo non est commune tribus.

2. Præterea, commune opponitur incommunicabili: sed de ratione personæ est quod sit incomunicabilis, ut patet ex definitione Richardi de Sancto Victore supra posita, (quæst. XXIX, art. 3): ergo hoc nomen, *persona*, non est commune tribus.

3. Præterea, si est commune tribus, aut ista communitas attenditur secundum rem, aut secundum rationem: sed non secundum rem, quia sic tres personæ essent una persona, nec iterum secundum rationem tantum, quia sic persona esset universale: in divinis autem non est universale, nec etiam particulare, neque genus, neque species, ut supra ostensum est, (quæst. III, art. 5): non ergo hoc nomen, *persona*, est commune tribus.

Sed contra est, quod dicit Augustinus, VII De Trin. (cap. 4), quod *cum* quæreretur, *quid tres?* responsum est, *tres personæ*; quia commune est eis id, quod est persona (2).

Respondeo dicendum, quod ipse modus loquendi ostendit, hoc nomen, *persona*, tribus esse commune, cum dicimus *tres personas*; sicut cum dicimus tres homines, ostendimus hominem esse communem tribus. Manifestum est autem quod non est communitas rei (1), sicut una essentia communis est tribus, quia sic sequeretur unam esse personam trium, sicut essentia est una.

Qualis autem sit communitas, investigantes diversimode locuti sunt. Quidam enim dixerunt, quod est communitas *negationis*, propter hoc quod in definitione personæ ponitur *incommunicabile*. Quidam autem dixerunt, quod est communitas *intentionis* (2), eo quod in definitione personæ ponitur *individuum*, sicut si dicatur quod esse speciem est commune equo et bovi. Sed utrumque horum excluditur per hoc quod hoc nomen, *persona*, non est nomen negationis, neque intentionis, sed nomen rei.

Et ideo dicendum est quod etiam in rebus humanis hoc nomem, *persona*, est commune communitate *rationis*, non sicut genus vel species, sed sicut

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 25, art. 3. et *De Potent.* quæst. VIII, art. 3 ad 11, et quæst. IX, art. 4 ad 4.

(2) (Conclusio. *Personæ nomen commune est tribus personis, non secundum rem, sed secundum rationem, non quidem sicut genus, vel species, sed ut individuum vagum.*)

Sensus est quod hoc nomen, *persona*, convenit tribus personis divinis, in quantum significat rem subsistentem distinctam ab aliis in natura intellectuali, et hoc est commune secundum rationem illis tribus. Hæc autem communitas non est generis aut speciei, tum quia nec in humanis communitas personæ est communitas generis vel speciei, tum quia personæ divinæ omnes habent idem esse: genus autem et species prædicantur de pluribus secundum esse differentibus.

(1) Personam non esse communem communitate rei, significat, non esse unam rem, quæ *eadem* sit communis multis; sicut essentia divina est communis tribus personis, quia ipsa *una et eadem* ab illis participatur.

(2) Nomen primæ intentionis est illud, quod significat rem secundum statum quem habet a parte rei, ut *homo* et *leo*; nomen vero secundæ intentionis est illud, quod significat rem secundum aliquem statum quem recipit ab intellectu, ut *prædicatum, genus, species*, etc. Hic agitur de communitate secundæ intentionis. (Ed. Cœl.)

individuum vagum (1). 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, qui competit singularibus, ut scilicet sit per se subsistens distinctum ab aliis. Sed in nomine singularis designati significatur determinatum distinguens, sicut in nomine Socratis, *hæc caro* et *hoc os*. Hoc tamen interest, quod aliquis homo significat naturam, vel individuum ex parte naturæ cum modo existendi, qui competit singularibus; hoc autem nomen, *persona*, non est impositum ad significandum individuum ex parte naturæ, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura. Hoc autem est commune secundum rationem omnibus personis divinis, ut unaquæque earum subsistat in natura divina, distincta ab aliis: et sic hoc nomen, *persona*, secundum rationem est commune tribus personis divinis.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de communitate rei.

Ad secundum dicendum, quod licet persona sit incommunicabilis, tamen ipse modus existendi incommunicabiliter potest esse pluribus communis.

Ad tertium dicendum, quod licet sit communitas rationis et non rei, tamen non sequitur quod in divinis sit universale, vel particulare, vel genus, vel species; tum quia neque in rebus humanis communitas personæ est communitas generis, vel speciei; tum quia personæ divinæ habent unum esse; genus autem et species, et quodlibet universale prædicatur de pluribus secundum 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.° Utrum possit dici, Filius est alius a Patre.—3.° Utrum dictio exclusiva, quæ videtur alietatem excludere, possit adjungi nomini essentiali in divinis.—4.° Utrum possit adjungi termino personali.

ARTICULUS I.

Utrum sit Trinitas in divinis (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit Trinitas in divinis. Omne enim nomen in divinis vel significat substantiam, vel relationem; sed hoc nomen, *Trinitas*, non significat substantiam, prædicaretur enim

(1) Ita dictum, quod etiamsi rem singularem significet, non tamen certam, determinatam, definitam, (puta Joannem, sive Petrum), sed qualemcumque indefinite sumptam, ut cum dicitur, *quidam homo*, *aliquis homo*, etc. Et sic *persona* significat aliquid singulare, sed non præcise Patrem, non præcise Filium, non præcise Spiritum Sanctum; quin potius tres illos indistincte; quamvis prout a se invicem singulatim distinctos. Quia personæ non sunt, nisi prout singulæ a singulis per oppositas relationes distinguuntur. (Nicolai.)

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 24, pars 2, art. 2, et *Sent.* II, dist. 1, quæst. I, art. 1, et *Opusc.* III, cap. 30, 50, et seq.

de singulis personis: neque significat relationem, quia non dicitur secundum nomen ad aliud: ergo nomine *Trinitatis* non est utendum in divinis.

2. Præterea, hoc nomen, *Trinitas*, videtur esse nomen collectivum, cum significet multitudinem. Tale autem nomen non convenit in divinis, cum unitas importata per nomen collectivum sit minima unitas; in divinis autem est maxima unitas: ergo hoc nomen, *Trinitas*, non convenit in divinis.

3. Præterea, omne trinum est triplex: sed in Deo non est triplicitas, cum triplicitas sit species inæqualitatis; ergo nec Trinitas.

4. Præterea, quidquid 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), quod *unitas in Trinitate, et Trinitas in unitate veneranda sit* (1).

Respondeo dicendum, quod nomen *Trinitatis*, in divinis significat determinatum numerum personarum. Sicut igitur ponitur pluralitas personarum in divinis, ita utendum est nomine Trinitatis: quia hoc idem quod significat pluralitas indeterminate, significat hoc nomen, *Trinitas*, determinate.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen, *Trinitas*, secundum etymologiam vocabuli videtur significare unam essentiam trium personarum, secundum quod dicitur Trinitas, quasi *trium unitas;* sed secundum proprietatem vocabuli significat magis numerum personarum unius essentiæ; et propter hoc non possumus dicere quod Pater sit Trinitas, quia non est tres personæ. Non autem significat ipsas relationes personarum, sed magis numerum personarum ad invicem relatarum; et inde est quod secundum nomen ad aliud non refertur.

Ad secundum dicendum, quod 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 solum est unitas ordinis,

---

(1) (Conclusio. *In divinis Trinitatis nomen utendum est ad significandum hoc idem determinate, quod pluralitas indeterminate significat.)*

Sensus non est, utrum sint tres personæ in divinis, quod jam supra probatum fuit, sed, an sit utendum nomine *Trinitatis*, quando de divinis loquimur. Respondet affirmative, et probat, quia quod significat pluralitas indeterminate, significat *Trinitas* determinate. Quæ ratio optime procedit, supposita veritate fidei, scilicet; quod in divinis sunt vere tres personæ.

De facto hujus vocabuli usus reperitur, ait Sylvius, in Liturgia Sancti Jacobi, in Epistola I decretali Alexandri Papæ I, in epistolis Hormisdæ et Felicis Pontificum Romanorum, in Symbolo Athanasii, in Conciliis Chalcedonensi, Toletano XI, Carthaginensi, et Lateranensi, ut nihil dicamus de Cipriano, Augustino, Hilario, aliisque Patribus, a quibus fuit maxime usitatum.

Etymologice hoc vocabulum, juxta aliquos, idem valet ac *Trium unitas*. Petavius autem hoc non approbat, tenens, quod Trinitas, sicut græca vox, τριας, non significet unitatem naturæ, sed personarum distinctionem, sive tres, qui unus sunt Deus, non quia unum sunt, sed qua numerabiles sunt.

sed cum hoc est etiam unitas essentiæ.

Ad tertium dicendum, quod Trinitas absolute dicitur: significat enim numerum ternarium personarum. Sed triplicitas significat proportionem inæqualitatis, est enim species proportionis inæqualis, sicut patet per Boetium in Arithmetica (lib. I, cap. 23): et ideo non est in Deo triplicitas, sed Trinitas.

Ad quartum dicendum, quod in Trinitate divina intelligitur et numerus, et personæ numeratæ. Cum ergo dicimus Trinitatem in unitate, non ponimus numerum in unitate essentiæ, quasi sit ter una; sed personas numeratas ponimus in unitate naturæ, sicut supposita alicujus naturæ dicuntur esse in natura illa. E converso autem dicimus unitatem in Trinitate, sicut natura dicitur esse in suis suppositis.

Ad quintum dicendum, quod cum dicimus, *Trinitas est trina*, ratione numeri importati significatur multiplicatio ejusdem numeri in seipsum; cum hoc quod dico, *trinum*, importet distinctionem in suppositis illius de quo dicitur. Et ideo non potest dici quod Trinitas sit trina, quia sequeretur, si Trinitas esset trina, quod tria essent supposita Trinitatis; sicut cum dicitur, Deus est trinus, sequitur quod sunt tria supposita deitatis.

ARTICULUS II.

Utrum Filius sit alius a Patre (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius non sit alius a Patre; *alius* enim est relativum diversitatis substantiæ. Si igitur Filius est alius a Patre, videtur quod sit a Patre diversus, quod est contra Augustinum VII De Trin. (cap. ult.) ubi dicit, quod cum dicimus tres personas, non diversitatem intelligere volumus.

2. Præterea, quicumque sunt alii ab invicem, aliquo modo ab invicem differunt. Si igitur Filius est alius a Patre, sequitur quod sit differens a Patre, quod est contra Ambrosium in I De fide, (cap. 2) ubi ait: *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 a Patre, dicit enim Hilarius in VII De Trin. (ad fin.) quod *in divinis personis nihil est diversum, nihil alienum, nihil separabile*: ergo Filius non est alius a Patre.

4. Præterea, *alius* et *aliud* idem significant, sed sola generis consignificatione differunt: si ergo Filius est alius a Patre, videtur sequi quod Filius sit aliud a Patre.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, (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* (1).

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 9, quæst. I, art. 1, ut et dist. 24. quæst. II, art. etiam 1.

(1) (Conclusio. *Cum nomen* alius, *masculine acceptum, non nisi distinctionem suppositi in natura significet, Filius* alius *a Patre convenienter dicitur.*

Hoc juxta doctrinam Conc. Later. IV: *Licet igitur alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus, non tamen aliud.*

Ad faciliorem intelligentiam hujus et duorum sequentium articulorum sufficit ponere regulas, quas de prædicatione hujusmodi nominum theologi tradunt. I. Hæ voces *alius* et *alter*, in masculino vel feminino catholice de personis dicuntur, non autem in neutro. II. Hæ voces, *distinctus, discretus et secretus* recte prædicantur de personis; quia de fide est personas esse realiter distinctas, et verba, *secernere, discernere*, hic significant idem ac verbum *distinguere*. III. Voces, *diversus*,

Respondeo dicendum, quod quia ex verbis inordinate prolatis incurritur hæresis, ut Hieronymus dicit, ideo cum de Trinitate loquimur, cum cautela et modestia est agendum; quia, ut Augustinus dicit in I De Trin. (cap. 3), *nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosus aliquid quæritur, nec fructuosius aliquid invenitur.* Oportet autem in his quæ de Trinitate loquimur duos errores oppositos cavere, temperate 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 (1) *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 vero tollatur similitudo, vitandum est nomen *alieni* et *discrepantis*. Dicit enim Ambrosius lib. I, De fide, (cap. 2), quod *in Patre et Filio non est discrepans, sed una divinitas:* et secundum Hilarium, ut dictum est, (loc. cit.,) *in divinis nihil est separabile.*

Ad vitandum vero errorem Sabellii, vitare debemus singularitatem, ne tollatur communicabilitas essentiæ divinæ: unde Hilarius dicit VII De Trin. (ad fin.): *Patrem et Filium singularem Deum prædicare, sacrilegum est.* Debemus etiam vitare nomen *unici*, ne tollatur numerus personarum: unde Hilarius in eodem libro dicit quod *a Deo excluditur singularitas, atque unici intelligentia.* Dicimus tamen unicum Filium, quia non sunt plures filii in divinis; neque tamen dicimus unicum Deum, quia pluribus deitas est communis. Vitamus etiam nomen *confusi*, ne tollatur ordo naturæ a personis: unde Ambrosius dicit (loc. cit.:) *Neque confusum est quod unum est, neque multiplex esse potest quod indifferens est.* Vitandum est etiam nomen *solitarii*, ne tollatur consortium trium personarum: dicit enim Hilarius in IV De Trin.: *Nobis neque solitarius, neque diversus Deus est confitendus* (1). Hoc autem nomen, *alius*, masculine sumptum, non importat nisi distinctionem suppositi: unde convenienter dicere possumus quod Filius est *alius* a Patre, quia scilicet est aliud suppositum divinæ naturæ; sicut est alia persona et alia hypostasis.

Ad primum ergo dicendum, quod *alius*, quia est sicut quoddam particulare nomen, tenet se ex parte suppositi; unde ad ejus rationem sufficit

---

alienus, dissimilis, dispar, discrepans, divisus, et hujusmodi, non recte prædicantur de personis, quia referuntur ad naturam. IV. Voces *unitus* et *conjunctus*, non prædicantur de personis, quia arguunt compositionem; quæ enim uniuntur et conjunguntur ad modum partium se habent. V. Vox, *solitarius*, non potest recte dici, quia non tantum naturæ, sed etiam personarum pluralitatem excludit. VI. Vox exclusiva, *solus*, non potest enuntiari de Deo categorematice, bene vero syncategorematice, id est, quando conjungitur cum alio termino sive essentiali, ut *solus Omnipotens*, sive notionali, ut *solus generans*. Sine addito, sive determinatione sumpta, idem significat quod vox *solitarius*.

(1) Sic etiam designantur veterum Patrum scripta quorum auctoritas induci potest.

(1) Quædam ex recensitis nominibus non fuerunt a sanctis Patribus usitata, non tam propter repugnantiam significationis ipsorum nominum, quam quod propter hæreticorum malitiam errandi occasionem dare facile potuissent: ideo usurpari possunt ubi nullum adest erroris periculum.

distinctio substantiæ, quæ est hypostasis vel persona. Sed diversitas requirit distinctionem substantiæ, quæ est essentia: et ideo non possumus dicere quod Filius sit diversus a Patre, licet sit alius.

Ad secundum dicendum, quod differentia importat distinctionem formæ. Est autem tantum una forma in divinis, ut patet per id quod dicitur (Philip. II, 6): *Qui cum in forma Dei esset.* Et ideo nomen *differentiæ* non proprie competit in divinis, ut patet per auctoritatem inductam. Utitur tamen Damasc. (Fid. orth., lib. I, cap. 5) nomine *differentiæ* in divinis personis, secundum quod proprietas relativa significatur per modum formæ: unde dicit quod non differunt ab invicem hypostases secundum substantiam, sed secundum determinatas proprietates. Sed differentia sumitur pro distinctione, ut dictum est (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod *alienum* est quod est extraneum et dissimile: sed hoc non importatur cum dicitur *alius.* Et ideo dicimus Filium alium a Patre, licet non dicamus *alienum.*

Ad quartum dicendum, quod 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 secundum personas, non autem secundum essentiam, dicimus quod Pater est *alius* a Filio, sed non *aliud*: et e converso, dicimus quod sunt *unum*, sed non *unus* (1).

(1) Nisi cum addito termini essentialis, ut unus *Omnipotens*, unus *Infinitus*, etc.

ARTICULUS III.

Utrum dictio exclusiva, solus, sit addenda termino essentiali in divinis (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod dictio exclusiva, *solus*, non sit addenda termino essentiali in divinis; quia secundum Philosophum, (Elench. lib. II, cap. 3): *Solus est, qui cum alio non est.* Sed Deus est cum angelis et sanctis animabus: ergo non possumus dicere Deum solum.

2. Præterea, quidquid 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), 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,„ cum etiam homo sit pater: neque etiam respectu prædicati essentialis, quia si hæc esset vera, *Solus Deus creat*, videtur sequi quod hæc esset vera, *Solus Pater creat*, quia quidquid 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. Tim. I, 17): *Regi sæculorum immortali, invisibili, soli Deo* (2).

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 21, quæst. I, art. 1.

(2) (Conclusio. *Dictio exclusiva, solus, non categorematice, sed syncategorematice termino essentiali in divinis ad-*

Respondeo dicendum quod hæc dictio, *solus*, potest accipi ut *categorematica*, vel *syncategorematica*. Dicitur autem dictio categorematica, quæ absolute ponit rem significatam circa aliquod suppositum, ut *albus* circa hominem, cum dicitur *homo albus*. Si ergo sic accipiatur hæc dictio, *solus*, nullo modo potest adjungi alicui termino in divinis, quia poneret solitudinem circa terminum cui adjungeretur, et sic sequeretur Deum esse solitarium, quod est contra prædicta. Dictio vero syncategorematica dicitur, quæ importat ordinem prædicati ad subjectum, sicut hæc dictio, *omnis*, vel *nullus:* et similiter hæc dictio, *solus*, quia excludit omne aliud suppositum a consortio prædicati; sicut, cum dicitur, *solus Socrates scribit*, non datur intelligi quod Socrates sit solitarius, sed quod nullus sit ei consors in scribendo, quamvis cum eo multis existentibus. Et per hunc modum, nihil prohibet hanc dictionem, *solus*, adjungere alicui essentiali termino in divinis, inquantum excluduntur omnia alia a Deo, a consortio prædicati: ut si dicamus, *Solus Deus est æternus*, quia nihil præter Deum est æternum.

Ad primum ergo dicendum, quod licet angeli et animæ sanctæ semper sint cum Deo, tamen si non esset pluralitas personarum in divinis, sequeretur quod Deus esset solus vel solitarius: non enim tollitur solitudo per associationem alicujus quod est extraneæ naturæ. Dicitur enim aliquis 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 a divinis; multo minus solitudinem respectivam et per comparationem ad aliquod prædicatum.

Ad secundum dicendum, quod hæc dictio, *solus*, proprie loquendo, non ponitur ex parte prædicati, quod sumitur formaliter, respicit enim suppositum, inquantum excludit aliud suppositum ab eo cui adjungitur. Sed hoc adverbium, *tantum*, cum sit exclusivum, potest poni ex parte subjecti et ex parte prædicati: possumus enim dicere, *tantum Socrates currit*, in est nullus alius; et, *Socrates currit tantum*, id est, nihil aliud facit. Unde non proprie dici potest: "Pater est solus Deus,„ vel "Trinitas est solus Deus,„ nisi forte ex parte prædicati intelligatur aliqua implicatio, ut dicatur, *Trinitas est Deus, qui est solus Deus*, et secundum hoc etiam posset esse vera ista; *Pater est Deus, qui est solus Deus*, si relativum referret prædicatum et non suppositum. Augustinus autem cum dicit, Patrem non esse solum Deum, sed Trinitatem esse solum Deum, loquitur expositive; ac si diceret, cum dicitur, *Regi sæculorum invisibili, soli Deo*, non esse exponendum de persona Patris, sed de tota Trinitate.

Ad tertium dicendum, quod utroque modo potest hæc dictio, *solus*, adjungi termino essentiali. Hæc enim proposi-

---

denda est; id est, non quatenus solitudinem, sed ut aliorum omnium exclusionem a consortio prædicati, significat.)

Terminus *categorematicus* dicitur qui per se aliquid significat, ut *homo;* et dicitur *syncategorematicus*, qui nonnisi cum alio conjunctus significationem aliquam habet, nec simpliciter enuntiari potest, ut *omnis, hic* etc.: *mixtus* vero, qui virtualiter continet utrumque, et in utrumque resolvitur, ut *nemo*. Venit ex græco Κατηγορειν, quod significat *enuntiare*, et particula σιν, quæ significat conjunctionem cum alio: et valet fere idem ac *comprædicatio*, sive convenientia prædicati cum subjecto.— *Syncategorema* est nomen substantivum, quod ita alieni juris est, ut per plures categorematum classes vagans, de his possit prædicari, v. g. universalia, quæ occurrunt in qualibet definitione. (Vide nostrum *Lexicon* in fine operis).

tio, *solus Deus est Pater*, est duplex, quia ly *Pater* potest prædicare *personam* Patris, et sic est vera, non enim homo est illa persona: vel potest prædicare relationem tantum, et sic est falsa, quia relatio paternitatis etiam in aliis invenitur, licet non univoce. Similiter hæc est vera, *Solus Deus creat*, nec tamen sequitur, ergo solus Pater; quia, ut sophistæ dicunt, dictio exclusiva immobilitat terminum cui adjungitur, ut non possit fieri sub eo descensus pro aliquo suppositorum. Non enim sequitur, *Solus homo est animal rationale mortale;* ergo *solus Socrates* (1).

ARTICULUS IV.

Utrum dictio exclusiva possit adjungi termino personali (2).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod dictio exclusiva possit adjungi termino personali, etiamsi prædicatum sit commune; dicit enim Dominus ad Patrem loquens (Joan. XVII, 3); *Ut cognoscant te solum Deum verum:* ergo solus Pater est Deus verus.

2. Præterea, (Matth. XI, 27) dicit: *Nemo novit Filium, nisi Pater;* quod idem significat, ac si diceretur, Solus Pater novit Filium: sed nosse Filium est commune: ergo idem quod prius.

3. Præterea, dictio esclusiva 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 e converso (1): 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 a 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 (2).

Respondeo dicendum, quod cum dicimus, *Solus Pater est Deus*, hæc propositio potest habere multiplicem intellectum. Si enim *solus* ponat solitudinem circa Patrem, sic est falsa,

(1) Addi potest, ut ait Sylvius, non valere argumentum a voce accepta confuse ad certam ejus speciem. In dictis autem exclusivis: solus homo est animal rationale; solus Deus creat: *homo* et *Deus* confuse accipiuntur.

(2) De his etiam *Sent.* I, dist. 21, quæst. I, art. 2, et *Cont. Gent.* lib. IV, cap. 35, et *De Potent.* quæst. X, art. 4, ad 12.

(1) Passivo sensu, quia unus non potest intelligi sine alio.

(2) (Conclusio. *Dictio exclusiva non adjungitur terminis personalibus respectu prædicati communis.)*

Non est hic quæstio, utrum dictio exclusiva possit addi termino personali, puta *Patri* absolute, sed respectu prædicati communis, puta, vivere, intelligere, esse, etc. Pro quo hæ duæ regulæ habendæ sunt. 1.ª Si dictio exclusiva adjungatur termino personali, seu personæ ex parte subjecti, eique tribuatur prædicatum commune et absolutum, propositio falsa erit secundum proprietatem sermonis, ut si dicas, *solus Pater est Deus*, vel *solus Filius est sapiens*. Si tamen similes locutiones apud probatos Scriptores inveniantur, docet pie exponendas esse, ita scilicet, ut exclusiva intelligatur tantum excludere illa, quæ secundum essentiam non sunt unum et idem cum eo, cui signum exclusionis adjungitur. 2.ª Si vero exclusiva jungatur termino personali, eique tribuatur prædicatum quod illi personæ proprium est, non dubium est, quin propositio sit vera: vere enim dicitur, *Solus Pater generat*, ubi prædicatum non modo removetur ab eo quod natura distinctum est a subjecto, verum etiam ab eo quod sola supposita ratione distinguitur, hoc est, a Filio et Spiritu Sancto.

secundum quod sumitur categorematice: secundum vero quod sumitur syncategorematice, sic iterum potest intelligi multipliciter, quia si excludat a 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. 6) cum dicit: *Solum Patrem dicimus, non quia separatur a Filio, vel Spiritu Sancto, sed hoc dicentes significamus quod illi simul cum eo non sunt Pater.* Sed hic sensus non habetur ex consueto modo loquendi, nisi intellecta alia implicatione, ut si dicatur: "Ille qui solus dicitur Pater, est Deus.„ Secundum vero proprium sensum excludit a consortio prædicati. Et sic hæc propositio est falsa, si excludit *alium* masculine, est autem vera, si excludit *aliud* neutraliter tantum; quia Filius est alius a Patre, non tamen aliud; similiter et Spiritus Sanctus. Sed quia hæc dictio, *solus*, respicit proprie subjectum, ut dictum est, magis se habet ad excludendum *alium* quam *aliud*. Unde non est extendenda talis locutio, sed pie exponenda sicubi inveniatur in authentica scriptura (1).

Ad primum ergo dicendum, quod cum 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 ly *solus* excludit tantum *aliud*, ut dictum est (in corp.) (2).

Et similiter dicendum est ad secundum. Cum enim aliquid essentiale dicitur de Patre, non excluditur Filius, vel Spiritus Sanctus, propter essentiæ unitatem. Tamen sciendum est quod in auctoritate prædicta, hæc dictio, *nemo*, non idem est quod, *nullus homo*, quod videtur significare vocabulum, non enim posset excipi persona Patris; sed sumitur secundum usum loquendi distributive pro quacumque rationali natura (1).

Ad tertium dicendum, quod dictio exclusiva non excludit illa, quæ sunt de intellectu termini cui adjungitur, si non differunt secundum suppositum, ut pars et universale. Sed Filius differt supposito a Patre: et ideo non est similis ratio.

Ad quartum dicendum, quod non dicimus absolute quod solus Filius sit altissimus, sed, quod solus sit altissimus cum Spiritu Sancto in gloria Dei Patris.

---

(1) Non canonica tantum, sed quæ alicujus auctoritatis esse mereatur, ex græco ἀυθεντική, quasi per se auctoritatem habens. Hinc *authenticæ leges, authenticæ decreta*, quæ cum auctoritate fiunt, vel ab auctore fidedigno. Sic ergo scripta Patrum pro authenticis esse possunt: sed canonicæ potissimum Scripturæ sic dicuntur, et etiam Concilia, etc.

(2) Vel etiam dicendum vocem, *solum*, non exprimere subjectum, sed attributum, perinde ac vox, *verum;* prout exposcit constructio græci textus: "Ινα γινώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεον; *Ut cognoscant te solum verum Deum.* Hinc Christus illa sententia a consortio divinitatis non excludit nisi falsos deos et vana idola gentium, ita ut sensus sit, sitam esse vitam æternam in cognitione unius Dei, et Incarnationis Filii ejus, nempe Jesu Christi. Quinam autem sit solus verus Deus, alibi Christus declarat, prædicans divinitatem suam, ac divinitatem Spiritus Sancti. Vide Petavium. *De Trinit.*, lib. III, c. 1.

(1) Cognitio Filii non soli Patri, sed toti Trinitati communis est, secundum illud Isidori, lib. I. de Summo bono cap. 3, *Trinitas sibi soli nota est.* Nam deinde prosequitur Christus: *Neque Patrem quis novit nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare;* quod, ut patet, intelligendum est tantum respectu creaturarum, sed non respectu Spiritus Sancti, qui procedens a Filio, ab illo essentialiter accipit plenitudinem scientiæ divinæ, adeoque cognitionis Patris.

QUÆSTIO XXXII.

DE DIVINARUM PERSONARUM COGNITIONE.—(In quatuor articulos divisa.)

Consequenter inquirendum est de cognitione divinarum personarum.

Et circa hoc quæruntur quatuor:—1.° Utrum per rationem naturalem possint cognosci divinæ personæ.—2.° Utrum sint aliquæ notiones divinis personis attribuendæ.—3.° De numero notionum.—4.° Utrum liceat diversimode circa notiones opinari.

ARTICULUS I.

Utrum Trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci (1).

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 a philosophis multa dicta de Trinitate personarum. Dicit enim Aristoteles in I De cœl. et mundo (text. 2): *Per hunc numerum* (scilicet, ternarium), *adhibuimus nos ipsos magnificare Deum unum, eminentem proprietatibus eorum quæ sunt creata.* Augustinus etiam dicit in VII Confes. (cap. 9): *Ibi legi, scilicet in* libris Platonicorum, *non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod 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) quod magi Pharaonis defecerunt in tertio signo, id est, in notitia tertiæ personæ, scilicet Spiritus Sancti; et sic ad minus duas cognoverunt. Trismegistus etiam dixit (in Pimandro dialog. IV): *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, Ricardus de Sancto Vict. dicit in lib. I De Trin. (cap. 4): *Credo sine dubio quod ad quamcumque explanationem veritatis non modo probabilia, imo etiam necessaria argumenta non desint.* Unde etiam ad probandum Trinitatem personarum aliqui induxerunt rationem ex infinitate bonitatis divinæ, quæ seipsam infinite communicat in processione divinarum personarum: quidam vero per hoc quod *nullius boni sine consortio potest esse jucunda possesio.* Augustinus vero (De Trin. lib. X, cap. 11) procedit ad manifestandum Trinitatem personarum ex processione Verbi et amoris in mente nostra; quam viam supra secuti sumus, (quæst. XXVII, art. 1 et 3): ergo per rationem naturalem potest cognosci Trinitas personarum.

3. Præterea, superfluum videtur homini tradere quod humana ratione cognosci non potest: sed non est dicendum quod traditio divina de cognitione Trinitatis sit superflua: ergo Trinitas personarum ratione humana cognosci potest.

Sed contra est, quod Hilarius dicit

(1) De his etiam infra quæst. XXXIX, art. 7 et *Sent.* I, dist. 3, quæst. I, art. 4, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 14, et *De Verit.* quæst. X, art. 13, et *De Potent.* quæst. IX, art. 5, et *Super Boetium* De Trin. quæst. I, art. 4, et ad Rom. I.

in lib. I. De Trin. (cap. 1): *Non putet homo sua intelligentia generationis sacramentum posse consequi.* Ambrosius, etiam dicit (De fide, lib. II, cap. 5): *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 (quæst. XXX, art. 2): cum ergo illud homo non possit scire et intelligentia consequi, ad quod ratio necessaria haberi non potest, sequitur quod Trinitas personarum per rationem cognosci non possit (1).

Respondeo dicendum, quod impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum personarum pervenire. Ostensum est enim supra, (quæst. XII, art. 4 et 12), quod 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 solum ratione naturali de Deo cognosci potest, quod competere ei necesse est secundum quod est omnium entium principium: et hoc fundamento usi sumus supra (quæst. XII, art. 12) 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 unitatem essentiæ, non autem ea quæ pertinent ad distinctionem personarum. Qui autem probare nititur Trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Primo quidem, quantum ad dignitatem ipsius fidei, quæ est ut sit de rebus invisibilibus, quæ rationem humanam excedunt: unde Apostolus dicit (Heb. XI, 1), quod *fides est de non apparentibus*: et idem Apostolus dicit (I. Cor. II, 6): *Sapientiam loquimur inter perfectos; sapientiam vero non hujus sæculi, neque principum hujus sæculi; sed loquimur Dei sapientiam in mysterio, quæ est abscondita.* Secundo, quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad pro-

---

(1) (Conclusio. *Impossibile est per rationem naturalem ad Trinitatis divinarum personarum cognitionem pervenire.)* Non supposita revelatione, nullo modo hoc mysterium potest cognosci, nec demonstrari. Est enim omnino incomprehensibile, et ita rationem humanam excedit, ut increduli objiciant illud esse contra rationem: quod tamen falsum est, ut supra diximus.—Data autem revelatione, potest aliquibus rationibus et imaginibus explicari, ac illustrari, ut Patres fecerunt, quæ licet demonstrativæ non sint, tamen ad quietandum animum, fidemque magis suadendam, maxime pro populo, sufficiunt. Rationes theologicæ, ab aliquibus scriptoribus et concionatoribus allatæ, non ut demonstrationes, sed tantum ut illustrationes, sensu exposito, accipiendæ sunt. Plures autem imagines et similitudines in rebus creatis inveniuntur, quæ aliquatenus hoc mysterium adumbrat. Sic in una et eadem anima nostra sunt intelligentia, voluntas et memoria, quæ inter se distinguuntur, et tamen sese mutuo continent, et reflexionæ quadam se invicem ingrediuntur; sic in sole est calor, motus, et splendor, sic in uno arbore sunt truncus, folia, et fructus: sic in puncto mathematico, licet simplicissimo, tres veræ et adæquatæ relationes simul ad tres dimensiones longitudinis, latitudinis et profunditatis inveniuntur: et ita in aliis. —Alio modo etiam potest dici mysterium Stmæ Trinitatis *indirecte* demonstrabile esse, quatenus per nullam rationem probari potest, quod hoc mysterium sit impossibile, aut in eo aliqua contradictio inveniatur. Hinc Bañez, Cumel, et alii dicunt, omnia argumenta quæ contra veritatem hujus mysterii afferri possunt, esse evidenter solubilia: non quidem hoc sensu, quasi possit evidenter probari veritas, aut ostendi opposita falsitas, sed quin potest sufficiens ratio dari, cur consit admittendum id, quod in contrarium objicitur.

bandam fidem inducit rationes, quæ non sunt cogentes, cadit in irrisionem infidelium; credunt enim quod hujusmodi rationibus innitamur, et propter eas credamus.—Quæ igitur fidei sunt, non sunt tentanda probari nisi per auctoritates, his qui auctoritates suscipiunt: apud alios vero sufficit defendere non esse impossibile quod prædicat fides. Unde Dionysius dicit (De div. nom., cap. 2): *Si aliquis est qui totaliter eloquiis resistit, longe erit a nostra philosophia. Si autem ad veritatem eloquiorum, scilicet sacrorum, respicit, hoc et nos canone utimur.*

Ad primum ergo dicendum, quod philosophi non cognoverunt mysterium Trinitatis divinarum personarum per propria, quæ sunt paternitas, filiatio, et processio, secundum illud Apostoli (I Cor. II, 6): *Loquimur Dei sapientiam, quam nemo principum hujus sæculi cognovit*, id est, philosophorum, secundum glossam. Cognoverunt tamen quædam essentialia attributa, quæ appropriantur personis; sicut potentia Patri, sapientia Filio, bonitas Spiritui Sancto, ut infra patebit. Quod ergo Aristoteles dicit: *Per hunc numerum adhibuimus nos ipsos*, etc. non est sic intelligendum, quod ipse poneret ternarium numerum in divinis; sed vult dicere, quod antiqui utebantur ternario numero in sacrificiis et orationibus, propter quamdam ternarii numeri perfectionem.—In libris etiam platonicorum invenitur, *In principio erat Verbum*, non secundum quod Verbum significat personam genitam in divinis, sed secundum quod per Verbum intelligitur ratio idealis, per quam Deus omnia condidit, quæ Filio appropriatur. Et licet appropriata tribus personis cognoscerent, dicuntur tamen in tertio signo defecisse, id est, in cognitione tertiæ personæ, quia a bonitate, quæ Spiritui Sancto appropriatur, deviaverunt; dum *cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificaverunt*, ut dicitur (Rom. 1). Vel quia ponebant platonici unum primum ens, quod 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 sustantiam tertiam separatam, quæ videretur Spiritui Sancto respondere. Sic autem nos non ponimus Patrem et Filium secundum substantiam differentes; sed fuit error Origenis et Arii sequentium in hoc platonicos.—Quod vero 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 produxit unum mundum, propter sui ipsius amorem.

Ad secundum dicendum, quod ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo ad probandum sufficienter aliquam radicem; sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum quod motus cœli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio non quæ sufficienter probet radicem, sed quæ radici jam positæ ostendat congruere consequentes effectus; sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum ex hoc quod, hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus cœlestes; non tamen ratio hæc est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent. Primo ergo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse unum, et similia: sed secundo modo se habet ratio quæ inducitur ad manifestationem Trinitatis; quia scilicet, Trinitate posita, congruunt hujusmodi rationes; non tamen ita quod per has rationes sufficienter probetur trinitas personarum. Et hoc patet per singula. Bonitas enim infinita Dei manifestatur etiam in productione creaturæ, quia infinitæ virtutis est ex nihilo producere. Non enim oportet, si

infinita bonitate se communicat, quod aliquid infinitum a Deo procedat, sed quod secundum modum suum recipiat divinam bonitatem. Similiter etiam quod dicitur, quod "sine consortio non potest esse jucunda possesio alicujus boni,„ locum habet quando in una persona non invenitur perfecta bonitas; unde indiget ad plenam jucunditatis bonitatem bono alicujus alterius consociati sibi.—Similitudo autem intellectus nostri non sufficienter probat aliquid de Deo, propter hoc quod intellectus non univoce invenitur in Deo et in nobis. Et inde est quod Augustinus dicit (super Joan. tract. XXVII), quod per fidem venitur ad cognitionem; et non e converso.

Ad tertium dicendum, quod cognitio divinarum personarum fuit necessaria nobis dupliciter: uno modo ad recte sentiendum de creatione rerum (1). Per hoc enim quod dicimus Deum omnia fecisse Verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturæ. Per hoc autem quod ponimus in eo processionem amoris, ostenditur quod Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, neque propter aliquam aliam causam extrinsecam, sed propter amorem suæ bonitatis. Unde 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 quod esset bona*, ad ostendendum probationem divini amoris. Et similiter in aliis operibus. Alio modo, et principalius, ad recte sentiendum de salute generis humani, quæ perficitur per Filium incarnatum, et per donum Spiritus Sancti.

(1) Qui Trinitatem negant, in crassos errores circa creationem labuntur. et quasi apertis velis in pantheismum currunt: vel etiam circa finem creationis errant, ut supra indicavimus. Atque ita hoc mysterium, omnino supra rationem, maxime rationem juvat, ut de his veritatibus recte sentiat.

ARTICULUS II.

Utrum sint ponendæ notiones in divinis (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint ponendæ notiones in divinis: dicit enim Dionysius in 1 cap. De div. nom. quod *non est audendum dicere aliquid de Deo præter ea quæ nobis ex Sacris eloquiis sunt expressa*: sed de notionibus nulla fit mentio in eloquiis sacræ Scripturæ: ergo non sunt ponendæ notiones in divinis.

2. Præterea, quidquid 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 que sunt essentiæ, non enim dicimus quod paternitas sit sapiens, vel creet; neque etiam ea quæ sunt personæ, non enim dicimus quod paternitas generet, et filiatio generetur: ergo non sunt ponendæ notiones in divinis.

3. Præterea, in simplicibus non sunt ponenda aliqua abstracta, quæ sint principia cognoscendi, quia cognoscuntur seipsis: sed divinæ personæ sunt simplicissimæ: ergo non sunt ponendæ in divinis personis notiones.

Sed contra est, quod dicit Joannes Damascenus (De orth. fid. lib. III, cap. 5): *Differentiam hypostaseon*, id est, personarum, *in tribus proprietatibus, id est, paternali, et filiali, et processionali recognoscimus:* sunt ergo ponendæ proprietates et notiones in divinis (2).

(1) De his etiam infra quæst. XL. art. 1, ut *Sent.* I, dist. 26, quæst. II, art. 1, et dist. 33, art. 2.

(2) (Conclusio. *Notiones quasdam in divinis necesse est poni, inquantum essentialia nomina significare oportet in abstracto et in concreto, quod nullatenus divinæ simplicitati obstat.*)

Notiones dicuntur notæ peculiares,

Respondeo dicendum, quod Præpositivus (1) 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 cum dicitur in divinis paternitas, intelligitur Deus Pater. Sed sicut ostensum est supra, (quæst. III, art. 3), divinæ simplicitati non præjudicat, quod in divinis utamur nominibus concretis et abstractis, quia secundum quod intelligimus, sic nominamus. Intellectus autem noster non potest pertingere ad ipsam simplicitatem divinam, secundum quod in se est consideranda: et ideo secundum modum suum divina apprehendit et nominat, id est, secundum quod inveniuntur in rebus sensibilibus, a quibus cognitionem accipit: in quibus, ad significandum simplices formas nominibus abstractis utimur, ad significandum vero res subsistentes, utimur nominibus concretis. Unde et divina, sicut supra dictum est, (quæst. cit.), ratione simplicitatis per nomina abstracta significamus, ratione vero subsistentiæ et complementi, per nomina concreta. Oportet autem non solum nomina essentialia in abstracto et in concreto significare, (ut cum dicimus *deitatem* et *Deum*, vel *sapientiam* et *sapientem*), sed etiam personalia, ut dicamus *paternitatem* et *patrem*.

Ad quod duo præcipue nos cogunt. Primo quidem, hæreticorum instantia; cum enim confiteamur Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse unum Deum et tres personas, quærentibus quo sunt unus Deus, et quo sunt tres, sicut respondetur, quod sunt essentia 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 vero, ut *quis*, proprietas autem, ut *quo*. Secundo, quia una persona invenitur in divinis referri ad duas personas, scilicet persona Patris ad personam Filii, et ad personam Spiritus Sancti; non autem una relatione; quia sic sequeretur quod etiam Filius et Spiritus Sanctus una et eadem relatione referrentur ad Patrem; et sic, cum sola relatio in divinis multiplicet Trinitatem, sequeretur quod Filius et Spiritus Sanctus non essent duæ personæ. Neque tamen potest dici, ut Præpositivus dicebat, quod sicut Deus uno modo se habet

---

significantes aliquid per modum formæ, quibus personæ divinæ dignoscuntur et a se invicem distinguuntur. Ad notionem requiritur, 1.° ut sit aliquid proprium uni personæ vel duabus; quia nullum nomen quod convenit tribus personis est notio, cum non faciat unam innotescere, ut distinctam ab alia: 2.° ut aliquam importet dignitatem in persona divina, quæ per illam distinguitur: 3.° ut pertineat ad originem, quia solum relationibus in origine fundatis personæ divinæ constituuntur. Notio in divinis est quædam forma seu proprietas in abstracto expressa, unde nomen, *Pater*, non est notio, bene vero, *Paternitas*. Notiones, quatenus tales, nullam dicunt ad se invicem oppositionem; unde necesse non est ut sint relativæ, debent tamen esse reales. Notandum est etiam quod relatio, proprietas et notio sunt una et eadem res, nam Filiatio est simul relatio, proprietas et notio. Diversa tamen ratione se habent quoad modum significandi: nam relatio primo dicit ordinem ad correlativum, proprietas sumitur præcipue ut constitutivum personæ, et notio proprie dicit rationem cognoscendi personam divinam. Probationes divi Thomæ perspicuæ sunt; videlicet, quia necesse est esse aliqua nomina abstracta, quibus respondendo ostendi possit personas distingui, et quia oportet manifestare, quomodo una persona ad duas duabus relationibus referatur.

(1) Theologus scholasticus, qui ad annum 1225 floruit, et qui *Summam Theologicam*, quæ numquam typis fuit mandata, composuerat.

ad creaturas, cum tamen creaturæ diversimode se habeant ad ipsum, sic Pater una relatione refertur ad Filium et ad Spiritum Sanctum, cum tamen illi duo duabus relationibus referantur ad Patrem; quia cum ratio specifica relativi consistat in hoc quod ad aliud se habet, necesse est dicere, quod duæ relationes non sunt diversæ secundum speciem, si ex opposito una relatio eis correspondeat. Oportet enim aliam esse speciem relationis *domini* et *patris* secundum diversitatem filiationis et servitutis. Omnes autem creaturæ sub una specie relationis referuntur ad Deum, ut sunt creaturæ ipsius: Filius autem et Spiritus Sanctus non secundum relationes unius rationis referuntur ad Patrem: unde non est simile. Et iterum in Deo non requiritur relatio realis ad creaturam, ut supra dictum est (quæst XXVIII, art. 1 et 3): relationes autem rationis in Deo multiplicare non est inconveniens. Sed in Patre oportet esse relationem realem, qua refertur ad Filium et Spiritum Sanctum: unde secundum duas relationes Filii et Spiritus Sancti, quibus referuntur ad Patrem, oportet intelligi duas relationes in Patre, quibus referatur ad Filium et Spiritum Sanctum: unde, cum non sit nisi una Patris persona, necesse fuit seorsum significari relationes in abstracto, quæ dicuntur proprietates et notiones.

Ad primum ergo dicendum, quod licet de notionibus non fiat mentio in Sacra Scriptura, fit tamen mentio de personis, in quibus intelliguntur notiones, sicut abstractum in concreto.

Ad secundum dicendum, quod notiones significantur in divinis, non ut res, sed ut rationes quædam, quibus cognoscuntur personæ, licet ipsæ notiones vel relationes realiter sint in Deo, ut supra dictum est, (quæst. XXVIII, art. 1). Et ideo ea, quæ habent ordinem aliquem ad actum aliquem essentialem vel personalem, non possunt dici de notionibus, quia hoc repugnat modo significandi ipsarum: unde non possumus dicere, quod paternitas generet, vel creet, neque quod sit sapiens, vel intelligens (1). Essentialia vero quæ non habent ordinem ad aliquem actum, sed removent conditiones creaturæ a Deo, possunt prædicari de notionibus. Possumus enim dicere quod paternitas est æterna, vel immensa, vel quodcumque hujusmodi. Et similiter propter identitatem rei possunt substantiva (2) personalia et essentialia prædicari de notionibus: possumus enim dicere quod paternitas est Deus, et deitas est Pater (3).

Ad tertium dicendum, quod licet personæ sint simplices, tamen absque præjudicio simplicitatis possunt propriæ rationes personarum in abstracto significari, ut dictum est (in corp.)

ARTICULUS III.

Utrum sint quinque notiones (4).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sint quinque notiones: propriæ enim notiones personarum sunt relationes, quibus distinguuntur: sed relationes in divinis non sunt nisi quatuor, ut supra dictum est (quæst. XXVIII, art. 4): ergo et notiones sunt tantum quatuor.

2. Præterea, propter hoc quod in divinis est una essentia, dicitur Deus unus: propter hoc autem quod sunt tres personæ, dicitur Deus trinus: si ergo in divinis sunt quinque notiones, dicetur *quinus*, quod est inconveniens.

---

(1) Ita Nicolai. Aliæ editiones; *sicut sapientia vel intellectus*: et Patavina anni 1712 addit, *sit sapiens vel intelligens.*

(2) Aliæ editiones: *substantialia.*

(3) Edit. Patavina, an. 1698, et Imperialis; *paternitas est Pater.*

(4) De his etiam *Sent.* I, dist. 26, quæst. II, art. 3, et dist. 27, quæst. I, art. 1. et dist. 28, quæst. I, art. 1 et 2, et *De Potent.* quæst. IX, art, 9, an 21 et 27, et quæst. X, art. 5 ad 12, et *Opusc.* II, cap. 57, et seq.

3. Præterea, si tribus personis existentibus in divinis sunt quinque notiones, oportet quod in aliqua personarum sint notiones duæ vel plures, sicut in persona Patris ponitur innascibilitas, et paternitas, et communis spiratio. Aut igitur istæ tres notiones differunt re, aut non. Si differunt re, sequitur quod persona Patris sit composita ex pluribus rebus: si autem differunt ratione tantum, sequitur quod una earum possit de alia prædicari, ut dicamus, quod sicut bonitas divina est ejus sapientia, propter indifferentiam rei, ita communis spiratio sit paternitas; quod non conceditur: igitur non sunt quinque notiones.

4. Sed contra, videtur quod sint plures; quia sicut Pater a nullo est, et secundum hoc accipitur notio quæ dicitur *innascibilitas*, ita a Spiritu Sancto non est alia persona: et secundum hoc oportebit accipere sex notiones.

5. Præterea, sicut Patri et Filio commune est, quod ab eis procedat Spiritus Sanctus, ita commune est Filio et Spiritui Sancto, quod procedant a Patre: ergo sicut una notio ponitur communis Patri et Filio, ita debet poni una notio communis Filio et Spiritui Sancto (1).

Respondeo dicendum, quod notio dicitur id quod est propria ratio cognoscendi divinam personam: divinæ autem personæ multiplicantur secundum originem. Ad originem autem pertinet *a quo alius*, et *qui ab alio:* et secundum hos duos modos potest innotescere persona. Igitur persona Patris non potest innotescere per hoc quod sit ab alio, sed per hoc quod a nullo est: et sic ex hac parte ejus notio est *innascibilitas*. Sed inquantum aliquis est ab eo, innotescit dupliciter: quia inquantum Filius est ab eo, innotescit notione *paternitatis:* inquantum autem Spiritus Sanctus est ab eo, innotescit notione *communis spirationis*. Filius autem potest innotescere per hoc quod est ab alio, nascendo, et sic innotescit per *filiationem;* et per hoc quod est alius ab eo, scilicet Spiritus Sanctus, et per hoc innotescit eodem modo sicut et Pater, scilicet communi spiratione. Spiritus Sanctus autem innotescere potest per hoc quod est ab alio vel ab aliis, et sic innotescit *processione;* non autem per hoc quod alius sit ab eo, quia nulla divina persona procedit ab eo. Sunt igitur quinque notiones in divinis, scilicet innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio, et processio. Harum autem tantum quatuor sunt relationes; nam *innascibilitas* non est relatio nisi per reductionem, ut infra dicetur (quæst. XXXIII, art. 4). Quatuor autem tantum 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:

---

(1) (Conclusio. *Quinque tantum notiones sunt in divinis: innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio, et processio.)*

Probatur quia tot admitti debent notiones, quot necessariæ sunt, ut divinæ personæ cognoscantur et a se invicem distinguantur: et ad hoc quinque notiones requiruntur. Relationes quatuor sunt notiones, ut patet. His autem Innascibilitas addenda est: nam ne plures in Deo cogitentur processiones quam duæ, ac proinde plures personæ quam tres, necesse est intelligere unam e tribus personis divinis esse improductam, et primum aliarum principium. Cum vero id non satis declaretur per paternitatem, quia qui pater est, non eo præcise est improductus, sed alium patrem habere potest, idcirco necesse est aliam specialem supponere notionem, per quam Pater a nullo oriri exprimatur, nimirum *innascibilitatem*. Scotus vult adjicere aliam notionem, scilicet, *inspirabilitatem*, sed superflua est, quia quidquid in ea dignitatis invenitur, sufficienter continetur in spiratione communi.

nam communis spiratio et innascibilitas dicuntur notiones personarum (1), non autem personales, ut infra magis patebit (quæst. XL, art. 1).

Ad primum ergo dicendum, quod præter quatuor relationes oportet ponere aliam notionem, ut dictum est (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod essentia in divinis significatur, ut res quædam, et similiter personæ significantur, ut res quædam: sed notiones significantur, ut rationes notificantes personas. Et ideo, licet dicatur Deus unus, propter unitatem essentiæ, et *trinus*, propter trinitatem personarum, non tamen dicitur *quinus* propter quinque notiones.

Ad tertium dicendum, quod cum sola oppositio relativa faciat pluralitatem realem in divinis (2), plures proprietates unius personæ, cum non opponantur ad invicem relative, non differunt realiter. Nec tamen de se invicem prædicantur, quia significantur ut diversæ rationes personarum; sicut etiam non dicimus quod attributum potentiæ sit attributum scientiæ, licet dicamus quod scientia sit potentia.

Ad quartum dicendum, quod cum persona importet dignitatem, ut supra dictum est (quæst. XXIX, art. 3), non potest accipi notio aliqua Spiritus Sancti ex hoc, quod nulla persona est ab ipso: hoc enim non pertinet ad dignitatem ipsius, sicut pertinet ad auctoritatem Patris, quod sit a nullo.

Ad quintum dicendum, quod Filius et Spiritus Sanctus non conveniunt in uno speciali modo existendi a 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.

---

(1) Hinc proprietas personæ non idem est ac proprietas personalis.

(2) Juxta illud theologorum vulgare axioma: *In divinis omnia sunt quid unum et idem, ubi non obviat relationis oppositio.*

ARTICULUS IV.

Utrum liceat contrarie opinari de notionibus (1).

Ad quartum sic proceditur. I. Videtur quod non liceat contrarie opinari de notionibus; dicit enim Augustinus in I De Trin. (cap. 3), quod non erratur alicubi periculosius quam in materia Trinitatis, ad quam certum est notiones pertinere: sed contrariæ opiniones non possunt esse absque errore: ergo contrarie opinari circa notiones non licet.

2. Præterea, per notiones cognoscuntur personæ, ut dictum est (art. præc.): sed circa personas non licet contrarie opinari: ergo nec circa notiones.

Sed contra. Articuli fidei non sunt de notionibus: ergo circa notiones licet sic, vel aliter opinari (2).

Respondeo dicendum, quod ad fidem pertinet aliquid dupliciter. Uno modo directe, 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, hoc ipso inducit hæresim, maxime si pertinacia adjungatur. Indirecte vero ad fidem pertinent ea, ex quibus negatis consequitur aliquid contrarium fidei, sicut si quis diceret Samuelem non

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 33, art. 5.

(2) (Conclusio. *Cum notiones ad fidem non nisi indirecte spectent, contrarie opinari de ipsis licet, si nihil adsit vel consideretur consequi, quod fidei sit contrarium.)*

In hoc articulo habes regulam ad discernendum, quando et quomodo aliquis debeat haberi, ut hæreticus. Conclusio est clara, et nullo commentario indiget.

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 quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei; et maxime si non pertinaciter adhæreat. Sed postquam manifestum est, et præcipue si sit per Ecclesiam determinatum, quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, in hoc errare non esset absque hæresi: et propter hoc multa nunc reputantur hæretica, quæ prius non reputabantur, propter hoc quod nunc est magis manifestum quid ex eis sequatur.—Sic igitur dicendum est, quod circa notiones aliqui absque periculo hæresis contrarie sunt opinati, non intendentes sustinere aliquid contrarium fidei. Sed si quis falsum opinaretur circa notiones, considerans quod ex hoc sequatur aliquid contrarium fidei, in hæresim laberetur. Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO XXXIII.

DE PERSONA PATRIS.—(In quatuor articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de personis in speciali: et primo circa personam Patris.

Circa quam quæruntur quatuor: 1.° Utrum Patri competat esse principium.—2.° Utrum persona Patris proprie significetur hoc nomine, *Pater*.—3.° Utrum per prius dicatur in divinis *Pater*, secundum quod sumitur personaliter, quam secundum quod sumitur essentialiter.—4.° Utrum sit proprium Patri esse ingenitum.

ARTICULUS I.

Utrum competat Patri esse principium (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Pater non possit dici principium Filii, vel Spiritus Sancti. Principium enim et causa idem sunt, secundum Philosophum, (IV Met. text. 3); sed non dicimus Patrem esse causam Filii: ergo non debet dici, quod 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 a prioritate sumitur: sed in divinis non est prius et posterius, ut Athanasius dicit (in Symb.): ergo in divinis non debemus uti nomine principii.

Sed contra est, quod dicit Augustinus, IV De Trinit. (cap. 20): *Pater est principium totius deitatis* (1).

(1) De his etiam infra quæst. XXXVI, art. 4, ut et *Sent.* I, dist. 29, art. 2, et *Opusc.* I, cap. 2, et *De Potent.* quæst. X, art. 1 ad 8 et 10.

(1) (Conclusio. *Cum Pater sit a quo est Filius et Spiritus Sanctus, convenienter esse principium ei convenit.*)

Principium in genere dicitur *id a quo, vel ex quo, aliud producitur quoquomodo;* vel quod in se continet rationem principiati. Duplex in eo significatur relatio: *interna*, quæ non terminatur in aliquid diversum, sed in id quod in eadem natura continetur, et hoc modo Pater est principium Filii, et uterque Spiritus Sancti: et *externa*, quæ tendit in rem natura diversam, cujusmodi est in Deo relatio principii ad creaturas, quæ convenit ei ex tempore, et est toti Trinitati communis. *Causa* dicitur *id ad cujus esse sequitur aliud natura distinctum*: et hoc vocatur *effectus*. Dif-

Respondeo dicendum, quod hoc nomen, *principium*, nihil aliud significat quam id a quo aliquid procedit: omne enim a quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium, et e converso. Cum ergo Pater sit a quo procedit alius, sequitur quod Pater est principium.

Ad primum ergo dicendum, quod Græci utuntur in divinis indifferenter nomine *causæ*, sicut et nomine *principii*. Sed latini doctores non utuntur nomine causæ, sed solum nomine *principii*. Cujus ratio est, quia *principium* communius est quam *causa*, sicut causa communius quam *elementum*; primus enim terminus, vel etiam prima pars rei, dicitur principium, sed non causa. Quanto autem aliquod nomen est communius, tanto convenientius accipitur in divinis, ut supra dictum est, (quæst XIII, art. 11), quia nomina quanto magis specialia sunt, tanto 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, secundum aliquam perfectionem, aut virtutem. Sed nomine principii utimur etiam in his quæ nullam hujusmodi differentiam habent, sed solum secundum quemdam ordinem: sicut cum dicimus punctum esse principium lineæ, vel etiam cum dicimus primam partem lineæ esse principium lineæ.

Ad secundum dicendum, quod apud Græcos invenitur de Filio vel Spiritu Sancto dici quod principientur. Sed hoc non est in usu doctorum nostrorum: quia licet attribuamus Patri aliquid auctoritatis ratione principii, nihil tamen ad subjectionem, vel minorationem quocumque modo pertinens attribuimus Filio vel Spiritui Sancto, ut vitetur omnis erroris occasio. Secundum quem modum Hilarius dicit IX De Trinit: *Donantis auctoritate Pater major est, sed minor non est Filius, cui unum esse donatur.*

Ad tertium dicendum, quod licet hoc nomen, *principium*, quantum ad id a quo imponitur ad significandum, videatur a prioritate sumptum, non tamen significat prioritatem, sed originem: non enim idem est, quod significat nomen, et a quo nomen imponitur, ut supra dictum est (quæst. XIII, art. 8).

ARTICULUS II.

Utrum hoc nomen, Pater, sit nomen proprie divinæ personæ (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomem, *pater*, non sit proprie nomen divinæ personæ. Hoc enim nomen, *pater*, significat relationem; persona autem est substantia individua; non ergo hoc nomen, *pater*, est proprie nomen significativum personæ.

---

fert a principio, quod causa tantum ad effectum refertur, effectus autem non recte dicitur, nisi quod factum est. Omnis causa principium est, sed non omne principium est causa, cum non sit de ratione principii, ut a suo principiato natura distinguatur. Cum ergo in Trinitate nihil factum sit, nulla persona potest dici vel *causa*, vel *effectus* respectu alterius: unde causæ nomen tribuitur Deo respectu creaturarum. Cum græci vocant Patrem *causam Filii*, vel intelligunt principium, sensu exposito, id est, *intrinsecum*, non autem *extrinsecum*, vel abstractum loco concreti ponunt, vel significant causam procatarcticam (προκαταρκτικην) seu principalem, quæ diversitatem naturæ non includit. Diversitas inter Græcos et Latinos ex idiomatum diversitate oritur: quod enim in lingua græca convenienter dici potest, inconvenienter in latina usurpatur.

(1) De his etiam infra, quæst. XL, art. 2, 4, et ut *Sent.* dist. 5, art. 2, quæst. I, ad 5.

2. Præterea, *generans* communius est quam *pater;* nam omnis pater est generans, sed non e converso: sed nomen communius magis proprie dicitur in divinis, ut dictum est (quæst. XIII, art. 11): ergo magis proprium nomen est personæ divinæ *generans* et *genitor*, quam *pater*.

3. Præterea, nihil quod secundum metaphoram dicitur, potest esse nomen proprium alicujus: sed Verbum metaphorice apud nos dicitur genitum vel proles, et per consequens ille cujus est Verbum, metaphorice dicitur *pater:* non ergo principium Verbi divini potest proprie dici *pater*.

4. Præterea, omne quod dicitur in divinis, per prius dicitur de Deo quam de creaturis: sed generatio per prius videtur dici de creaturis quam de Deo; verior enim ibi videtur esse generatio, ubi aliquid procedit ab alio distinctum, non secundum relationem tantum, sed etiam secundum essentiam: ergo nomen *patris*, quod a generatione sumitur, non videtur esse proprium alicujus divinæ personæ.

Sed contra est, quod dicitur in Psalm. LXXXVIII, 27: *Ipse invocabit me, Pater meus es tu* (1).

Respondeo dicendum, quod 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 Met. (text. 34): his autem *hic* homo ab omnibus aliis distinguitur. Id autem per quod distinguitur persona Patris ab omnibus aliis, est paternitas: unde proprium nomen personæ Patris est hoc nomen, Pater, quod significat paternitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod apud nos relatio non est subsistens persona: et ideo hoc nomen, *pater*, apud nos non significat personam, sed relationem personæ. Non autem est ita in divinis, ut quidam falso opinati sunt; nam relatio, quam significat hoc nomen, *Pater*, est subsistens persona. Unde supra dictum est (quæst. XXIX, art. 4) quod hoc nomen, *persona*, in divinis significat relationem, ut subsistentem in divina natura.

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum in II De anima, (text. 49), denominatio rei maxime debet fieri a perfectione et fine. Generatio autem significat, ut in fieri; sed paternitas significat complementum generationis: et ideo potius est nomen divinæ personæ *Pater*, quam generans vel genitor.

Ad tertium dicendum, quod Verbum non est quid subsistens in natura humana; unde non proprie potest dici genitum vel filius. Sed Verbum divinum est aliquid subsistens in natura divina: unde proprie et non metaphorice dicitur Filius; et ejus principium, Pater.

Ad quartum dicendum, quod nomen generationis et paternitatis, sicut et

---

(1) (Conclusio. *Cum ipsa paternitate Pater in divinis distinguatur ab omnibus aliis personis, convenienter ipsi Patris nomen convenit*)

In omnibus Evangelii paginis Christus de *Patre* suo loquitur, et semper hoc nomen illi tribuit. Semper etiam ab omnibus symbolis, Patribus et Conciliis nomen *Pater* primæ Trinitatis personæ tribuitur, ut notissimum est. —Notat vero Sylvius, quod hoc vocabulum, *Pater*, tribus modis accipi solet, 1.° analogice, in quantum est commune Deo et creaturis, quæ et quatenus in aliqua ratione patris conveniunt: 2.° essentialiter, quando scilicet tribuitur Deo respectu creaturarum, et sic commune est tribus personis; tres enim personæ, unus Deus, ratione creationis, gubernationis et adoptionis sunt *Pater noster;* 3.° notionaliter, in quantum dicitur de una persona divina respectu alterius, et sic est nomen *proprium* primæ personæ, quatenus dicit relationem realem ad Filium, quem ex sua substantia generat, ut supra probatum est.

alia nomina, quæ proprie dicuntur in divinis, per prius dicuntur de Deo, quam de creaturis, quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi (1). Unde et Apostolus dicit (Ephes. III, 14): *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 quod generatio accipit speciem a termino, qui est forma generati; et quanto hic fuerit propinquior formæ generantis, tanto verior et perfectior est generatio: sicut generatio univoca est perfectior quam non univoca. Nam de ratione generantis est, quod generet sibi simile secundum formam. Unde hoc ipsum quod in generatione divina est eadem numero forma generantis et geniti, in rebus autem creatis non est eadem numero, sed specie tantum, ostendit quod generatio et per consequens paternitas per prius sit in Deo quam in creaturis. Unde hoc ipsum, quod in divinis est distinctio geniti a generante, secundum relationem tantum, ad veritatem divinæ generationis et paternitatis pertinet.

ARTICULUS III.

Utrum hoc nomen, Pater, dicatur in divinis per prius, secundum quod personaliter sumitur (2).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, *Pater*, non dicatur in divinis per prius, secundum quod personaliter sumitur; commune enim secundum intellectum est prius proprio. Sed hoc nomen, Pater, secundum quod personaliter sumitur, est proprium personæ Patris; secundum vero quod sumitur essentialiter, est commune toti Trinitati, nam toti Trinitati dicimus *Pater noster*: ergo per prius dicitur, *Pater*, essentialiter sumptum, quam personaliter.

2. Præterea, in his quæ sunt ejusdem rationis, non est prædicatio per prius et posterius: sed paternitas et filiatio secundum unam rationem videntur dici secundum quod persona divina est Pater Filii, et secundum quod tota Trinitas est Pater noster, vel creaturæ; cum secundum Basilium (hom. XV, de fide), accipere sit commune creaturæ et Filio: ergo non per prius dicitur *Pater* in divinis secundum quod sumitur personaliter, quam secundum quod sumitur essentialiter (1).

3. Præterea, inter ea quæ non dicuntur secundum rationem unam, non potest esse comparatio: sed Filius comparatur creaturæ in ratione filiationis, vel generationis, secundum illud (Coloss. I, 15); *Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ*: ergo non per prius dicitur in divinis paternitas personaliter sumpta, quam essentialiter, sed secundum rationem eamdem.

Sed contra est, quod æternum prius est temporali. Ab æterno autem Deus est Pater Filii; ex tempore autem Pater est creaturæ: ergo per prius dicitur paternitas in Deo respectu Filii, quam respectu creaturæ (2).

---

(1) Quantum ad rem significatam, quia res significata per nomen Patris Deo perfectius quam creaturis convenit, sed non quantum ad modum significandi, quoniam homines illi primo imposuerunt nomen Patris, quem prius noverunt; noverunt autem prius Patrem in creaturis, quam in Deo.

(2) De his etiam *Sent.* I, dist. 2, quæst. I, art. 2 et 3, ut et dist. 22, quæst. I, art. 3 ad 3.

(1) Aliæ edit. *secundum quod sumitur essentialiter, quam secundum quod sumitur personaliter.*

(2) (Conclusio. *Cum in Deo Patre perfecta paternitatis ratio inveniatur respectu Filii, in Deo autem et creatura nonnisi secundum aliqualem similitudinem, prius nomen Pater in divinis dicitur personaliter, quam essentialiter.)*

Non quæritur hic, notat Cajetanus, an in divinis prius sit esse patrem

Respondeo dicendum, quod per prius dicitur nomen de illo in quo salvatur tota ratio nominis perfecte, quam de illo in quo salvatur secundum aliquid: de hoc enim dicitur quasi per similitudinem ad id in quo perfecte salvatur; quia omnia imperfecta sumuntur a perfectis. Et inde est quod hoc nomen, *leo*, per prius dicitur de animali in quo tota ratio leonis salvatur, quod proprie dicitur leo, quam de aliquo homine in quo invenitur aliquid de ratione leonis, ut puta audacia, vel fortitudo, vel aliquid hujusmodi: de hoc enim per similitudinem dicitur. Manifestum est autem ex præmissis, (quæst. XXVII, art. 2, et XXVIII, art. 4), quod 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 secundum perfectam rationem, cum non sit una natura creatoris et creaturæ, sed secundum aliqualem similitudinem, quæ quanto perfectior fuerit, tanto propinquius acceditur ad veram filiationis rationem. Dicitur enim Deus alicujus creaturæ Pater propter similitudinem vestigii tantum, utpote irrationalium creaturarum, secundum illud Job, XXXVIII, 28: *Quis est pluviæ pater? aut quis genuit stillas roris?* Alicujus vero creaturæ, scilicet rationalis, secundum similitudinem imaginis, secundum illud Deut. XXXII, 6: *Nonne ipse est Pater tuus, qui possedit et fecit, et creavit te?* Aliquorum vero est Pater secundum similitudinem gratiæ, qui etiam dicuntur filii adoptivi, secundum quod ordinantur ad hæreditatem æternæ gloriæ per munus gratiæ acceptum, secundum illud Rom. VIII, 16: *Ipse Spiritus reddit testimonium spiritui nostro, quod sumus filii Dei: si autem filii, et hæredes.* Aliquorum vero secundum similitudinem gloriæ, prout jam gloriæ hæreditatem possident, secundum illud Rom. V, 2: *Gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei* (1). Sic igitur patet quod per prius paternitas dicitur in divinis secundum quod importatur respectus personæ ad personam, quam secundum quod importatur respectus Dei ad creaturam (2).

Ad primum ergo dicendum, quod communia absolute dicta secundum ordinem intellectus nostri, sunt priora quam propria, quia includuntur in intellectu propriorum, sed non e converso. In intellectu enim personæ Patris intelligitur Deus, sed non convertitur. Sed communia quæ important respectum ad creaturam, per posterius dicuntur quam propria, quæ important respectus personales; quia persona procedens in divinis, procedit ut principium productionis creaturarum. Sicut enim verbum conceptum in mente artificis per prius intelligitur procedere ab artifice, quam artificiatum, quod producitur ad similitudinem verbi concepti in mente; ita per prius procedit Filius a Patre, quam creatura, de qua nomen filiationis dicitur secundum quod aliquid participat de simi-

---

ad intra, an esse patrem *ad extra*, sed an ratio formalis *patris* nomine significata, per prius dicatur de Deo, ut est pater intra, quam de Deo, ut est pater extra. Adverte ly *prius*, quamvis enim ex ratione in oppositum facta in litrtera prioritatem indistincte significare videatur, directe tamen in proposito stat pro prioritate secundum naturæ ordinem, qui inter intentiones unius nominis inveniri est solitus, ut patet in toto V *Metaph.* Ita quod sensus est, an ratio patris nomine significata, personaliter dicta sit, naturæ ordine, prior intentio talis nominis, quam ratio ejusdem essentialiter dicta.

(1) Observa quatuor modos quibus Deus dicitur Pater creaturarum, nimirum ratione vestigii creaturis impressi; propter similitudinem imaginis; propter similitudinem gratiæ; et proptet participationem gloriæ.

(2) Per prius dicitur de persona Patris, quoad rem significatam, sed non quoad modum significandi, ut supra notatum est quæst. XIII, art. 5 et 6.

litudine Filii, vel Patris; ut patet per illud quod dicitur Rom. VIII, 29: *Quos præscivit et prædestinavit fieri conformes imaginis Filii sui*, etc.

Ad secundum dicendum, quod accipere dicitur esse commune creaturæ et Filio, non secundum univocationem, sed secundum similitudinem quamdam remotam, ratione cujus dicitur primogenitus creaturæ. Unde in auctoritate inducta subditur: *Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*; postquam dixerat, *conformes fieri aliquos imaginis Filii Dei*. Sed Filius Dei naturaliter (1) habet quoddam singulare præ aliis, scilicet habere per naturam id quod accipit; ut idem Basilius ibidem dicit (loc. cit.) Et secundum hoc dicitur *unigenitus*, ut patet Joan. I, 18: *Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse nobis enarravit*. Et per hoc patet solutio ad *tertium*.

ARTICULUS IV.

Utrum esse ingenitum sit Patri proprium (2).

Ad quartum sic proceditur. 1 Videtur quod esse ingenitum non sit Patri proprium. Omnis enim proprietas ponit aliquid in eo, cujus est proprietas: sed ingenitus nihil ponit in Patre, sed removet tantum: ergo non significat proprietatem Patris.

2. Præterea, ingenitum aut dicitur privative, aut negative. Si negative, tunc quidquid 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 privative sumatur, cum omnis privatio significet imperfectionem in privato, sequitur quod persona Patris sit imperfecta; quod est impossibile.

3. Præterea, *ingenitus* in divinis non significat relationem, quia non dicitur relative: significat ergo substantiam: ingenitus igitur et genitus secundum substantiam differunt. Filius autem, qui est genitus, non differt a Patre secundum substantiam: Pater ergo non debet dici ingenitus.

4. Præterea, proprium est quod uni soli convenit: (ex Isagoge Porphyrii, cap. 4): sed cum sint plures ab alio procedentes in divinis, nihil videtur prohibere, quin etiam sint plures ab alio non existentes: non igitur est proprium Patri esse ingenitum.

5. Præterea, sicut Pater est principium personæ genitæ, ita et personæ procedentis: si ergo propter oppositionem quam habet ad personam genitam, proprium Patris ponitur esse quod sit ingenitus; etiam proprium ejus debet poni quod sit *improcessibilis*.

Sed contra est, quod dicit Hilarius, IV De Trin. (ad fin.): *Est unus ab uno, scilicet ab ingenito genitus, proprietate videli- cet in unoquoque et innascibilitatis et originis* (1).

---

(1) Nicolai, omittit, *naturaliter*.

(2) De his etiam *Sent.* I, dist. 13, art. 4, ut et dist. 28, quæst. I, art. 1, et *Opusc.* I, pap. 3.

(1) (Conclusio. *Ingenitum esse est proprium Patri, inquantum ei proprium est non ab alio esse.*)

Triplici sensu vox *ingenitum* accipi potest: vel quatenus significat *non factum*, seu *non creatum*, quo sensu græce αγεννητον scribitur unica ν, vel quatenus significat *non generatum*, et hoc sensu græce scribitur αγεννητον duplici ν interjecta: vel demum prout exprimit *non emanatum*, sive creatione, sive generatione, sive productionis alio genere quocumque. Hæretici qui nunquam bona fide pugnant, utramque olim significationem permutabant, ut deciperent incautos. Primo sensu communis est tribus personis, æque enim nec factæ, nec creatæ sunt: imo et ipsi convenit divinæ essentiæ. Secundo sensu communis est Patri, et Spiritui Sancto, neuter quippe generatus est. Postremo sensu solius Patris propria est, utpote qui solus sit principii cujuscumque expers, et originis. Verum *ingeniti* vox,

Respondeo dicendum, quod 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 a principio, quod est Filius. In rebus autem creatis aliquod principium primum innotescit dupliciter: uno quidem modo, inquantum est principium primum, per hoc quod habet relationem ad ea, quæ ab ipso sunt: alio modo, inquantum est primum principium, per hoc quod non est ab alio. Sic igitur et Pater innotescit quidem *paternitate* et *communi spiratione* per respectum ad personas ab eo procedentes: inquantum autem est principium non de principio, innotescit per hoc quod non est ab alio; quod pertinet ad proprietatem innascibilitatis, quam significat hoc nomen, ingenitus (1).

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dicunt, quod innascibilitas quam significat hoc nomen, *ingenitus*, secundum quod est proprietas Patris, non dicitur tantum negative; sed importat vel utrumque simul, scilicet quod Pater a nullo est, et quod est principium aliorum, vel importat universalem auctoritatem, vel etiam fontalem plenitudinem. Sed hoc non videtur verum, quia sic innascibilitas non esset alia proprietas a paternitate et spiratione; sed includeret eas, sicut includitur proprium in communi: nam fontalitas et auctoritas nihil aliud significant in divinis, quam principium originis. Et ideo dicendum est, secundum Augustinum, V De Trin. (cap. 7), quod *ingenitus* negationem generationis passive importat: dicit enim quod tantum valet quod dicitur *ingenitus*, quantum valet quod dicitur non Filius. Nec propter hoc sequitur, quod *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, quod ingenitum quandoque sumitur negative tantum: et secundum hoc Hieronymus dicit Spiritum Sanctum esse ingenitum, id est, non genitum. Alio modo potest dici ingenitum aliquo modo privative: non tamen aliquam imperfectionem importat. Multipliciter enim dicitur privatio: uno modo, quando aliquid non habet quod natum est haberi ab alio, etiamsi ipsum non sit natum habere illud; sicut si lapis dicatur res mortua, quia caret vita, quam quædam res natæ sunt habere: alio modo dicitur privatio, quando aliquid non habet quod natum est haberi ab aliquo sui

---

hoc tertio sensu explicata, bifariam accipi potest, *negative* scilicet ac *privative*. *Negativa* vocabula ea sunt, quibus removemus a subjecto affectionem aliquam, quæ nequeat prorsus illi convenire, ut cum Deum dicimus immortalem, incorruptum etc.: *privativa* vocabula ea dicuntur, quibus significamus non adesse in subjecto aliquo proprietates, quæ cum illo possunt cohærere ex. gr. cæcitas, amentia in hominibus. Hinc si vox *ingeniti* divinæ essentiæ tribuitur, *negative* sumitur: si Patri tribuatur, qua persona divina tantum est, *privative* accipitur: si vero de Patre dicatur, quatenus Pater est, tunc negative sumitur, et exprimit *notionem* quamdam primæ personæ propriam, qua negatur in Patre productio quæcumque. Patet igitur ex dictis *ingenitum* nec substantiam significare, nec qualitatem, nec relationem, nec positivum quidquam, sed relationis potius negationem; seu exprimere Patrem non esse a principio, ut a principio sunt aliæ duæ personæ.

(1) Prout respondet ἀγέννητος, et *per generationem improductum* proprie significat. Nec propterea Spiritus Sanctus æque ac Pater *innascibilis* vel *ingenitus* dici potest, quamvis dicatur in symbolo Athanasii, *non factus, nec genitus:* quia licet non generetur, generationem tamen ejus a quo et de Patre procedit, præsupponit. *Innascibilis* autem vel *ingenitus* nihil præsupponere debet, proprio sensu sumptum, ut mox. (Nicolai).

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 privative de Patre, sed secundo modo; prout scilicet aliquod suppositum divinæ naturæ non est genitum, cujus tamen naturæ aliquod suppositum est genitum. Sed secundum hanc rationem etiam de Spiritu Sancto potest dici ingenitum. Unde ad hoc quod sit proprium soli Patri, oportet ulterius in nomine ingeniti intelligere, quod conveniat alicui personæ divinæ, quæ sit principium alterius personæ, ut sic intelligatur importare negationem in genere principii personaliter dicti in divinis; vel ut intelligatur in nomine ingeniti, quod omnino non sit ab alio, et non solum quod non sit ab alio per generationem. Sic enim nec Spiritui Sancto convenit esse ingenitum, qui est ab alio per processionem, ut persona subsistens; nec etiam divinæ essentiæ, de qua potest dici quod in Filio vel in Spiritu Sancto est ab alio, scilicet a Patre.

Ad tertium dicendum, quod secundum Damascenum (De fid. orth., lib. II, cap. 9), ingenitum uno modo significat idem quod increatum, et sic secundum substantiam dicitur; per hoc enim differt substantia creata ab increata. Alio modo significat id quod non est genitum; et sic relative dicitur, eo modo quo negatio reducitur ad genus affirmationis, sicut *non homo* ad genus substantiæ, et *non album* ad genus qualitatis. Unde, cum genitum in divinis relationem importet, ingenitum etiam ad relationem pertinet. Et sic non sequitur quod Pater ingenitus distinguatur a Filio genito, secundum substantiam; sed solum secundum relationem, inquantum scilicet relatio Filii negatur de Patre (1).

Ad quartum dicendum, quod sicut in quolibet genere oportet ponere unum primum; ita in divina natura oportet ponere unum principium quod non sit ab alio, quod ingenitum dicimus. Ponere igitur duos innascibiles, est ponere duos Deos, et duas naturas divinas: unde Hilarius dicit (Lib. de Synodis): *Cum unus Deus sit, duo innascibiles esse non possunt.* Et hoc præcipue, quia si essent duo innascibiles, unus eorum non esset ab alio; et sic non distinguerentur oppositione relativa. Oporteret igitur quod distinguerentur diversitate naturæ.

Ad quintum dicendum, quod proprietas Patris, prout non est ab alio, potius significatur per remotionem nativitatis Filii, quam per remotionem processionis Spiritus Sancti; tum quia processio Spiritus Sancti non habet nomen speciale, ut supra dictum est, (quæst. XXVII, art. 4 ad 3); tum quia etiam ordine naturæ præsupponit generationem Filii. Unde, remoto a Patre quod non sit genitus, cum tamen sit principium generationis, sequitur consequenter quod non sit procedens processione Spiritus Sancti; quia Spiritus Sanctus non est generationis principium, sed a genito procedens.

---

(1) Maxime voce *ingeniti* abusi sunt veteres Eunomiani, adeo ut Stus. Gregorius Naciancenus illum vocabulum diceret *arcem ac murum perfugii* hæreticorum illorum: Nissenus vero, *propugnaculum, unde in catholicum dogma impressionem faciebant:* et Basilius illud vocat *primum elementum blasphemiæ ipsorum.* Nam ipsi ex eo quod Pater sit ingenitus, et Filius genitus, innumera sophismata et cavillationes conficiebant, ut ostenderent Filium non esse Patri consubstantialem. Quapropter mirum non est, quod aliqui Patres, qui Eunomianos strenue confutarunt, non satis disjicere valerent confusionem in qua hæretici hoc vocabulum posuerunt. Sed jam illius varia significatione bene determinata, omnes illorum fallaciæ optime solvuntur. Vide Petavium, *De Trinitate,* lib V, cap. 1 et seq. ubi fuse significationes hujus nominis explicat, et Arianorum ludificationes dispergit.

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 (1). Unde restat considerandum de Verbo et de Imagine.

Circa Verbum quæruntur tria: 1.° Utrum Verbum dicatur essentialiter in divinis, vel personaliter.—2.° Utrum sit proprium nomen Filii.—3.° Utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturas.

ARTICULUS I.

Utrum Verbum in divinis sit nomen personale (2).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Verbum in divinis non sit nomen personale; nomina enim personalia proprie dicuntur in divinis, ut Pater et Filius: sed Verbum metaphorice dicitur in divinis, ut Origenes dicit super Joannem (cap. 1): ergo Verbum non est personale in divinis.

2. Præterea, secundum Augustinum, in IX De Trin. cap. 10: *Verbum est notitia cum amore*: et secundum Anselmum in Monol. (cap. 60), *dicere, summo spiritui nihil aliud est quam cogitando intueri.* 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, secundum Anselmum (ibid. cap. 59), 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, 8: *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quæ faciunt verbum ejus:* ergo Verbum non est nomen personale in divinis.

Sed contra est, quod dicit Augustinus, in VII De Trin. (cap. 11); *sicut Filius refertur ad Patrem, ita et Verbum, ad id cujus est Verbum:* sed Filius est nomen personale, quia relative dicitur: ergo et Verbum (1).

Respondeo dicendum, quod nomen Verbi in divinis, si proprie sumatur, est nomen personale, et nullo modo essentiale.

---

(1) Et propterea non est opus in speciali considerare de Filio, ut hic subintelligi debet.

(2) De his etiam 1-2, quæst. XCIII, art. 10, ad 2, *De Verit.* quæst. IV, art. 2 et art. 4 et *Opusc.* I, cap. 12.

(1) (Conclusio. *Verbum in divinis cum procedens ab alio importet, non essentialiter, sed personaliter tantum sumitur.*)

Nota in corpore diversas acceptiones hujus vocis, *verbi.*—Ratio D. Thomæ perspicua est, quia *Verbum* in divinis significat processionem, quæ personæ convenit, et non essentiæ. Nam Verbum significat conceptum intellectus, de cujus ratione est quod procedat ab alio, scilicet a concipiente. Unde patet quod Verbum est nomen personale; et quidem ex propria sui significati ratione, quia hic non quæritur utrum Verbum possit supponere pro persona, vel an ex accommodatione sit personale nomen, sed simpliciter. Quod ex seq. articulis magis patebit.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod Verbum tripliciter quidem in nobis proprie dicitur; quarto autem modo dicitur improprie, sive figurative. Manifestius autem et communius 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 intellectus conceptum, secundum Philosophum in lib. Perih. et iterum vox ex significatione vel imaginatione procedit, ut in lib. De anima, (text. 90) 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 primo et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur (1); secundario vero ipsa vox interioris conceptus significativa: tertio vero ipsa imaginatio vocis verbum dicitur. Et hos tres modos verbi ponit Damascenus in I lib. Fid. orth. (cap. 17) dicens, quod *Verbum* dicitur *naturalis intellectus motus, secundum 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. Rursus etiam, *Verbum est angelus, id est, nuntius intelligentiæ*, quantum ad secundum. Dicitur autem figurative quarto modo verbum, id quod verbo significatur vel efficitur, sicut consuevimus dicere: "Hoc est verbum quod dixi, vel quod mandavit rex,„ demonstrato aliquo facto, quod verbo significatum est, vel simpliciter enuntiatis, vel etiam imperantis. Dicitur autem proprie Verbum in Deo, secundum quod Verbum significat conceptum intellectus: unde Augustinus dicit in XV De Trin. (cap. 10): *Quisquis potest intelligere verbum, non solum antequam sonet, verum etiam antequam sonorum ejus imagines cogitatione involvantur, jam potest videre aliquam Verbi illius similitudinem, de quo dictum est: In principio erat Verbum.* Ipse autem conceptus cordis de ratione sua habet quod ab alio procedat, scilicet a notitia concipientis. Unde Verbum, secundum quod proprie dicitur in divinis, significat aliquid ab alio procedens, quod pertinet ad rationem nominum personalium in divinis; eo quod personæ divinæ distinguuntur secundum originem, ut dictum est, (quæst. XXVII, art. 3 et seq.). Unde oportet quod nomen Verbi, secundum quod proprie in divinis accipitur, non sumatur essentialiter, sed personaliter tantum.

Ad primun ergo dicendum, quod Ariani, quorum fons Origenes invenitur (1), posuerunt Filium alium a Patre esse in diversitate substantiæ. Unde conati sunt, cum Filius Dei Verbum dicitur, astruere non esse proprie dictum, ne, sub ratione Verbi procedentis, cogerentur fateri Filium Dei non esse extra substantiam Patris: nam Verbum interius sic a dicente procedit, quod in ipso manet. Sed necesse est, si ponitur Verbum Dei metaphorice dictum, quod ponatur Verbum Dei proprie dictum. Non enim potest aliquid metaphorice Verbum dici, nisi ratione manifestationis; quia vel manifestat, sicut Verbum, vel est verbo manifestatum. Si autem est manifestatum verbo, oportet ponere Verbum quo manifestetur; si autem dicitur Verbum, quia exterius manifestat ea quæ exterius manifestantur, non dicuntur verba, nisi inquantum significant interiorem mentis conceptum, quem aliquis etiam per

(1) Ea est sola significatio qua Verbum Deo proprie tribuitur; cætera illi tantum metaphorice conveniunt, cum sint quodammodo externa et corporea.

(1) Illum *Arii patrem* vocat Epiphanius, et quam recte satis explicat (Lib. de hæresibus, hæres 64) quæ *Origenis* inscribitur.

exteriora signa manifestat. Etsi ergo Verbum aliquando dicatur metaphorice in divinis, tamen oportet ponere Verbum proprie dictum, quod personaliter dicatur.

Ad secundum dicendum, quod nihil eorum quæ ad intellectum 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, secundum quod est per speciem intelligibilem in actu, consideratur absolute: 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. Cum ergo dicitur quod Verbum est notitia, non accipitur notitia pro actu intellectus cognoscentis, vel pro aliquo ejus habitu, sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendo. Unde et Augustinus, VII De Trin. (cap. 2) dicit, quod *Verbum est sapientia genita;* quod nihil aliud est quam ipsa conceptio sapientis, quæ etiam pari modo notitia genita dici potest. Et per eumdem modum potest intelligi quod *dicere* Deo, sit cogitando intueri, inquantum scilicet intuitu cogitationis divinæ concipitur Verbum Dei. Cogitationis tamen nomen, Dei Verbo proprie 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 dimittere possit, atque informiter quodammodo volutari.* Cogitatio enim proprie in inquisitione veritatis consistit, quæ in Deo locum non habet. Cum vero intellectus jam ad formam veritatis pertingit, non cogitat, sed perfecte veritatem contemplatur: unde Anselmus (loc. cit.) improprie accipit cogitationem pro contemplatione.

Ad tertium dicendum, quod sicut proprie loquendo, *Verbum* dicitur personaliter in divinis et non essentialiter, ita et *dicere* (1). Unde sicut Verbum non est commune Patri, et Filio, et Spiritui Sancto, ita non est verum quod 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 vero modo, quo dicitur res in verbo intellecta, cuilibet personæ convenit *dici*. Pater enim intelligendo se, et Filium et Spiritum Sanctum, et omnia alia quæ ejus scientia continentur, concipit Verbum; ut sic tota Trinitas Verbo *dicatur*, et etiam omnis creatura (2). Sicut intellectus hominis verbo quod concipit intelligendo lapidem, *dicit*. Anselmus vero improprie accepit *dicere* pro *intelligere*, quæ tamen differunt: nam *inteltigere* importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam, in qua nulla ratio originis importatur, sed solum informatio quædam in intellectu nostro, prout intellectus noster fit in actu per formam rei intellectæ. In Deo au-

---

(1) *Dicere* plus importat quam *intelligere;* nam dicere est intelligere, et intelligendo verbum seu conceptum mentis exprimere: et propterea sicut verbum solum accipitur personaliter in divinis, ita *dicere*, proprie acceptum, solum est notionale seu personale. Unde tres personæ non sunt *unus dicens*.

(2) Hinc B. Thomas (*De Verit.* quæst. IV, art. 2 ad 3): *Dico igitur, quod Pater dicitur, non sicut Verbum, sed sicut res dicta per Verbum: et similiter Spiritus Sanctus: quia Filius manifestat totam Trinitatem. Unde pater dicit uno Verbo suo omnes tres personas.*

tem importat omnimodam identitatem, quia in Deo est omnino idem intellectus et intellectum, ut supra ostensum est (quæst. XIV, art. 4). Sed *dicere* importat principaliter habitudinem ad Verbum conceptum: nihil enim est aliud, *dicere*, quam proferre Verbum. Sed mediante Verbo importat habitudinem ad rem intellectam, quæ in Verbo prolato manifestatur intelligenti: et sic, sola persona quæ profert Verbum, est *dicens* in divinis, cum tamen singula personarum sit intelligens et intellecta, et per consequens *Verbo dicta*.

Ad quartum dicendum, quod *Verbum* sumitur ibi figurative, prout significatum, vel effectus verbi dicitur Verbum. Sic enim creaturæ dicuntur *facere verbum Dei*, inquantum 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.

ARTICULUS II.

Utrum Verbum sit proprium nomen Filii (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Verbum non sit proprium nomen Filii. Filius enim est persona subsistens in divinis, sed Verbum non significat rem subsistentem, ut in nobis patet: ergo Verbum non potest esse proprium nomen personæ Filii.

2. Præterea, Verbum prolatione quadam procedit a dicente: si ergo Filius est proprie Verbum, non procedit a Patre, nisi per modum prolationis; quod est hæresis Valentini, ut patet per Augustinum (Lib. de hæres. num. 11).

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, quam quæ supra enumeratæ sunt.

4. Præterea, quicumque intelligit, intelligendo concipit Verbum: sed Filius intelligit: ergo Filii est aliquod Verbum; et sic non est proprium Filii esse Verbum.

5. Præterea (Heb. I, 3) dicitur de Filio; *Portans omnia Verbo virtutis suæ:* ex quo Basilius (Cont. Eunom. lib. V, cap. 11) accipit quod Spiritus Sanctus sit Verbum Filii: non est ergo proprium Filii esse Verbum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, VI De Trin. (cap. 11): *Verbum solus Filius accipitur* (1).

Respondeo dicendum, quod Verbum proprie dictum in divinis personaliter accipitur, et est proprium nomen personæ Filii; significat enim quamdam emanationem intellectus. Persona autem quæ procedit in divinis secundum

(1) De his etiam *Sent.* I, dist, 27, quæst. II, art. 2, quæst. II, et *De Verit.* quæst. IV, art. 3, et *Opusc.* I, cap. 12.

(1) (Conclusio. *Verbum in divinis, cum dicatur secundum quod est procedens emanatione intellectus, personæ Filii proprium nomen est.)*

Sensus est, utrum Verbi nomen in divinis soli Filio conveniat, ut ejus personalis proprietas. Et ita esse, patet ex plurimis Sacræ Scripturæ locis, ubi hoc nomine Filius Dei designatur. Sic Joan. I. 1: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum*, quod de Filio intelligitur, ut infra declaratur: *Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis.* Item I Joan. V. 7: *Tres sunt qui testimonium dant in coelo, Pater. Verbum, et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt.* Et Apoc. XIX. 13: *Et vocatur nomen ejus Verbum Dei.* Ita etiam docent Patres, inter quos Augustinus, de Trinit. lib. VI, cap. 2: *Verbum solus Filius accipitur.*—Verbum proprie dicitur de Filio, siquidem omnia quæ ad rationem Verbi proprie dicti pertinent, illi optime conveniunt. Nam (a) sicut verbum nostrum internum a mente procedit, et intime manet in illa, ita Filius Dei, prout est Verbum, a mente

emanationem intellectus, dicitur Filius, et hujusmodi processio dicitur generatio, ut supra ostensum est, (quæst. XXVII, art. 2). Unde relinquitur quod solus Filius proprie dicatur Verbum in divinis (1).

Ad primum ergo dicendum, quod 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 quod sit aliquid subsistens, quia quidquid est in natura Dei, subsistit: et ideo Damascenus dicit, lib. I De fide orth. (cap. 18) quod, *Verbum Dei est substantiale, et in hypostasi ens. Reliqua vero verba, scilicet nostra, virtutes sunt animæ* (2).

Ad secundum dicendum, quod non propter hoc error Valentini est damnatus, quia Filium dixit prolatione natum, ut Ariani calumniabantur, sicut Hilarius refert, VI De Trin. sed propter varium modum prolationis quem posuit; sicut patet per Augustinum in Lib. de hæresibus, (ubi sup.)

Ad tertium dicendum, quod in nomine Verbi eadem proprietas importatur, quæ in nomine Filii. Unde dicit Augustinus (loc. cit.): *Eo dicitur Verbum, quo Filius.* Ipsa enim nativitas Filii, quæ est proprietas personalis ejus, diversis nominibus significatur quæ Filio attribuuntur ad exprimendum diversimode perfectionem ejus (1). Nam, ut ostendatur connaturalis Patri, dicitur *Filius,* ut ostendatur coæternus, dicitur *splendor;* ut ostendatur omnino similis, dicitur *imago;* ut ostendatur immaterialiter genitus, dicitur *Verbum.* Non autem potuit unum nomen inveniri, per quod omnia ista designarentur.

Ad quartum dicendum, quod eo modo convenit Filio esse intelligentem, quo convenit ei esse Deum, cum intelligere essentialiter dicatur in divinis, ut dictum est, (quæst. XIV, art. 2 et 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 secundum rem non differt ab intellectu divino, sed relatione sola distinguitur a principio Verbi.

Ad quintum dicendum, quod cum de Filio dicitur, *portans omnia Verbo virtutis suæ,* Verbum figurate accipitur pro effectu Verbi. Unde glossa ibi dicit, quod Verbum sumitur pro imperio, inquantum scilicet ex effectu virtutis Verbi est quod res conserventur in esse, sicut ex effectu virtutis Verbi est quod res producantur in esse. Quod vero Basilius interpretatur Verbum pro Spiritu Sancto, improprie et figurate locutus est (2), prout Verbum alicujus dici potest omne illud quod est manifestativum ejus; ut sic ea ratione dicatur Spiritus Sanctus Verbum Filii, quia manifestat Filium.

---

seu intellectu Patris procedit, et illi manet intimum, nec ab eo disjungi potest. (b) Quemadmodum mens nostra producit verbum sine ulla sui læsione, divisione, aut diminutione, ita Pater profert Verbum sine ulla divisione vel mutatione sui. (c) Sicut Verbum nostrum est perfecta mentis nostræ imago, ita Filius Dei est perfecta imago Patris. (d) Sicut mens in suo verbo et se et alia videt: ita Pater in Filio, tamquam in Verbo et Imagine sua, perfecte intuetur seipsum et res alias.

(1) Apud veteres aliquando legitur *sermo* pro verbo. Sed multo rectius et frequentius *Verbum* usitatur. Sermo enim non unam dictionem significat, sed orationem conflatilem ex pluribus dictionibus; dum verbum est dictio simplex, ac proinde Filio Dei perfectius accommodatur.

(2) Nicolai et aliæ: *naturæ.*

(1) Nicolai, *ad exprimendam diversitatem perfectionum ejus.*

(2) In eo loco non frustra græce di-

ARTICULUS III.

Utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturam (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in nomine Verbi non importetur respectus ad creaturam. Omne enim nomen connotans effectum in creatura essentialiter in divinis dicitur: sed Verbum non dicitur essentialiter, sed personaliter, ut dictum est: ergo Verbum non importat respectum ad creaturam.

2. Præterea, quæ important respectum ad creaturas, dicuntur de Deo ex tempore, ut Dominus et Creator; sed Verbum dicitur de Deo ab æterno: ergo non importat respectum ad creaturam.

3. Præterea, Verbum importat respectum ad id a quo procedit: si ergo importat respectum ad creaturam, sequitur quod procedat a creatura.

4. Præterea, ideæ sunt plures secundum diversos respectus ad creaturas: si igitur Verbum importat respectum ad creaturas, sequitur quod in Deo non sit unum Verbum tantum, sed plura.

5. Præterea, si Verbum importat respectum ad creaturam, hoc non est nisi inquantum creaturæ cognoscuntur a Deo: Sed Deus non solum cognoscit entia, sed etiam non entia: ergo in Verbo importabitur respectus ad non entia; quod videtur falsum.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in lib. LXXXIII, (quæst. 63), quod *In nomine Verbi significatur non solum respectus ad Patrem, sed etiam ad illa quæ per Verbum facta sunt operativa potentia* (1).

Respondeo dicendum, quod 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, se-

---

versa locutio a sancto Basilio usurpatur. Filius enim, λόγος dicitur quasi substantiale Verbum ex Patris intellectu procedens intra ipsum: Spiritus autem, ῥῆμα quasi causale Verbum ipsiusmet Filii procedens extra ipsum in creaturas quas producit; quod ad responsionem accuratius intelligendam juvat. (Nicolai.)

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 27, quæst. II, art. 3, et *De Verit.* quæs. IV, art. 5, et *Quodl.* IV, quæst. IV, art. 1 ad 1.

(1) (Conclusio. *Cum Deus intelligendo se, in productione Verbi, intelligat creaturas, in Verbi nomine intelligitur respectus ad creaturas.)*

Et quidem hæc est propria ratio Verbi divini, esse repræsentativum omnis ejus quod intelligitur: et ita non tantum importat rationem originis, sed etiam manifestationis. Unde S. Anselmus in Monol. cap. 32: *Uno eodemque Verbo dicit seipsum, et quæcumque fecit.*

De hoc quidem omnes theologi conveniunt; sed ex quarum rerum cognitione Verbum procedat, valde controvertitur. Fatentur omnes Verbum procedere ex cognitione essentiæ et attributorum: et ibi sistit Scotus, negatque procedere ex cogitatione relationum et creaturarum. Puteanus dicit procedere ex cognitione essentiæ, attributorum et Paternitatis; Vasquez, ex cognitione etiam ipsius Verbi: Turrianus etiam ex cognitione Spiritus Sancti; alii communiter docent procedere ex cognitione essentiæ, relationum et creaturarum possibilium; quidam addunt etiam futurarum. Dicendum ergo; I Verbum per se procedit ex cognitione attributorum et trium personarum. Probatur quia procedit formaliter ex intuitiva et comprehensiva cognitione essentiæ, hujusmodi autem cognitio attingit rem, ut est in se, et totam totaliter cognoscit. Præterea, Verbum procedit ex cognitione qua Pater seipsum comprehendit; tum quia Verbum vi suæ processionis tamquam perfecta Patris imago, hunc repræsentat, tum quia Patri alias non foret per omnia æquale. Cognitio autem comprehensiva tum divinitatis, tum Paternitatis, nequit carere

cundam diversa quæ intelligimus. Sed quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum Verbum ejus est expressivum non solum Patris, sed etiam creaturarum.

Et sicut Dei scientia, Dei quidem est cognoscitiva tantum, creaturarum autem cognoscitiva et factiva, ita Verbum Dei, ejus quod in Deo Patre est, est expressivum tantum, creaturarum vero est expressivum et operativum: et propter hoc dicitur (in Salm. XXII, 9): *Dixit et facta sunt*: quia importatur in Verbo ratio factiva eorum quæ Deus facit.

Ad primum ergo dicendum, quod in nomine personæ includitur etiam natura oblique: nam persona est rationalis naturæ individua substantia. In nomine igitur personæ divinæ, quantum ad relationem personalem, non importatur respectus ad creaturam, sed importatur in eo quod pertinet ad naturam. (Nihil tamen prohibet, inquantum includitur in significatione ejus essentia, quod importetur respectus ad creaturam) (1). Sicut enim proprium est Filio quod sit filius, ita proprium est ei quod sit genitus Deus, vel genitus creator, et per hunc modum importatur relatio ad creaturam in nomine Verbi.

Ad secundum dicendum, quod cum relationes consequantur actiones, quædam nomina important relationem Dei ad creaturam, quæ consequitur actionem Dei transeuntem in exteriorem effectum, sicut creare, et gubernare; et talia dicuntur de Deo ex tempore. Quædam vero 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, quod 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, quod creaturæ non cognoscuntur a Deo per scientiam a creaturis acceptam, sed per essentiam suam: unde non oportet quod a creaturis procedat Verbum, licet Verbum sit expressivum creaturarum.

Ad quartum dicendum, quod nomen *ideæ*, principaliter est impositum ad significandum respectum ad creaturam, 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, inquantum Deus intelligendo se, intelligit omnem creaturam. Et propter hoc in divinis est unicum tantum Verbum, et personaliter dictum.

Ad quintum dicendum, quod eo modo quo scientia Dei est non entium, et Verbum Dei est non entium; quia non est aliquid minus in Verbo Dei quam in scientia Dei, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. XV, cap. 14). Sed tamen Verbum est entium, ut expressivum et factivum, non entium autem, ut expressivum et manifestativum.

---

notitia Filii et Spiritus Sancti, ut patet. II. Idem procedit etiam per se ex cognitione possibilium, per accidens autem et concomitanter, ex cognitione futurorum, tam conditionatorum, quam absolutorum. Probatur quia cognitio essentiæ includit cognitionem omnipotentiæ, adeoque possibilium utpote quæ sunt essentiæ participabilia, et omnipotentiæ producibilia. Quod vero procedat concomitanter ex cognitione futurorum patet, quia cognitio ex qua formaliter procedit Verbum debet esse necessaria; sed cognitio futurorum creatorum qualiumcumque non est necessaria, quia hæc sive conditionata, sive absoluta, sunt contingentia.

(1) Hæc parenthesis omititur in cod. Alcan. et Camer et in exemplari Nicolai: sequimur lectionem Romanæ edit. 1570, et duarum edit Patav., et Cosme Morelles.

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 (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod *Imago* non dicatur personaliter in divinis; dicit enim Augustinus, De fide ad Petr. (cap. 1): *Una est Sanctæ Trinitatis divinitas et imago, ad quam factus es homo*: Igitur *imago* dicitur essentialiter et non personaliter.

2. Præterea, Hilarius dicit in lib. De synod, 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, VII De Trin. (cap. 1): *Quid est absurdius quam imaginem ad se dici?*: ergo *imago* in divinis relative dicitur, et sic est nomen personale (2).

Respondeo dicendum, quod de ratione imaginis est similitudo: non tamen quæcumque similitudo sufficit ad rationem imaginis, sed similitudo quæ est in specie rei, vel saltem in aliquo signo speciei. Signum autem speciei in rebus corporeis maxime videtur esse figura: videmus enim quod diversorum animalium secundum speciem, sunt diversæ figuræ, non autem diversi colores. Unde si depingatur color alicujus rei in pariete, non dicitur esse imago, nisi depingatur figura. Sed neque ipsa similitudo speciei sufficit vel figuræ, sed requiritur ad rationem imaginis origo, quia, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII, Quæst. (qu. 74) *unum ovum non est imago alterius, quai non est de illo expressum*. Ad hoc ergo

---

(1) De his etiam infra quæst. CIII, art. 5 ad 4, ut et *Sent.* I, dist. 28, quæst. II, art. 2.

(2) (Conclusio. *Cum imaginis nomen originem in divinis importet, personaliter in divinis dicitur.)*

Imago est similitudo ad repræsentandum expressa: et duo requirit: 1.° quod sit similis, non solum in genere, sed in specie, vel in signo speciei. 2.° Ut ab ipso originem trahat, seu sit expressa ex eo cujus est imago, idque vi et modo processionis. Imago est, vel *artificialis*, quæ importat similitudinem, non in natura specifica, sed tantum in signo speciei, ut statua: vel *intentionalis*, seu similitudo in ipsa natura specifica, non tamen sub modo essendi naturali, sed intelligibili: vel *naturalis* quæ importat similitudinem in natura, et modo essendi naturali, ut filius respectu patris; et hæc est imago perfecta. Erit autem perfectissima, si sit eadem numero natura in patre et in filio, ut contingit in divinis. Ex his patet, nomen imaginis dici de Filio personaliter, quia procedit ex Patre, cui perfectissime assimilatur. Hoc autem intelligendum est per se, id est, quod origo terminetur ad ipsam, inquantum similitudo est, seu ad hoc quod sit similitudo, et non per accidens res illa sit similis: quod accuratissime notandum, nisi enim ita intelligatur, omnes imaginis conditiones convenirent Spiritui Sancto.

quod vere aliquid sit imago, requiritur quod ex alio procedat simile ei in specie, vel saltem in signo speciei. Ea vero quæ processionem sive originem important in divinis, sunt personalia: unde hoc nomen, *imago*, est nomen personale.

Ad primum ergo dicendum, quod imago proprie dicitur, quod procedit ad similitudinem alterius. Illud autem, ad cujus similitudinem aliquid procedit, proprie dicitur exemplar, improprie vero imago. Sic tamen Augustinus (loc. cit.) utitur nomine imaginis, cum dicit divinitatem sanctæ Trinitatis esse imaginem, ad quam factus est homo.

Ad secundum dicendum, quod *species*, (prout ponitur ab Hilario in definitione imaginis, loc. cit.) importat formam deductam in aliquo ab alio. Hoc enim modo imago dicitur esse species alicujus, sicut id quod assimilatur alicui, dicitur forma ejus, inquantum habet formam illi similem.

Ad tertium dicendum, quod imitatio in divinis personis non significat posterioritatem, sed solam assimilationem.

ARTICULUS II.

Utrum nomen Imaginis sit proprium Filio (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nomen Imaginis non sit proprium Filio: quia, ut dicit Damascenus, lib. I fidei orth. (cap. 18), *Spiritus Sanctus est imago Filii*: Non est ergo proprium Filii.

2. Præterea, de ratione imaginis est similitudo cum expressione, ut Augustinus dicit, in lib. LXXXIII Quæst. (qu. 74.) Sed hoc convenit Spiritui Sancto, procedit enim ab alio secundum modum similitudinis: ergo Spiritus Sanctus est imago; et ita non est proprium Filii quod sit imago.

3. Præterea, homo etiam dicitur imago Dei, secundum illud I. Cor. XI, 7; *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), quod *solus Filius est imago Patris* (1).

Respondeo dicendum, quod 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, 15: *Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus creaturæ*: Et Heb. I, 3: *Qui cum sit splendor gloriæ et figura substantia ejus.*

Hujus autem rationem assignant quidam ex hoc quod Filius convenit cum Patre non solum in natura, sed etiam in notione principii; Spiritus

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 28, quæst. II, art. 3, et dist. 31, quæst. III, art. 1, et *ad Hebr.* I, lect. 2.

(1) (Conclusio. *Cum Filius in divinis procedat, ut Verbum, Spiritus autem Sanctus, ut amor nomen imaginis proprium est Filio, non autem Spiritui Sancto.)*

Nomen imaginis tanquam peculiare Filio tribuitur in Sacra Scriptura: ut Sap. VII, 25: *Candor est lucis æternæ, et speculum sine macula Dei majestatis, et imago bonitatis illius.* Colos. I, 15, Filius vocatur *imago Dei invisibilis;* et ad Heb. I, 3: *Splendor gloriæ et figura substantiæ ejus.* Atque sic passim antiqui Ecclesiæ Doctores Filium nuncupant. Nunquam vero in Sacris litteris nomen imaginis, hoc sensu, tribuitur Spiritui Sancto: hæc ergo appellatio propria est secundæ Personæ, quia hæc, non autem tertia Persona, ex intellectu procedit in similitudinem generantis, idque vi suæ processionis, ut supra probatum est. Sed Spiritus Sanctus, licet habeat eamdem naturam cum Patre et Filio, non tamen est imago, quia illam non habet formaliter, vi processionis suæ, sed identice tantum: quia est amor divinus. De ratione autem amoris non est, ut similitudinem producat in amato, ut jam dictum est

autem Sanctus non convenit cum Filio, nec cum Patre in aliqua notione. Sed hoc non videtur sufficere, quia sicut secundum relationes non attenditur in divinis neque æqualitas, neque inæqualitas, ut Augustinus dicit, (V De Trin. cap. 6), ita neque similitudo, quæ requiritur ad rationem imaginis.

Unde alii dicunt, quod Spiritus Sanctus non potest dici imago Filii, quia imaginis non est imago; neque etiam imago Patris, quia imago; refertur immediate 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 relinquitur quod Spiritus Sanctus nullo modo sit imago. Sed hoc nihil est; quia Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, ut infra dicetur (quæst. XXXVI, art. 4.) Unde nihil prohibet sic Patris et Filii, (inquantum sunt unum,) esse unam imaginem; cum etiam homo totius Trinitatis sit una imago.

Et ideo aliter dicendum est, quod sicut Spiritus Sanctus, quamvis sua processione accipiat naturam Patris, sicut et Filius, non tamen dicitur *natus*, ita licet accipiat speciem similem Patris, non dicitur imago; quia Filius procedit ut Verbum, de cujus ratione est similitudo speciei ad id a quo procedit, non autem de ratione amoris; quamvis hoc conveniat amori, qui est Spiritus Sanctus, inquantum est amor divinus.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus et alii doctores Græcorum communiter utuntur nomine imaginis pro perfecta similitudine (1).

Ad secundum dicendum, quod licet Spiritus Sanctus sit similis Patri et Filio, non tamen sequitur quod sit imago, ratione jam dicta (in corp.) (1).

Ad tertium dicendum, quod imago alicujus dupliciter in aliquo invenitur; uno modo, in re ejusdem naturæ secundum speciem, ut imago regis invenitur in filio suo: alio modo, in re alterius naturæ, sicut imago regis invenitur in denario. Primo autem modo Filius est imago Patris; secundo autem modo dicitur homo imago Dei. Et ideo ad designandam in homine imperfectionem imaginis, homo non solum dicitur imago, sed et ad imaginem, per quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur. Sed de Filio Dei non potest dici, quod sit ad imaginem, quia est perfecta Patris imago (2).

---

(1) Præcise sumpta ut sic, et simpliciter, prout solam unius cum alio conformitatem dicit, juxta vim græcæ vocis εἰκὼν, quæ tantum *assimilationem* significat. Hinc εικονα, cui respondet similitudo, ut sic et simpliciter dicta, congruentius græci usurpare vel tribuere Spiritui Sancto potuerunt, quam *imaginis* nomen Latini, quia ex vi processionis, ut sic, similis non est.

(1) Quod alibi Stus. Augustinus magis esplicat. "Ubi æqualitas, inquit, in lib. quæst. LXXXIII qu. 74, continuo similitudo, non continuo imago: velut in duobus ovis paribus, quia inest æqualitas, inest similitudo: quæcumque enim adsunt uni, adsunt et alteri; imago tamen non est, quia neutrum de altero expressum est.„

(2) Neque obstat quod Græci objiciunt, Rom. VIII, 29: *Prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui.* Et I Cor. XV, 49; *Sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem cœlestis.* Nam in utroque loco, ut ait ipse Stus. Thomas (opusc. I, cap. 10); potest intelligi, quod homines conformentur imagini, Filii, vel quod portent imaginem Christi, in quantum ipsi homines Sancti per dona gratiarum, ut sint similes Christo, perficiuntur, secundum illud Apostoli, II ad Corinth. 3. *In eamdem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tamquam a Domini Spiritu.* Hic enim imaginem non dicit esse Spiritum Christi; sed aliquid a Spiritu Dei in nobis existens.

QUÆSTIO XXXVI.

DE PERSONA SPIRITUS SANCTI.—(In quatuor articulos divisa.)

Post considerationem prædictam considerandum est de his, quæ pertinent ad personam Spiritus Sancti, qui non solum dicitur *Spiritus Sanctus*, sed etiam *Amor*, et *Donum Dei*.

Circa Spiritum Sanctum ergo quæruntur quatuor:—1.° Utrum hoc nomen, *Spiritus Sanctus*, sit proprium alicujus divinæ personæ.—2.° Utrum illa persona divina, quæ *Spiritus Sanctus* dicitur, procedat a Patre et Filio.—3.° Utrum procedat a Patre per Filium.—4.° Utrum Pater et Filius sint unum principium Spiritus Sancti.

ARTICULUS I.

Utrum hoc nomen, Spiritus Sanctus, sit proprium nomen alicujus divinæ personæ (1) (2).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, *Spiritus Sanctus*, non sit proprium nomen alicujus divinæ personæ: nullum enim nomen commune tribus personis est proprium alicujus personæ: sed hoc nomen, *Spiritus Sanctus*, est commune tribus personis; ostendit enim Hilarius, VIII De Trin. in Spiritu Dei aliquando significari Patrem, ut cum dicitur (Is. LXI, 1): *Spiritus Domini super me;* aliquando significari Filium, ut cum dicit Filius (Matth. XII, 28); *In Spiritu Dei ejicio dæmonia*, naturæ suæ potestate ejicere se dæmonia demonstrans; aliquando Spiritum Sanctum, ut ibi (Joel II, 28): *Effundam de Spiritu meo super omnem carnem:* ergo hoc nomen, Spiritus Sanctus, non est proprium alicujus divinæ personæ.

2. Præterea, nomina divinarum personarum ad aliquid dicuntur, ut Boetius dicit in lib. De Trin. 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, 17: *Dixit Dominus ad Moysem; De Spiritu tuo accipiam, tradamque eis:* et IV. Reg. II, 15: *Requievit Spiritus Eliæ super Elisæum*: ergo Spiritus Sanctus non videtur esse proprium nomen alicujus divinæ personæ.

Sed contra est, quod dicitur I. Joan. ult. 7. *Tres sunt qui testimonium dant in cælo, 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 (1).

---

(1) Est contra macedonianos dicentes Spiritum Sanctum creatum esse et non esse Deum.

(2) De his etiam in 2-2, quæst. XIV, art. 1, ut et *Sent.* I, dist. 10, art. 4, et *Cont. Gent.* lib. IV, cap. 19, et *De Malo*, quæst. III, art. 14, et *Opusc.* II, cap. 46 et 47.

---

(1) (Conclusio. *Spiritus Sancti nomen proprium est personæ divinæ procedentis, ut amor.*

Si nomen, *Spiritus Sanctus*, sumitur complexe, et in viduarum dictionum, est commune singulis personis Trinitatis; si vero sumitur incomplexe, et in vi unius dictionis, ex usu Scripturæ et consuetudine Ecclesiæ accommodatur tertiæ personæ, hoc sensu, quod sit *spirata*, et quidem per voluntatem, a qua est omnis sanctitas.—Et sic hoc nomen est proprium tertiæ personæ, quia ei

Respondeo dicendum, quod cum sint duæ processiones in divinis, altera earum, quæ est per modum amoris, non habet proprium nomen, ut supra dictum est, (quæst. XXVII, art. 4): unde et relationes, quæ secundum hujusmodi processionem accipiuntur, innominatæ sunt, ut etiam supra dictum est, (qu. XXVIII, art. 4). 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, cum nominamus eas nomine *processionis* et *spirationis* (1), 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: primo quidem ex ipsa communitate ejus, quod dicitur Spiritus Sanctus; ut enim Augustinus dicit, XV De Trin. (cap. 17), quia *Spiritus Sanctus communis est ambobus, id vocatur ipse proprie, quod ambo communiter. Nam et Pater est Spiritus, et Filius est Spiritus; et Pater est Sanctus, et Filius est Sanctus.* Secundo vero, 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, quod moveat et impellat voluntatem amantis in amatum. Sanctitas vero illis rebus attribuitur, quæ in Deum ordinantur. Quia igitur persona divina procedit per modum amoris, quo Deus amatur, convenienter Spiritus Sanctus nominatur.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dico, *Spiritus Sanctus*, prout sumitur in virtute duarum dictionum, commune est toti Trinitati, quia nomine *spiritus* significatur immaterialitas divinæ substantiæ. Spiritus enim corporeus invisibilis est, et parum habet de materia: unde omnibus substantiis immaterialibus et invisibilibus hoc nomen attribuimus. Per hoc vero quod dicitur, *sanctus*, significatur puritas divinæ bonitatis. Si autem accipiatur hoc quod dico, *Spiritus Sanctus* in vi unius dictionis, sic ex usu Ecclesiæ est accommodatum ad significandam unam trium personarum, scilicet, quæ procedit per modum amoris, ratione jam dicta (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod licet hoc quod dico, *Spiritus Sanctus*, relative non dicatur; tamen pro relativo ponitur, inquantum est accommodatum ad significandam personam sola relatione ab aliis distinctam. Potest tamen intelligi in nomine aliqua relatio, si Spiritus Sanctus intelligatur, quasi *spiratus*.

Ad tertium dicendum, quod in nomine Filii intelligitur sola relatio ejus

---

tribuitur in Scriptura et Patribus per oppositionem ad alias personas, ut Math. XXVIII, *In nomine Patris, et Filii et Spiritus Sancti*, et in aliis locis. Quamobrem S. Ambrosius, (in Symbolum, cap. 1), sic ait: *Licet Pater Spiritus sit, et Filius Spiritus sit, et Pater sit Sanctus et Filius sit Sanctus; sola tamen tertia persona proprie Spiritus Sanctus nuncupatur.* Quia nimirum sola spiratur, seu flatur ab amore, a quo sanctitas repetitur. Hoc nomen equidem non est relativum, quatenus significat rem immaterialem, sed est relativum quatenus significat rem spiratam: sic enim exprimit relationem personæ spiratæ ad personas spirantes.—Nota ingenium duarum rationum D. Thomæ: nempe quod Spiritus Sanctus, utpote nexus et commune vinculum Patris et Filii, communi nomine designari debeat; et utpote utriusque amor, convenienter distinguatur nomine *spiritus*, quod per se motum et impulsum in rem amatam exprimit.

(1) Passivo sensu sumptæ, prout relationem Spiritus Sancti, et illius processionem accommodate significant.

qui est a principio ad principium; sed in nomine Patris intelligitur relatio principii; et similiter in nomine Spiritus, prout importat quamdam vim motivam. Nulli autem creaturæ competit esse principium respectu alicujus divinæ personæ, sed e converso. Et ideo potest dici, *Pater noster*, et *Spiritus noster*; non tamen potest dici, *Filius noster*.

ARTICULUS II.

Utrum Spiritus Sanctus procedat a Filio (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Spiritus Sanctus non procedat a Filio: quia, secundum Dionysium, (De div. nom., cap. 1): *Non est audendum dicere aliquid de substantiali divinitate, præter ea quæ divinitus nobis ex Sacris eloquiis sunt expressa:* sed in Scriptura Sacra non exprimitur quod Spiritus Sanctus a Filio procedat, sed solum quod procedat a Patre, ut patet (Joan. XV, 26); *Spiritum veritatis, qui a Patri procedit*: ergo Spiritus Sanctus non procedit a 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, quod Spiritus Sanctus procedat a Filio, sed videntur esse anathematis rei, qui hoc addiderunt.

3. Præterea, Damascenus (De fide orth. lib. I, cap. 11) dicit: *Spiritum Sanctum ex Patre dicimus, et Spiritum Patris nominamus; ex Filio autem Spiritum Sanctum non dicimus, Spiritum vero Filii nominamus:* ergo Spiritus Sanctus non procedit a 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 a Filio.

5. Præterea, Filius procedit ut Verbum; sed Spiritus noster in nobis non videtur procedere á Verbo nostro; ergo Spiritus Sanctus non procedit a Filio.

6. Præterea, Spiritus Sanctus perfecte procedit a Patre; ergo superfluum est dicere, quod procedit a Filio.

7. Præterea, in perpetuis non differunt esse et posse, ut dicitur in III Physic. (tex. 32), et multo minus in divinis: sed Spiritus Sanctus potest distingui a Filio, etiamsi ab eo non procedat; dicit enim Anselmus in Lib. de processione Spiritus Sancti, (cap. 2): *Habent utique a Patre esse Filius et Spiritus Sanctus, sed diverso modo; quia alter nascendo, et 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 solum essent diversi*: ergo Spiritus Sanctus distinguitur a Filio ab eo non existens (1).

Sed contra est, quod dicit Athanasius (in Symbolo): *Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens* (2).

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 11, art. 1, et *De Potent.* quæst. X, art 4, et *Opusc.* 1, cap. 49, 50, 51, et *Opusc.* II, cap. 49, et *Cont. Gent.* lib. IV, cap. 24 et 25.

(1) Id est, quamvis ab eo non existat ,vel non existeret.

(2) (Conclusio. *Spiritus Sanctus ita necessario procedit a Filio, quod si non procederet, non distingueretur ab eo personaliter.)*

De fide est Spiritum Sanctum a Patre et Filio procedere. Probatur 1.° ex illis locis in quibus Spiritus Sanctus dicitur a Filio accipere, ut Joan. XVI, 15: *Ille me clarificabit, quia de meo accipiet, et annuntiabit vobis. Omnia quæ-*

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere Spiritum Sanctum a Filio esse: si enim non esset ab eo, nullo modo posset ab eo personaliter distingui (1): quod ex supra dictis patet (quæst. XXVII, art. 3, et XXX, art. 2). Non enim est possibile dicere quod secundum aliquid absolutum divinæ personæ ab invicem distinguantur, quia sequeretur quod non esset trium una essentia: quidquid enim in divinis absolute dicitur, ad unitatem essentiæ pertinet. Relinquitur ergo quod solum relationibus divinæ personæ ab invicem distinguantur. Relationes autem personas distinguere non posunt, nisi secundum quod 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 tantum personam Patris pertinent. Si autem in Filio et Spiritu Sancto non esset invenire nisi duas relationes, quibus uterque 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 quod persona Filii et Spiritus Sancti esset una, habens duas relationes, oppositas duabus relationibus Patris. Hoc autem est hæreticum, cum tollat fidem Trinitatis. Oportet ergo quod Filius et Spiritus Sanctus ad invicem referantur oppositis relationibus. Non autem possunt esse in divinis aliæ relationes oppositæ, nisi relationes originis, ut supra

---

cumque habet Pater, mea sunt: propterea dixi vobis, quia de meo accipiet. In divinis, ut patet, accipere idem est ac procedere, tum quia hoc sequitur ex relativa oppositione; tum quia quicquid una persona accipit ab alia non est accidens aliquod, utpote a Deo alienum, sed ipsa Dei substantia; tum quia ipse Christus docet, dicens: *Omnia quæcumque habet Pater, mea sunt*, ac proinde ipsa spiratio activa, prout Patres arguunt. Probatur 2.°: ex illis locis in quibus Spiritus Sanctus dicitur Spiritus Filii, eadem ratione ac dicitur Spiritus Patris; nam dicitur *Spiritus Dei*, (I Cor. II, 10;) *Spiritus Patris*, (Math. X, 20,) *a Patre procedens*, (Joan. XV, 26); et similiter dicitur, *Spiritus veritatis*, (Joan. XVI, 13), quæ Filius est; *Spiritus Christi* (Rom. VIII, 9), *Spiritus Filii*, (Gal. IV, 6): atqui nulla alia ratione dicitur Spiritus Patris, quam quod a Patre procedit: ergo nec alia ratione dicitur Spiritus Filii, quam quod procedit a Filio. 3.° Ex illis locis in quibus Spiritus Santus dicitur *missus* a Filio: missio autem in divinis, ut notum est, in origine fundatur. Sic Joan. XV, 26, Christus ait; *Mittam vobis Spiritum veritatis*, et postea XVI, 7; *Mittam eum ad vos*. Hæc autem missio est propria, quia est personalis, cum ubique tribuantur illi effectus, personis dumtaxat convenientes, ut docere, arguere, etc. Testimonia Patrum sive Græcorum sive Latinorum omittimus: limites enim nobis præstituti diffusas annotationes non permittunt. (Vide Perrone, et Bulsano.)

Secunda pars conclusionis, scilicet, quod si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, non distingueretur ab ipso; nescio quo fundamento, non ab omnibus theologis admittitur. Etenim juxta Concilia et Patres; *Omnia in divinis sunt quid unum et idem, ubi non obviat relationis oppositio;* atqui si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, nulla inter utrumque esset relationis oppositio, talis enim oppositio provenit ex origine unius personæ ad aliam; ergo ad invicem non distinguerentur. Fundamentum enim distinctionis in divinis sola processio est, ut omnes fatentur. Alioquin relationes Filii et Spiritus Sancti essent tantum disparatæ, sicut paternitas et spiratio activa; ergo non magis realiter a se distinguerentur quam illæ.

(1) Scotistæ tamen non negant Filium a Spiritu Sancto per spirationem activam distingui sed volunt, quod etiam ita per filiationem distinguatur, ut ablata per impossibile spiratione activa, nihilominus distinctus foret.

probatum est (quæst. XXVIII, art. 4): oppositæ autem relationes originis accipiuntur secundum principium, et secundum quod est a principio: relinquitur ergo quod necesse est dicere, vel Filium esse a Spiritu Sancto, quod nullus dicit, vel Spiritum Sanctum esse a Filio, quod nos confitemur. Et huic quidem consonat ratio processionis utriusque: dictum est enim supra (qu. XXVII, art. 2 et 4, et XXVIII, art. 4), quod Filius procedit per modum intellectus, ut Verbum, Spiritus Sanctus autem per modum voluntatis, ut amor. Necesse est autem quod amor à Verbo procedat; non enim aliquid amamus nisi quod conceptione mentis apprehendimus. Unde et secundum hoc manifestum est, quod Spiritus Sanctus procedit a Filio.

Ipse etiam ordo rerum hoc docet. Nusquam enim hoc invenimus quod ab uno procedant plura absque ordine, nisi in illis solum quæ materialiter differunt, sicut unus faber producit multos cultellos materialiter 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, quod Filius et Spiritus Sanctus sic procedant a Patre, quod neuter eorum procedat ab alio, nisi quis poneret 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 a Patre per Filium; et quidam eorum dicuntur concedere quod sit a Filio, vel profluat ab eo, non tamen quod procedat; quod videtur vel ex ignorantia, vel ex protervia esse. Quia si quis recte consideret, inveniet processionis verbum inter omnia quæ ad originem qualemcumque pertinent, communissimum esse. Utimur enim eo ad designandum qualemcumque originem, sicut quod linea procedit a puncto, radius a sole, rivus a fonte; et similiter in quibuscumque aliis. Unde ex quocumque alio ad originem pertinente, potest concludi quod Spiritus Sanctus procedit a Filio.

Ad primum ergo dicendum, quod de Deo dicere non debemus quod in Sacra Scriptura non invenitur, vel per verba, vel per sensum. Licet autem per verba non inveniatur in Sacra Scriptura quod Spiritus Sanctus procedit a Filio, invenitur tamen quantum ad sensum; et præcipue ubi dicit Filius (Joan. XVI, 14) de Spiritu Sancto loquens; *Ille me clarificabit, quia de meo accipiet.* Regulariter etiam in Sacra Scriptura tenendum est, quod id quod de Patre dicitur, oportet de Filio intelligi, etiamsi dictio exclusiva addatur, nisi solum in illis in quibus Pater et Filius secundum oppositas relationes distinguuntur. Cum enim Dominus (Matth. XI, 27) dicit; *Nemo novit Filium nisi Pater*, non excluditur quin Filius seipsum cognoscat. Sic igitur, cum dicitur quod Spiritus Sanctus a Patre procedit, etiamsi adderetur quod a solo Patre procedit, non excluderetur inde Filius; quia quantum ad hoc quod est esse principium Spiritus Sancti, non opponuntur Pater et Filius: sed solum quantum ad hoc quod hic est Pater et ille Filius.

Ad secundum dicendum, quod in quolibet Concilio institutum fuit symbolum aliquod propter errorem aliquem, qui in Concilio damnabatur. Unde sequens Concilium non faciebat aliud symbolum quam primum, sed id quod implicite continebatur in primo symbolo, per aliqua addita explanabatur contra hæreses insurgentes. Un-

de in determinatione Chalcedonensis synodi dicitur, quod *illi qui fuerunt congregati in concilio Constantinopolitano, doctrinam de Spiritu Sancto tradiderunt; non quod minus esset in præcedentibus, qui apud Nicæam congregati sunt, inferentes, sed intellectum eorum adversus hæreticos declarantes.* Quia igitur in tempore antiquorum Conciliorum nondum exortus fuerat error dicentium Spiritum Sanctum non procedere a Filio, non fuit necessarium quod hoc explicite poneretur: sed postea, insurgente errore quorumdam, in quodam concilio in Occidentalibus partibus congregato, expressum fuit auctoritate Romani Pontificis (1), cujus auctoritate etiam antiqua Concilia congregabantur et confirmabantur. Continebatur tamen implicite in hoc ipso, quod dicebatur Spiritus Sanctus a Patre procedere (2).

Ad tertium dicendum, quod Spiritum Sanctum non procedere a Filio, primo fuit a 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 a quibusdam dicatur, quod Damascenus, sicut non confitetur Spiritum Sanctum esse a Filio, ita etiam non negat ex vi illorum verborum.

Ad quartum dicendum, quod per hoc quod Spiritus Sanctus dicitur quiescere vel manere in Filio, non excluditur quin ab eo procedat, quia et Filius in Patre manere dicitur, cum tamen a Patre procedat. Dicitur etiam Spiritus Sanctus in Filio quiescere, vel sicut amor amantis quiescit in amato, vel quantum ad humanam naturam Christi, propter id quod scriptum est (Joan. I, 33); *Super quem videris Spiritum descendentem et manentem super eum, hic est qui baptizat.*

Ad quintum dicendum, quod Verbum in divinis non accipitur secundum similitudinem verbi vocalis, a quo non procedit Spiritus, quia sic tantum metaphorice diceretur; sed secundum si-

---

(1) Quodnam fuerit hoc Concilium, de quo Stus. Doctor loquitur, non constat.

(2) In Concilio Lugdunensi II, anno 1274, Græci et Latini simul Symbolum cum additione, *Filioque*, decantarunt: et Florentinum, anno 1439, in Decreto unionis definivit: *Explicationem verborum illorum,* Filioque, *veritatis declarandæ gratia, imminente tunc necessitate, licite ac rationabiliter Symbolo fuisse appositam.* Cum Concilium Ephesinum decrevit alteram fidem nemini licere proferre, aut conscribere, aut componere, præter definitam a Sanctis Patribus, qui in Nicæa congregati fuerunt, perspicuum est, tantum prohibuisse additionem contrariam, non autem consentaneam fidei Nicenæ, et ejusdem declarativam: vel si decretum intelligendum esset de quacumque additione, tunc evidens est, illud non afficere, nisi peculiares ac privatas personas: alioquin Græci ipsi primi fuissent hujus decreti violatores, ut pluribus exemplis ostendit Perrone.

Quo tempore particula *Filioque* primum Symbolo addita fuerit, determinari non potest. Certum autem videtur illam particulam in Ecclesiis Hispaniarum jam a seculo V vel VI Symbolo fuisse additam; nam in Concilio Gallaciensi anno 447, sic decantatum est, et deinceps in Toletano III, anno 589, sub Reccaredo, cum Gothi hæresim Arianam ejurarunt. Deinde eadem particula professioni fidei inserta fuit a Conciliis Toletano IV anno 633, et Tolet. VI anno 638, quem morem alia Concilia Toletana secuta sunt. Idem usus dilatatus est in Gallias et Germaniam sub finem seculi VIII, ut patet ex synodis Forojuliensi, anno 791, et Francofordiensi, anno 794. In Ecclesia Romana hæc additio probabiliter recepta est post medium seculi IX; usus autem publicus canendi symbolum cum hac additione obtinuit seculo XI, cum nempe Benedictus VIII precibus Henrici Imperatoris illud indulsit.

militudinem verbi mentalis, a quo amor procedit.

Ad sextum dicendum, quod per hoc quod Spiritus Sanctus perfecte procedit a Patre, non solum non superfluum est dicere, quod Spiritus Sanctus procedat a Filio, sed omnino necessarium, quia una virtus est Patris et Filii; et quidquid est a Patre, necesse est esse a Filio, nisi proprietati filiationis repugnet: non enim Filius est a seipso, licet sit a Patre.

Ad septimum dicendum, quod Spiritus Sanctus distinguitur personaliter a Filio in hoc quod origo unius distinguitur ab origine alterius: sed ipsa differentia originis est per hoc quod Filius est solum a Patre, Spiritus Sanctus vero a Patre et Filio. Non enim aliter processiones distinguerentur, sicut supra ostensum est (in corp. et quæst. XXVII).

ARTICULUS III.

Utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre per Filium (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Spiritus Sanctus non procedat a Patre per Filium. Quod enim procedit ab aliquo per aliquem non procedit ab eo immediate: si igitur Spiritus Sanctus procedit a Patre per Filium, non procedit a Patre immediate; quod videtur inconveniens.

2. Præterea, si Spiritus Sanctus procedit a Patre per Filium, non procedit a Filio nisi propter Patrem: sed propter quod unumquodque, et illud magis: ergo magis procedit a Patre quam a Filio.

3. Præterea, Filius habet esse per generationem; si igitur Spiritus Sanctus est a Patre per Filium, sequitur quod prius generetur Filius, et postea procedat Spiritus Sanctus: et sic processio Spiritus Sancti non est æterna; quod est hæreticum.

4. Præterea, cum aliquis dicitur per aliquem operari, potest e converso dici: sicut enim dicimus quod rex operatur per ballivum, ita potest dici quod ballivus operatur per regem: sed nullo modo dicimus quod Filius spiret Spiritum Sanctum per Patrem: ergo nullo modo potest dici, quod Pater spiret Spiritum Sanctum per Filium.

Sed contra est, quod Hilarius dicit in lib. XII De Trin. (in fine): *Conserva hanc, oro, fidei meæ religionem, ut semper obtineam Patrem, scilicet te, et Filium tuum una tecum adorem, et Spiritum Sanctum tuum, qui ex te per unigenitum tuum est, promerear* (1).

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 12, art. 3, et *Opusc.* II, cap. 40, et *Opusc.* IX, cap. 27.

(1) (Conclusio. *Cum Filius a Patre habeat quod ab eo Spiritus Sanctus procedat, Pater per ipsum Filium spirare Spiritum Sanctum dicitur.*)

Notat Sylvius, 1.° quod cum dicimus Spiritum Sanctum procedere a Patre per Filium, præpositio *per* significat causam, seu principium rei productæ, non autem producentis, vel actionis ejus; 2.° quod Spiritus Sanctus non procedat per Filium tanquam per instrumentum, sed tanquam per suppositum, quod origine medium est inter Patrem et Spiritum Sanctum.

Cum autem aliqui patres docent Spiritum Sanctum procedere a Patre per Filium, particulam *per* loco *a* usurpant, ut monet Perrone. Omnem cavillationem circa hanc rem diluerunt Florentini Patres declarantes: *Quod, id quod sancti patres et doctores dicunt, ex Patre per Filium procedere Spiritum Sanctum, ad hanc intelligentiam tendit, ut per hoc significetur Filium quoque esse secundum græcos quidem causam, secundum latinos vero principium subsistentiæ Spiritus Sancti, sicut et Patrem.* Enim vero Nazianzenus, Cyrillus et Epiphanius modo voces *ex Filio* sumunt, modo *per Filium;* promiscuas pariter in Sripturis has voces esse, exploratum est; ac demum explicavit orientalis ecclesia russorum anno 1752, ut refert Frantz. Vide Petavium, de

Respondeo dicendum, quod in omnibus locutionibus in quibus dicitur aliquis per aliquem operari, hæc præpositio, *per*, designat in causali aliquam causam seu principium illius actus: sed cum actio sit media inter faciens et factum, quandoque illud causale, cui adjungitur hæc præpositio, *per*, est causa actionis, secundum quod exit ab agente; et tunc est causa agenti quod agat, sive sit causa finalis, sive formalis, sive effectiva vel motiva. Finalis quidem, ut si dicamus quod artifex operatur per cupiditatem lucri: formalis vero, ut si dicamus quod operatur per artem suam: motiva vero, ut si dicamus quod operatur per imperium alterius. Quandoque vero dictio causalis, cui adjungitur hæc præpositio, *per*, est causa actionis, secundum quod terminatur ad factum, ut cum dicimus, artifex operatur per martellum: non enim significatur quod martellus sit causa artifici quod agat, sed quod sit causa artificiato, ut ab artifice procedat, et quod hoc ipsum habeat ab artifice. Et hoc est quod quidam dicunt, quod hæc præpositio, *per*, quandoque notat auctoritatem in recto, ut cum dicitur, *Rex operatur per ballivum;* quandoque autem in obliquo, ut cum dicitur, *ballivus operatur per regem.* Quia igitur Filius habet a Patre quod ab eo procedat Spiritus Sanctus, potest dici quod Pater per Filium spiret Spiritum Sanctum, vel quod Spiritus Sanctus procedat a Patre per Filium, quod idem est.

Ad primum ergo dicendum, quod in qualibet actione est duo considerare, scilicet suppositum agens, et virtutem qua agit; sicut ignis calefacit calore. Si igitur in Patre et Filio consideretur virtus, qua spirant Spiritum Sanctum, non cadit ibi aliquod medium, quia hæc virtus est una et eadem. Si autem considerentur ipsæ personæ spirantes, sic, cum Spiritus Sanctus communiter procedat a Patre et Filio, invenitur Spiritus Sanctus immediate a Patre procedere, inquantum est ab eo, et mediate, inquantum est a Filio; et sic dicitur a Patre procedere per Filium: sicut etiam Abel processit immediate ab Adam, inquantum Adam fuit pater ejus, et mediate, inquantum Eva fuit mater ejus, quæ processit ab Adam. Licet hoc exemplum materialis processionis ineptum videatur ad significandam immaterialem processionem divinarum personarum (1).

Ad secundum dicendum, quod si Filius acciperet a Patre aliam virtutem numero ad spirandum Spiritum Sanctum, sequeretur quod esset sicut causa secunda et instrumentalis; et sic magis procederet a Patre quam a Filio. Sed una et eadem numero virtus spirativa est in Patre et Filio, et ideo æqualiter procedit ab utroque: licet aliquando dicatur principaliter (2) vel proprie procedere de Patre, propter hoc quod Filius habet hanc virtutem a Patre.

Ad tertium dicendum, quod sicut generatio Filii est coæterna generanti (unde non prius fuit Pater, quam gigneret Filium), ita processio Spiritus Sancti est coæterna suo principio: unde non fuit prius Filius genitus,

---

Trinitate, lib. VII, cap. 17, ubi hoc fuse ostenditur.

(1) Præsertim vero quia Eva ex Adam non processit, ut principio producente, sed extraordinaria quadam via; quatenus Adæ costam assumpsit Deus, ut hinc Evam formaret. Quod dicitur in argum. "quod procedit ab aliquo per aliquem, non procedit ab eo immediate, „ verum est de immediatione supposiți, non de immediatione virtutis, quia Patris et Filii una est virtus spirativa, et unus idemque est spirandi actus.

(2) Dicitur principaliter procedere quia filius vim spirativam habet a Patre, atque ita perinde valet ac principialiter: nam Pater est principium sine principio, Filius autem principium de principio.

quam Spiritus Sanctus procederet; sed utrumque æternum est.

Ad quartum dicendum, quod cum aliquis dicitur per aliquid operari, non semper recipitur conversio (1). Non enim dicimus quod martellus operetur per fabrum, dicimus autem quod ballivus operatur per regem, quia ballivi est agere, cum sit dominus sui actus, martelli autem non est agere, sed solum agi, unde non designatur nisi ut instrumentum. Dicitur autem ballivus operari per regem, quamvis hæc præpositio, *per*, denotet medium; quia quanto suppositum est prius in agendo, tanto virtus ejus est immediatior effectui, quia virtus causæ primæ conjungit causam secundam suo effectui. Unde et prima principia dicuntur immediata in demonstrativis scientiis. Sic igitur, inquantum ballivus est medius secundum ordinem suppositorum agentium, dicitur rex operari per ballivum; secundum ordinem vero virtutum, dicitur ballivus operari per regem, quia virtus regis facit quod actio ballivi consequatur effectum. Ordo autem non attenditur inter Patrem et Filium quantum ad virtutem, sed solum quantum ad supposita; et ideo dicitur, quod Pater spirat per Filium, et non e converso.

ARTICULUS IV.

Utrum Pater et Filius sint unum principium Spiritus Sancti (2).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Pater et Filius non sint unum principium Spiritus Sancti. Quia Spiritus Sanctus non videtur a Patre et Filio procedere inquantum sunt unum; neque in natura, quia Spiritus Sanctus sic etiam procederet a seipso, qui est unum cum eis in natura: neque etiam inquantum sunt unum in aliqua proprietate, quia una proprietas non potest esse duorum suppositorum, ut videtur: ergo Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio, ut sunt plures (1); non ergo Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti.

2. Præterea, cum 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 (2) 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, quam 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 quod Filius sit Pater; si unum quod non est Pater, sequitur quod Pater non est Pater: non ergo dicendum est, quod Pater et Filius sint unum principium Spiritus Sancti.

5. Præterea, si Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, videtur e converso dicendum, quod unum principium Spiritus Sancti sit

---

(1) Id est, non semper e converso se habet, ut unum æque ac alterum operari dicatur per alterutrum, sicut adjuncta insinuant.

(2) De his etiam *Sent.* I, dist. 11, art. 2, 3, 4, et *Cont. Gent.* lib. IV, cap. 25, et *Opusc.* IX, cap. 25, et *Joan.* VIII, lect. 3, et *Joan.* XV, lect. item 3.

(1) Puta, personæ, vel plura supposita, ut supponitur ex præmissis.

(2) Seu propter unitatem proprietatis; quia eamdem nempe habent inseparabilem et indivisam.

Pater et Filius; sed hæc videtur esse falsa, quia hoc quod dico, *principium*, oportet quod 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. Si igitur Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, sequitur quod sint idem principium: sed hoc a multis negatur: ergo non est concedendum quod Pater et Filius sint unum principium Spiritus Sancti.

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 a multis dicitur; quod etiam consonat dictis Hilarii, qui dicit in II De Trin. (prope fin.), quod Spiritus Sanctus a Patre et Filio auctoribus confitendus est: ergo Pater et Filius non sunt unum principium Spiritus Sancti.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in V De Trin. (cap. 14): quod *Pater et Filius non sunt duo principia, sed unum principium Spiritus Sancti* (1).

Respondeo dicendum, quod Pater et Filius in omnibus unum sunt, in quibus non distinguit inter eos relationis oppositiō: unde cum in hoc quod est esse principium Spiritus Sancti, non opponantur relative, sequitur quod Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti.

Quidam tamen dicunt hanc esse impropriam, *Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti*; quia cum hoc nomen, *principium*, singulariter acceptum non significet personam, sed proprietatem, dicunt quod sumitur adjective; et quia adjectivum non determinatur per adjectivum, non potest convenienter dici, quod Pater et Filius sint 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.

---

(1) (Conclusio. *Pater et Filius ad Spiritum Sanctum relati, cum nulla relativa oppositione distinguantur, unum principium sunt Spiritus Sancti.)*

Hæc ex præcedentibus sponte fluit, quia nulla est oppositio relationis inter Patrem et Filium relate ad spirationem Spiritus Sancti; ita expresse definitum fuit in concil. Lugdunensi II, anno 1274: *Fideli ac devota professione fatemur quod Spiritus Sanctus æternaliter ex Patre et ex Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit.* Et in Florentino, anno 1439, sub Eugenio IV, hæc edita est fidei professio: *Definimus quod Spiritus Sanctus ex Patre et Filio æternaliter est, et essentiam suam, suumque esse subsistens habet ex Patre simul et Filio, et ex utroque æternaliter tanquam ab uno principio, et unica spiratione procedit.*

Hanc etiam doctrinam patres docent, tum græci, tum latini. Stus. Athanasius (Orat. IV. Contra Arian, num 24,) ait: *Non tria principia, aut tres Patres introducimus, sicut Marcionite. cum non tres soles ad comparationem adducamus, sed unicum solem, ejusque splendorem, unicamque ex ambobus lucem.* Stus. Epiphanius in Ancorato num. 71: *Solus*, ait, *Spiritus Sanctus appellatur a Patre et Filio procedens, Spiritus veritatis.* Et in hæresi 74: *Porro Spiritus Sanctus*, ait, *ex ambobus, Spiritus e Spiritu: Deus enim est Spiritus.* Et expresius hæresi 62: *Non est alienus a Patre et Filio. Sed ex eadem substantia, ex eadem divinitate, ex Patre et Filio, cum Patre et Filio, subsistens semper Spiritus Sanctus.* Stus. Cyrillus, de Adorat. lib. I. *Spiritus Sanctus est Dei, et Patris et Filii ille, qui substantialiter ex utroque est.* Ex latinis autem Stus. Hilarius in Sermon. Trinit. dicit, quod Spiritus Sanctus *æqualiter a Patre et Filio procedit.* Et Stus. Ambrosius Serm. 59: *Non ex tempore*, inquit, *sed ab æterno a Patre Filioque inseparabiliter procedit.* Alios brevitatis gratia omittimus.

Dicendum est ergo, quod licet hoc nomen, *principium*, significet proprietatem, tamen significat eam per modum substantivi; sicut hoc nomen, pater, et filius, etiam in rebus creatis. Unde numerum accipit a 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, quod si attendatur virtus spirativa, Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio, inquantum sunt unum in virtute spirativa, quæ quodammodo significat naturam cum proprietate, ut infra dicetur. Neque est inconveniens unam proprietatem esse in duobus suppositis, quorum est una natura. Si vero considerentur supposita spirationis, sic Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio, ut sunt plures: procedit enim ab eis, ut amor unitivus duorum.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, *Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti*, designatur una proprietas, quæ est forma significata per nomen: non tamen sequitur quod propter plures proprietates possit dici Pater plura principia, quia implicaretur pluralitas suppositorum (1).

Ad tertium dicendum, quod secundum relativas proprietates non attenditur in divinis similitudo vel dissimilitudo, sed secundum essentiam: unde sicut Pater non est similior sibi quam Filio, ita nec Filius est similior Patri, quam Spiritus Sanctus.

Ad quartum dicendum, quod hæc duo, scilicet, Pater et Filius sunt unum principium quod est Pater, aut unum principium quod non est Pater, non sunt contradictorie opposita: unde non est necesse alterum eorum dare. Cum enim dicimus, Pater et Filius sunt unum principium, hoc quod dico, *principium*, non habet determinatam suppositionem, imo confusam pro duabus personis simul. Unde in processu est fallacia figuræ dictionis (1) a confusa suppositione ad determinatam.

Ad quintum dicendum, quod hæc etiam est vera, *unum principium Spiritus Sancti est Pater et Filius;* quia hoc quod dico, *principium*, non supponit pro una persona tantum, sed indistincte pro duabus, ut dictum est.

Ad sextum dicendum, quod convenienter potest dici quod Pater et Filius sunt idem principium, secundum quod ly *principium* supponit confuse, et indistincte pro duabus personis simul.

Ad septimum dicendum, quod quidam dicunt quod Pater et Filius, licet sint unum principium Spiritus Sancti, sunt tamen *duo spiratores* propter distinctionem suppositorum, sicut etiam *duo spirantes*; quia actus referuntur ad supposita. Nec est eadem ratio de hoc nomine, *creator*, quia Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio, ut sunt duæ personæ distinctæ, ut dictum est: non autem creatura procedit a tribus personis, ut sunt personæ distinctæ, sed ut sunt unum in essentia. Sed videtur melius dicendum, quod quia *spirans* adjectivum est, *spirator* vero substantivum, possumus dicere quod Pater et Filius sunt *duo spirantes* propter pluralitatem suppositorum, non autem *duo spiratores* propter unam spirationem. Nam adjectiva nomina habent numerum secundum supposita, substantiva vero a seipsis secundum formam significatam. Quod vero Hilarius (loc. cit.) dicit, quod *Spiritus Sanctus est a Patre et Filio auctoribus*, exponendum est, quod ponitur substantivum pro adjectivo.

---

(1) Etenim *nomina substantiva non possunt dici pluraliter, nisi supposita et formæ per ea significata multiplicentur:* ut dicit Theolog. vulgare axioma.

(1) Fallacia figuræ dictionis est dum ab uno genere ad aliud fit transitus.

QUÆSTIO XXXVII.

DE NOMINE SPIRITUS SANCTI, QUOD EST AMOR.—(In duos articulos divisa.)

Deinde quæritur de nomine amoris. Et circa hoc quæruntur duo.—1.° Utrum sit proprium nomen Spiritus Sancti.—2.° Utrum Pater et Filius diligant se Spiritu Sancto.

ARTICULO I.

Utrum amor sit proprium nomen Spiritus Sancti (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod *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 quædam ab amante transiens in amatum: ergo *amor* non est proprium nomen Spiritus Sancti.

3. Præterea, amor est nexus amantium, quia secundum Dionysium, (cap. 4 De divin. nom.), *est quædam vis unitiva:* sed nexus est medium inter ea quæ connectit, non autem aliquid ab eis procedens: cum igitur Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio, (sicut ostensum est quæst. XXXVI, art. 2), videtur quod 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 a spiritu; quod est inconveniens.

Sed contra est, quod Gregorius dicit in Homil. XXX, Pentecostes: *Ipse Spiritus Sanctus est amor* (1).

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 10, art. 4, ut et dist. 17, quæst. II, art. 2, quæst. XII, et *De Verit.* quæst. IV, art. 2 ad 7.

(1) (Conclusio. *Amor, personaliter acceptus, proprium nomen est Spiritus Sancti.)*

Spiritus Sanctus dicitur amor, et charitas, tum quia per voluntatem procedit, unde amor vulgo nasci creditur, tum quia terminus est subsistens et personalis mutui amoris Patris et Filii. Hinc patet, Spiritum Sanctum non esse ipsum formaliter amorem, quo Pater et Filius amantes, essentialiter constituuntur: essentialis enim iste amor tribus personis communis est. Neque etiam formaliter amorem, quo Pater et Filius sese mutuo diligunt, sed ut diximus, terminus est hujus amoris. Item dicitur *vinculum, nexus, unio, complexus*, etc., qui quidem tituli notionales sunt, eo quod Spiritus Sanctus a Patris et Filii voluntate, tanquam amor procedat, eosque conjungat.

Ad pleniorem intelligentiam notandum est, quod amor personaliter sumptus, accipitur quasi passive, et in ratione termini; et sic est nomen proprium Spiritus Sancti, ut amor procedens: sumptus autem notionaliter, accipitur quasi active, et in ratione principii spirantis; sumptum vero essentialiter, significat affectus amantis ad rem amatam, et sic est commune toti Trinitati, unde essentialiter dicit *complacentiam*, notionaliter vero *concordiam* in spirando, personaliter vero *processum* in illa concordia.

Respondeo dicendum, quod nomen *amoris* in divinis sumi potest essentialiter et personaliter: et secundum quod personaliter sumitur, est proprium nomen Spiritus Sancti, sicut *Verbum* est proprium nomen Filii.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod cum in divinis, ut supra ostensum est (quæst. XXVII, art. 2, et seq.) 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 secundum hanc processionem, et *processionis* et *spirationis* nominibus nominantur, (ut supra dictum est, quæst. XXVII, art. 4), quæ tamen sunt magis nomina originis quam relationis, secundum proprietatem vocabuli. Et tamen similiter (1) secundum utramque processionem considerari oportet. Sicut enim ex hoc quod aliquis rem aliquam intelligit, provenit quædam intellectualis conceptio rei intellectæ in intelligente, quæ dicitur *verbum;* ita ex hoc quod aliquis rem aliquam amat, provenit quædam impressio, (ut ita loquar), rei amatæ in affectu amantis, secundum quam amatum dicitur esse in amante, sicut et intellectum in intelligente; ita quod cum aliquis seipsum intelligit et amat, est in seipso non solum per identitatem rei, sed etiam ut intellectum in intelligente, et amatum in amante. Sed ex parte intellectus 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* solum essentialiter dicitur, quia non importat habitudinem principii Verbi ad ipsum Verbum procedens; sed *Verbum* personaliter dicitur, quia significat id quod procedit: ipsum vero *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 quod amat, ad suum principium, aut e converso. Et ideo propter vocabulorum inopiam hujusmodi habitudines significamus vocabulis *amoris* et *dilectionis*, sicut si Verbum nominaremus *intelligentiam conceptam*, vel *sapientiam genitam*. Sic igitur, inquantum in amore vel dilectione non importatur nisi habitudo amantis ad rem amatam, *amor* et *diligere* essentialiter dicuntur, sicut *intelligentia* et *intelligere*: inquantum vero his vocabulis utimur ad exprimendam habitudinem ejus rei, quæ procedit per modum amoris ad suum principium, et e converso, (ita quod 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, quod Augustinus loquitur de charitate secundum quod essentialiter sumitur in divinis, ut dictum est, (in corp. et quæst. XXXIV, art. 2).

Ad secundum dicendum, quod *intelligere*, et *velle*, et *amare*, licet significentur per modum actionum transeuntium in objecta, sunt tamen actiones manentes in agentibus, (ut supra dictum est, quæst. XIV, art. 4), ita tamen quod in ipso agente important habitudinem quamdam ad objectum. Unde amor etiam in nobis est aliquid manens in amante, et verbum cordis

(1) Nicolai, *simpliciter*.

manens in dicente, tamen cum habitudine ad rem verbo expressam vel amatam. Sed in Deo, in quo nullum est accidens, plus habet; quia tam verbum, quam amor est subsistens. Cum ergo dicitur, quod Spiritus Sanctus est amor Patris in Filium, vel in quidquam aliud, non significatur aliquid transiens in alium, sed solum habitudo amoris ad rem amatam; sicut et in Verbo importatur habitudo Verbi ad rem Verbo expressam.

Ad tertium dicendum, quod Spiritus Sanctus dicitur esse nexus Patris et Filii, inquantum est amor, quia cum Pater amet unica dilectione se et Filium, et e converso, importatur in Spiritu Sancto, (prout est amor,) habitudo Patris ad Filium, et e converso, ut amantis ad amatum. Sed ex hoc quod Pater et Filius se mutuo amant, oportet quod mutuus amor, qui est Spiritus Sanctus, ab utroque procedat (1). Secundum igitur originem Spiritus Sanctus non est medius, sed tertia in Trinitate persona. Secundum vero prædictam habitudinem est medius nexus duorum ab utroque procedens.

Ad quartum dicendum, quod sicut Filio, licet intelligat, non tamen sibi competit producere Verbum, quia intelligere convenit ei, ut Verbo procedenti, ita licet Spiritus Sanctus amet, essentialiter accipiendo, non tamen convenit ei quod spiret amorem, quod est *diligere* notionaliter sumptum; quia sic diligit essentialiter, ut amor procedens, non ut aquo procedit amor.

(1) Patres Latini probant Spiritum Sanctum non minus a Filio quam a Patre procedere, eo quod sit amborum amor aut charitas, aut conjunctio. Sic enim Augustinus ait, (trac. 105, in Joan.): *Spiritum esse Patris et Filii docet, tanquam charitatem substantialem, et consubstantialem amborum.* Quæ amoris appellatio, vel charitatis a Latinis passim, a Græcis rarius accommodatur, tanquam propria personæ tertiæ. De quo vide Petavium de Trinit., lib. VII, c. 12.

ARTICULUS II.

Utrum Pater et Filius diligant se Spiritu Sancto (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Pater et Filius non diligant se Spiritu Sancto. Augustinus enim in VII De Trin. (cap. 1) probat quod Pater non est sapiens sapientia genita: sed sicut Filius est sapientia genita, ita Spiritus Sanctus est amor procedens, ut dictum est, (qu. XXVII, art 3): ergo Pater et Filius non diligunt se amore procedente, qui est Spiritus Sanctus.

2. Præterea, cum dicitur; *Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto*, hoc verbum, *diligere*, aut sumitur essentialiter, aut notionaliter: sed non potest esse verum secundum quod sumitur essentialiter, quia pari ratione posset dici quod Pater intelligit Filio; neque etiam secundum quod sumitur notionaliter, quia pari ratione posset dici quod Pater et Filius spirant Spiritu Sancto, vel quod 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 actus; non enim potest dici quod Pater generat se, vel spirat se: ergo etiam non potest dici quod diligat se Spiritu Sancto, secundum quod 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

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 14, quæst. I, art. 1, ut et dist. 32, quæst. I, art. 1, et *Cont. Gent.* lib. IV, cap. 23, circa fin. et *De Potent.* quæst. II, art. 3 ad 11, et quæst. IX, art. 9 ad 19.

hæc est falsa: *Pater diligit Filium Spiritu Sancto.*

Sed contra est, quod Augustinus dicit VI De Trin. (cap. 5) quod: *Spiritus Sanctus est quod genitus a generante diligitur, genitoremque suum diligit* (1).

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem difficultatem affert, quod cum dicitur, Pater diligit Filium Spiritu Sancto, cum ablativus construatur in habitudine alicujus causæ, videtur quod Spiritus Sanctus sit principium diligendi 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, cum scilicet retractavit istam: *Pater est sapiens sapientia genita.* Quidam vero dicunt, quod est propositio impropria, et est sic exponenda: *Pater diligit Filium Spiritu Sancto,* id est, amore essentiali, qui appropriatur Spiritui Sancto. Quidam vero dixerunt, quod ablativus iste construitur in habitudine signi, ut sit sensus; Spiritus Sanctus est signum, quod Pater diligat Filium, inquantum procedit ab eis Spiritus Sanctus, ut amor. Quidam vero dixerunt, quod ablativus iste construitur in habitudine causæ formalis, quia Spiritus Sanctus est amor, quo formaliter Pater et Filius se invicem diligunt. Quidam vero dixerunt, quod construitur in habitudine effectus formalis; et isti propinquius ad veritatem accesserunt.

Unde ad hujus evidentiam sciendum est, quod cum res communiter denominetur a suis formis, sicut album ab albedine, et homo ab humanitate, omne illud a quo aliquid denominatur, quantum 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 solum sicut agens actione, sed etiam sicut ipso

---

(1) (Conclusio. *Pater et Filius non diligunt se Spiritu Sancto, prout diligere essentialiter sumitur; diligunt autem se, si diligere notionaliter accipiatur.*)

Si diligere sumitur essentialiter, Pater et Filius non diligunt se Spiritu Sancto, sed essentia sua: verum diligunt se Spiritu Sancto, secundum quod diligere sumitur notionaliter. Quia sic diligere est spirare amorem, sicut dicere est producere Verbum. Pater autem se et creaturas *dicit* Verbo; ergo a simili, Pater et Filius se, et creaturas *diligunt* Spiritu Sancto. Ablativus autem *Spiritu Sancto,* non significat habitudinem principii productivi, neque etiam causæ formalis, sed habitudinem rei procedentis, seu productæ.

Patres Spiritum Sanctum ipsam charitatem esse dicunt, qua se mutuo diligunt Pater et Filius, nec non *communionem amborum consubstantialem et coæternam,* inquit Stus. Augustinus; *quæ si amicitia convenienter dici potest, dicatur, sed aptius dicitur charitas.* Et S. Ambrosius (in Symb. Apost. cap. 1.) *Unus est diligens eum, qui ab ipso est; unus est dilectus ab eo, a quo est; una est dilectio utriusque Spiritus Sanctus; idem tamen Deus.* Alii Spiritum Sanctum vocant *unitatem* Patris et Filii, *indissolubile vinculum,* mutuique amoris *amplexum beatissimum.* Hinc complures veterum Patrum argumentum petere solent, quo divinarum personarum unitatem probant, cujus fontem et originem revocant ad mutuam inter se concordiam et amorem, ipsumque adeo Spiritum Sanctum: quem velut copulam et nexum utriusque constituunt. Addit S. Anselmus amorem illum esse quo et seipsos et alterutrum amant Pater et Filius; et deinde rationem quærens, cur ab ambobus, licet realiter distinctis, unus dumtaxat amor existat, causam affert istam: *quia non ex eo procedit, in quo plures sunt Pater et Filius, sed ex eo in quo unum sunt. Nam non ex relationibus suis, quæ plures sunt, sed ex ipsa sua essentia, quæ pluralitatem non admittit, emittunt Pater et Filius tantum pariter bonum.* (In Monol. cap. 52.)

termino actionis, qui est effectus, quando ipse effectus in intellectu actionis includitur. Dicimus enim, quod ignis est *calefaciens calefactione*, quamvis calefactio non sit calor, qui est forma ignis, sed actio ab igne procedens: et dicimus, quod arbor est florens floribus, quamvis flores non sint forma arboris, sed quidam effectus ab ipsa procedentes. Secundum hoc ergo dicendum, quod cum *diligere* in divinis dupliciter sumatur, essentialiter scilicet, et notionaliter; secundum quod essentialiter sumitur, sic Pater et Filius non diligunt se Spiritu Sancto, sed essentia sua. 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 secundum hoc procedunt primæ opiniones. Secundum vero quod notionaliter sumitur, sic *diligere* nihil est aliud quam *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, quod esse sapientem vel intelligentem, in divinis non sumitur nisi essentialiter: et ideo non potest dici quod Pater sit sapiens vel intelligens Filio. Sed *diligere* sumitur non solum essentialiter, sed etiam notionaliter: et secundum hoc possumus dicere, quod Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, ut dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod quando in intellectu alicujus actionis importatur determinatus effectus, potest denominari principium actionis et ab actione et ab effectu; sicut possumus dicere, quod arbor est florens *floritione* et *floribus*. Sed quando in actione non includitur determinatus effectus, tunc non potest principium actionis denominari ab effectu, sed solum ab actione: non enim dicimus quod arbor producit florem flore, sed productione floris. In hoc igitur quod dico, *spirat* vel *generat*, importatur actus notionalis tantum: unde non possumus dicere, quod Pater spiret Spiritu Sancto, vel generet Filio. Possumus autem dicere, quod Pater *dicit* Verbo, tanquam persona procedente, et dicit *dictione*, tanquam actu notionali; quia *dicere* importat determinatam personam procedentem, cum *dicere* sit producere Verbum. Et similiter *diligere*, prout notionaliter sumitur, est producere amorem: et ideo potest dici, quod Pater diligit Filium Spiritu Sancto, tanquam persona procedente, et ipsa dilectione, tamquam actu notionali.

Ad tertium dicendum, quod Pater non solum Filium, sed etiam se et nos diligit Spiritu Sancto quia, (ut dictum est), *diligere*, prout notionaliter sumitur, non solum importat productionem divinæ personæ, sed etiam personam productam per modum amoris, qui habet habitudinem ad rem dilectam. Unde sicut Pater *dicit* se et omnem creaturam Verbo quod genuit, inquantum Verbum genitum sufficienter repræsentat Patrem et omnem creaturam, ita *diligit* se et omnem creaturam Spiritu Sancto, inquantum Spiritus Sanctus procedit, ut amor bonitatis primæ, secundum quam Pater amat se, et omnem creaturam. Et sic etiam patet quod respectus importatur ad creaturam, et in Verbo et in amore procedente, quasi secundario; inquantum scilicet veritas et bonitas divina est principium intelligendi et amandi omnem creaturam (1).

---

(1) Quærunt theologi ex quarum rerum amore procedat Spiritus Sanctus. Juxta thomistas procedit per se ex amore essentiæ, attributorum et personarum in Deo; per accidens et concomitanter ex amore creaturarum futurarum, sed nullo modo ex amore creaturarum possibilium.

QUÆSTIO XXXVIII.

DE NOMINE SPIRITUS SANCTI, QUOD EST DONUM.—(In duos articulos divisa.)

Consequenter quæritur de *dono*.—Et circa hoc quæruntur duo: 1.° Utrum *donum* possit esse nomen personale.—2.° Utrum sit proprium Spiritus Sancti.

ARTICULUS I.

Utrum donum sit nomen personale (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod *donum* non sit nomen personale; omne enim nomen personale importat aliquam distinctionem in divinis: sed nomen *doni* non importat aliquam distinctionem in divinis. Dicit enim Augustinus, XV De Trin. (cap. 19), quod *Spiritus Sanctus ita datur sicut Dei donum, 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 Trinitate: ergo *donum* non est nomen personale.

3. Præterea, secundum Damascenum, (De fid. orth. lib. IV, cap. 19): *Nihil est subjectum, aut serviens in divinis personis:* sed *donum* importat quamdam subjectionem et ad eum cui datur, et ad eum a 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.

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 18, art. 1.

Sed contra est, quod Augustinus dicit (loc supra cit.): *Sicut corpus carnis nihil aliud est quam caro; sic donum Spiritus Sancti nihil aliud est, quam Spiritus Sanctus*: sed Spiritus Sanctus est nomen personale: ergo et *donum*. (1).

Rspondeo dicendum, quod in nomine *doni* importatur aptitudo ad hoc quod donetur: quod autem donatur, habet aptitudinem vel habitudinem et ad id a quo datur, et ad id cui datur; non enim daretur ab aliquo, nisi esset ejus, et ad hoc alicui datur, ut ejus sit. Persona autem divina dicitur esse alicujus, vel secundum originem, sicut Filius est Patris, vel inquantum ab aliquo habetur. Habere autem dicimur id quo libere possumus uti vel frui, ut volumus: et per hunc modum divina persona non potest haberi nisi a rationali creatura Deo conjuncta. Aliæ autem creaturæ moveri quidem possunt a divina persona, non tamen sic

(1) (Conclusio. *Cum personæ divinæ conveniat alicujus esse per originem, et haberi a creatura rationali, non ex propria virtute; competit necessario personæ divinæ donum esse, et dari.*)

Ad hujus intelligentiam notandum est, hoc generaliter esse donum, quod liberaliter et gratuito dari potest. Unde importat habitudinem ad donantem, et ad eum cui donatur. Sumitur autem essentialiter, quatenus solum consideratur esse res quæ gratiose potest donari, et sic omnes divinæ personæ possunt liberaliter se nobis communicare et donari: et notionaliter, quatenus denotat originem passivam, et sic est commune Filio et Spiritui Sancto, et denique personaliter, prout tantum tertiæ personæ convenit, ut in sequenti articulo dicemus.

quod in potestate earum sit frui persona divina, et uti effectu ejus. Ad quod quandoque pertingit rationalis creatura, ut puta cum sic fit particeps divini Verbi et procedentis amoris, ut possit libere Deum vere cognoscere et recte amare. Unde sola creatura rationalis potest habere divinam personam. Sed ad hoc quod sic eam habeat, non potest propria virtute pervenire, unde oportet quod hoc ei desuper detur, hoc enim dari nobis dicitur, quod aliunde habemus. Et sic divinæ personæ competit dari et esse donum.

Ad primum ergo dicendum, quod nomen *doni* importat distinctionem personalem, secundum quod *donum* dicitur esse alicujus per originem: et tamen Spiritus Sanctus dat seipsum, inquantum est sui ipsius, ut potens se uti, vel potius frui, sicut et homo liber dicitur esse sui ipsius. Et hoc est quod Augustinus dicit, sup. Joan. (tract. XXIX): *¿Quid tam tuum est quam tu?* Vel dicendum, et melius, quod donum oportet esse aliquo modo dantis. Sed hoc *esse hujus*, dicitur multipliciter: uno modo per modum identitatis, sicut dicit Augustinus (ibid.): et sic *donum* non distinguitur a dante, sed ab eo cui datur, et sic dicitur quod Spiritus Sanctus dat se. Alio modo dicitur aliquid esse alicujus, ut possessio, vel servus: et sic oportet, quod donum essentialiter distinguatur a dante; et sic donum Dei est aliquid creatum. Tertio modo dicitur *hoc esse hujus* per originem tantum; et sic Filius est Patris, et Spiritus Sanctus utriusque. Inquantum ergo *donum* hoc modo dicitur esse dantis, sic distinguitur a dante personaliter, et est nomen personale.

Ad secundum dicendum, quod essentia dicitur esse donum Patris primo modo, quia essentia est Patris per modum identitatis.

Ad tertium dicendum, quod *donum* secundum quod est nomen personale, in divinis non importat subjectionem, sed originem tantum in comparatione ad dantem: in comparatione vero ad eum cui datur, importat liberum usum, vel fruitionem, ut dictum est (in corp.)

Ad quartum dicendum, quod *donum* non dicitur ex eo quod actu datur, sed inquantum habet aptitudinem, ut possit dari; unde ab æterno divina persona dicitur *donum*, licet ex tempore detur (1). Nec tamen per hoc quod importatur respectus ad creaturam, oportet quod sit essentiale, sed quod aliquid essentiale in suo intellectu includatur; sicut essentia includitur in intellectu personæ, ut supra dictum est, (quæst. XXIX, art.4, et XXXIV, art. 3).

ARTICULUS II.

Utrum donum sit proprium nomen Spiritus Sancti (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod *donum* non sit proprium nomen Spiritus Sancti. *Donum* enim dicitur ex eo quod datur: sed sicut dicitur, (Is. IX, 6); *Filius datus est nobis:* ergo esse donum convenit Filio, sicut Spiritui Sancto.

2. Præterea, omne nomen proprium alicujus personæ significat aliquam ejus proprietatem: sed hoc nomen, *donum*, non significat proprietatem aliquam Spiritus Sancti: ergo *donum* non est proprium nomen Spiritus Sancti.

3. Præterea, Spiritus Sanctus potest dici spiritus alicujus hominis: sed non potest dici donum alicujus hominis, sed solum donum Dei: ergo *donum* non est proprium nomen Spiritus Sancti.

---

(1) Donum et datum inter se differunt: nam donum dicitur quod aptum est dari; datum vero, quod actu datur. Unde persona divina ab æterno est donum, sed ex tempore est datum. (Edit. Cœl.)

(2) De his etiam *Sent.* I, dist. 18, art. 2, et *De Verit.* quæst. VII, art. 3, ad 5.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, in IV De Trin. (cap. 20): *Sicut natum esse, est Filio a Patre esse; ita Spiritum Sanctum donum Dei esse, est a Patre et Filio procedere.* Sed Spiritus Sanctus sortitur proprium nomen, inquantum procedit a Patre et Filio; ergo et *donum* est proprium nomen Spiritus Sancti (1).

Respondeo dicendum, quod *donum* secundum quod personaliter sumitur in divinis, est proprium nomen Spiritus Sancti.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod *donum* proprie est datio irreddibilis (2), secundum Philosophum, (IV Top. cap. 4): 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, quod amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur. Unde, cum Spiritus Sanctus procedat ut amor, sicut jam dictum est, (quæst. XXXVII, art. 1), procedit in ratione doni primi: unde dicit Augustinus, XV De Trin. (cap. 24) quod *per donum, quod est Spiritus Sanctus, multa propria dona dividuntur membris Christi.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Filius, quia procedit per modum Verbi, quod de ratione sua habet quod sit similitudo sui principii, dicitur proprie *imago*, licet etiam Spiritus Sanctus sit similis Patri; ita etiam Spiritus Sanctus, qui a Patre procedit ut amor, dicitur proprie *donum*, licet etiam Filius detur. Hoc enim ipsum quod Filius datur, est ex Patris amore, secundum illud (Joan. III, 16): *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret.*

Ad secundum dicendum, quod in nomine *doni* importatur, quod sit dantis per originem: et sic importatur proprietas originis Spiritus Sancti, quæ est processio.

Ad tertium dicendum, quod donum antequam detur, est tantum dantis; sed postquam datur, est ejus cui datur (1). Quia igitur donum non importat dationem in actu, non potest dici quod sit donum hominis, sed donum Dei dantis. Cum autem jam datum est, tunc hominis est, vel spiritus, vel datum.

---

(1) (Conclusio. *Cum Spiritus Sanctus procedat in divinis, ut amor, donum est ei proprium nomen, et personale.)*

Probatur, quia nimirum duo postulat donum, si strictius hoc nomen accipiatur. 1.° Ut a dante procedat, ac distinguatur. 2.° Ut ex voluntatis inclinatione procedat. Jam vero hoc postremum Spiritui Sancto proprie competit, ex originis suæ ratione: ergo Spiritus Sanctus ut donum, ab æterno ex Patre et Filio processit; licet in tempore dumtaxat donatus fuerit. In Sacris litteris vocatur Dei donum, ut Act. II, 38: *Accipietis donum Spiritus Sancti;* et infra VIII, 20; *Pecunia tua tecum sit in perditionem, quia donum Dei existimasti pecunia possideri.* Et Ecclesia canit: *Qui diceris Paraclitus, altissimi donum Dei.* Equidem Filius etiam *datus* dicitur; ast quia Filius non procedit ex voluntatis inclinatione, sed ex intellectus fecunditate, ideo non est terminus amoris, quo se mutuo cum Patre diligit, alias esset principium simul et terminus, quod implicat: datur ergo tantum ex amore, quo Pater hominem diligit, juxta illud Joann. III, 16: *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret.*

(2) Id est, donatio quæ non redditur, nec reddenda speratur a donante, vel expectatur.

(1) Ad quæ verba ita scribit Capponi: Postquam datus est homini Spiritus Sanctus, tunc etiam potest dici donum hominis, non eo in sensu, quo dicitur donum dantis, sed in eo quo dicitur donum accipientis a dante acceptum. Neque enim Spiritus Sanctus dicitur donum hominis, quasi ab ipso procedat, sed quod ab ipso habeatur.

QUÆSTIO XXXIX.

DE PERSONIS AD ESSENTIAM RELATIS.—(In octo articulos divisa.)

Post ea quæ de personis divinis absolute tractata sunt, considerandum restat de personis in comparatione ad essentiam, et ad proprietates, et ad actus notionales, et de comparatione ipsarum ad invicem.

Quantum igitur ad primum horum, octo quæruntur: 1.° Utrum essentia in divinis sit idem quod persona.—2.° Utrum dicendum sit, quod tres personæ sunt unius essentiæ.—3.° Utrum nomina essentialia prædicanda sint de personis in plurali, vel in singulari. —4.° Utrum adjectiva notionalia, aut verba, vel participia, prædicari possint de nominibus essentialibus concretive acceptis.—5.° Utrum prædicari possint de nominibus essentialibus in abstracto acceptis.—6.° Utrum nomina personarum prædicari possint de nominibus essentialibus concretis.— 7.° Utrum essentialia attributa sint approprianda personis.—8.° Quod attributum cuique personæ debeat appropriari.

ARTICULUS I.

Utrum in divinis essentia sit idem quod persona (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in divinis essentia non sit idem quod persona. In quibuscumque enim essentia est idem quod persona, seu suppositum, oportet quod sit tantum unum suppositum unius naturæ, ut patet in omnibus substantiis separatis; eorum enim quæ sunt idem re, unum multiplicari non potest, quin multiplicetur et reliquum: sed in divinis est una essentia et tres personæ, ut ex supra dictis patet (quæst. XXVIII. art. 3, et XXX, art. 2): ergo essentia non est idem quod persona.

2. Præterea, affirmatio et negatio simul et semel non verificantur de eodem: sed affirmatio et negatio verificantur de essentia et persona, nam persona est distincta, essentia vero 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): *Cum dicimus personam Patris, non aliud dicimus quam substantiam Patris* (1).

Respondeo dicendum, quod consi-

(1) De his etiam sup. quæst. III, art. 3, ut et *Sent.* I, dist. 34, quæst. I, art. 1.

(1). (Conclusio. *Cum persona sit relatio subsistens in divina natura, idem realiter est quod divina essentia; distinguuntur tamen personæ divinæ inter se realiter, ratione oppositæ realis relationis.*)

Nisi enim ita esset, totum corrueret Trinitatis mysterium, quod consistit in tribus personis realiter distinctis in una numerica divina essentia. Personæ igitur identificantur cum essentia, quæ communis est tribus; et realiter distinguuntur inter se per proprietates personales, seu oppositas relationes. Et hæc est veritas fidei, definita in Concilio Later IV, his verbis: *In Deo solummodo trinitas est, non quaternitas; quia quælibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia, seu natura divina*, etc. Distinguuntur tamen secundum rationem, ut supra notatum est. (Vide litteram et annotationes, quæst. XXVIII et XXIX.)

derantibus divinam simplicitatem, quæstio ista in manifesto habet veritatem. Ostensum est enim supra, (quæst. III, art. 3) quod divina simplicitas hoc requirit, quod in Deo sit idem essentia et suppositum; quod in substantiis intellectualibus nihil est aliud quam persona. Sed difficultatem videtur ingerere, quod, multiplicatis personis divinis, essentia retinet unitatem. Et quia, ut Boetius dicit, (De Trin. lib. I) relatio multiplicat personarum trinitatem, posuerunt aliqui hoc modo in divinis differre essentiam et personam, quo et relationes dicebant esse assistentes, considerantes in relationibus solum quod ad alterum sunt, et non quod res sunt.

Sed, sicut supra ostensum est (quæst. XXVIII, art. 2), sicut relationes in rebus creatis accidentaliter insunt, ita in Deo sunt ipsa essentia divina; ex quo sequitur quod, in Deo non sit aliud essentia, quam persona, secundum rem, et tamen quod personæ realiter ab invicem distinguantur. Persona enim, ut dictum est supra, (quæst. XXIX, art. 4), significat relationem, prout est subsistens in natura divina: relatio autem ad essentiam comparata non differt re, sed ratione tantum; comparata autem ad oppositam relationem, habet virtute oppositionis realem distinctionem. Et sic remanet una essentia, et tres personæ.

Ad primum ergo dicendum, quod in creaturis non potest esse distinctio suppositorum per relationes, sed oportet quod sit per essentialia principia, quia relationes non sunt subsistentes in creaturis. In divinis autem relationes sunt subsistentes: et ideo, secundum quod habent oppositionem ad invicem, possunt distinguere supposita. Neque tamen distinguitur essentia, quia relationes ipsæ non distinguuntur ab invicem, secundum quod sunt realiter idem cum essentia.

Ad secundum dicendum, quod inquantum essentia et persona in divinis differunt secundum intelligentiæ rationem, sequitur quod aliquid possit affirmari de uno quod negatur de altero: et per consequens quod, supposito uno, non supponatur alterum.

Ad tertium dicendum, quod rebus divinis nomina imponimus secundum modum rerum creatarum, ut supra dictum est (quæst. XIII, art. 1). Et quia naturæ rerum creatarum individuantur per materiam, quæ subjicitur naturæ speciei, inde est quod individua dicuntur subjecta, vel supposita, vel hypostases: et propter hoc etiam divinæ personæ supposita vel hypostases nominantur, non quod ibi sit aliqua *suppositio*, vel *subjectio* secundum rem.

ARTICULUS II.

Utrum sit dicendum tres personas esse unius essentiæ (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit dicendum, tres personas esse unius essentiæ. Dicit enim Hilarius in lib. de Synodis, quod *Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt quidem per substantiam tria; per consonantiam vero, unum:* sed substantia Dei est ejus essentia: ergo tres personæ non sunt unius essentiæ.

2. Præterea, non est affirmandum aliquid de divinis quod auctoritate Scripturæ Sacræ non est expressum, ut patet per Dionysium, cap. 1 de div. Nom.: sed numquam in Scriptura Sacra exprimitur, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unius essentiæ: ergo hoc non est asserendum.

3. Præterea, natura divina est idem quod essentia: sufficeret ergo dicere quod tres personæ sunt unius naturæ.

4. Præterea, non consuevit dici quod persona sit essentiæ, sed magis

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 34, quæst. I, art. 2.

quod essentia sit personæ: ergo neque convenienter videtur dici, quod tres personæ sunt unius essentiæ.

5. Præterea, Augustinus dicit, VII De Trin. (cap. 6), quod *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, quod tres personæ sunt unius essentiæ.

6. Præterea, id quod potest esse erroris occasio, non est in divinis dicendum: sed cum dicuntur tres personæ unius essentiæ, vel substantiæ, datur erroris occasio, quia, ut Hilarius dicit in lib. de 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 a 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), quod hoc nomen *Homousion* (1), quod in concilio Nicæno adversus Arianos firmatum est, idem significat quod tres personas esse unius essentiæ (2).

---

(1) Ex græca voce ὁμούσιον sive ὁμοούσιον quæ substantiæ identitatem significat, et a Latinis per *consubstantialem* exprimitur, contra hæresim arianam quæ ὁμοιούσιον tantum, id est similem, non eumdem in substantia blasphemabat.

(2) (Conclusio. *Essentia divina, cum in divinis significetur ut forma, erit una trium personarum, quæ tres erunt unius essentiæ.*)

Definitum fuit in Concilio Constantinopolitano V, cap. 1, his verbis: *Si quis non confitetur Patris et Filii et Spiritus Sancti unam esse naturam, sive essentiam, unam virtutem et potestatem, Trinitatem consubstantialem, unam Deitatem in tribus subsistentiis, sive personis adorandam; anathema sit.*—Item Damasus Papa in confessione fidei ad Paulinum: *Anathematizamus omnes, qui non tota libertate proclamant Spiritum Sanctum cum Patre et Filio unius potestatis esse atque substantiæ.*

Respondeo dicendum, quod, (sicut supra dictum est, quæst. XIII, art. 1) intellectus noster res divinas nominat, non secundum modum earum, quia sic eas cognoscere non potest, sed secundum modum in rebus creatis inventum. Et quia in rebus sensibilibus, a quibus intellectus noster scientiam capit, natura alicujus speciei per materiam individuatur (1), et sic natura se habet ut forma, individuum autem ut suppositum formæ; propter hoc etiam in divinis, quantum ad modum significandi, essentia significatur ut

---

Ad pleniorem intelligentiam illius, *essentiam in divinis significari, ut formam,* hoc notandum est. *Forma* dicitur illud, quod in ente se habet, ut determinans ejus esse, vel id, quo ens est tale, vel tale; hinc illa effata: *Forma dat esse rei,* dat distingui, dat nominari. Forma *subsistens* est illa, quæ non dependet a materia; *informans* vero est, quæ a materia recipitur. *Substantialis* est illa, quæ dat esse simpliciter, seu primum esse, quod nullum aliud supponit. Forma *metaphysica* est tota rei substantialis essentia, seu integra rei natura, quæ plerumque nomine abstracto exprimitur, ut Deitas in Deo, humanitas in homine. *Physica* seu compositionis est ipsa forma vel substantialis, ut anima in homine, vel accidentalis, ut calor in aqua, figura in statua: forma *logica,* vel etiam metaphysica secundum rationem, dici solet de differentia essentiali, quatenus genus ad aliquam speciem contrahit. In Deo forma involvit ultimum actum, qui est existentia, ac proinde est purus actus. Ex quo patet, quam recte procedit S. Thomæ argumentatio, ex ipsa rei natura, ut ita dicam, deducta.

(1) Per materiam signatam; signata autem materia appellatur, quia potius hujus quam illius capax est quantitatis; ad quam capacitatem per dispositiones antecedentes perducitur.

forma trium personarum. Dicimus autem in rebus creatis formam quamcumque 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 cum dicimus, "Ista mulier est egregiæ formæ,„ "Iste homo est perfectæ virtutis.„ Et similiter quia in divinis, multiplicatis personis, non multiplicatur essentia, dicimus unam essentiam esse trium personarum, et tres personas unius essentiæ, ut intelligantur isti genitivi construi in designatione formæ.

Ad primum ergo dicendum, quod *substantia* ibi sumitur pro hypostasi, et non pro *essentia*.

Ad secundum dicendum, quod licet tres personas esse unius essentiæ, non inveniatur in Sacra Scriptura per hæc verba, invenitur tamen quantum ad hunc sensum, sicut ibi (Joan. X, 30): *Ego et Pater unum sumus*: et (Joan. X, 38): *Ego in Patre, et Pater in me est.* Et per multa alia haberi potest idem.

Ad tertium dicendum, quod quia natura designat principium actus, essentia vero ab essendo dicitur, possunt dici aliqua unius naturæ, quæ conveniunt in aliquo actu, sicut omnia calefacientia; sed unius essentiæ dici non possunt, nisi quorum est unum esse. Et ideo magis exprimitur unitas divina per hoc quod dicitur, quod tres personæ sunt unius essentiæ, quam si diceretur, quod sunt unius naturæ.

Ad quartum dicendum, quod forma absolute accepta consuevit significari, ut ejus cujus est forma, ut virtus Petri: e converso autem, res habens formam aliquam non consuevit significari ut ejus, nisi cum volumus determinare sive designare formam. Et tunc requiruntur duo genitivi, quorum unus significet formam, et alius determinationem formæ, ut si dicatur, *Petrus est magnæ virtutis*: vel etiam requiritur unus genitivus habens vim duorum genitivorum, ut cum dicitur, *vir sanguinum est iste*, id est, effusor multi sanguinis. Quia igitur essentia divina significatur ut forma, respectu personæ, convenienter essentia personæ dicitur, non autem e converso, nisi aliquid addatur ad designationem essentiæ, ut si dicatur, quod Pater est persona divinæ essentiæ, vel quod *tres personæ sunt unius essentiæ.*

Ad quintum dicendum, quod hæc præpositio *ex*, vel *de*, non designat habitudinem causæ formalis, sed magis habitudinem causæ efficientis, vel materialis. Quæ quidem causæ in omnibus distinguuntur ab his, quorum sunt causæ: nihil enim est sua materia, neque aliquid est suum principium activum; aliquid tamen est sua forma, ut patet in omnibus rebus immaterialibus. Et ideo per hoc quod dicimus, *tres personas unius essentiæ*, significando essentiam in habitudine formæ, non ostenditur aliud esse essentia quam persona; quod ostenderetur, si diceremus *tres personas ex eadem essentia.*

Ad sextum dicendum, quod sicut Hilarius dicit in lib. de Synodis: *Male sanctis rebus præiudicatur, si, quia non sanctæ a quibusdam habentur, esse non debeant. Sic si male intelligitur* ὁμοούσιον (Homousion), *quid ad me bene intelligentem?* Et supra: *Sit ergo una substantia ex una geniti proprietate; non sit autem ex portione, aut ex unione, aut ex communione.*

ARTICULUS III.

Utrum nomina essentialia prædicentur singulariter de tribus personis (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nomina essentialia (ut hoc nomen, *Deus*,) non prædicentur singulariter de tribus personis, sed pluraliter. Sicut enim *homo* significatur, ut ha-

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 4, art. 2 ad 5. Et super Boetium, *De Trin.* quæst. I, art. 4.

bens 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 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*, (cum absolute dicatur), videtur ad substantiam pertinere: sed hoc nomen pluraliter prædicatur de tribus personis; dicit enim Augustinus in lib. I De doct. christiana, (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, 4): *Audi, Israel, Dominus Deus tuus, Deus unus est* (1).

Respondeo dicendum, quod nominum essentialium, (1) quædam significant essentiam substantive, quædam vero adjective. Ea quidem quæ substantive essentiam significant, prædicantur de tribus personis singulariter tantum, et non pluraliter; quæ vero adjective essentiam significant, prædicantur de tribus personis in plurali.

Cujus ratio est, quia nomina substantiva significant aliquid per modum substantiæ; nomina vero adjectiva significant aliquid per modum accidentis, quod inhæret subjecto. Substantia autem sicut per se habet esse, ita per se habet unitatem vel multitudinem: unde et singularitas vel pluralitas nominis substantivi attenditur secundum formam significatam per nomen. Accidentia autem, sicut esse habent in subjecto, ita ex subjecto suscipiunt unitatem vel multitudinem; et ideo in adjectivis attenditur singularitas et pluralitas secundum suppositа. In creaturis autem non invenitur una forma in pluribus suppositis, nisi unitate ordinis, ut forma multitudinis ordinatæ: unde nomina significantia talem formam, si sint substantiva, prædicantur de pluribus in singulari, non autem, si sint adjectiva. Dicimus enim quod multi homines sunt collegium, vel exercitus, aut populus; dicimus tamen quod plures homines sunt collegiati. In divinis autem essentia divina significatur per modum formæ, ut dictum est (art. præc.): quæ quidem simplex est, et maxime una, ut supra ostensum est, (quæst. III, art. 7, et XI, art. 4). Unde

---

(1) (Conclusio. *Nomina essentialia substantiva in divinis, in singulari tantum prædicantur de personis; nomina vero adjectiva in plurali tantum.)*

In hoc et seq. articulis S. Doctor regulas de prædicatione nominum tradit. Nomina essentialia dicuntur, quæ ad essentiam pertinent, prout in abstracto a personis intelligitur, ut sapiens, omnipotens, etc. Jam vero hæc nomina absoluta abstracta, tantum in numero singulari de personis prædicantur, non in plurali, quia exprimunt formam, quæ in Deo est unica: si autem in plurali adhiberentur, multiplicatam divinitatis essentiam designarent, et ratio ex textu patet. Si vero hæc nomina *adjective* sumantur, possunt prædicari de tribus personis in plurali, quia singularitas, vel pluralitas nominis substantivi attenditur secundum formam significatam per nomen; singularitas autem vel pluralitas nominis adjectivi attenditur secundum supposita.

(1) Id estad, essentiam pertinentium, prout abstractim a personis intelligitur vel intelligi potest; qualia sunt illa nomina, quæ tametsi personæ plures in divinis non essent, ex hypothesi impossibili data, Deo nihilominus convenirent; ut esse sapientem, omnipotentem et similia.

nomina significantia divinam essentiam substantive, 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 vero, quæ significant essentiam adjective, prædicantur pluraliter de tribus, propter pluralitatem suppositorum: dicimus enim tres existentes, vel tres sapientes, aut tres æternos, et increatos, et immensos, si adjective sumantur; si vero substantive sumantur, dicimus unum increatum, immensum, et æternum, ut Athanasius dicit.

Ad primum ergo dicendum, quod licet *Deus* significet habentem deitatem, est tamen alius modus significandi. Nam *Deus* dicitur substantive, sed *habens deitatem* dicitur adjective: unde, licet sint *tres habentes deitatem*, non tamen sequitur quod sint *tres dii*.

Ad secundum dicendum, quod diversæ linguæ habent diversum modum loquendi. Unde sicut propter pluralitatem suppositorum Græci dicunt tres hypostases, ita et in hebræo dicitur pluraliter *Elohim*. Nos autem non dicimus pluraliter neque *deos*, neque *substantias*, ne pluralitas ad substantiam referatur.

Ad tertium dicendum, quod hoc nomen, *res*, est de transcendentibus (1): unde secundum quod pertinet ad relationem, pluraliter prædicatur in divinis, secundum vero quod pertinet ad substantiam singulariter prædicatur. Unde Augustinus dicit ibidem, quod eadem Trinitas quædam summa res est.

Ad quartum dicendum, quod forma significata per hoc nomen, *persona*, non est essentia vel natura, sed personalitas. Unde cum sint tres personalitates, id est, tres personales proprietates, in Patre, et Filio, et Spiritu Sancto, non singulariter, sed pluraliter prædicatur de tribus.

(1) Transcendens vocatur quod imbibitur in omni formalitate rei de qua prædicatur: ita ut nihil sit in tali re, de quo dici non possit. Non modo ens est transcendens, sed etiam ejus proprietates, scilicet unitas, veritas et bonitas, sicut et vocabula quæ convertuntur cum ente, qualia sunt *res* et *aliquid*, ut jam antea notatum est.

ARTICULUS IV.

Utrum nomina essentialia concreta possint supponere pro persona (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod nomina essentialia concretiva non possunt supponere pro persona, ita quod hæc sit vera; *Deus genuit Deum*, quia, (ut sophistæ dicunt), terminus singularis idem significat, et supponit: sed hoc nomen, *Deus*, videtur esse terminus singularis, cum pluraliter prædicari non possit, ut dictum est: ergo cum significet essentiam, videtur quod supponat pro essentia, et non pro persona.

2. Præterea, terminus in subjecto positus non restringitur per terminum positum in prædicato ratione significationis, sed solum ratione temporis consignificati: sed cum dico, *Deus creat*, hoc nomen, *Deus*, supponit pro essentia: ergo cum dicitur, *Deus genuit*, non potest iste terminus, *Deus*, ratione prædicati notionalis supponere pro persona.

3. Præterea, si hæc est vera, *Deus genuit*, quia Pater generat; pari ratione hæc erit vera, *Deus non generat*, quia Filius non generat: ergo est Deus generans, et Deus non generans; et ita videtur sequi, quod sint duo dii.

4. Præterea, si Deus genuit Deum, aut se Deum, aut alium Deum: sed

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 4, quæst. II, art. 2.

non se Deum, quia, ut Augustinus dicit, in I De Trin. (cap. 1), *nulla res generat seipsam*; neque alium Deum, quia non est nisi unus Deus: ergo hæc est falsa, *Deus genuit Deum.*

5. Præterea, si Deus genuit Deum, aut Deum, qui est Deus Pater, aut Deum, qui non est Deus Pater. Si Deum, qui est Deus Pater; ergo Deus Pater est genitus: si Deum, qui non est Deus Pater; ergo Deus est, qui non est Deus Pater, quod est falsum: non ergo potest dici quod, *Deus genuit Deum.*

Sed contra est, quod in Symbolo dicitur: *Deum de Deo* (1).

---

(1) (Conclusio. *Nomina essentialia in divinis concreta nonnumquam pro essentia, aliquando pro una persona, nonnumquam etiam pro tribus supponunt personis, secundum quod adjungitur nomen ad essentiam seu personam spectans.*)

Nomina absoluta concreta, si sunt substantiva, vel adjectiva substantive usurpata, prædicantur de personis in singulari tantum, adjectiva vero in plurali. Hinc recte dicitur: *Tres personæ sunt unum Deus* (concretum, absolutum, substantivum), vel *sunt tres creantes*, in plurali, (concretum, absolutum, adjectivum). Aliquando nomen concretum, ut *Deus*, supponit pro essentia, aliquando pro personis; quando vero pro una aut altera supponat, ex hisce regulis patet quas Sylvius tradit: 1.ª *Quando huic nomini*, Deus, *nihil adjungitur, quod ejus significationem restringat, vel determinet, supponit pro natura communi, sive pro illo singulari simplicissimo, quod est natura divina, ut communis, imo ut realiter eadem cum tribus personis: ac per consequens æque principaliter et primo supponit pro personis et pro natura, ut cum dicitur*: soli Deo honor et gloria. 2.ª *Quando isti nomini*, Deus, *tribuitur actus essentialis, qui personis convenit ratione essentiæ, tunc nomen, Deus, principaliter ac primario supponit pro essentia, minus autem principaliter, et secundario pro personis, ut in hac propositione:* Deus creat; *nam creare non convenit Patri, quia est Pater, aut Filio, quia Filius est, sed singulis personis competit, ratione divinæ naturæ.* 3.ª *Quando eidem nomini*, Deus, *tribuitur talis actus, vel proprietas essentialis, quæ convenit essentiæ, secundum quod ipsa distinguitur a personis, tunc supponit tantum pro essentia, ut in his propositionibus:* Deus est communis tribus personis; Deus est trinus; Deus est trinitas. 4.ª *Quando eidem nomini*, Deus, *tribuitur actus, vel proprietas notionalis, tunc supponit pro persona, eaque vel una, vel pluribus, secundum quod exigit proprietas ipsi attributa. Undein hac propositione:* Deus generat Deum, *subjectum supponit pro persona Patris, et prædicatum pro persona Filii. In ista vero:* Deus spirat Deum, *subjectum supponit pro Patre et Filio, prædicatum vero pro Spiritu Sancto.*

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod hoc nomen, *Deus*, et similia, proprie secundum suam naturam supponunt pro essentia, sed ex adjuncto notionali trahuntur ad supponendum pro persona. Et hæc opinio processisse videtur ex consideratione divinæ simplicitatis, quæ requirit quod in Deo idem sit habens et quod habetur; et sic habens deitatem, quod significat hoc nomen, *Deus*, est idem quod deitas. Sed in proprietatibus locutionum non tantum attendenda est res significata, sed etiam modus significandi. Et ideo quia hoc nomen, *Deus*, significat divinam essentiam, ut in habente ipsam, sicut hoc nomen, *homo*, humanitatem significat in supposito, alii melius dixerunt, quod hoc nomen, *Deus*, ex modo significandi habet, ut proprie possit supponere pro persona, sicut hoc nomen, *homo*. Quandoque ergo hoc nomen, *Deus*, supponit pro essentia, ut cum dicitur, *Deus creat*, (1) quia hoc prædicatum competit subjecto ratione formæ significatæ, quæ est deitas: quandoque vero supponit pro persona, vel una tantum, ut cum dicitur, *Deus generat;* vel duabus, ut cum dicitur, *Deus spirat*; vel tribus, ut

---

(1) Non *ut quod*, quasi pro subjecto creante, vel pro individuo deitatis, quod per se creet; sed *ut quo* tantum, quasi pro principio creandi, vel pro formali ratione, qua quælibet persona creat, quia Deus est.

cum dicitur, *Regi sæculorum immortali, invisibili, soli Deo honor et gloria* (I. Timoth. I, 17).

Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen, *Deus*, licet conveniat cum terminis singularibus in hoc quod forma significata non multiplicatur, convenit tamen cum terminis communibus in hoc, quod forma significata invenitur in pluribus suppositis. Unde non oportet quod semper supponat pro essentia quam significat.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit contra illos, qui dicebant, quod hoc nomen, *Deus*, non habet naturalem suppositionem pro persona.

Ad tertium dicendum, quod aliter se habet hoc nomen, *Deus*, ad supponendum pro persona, quam hoc nomen, *homo*. Quia 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 secundum rem, sed solum secundum considerationem: unde iste terminus, *homo*, non supponit pro natura communi (1), nisi propter exigentiam alicujus additi, ut cum dicitur, Homo est species. Sed forma significata per hoc nomen, *Deus*, scilicet essentia divina, est una, et communis secundum rem: unde per se supponit pro natura communi, sed ex adjuncto determinatur ejus suppositio ad personam. Unde cum dicitur, *Deus generat*, ratione actus notionalis supponit hoc nomen, *Deus*, pro persona Patris: sed cum dicimus, *Deus non generat*, nihil additur quod determinet hoc nomen ad personam Filii; unde datur intelligi quod generatio repugnet divinæ naturæ. Sed si addatur aliquid pertinens ad personam Filii, vera erit locutio, ut si dicatur, *Deus genitus non generat*. Unde etiam non sequitur quod est Deus generans, et Deus non generans, nisi ponatur aliquid pertinens ad personam, ut puta, si dicamus; Pater est Deus generans, et Filius est Deus non generans. Et ita non sequitur quod sint plures dii, quia Pater et Filius sunt unus Deus (1), ut dictum est (art. præc).

Ad quartum dicendum, quod hæc est falsa, *Pater genuit se Deum*, quia ly *se*, (cum sit reciprocum,) refert idem suppositum. Neque est contrarium quod Augustinus dicit ad Maximum, (epist. LXVI), quod *Deus Pater genuit alterum se*; quia ly *se*, vel est casus ablativi, ut sit sensus, *genuit alterum a se*, vel facit relationem simplicem, et sic refert identitatem naturæ: sed est impropria vel emphatica (2) locutio, ut sit sensus, genuit alterum simillimum sibi. Similiter et hæc est falsa, *Genuit alium Deum*, quia, licet Filius sit alius a Patre (ut supra dictum est, quæst. XXXI, art. 2), non tamen est dicendum quod sit *alius Deus*; quia intelligeretur quod 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*, appositive construatur cum eo (nempe alium, qui est Deus.) (3). Sed hic est improprius modus loquendi, et evitandus, ne detur occasio erroris.

Ad quintum dicendum, quod hæc

(1) Formaliter et secundum se sumpta, prout extra individua consideratur, vel cum individuis non communicans.

(1) Propter unitatem nimirum essentiæ, quæ nec generans per se, nec genita est.

(2) Id est, abstrusius aliquid et fortius continens quam verba ipsa præ se ferant, juxta vim græcæ vocis ἔμφασις. Estque verior hæc secunda explicatio et Augustino conformior; etsi utramque lib. I, Sent. dist. 4, Magister ipse affert.

(3) Hæc parenthesis deest in aliis editionibus.

est falsa, *Deus genuit Deum, qui est Deus Pater*. Quia cum ly *Pater* appositive 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 e 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 quod simpliciter affirmativa negetur, et negativa concedatur. Præpositivus tamen dixit quod tam negativa quam affirmativa est falsa, quia hoc relativum, *qui*, in affirmativa potest referre suppositum, sed in negativa refert et significatum et suppositum. Unde sensus affirmativæ est, quod esse Deum Patrem conveniat personæ Filii; negativæ vero sensus est, quod esse Deum Patrem non tantum removeatur a persona Filii, sed etiam a divinitate ejus. Sed hoc irrationabile videtur, cum, secundum Philosophum, lib. II, Periherm. (cap. ult.), de eodem de quo est affirmatio, possit etiam esse negatio.

ARTICULUS V.

Utrum nomina essentialia in abstracto significata possint supponere pro persona (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod nomina essentialia in abstracto significata possunt supponere pro persona, ita quod 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 singillatim sapientia de sapientia, sicut essentia de essentia.*

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 5, quæst. I, art. 1.

2. Præterea, generatis nobis vel corruptis, generantur vel corrumpuntur ea quæ in nobis sunt: sed Filius generatur: ergo cum essentia divina sit in Filio, videtur quod essentia divina generetur.

3. Præterea, idem est Deus et essentia divina, ut ex supra dictis patet (quæst. III, art. 3): sed hæc est vera, *Deus generat Deum*, sicut dictum est, (art. præc.): ergo hæc est vera, *Essentia generat essentiam*.

4. Præterea, de quocumque prædicatur aliquid, potest supponere pro illo: sed essentia divina est Pater: ergo essentia potest supponere pro persona Patris; 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), quod *nulla res generat seipsam*: sed si essentia generat essentiam, non generat nisi seipsam, cum nihil sit in Deo quod distinguatur a divina essentia: ergo essentia non generat essentiam (1).

Respondeo dicendum, quod circa

(1) (Conclusio. *Essentialia nomina in abstracto minime pro persona supponere possunt.)*

Nomina essentialia in abstracto, ut Deitas, etc., non supponunt pro persona, ex eo quod significant formam abstractam, ut definitum fuit in Concil. Lateran. IV; *illa res non est generans*, etc. Item ea quæ sunt propria personarum, quibus ab invicem distinguuntur, non possunt essentiæ attribui: quia essentia ex modo suæ significationis non habet quod supponat pro persona: quia aliter dicendo, significaretur quod esset distinctio in essentia divina, sicut est distinctio in personis.

hoc erravit abbas Joachim, asserens quod sicut dicitur, *Deus genuit Deum*, ita potest dici quod *essentia genuit essentiam*, considerans quod propter divinam simplicitatem non est aliud Deus, quam divina essentia. Sed in hoc deceptus fuit, quia ad veritatem locutionum non solum oportet considerare res significatas, sed etiam modum significandi, ut dictum est (art. præc.). Licet autem secundum rem sit idem *Deus*, quod *deitas*, non tamen est idem modus significandi utrobique. Nam hoc nomen, *Deus*, quia significat divinam essentiam, ut in habente, ex modo suæ significationis naturaliter habet, quod possit supponere pro persona; et sic ea quæ sunt propria personarum, possunt prædicari de hoc nomine, *Deus*, ut dicatur, quod Deus est genitus, vel generans, sicut dictum est. 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 quod esset distinctio in essentia divina, sicut est distinctio in suppositis.

Ad primum ergo dicendum, quod ad exprimendam unitatem essentiæ et personæ Sancti Doctores aliquando expressius locuti sunt, quam proprietas locutionis patiatur. Unde hujusmodi locutionis non sunt extendendæ, sed exponendæ, ut scilicet nomina abstracta exponantur per concreta, vel etiam per nomina personalia; ut cum dicitur, *essentia de essentia*, vel *sapientia de sapientia*: 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 pertinet ad actum, magis propinque se habent ad personas, quia actus sunt suppositorum. Unde minus impropria est ista, *natura de natura*, vel *sapientia de sapientia*, quam *essentia de essentia*.

Ad secundum dicendum, quod in creaturis generatum non accipit naturam eamdem numero, quam 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, quod licet Deus et divina essentia sint idem secundum rem, tamen ratione alterius modi significandi oportet loqui diversimode de utroque.

Ad quartum dicendum, quod essentia divina prædicatur de Patre per modum identitatis (1), propter divinam simplicitatem: nec tamen sequitur quod 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, quod hæc est differentia inter nomina substantiva et adjectiva; quod nomina substantiva ferunt suum suppositum, adjectiva vero non, sed rem significatam ponunt circa substantivum. Unde sophistæ dicunt, quod nomina substantiva supponunt, adjectiva vero non supponunt: sed copulant. Nomina igitur personalia substantiva possunt de essentia prædicari, propter identitatem rei. Neque sequitur quod proprietas personalis distincta (2) determinet essentiam. sed ponitur circa suppositum importatum per nomen substantivum (3): sed notionalia et

(1) Ut sit prædicatio per modum identitatis sufficit identitas rei; sed ut possit supponere pro eodem, requiritur etiam idem modus significandi.

(2) Edit. Patav. et aliæ; *distinctam*.

(3) *Pater* significat suppositum illud quod est principium generationis, sed *generans* actionem generandi ponit circa substantivum.

personalia adjectiva non possunt prædicari de essentia, nisi aliquo substantivo adjuncto. Unde non possumus dicere, quod essentia est generans; possumus tamen dicere, quod essentia est res generans, vel Deus generans, si *res* et *Deus* supponant pro persona, non autem si supponant pro essentia. Unde non est contradictio, si dicatur quod essentia est *res generans* et *res non generans*; quia primo *res* tenetur pro persona, secundo pro essentia.

Ad sextum dicendum, quod deitas, inquantum est una in pluribus suppositis, habet quamdam convenientiam cum forma nominis collectivi. Unde cum dicitur, Pater est principium totius deitatis, potest sumi pro universitate personarum, inquantum scilicet in omnibus personis divinis ipse est principium. Nec oportet quod sit principium sui ipsius, sicut aliquis de populo dicitur rector totius populi, non tamen sui ipsius: vel potest dici, quod est principium totius deitatis, non quia eam generet, et spiret, sed quia eam generando et spirando communicat.

ARTICULUS VI.

Utrum personæ possint prædicari de nominibus essentialibus (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod personæ non possint prædicari de nominibus essentialibus concretis, ut dicatur, *Deus est tres personæ*, vel *est Trinitas*. Hæc enim est falsa, *Homo est omnis homo* (2), 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 cum dico, *animal est homo*: accidit enim animali esse hominem: sed hoc nomen, *Deus*, se habet ad tres personas, sicut commune ad inferiora, ut Damascenus dicit (Orth. fid. lib. III. cap. 4): ergo videtur quod nomina personarum non possint prædicari de hoc nomine, *Deus*, nisi accidentaliter.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in sermone II in Cœna Domini: *Credimus unum Deum unam esse divini nominis Trinitatem* (1).

Respondeo dicendum, quod, (sicut jam dictum est) licet nomina personalia vel notionalia adjectiva non possint prædicari de essentia, tamen substantiva possunt, propter realem identitatem essentiæ et personæ. Essentia autem divina non solum idem

---

(1) De his etiam *Sent.* I. dist, 48, quæst. II, art. 2 ad 5.

(2) Accipiendo prout sonat, secundum istam terminorum seriem, quasi nimirum *omnis homo* enuntietur de homine: non autem transponendo constructionem quoad sensum, quasi dicatur *omnis homo esse homo*.

(1) (Conclusio. *Nomina tam personalia quam notionalia, si sunt adjectiva, non prædicantur de essentia; si vero sint substantiva, de ea prædicantur*).

Hoc ex supradictis patet, etenim nomina substantiva propter realem identitatem cum essentia divina possunt prædicari de illa, nomina autem personalia, sive notionalia, habent diversum modum significandi. Hinc nomen substantivum in recto designat essentiam, et personas in obliquo: sed adjectiva e contrario. Denique, ut paucis has regulas comprehendamus, omnes ad hanc reduci possunt: loquendo de Trinitate, omne nomen substantivum, vel adjectivum substantivatum essentiam designat; nomen vero adjectivum, personas; nomen vero notionale, illam personam signat, cujus est notio.

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 supra art. 4), ideo, sicut hæc est vera, *Essentia est tres personæ*: ita hæc est vera, *Deus est tres personæ.*

Ad primum ergo dicendum, quod (sicut supra dictum est), hoc nomen, *homo*, per se habet supponere pro persona, sed ex adjuncto habet quod stet pro natura communi: et ideo hæc est falsa; *Homo est omnis homo*, quia pro nullo supposito verificari potest. Sed hoc nomen, *Deus*, per se habet quod stet pro essentia; unde, licet pro nullo suppositorum divinæ naturæ hæc sit vera, *Deus est Trinitas*, est tamen vera pro essentia; quod non attendens Porretanus, eam negavit.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, *Deus, vel divina essentia est Pater*, est prædicatio per identitatem, non autem sicut inferioris de superiori, quia in divinis non est universale et singulare. Unde sicut est per se ista, *Pater est Deus;* ita est ista, *Deus est Pater*, et nullo modo per accidens.

ARTICULUS VII.

Utrum nomina essentialia sint approprianda personis (1).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod nomina essentialia non sint aproprianda personis. Quod enim potest vergere in errorem fidei, vitandum est in divinis, quia, ut Hieronymus dicit, *ex verbis inordinate prolatis incurritur hæresis*: sed ea quæ sunt communia tribus personis apropriare alicui, potest vergere in errorem fidei, quia potest intelligi quod vel illi tantum personæ conveniant, cui appropriantur, vel quod magis conveniant ei quam aliis: ergo essentialia attributa non sunt approprianda personis.

2. Præterea, essentialia attributa in abstracto significata, significant per modum formæ: sed una persona non se habet ad aliam ut forma, cum forma, ab eo cujus est forma, supposito non distinguatur: ergo essentialia attributa, maxime in abstracto significata, non debent appropriari personis.

3. Præterea, proprium prius est appropriato; proprium enim est de ratione appropriati: sed essentialia attributa secundum modum intelligendi sunt priora personis, sicut commune est prius proprio; ergo essentialia attributa non debent esse appropriata personis (1).

Sed contra est, quod Apostolus dicit (I. Cor. I, 24): *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam* (2).

Respondeo dicendum, quod ad manifestationem fidei conveniens fuit es-

(1) De his etiam *Sent.* I, dist 1, 3, quæst. I, art. 2.

(1) In Rom. utraque Patavina, et aliis, deest; *personis.*

(2) (Conclusio. *Decuit ad fidei manifestationem essentialia nomina personis divinis appropriari et accommodari; vel per viam similitudinis, vel dissimilitudinis.*)

Nomen *proprium* vocatur illud, quod uni personæ realiter ita convenit, ut alteri minime conveniat, ut Pater. *Appropriatum* dicitur illud, quod licet toti Trinitati sit commune, tamen propter quamdam rationem specialem uni personæ singulari modo tribuitur, ut Filio *Sapientia.* Nomen vero appropriatum non est annumerandum proprietatibus personalibus, sed ponitur, ut ad intelligendas proprietates personales magis adjuvemur: congruentiam tamen debet habere cum proprietate personali. Attributa quidem divina non in majori gradu uni personæ quam alteri insunt, sed tamen certum est, aliqua attributa se nobis in una persona magis quam in altera conspicua reddi, seu ipsas personas per aliqua attributa magis quam per alia nobis manifestari.

sentialia attributa personis appropriari. Licet enim Trinitas personarum demonstratione probari non possit, ut supra dictum est (quæst. XXXII, art. 1), convenit tamen, ut per aliqua magis manifesta declaretur. Essentialia vero attributa sunt nobis magis manifesta secundum rationem, quam propria personarum, quia ex creaturis, ex quibus cognitionem accipimus, possumus per certitudinem devenire in cognitionem essentialium attributorum, non autem in cognitionem personalium proprietatum, ut supra dictum est (ibid.) Sicut igitur similitudine vestigii vel imaginis in creaturis inventa utimur ad manifestationem divinarum personarum, ita et essentialibus attributis: et hæc manifestatio personarum per essentialia attributa, *appropriatio* nominatur.

Possunt autem manifestari personæ divinæ per essentialia attributa dupliciter: uno modo per viam similitudinis, sicut ea quæ pertinent ad intellectum, appropriantur Filio, qui procedit per modum intellectus, ut Verbum: alio modo per modum dissimilitudinis, sicut potentia appropriatur Patri, (ut Augustinus dicit), quia apud nos patres solent esse propter senectutem infirmi, ne tale aliquid suspicemur in Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod essentialia attributa non sic appropriantur personis, ut eis esse propria asserantur, sed ad manifestandum personas per viam similitudinis vel dissimilitudinis, ut dictum est (in corp.) Unde nullus error fidei sequitur, sed magis manifestatio veritatis.

Ad secundum dicendum, quod si sic appropriarentur essentialia attributa personis, quod essent eis propria, sequeretur quod una persona se haberet ad aliam in habitudine formæ; quod excludit Augustinus in VI de Trin. (cap. 2) ostendens, quod *Pater non est sapiens sapientia quam genuit*, quasi solus Filius sit sapientia; ut sic Pater et Filius simul tantum possint dici sapientia, non autem Pater sine Filio; sed Filius dicitur *sapientia Patris*, quia est *sapientia de Patre sapientia*. Uterque enim per se est *sapientia*, et simul ambo *una sapientia*: unde Pater non est sapiens sapientia quam genuit, sed sapientia quæ est sua essentia.

Ad tertium dicendum, quod licet essentiale attributum secundum rationem propriam sit prius quam persona secundum modum intelligendi, tamen, inquantum habet rationem appropriati, nihil prohibet proprium personæ esse prius quam appropriatum; sicut color posterior est corpore, inquantum est corpus; prius tamen est naturaliter corpore albo, inquantum est album.

ARTICULUS VIII.

Utrum convenienter a sacris doctoribus sint essentialia personis attributa (1).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter a sacris doctoribus sint essentialia personis attributa: dicit enim Hilarius in II De Trin.: *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 supra dictum est, quæst. XXXV, art. 2), et nomen *muneris*, sive donum, quod est proprium Spiritus Sancti, ut supra habitum est, (quæst. XXXVIII, art. 2). Ponit etiam tria appropriata: nam *æternitatem* appropriat Patri, *speciem* Filio, *usum* Spiritui Sancto. Et videtur quod irrationabiliter, nam *æternitas* importat durationem essendi, *species* vero est essendi principium, *usus* vero ad operationem pertinere videtur: sed essentia et operatio nulli personæ appropriari inveniuntur: ergo inconvenienter videntur ista appropriata personis.

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 2, quæst. I, art. 3, et dist. 3, quæst. III, art. etiam 1, ut et dist. 34, quæst. II, art. 1.

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 quod inconvenienter, quia una persona non denominatur formaliter per id quod appropriatur alteri; non enim est sapiens Pater sapientia genita, ut dictum est, (quæst. XXXVII, art. 2). Sed, sicut ibidem subditur, *tria hæc omnia unum sunt propter Patrem, æqualia omnia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum Sanctum.* Non ergo convenienter appropriantur personis.

3. Item secundum Augustinum Patri attribuitur *potentia*, Filio *sapientia*, Spiritui Sancto *bonitas*; et videtur hoc esse inconveniens, nam virtus ad potentiam pertinet. Virtus autem invenitur appropriari Filio, secundum illud (I. Cor. I, 24): *Christum Dei virtutem*; et etiam Spiritui Sancto, secundum illud (Luc. VI, 19); *Virtus de illo exibat, et sanabat omnes*: non ergo potentia Patri est approprianda.

4. Item Augustinus in VI De Trin. (cap. 10) dicit: *Non confuse 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 quod inconvenienter, quia per hoc quod dicit *in ipso*, videtur importari habitudo causæ finalis, quæ est prima causarum: ergo ista habitudo causæ deberet appropriari Patri, qui est principium non de principio.

5. Item invenitur *veritas* appropriari Filio, secundum illud (Joan. XIV, 6); *ego sum via, veritas, et vita*: et similiter *liber vitæ*, secundum illud (Psal. XXXIX, 9), *In capite libri scriptum est de me*: gloss. (ord.) "id est apud Patrem; qui est caput meum;„ et similiter hoc quod dico, *Qui est*, quia super illud (Is. LXV, 1); *Ecce ego ad gentes*, dicit gloss. (interl.): "Filius loquitur, qui dixit Moysi, *Ego sum qui sum.*„ Sed videtur quod propria sint Filii, et non appropriata; nam *veritas*, secundum Augustinum (Lib. de vera relig. cap. 36), est *summa similitudo principii absque omni dissimilitudine*; et sic videtur quod proprie 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 si cum 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 ulterius 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 (1).

Respondeo dicendum, quod intellectus noster, qui ex creaturis in Dei cognitionem manuducitur, oportet quod Deum consideret secundum modum, quem ex creaturis assumit. In consideratione autem alicujus creaturæ quatuor per ordinem nobis occurrunt. Nam primo consideratur res ipsa absolute, inquantum est ens quoddam; secunda autem consideratio rei est,

(1) (Conclusio. *In consideratione Dei, qua Deus absolute secundum esse suum consideratur, Patri* æternitas, *Filio* species, *et* usus *Spiritui Sancto; in consideratione vero Dei, qua unus consideratur, Patri* unitas, *Filio* æqualitas, *Spiritui Sancto* concordia, *vel connexio; in consideratione vero Dei secundum rationem causalitatis, Patri* potentia, *Filio* sapientia, *Spiritui Sancto* bonitas *attribuitur; in consideratione vero Dei, ut suos respicit effectus, appropriatur Patri* a quo, *Filio* per quem, *Spiritui Sancto* in quo.)

Hic articulus, ut ait Cajetanus, distinctus, ordinatus, formatus, facileque intelligibilis ex se est: unde lectione potius eget quam expositione. Et ut mihi videtur lectione, studio, meditatione, admirationeque dignus est.

inquantum est una; tertia consideratio rei est, secundum quod inest ei virtus ad operandum, et ad causandum; quarta autem consideratio rei est, secundum habitudinem quam habet ad causata. Unde hæc etiam quadruplex consideratio circa Deum nobis occurrit.

Secundum igitur primam considerationem, qua consideratur absolute Deus secundum esse suum, sic sumitur appropriatio Hilarii, secundum quam *æternitas* appropriatur Patri, *species* Filio, *usus* Spiritui Sancto. *Æternitas* enim, inquantum significat *esse* non principiatum, similitudinem habet cum proprio Patris, qui est principium non de principio: *Species* autem sive *pulchritudo* habet similitudinem cum propriis Filii. Nam ad pulchritudinem tria requiruntur, primo quidem *integritas* sive perfectio, (quæ enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt), et debita *proportio*, sive consonantia, et iterum *claritas*: unde quæ habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur. Quantum igitur ad primum, similitudinem habet cum proprio Filii, inquantum est Filius habens in se vere et perfecte naturam Patris. Unde ad hoc innuendum Augustinus in sua expositione (De Trin. lib. VI, cap. 10) dicit; *Ubi*, scilicet in Filio, *summa et perfecta vita est*, etc.

Quantum vero ad secundum, convenit cum proprio Filii, inquantum est imago expressa Patris: unde videmus quod aliqua imago dicitur esse pulchra, si perfecte repræsentat rem quamvis turpem; et hoc tangit (ut sup.) Augustinus, cum dicit; *Ubi est tanta convenientia, et prima æqualitas*, etc. Quantum vero ad tertium convenit cum proprio Filii, inquantum est Verbum, quod quidem lux est et splendor intellectus, ut Damascenus dicit (Fid. orth. lib. III, cap. 3); et hoc tangit Augustinus (ut sup.) cum 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*, secundum quod *uti* comprehendit sub se etiam *frui*, prout *uti* est assumere aliquid in facultatem voluntatis, et *frui* est cum gaudio uti, ut Augustinus dicit (X de Trin. cap. 11). Usus ergo, quo Pater et Filius se invicem fruuntur, convenit cum proprio Spiritus Sancti, inquantum est amor; et hoc est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. VI. cap. 10): *Illa dilectio, delectatio, felicitas* (vel beatitudo), *usus ab illo appellatus est*. Usus vero, quo nos fruimur (1), similitudinem habet cum proprio Spiritus Sancti, inquantum est donum: et hoc ostendit Augustinus cum dicit (ubi sup.): *Est in Trinitate Spiritus Sanctus, genitoris, genitique suavitas, ingenti largitate atque ubertate nos vel creaturas perfundens.* Et sic patet quare *æternitas, species*, et *usus* personis attribuantur vel approprientur, non autem essentia vel operatio; quia in ratione horum, propter sui communitatem, non invenitur aliquid similitudinem habens cum propriis personarum.

Secunda vero consideratio Dei est, inquantum consideratur, ut *unus*: et sic Augustinus (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 absolute, non præsupponens aliquid aliud; et ideo appropriatur Patri, qui non præsupponit aliquam personam, cum sit principium non de principio: *Æqualitas* autem importat unitatem in respectu ad alterum, nam æquale est, quod habet unam quantitatem cum alio; et ideo æqualitas apropriatur Filio, qui est principium de principio: *Connexio* autem importat unitatem aliquorum duorum; unde appropriatur Spiritui Sancto, inquantum est

(1) Veneta et aliæ: *fruimur Deo.*

a duobus. Ex quo sensu etiam intelligi potest quod dicit Augustinus (ut sup.): *tria esse unum propter Patrem, æqualia propter Filium, connexa propter Spiritum Sanctum.* Manifestum est enim quod illi atribuitur unumquodque in quo primo invenitur; sicut omnia inferiora dicuntur vivere propter animam vegetabilem, in qua primo invenitur ratio vitæ in istis inferioribus. Unitas autem statim invenitur in persona Patris, etiam, per impossibile, remotis aliis personis (1): et ideo aliæ personæ a Patre habent unitatem. Sed remotis aliis personis non invenitur æqualitas in Patre, sed statim posito Filio invenitur æqualitas; et ideo dicuntur omnia æqualia propter Filium: non quod Filius sit principium æqualitatis Patris, sed quia nisi esset Patri æqualis Filius, Pater æqualis non posset dici; æqualitas enim ejus primo consideratur ad Filium: hoc etiam ipsum quod Spiritus Sanctus Patri æqualis est, a Filio habet. 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 invenitur ratio connexionis in divinis personis; unde Pater et Filius possunt dici connexi (2).

Secundum vero tertiam considerationem, qua in Deo sufficiens virtus consideratur ad causandum, dicitur sumi tertia appropriatio, scilicet *potentiæ, sapientiæ*, et *bonitatis*. Quæ quidem appropriatio fit et secundum rationem similitudinis, si consideretur quod in divinis personis est, et secundum rationem dissimilitudinis, si consideretur quod in creaturis est. *Potentia* enim habet rationem principii; unde habet similitudinem cum Patre cœlesti, qui est principium totius divinitatis; deficit autem interdum patri terreno propter senectutem. *Sapientia* vero similitudinem habet cum Filio cœlesti, inquantum est Verbum, quod nihil aliud est quam conceptus sapientiæ: deficit autem interdum filio terreno propter temporis paucitatem. *Bonitas* autem, cum sit ratio et objectum amoris, habet similitudinem cum Spiritu divino, qui est amor (1); sed repugnantiam habere videtur ad spiritum terrenum, secundum quod importat violentiam quamdam et impulsionem, prout dicitur (Isa. XXV, 4): *Spiritus robustorum, quasi turbo impellens parietem.* *Virtus* autem appropriatur Filio, et Spiritui Sancto, non secundum quod virtus dicitur ipsa potentia rei, sed secundum quod interdum virtus dicitur id quod a potentia rei procedit;

---

(1) Id est, etiamsi per hypothesim impossibilem nullæ aliæ in divinis personæ dari supponerentur.

(2) Unitas aliquando Spiritui Sancto attribuitur, secundum quod unitas pro plurium unione ponitur: sed secundum quod unitas absolute dicitur, Patri tantum appropriatur.

(1) Hæc sunt præcipua attributa, quæ inter appropriata solent recenseri. Potentia namque adscribitur Patri, Marci XIV, 36, *Abba, Pater, omnia tibi possibilia sunt.* Lucæ I, 37. *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.* Et postea 49, *Fecit mihi magna qui potens est:* Ac rursum, 51, *Fecit potentiam in brachio suo.* Psalm. 88: *Potens es, Domine:* Ibi sermo est ad Patrem, quoniam postea subjungitur, *Ipse invocabit me, Pater meus est tu.* Sapientia tribuitur Filio Matth. II, et Lucæ. *Justificata est sapientia a filiis suis.* Lucæ II, *Sapientia Dei dixit, Mittam ad illos prophetas et Apostolos, et ex illis occident et persequentur.* Matth. enim idem refert ea XXIII, 5; ubi ait Christum dixisse, *ecce ego mitto ad vos Prophetas.* Eodemque pertinent quæ leguntur in variis locis Proverbiorum, Sapientiæ et Ecclesiastici XX. Bonitas tribuitur Spiritui Sancto, Lucæ II, *Quanto magis Pater vester de cœlo dabit Spiritum bonum petentibus se?* Psalm. 142. *Spiritus tuus bonum deducet me in terram rectam.* 2 Esdræ. 9. *Spiritum tuum bonum dedisti, qui doceret eos.* Sap. 12. *O quam bonus et suavis est, Domine, Spiritus tuus in omnibus.*

prout dicimus aliquod virtuosum factum esse virtutem alicujus agentis.

Secundum vero quartam considerationem, prout consideratur Deus in habitudine ad suos effectus, sumitur illa appropriatio *ex quo*, *per quem* et *in quo*. Hæc enim præpositio, *ex*, importat habitudinem quamdam causæ materialis, quæ locum non habet in divinis; aliquando vero habitudinem causæ efficientis, quæ quidem competit Deo ratione suæ potentiæ activæ: unde et appropriatur Patri, sicut et potentia. Hæc vero præpositio, *per*, designat quidem quandoque causam mediam, sicut dicimus quod faber operatur per martellum; et sic ly, *per*, quandoque non est appropriatum, sed proprium Filii, secundum illud (Joan. I, 3); *Omnia per ipsum facta sunt*, non quia Filius sit instrumentum, sed quia ipse est principium de principio: quandoque vero designat habitudinem formæ, per quam agens operatur, sicut dicimus quod artifex operatur per artem: unde sicut sapientia et ars appropriantur Filio, ita et ly *per quem*. Hæc vero præpositio, *in*, denotat proprie habitudinem continentis. Continet autem Deus res dupliciter; uno modo secundum suas similitudines; prout scilicet res dicuntur esse in Deo, inquantum sunt in ejus scientia; et sic hoc quod dico, *in ipso*, esset appropriatum Filio: alio vero modo continentur res a Deo, inquantum Deus sua bonitate eas conservat et gubernat, ad finem convenientem adducendo: et sic ly, *in quo*, appropriatur Spiritui Sancto, sicut et bonitas.

Nec oportet quod habitudo causæ finalis, (quamvis sit prima causarum), approprietur Patri, qui est principium non de principio; quia personæ divinæ, quarum Pater est principium, non procedunt ut ad finem, (cum quælibet illarum sit ultimus finis), sed naturali processione, quæ magis ad rationem naturalis potentiæ pertinere videtur.

Ad illud vero quod de aliis quæritur, dicendum quod cum *veritas* pertineat ad intellectum, ut supra dictum est, (quæst. XVI, 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 secundum quod appropriatur Filio. *Liber* autem *vitæ* in recto quidem importat notitiam, sed in obliquo vitam; est enim, ut dictum est (quæst. XXIV, art. 1), notitia Dei de his, qui habituri sunt vitam æternam. Unde appropriatur Filio, licet vita approprietur Spiritui Sancto, inquantum importat quemdam interiorem motum: et sic convenit cum proprio Spiritus Sancti, inquantum est *amor*. Esse autem scriptum ab alio non est de ratione libri, inquantum est liber, sed inquantum est quoddam artificiatum: unde non importat originem, neque est personale, sed appropriatur personæ. Ipsum autem nomen, *Qui est*, appropriatur personæ Filii, non secundum propriam rationem, sed ratione adjuncti, inquantum scilicet in locutione Dei ad Moysem præfigurabatur liberatio humani generis, quæ facta est per Filium. Sed tamen secundum quod ly, *qui*, sumitur relative, posset referri interdum ad personam Filii, et sic sumeretur personaliter; ut puta si dicatur, *Filius est genitus, qui est;* sicut et, *Deus genitus*, personale est, sed infinite sumptum est essentiale. Et licet hoc pronomen, *iste*, grammatice loquendo, ad aliquam certam personam videatur pertinere; tamen quælibet res demonstrabilis, grammatice loquendo, persona dici potest, licet secundum rei naturam non sit persona: dicimus enim, *iste lapis*, et *iste asinus*. Unde et grammatice loquendo, essentia divina, secundum quod significatur, et supponitur per hoc nomen, *Deus*, potest demonstrari hoc pronomine, *iste*; secundum illud Exod. XV, 2: *Iste Deus meus, et glorificabo eum.*

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.° Utrum relatio sit idem quod persona.—2.° Utrum relationes distinguant et constituant personas.—3.° Utrum abstractis per intellectum relationibus a personis, remaneant hypostases distinctæ.—4.° Utrum relationes secundum intellectum præsupponant actus personarum, vel e converso.

ARTICULUS I.

Utrum relatio sit idem quod persona (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in divinis non sit idem relatio quod persona. Quæcumque 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, secundum Philosophum in IV Physic. (text. 24); sed relatio est in persona; nec potest dici quod ratione identitatis, quia sic esset etiam in essentia: ergo relatio, sive proprietas, et persona, non sunt idem in divinis.

3. Præterea, quæcumque sunt idem, ita se habent quod quidquid prædicatur de uno, prædicatur et de alio non autem quidquid prædicatur de persona, prædicatur de proprietate; dicimus enim quod Pater generat, sed non dicimus, quod 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 a Boetio (Lib. de hebdom.); sed Pater paternitate est pater: ergo Pater idem est quod paternitas; et eadem ratione aliæ proprietates idem sunt cum personis (1).

Respondeo dicendum, quod circa hoc aliqui diversimode opinati sunt.

---

(1) De his etiam *Sent.* I. dist. 26, quæst. II, art. 1, ut et dist. 33, art. 2, et *Opusc.* II, cap. 58, 66 et 67.

(1) (Conclusio. *Relationes ac proprietates in personis et personæ ipsæ sunt.*) Hoc patet ex supradictis quæst. XXII, XXVIII, et XXIX. Probatur, quia Personæ constituuntur per relationes, licet non sub conceptu formæ exercité referentis, sed sub conceptu entitatis, seu formæ afficientis subjectum, et hypostatice subsistentis. Per id enim personæ divinæ constituuntur, per quod ab invicem realiter distinguuntur; hoc autem singulare est, et non commune, singulare vero eo ipso incommunicabile est, ac proinde proprietas personalis. Hinc Concil. Lateran. IV, dicit: *Sancta Trinitas secundum communem essentiam est indivisa; secundum vero personales proprietates discreta.* Et Florent. ses. I docet: *Personas divinas per suas proprietates differre.* Iam vero quod est commune tribus personis non potest specialem personam constituere ab aliis distinctam. Relatio igitur est quid intrinsecum in unaquaque persona, ac proinde cum ipsa identificatur, et in ipsa subsistit. Sed licet relatio et persona idem sint secundum rem, distinguuntur tamen secundum rationem, ut jam dictum est.

Quidam enim dixerunt proprietates neque esse personas, neque in personis. Qui fuerunt moti ex modo significandi relationum, quæ quidem non significant, ut *in aliquo*, sed magis, ut *ad aliquid*: unde dixerunt relationes esse assistentes, sicut supra expositum est (quæst. XXVIII, art. 2). Sed quia relatio, secundum quod est quædam res in divinis, est ipsa divina essentia (1), essentia autem idem est quod persona, ut ex dictis patet, (quæst. præc. art. 1), oportet quod relatio sit idem quod persona. Hanc igitur identitatem alii considerantes, dixerunt proprietates quidem esse personas, non autem in personis, quia non ponebant proprietates in divinis, nisi secundum modum loquendi, ut supra dictum est, (quæst. XXXII, art. 2). Necesse est autem ponere proprietates in divinis, ut supra ostendimus (ibid.), quæ quidem significantur in abstracto, ut quædam formæ personarum. Unde, cum de ratione formæ sit, quod sit in eo cujus est forma, oportet dicere proprietates esse in personis, et eas tamen esse personas; sicut essentiam esse in Deo dicimus, quæ tamen est Deus.

Ad primum ergo dicendum, quod persona et proprietas sunt idem re, differunt tamen secundum rationem: unde non oportet quod, multiplicato uno, multiplicetur et reliquum (2). Considerandum tamen est, quod propter divinam simplicitatem consideratur duplex realis identitas in divinis eorum, quæ differunt in rebus creatis. Quia enim divina simplicitas excludit compositionem formæ et materiæ, sequitur quod in divinis idem est abstractum et concretum, ut deitas et Deus. Quia vero divina simplicitas excludit compositionem subjecti et accidentis, sequitur quod quidquid attribuitur Deo, est ejus essentia; et propter hoc sapientia et virtus idem sunt in Deo, quia ambo sunt in divina essentia; et secundum 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 secundum aliam rationem identitatis, qua ratione omne illud quod attribuitur Deo, est ejus essentia. Sic igitur communis spiratio est idem cum persona Patris et cum persona Filii, non quod sit una persona per se subsistens; sed sicut una essentia est in duabus personis, ita et una proprietas (1), ut supra dictum est, (quæst. XXX, art. 2).

Ad secundum dicendum, quod proprietates dicuntur esse in essentia per modum identitatis tantum, in personis autem dicuntur esse per modum identitatis, non quidem secundum rem, sed quantum ad modum significandi, sicut forma in supposito. Et ideo proprietates determinant et distinguunt personas, non autem essentiam.

Ad tertium dicendum, quod participia et verba notionalia (2) 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.

---

(1) In aliis deest, *divina*.

(2) Illud axioma non est verum nisi in iis, quæ sunt eadem re et ratione; relatio autem et personæ sunt idem re, sed differunt ratione.

(1) Subintellige quod sicut spiratio communis non est alia essentia in Patre, alia in Filio, sic nec alia proprietas in uno, alia in altero; ut quæst. XXX, hic indicata explicatur, art. 2.

(2) Hujusmodi sunt generans, spirans, generat, spirat, generatur, et procedit.

ARTICULUS II.

Utrum personæ distinguantur per relationes (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod personæ non distinguantur per relationes; simplicia enim seipsis distinguuntur: sed personæ sunt maxime simplices: ergo distinguuntur seipsis, et non relationibus.

2. Præterea, nulla forma distinguitur, nisi secundum suum genus; non enim album a nigro distinguitur nisi secundum qualitatem: sed hypostasis significat individuum in genere substantiæ: non ergo relationibus hypostases distingui possunt.

3. Præterea, absolutum est prius quam relativum: sed prima distinctio est distinctio divinarum personarum: ergo divinæ personæ non distinguuntur relationibus.

4. Præterea, id quod præsupponit distinctionem, non potest esse primum distinctionis principium: sed relatio præsupponit distinctionem, cum in ejus definitione ponatur; esse enim relativi est ad aliud se habere: ergo primum principium distinctivum in divinis non potest esse relatio.

Sed contra est, quod Boetius dicit in lib. De Trinitate, quod *sola relatio multiplicat Trinitatem divinarum personarum* (2).

Respondeo dicendum, quod in quibuscumque pluribus invenitur aliquid commune, oportet quærere aliquid distinctivum: unde cum tres personæ conveniant secundum essentiæ unitatem, necesse est quærere aliquid quo distinguantur, ad hoc quod plures sint. Inveniuntur autem in divinis personis duo, secundum quæ differunt, scilicet *origo*, et *relatio*. Quæ quidem, quamvis re non differant, differunt tamen secundum modum significandi: nam *origo* significatur per modum actus, ut generatio, *relatio* vero per modum formæ, ut paternitas.

Quidam igitur attendentes, quod relatio consequitur actum, dixerunt quod hypostases in divinis distinguuntur (1) per originem, ut dicamus quod Pater distinguitur a Filio, inquantum

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 26 quæst. II, art. 2, et *De Potent.* quæst. VIII, art. 3, et quæst. IX, art. 5 ad 18.

(2) (Conclusio. *Relationibus, potius quam per originem, divinæ personæ seu hypostases distinguuntur.*

Hunc articulum ad has conclusiones reducit Sylvius.—I. Necessario agnoscendæ sunt in Deo aliquæ proprietates, quibus personæ constituuntur et distinguuntur. Patet ex Conciliis artic. præced. citatis. Ubi enim in distinctis invenitur aliquid commune, debet esse aliquid distinctivum, quod quidem in divinis est proprietas personalis.—II. Proprietates quibus personæ divinæ constituuntur et distinguuntur, non sunt aliquid absolutum, sed relativum. Probatur, quia Scriptura quotiescumque personas divinas distinguit, semper utitur nominibus relativis. Et in Concil. Florent. expresse dicitur: *Sola relatio personas multiplicat.*—III. Quamvis aliquo modo dici possit, quod personæ divinæ constituantur et distinguantur per origines, potius tamen est dicendum, quod constituuntur et distinguuntur per relationes. Nam origines sunt quid intrinsecum et omnino proprium divinis personis. Aliunde Patres distinctionem personarum aliquando explicant per origines. Sed tamen origines non significantur, ut formæ completæ et permanentes, ut sunt relationes personales, sed tanquam viæ quædam a re, vel ad rem.—IV. Personæ divinæ constituuntur et distinguuntur relationibus formaliter, ut relationes sunt. Nam in persona divina, relatio non distinguitur ab essentia, nisi consideretur formaliter, ut est relatio. Præterea, personæ divinæ reipsa non sunt aliud, quam relationes subsistentes incommunicabiliter; quæ incommnnicabilitas provenit ex relatione alteri opposita, in quantum hujusmodi.

(1) Aliæ edit: *non distinguuntur*. Vide infra art. 3, in corpore.

ille generat, et hic est genitus. Relationes autem, sive proprietates, manifestant consequenter hypostasum, sive personarum, distinctiones, sicut et in creaturis proprietates manifestant distinctiones individuorum, quæ fiunt per materialia principia. Sed hoc non potest stare, propter duo: primo quidem, quia ad hoc quod aliqua duo distincta intelligantur, necesse est eorum distinctionem intelligi per 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 a re, vel ad rem: sicut generatio significatur, ut via quædam ad rem genitam, et ut progrediens a generante. Unde non potest esse quod res genita et generans distinguantur sola generatione, sed oportet intelligere tam in generante quam in genito ea quibus ab invicem distinguuntur. In persona autem divina non est aliud intelligere, nisi essentiam et relationem, sive proprietatem: unde cum in essentia conveniant, relinquitur quod per relationes personæ ab invicem distinguantur. Secundo, quia distinctio in divinis personis non est sic intelligenda, quasi aliquid commune dividatur, quia essentia communis remanet indivisa; sed oportet quod ipsa distinguentia constituant res distinctas. Sic autem relationes vel proprietates distinguunt vel constituunt hypostases vel personas, inquantum sunt ipsæ personæ subsistentes, sicut paternitas est Pater, et filiatio est Filius; eo quod in divinis non differunt abstractum et concretum. Sed contra rationem originis est, quod constituat hypostasim vel personam, quia origo active significata, significatur ut progrediens a persona subsistente, unde præsupponit eam; origo autem passive significata, ut nativitas, significatur ut via ad personam subsistentem, et nondum ut eam constituens.

Unde melius dicitur, quod personæ seu hypostases distinguantur relationibus, quam per originem. Licet enim distinguantur utroque modo, tamen prius et principalius per relationes, secundum modnm intelligendi. Unde hoc nomen, *Pater*, non solum significat proprietatem, sed etiam hypostasim: sed hoc nomen, *genitor* vel *generans*, significat tantum proprietatem, quia hoc nomen, *Pater*, significat relationem, quæ est distinctiva et constitutiva hypostasis; hoc autem nomen, *generans*, vel *genitus*, significat originem, quæ non est distinctiva et constitutiva hypostasis.

Ad primum ergo dicendum, quod personæ sunt ipsæ relationes subsistentes: unde non repugnat simplicitati divinarum personarum, quod relationibus distinguantur.

Ad secundum dicendum, quod personæ divinæ non distinguuntur in esse in quo subsistunt, neque in aliquo absoluto, sed solum secundum id, quod ad aliquid dicuntur: unde ad earum distinctionem sufficit relatio (1).

Ad tertium dicendum, quod quanto distinctio prior est, tanto propinquior est unitati, et ideo debet esse minima. Et ideo distinctio personarum non debet esse, nisi per id quod minimum (2) distinguit, scilicet, per relationem.

Ad quartum dicendum, quod relatio præsupponit distinctionem suppositorum, quando est accidens; sed si relatio sit subsistens, non præsupponit, sed secum fert distinctionem. Cum enim dicitur quod relativi esse est *ad aliud* se habere, per ly *aliud* intelligitur correlativum, quod non est prius, sed simul natura.

---

(1) Igitur distingui possunt per relationes, etiamsi relationes, in quantum tales, non pertineant ad genus substantiæ.

(2) Seu minima distinctione, inter illas nihilominus quæ reales dicuntur: alioqui minima *distinctio* simpliciter et absolute dicta est distinctio rationis. Cum igitur distinctio divinarum personarum sit prima, debet esse minima; ideoque debet esse per id, quod minimum distinguit, scilicet per relationem.

ARTICULUS III.

Utrum, abstractis per intellectum relationibus a personis, adhuc remaneant hypostases (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod abstractis per intellectum proprietatibus, seu relationibus a 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 remota proprietate personali a persona, intelligitur hypostasis.

2. Præterea, Pater non ab eodem habet, quod sit Pater, et quod sit *aliquis.* Cum enim paternitate sit Pater, si paternitate esset *aliquis*, sequeretur quod Filius, in quo non est paternitas, non esset *aliquis.* Remota ergo per intellectum paternitate a Patre, adhuc remanet quod sit *aliquis*; quod est esse hypostasis: ergo, remota proprietate a persona remanet hypostasis.

3. Præterea, Augustinus dicit V De Trin. (cap. 6): *Non hoc est dicere ingenitum, quod est dicere Patrem, quia si Filium non genuisset, nihil prohiberet eum dicere ingenitum.* Sed si Filium non genuisset, non inesset ei paternitas: ergo remota paternitate, adhuc remanet hypostasis Patris, ut ingenita.

Sed contra est, quod Hilarius dicit, IV De Trinitate, (in fin): *Nihil habet Filius nisi natum.* Nativitate autem est Filius: ergo remota filiatione non remanet hypostasis Filii; et eadem ratio est de aliis personis (2).

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 26, quæst. I, art. 2, et *De Potent.* quæst. VIII, art. 4, et *Opusc.* II, cap. 61 et 62.

(2) (Conclusio. *Abstractis totali abstractione proprietatibus, sola essentia et non personæ remanent; formali vero abstractione abstractis proprietatibus non personalibus, remanent personæ; sed abstractis formali abstractione personalibus proprietatibus, non remanent hypostases.*)

Respondeo dicendum, quod duplex fit abstractio per intellectum: una quidem secundum quod universale abstrahitur a particulari, ut animal ab homine; alia vero secundum quod forma abstrahitur a materia, sicut forma circuli abstrahitur per intellectum ab omni materia sensibili. Inter has autem abstractiones hæc est differentia, quod in abstractione quæ fit secundum universale et particulare, non remanet (1) id a quo fit abstractio: remota enim ab homine differentia rationali, non remanet in intellectu homo, sed solum animal. In abstractione vero, quæ attenditur secundum formam a materia, utrumque manet in intellectu: abstrahendo enim formam circuli ab ære, remanet seorsum in intellectu nostro et intellectus circuli, et intellectus æris. Quamvis autem in divinis non sit universale, neque particulare, nec forma et materia

---

Conclusio habet tres partes. Prima probatur, quia relationes sunt ipsæmet hypostases subsistentes: ergo abstractis, jam non remanent. Præterea non esset processsio in divinis, quia processio non datur sine relationibus. Probatur secunda, quia proprietates non personales, non constituunt personas. Et sic, abstracto per intellectum a Patre, quod sit ingenitus, vel spirans, adhuc remanet in intellectu quod sit Pater, et concipi potest ut Pater. Tertia probatur, quia remoto eo quod est constitutivum alicujus, non potest remanere id, quod per ipsum constituitur; nam proprietates personales secum ferunt sua supposita, inquantum sunt, ut diximus, ipsæ personæ subsistentes. Quapropter, abstracta paternitate, non remanet Pater, nec abstracta filiatione remanet Filius.

(1) Nicolai addit; *in intellectu.*

secundum rem, tamen secundum modum significandi invenitur aliqua similitudo horum in divinis; secundum quem modum Damascenus dicit (De Orth. fid. lib. III, cap. 6), quod commune est substantia, particulare vero hypostasis. Si igitur loquamur de abstractione, quæ fit secundum universale et particulare, remotis proprietatibus, remanet in intellectu essentia communis, non autem hypostasis Patris, quæ est quasi particulare: si vero loquamur secundum modum abstractionis formæ a materia, remotis proprietatibus non personalibus, remanet intellectus hypostasum et personarum; sicut remoto per intellectum a Patre quod sit ingenitus, vel spirans, remanet hypostasis vel persona Patris. Sed remota proprietate personali per intellectum, tollitur intellectus hypostasis: non enim proprietates personales sic intelliguntur advenire hypostasibus divinis, sicut forma subjecto præexistenti; sed ferunt secum sua supposita, inquantum sunt ipsæ personæ subsistentes, sicut paternitas est ipse Pater. Hypostasis enim significat aliquid distinctum in divinis, cum hypostasis sit substantia individua. Cum igitur relatio sit, quæ distinguit hypostases et constituit, ut dictum est (art. præc.), relinquitur quod, relationibus personalibus remotis per intellectum, non remaneant hypostases.

Sed, sicut dictum est, aliqui dicunt quod hypostases in divinis non distinguuntur per relationes, sed per solam originem, ut intelligatur Pater esse hypostasis quædam per hoc quod non est ab alio, Filius autem per hoc quod est ab alio per generationem: sed relationes advenientes quasi proprietates ad dignitatem pertinentes, constituunt rationem personæ, unde et *personales* dicuntur. Unde, remotis hujusmodi relationibus per intellectum, remanent quidem hypostases, sed non personæ.

Sed hoc non potest esse, propter duo: primo, quia relationes distinguunt et constituunt hypostases (1), ut ostensum est (art. præc.) Secundo, quia omnis hypostasis naturæ rationalis est persona, ut patet per definitionem Boetii dicentis, quod *persona est rationalis naturæ individua substantia*. Unde ad hoc quod esset hypostasis, et non persona, oporteret abstrahi ex parte naturæ rationalitatem, non autem ex parte personæ proprietatem.

Ad primum ergo dicendum, quod persona non addit supra hypostasim proprietatem distinguentem absolute, sed proprietatem distinguentem ad dignitatem pertinentem: totum enim hoc est accipiendum loco unius differentiæ. Ad dignitatem autem pertinet proprietas distinguens, secundum quod intelligitur subsistens in natura rationali. Unde remota proprietate distinguente a persona, non remanet hypostasis, sed remaneret, si tolleretur rationalitas naturæ. Tam enim persona quam hypostasis est substantia individua. Unde in divinis de ratione utriusque est relatio distinguens.

Ad secundum dicendum, quod paternitate Pater non solum est Pater, sed est persona, et est *quis*, sive hypostasis. Non tamen sequitur quodFilius non sit *quis*, sive hypostasis, sicut non sequitur, quod non sit persona.

Ad tertium dicendum, quod intentio Augustini non fuit dicere quod hypostasis Patris remaneat ut ingenita, remota paternitate, quasi innascibilitas constituat et distinguat hypostasim Patris, (hoc enim esse non potest, cum *ingenitum* nihil ponat, sed negative dicatur, ut ipsemet dicit), sed loquitur in communi, quia non omne ingenitum est pater. Remota ergo paternitate, non remanet in divinis hypostasis Patris, ut distinguitur ab aliis personis, sed ut distinguitur a creaturis; sicut Judæi intelligunt.

---

(1) Origines afferunt relationes; ac proinde cum cognoscitur origo, non omnino abstrahitur relatio, sed in ejus conceptu includitur.

ARTICULUS IV.

Utrum actus notionales præintelligantur proprietatibus (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod actus notionales præintelligantur proprietatibus (2). Dicit enim Magister sententiarum (lib. I, dist. 27), quod *semper Pater est, quia semper genuit Filium*: et ita videtur quod generatio secundum intellectum præcedat paternitatem.

2. Præterea, omnis relatio præsupponit in intellectu id supra quod fundatur, sicut æqualitas quantitatem: sed paternitas est relatio fundata super 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 secundum intellectum paternitas quam generatio (3).

Respondeo dicendum, quod secundum illos qui dicunt, quod proprietates non distinguunt et constituunt hypostases, sed manifestant hypostases distinctas et constitutas, absolute dicendum est, quod relationes secundum modum intelligendi consequuntur actus notionales, ut dici possit simpliciter, quod quia generat, est Pater.

Sed supponendo quod relationes distinguant et constituant hypostases in divinis, oportet distinctione uti, quia origo significatur in divinis active et passive: active quidem, sicut generatio attribuitur Patri, et spiratio sumpta pro actu notionali attribuitur Patri et Filio: passive autem, sicut nativitas attribuitur Filio, et processio Spiritui Sancto (1). Origines enim passive significatæ simpliciter præcedunt secundum intellectum proprietates personarum procedentium, etiam personales, quia origo passive significata, significatur ut via ad personam proprietate constitutam. Similiter et origo active significata, prior est secundum intellectum, quam relatio personæ originantis, quæ non est personalis; sicut actus notionalis spirationis secundum intellectum præcedit proprietatem relativam innominatam (2), communem Patri et Filio.

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 27, quæst. I, art. 2, et *De Potent.* quæst. X, art. 3, et *Opusc.* II, cap. 63 et 64.

(2) Actus notionales vocat auctor ipsas origines sive productiones tam passivas quam activas. Quia in divinis omnia sunt simul, quærit quid sit prius juxta modum nostrum intelligendi.

(3) (Conclusio. *Origo passive præcedit proprietates personarum procedentium, etiam personales; active vero præcedit originantis personæ relationem non personalem*).

Ratio est, quia illud primum in re concipitur, per quod res ipsa est; nihil autem, secundum nostram rationem concipi potest in persona divina prius actu notionali passive sumpto, ex quo, si ita loqui fas est, persona habet suum esse; et prius est esse, quam esse aliquid; prius est esse persona divina quam esse *talis* persona v. g. Filius. Actus vero notionalis, active sumptus, concipitur post personam jam constitutam, nam prius est esse quam agere. Et sic, generatio activa concipitur ut posterior paternitate, inquantum paternitas est constitutiva personæ Patris. Si vero paternitas consideretur ut relatio, præsupponit generationem, quia fundatur super generationem, sicut super actum. Intelligitur enim prius quod Pater generet Filium; post, quod referatur ad illum.

(1) Per accommodationem tantum ad suplendum proprium nomen, quod non habet; cum alioqui processio etiam Filio conveniat, si communiter accipiatur.

(2) Id est, proprium nomen et spe-

Sed proprietas personalis Patris potest considerari dupliciter: uno modo, ut est relatio, et sic iterum secundum intellectum præsupponit actum notionalem; quia relatio, inquantum hujusmodi, fundatur super actum: alio modo, secundum quod est constitutiva personæ (1); et sic oportet quod præintelligatur relatio actui notionali, sicut persona agens præintelligitur actioni.

Ad primum ergo dicendum, quod cum Magister dicit, quod *quia generat, est Pater*; accipitur nomen *Patris* secundum quod designat relationem tantum, non autem secundum quod significat personam subsistentem. Sic enim oporteret e converso dicere, quod quia Pater est, generat.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de paternitate, secundum quod est relatio, et non secundum quod est constitutiva personæ.

Ad tertium dicendum, quod nativitas est via ad personam Filii; et ideo secundum intellectum præcedit filiationem, etiam secundum quod est constitutiva personæ Filii. Sed generatio activa significatur, ut progrediens a 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.° Utrum actus notionales sint attribuendi personis.—2.° Utrum hujusmodi actus sint necessarii, vel voluntarii.—3.° Utrum secundum hujusmodi actus persona procedat de nihilo, vel de aliquo.—4.° Utrum in divinis sit ponere potentiam respectu actuum notionalium.—5.° Quid significet hujusmodi potentia.—6.° Utrum actus notionales ad plures personas terminari possint.

ARTICULUS I.

Utrum actus notionales sint attribuendi personis (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod actus notionales non sint personis attribuendi; dicit enim Boetius in lib. De Trin. quod *omnia genera, cum quis in divinam vertit prædicationem, in divinam mutantur substantiam, exceptis relativis*: sed actio est unum de decem generibus: si igitur actio aliqua Deo attribuitur, ad ejus essentiam pertinebit, et non ad notionem.

2. Præterea, Augustinus dicit, V De Trin. (cap. 4), quod *omne quod de Deo dicitur, aut dicitur secundum substantiam, aut secundum relationem*: sed ea quæ ad substantiam pertinent, significantur per essentialia attributa, quæ vero ad relationem, per nomina personarum, et per nomina proprieta-

---

ciale non habentem, sed sub nomine accommodatitio *spirationis*, vel communi *processionis* intellectam.

(1) Sive prout est forma hypostatica et subsistens; id est significata per modum hypostasis, ut quæst. XXIX, art. 4 explicatum est. Nam prout est relatio, intelligitur ut inhærens vel inexistens hypostasi jam constitutæ, quasi subjecto, quia fundamentum relationis est aliquid reale.

(1) De his etiam *Opusc.* II, cap. 65.

tum: 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 dicit. in lib. de fide ad Pet. (cap. 2): *Proprium quidem Patris est, quod Filium genuit*: sed generatio actus quidam est: ergo actus notionales ponendi sunt in divinis (1).

Respondeo dicendum, quod in divinis personis attenditur distinctio secundum originem: origo autem convenienter designari non potest, nisi per aliquos actus. Ad significandum igitur originis ordinem in divinis personis, necessarium fuit attribuere personis actus notionales.

Ad primum ergo dicendum, quod omnis origo designatur per aliquem actum. Duplex autem ordo originis attribui Deo potest: unus quidem secundum quod creatura ab eo progreditur, et hoc commune est tribus personis; et ideo actiones, quæ attribuuntur Deo ad designandum processum creaturarum ab ipso, ad essentiam pertinent. Alius autem ordo originis in divinis attenditur secundum processionem personæ a persona: unde actus designantes hujus originis ordinem, notionales dicuntur, quia notiones personarum sunt personarum habitudines ad invicem, ut ex dictis patet (quæst. XXXIII, art. 3).

Ad secundum dicendum, quod actus notionales secundum modum significandi tantum, differunt a relationibus personarum, sed re sunt omnino idem. Unde Magister dicit (lib. I, dist. 26), quod *generatio et nativitas aliis nominibus dicuntur paternitas et filiatio*. Ad cujus evidentiam attendendum est, quod primo oportet cognoscere originem alicujus ab alio, ex motu. Quia enim aliqua res a sua dispositione removetur per motum, manifestum fit hoc ab aliqua causa accidere: et ideo actio secundum primam nominis impositionem importat originem motus. Sicut enim motus, prout est in mobili ab aliquo, dicitur *passio*, ita origo ipsius motus, secundum quod incipit ab alio, et terminatur in id quod movetur, vocatur *actio*. Remoto igitur motu, actio nihil aliud importat, quam ordinem originis, secundum quod a causa aliqua vel principio procedit in id, quod est a principio. Unde cum in divinis non sit motus, actio personalis producentis personam nihil aliud est quam habitudo principii ad personam, quæ est a principio: quæ quidem habitudines sunt ipsæ relationes, vel notiones. Quia tamen de divinis, et intelligibilibus rebus loqui non possumus, nisi secundum modum rerum sensibilium, a quibus cognitionem accipimus, et in quibus actiones et passiones, inquantum motum implicant, aliud sunt a relationibus, quæ ex actionibus et passionibus consequuntur; oportuit seorsum significari habitudi-

---

(1) (Conclusio. *Actus notionales propter ordinem originis necessario attribuuntur divinis personis.*

Per actus notionales non intelliguntur solæ actiones, sed generaliter divinarum personarum productiones immanentes et ad *intra*, tam passivæ quam activæ, quibus scilicet aliqua persona divina aliam producit, et alia producitur.

Conclusio aperte patet, nam in Deo sunt quidem actus notionales; atqui hi actus non possunt attribui essentiæ, quia tunc essentia multiplicaretur in qualibet persona: ergo debent attribui personis. Hanc doctrinam esse fidei, manifestum est ex Scripturis, quæ divinis personis actus notionales attribuunt, ut Psalm. CIX, 4: *Ex utero ante luciferum genui te;* et Joan. VIII, 42: *Ego ex Deo processi*, et XV, 26: *Spiritus veritatis qui a Patre procedit.* Eodemque pertinet definitio jam citata Conc. Lateran. IV, quod Pater est qui generat, et Filius qui gignitur, et Spiritus Sanctus qui procedit. Quæ doctrina etiam in aliis Conciliis generalibus ac Symbolis traditur.

nes personarum per modum actus, et seorsum per modum relationum. Et sic patet quod sunt idem secundum rem, sed differunt solum secundum modum significandi.

Ad tertium dicendum, quod actio, secundum quod importat originem motus infert ex se passionem. Sic autem non ponitur actio in divinis personis: unde non ponuntur ibi passiones, nisi grammatice loquendo, quantum ad modum significandi; sicut Patri attribuimus generare, et Filio generari.

ARTICULUS II.

Utrum actus notionales sint voluntarii (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod actus notionales sint voluntarii; dicit enim Hilarius (Lib. de synod. can. 25): *Non naturali necessitate ductus Pater genuit Filium.*

2. Præterea, Apostolus (Col. I, 13): *Transtulit nos in regnum Filii dilectionis suæ:* dilectio autem voluntatis est: ergo Filius genitus est a Patre voluntate.

3. Præterea, nihil magis est voluntarium quam amor: sed Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio, ut amor: ergo procedit voluntarie.

4. Præterea, Filius procedit per modum intellectus, ut Verbum: sed omne Verbum procedit a dicente per voluntatem: ergo Filius procedit a Patre per voluntatem, et non per naturam.

5. Præterea, quod non est voluntarium, est necessarium: si igitur Pater genuit Filium non voluntate, videtur sequi quod necessitate genuerit; quod est contra Augustinum in Lib. ad Orosium, (quæst. 7).

Sed contra est, quod Augustinus dicit in eodem libro, quod *neque voluntate genuit Pater Filium, neque necessitate* (1).

Respondeo dicendum, quod cum dicitur aliquid esse vel fieri voluntate, dupliciter potest intelligi: uno modo, ut ablativus designet concomitantiam tantum, sicut possum dicere, quod *ego sum homo mea voluntate*, quia scilicet volo me esse hominem: et hoc modo potest dici quod Pater genuit Filium voluntate, sicut et est voluntate Deus; quia vult se esse Deum, et vult se generare Filium. Alio modo sic, quod ablativus importet habitudinem principii, sicut dicitur quod artifex operatur voluntate, quia voluntas est principium operis: et secundum hunc modum dicendum est, quod Deus Pater non genuit Filium voluntate, sed voluntate produxit creaturam. Unde in Lib. de Synodis (can. 24) dicitur quod; *Si quis voluntate Dei, tanquam unum aliquid de creaturis, Filium fac-*

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 6, art. 1, 2, et 3, ut et *De Potent.* quæst. II, art. 3.

(1) [Conclusio. *Actus notionales non nisi concomitanter voluntarii esse dicuntur.*

Aliquid esse vel fieri voluntate, contingit dupliciter; scilicet, *concomitanter*, de eo quod placet, sicut aliquis dicitur esse homo sua voluntate; et *causaliter* seu *principiative*, id est, voluntate se habente tamquam proprio effectivo, seu productivo illius rei, quæ dicitur voluntaria, ex. gr. Petrus voluntarie ædificat domum. Pater genuit Filium voluntate concomitante, quia etiam Pater voluntate concomitante est Deus; ergo a fortiori genuit. Sed Pater genuit Filium natura, non voluntate principiante; et probatur, quia agens naturale, quale ipsum est, tale agit; voluntarium autem, quale vult et intelligit, et non quale ipsum est, agit; ergo natura est principium eorum, quæ non possunt nisi *sic* esse, voluntas autem eorum, quæ possunt *sic* vel *aliter* esse; ergo natura est principium divinæ personæ, quia persona divina non potest non esse sic, vel aliter esse. Voluntas autem est principium creaturæ, quatenus libere agens, quia creatura est ex nihilo, et potest esse et non esse, et sic vel aliter esse. (Cajetanus.)

tum dicat, anathema sit. Et hujus ratio est, quia voluntas et natura secundum hoc differunt in causando, quod natura determinata est ad unum, sed voluntas non est determinata ad unum: cujus ratio est, quia effectus assimilatur formæ agentis, per quam agit. Manifestum est autem quod unius rei non est nisi una forma naturalis, per quam res habet esse: unde quale ipsum est, tale facit. Sed forma per quam voluntas agit, non est una tantum, sed sunt plures, secundum quod sunt plures rationes intellectæ. Unde quod voluntate agitur, non est tale quale est agens, sed quale vult, et illud intelligit esse agens. Eorum igitur voluntas principium est, quæ possunt sic vel aliter esse; eorum autem quæ non possunt nisi sic esse, principium natura est. Quod autem potest sic vel aliter esse, longe est a natura divina; sed hoc pertinet ad rationem creaturæ, quia Deus est per se necesse esse, creatura autem est facta ex nihilo.

Et ideo ariani, volentes ad hoc deducere quod Filius sit creatura, dixerunt, quod Pater genuit Filium voluntate; secundum quod voluntas designat principium. Nobis autem dicendum est, quod Pater genuit Filium non voluntate, sed natura; unde Hilarius dicit (in Lib. de Synod.): *Omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit; sed naturam dedit Filio ex impassibili ac non nata substantia perfecta nativitas. Talia enim cuncta creata sunt, qualia Deus esse voluit: Filius autem natus ex Deo talis subsistit, qualis et Deus est.*

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa inducitur contra illos, qui a generatione Filii etiam concomitantiam paternæ voluntatis removebant, dicentes sic eum natura genuisse Filium, ut tamen voluntas generandi ei non adesset; sicut et nos multa naturali necessitate contra voluntatem patimur, ut mortem, senectutem, et hujusmodi defectus. Et hoc patet per sequentia; sic enim ibi dicitur: *Non enim nolente Patre, quasi coactus Pater, vel naturali necessitate ductus, cum nollet, genuit Filium*

Ad secundum dicendum, quod Apostolus nominat Christum *Filium dilectionis Dei*, inquantum est a Deo superabundanter dilectus, non quod dilectio sit principium generationis Filii.

Ad tertium dicendum, quod etiam voluntas, inquantum est natura quædam, aliquid naturaliter vult, sicut voluntas hominis naturaliter tendit ad beatitudinem. Et similiter Deus naturaliter vult et amat seipsum; sed circa alia a se voluntas Dei se habet ad utrumque quodammodo, ut dictum est, (in corp. et quæst. XIX, art. 3). Spiritus autem Sanctus procedit, ut amor, inquantum Deus amat seipsum: unde naturaliter procedit, quamvis per modum voluntatis procedat.

Ad quartum dicendum, quod etiam in conceptionibus intellectualibus fit reductio ad prima principia (1) quæ naturaliter intelliguntur. Deus autem naturaliter intelligit seipsum; et secundum hoc conceptio Verbi divini est naturalis.

Ad quintum dicendum, quod necessarium dicitur aliquid per se, et per aliud. Per aliud quidem dupliciter: uno modo, sicut per causam agentem et cogentem, et sic necessarium dicitur quod est violentum: alio modo, sicut per causam finalem, sicut dicitur aliquid esse necessarium in his quæ sunt ad finem, inquantum sine hoc non potest esse finis, vel bene esse. Et neutro istorum modorum divina generatio est necessaria, quia Deus non est propter finem, neque coactio cadit in ipsum. Per se autem dicitur aliquid necessarium quod non potest non esse: et sic Deum esse est necessarium; et hoc modo Patrem generare Filium est necessarium.

---

(1) In edit. Morelles, Imperiali, et aliis deest, *principia*.

ARTICULUS III.

Utrum actus notionales sint de aliquo (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod actus notionales non sint de aliquo; quia si Pater generat Filium de aliquo, aut de seipso, aut de aliquo alio. Si de aliquo alio, cum id de quo aliquid generatur, sit in eo quod generatur, sequitur quod aliquid alienum a Patre sit in Filio; quod est contra Hilarium, VII De Trin. ubi dicit; *Nihil in his diversum est, vel alienum.* Si autem Filium generat Pater de seipso, id autem de quo aliquid generatur, si sit permanens, recipit prædicationem ejus quod generatur, sicut dicimus quod homo est albus, quia homo permanet, cum de non albo fit albus. Sequitur igitur quod Pater, vel non permaneat genito Filio, vel quod Pater sit Filius, quod est falsum: non ergo Pater generat Filium de aliquo, sed de nihilo.

2. Præterea, id de quo aliquid generatur, est principium ejus quod generatur; si ergo Pater generat Filium de essentia vel natura sua, sequitur quod essentia vel natura Patris sit principium Filii: sed non principium materiale, quia materia locum in divinis non habet: ergo est principium quasi activum, sicut generans est principium geniti. Et ita sequitur quod essentia generet; quod supra improbatum est, (quæst. XXXIX, art. 3).

3. Præterea, Augustinus dicit (VII de Trin. cap. 6) quod, *tres personæ non sunt ex eadem essentia*, quia non est aliud essentia et persona: sed persona Filii non est aliud ab essentia Patris (2): ergo Filius non est de essentia Patris.

4. Præterea, omnis creatura est ex nihilo: sed Filius in Scripturis dicitur creatura; dicitur enim (Eccles. XXIV, 5) ex ore sapientiæ genitæ: *Ego ex ore Altissimi prodii, primogenita ante omnem creaturam*; et postea ex ore ejusdem sapientiæ dicitur: *Ab initio et ante sæcula creata sum*: ergo Filius non est genitus ex aliquo, sed ex nihilo. Et similiter potest objici de Spiritu Sancto, propter hoc quod dicitur Zach. XII, 1: *Dixit Dominus extendens cœlum, et fundans terram, et creans spiritum hominis in eo;* et Amos, IV, 13, secundum aliam litteram (1): *Ego formans montes, et creans spiritum.*

Sed contra est, quod Augustinus dicit in Lib. de fid. ad Pet. (cap. 1) *Pater Deus solus de sua natura, sine initio genuit Filium sibi æqualem* (2).

Respondeo dicendum, quod Filius

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 5, quæst. I, art. 1 et 2, ut et *Sent.* III, dist. 11, art. 1 ad 1.

(2) In aliis deest, *Patris.*

(1) Nempe juxta editionem 70 Interpretum quoad ultimam partem ex græco πνεῦμα, ubi vulgata legit *ventum.*

(2) (Conclusio. *Filius Dei proprie et vere Filius non ex nihilo, sed ex tota substantia Patris genitus cum sit, actus notionales de aliquo necessario sunt.)*

Sensus est, utrum Filius et Spiritus Sanctus producantur ex aliquo, an de nihilo. Conclusio est de fide, ut patet ex Symbolo Nicæno, ubi de Filio Dei dicitur, *Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero*, id est, de substantia Patris, seu quod idem est, Filium sic a Patre procedere, ut eadem sit essentia Filii, quæ Patris. Et in professione fidei a Papa Damaso propositæ, can. XII dicitur: *Si quis non dicat Filium genitum ex Patre, hoc est, ex substantia ejus divina, anathema sit.* Et can XVIII: *Si quis non dicat, Spiritum Sanctum vere et proprie ex Patre esse, quæmadmodum et Filium, eumdemque Deum Dei Verbum ex divina substantia; anathema sit.* Eadem fides in symbolo Athanasiano, et in Conciliis Constantin I, Tolet. XI, Lateran IV et aliis, expresse declaratur. Hoc autem ita est intelligendum, quod Pater generando Filium, non partem substantiæ in eum transfuderit, sed totam substantiam ei communicaverit, et communicata in

non est genitus de nihilo, sed de substantia Patris: ostensum est enim supra (quæst. XXVII, art. 2, et XXXIII, art. 2 et 3) quod paternitas, filiatio, et nativitas vere et proprie est in divinis. Hoc autem interest inter generationem veram, per quam aliquis procedit ut Filius, et factionem; quod faciens facit aliquid de exteriori materia, sicut scamnum facit artifex de ligno, homo autem generat filium de seipso. Sicut autem artifex creatus facit aliquid ex materia, ita Deus facit ex nihilo, ut infra ostendetur (quæst. XLV, art. 1), non quod nihilum cedat in substantiam rei, sed quia ab ipso tota substantia rei producitur, nullo alio præsupposito. Si ergo Filius procederet a Patre, ut de nihilo existens, hoc modo se haberet ad Patrem, ut artificiatum ad artificem, quod manifestum est nomen filiationis proprie habere non posse, sed solum secundum aliquam similitudinem. Unde relinquitur, quod si Filius Dei procederet a Patre, quasi existens ex nihilo, non esset vere et proprie Filius. Cujus contrarium dicitur (I. Joan. ult. 20): *Ut simus in vero Filio ejus Jesu Christo.* Filius igitur Dei verus non est ex nihilo, nec factus, sed tantum genitus.

Si qui autem ex nihilo a Deo facti, *Filii Dei* dicantur, hoc erit metaphorice, secundum aliqualem assimilationem ad eum qui vere Filius est. Unde inquantum solus est verus et naturalis Dei Filius, dicitur unigenitus, secundum illud (Joan. I, 18); *Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit:* inquantum vero per assimilationem ad ipsum alii dicuntur *Filii adoptivi*, quasi metaphorice dicitur esse *primogenitus*, secundum illud (Rom. VIII, 29); *Quos præscivit et prædestinavit fieri conformes imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Relinquitur ergo, quod Dei Filius sit genitus de substantia Patris, aliter tamen quam filius hominis. Pars enim substantiæ hominis generantis transit in substantiam geniti; sed divina natura impartibilis est: unde necesse est quod Pater generando Filium, non partem naturæ in ipsum transfuderit, sed totam naturam ei communicaverit, remanente distinctione solum secundum originem, ut ex dictis patet (qu. XL, art. 2).

Ad primum ergo dicendum, quod cum Filius dicitur natus de Patre, hæc præpositio, *de*, significat principium generans consubstantiale, non autem principium materiale. Quod enim producitur de materia, fit per transmutationem illius de quo producitur, in aliquam formam: divina autem essentia non est transmutabilis, neque alterius formæ susceptiva.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur Filius genitus de essentia Patris, secundum expositionem Magistri (lib I, dist. 5), designat habitudinem principii quasi activi. Ubi sic exponit: Filius est genitus de essentia Patris, id est, de Patre essentia, propter hoc quod Augustinus, XV De Trin. (cap. 13) dicit: *Tale est quod dico de Patre essentia, ac si expressius dicerem de Patris essentia.* Sed hoc non videtur sufficere ad sensum hujusmodi locutionis: possumus enim dicere, quod creatura est *ex Deo essentia*, non tamen quod sit *ex essentia Dei.* Unde aliter dici potest, quod hæc præpositio, *de*, semper denotat consubstantialitatem: unde non dicimus quod domus sit de ædificatore, cum non sit causa consubstantialis. Possumus autem dicere quod aliquid sit de aliquo, quocumque modo illud significetur, ut principium consubstantiale: sive illud sit principium activum, sicut Filius dicitur esse de Patre, sive sit principium materiale, sicut cultellus dicitur esse de ferro, sive sit principium formale, in his duntaxat in quibus ipsæ formæ sunt

---

ipso subsistat. Quapropter Filius dicitur esse de Patre tamquam de principio *quod*, de essentia vero tamquam de principio *quo*. Et idem dicendum de consubstantialitate Spiritus Sancti.

subsistentes, et non advenientes alteri: possumus enim dicere quod angelus aliquis est de natura intellectuali. Et per hunc modum dicimus quod Filius est genitus de essentia Patris, (1): inquantum essentia Patris Filio per generationem communicata, in eo subsistit.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, *Filius est genitus de essentia Patris*, additur aliquid respectu cujus potest salvari distinctio: sed cum dicitur quod tres personæ sunt de essentia divina, non ponitur aliquid respectu cujus possit importari distinctio per præpositionem significata: et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, *Sapientia est creata*, potest intelligi non de sapientia, quæ est Filius Dei, sed de sapientia creata quam Deus indidit creaturis. Dicitur enim (Eccli. I, 9): *Ipse creavit eam;* scilicet sapientiam, *in Spiritu Sancto: et effudit illam super omnia opera sua.* Neque est inconveniens, quod 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 a Filio, ut sit sensus; *Ab initio et ante sæcula creata sum*, id est, prævisa sum creaturæ uniri. Vel per hoc quod sapientia creata et genita nuncupatur, modus divinæ generationis nobis insinuatur. In generatione enim, quod generatur accipit naturam generantis, quod perfectionis est: in creatione vero, creans non mutatur, sed creatum non recipit naturam creantis. Dicitur ergo Filius simul creatus 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, can. 5.) Auctoritates 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 quæcumque substantia invisibilis.

(1) Seu quod idem est, de substantia Patris.

ARTICULUS IV.

Utrum in divinis sit potentia respectu actuum notionalium (1).

Ad quartum sic proceditur. 1 Videtur quod in divinis non sit potentia respectu actuum notionalium; omnis enim potentia est vel activa, vel passiva: sed neutra hic competere potest; potentia enim passiva in Deo non est, ut supra ostensum est (quæst XXV, art. 1); potentia vero activa non competit uni personæ respectu alterius, cum personæ divinæ non sint factæ, ut ostensum est (art. præc.): ergo in divinis non est potentia ad actus notionales.

2. Præterea, potentia dicitur ad possibile: sed divinæ personæ non sunt de numero possibilium, sed de numero necessariorum: ergo respectu actuum notionalium, quibus divinæ personæ procedunt, non debet poni potentia in divinis.

3. Præterea, Filius procedit ut Verbum, quod est conceptio intellectus; Spiritus Sanctus autem procedit ut amor, qui pertinet ad voluntatem: sed potentia in Deo dicitur per comparationen ad effectus, non autem per comparationem ad intelligere et velle, ut supra habitum est, (quæst. XXV, 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, cap. 1): *Si Deus Pater non potuit generare Filium sibi æqualem, ubi est omnipotentia Dei Patris?*: est

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 7, quæst. I, art. 1, et *De Potent.* quæst. II, art. etiam 1.

ergo in divinis potentia respectu actuum notionalium (1).

Respondeo dicendum, quod sicut ponuntur actus notionales in divinis, ita necesse est ibi ponere potentiam respectu hujusmodi actuum, cum potentia nihil aliud significet, quam principium alicujus actus. Unde cum Patrem intelligamus, ut principium generationis, et Patrem et Filium ut principium spirationis, necesse est quod 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, quod sicut secundum actus notionales non procedit aliqua persona, ut facta, ita neque potentia ad actus notionales dicitur in divinis per respectum ad aliquam personam factam, sed solum per respectum ad procedentem personam.

Ad secundum dicendum, quod possibile, secundum quod necessario ponitur, sequitur potentiam passivam, quæ non est in divinis: unde neque in divinis est aliquid possibile per modum istum, sed solum secundum quod possibile continetur sub necessario. Sic autem dici potest, quod sicut Deum esse est possibile, sic Filium generari est possibile.

Ad tertium dicendum, quod potentia significat principium: principium autem distinctionem importat ab eo cujus est principium. Consideratur autem duplex distinctio in his, quæ dicuntur de Deo: una secundum rem, alia secundum rationem tantum. Secundum rem quidem Deus distinguitur per essentiam a rebus, quarum est per creationem principium; sicut una persona distinguitur ab alia cujus est principium secundum actum notionalem (1). Sed actio ab agente non distinguitur in Deo, nisi secundum rationem tantum, alioquin actio esset accidens in Deo. Et ideo respectu illarum actionum secundum quas aliquæ res procedunt distinctæ a Deo, vel essentialiter, vel personaliter, potest Deo attribui potentia, secundum propriam rationem principii. Et ideo sicut ponimus potentiam creandi in Deo, ita possumus ponere potentiam generandi, vel spirandi. Sed *intelligere* vel *velle* non sunt tales actus qui designent processionem alicujus rei a Deo distinctæ vel essentialiter vel personaliter (2): unde respectu horum actuum non potest salvari ratio potentiæ in Deo, nisi secundum modum intelligendi et significandi tantum, prout diversimode significatur in Deo *intellectus* et *intelligere*: cum tamen ipsum *intelligere* Dei sit ejus essentia non habens principium.

---

(1) (Conclusio. *Cum in divinis sint actus notionales, potentiam quoque ibi horum actuum ponere oportet, ut in Patre potentiam generandi Filium, in Patre et Filio, potentiam spirandi Spiritui Sanctum.)*

Potentia dupliciter sumitur: primo, pro *potentia logica*, quæ consistit in non repugnancia terminorum, et de hac non est sermo; secundo, pro *principio operationis*, et sic sumitur hic; unde in divinis esse potentiam significat, esse potentiæ rationem formalem respectu actuum notionalium; sicut etiam, cum quæritur utrum in Deo sit scientia, nihil aliud quæritur, nisi, an scientia dicatur de Deo formaliter. (Cajetanus.)

Conclusio probatur, quia potentia non aliud significat, quam principium alicujus actus; sed in Patre est principium alicujus actus; nimirum generationis, et similiter in Patre et Filio est principium actus spirationis: ergo in illis est vera potentia.

(1) Puta vel Pater a Filio, cujus est principium per generationem; vel Pater et Filius a Spiritu Sancto, cujus principium sunt per activam spirationem.

(2) Si præcise spectentur secundum se, ut referantur ad objecta, quæ sunt res intellectæ vel volitæ: non autem si

ARTICULUS V.

Utrum potentia generandi significet relationem, et non essentiam (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod potentia generandi vel spirandi significet relationem, et non essentiam; potentia enim significat principium, ut ex ejus definitione patet; dicitur enim potentia activa esse principium agendi, ut patet in V Met. (text. 17): 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, quod sicut Deus potest generare Filium, ita et vult: sed voluntas generandi significat essentiam: ergo et potentia generandi (2).

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod potentia generandi, significat relationem in divinis. Sed hoc esse non potest: nam illud proprie dicitur potentia in quocumque agente, quo agens agit. Omne autem producens aliquid per suam actionem, producit sibi simile, quantum ad formam qua agit: sicut homo genitus est similis generanti in natura humana, cujus virtute pater potest generare hominem. Illud ergo est potentia generativa in aliquo generante, in quo genitum similatur generanti. Filius autem Dei similatur Patri gignenti, in natura divina; unde natura divina in Patre est potentia generandi in ipso (1): unde Hilarius dicit in V De Trin. *Nativitas Dei non potest eam, ex qua profecta est, non tenere naturam; nec enim aliud quam Deus subsistit, quod non aliunde quam de Deo subsistit.*

Sic igitur dicendum est, quod potentia generandi principaliter significat divinam essentiam, ut Magister dicit (lib. I Sent. dist. 7), non autem tantum relationem, nec etiam essentiam inquantum est idem relationi, ut significet ex æquo utrumque. Licet enim paternitas ut forma Patris significetur, est tamen proprietas personalis habens se ad personam Patris, ut forma individualis ad aliquod individuum creatum. Forma autem individualis in rebus creatis constituit personam generantem, non autem est quo generans generat: alioquin Socra-

---

per comparationem ad verbum aut amorem; ut sup. quæst. XXVIII, art. 4.

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 7, quæst. I, art. 2, et *De Potent.* quæst. II, art. 2.

(2) (Conclusio. *Potentia generandi principaliter divinam significat essentiam et in recto; paternitatem vero ac relationem non nisi in obliquo*).

Probatur prima pars, quia id in quo genitum assimilatur generanti est potissimum ac principale principium generationis substantialis, non quidem *quod*, sed *quo* generans generat; sed Filius Dei assimilatur Patri in natura et non in relatione. Præterea, Pater non habet fecunditatem a relatione, vel proprietate, cum ea sit incommunicabilis, sed a natura, ut in tali supposito existente; ergo per naturam Pater est potens ad generandum, et non per relationem. Et similiter in creatis, potentia generandi convenit supposito ratione naturæ, tamquam principii *quo* principalis. Probatur secunda, quia illud in obliquo significatur per potentiam generativam, quod, ut forma individualis, constituit formam generantis; et relatio personalis est ut forma individualis constituens personam generantis.

(1) Vel transposita constructione, quæ per se satis patere potest; *est in ipso potentia generandi.*

tes generaret Socratem. Unde neque paternitas potest intelligi, ut quo Pater generat, sed ut constituens personam generantis; alioquin Pater generaret Patrem. Sed id quo Pater generat, est natura divina in qua sibi Filius assimilatur: et secundum hoc Damascenus (De fid. Orth. lib. I, cap. 18) dicit, quod *generatio est opus naturæ*: non sicut generantis, sed sicut ejus quo generans generat. Et ideo potentia generandi significat in recto naturam divinam, sed in obliquo relationem.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia non significat ipsam relationem principii, alioquin esset in genere relationis, sed significat id quod est principium; non quidem sicut agens dicitur principium, sed sicut id quo agens agit, dicitur principium. Agens autem distinguitur a facto, et generans a generato. Sed id quo generans generat, est commune genito et generanti: et tanto perfectius, quanto perfectior fuerit generatio. Unde, cum divina generatio sit perfectissima, id quo generans generat, est commune genito et generanti, et idem numero, non solum specie, sicut in rebus creatis. Per hoc ergo quod dicimus, quod essentia divina est principium, quo generans generat, non sequitur quod essentia divina distinguatur a generato (1), sicut sequeretur, si diceretur quod essentia divina generat (2).

Ad secundum dicendum, quod 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, quod cum dico *potentiam generandi*, *potentia* significatur in recto, et *generatio* in obliquo, sicut si dicerem essentiam Patris (3). Unde, quantum ad essentiam quæ significatur, potentia generandi communis est tribus personis: quantum autem ad notionem quæ connotatur (1), propria est personæ Patris.

ARTICULUS VI.

Utrum actus notionalis ad plures personas terminari possit (2).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod actus notionalis ad plures personas terminari possit, ita quod sint plures personæ genitæ vel spiratæ in divinis. Cuicumque enim inest potentia generandi, potest generare: sed Filio inest potentia generandi; ergo potest generare: non autem seipsum; ergo alium filium: ergo possunt esse plures filii in divinis.

2. Præterea, Augustinus dicit Contra Maximinum, (lib. III, cap, 12): *Filius non genuit creatorem: neque enim non potuit, sed non oportuit.*

3. Præterea, Deus Pater est potentior ad generandum quam Pater creatus: sed unus homo potest generare plures filios: ergo et Deus; præcipue cum potentia Patris, uno filio generato, non diminuatur.

Sed contra est, quod in divinis non differt *esse* et *posse*: si igitur in divinis possent esse plures filii, essent plures filii; et ita essent plures personæ quam tres in divinis, quod est hæreticum (3).

---

(1) In aliis deest, *a generato*.

(2) Hinc ergo hæretica locutio videri debet, si præcise sumatur.

(3) Quæ communis est, *ut essentia*, non *ut essentia Patris*. Et sic etiam potentia, *ut potentia*; sed non *ut potentia generandi*.

(1) Id est quatenus importat aliquod connotatum notionale. Terminus connotativus idem est quod terminus adjectivus.

(2) De his etiam *Sent.* I, dist. 7, quæst. II, art. 1 et 2, et *De Potentia*. quæst. II, art. 1 ad 10, et art. 4 in corp.

(3) (Conclusio. *In divinis unus tantum est Pater, unus Filius, unus Spiritus Sanctus.*)

Sensus conclusionis non est præcise, utrum personæ divinæ possint esse plures quam tres, hoc enim jam quæst.

Respondeo dicendum, quod sicut Athanasius (in suo Symbolo) dicit, in divinis est tantum unus Pater, unus Filius, unus Spiritus Sanctus. Cujus quidem ratio quaduplex assignari potest.

Prima quidem ex parte relationum, quibus solum personæ distinguuntur. Cum enim personæ divinæ sint ipsæ relationes subsistentes, non possent esse plures Patres vel plures filii in divinis, nisi essent plures paternitates et plures filiationes; quod quidem esse non posset, nisi secundum materialem eorum distinctionem. Formæ enim unius speciei non multiplicantur, nisi secundum materiam, quæ in divinis non est. Unde in divinis non potest esse nisi una tantum filiatio subsistens, sicut et albedo subsistens non posset esse nisi una.

Secunda vero ex modo processionum, quia Deus omnia intelligit et vult uno et simplici actu: unde non potest esse nisi una persona procedens per modum Verbi, quæ est Filius; et una tantum per modum amoris, quæ est Spiritus Sanctus.

Tertia vero sumitur ex modo procedendi, quia persone ipsæ procedunt naturaliter, ut dictum est (art. 2): natura autem determinatur ad unum.

Quarta ex perfectione divinarum personarum: ex hoc enim est perfectus Filius quod tota filiatio divina in eo continetur, et quod est tantum unus Filius; et similiter dicendum est de aliis personis.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis simpliciter concedendum sit quod potentiam quam habet Pater, habeat Filius, non tamen concedendum est, quod Filius habeat potentiam generandi, si *generandi* sit gerundivum verbi activi: ut sit sensus quod Filius habeat potentiam ad generandum (1). Sicut, licet 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, quod Augustinus in verbis illis non intendit dicere quod Filius posset generare filium, sed quod hoc non est ex impotentia Filii quod non generet, ut infra patebit (quæst. XLII, art. 6) (2).

Ad tertium dicendum, quod immaterialitas et perfectio divina requirit, ut non possint esse plures filii in divinis, sicut dictum est (in corp.) Unde quod non sint plures Filii, non est ex impotentia Patris ad generandum.

XXX discusum est. Sed quæritur, an ratio formalis alicujus personæ possit plurificari, ita scilicet, quod non sit tantum unus Filius, aut unus Spiritus Sanctus: ut sic ista quæstio differat ab illa, quia ibi de pluralitate personarum simpliciter, hic autem de pluralitate personarum ejusdem rationis formalis quæstio est. (Cajetanus.) Conclusio in textu quatuor rationibus optime probatur, quæ claræ sunt, et commentario non indigent.

(1) Quo potissimum sensu a grammaticis hæc locutio sumi solet. Unde planius negandum est quod potentia generandi, *ut potentia generandi*, sit in Filio, quam concedendum quod sit.

(2) Eadem potentia quæ est in Patre, simul est in Filio, sed cum alia relatione. Tamen excellentiæ naturæ divinæ non convenit, ut Filius genitus alium Filium generet, quia esset processus in infinitum. Itaque *posse generare* non est de illis, quæ ad Filium pertinent; unde *non posse generare* impotentiam ejus non arguit. Quod ex ipsa ratione patet generationis Filii, qui procedit ut Verbum per intellectum, ut ejus terminus adæquatus, ac proinde ex hac parte totam divinam fecunditatem exhaurit, in ipsoque invenitur *tota* Filiatio, quæ incommunicabilis est. Et similiter dicendum de processione Spiritus Sancti.

QUÆSTIO XLII.

DE ÆQUALITATE ET SIMILITUDINE DIVINARUM PERSONARUM AD INVICEM.—(In sex articulos divisa).

Deinde considerandum est de comparatione personarum ad invicem: et 1.° quantum ad æqualitatem et similitudinem; 2.° quantum ad missionem.

Circa primum quæruntur sex: 1.° Utrum æqualitas locum habeat in divinis personis.—2.° Utrum persona procedens sit æqualis ei a qua procedit, secundum æternitatem. — 3.° Utrum sit aliquis ordo in divinis personis.—4.° Utrum personæ divinæ sint æquales secundum magnitudinem.—5.° Utrum una earum sit in alia.—6.° Utrum sint æquales secundum potentiam.

ARTICULUS I.

Utrum æqualitas locum habeat in divinis (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod æqualitas non competat divinis personis. Æqualitas enim attenditur secundum unum in quantitate, ut patet per Philosophum, V Met. (tex. 20). In divinis autem personis non invenitur neque quantitas continua intrinseca, quæ dicitur magnitudo; neque quantitas continua extrinseca, quæ dicitur locus et tempus; neque secundum quantitatem discretam invenitur in eis æqualitas, quia duæ personæ sunt plures quam una: ergo divinis personis non convenit æqualitas.

2. Præterea, divinæ personæ sunt unius essentiæ, ut supra dictum est, (quæst. XXXIX, 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 quibuscumque invenitur æqualitas, illa sunt sibi invicem æqualia, quia æquale dicitur æquali æquale: sed divinæ personæ non possunt sibi invicem dici æquales, quia ut Augustinus dicit, VI de Trin. (cap. 10): *Imago, si perfecte 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, cum secundum relationes personæ ab invicem distinguantur: non ergo æqualitas divinis personis convenit.

Sed contra est, quod Athanasius (in suo Symbolo) dicit, quod *tres personæ coæternæ sibi sunt, et coæquales* (1).

---

(1) De his etiam part. III, quæst. LVIII, art. 2, ut et *Sent.* I, dist. 19, quæst. I, art. 1, et *Cont. Gent.* lib. IV, cap. 9.

(1) (Conclusio. *Cum in divinis sit una essentia, æqualitatem quoque ibi ponere necessarium est.)*

Est de fide, nam Joan. V, 18, Christus *Patrem suum dicebat Deum, æqualem se faciens Deo.* Et ad Philip. II, 6, Apostolus de eo dicit, quod *non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo.* Eadem veritas in symbolis et conciliis traditur. Sic in Athanasiano dicitur; *In hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus; sed totæ tres Personæ coæternæ sibi sunt, et coæquales.* Et in concilio Lateran IV; *Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt consubstantiales, et coæquales.*—Et ratio est, quia si esset aliqua inæqualitas in divinis personis,

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere æqualitatem in divinis personis; quia, secundum Philosophum in X Met. (text. 15), æquale dicitur quasi per negationem minoris et majoris; non autem possumus in divinis personis ponere aliquid majus et minus, quia, ut Boetius dicit (Lib. de Trinit.) *eos differentia, scilicet deitatis, comitatur, qui vel augent vel minuunt, ut Ariani; qui gradibus numerorum Trinitatem variantes distrahunt, atque in pluralitalem deducunt.* Cujus ratio est, quia inæqualium non potest esse una quantitas numero. Quantitas autem in divinis non est aliud quam ejus essentia: unde relinquitur, quod si esset aliqua inæqualitas in divinis personis, non esset in eis una essentia, et sic non essent tres personæ unus Deus; quod est impossibile. Oportet igitur æqualitatem ponere in divinis personis.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est quantitas. Una scilicet quæ dicitur quantitas molis, vel quantitas dimensiva (1), quæ in solis rebus corporalibus est; unde in divinis personis locum non habet. Sed alia est quantitas virtutis, quæ attenditur secundum perfectionem alicujus naturæ vel formæ: quæ quidem quantitas designatur secundum quod dicitur aliquid magis vel minus calidum, inquantum est perfectius vel minus perfectum in tali caliditate. Hujusmodi autem quantitas virtualis attenditur primo quidem in radice, id est, in ipsa perfectione formæ, vel naturæ; et sic dicitur magnitudo specialis (2), sicut dicitur magnus calor propter suam intensionem et perfectionem. Et ideo dicit Augustinus VI de Trin. (cap. 18) quod, *in his quæ non mole magna sunt, hoc est majus esse, quod est melius esse*; nam melius dicitur quod perfectius est. Secundo autem attenditur quantitas virtualis in effectibus formæ. Primus autem effectus formæ est esse; nam omnis res habet esse secundum suam formam. Secundus autem effectus est operatio; nam omne agens agit per suam formam. Attenditur igitur quantitas virtualis et secundum esse, et secundum operationem: secundum esse quidem, inquantum ea quæ sunt perfectionis naturæ, sunt majoris durationis: secundum operationem vero, inquantum ea quæ sunt perfectioris naturæ, sunt magis potentia ad agendum. Sic igitur, ut Augustinus dicit, in Lib. de fid. ad Pet. (cap. 1), *æqualitas intelligitur in Patre et Filio et Spiritu Sancto, inquantum nullus horum alium* (1) *aut præcedit æternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate.*

Ad secundum dicendum, quod ubi attenditur æqualitas secundum quantitatem virtualem, æqualitas includit in se similitudinem, et aliquid plus, quia excludit excessum. Quæcumque enim communicant in una forma, possunt dici similia, etiamsi inæqualiter illam formam participant, sicut si dicatur aer esse similis igni in calore: sed non possunt dici æqualia, si unum altero perfectius formam illam participet. Et quia non solum una est natura Patris et Filii, sed etiam æque perfecte est in utroque; ideo non solum dicimus Filium esse similem Patri, ut excludatur error Eunomii, sed etiam dicimus æqualem, ut excludatur error Arii.

Ad tertium dicendum, quod æqualitas vel similitudo dupliciter potest significari in divinis; scilicet per no-

---

non essent ejusdem numero essentiæ; et sic non essent unus Deus.

(1) Licet personæ divinæ non sint æquales quantitate dimensiva, cum hanc non habeant, sunt tamen æquales quantitate virtuali. Æqualitas ergo ibi attenditur secundum unum in quantitate spirituali, id est, virtutis, perfectionis, bonitatis, non secundum unum in quantitate corporali.

(2) Aliæ editiones; *spiritualis.*

(1) In aliis deest, *alium.*

mina, et per verba. Secundum quidem quod significatur per nomina, mutua æqualitas dicitur in divinis personis, et similitudo: Filius enim est æqualis et similis Patri, et e converso. Et hoc ideo, quia essentia divina non magis est Patris quam Filii. Unde sicut Filius habet magnitudinem Patris, quod est esse eum æqualem Patri, ita Pater habet magnitudinem Filii, quod est esse eum æqualem Filio. Sed quantum ad creaturas, ut Dionysius dicit (De divin. nom. cap. 9), non recipitur conversio æqualitatis et similitudinis. Dicuntur enim causata similia causis, inquantum habent formam causarum, sed non e converso; quia forma principaliter est in causa, et secundario in causato. Sed verba significant æqualitatem cum motu. Et licet motus non sit in divinis, est tamen ibi accipere. Quia igitur Filius accipit a Patre, unde est æqualis ei, et non e converso, propter hoc dicimus quod Filius coæquatur Patri (1), et non e converso.

Ad quartum dicendum, quod 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, quod idem ad seipsum non refertur aliqua relatione reali: nec iterum una relatio refertur ad alteram per aliquam aliam relationem. Cum enim dicimus quod 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 a relationibus personalibus, sed in suo intellectu includit et relationes distinguentes personas, et essentiæ unitatem. Et propterea Magister dicit (Sent. I, dist. 31) quod in his appellatio tantum est relativa.

(1) Verba *æquari* et *coæquari* æqualitatem significant cum motu vel acceptione quantitatis. In divinis, licet non sit motus, est tamen ibi, loco motus, acceptio, prout una persona dicitur ab alia accipere.

ARTICULUS II.

Utrum persona procedens sit coæterna suo principio, ut Filius Patri (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod persona procedens non sit coæterna suo principio, ut Filius Patri. Arius enim duodecim modos generationis assignat. Primus modus est juxta fluxum lineæ a puncto, ubi deest æqualitas simplicitatis: secundus modus est juxta emissionem radiorum a sole, ubi deest æqualitas naturæ: tertius modus est juxta characterem seu impressionem a sigillo, ubi deest consubstantialitas et potentiæ efficientia: quartus modus est juxta immissionem bonæ voluntatis a Deo, ubi etiam deest consubstantialitas: quintus modus est juxta exitum accidentis a substantia, sed accidenti deest subsistentia: sextus modus est juxta abstractionem speciei a materia, sicut sensus accipit speciem a re sensibili, ubi deest æqualitas simplicitatis spiritualis (2): septimus modus est juxta excitationem voluntatis a cogitatione, quæ quidem excitatio temporalis est: octavus modus est juxta transfigurationem, ut ex ære fit imago, quæ materialis est: nonus modus est, ut motus a movente, et hic etiam ponitur effectus et causa: decimus modus est juxta eductionem specierum a genere, qui non competit in divinis, quia Pater

(1) De his etiam *Cont. Gent.* lib. IV, cap. 11, *De Potent.* quæst. II, art. 3, et quæst. III, art. 13, et *Opusc.* II, cap. 41.

(2) Codd. Alcanit, et Camer. *æqualitas spiritualitatis.*

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 a patre, ubi est prius et posterius secundum tempus. Patet ergo quod in omni modo quo aliquid est ex altero, deest æqualitas naturæ, aut æqualitas durationis: si igitur Filius est a Patre, oportet dicere, vel 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.

3. Præterea, omne quod corrumpitur, desinit esse; ergo omne quod generatur, incipit esse; ad hoc enim generatur, ut sit: sed Filius est genitus a Patre: ergo incipit esse, et non est coæternus Patri.

4. Præterea, si Filius genitus est a 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 quod Filius semper sit imperfectus, quod est inconveniens: est ergo dare aliquod instans generationis Filii; ante illud ergo instans Filius non erat.

Sed contra est, quod Athanasius dicit: *Totæ tres personæ coæternæ sibi sunt* (1).

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere Filium esse coæternum Patri. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod aliquid ex principio existens posterius esse suo principio, potest contingere ex duobus; uno modo ex parte agentis, alio modo ex parte actionis. Ex parte agentis quidem, aliter in agentibus voluntariis, aliter in agentibus naturalibus. In agentibus quidem voluntariis, propter electionem temporis: sicut enim in agentis voluntarii potestate est eligere formam quam effectui conferat, ut supra dictum est (quæst. XLI, art. 2), ita in ejus potestate est eligere tempus in quo effectum producat. In agentibus autem naturalibus hoc contingit, quia agens aliquod non a principio habet perfectionem virtutis naturalis ad agendum, sed ei advenit post aliquod tempus; sicut homo non a principio generare potest. Ex parte autem actionis impeditur ne id quod est a principio, simul sit cum suo principio, propter hoc quod actio est successiva: unde dato quod aliquod agens tali actione agere inciperet statim cum est, non statim in eodem instanti esset effectus, sed in instanti ad quod terminatur actio. Manifestum est autem secundum præmisa, quod Pater non generat Filium voluntate, sed natura: et iterum, quod natura Patris ab æterno perfecta fuit: et iterum, quod actio qua

---

(1) (Conclusio. *Cum Pater non voluntate, sed natura ab æterno perfecta, absque successiva actione Filium generet, eumdem ipsum sibi coæternum habet.)*

Sic etiam definitur in concilio Toletano XI, et in professione Damasi papæ sic: *Si quis homo perpetuo Patrem, non perpetuo Filium, non perpetuo Spiritum Sanctum esse dicat, anathema sit.*

Esse de fide, patet etiam ex auctoritatibus supra citatis. Quod hac ratione probat S. Thomas: omne ex principio existens, posterius illo, aut procedit ab illo voluntarie, aut a natura paulatim perfecta, aut actione successiva; sed Pater non generat Filium voluntate, sed natura ab æterno perfecta, et absque actione successiva: ergo habet Filium coæternum, Et similiter dicendum de Spiritu Sancto.— Accedit, quod Pater numquam fuerit non Pater, ideoque oportet eum semper habuisse Filium. Item, intellectus divinus utpote perfectissimus, semper fuit in actu; unde consequens est, quod numquam caruerit Verbo: sicut sol aut ignis splendorem ex se producens, ne puncto quidem temporis eum antecedit.

Pater producit Filium, non est successiva, quia sic Filius Dei successive generaretur, et esset ejus generatio materialis, et cum motu, quod est impossibile (1). Relinquitur ergo quod Filius fuit, quandocumque fuit Pater; et sic Filius est coæternus Patri; et similiter Spiritus Sanctus utrique.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Augustinus dicit (lib. *De verbis Domini*, serm. 38), nullus modus processionis alicujus creaturæ perfecte repræsentat divinam generationem. Unde oportet ex multis modis colligere similitudinem, ut quod deest ex uno, aliqualiter suppleatur ex altero (2). Et propter hoc dicitur in synodo Ephesina: *Coexistere semper coæternum Patri Filium, splendor tibi denuntiet; impassibilitatem nativitatis ostendat Verbum; consubstantialitatem Filii nomen insinuet.* Inter omnia tamen expressius repræsentat processio verbi ab intellectu: quod quidem non est posterius eo a quo procedit, nisi sit talis intellectus qui exeat de potentia in actum; quod in Deo dici non potest.

Ad secundum dicendum, quod æternitas excludit principium durationis, sed non principium originis.

Ad tertium dicendum, quod omnis corruptio est mutatio quædam, et ideo omne quod corrumpitur, incipit non esse, et desinit esse: sed generatio divina non est transmutatio, ut dictum est (quæst. XXVII, art. 2): unde Filius semper generatur, et Pater semper generat.

Ad quartum dicendum, quod 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 (quæst. X, art. 4). Generatio vero Filii non est in *nunc* temporis, aut in tempore, sed in æternitate: et ideo ad significandum præsentialitatem et permanentiam æternitatis potest dici quod semper nascitur, ut Origenes dixit (hom. in cap. 1, Joan.) Sed ut Gregorius et Augustinus dicunt, melius est quod dicatur *semper natus*, ut ly *semper* designet permanentiam æternitatis, et ly *natus* perfectionem geniti. Sic ergo Filius non imperfectus est, *neque erat quando non erat* (1), ut Arius dixit.

(1) Duæ Patav. et Imperialis; *generatus esset, et ejus generatio materialis, cum motus esset, etc.*

(2) Filius et Spiritus Sanctus aliquo modo processionis creaturarum non procedunt, (ut ex illis duodecim modis arguebat Arius), sed procedunt modo nobis plene irrepræsentabili. Ignorantissimi igitur homuncionis est velle modum divinæ processionis perfecte repræsentare per, non dicam duodecim, sed infinitos modos, si darentur, processionis creaturarum, quantumvis nobilissimarum. Impossibile enim hoc est, non minus quam ut plurimæ lucernæ lumen Solis adæquent. (Capponi.)

ARTICULUS III.

Utrum in divinis personis sit ordo naturæ (2).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in divinis personis non sit ordo naturæ. Quidquid enim in divinis est, vel est essentia, vel persona, vel notio: sed ordo naturæ non significat essentiam, neque est aliqua personarum, aut notionum: ergo ordo naturæ non est in divinis.

2. Præterea, in quibuscumque est ordo naturæ, unum est prius altero, saltem secundum naturam et intellectum: sed in divinis personis nihil est prius et posterius, ut Athanasius dicit: ergo in divinis personis non est ordo naturæ.

3. Præterea, quidquid ordinatur,

(1) Supple, *non erat ulla duratio in qua ipse non esset.*

(2) De his etiam *Sent.* I, dist. 12, art. 2, et dist. 20, art. 3, et *De Potent.* quæst. X, art. item 3.

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. Ubicumque est pluralitas sine ordine, ibi est confusio: sed in divinis personis non est confusio, ut Athanasius dicit: ergo est ibi ordo (1).

Respondeo dicendum, quod ordo semper dicitur per comparationem ad aliquod principium. Unde sicut dicitur principium multipliciter, scilicet secundum situm, ut punctus; secundum intellectum, ut principium demonstrationis; et secundum causas singulas; ita etiam dicitur ordo. In divinis autem dicitur principium secundum originem, absque prioritate, ut supra dictum est, (quæst. XXXIII, art. 1): unde oportet ibi esse ordinem, secundum originem absque prioritate: et hic vocatur *ordo naturæ*, secundum Augustinum, (cont. Maxim. cap. 4), *non quo alter sit prius altero, sed quo alter est ex altero.*

Ad primum ergo dicendum, quod ordo naturæ significat notionem originis in communi (1), non autem in speciali.

Ad secundum dicendum, quod in rebus creatis, etiam cum id quod est a principio, sit suo principio coævum secundum durationem; tamen principium est prius secundum naturam et intellectum, si consideretur id quod est principium. Sed si considerentur ipsæ relationes causæ et causati, et principii et principiati; manifestum est, quod relativa sunt simul natura et intellectu, inquantum unum est in definitione alterius. Sed in divinis ipsæ relationes sunt subsistentes personæ in una natura: unde neque ex parte naturæ, neque ex parte relationum, una persona potest esse prior alia, neque etiam secundum naturam et intellectum.

Ad tertium dicendum, quod ordo naturæ dicitur, non quod ipsa natura ordinetur, sed quod ordo in divinis personis attenditur secundum naturalem originem.

Ad quartum dicendum, quod natura quodammodo importat rationem principii, non autem essentia: et ideo ordo originis melius nominatur ordo naturæ, quam ordo essentiæ.

---

(1) (Conclusio. *Quemdam in divinis naturæ ordinem necesse est esse, secundum quod ibi quoddam originis principium est absque prioritate.)*

Sensus non est, utrum sit ordo naturæ tamquam rei ordinatæ, sed, utrum sit ordo naturæ, id est, naturalis, ut naturale distinguitur contra voluntarium.—Non est autem in divinis ordo temporis, quia tres personæ sunt coæternæ; nec dignitatis, quia sunt coæquales; nec naturæ talis, ut una persona sit natura prior et altera posterior; sed est ordo originis, absque prioritate, qui dicitur per comparationem ad principium. Quod probatur ex symbolo Athanasiano in principio ubi ait: *Fides catholica hæc est, ut unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas, neque substantiam separantes.* Quorum alterum Sabellius, alterum vero Arius faciebat. Ubi autem est pluralitas sine ordine, ibi est confusio. Verum prioritas naturæ, aut dependentia unius ab alio tota consistit in ratione essendi, et non potest attendi secundum proprietates relativas, ut relativæ sunt, quia relativa sunt simul natura et intellectu. At cum divinæ personæ conveniant in eodem esse essentiæ et existentiæ, nulla prioritas naturæ aut dependentia potest in illis reperiri. Quamvis ergo in divinis sit ordo originis, non tamen una persona est posterior altera secundum naturam, aut pendet ab illa.

(1) Notio illa determinatur secundum diversa adjuncta, ut cum dicitur ordo Patris ad Filium, significatur notio quæ est paternitas; et cum dicitur ordo Filii ad Patrem significatur notio quæ est filiatio.

ARTICULUS IV.

Utrum Filius sit æqualis Patri secundum magnitudinem (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius non sit æqualis Patri in magnitudine; dicit enim ipse, Joan. XIV, 28; *Pater major me est.* Et Apostolus (I. Cor. XV, 28): *Ipse Filius subjectus erit illi, qui sibi subjecit omnia.*

2. Præterea, paternitas pertinet ad dignitatem Patris: sed paternitas non convenit Filio: ergo non quidquid dignitatis habet Pater, habet Filius; ergo non est æqualis Patri in magnitudine.

3. Præterea, ubicumque est totum et pars, plures partes sunt aliquid majus quam una tantum, vel pauciores; sicut tres homines sunt aliquid majus quam duo vel unus: sed in divinis videtur esse totum universale et pars, nam sub relatione vel notione plures notiones continentur: cum igitur in Patre sint tres notiones (2), in Filio autem tantum duæ, videtur quod Filius non sit æqualis Patri.

Sed contra est, quod dicitur (Philip. II, 6): *Non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo* (3).

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere Filium esse æqualem Patri in magnitudine. Magnitudo enim Dei non est aliud quam perfectio naturæ ipsius. Hoc autem est de ratione paternitatis et filiationis, quod 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 a 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, (quæst. XXXIII, art. 2), quod in divinis est proprie et vere paternitas et filiatio: nec potest dici quod virtus Dei Patris fuerit defectiva in generando; neque quod Dei Filius successive et per transmutationem ad perfectionem pervenerit. Unde necesse est dicere quod ab æterno fuerit Patri æqualis in magnitudine. Unde et Hilarius dicit (in lib. de Synod.): *Tolle corporum infirmitates, tolle conceptus initium, tolle dolores partus et omnem humanam necessitatem; omnis filius secundum naturalem nativitatem æqualitas patris est, quia est similitudo naturæ.*

Ad primum ergo dicendum, quod verba illa intelliguntur dicta de Christo secundum humanam naturam, in qua minor est Patre, et ei subjectus; sed secundum naturam divinam æqualis est Patri. Et hoc est quod Athanasius dicit (in Symbol.): *Æqualis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem.* Vel secundum Hilarium (De Trin. lib. IX): *Donantis auctoritate Pater major est: sed minor non est cui unum esse donatur.* Et in lib. de Syn. dicit quod *subjectio Filii, naturæ pietas est, id est, recognitio auctoritatis paternæ: subjectio autem cæterorum, creationis infirmitas.*

Ad secundum dicendum, quod æqualitas attenditur secundum magnitudinem: magnitudo autem in divinis significat perfectionem naturæ, (ut dictum

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 19, quæst. I, art. 2, et *Cont. Gent*, lib. IV, cap. 7, art. II, ut et cap. 21, col. 8, et *De Potent.* quæst. II, art. 3, et quæst. X, art. 4, et super *Boetium, de Trin.* quæst. IV, art. etiam. 4.

(2) Innascibilitas nimirum, paternitas, et spiratio activa; sed in Filio ista tantum cum filiatione.

(3) (Conclusio. *In divinis necesse est Filium esse æqualem Patri in magnitudine, accipiendo totam naturæ Patris perfectionem.)*

Est etiam de fide, ut ex procedentibus fluit, nam magnitudo hic non aliud significat, quam perfectionem naturæ; et tres Personæ sunt consubstantiales, coæternæ et coæquales. Hinc in symbolo Athanasiano dicitur; *qualis Pater, talis Filius, talis Spiritus Sanctus.*

est, art. 1), et ad essentiam pertinet. Et ideo æqualitas in divinis et similitudo secundum essentialia attenditur; nec potest secundum distinctionem relationum inæqualitas vel dissimilitudo dici. Unde Augustinus dicit contra Maximinum, (lib. III, cap. 13): *Originis quæstio est, quis de quo sit: æqualitatis autem, qualis aut quantus 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. Vere ergo dicitur quod quidquid dignitatis habet Pater, habet Filius: nec sequitur, "paternitatem habet Pater; ergo paternitatem habet Filius.„ Mutatur enim *quid* in *ad aliquid* (1). Eadem enim est essentia et dignitas Patris et Filii, sed in Patre est secundum relationem dantis, in Filio secundum relationem accipientis (2).

Ad tertium dicendum, quod relatio in divinis non est totum universale, quamvis de singulis (3) relationibus prædicetur, quia omnes relationes sunt unum secundum essentiam et esse; quod repugnat rationi universalis, cujus partes secundum esse distinguuntur. Et similiter persona, ut supra dictum est (quæst. XXX, art. 4), non est universale in divinis. Unde neque omnes relationes sunt majus aliquid quam una tantum, nec omnes personæ majus aliquid quam una tantum, quia tota perfectio divinæ naturæ est in qualibet personarum (4).

(1) Id est mutatur absolutum in relativum.

(2) Sicut communicare divinam naturam est perfectionis in Patre et Filio, ita perfecte accipere communicatam est perfectionis in Spiritu Sancto; et utraque perfectio non differt secundum quantitatem, sed secundum relationem quæ inæqualitatem, non constituit.

(3) Morelles et Imperialis; *similibus.*

(4) In divinis neque est universale, neque particulare. Quodlibet enim universale prædicatur de pluribus secundum esse differentibus, atque ideo ipsa particularia distinguuntur secundum esse, quod in Trinitate locum non habet.

ARTICULUS V.

Utrum Filius sit in Patre, et e converso (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius non sit in Patre, et e converso. Philosophus enim (in IV Phys., text. 23) ponit octo modos essendi aliquid in aliquo, et secundum nullum horum Filius est in Patre, aut e converso, ut patet discurrenti per singulos modos: ergo Filius non est in Patre, nec e converso.

2. Præterea, nihil quod exivit ab aliquo, est in eo: sed Filius ab æterno exivit a Patre, secundum illud Micheæ (V, 2): *Egressus ejus ab initio a diebus æternitatis:* ergo Filius non est in Patre.

3. Præterea, unum oppositorum non est in altero: sed Filius et Pater opponuntur relative: ergo unus non potest esse in alio.

Sed contra est, quod dicitur (Joan. XIV, 10): *Ego in Patre, et Pater in me est* (2).

Respondeo dicendum, quod in Patre

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 19, quæst. III, art. 2, et *Cont. Gent.* lib. IV, cap. 9 et 65, et *Joan.* X, lect. 6, ut et *Joan.* XVI, lect. 7.

(2) (Conclusio. *In divinis Pater est in Filio et e contra, secundum essentiam, relationem, et originem.)*

Hoc est quod a theologis vocatur *circuminsessio*, (græce περιχώρησις). id est, *inexistentia*, seu, *intima existentia unius personæ in alia, sine confusione personæ.* De fide est dari in Deo personarum circuminsessionem, sicut Christus testatur, Joan. XIV, 11: *Ego in Patre et Pater in me est.* Et paulo post: *Pater in me manens, ipse facit opera.* Hanc veritatem aperte Sancti Patres asserunt, ut

et Filio tria est considerare, scilicet essentiam, et relationem, et originem; et secundum quodlibet istorum Filius est in Patre, et e converso. Secundum essentiam enim Pater est in Filio, quia Pater est sua essentia, et communicat suam essentiam Filio, non per aliquam suam transmutationem. Unde sequitur quod, cum essentia Patris sit in Filio, in Filio sit Pater. Et similiter, cum Filius sit sua essentia, sequitur quod sit in Patre, in quo est ejus essentia. Et hoc est quod Hilarius dicit (De Trin. lib. V:) *Naturam suam, ut ita dicam, sequitur immutabilis Deus, immutabilem gignens Deum subsistentem. Ergo in eo Dei naturam intelligimus, cum in Deo Deus insit.* Secundum etiam relationes manifestum est, quod unum oppositorum relative est in altero, secundum intellectum. Secundum originem etiam manifestum est, quod processio verbi 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, quod ea quæ in creaturis sunt, non sufficienter repræsentant ea quæ Dei sunt: et ideo secundum nullum eorum modorum quos Philossophus enumerat, Filius est in Patre, aut e converso. Accedit tamen magis ad hoc modus ille secundum quem aliquid dicitur esse in principio originante, nisi quod deest unitas essentiæ in rebus creatis, inter principium et id quod est a principio.

Ad secundum dicendum, quod exitus Filii a Patre est secundum modum processionis interioris, pront verbum exit a corde, et manet in eo. Unde exitus iste in divinis est secundum solam distinctionem relationum, non secundum essentialem aliquam distantiam.

Ad tertium dicendum, quod Pater et Filius opponuntur secundum relationes, non autem secundum essentiam; et tamen oppositorum relative unum est in altero, ut dictum est (in corp.)

ARTICULUS VI.

Utrum Filius sit æqualis Patri secundum potentiam (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius non sit æqualis Patri secundum potentiam: dicitur enim (Joan. V, 19): *Non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem*; Pater autem a se potest facere: ergo Pater major est Filio secundum potentiam.

2. Præterea, major est potentia ejus, qui præcipit et docet, quam ejus qui obedit et audit: sed Pater mandat Filio, secundum illud (Joan. XIV, 31); *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio*: Pater etiam docet Filium, secundum illud (Joan. V, 20); *Pater diligit Filium, et omnia demonstrat ei, quæ ipse facit*: similiter et Filius audit, secundum illud (Joan. V, 30); *Sicut audio, judico*: ergo Pater est majoris potentiæ quam Filius.

3. Præterea, ad omnipotentiam Patris pertinet, quod possit Filium ge-

---

Hilarius (de Trinit. lib. VII): *Pater in Filio est, et Filius in Patre, Deus in Deo.* et S. Fulgentius (de fide, cap. 1, num. 4) *Totus Pater*, inquit, *in Filio et Spiritu Sancto est, et totus Filius in Patre et Spiritu Sancto est, totusque Spiritus Snnctus in Patre et Filio est.* Quod alii Patres declarant simili trium candelarum, quorum lumina intra unum spacium se invicem permeant, ac nihilominus manent distincta. Hæc circuminsessio, juxta S. Thomam, tribus modis fit; essentia, quæ una et eadem est in singulis personis; origine, quæ est per actionem immanentem et ad intra: et relatione, quia relata simul coæxistunt, et unum est de conceptu alterius. Circuminsessionis magna utilitas in eo est, quod ad personarum distinctionem, earumque consubstantialitatem adstruendam valde conferat.

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 20. art. 2.

nerare sibi æqualem: dicit enim Augustinus contra Maxim. (lib. III, cap. 7): *Si non potuit generare sibi æqualem, ubi est omnipotentia Dei Patris?* Sed Filius non potest generare Filium, ut supra ostensum est (quæst. XLII, art. 6 ad 2): non ergo quidquid pertinet ad omnipotentiam Patris, potest Filius; et ita non est ei in potestate æqualis.

Sed contra est, quod dicitur (Joan. V, 19): *Quæcumque Pater facit, hæc et Filius similiter facit* (1).

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere quod Filius est æqualis Patri in potestate; potentia enim agendi consequitur perfectionem naturæ. Videmus enim in creaturis, quod quanto aliquis habet perfectiorem naturam, tanto est majoris virtutis in agendo. Ostensum est autem supra, (art. 1 et 4) quod ipsa ratio divinæ paternitatis et filiationis exigit, quod Filius sit æqualis Patri in magnitudine, id est, in perfectione naturæ: unde relinquitur quod Filius sit æqualis Patri in potestate: et eadem ratio est de Spiritu Sancto respectu utriusque.

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc quod dicitur, *Filius non potest a se facere quidquam*, non subtrahitur Filio aliqua potestas quam habeat Pater, cum statim subdatur, *quodcumque Pater facit Filius similiter facit*; sed ostenditur quod Filius habet potestatem a Patre, a quo habet naturam. Unde dicit Hilarius (De Trin. lib. IX): *Naturæ divinæ hæc unitas est, ut ita per se agat Filius, quod non a se agat.*

Ad secundum dicendum, quod in demonstratione Patris, et auditione Filii, non intelligitur nisi quod Pater communicat scientiam Filio, sicut et essentiam. Et ad idem potest referri mandatum Patris, per hoc quod ab æterno dedit ei scientiam et voluntatem agendorum, eum generando. Vel potius referendum est ad Christum, secundum humanam naturam.

Ad tertium dicendum, quod sicut eadem essentia quæ in Patre est paternitas, in Filio est filiatio; ita eadem est potentia, qua Pater generat, et qua Filius generatur. Unde manifestum est, quod quidquid potest Pater, potest Filius; non tamen sequitur quod possit generare, sed mutatur *quid* in *ad aliquid* (1): nam generatio significat relationem in divinis. Habet ergo Filius eamdem potentiam quam Pater, sed cum alia relatione: quia Pater habet eam, ut *dans*, et hoc significatur, cum dicitur, quod potest generare; Filius autem habet eam, ut *accipiens*, et hoc significatur, cum dicitur quod potest generari.

---

(1) (Conclusio. *Cum Filius æqualis sit Patri in perfectione naturæ, æqualem ei esse in sua potentia necesse est.*)

Conclusio est de fide, quia ratio Paternitatis et Filiationis exigit æqualitatem in magnitudine, et perfectione naturæ; ac proinde æqualitatem in potentia, quæ sequitur perfectionem naturæ. Ideo in symbolo Athanasiano dicitur: *Omnipotens Pater, Omnipotens Filius, Omnipotens Spiritus Sanctus.* Et in concilio Lateran. IV, cap. Firmiter dicitur; *Credimus... quod Pater generans, et Filius nascens, et Spiritus Sanctus procedens, sunt consubstantiales, coæterni, coomnipotentes, et coæquales.* Et in concilio Toletano III, sub Pelagio II, can. XI definitum fuit: *Quicumque Patrem et Filium et Spiritum Sanctum honore, et gloria, et divinitate separat, aut disjungit*, anathema sit. Cujus ratio ab ipso Christo exhibetur cum ait, Joan. XVI, 16: *Omnia quæcumque habet Pater, mea sunt.* Nempe, ut ait Stus. Augustinus, propter ipsam inseparabilitatem divinæ substantiæ, ut jam supra de nominibus appropriatis annotavimus.

(1) Mutatur *quid* in *ad aliquid*, id est, transitur a relativo ad absolutum. Nam generare et posse generare in divinis significat relationem; posse autem simpliciter quidpiam est aliquid absolutum, et quidquid absolutum quod convenit uni personæ, etiam convenit alteri. Vide notam, pag. 433.

QUÆSTIO XLIII.

DE MISSIONE DIVINARUM PERSONARUM—(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum de missione divinarum personarum.

Circa hoc quæruntur octo: 1.° Utrum alicui divinæ personæ conveniat mitti.—2.° Utrum missio sit æterna, vel temporalis tantum.—3.° Secundum quid divina persona invisibiliter mittatur.—4.° Utrum cuilibet personæ conveniat mitti.—5.° Utrum invisibiliter mittatur tam Filius quam Spiritus Sanctus.—6.° Ad quos fiat missio invisibilis—7.° De missione visibili.—8.° Utrum aliqua persona mittat seipsam, visibiliter aut invisibiliter.

ARTICULUS I.

Utrum alicui personæ divinæ conveniat mitti (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod personæ divinæ non conveniat mitti; missus enim minor est mittente: sed una persona divina non est minor alia: ergo una persona non mittitur ab alia.

2. Præterea, omne quod mittitur, separatur a mittente; unde Hieronymus dicit super Ezech. (lib. V); *Quod conjunctum est, et in corpore uno copulatum, mitti non potest*: sed in divinis personis nihil est separabile, ut Hilarius dicit (De Trin. lib. VII,): ergo una persona non mittitur ab alia.

3. Præterea, quicumque mittitur, ab aliquo loco discedit, et ad aliquem locum de novo vadit: hoc autem divinæ personæ non convenit, cum ubique sit: ergo divinæ personæ non convenit mitti.

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 15, quæst. I, art. 1, et *Cont. Gent.* lib. IV, cap. 23, rat. 2, ut et cap. 24, rat. 21.

Sed contra est, quod dicitur (Joan. VIII, 16): *Non sum ego solus, sed ego et qui misit me, Pater* (1).

Respondeo dicendum, quod in ratione missionis duo importantur: quorum unum est habitudo missi ad eum a quo mittitur; aliud est habitudo missi ad terminum ad quem mittitur. Per hoc autem quod aliquis mittitur, ostenditur processio quædam missi a mittente; vel secundum imperium, sicut dominus mittit servum: vel secundum consilium, ut si consiliarius mittere dicatur regem ad bellandum; vel secundum originem, ut si dicatur quod flos emittitur ab arbore. Ostenditur etiam habitudo ad terminum ad quem mittitur, ut aliquo modo ibi esse incipiat: vel quia prius ibi omnino

(1) (Conclusio). *Divinæ personæ convenit mitti, inquantum originatur ab alia, et novo modo essendi incipit esse: ut Filius a Patre missus est in mundum per assumptam carnem, ubi semper fuit secundum divinitatem).*

Missio definitur: *processio unius personæ ab alia cum habitudine ad novum existendi modum in creaturis.* Unde missio duplicem dicit respectum; unum ad personam originantem, alium ad rem quam persona missa operatura est: prior originem denotat, posterior effectum aliquem peculiarem de novo productum, propter quem persona mittitur. Ex quo patet, divinæ personæ posse convenire missionem. De facto Filius et Spiritus Sanctus mittuntur, ut ex pluribus Sacræ Scripturæ locis patet, ut Joan. VIII,: *Ego ex Deo processi et veni; neque enim a me ipso veni, sed ille me missit.* Et cap. XV, 26: *Cum venerit paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre.* Et XVI, 7: *Mittam eum ad vos.* Quod ex sequentibus articulis planius fiet.

non erat quo mittitur, vel quia incipit ibi aliquo modo esse quo prius non erat. Missio igitur divinæ personæ convenire potest, secundum quod importat ex una parte processionem originis a mittente, et secundum quod importat ex alia parte novum modum existendi in alio: sicut Filius dicitur esse missus a Patre in mundum, secundum quod incepit in mundo esse per carnem assumptam, et tamen ante *in mundo erat*, ut dicitur (Joan. I.)

Ad primum ergo dicendum, quod missio importat minorationem in eo qui mittitur, secundum quod importat processionem a principio mittente, aut secundum imperium, aut secundum consilium; quia imperans est major, et consilians est sapientior. Sed in divinis non importat nisi processionem originis, quæ est secundum æqualitatem, ut supra dictum est (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod illud quod sic mittitur, ut incipiat esse ubi prius nullo modo erat, sua missione localiter movetur; unde oportet quod loco separetur a mittente. Sed hoc non accidit in missione divinæ personæ, quia persona divina missa, sicut non incipit esse ubi prius non fuerat, ita nec desinit esse ubi fuerat: unde talis missio est sine separatione, sed habet solam distinctionem originis.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit de missione quæ fit secundum motum localem, quæ non habet locum in divinis (1).

---

(1) Persona divina nunquam mittitur localiter: nam tunc et desineret esse, ubi prius erat, et inciperet esse, ubi prius omnino non erat, et consequenter non esset infinita, necnon separaretur loco a mittente. Nunc autem, quia hæc non est missio localis, nihil horum inconvenientium sequitur, sed tantum sufficit, quod persona missa a mittente per originem realiter distinguatur, et novo modo incipiat esse, ubi prius alio modo solum erat.

ARTICULUS II.

Utrum missio sit æterna, vel temporalis tantum (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod missio possit esse æterna; dicit enim Gregorius (Hom. XXVI in Evang.); *Eo mittitur Filius, quo generatur*: sed generatio Filii est æterna: ergo et missio.

2. Præterea, cuicumque convenit aliquid temporaliter, illud mutatur: sed persona divina non mutatur: ergo missio divinæ personæ non est temporalis, sed æterna.

3. Præterea, missio processionem importat: sed processio divinarum personarum est æterna: ergo et missio.

Sed contra est, quod dicitur (Galat. IV. 4): *Cum venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum* (2).

Respondeo dicendum, quod in his quæ important originem divinarum personarum, est quædam differentia attendenda. Quædam enim in sui significatione important solam habitudinem ad principium, ut *processio* et *exitus*. Quædam vero cum habitudine ad principium determinant processionis terminum: quorum quædam deter-

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 15, quæst. I, art. 2.

(2) (Conclusio. *Missio contra generationem et spirationem distincta, temporalis est*).

Missio divina, si origo spectetur, æterna est et necessaria, quippe nec motu, aut successione fit, sed immutabili actione ad intra: si vero terminus spectetur, temporalis est, gratuita et libera. Utrumque expressit Christus dicens: *Ego ex Deo processi*; en processio æterna: *et veni*; en novus modus existendi in mundo. Licet enim processio, ut est a principio, sit æterna, tamen ejus terminus, quem connotat missio, temporalis est. Ideo etiam missio, sicut et datio, differunt a processione, ab exitu, a generatione, et a spiratione, ut patet in corpore.

minant terminum æternum, sicut *generatio* et *spiratio*; nam generatio est processio divinæ personæ in naturam divinam; et spiratio passive accepta importat processionem amoris subsistentis. Quædam vero cum habitudine ad principium important terminum temporalem, sicut *missio* et *datio* (1): mittitur enim aliquid ad hoc, ut sit in aliquo, et datur ad hoc quod 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 tantum, *generatio* autem et *spiratio* solum ab æterno, *processio* autem et *exitus* dicuntur in divinis, et æternaliter et temporaliter. Nam Filius ab æterno processit, ut sit Deus, temporaliter autem, ut etiam sit homo, secundum missionem visibilem, vel etiam ut sit in homine, secundum invisibilem missionem.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius vel loquitur de generatione temporali Filii, non a Patre, sed a matre; vel quia ex hoc ipso Filius habet quod possit mitti, quod est ab æterno genitus.

Ad secundum dicendum, quod divinam personam esse novo modo in aliquo, vel ab aliquo haberi temporaliter, non est propter mutationem divinæ personæ, sed propter mutationem creaturæ; sicut et Deus temporaliter dicitur Dominus propter mutationem creaturæ.

Ad tertium dicendum, quod missio non solum importat processionem a principio, sed determinat processionis terminum temporalem. Unde missio solum est temporalis, vel missio includit processionem æternam, et aliquid addit, scilicet temporalem effectum (1): habitudo enim divinæ personæ ad suum principium non est nisi ab æterno. Unde gemina dicitur processio, æterna scilicet et temporalis; non propter hoc quod habitudo ad principium geminetur, sed geminatio est ex parte termini temporalis et æterni.

(1) Missio et datio conveniunt in eo quod utraque importet novum quemdam existendi modum in creatura: differunt autem quod missio importet personam quæ mittitur procedere ab aliquo; datio autem non id importat, cum et Pater seipsum det, et divina essentia dari possit, ut qu. XXXVIII, dictum est, et infra art. 4, dicetur.

ARTICULUS III.

Utrum missio invisibilis divinæ personæ sit solum secundum donum gratiæ gratum facientis (2).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod missio invisibilis divinæ personæ non sit solum secundum donum gratiæ gratum facientis. Divinam enim personam mitti, est ipsam donari. Si igitur divina persona mittitur solum secundum dona gratiæ gratum facientis (3), non donabitur ipsa persona divina, sed solum dona ejus; quod est error dicentium Spiritum Sanctum non dari, sed ejus dona.

2. Præterea, hæc præpositio, *secundum*, denotat habitudinem alicujus causæ: sed persona divina est causa, quod habeatur donum gratiæ gratum facientis, et non e converso; secundum illud (Rom. V, 5); *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis:* ergo inconvenienter dicitur, quod persona divina secundum dona gratiæ gratum facientis mittatur.

3. Præterea, Augustinus dicit, IV de Trin. (cap. 20) quod *Filius, cum*

(1) Similiter creatio non dicitur æterna, etiamsi ejus principium sit æternum, quia terminus quem connotat est temporalis.

(2) De his etiam *Sent.* I, dist, 14, quæst. II, art. 2.

(3) Quæ cur sic appelletur, explicatur ex professo (1-2, quæst. CXI, art. 4).

ex tempore mente percipitur, mitti dicitur: sed Filius cognoscitur non solum per gratiam gratum facientem, sed etiam per gratiam gratis datam, sicut per fidem et per scientiam: non ergo persona divina mittitur secundum solam gratiam gratum facientem.

4. Præterea, Rabanus dicit quod *Spiritus Sanctus datus est apostolis ad operationem miraculorum*. Hoc autem non est donum gratiæ gratum facientis, sed gratiæ gratis datæ: ergo persona divina non solum datur secundum gratiam gratum facientem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, III de Trin. (cap. 4), quod *Spiritus Sanctus procedit temporaliter ad sanctificandam creaturam*: missio autem est temporalis processio. Cum igitur sanctificatio creaturæ non sit nisi per gratiam gratum facientem, sequitur quod missio invisibilis divinæ personæ non sit nisi per gratiam gratum facientem (1).

Respondeo dicendum, quod divinæ personæ convenit mitti, secundum quod novo modo existit in aliquo; dari autem, secundun quod habetur ab aliquo. Neutrum autem horum est, nisi secundum gratiam gratum facientem. Est enim communis modus quo Deus est in omnibus rebus, per essentiam, potentiam, 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 sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea, sicut in templo suo. Sic igitur, nullus alius effectus potest esse ratio, quod divina persona sit novo modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens: unde secundum solam gratiam gratum facientem mittitur et procedit temporaliter persona divina.

Similiter; illud solum habere dicimur, quo libere possumus uti, vel frui: habere autem potestatem fruendi divina persona, est solum secundum gratiam gratum facientem. Sed tamen in ipso dono gratiæ gratum facientis Spiritus Sanctus habetur, et inhabitat hominem: unde ipsemet Spiritus Sanctus datur et mittitur.

Ad primum ergo dicendum, quod per donum gratiæ gratum facientis perficitur creatura rationalis ad hoc quod libere non solum ipso dono creato utatur, sed ut ipsa divina persona fruatur. Et ideo missio invisibilis fit secundum donum gratiæ gratum fa-

---

(1) (Conclusio. *Non mittitur divina persona invisibiliter, nisi secundum solam gratiam gratum facientem, quæ simul datur ac mittitur).*

Missio divinæ personæ est *visibilis* aut *invisibilis*. Prima est ea, quæ fit in aliquo signo sensibili, sicut Spiritus Sanctus missus est in forma ignis, et columbæ, et Filius in carne humana. Invisibilis dicitur ea, quæ fit intus in anima, sine specie sensibili, nec exterioribus signis, vel *formaliter* per gratiam habitualem, vel *efficienter* per gratiam excitantem, qua Deus sibi vult præparare templum in quo habitet. De hac ergo invisibili missione ad animam est nunc quæstio, utrum attendatur tantum secundum gratiam gratum facientem, quæ filios Dei constituit, an etiam secundum alia dona communia bonis et malis, puta, secundum scientiam, fidem, prophetiam, etc. Et dicitur gratia gratum faciens ad differentiam gratiæ gratis datæ, ut sunt illæ, de quibus loquitur Apostolus ad Corinthios. Igitur temporalis effectus, quem illa missio adjunctum habet, semper pertinet ad ordinem gratiæ interioris, quam theologi gratiam gratum facientem vocant.

Probatur, quia hic est modus specialis, quo Deus est in creatura rationali, sicut cognitus in cognoscente, et amatus in amante. Præterea persona divina mittitur ad nos, ut in nobis maneat et inhabitet, quod quidem non fit nisi per gratiam sanctificantem.

cientis; et tamen ipsa persona divina datur.

Ad secundum dicendum, quod gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam personam, et significatur hoc cum dicitur quod Spiritus Sanctus datur secundum donum gratiæ (1). Sed tamen ipsum donum gratiæ est a Spiritu Sancto; et hoc significatur cum dicitur, quod *charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum.*

Ad tertium dicendum, quod licet per aliquos alios effectus Filius cognosci possit a nobis, non tamen per alios effectus nos inhabitat, vel etiam habetur a nobis.

Ad quartum dicendum, quod 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 Spiritus* (2). 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 forte cum aliqua determinatione, secundum quod dicitur quod alicui datur *spiritus propheticus* vel *miraculorum*, inquantum a Spiritu Sancto (3) habet virtutem prophetandi, vel miracula faciendi.

(1) Hæc præpositio, *secundum*, denotat habitudinem causæ formaliter dispositivæ; persona autem divina est quidem causa efficiens gratiæ gratum facientis, sed non dispositiva. Sed est ipsa gratia gratum faciens, quæ sic animam disponit ad habendam divinam personam.

(2) Sic enim ibi vers. 7: *Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem.* Et mox: *Alii quidem sermo sapientiæ; alii sermo scientiæ; alteri fides, alii gratia sanitatum; alii operatio virtutum, etc.*

(3) In aliquibus deest; a *Spiritu Sancto.*

ARTICULUS IV.

Utrum Patri conveniat mitti (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Patri etiam conveniat mitti; mitti enim divinam personam est ipsam dari: sed Pater dat seipsum, cum haberi non possit, nisi seipso donante: ergo potest dici quod Pater mittat seipsum.

2. Præterea, persona divina mittitur secundum inhabitationem gratiæ: sed per gratiam tota Trinitas inhabitat in nobis, secundum illud (Joan. XIV, 23): *Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus*: ergo quælibet divinarum personarum mittitur.

3. Præterea, quidquid convenit alicui personæ, convenit omnibus, præter notiones et personas: sed missio non significat aliquam personam, neque etiam notionem, cum sint tantum quinque notiones, ut supra dictum est, (quæst. XXXII, art. 3): ergo cuilibet personæ divinæ convenit mitti.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, in II de Trin. (cap. 3), quod *solus Pater nunquam legitur missus* (2).

Respondeo dicendum, quod missio in sui ratione importat processionem ab alio, et in divinis secundum originem, ut supra dictum est (art. 1 et 2). Unde cum Pater non sit ab alio, nullo modo convenit ei mitti, sed solum Filio et Spiritui Sancto, quibus convenit esse ab alio.

Ad primum ergo dicendum, quod si *dare* importet liberalem communicationem alicujus, sic Pater dat seipsum, inquantum se liberaliter communicat creaturæ ad fruendum: si vero importet auctoritatem dantis respectu ejus quod datur, sic non convenit dari in divi-

(1) De his etiam *Sent.* 1, dist. 15, quæst. II, art. 1.

(2) (Conclusio. *Cum Pater in divinis ab alio non sit, mitti minime dicitur*

nis, nisi personæ quæ est ab alio, sicut nec mitti.

Ad secundum dicendum, quod licet effectus gratiæ sit etiam a Patre, qui inhabitat per gratiam, sicut et Filius et Spiritus Sanctus (1), quia tamen non est ab alio, non dicitur mitti. Et hoc est quod dicit Augustinus, IV de Trin. (cap. 20), quod *Pater, cum in tempore a quoquam cognoscitur, non dicitur missus; non enim habet de quo sit, aut ex quo procedat.*

Ad tertium dicendum, quod missio, inquantum importat processionem a mittente, includit in sui significatione notionem, non quidem in speciali, sed in generali, prout esse ab alio est commune duabus notionibus.

ARTICULUS V.

Utrum Filio conveniat invisibiliter mitti (2).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Filio non conveniat invisibiliter mitti: missio enim invisibilis divinæ personæ attenditur secundum dona gratiæ: sed omnia dona gratiæ pertinent ad Spiritum Sanctum, secundum illud (I Cor. XII, 11); *Omnia operatur unus atque idem Spiritus*: ergo invisibiliter non mittitur nisi Spiritus Sanctus.

2. Præterea, missio divinæ personæ fit secundum gratiam gratum facientem: sed dona quæ pertinent ad perfectionem intellectus, non sunt dona gratiæ gratum facientis, cum sine charitate possint haberi, secundum illud (I. Cor. XIII, 2); *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.* Cum ergo Filius procedat, ut Verbum intellectus, videtur quod 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 superflueret, cum una sit sufficiens ad sanctificandam creaturam.

Sed contra est, quod (Sap. IX, 10) dicitur de divina sapientia: *Mitte illam de cœlis sanctis tuis, et a sede magnitudinis tuæ* (1).

---

sed solum Filius, et Spiritus Sanctus, qui ab alio sunt.

Probatur, quia missio importat, quod is qui mittitur, ab alio procedat; Pater autem a nullo procedit. Hinc Augustinus (de Trin. lib. IV, cap. 20); *Pater cum ex tempore a quoquam cognoscitur, non dicitur missus, non enim habet de quo sit, aut ex quo procedat.* Quamvis autem Pater non mittatur, venit tamen, et se communicat animæ cum aliis personis missis, juxta illud Joan. XIV, 23: *Si quis diligit me..... Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.* Et ideo adventus in animam et inhabitatio in ea convenit toti Trinitati, sed missio non convenit nisi personæ, quæ est ab alio principio.

(1) Quandocumque persona divina temporaliter mittitur, inhabitat per gratiam; sed non quæcumque inhabitat per gratiam, mittitur.

(2) De his etiam *Sent.* I, dist. 15, quæst. IV, art. 1, et *Cont. Gent.* lib. IV, cap. 8, et cap. 23.

(1) (Conclusio. *Cum 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.*

Conclusio est clara, et ex dictis patet. Sacræ Scripturæ in pluribus locis de missione Filii et Spiritus Sancti loquuntur, numquam de missione Patris. Sic Isaias XIX, 20: *Mittet eis Salvatorem.* Et cap. LXI, 1: *Ad annuntiandum mansuetis misit me.* Similiter Joan. IV, 34: *Meus cibus est, ut faciam voluntatem ejus qui misit me.* Et Apostolus ad Gal. IV, 4: *Misit Deus Filium suum*: et alibi sæpe.—De Spiritu Sancto, Joan. XIV, 26: *Paracletus Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo.* Et ad Gal.

Respondeo dicendum, quod per gratiam gratum fȩcientem tota Trinitas inhabitat mentem, secundum illud (Joan. XIV, 23): *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 cum tam Filio quam Spiritui Sancto conveniat, et inhabitare per gratiam, et ab alio esse, utrique convenit invisibiliter mitti. Patri autem licet conveniat inhabitare per gratiam, non tamen ei convenit ab alio esse, et per consequens nec mitti (1).

Ad primum ergo dicendum, quod licet omnia dona, inquantum dona sunt, attribuantur Spiritui Sancto, quia habet rationem primi doni, secundum quod est amor, ut dictum est (quæst. XXXVIII, art. 1), aliqua tamen dona secundum proprias rationes (2) attribuuntur per quamdam appropriationem Filio, scilicet illa quæ pertinent ad intellectum; et secundum illa dona attenditur missio Filii. Unde Augustinus dicit, IV de Trin. (cap. 20), quod *tunc invisibiliter Filius unicuique mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur.*

Ad secundum dicendum, quod anima per gratiam conformatur Deo. Unde ad hoc quod aliqua persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam personam quæ mittitur per aliquod gratiæ donum. Et quia Spiritus Sanctus est amor, per donum charitatis anima Spiritui Sancto assimilatur: unde secundum donum charitatis attenditur missio Spiritus Sancti. Filius autem est Verbum, non qualecumque, sed spirans amorem: unde Augustinus dicit, in IX de Trin. (cap. 10): *Verbum autem, quod insinuare intendimus, cum amore notitia est.* Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris, ut dicitur (Joan. VI, 45); *Omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me:* et in Psal. XXXVIII, 4; *In meditatione mea exardescet ignis.* Et ideo signanter dicit Augustinus (loc. cit.) quod *Filius mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur.* Perceptio autem experimentalem quamdam notitiam significat: et hæc proprie dicitur sapientia, quasi *sapida scientia*, secundum illud (Eccli. VI, 23): *Sapientia doctrinæ secundum nomen ejus est.*

Ad tertium dicendum, quod cum missio importet originem personæ missæ, et inhabitationem per gratiam, ut supra dictum est (in corp. et art. 1,) si loquamur de missione quantum ad originem, sic missio Filii distinguitur a missione Spiritus Sancti, sicut et generatio a processione. Si autem quantum ad effectum gratiæ, sic communicant duæ missiones in radice gratiæ, sed distinguuntur in effectibus gratiæ, qui sunt illuminatio intellectus, et inflammatio affectus. Et sic manifestum est quod una non potest esse sine alia, quia neutra est sine gratia gratum faciente, nec una persona separatur ab alia (1).

IV, 6: *Misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem; Abba, Pater.*

(1) Venit Pater, sed non mittitur. *Venire* processionem non supponit sicut et *mitti.* Nam persona venit a seipsa, sed non mittitur nisi ab auctoritate alterius a qua procedit.

(2) Exempli gratia considerando sapientiam, non tantum ut est donum, sed prout est donum intellectus.

(1) Quapropter quandocumque invisibiliter mittitur Filius, etiam mittitur Spiritus Sanctus, et quando mittitur Spiritus Sanctus etiam mittitur Filius; tota autem Trinitas inhabitat mentem ejus ad quem fit ista missio, ut supra diximus.

ARTICULUS VI.

Utrum missio invisibilis fiat ad omnes qui sunt participes gratiæ (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod missio invisibilis non fiat ad omnes qui sunt participes gratiæ. Patres enim Veteris Testamenti gratiæ participes fuerunt: sed ad illos non videtur fuisse facta missio invisibilis; dicitur enim (Joan. VII, 39): *Nondum erat Spiritus datus, quia nondum erat Jesus glorificatus* (2): ergo missio invisibilis non fit ad omnes qui sunt participes gratiæ.

2. Præterea, profectus in virtute non est nisi per gratiam: sed missio invisibilis non videtur attendi secundum profectum virtutis, quia profectus virtutis videtur esse continuus, cum charitas semper aut proficiat, aut deficiat; et sic missio esset continua: ergo missio invisibilis non fit ad omnes participes gratiæ.

3. Præterea, Christus et beati plenissime habent gratiam: sed ad eos non videtur fieri missio, quia missio fit ad aliquid distans, Christus autem secundum quod homo, et omnes beati, perfecte sunt uniti Deo: non ergo ad omnes participes gratiæ fit missio invisibilis.

4. Præterea, Sacramenta novæ Legis continent gratiam, nec tamen ad ea dicitur fieri missio invisibilis: non ergo ad omnia quæ habent gratiam fit missio invisibilis.

Sed contra est, quod secundum Augustinum, III de Trin. (cap. 4,) missio invisibilis fit ad sanctificandam creaturam: omnis autem creatura habens gratiam sanctificatur: ergo ad omnem creaturam hujusmodi fit missio invisibilis (1).

Respondeo dicendum, quod, (sicut supra dictum est) missio de sui ratione importat, quod ille qui mittitur, vel incipiat esse ubi prius non fuit, sicut accidit in rebus creatis; vel incipiat esse, ubi prius fuit, sed quodam modo novo; secundum quem 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, quod missio invisibilis est facta ad Patres Veteris Testamenti: unde dicit Augustinus (De Trin. IV, cap. 20) quod *secundum quod Filius mittitur invisibiliter, fit in hominibus, aut cum hominibus; hoc autem antea factum est in patribus et prophetis.* Cum ergo dicitur, *Nondum erat datus Spiritus*, intelligimus de illa datione cum signo visibili, quæ facta est in die Pentecostes (2).

Ad secundum dicendum, quod etiam secundum profectum virtutis, aut augmentum gratiæ, fit missio invisibilis. Unde Augustinus dicit, (loc. cit.) quod *tunc unicuique mittitur Filius cum a quoquam cognoscitur, atque percipitur, quantum cognosci et percipi potest pro*

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 15, quæst. V, art. 1, quæstiunc. II, III, IV.

(2) Per gloriosam nempe resurrectionem, vel in cœlum ascensionem post quam Spiritum Sanctum dedit.

(1) (Conclusio. *Ad omnes participes gratiæ fit invisibilis missio.*)

Probatur, quia Deus est in omnibus illis secundum inhabitationem gratiæ, et secundum quamdam innovationem. Neque refert quod parvuli, qui in baptismo justificantur, non possint actualiter Deum vel cognoscere vel amare: est enim Deus in unoquoque illorum, ut in cognoscente et amante habitualiter, quod est satis.

(2) Missio Filii et Spiritus Sancti invisibilis facta est ad justos Veteris Testamenti: nam *Spiritu Sancto inspirati locuti sunt Sancti Dei homines*, ut dicitur I Petri I, 21.

captu vel proficientis in Deum, vel perfectæ in Deo animæ rationalis. Sed tamen secundum illud augmentum gratiæ præcipue missio invisibilis attenditur, quando aliquis proficit in aliquem novum actum, vel novum statum gratiæ; ut puta, cum aliquis proficit in gratiam miraculorum, aut prophetiæ, vel in hoc quod ex fervore charitatis exponit se martyrio, aut abrenuntiat his quæ possidet, aut quodcumque opus arduum aggreditur.

Ad tertium dicendum, quod ad beatos facta est missio invisibilis in ipso principio beatitudinis. Postmodum autem ad eos fit missio invisibilis non secundum intensionem gratiæ, sed secundum quod aliqua mysteria eis revelantur de novo; quod erit usque ad diem judicii. Quod quidem augmentum attenditur secundum extensionem gratiæ ad plura se extendentis. Ad Christum autem fuit facta invisibilis missio in principio suæ conceptionis, non autem postea; cum a principio suæ conceptionis fuerit plenus omni sapientia et gratia.

Ad quartum dicendum, quod gratia est in sacramentis novæ legis instrumentaliter, sicut forma artificiati est in instrumentis artis, secundum quemdam decursum (1) ab agente in patiens. Missio autem non dicitur fieri nisi respectu termini: unde missio divinæ personæ non fit ad sacramenta, sed ad eos qui per sacramenta gratiam suscipiunt (2).

---

(1) Aliæ, *discursum.*

(2) Non enim fit missio nisi ad habentes gratiam per modum termini, ut ad homines, vel angelos, nec aliter intelligit conclusio. Et licet illi, qui per sacramenta suscipiunt gratiam, illam prius habeant, tamen recipiunt illam, non tantum sic, ut quæ prius inerat, augeatur, sed etiam ad peculiares effectus, ratione quorum vocatur gratia sacramentalis.

ARTICULUS VII.

Utrum Spiritui Sancto conveniat visibiliter mitti (1).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod Spiritui Sancto non conveniat visibiliter mitti. Filius enim, secundum quod visibiliter missus est in mundum, dicitur esse minor Patre: sed nunquam legitur Spiritus Sanctus minor Patre; ergo Spiritui Sancto non convenit visibiliter mitti.

2. Præterea, missio visibilis attenditur secundum aliquam creaturam visibilem assumptam, sicut missio Filii secundum carnem: sed Spiritus Sanctus non assumpsit aliquam creaturam visibilem; unde non potest dici quod in aliquibus creaturis visibilibus sit alio modo quam in aliis, nisi forte sicut in signo, sicut est etiam in sacramentis, et in omnibus figuris legalibus: non ergo Spiritus Sanctus visibiliter mittitur; vel oportet dicere, quod secundum omnia hujusmodi, ejus missio visibilis attenditur.

3. Præterea, quælibet creatura visibilis est effectus demonstrans totam Trinitatem: non ergo per illas creaturas visibiles magis mittitur Spiritus Sanctus quam alia persona.

4. Præterea, Filius visibiliter est missus secundum dignissimam visibilium creaturarum, scilicet secundum naturam humanam: si igitur Spiritus Sanctus visibiliter mittitur, debuit mitti secundum aliquas creaturas rationales.

5. Præterea, quæ visibiliter fiunt divinitus, dispensantur per ministerium angelorum, ut Augustinus dicit III de Trin (cap. 4): si ergo aliquæ species visibiles apparuerunt, hoc factum fuit por angelos; et sic ipsi angeli mittuntur, et non Spiritus Sanctus.

---

(1) De his etiam ubi supra, scilicet locis quæ art. 6 notata sunt.

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) quod Spiritus Sanctus descendit super Dominum baptizatum in specie columbæ (1).

Respondeo dicendum, quod Deus providet omnibus secundum uniuscujusque modum. Est autem modus connaturalis hominis, ut per visibilia ad invisibilia manuducatur, ut ex supradictis patet, (quæst. XII, art. 12); et ideo invisibilia Dei oportuit homini per visibilia manifestari. Sicut igitur seipsum Deus et processiones æternas personarum, per creaturas visibiles secundum aliqua indicia hominibus quodammodo demonstravit; ita conveniens fuit, ut etiam invisibiles missiones divinarum personarum secundum aliquas visibiles creaturas manifestarentur. Aliter tamen Filius et Spiritus Sanctus: nam Spiritui Sancto, inquantum procedit ut amor, competit esse sanctificationis donum; Filio autem, inquantum est Spiritus Sancti principium, competit esse sanctificationis hujus auctorem. Et ideo Filius visibiliter missus est tanquam sanctificationis auctor, sed Spiritus Sanctus tanquam sanctificationis indicium.

Ad primum ergo dicendum, quod Filius creaturam visibilem, in qua apparuit, in unitatem personæ assumpsit, sic ut quod de illa creatura dicitur, de Filio Dei dici possit: et sic ratione naturæ assumptæ Filius dicitur minor Patre. Sed Spiritus Sanctus non assumpsit creaturam visibilem in qua apparuit, in unitatem personæ, ut quod illi convenit, de illo prædicetur: unde non potest dici minor Patre, propter visibilem creaturam.

Ad secundum dicendum, quod missio visibilis Spiritus Sancti non attenditur secundum visionem imaginariam, quæ est visio prophetica, quia, ut 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 vero illam et ignem oculis viderunt, quicumque viderunt. Neque iterum sic se habuit Spiritus Sanctus ad hujusmodi species, sicut Filius ad petram, quia dicitur;* Petra erat Christus (I 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 tantum significanda repente exstiterunt. Sed videntur esse similia flammæ illi, quæ in rubo apparuit Moysi, et illi columnæ quam populus in eremo sequebatur, et fulgoribus ac tonitruis quæ fiebant, cum lex daretur in monte. Ad hoc enim rerum illarum corporalis exstitit species, ut aliquid significaret atque prædiceret.* Sic igitur apparet, quod missio visibilis neque attenditur secundum visiones propheticas, quæ fuerunt imaginariæ

---

(1) (Conclusio. *Filium et Spiritum Sanctum decuit visibiliter mitti; Filium, ut sanctificationis auctorem; Spiritum Sanctum, ut indicium sanctificationis.*)

Conclusio perspicue in textu probatur. Hic notare sufficit cum Sylvio, quod ad missionem visibilem quatuor requiruntur: 1, Processio illius personæ, quæ mittitur ab alia: 2. Ejusdem personæ inhabitatio per gratiam: 3. Signum aliquod sensibile, seu visibile illam personam ejusque inhabitationem aliquo modo manifestans: 4. Ut signum illud sit res quæpiam, non antea existens sub iis forma et modo, sub quibus apparet, sed peculiari providentia Dei ad eum finem tunc fiat, quando est missio, ac per consequens prætereat, quando effectum missionis significare desinit.

et non corporales, neque secundum signa sacramentalia Veteris et Novi Testamenti, in quibus quædam res præexistentes assumuntur ad aliquid significandum; sed Spiritus Sanctus visibiliter dicitur esse missus, inquantum fuit monstratus in quibusdam creaturis, sicut in signis ad hoc specialiter factis.

Ad tertium dicendum, quod licet illas creaturas visibiles tota Trinitas operata sit, tamen factæ sunt ad demonstrandum specialiter hanc vel illam personam. Sicut enim diversis nominibus significatur Pater et Filius et Spiritus Sanctus, ita etiam diversis rebus significari potuerunt, quamvis inter eos nulla sit separatio aut diversitas.

Ad quartum dicendum, quod personam Filii declarari oportuit, ut sanctificationis auctorem, ut dictum est (in corp.): et ideo oportuit quod missio visibilis Filii fieret secundum naturam rationalem, cujus est agere, et cui potest competere sanctificari. Indicium autem sanctificationis esse potuit quæcumque alia creatura. Neque oportuit quod creatura visibilis ad hoc formata, esset assumpta a Spiritu Sancto in unitatem personæ, cum non assumeretur ad aliquid agendum, sed ad indicandum tantum. Et propter hoc etiam non oportuit quod duraret, nisi quamdiu perageret officium suum.

Ad quintum dicendum, quod 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 secundum eas Spiritus Sanctus visibiliter mitti dicitur, et non angelus.

Ad sextum dicendum, quod non est de necessitate invisibilis missionis, ut semper manifestetur per aliquod signum visibile exterius, sed sicut dicitur (I. Cor. XII, 7); *Manifestatio spiritus datur alicui ad utilitatem*, scilicet Ecclesiæ: quæ quidem utilitas est, ut per hujusmodi visibilia signa fides confirmetur et propagetur. Quod quidem principaliter factum est per Christum et per apostolos, secundum illud (Hebr. II, 3); *Cum initium accepisset enarrari per Dominum ab eis qui audierunt, in nos confirmata est.* Et ideo specialiter debuit fieri missio visibilis Spiritus Sancti ad Christum, ad apostolos, et ad aliquos primitivos sanctos, in quibus quodammodo Ecclesia fundabatur; ita tamen quod visibilis missio facta ad Christum demonstraret missionem invisibilem, non tunc, sed in principio suæ conceptionis ad eum factam. Facta autem est missio visibilis ad Christum, in baptismo quidem sub specie columbæ, quod est animal fecundum, ad ostendendum in Christo auctoritatem donandi gratiam per spiritualem regenerationem: unde vox Patris intonuit (Matth. III, 17), *Hic est Filius meus dilectus*, ut ad similitudinem Unigeniti alii regenerentur. In transfiguratione vero, sub specie nubis lucidæ, ad ostendendam exuberantiam doctrinæ: unde dictum est (Matth. XVII, 5): *Ipsum audite.* Ad apostolos autem, sub specie flatus, ad ostendendam potestatem ministerii in dispensatione sacramentorum: unde dictum est eis (Joan. XX, 10); *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* Sed sub linguis igneis, ad ostendendum officium doctrinæ: unde dicitur (Act. II, 4) quod *cœperunt loqui variis linguis.* Ad Patres autem Veteris Testamenti missio visibilis Spiritus Sancti fieri non debuit (1), quia prius debuit perfici missio visibilis Filii quam Spiritus Sancti; cum Spiritus Sanctus manifestet Filium, sicut Filius Patrem. Fuerunt tamen factæ visibiles

(1) S. Thomas missiones visibiles Spiritus Sancti recenset. Utrum vero ejusdem Spiritus Sancti missio visibilis facta fuerit ad Patres Veteris Testamenti, doctores non consentiunt.

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, (secundum Augustinum, II de Trin., cap. 17).

ARTICULUS VIII.

Utrum nulla persona divina mittatur, nisi ab ea a qua procedit æternaliter (1).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla persona divina mittatur, nisi ab ea a qua procedit æternaliter; quia, sicut dicit Augustinus, IV de Trin. (cap. ult.): *Pater a nullo mittitur, quia a nullo est.* Si ergo aliqua persona divina mittitur ab alia, oportet quod sit ab illa.

2. Præterea, mittens habet auctoritatem respectu missi: sed respectu divinæ personæ non potest haberi auctoritas, nisi secundum originem: ergo oportet quod divina persona quæ mittitur, sit a persona mittente.

3. Præterea, si persona divina potest mitti ab eo a quo non est, nihil prohibebit dicere quod Spiritus Sanctus detur ab homine, quamvis non sit ab eo, quod est contra Augustinum, XV de Trin. (cap. ult.): ergo divina persona non mittitur nisi ab ea a qua est.

Sed contra est, quod Filius mittitur a Spiritu Sancto, secundum illud (Isa. XLVIII, 16); *Nunc misit me Dominus Deus, et Spiritus ejus.* Filius autem non est a Spiritu Sancto: ergo persona divina mittitur ab ea a qua non est (2).

Respondeo dicendum, quod circa hoc inveniuntur aliqui diversimode locuti esse. Secundum quosdam enim persona divina non mittitur nisi ab eo, a quo est æternaliter: et secundum hoc, cum dicitur Filius Dei missus a Spiritu Sancto, referendum est hoc ad humanam naturam, secundum quam missus est ad prædicandum a Spiritu Sancto. Augustinus autem dicit II de Trin. (cap. 5.) *quod Filius mittitur et a se, et a Spiritu Sancto; et Spiritus Sanctus etiam mittitur et a se, et a Filio*; ut sic, mitti in divinis, non conveniat cuilibet personæ, sed solum personæ, ab alio existenti; mittere autem conveniat cuilibet personæ.

Utrumque autem habet aliquo modo veritatem; quia cum dicitur aliqua

---

(1) De his etiam *Sent.* I. dist, 51. quæst. III, art. 1 et 2, et *De Potent.* quæst. X, art. 4 ad 4.

(2) (Conclusio. *Secundum missionem, ut processio est, non mittitur persona, nisi ab ea a qua æternaliter procedit; ut Filius a Patre, Spiritus Sanctus a Patre et Filio*).

Conclusio est clara, et in textu optime explicatur. Licet enim Dei Filius, in quantum hujusmodi, non sit a Spiritu Sancto, tamen est ab alia persona divina, scilicet a Patre, et effectus missionis Filii est etiam a Spiritu Sancto. Igitur ad hoc, quod persona non producens personam missam, dicatur mittere illam, sufficiunt duo hæc; primum, quod persona missa sit in divinis producta, quamvis non sit producta ab illa, quæ tunc mittere ipsam dicitur; secundum vero, quod persona mittens sit causa effectus, secundum quem attenditur istius alterius personæ missio. Defectu primi nunquam Pater dicitur missus, cum a nullo sit, et propter tum primum cum secundum, tam Filius dicitur mittere se, ac Spiritum Sanctum, quam Spiritus Sanctus et se et Filium mittere dicitur. Verum Pater dicitur mittere utrumque, ratione qua, non solum producit cum illis effectum, secundum quem horum uterque et se et alterutrum mittere nunc dicebatur, sed etiam ratione qua producit æternaliter illos; in quo sensu Filius mittit Spiritum Sanctum, non autem Spiritus Sanctus Filium. His annotatis omnia hucusque dicta de missione divinarum personarum facile intelliges (Capponi).

persona mitti, designatur et ipsa persona ab alio existens, et effectus visibilis aut invisibilis, secundum quem missio divinæ personæ attenditur. Si igitur mittens designetur, ut principium personæ quæ mittitur, sic non quælibet persona mittit, sed solum illa cui convenit esse principium illius personæ; et sic Filius mittitur tantum a Patre, Spiritus Sanctus autem a Patre et Filio. Si vero persona mittens intelligatur esse principium effectus secundum quem attenditur missio, sic tota Trinitas mittit personam missam. Non autem propter hoc homo dat Spiritum Sanctum, quia nec effectum gratiæ potest causare. Et per hoc patet solutio ad objecta.

APPENDIX X.

USUS DOCTRINÆ DE TRINITATE.

Mysterium Trinitatis, divinitus revelatum, fide vera, et firma ex animo credere, et profunde adorare debemus. Non existimemus, nos mente nostra tam excelsum mysterium unquam perfecte comprehendere posse; quamvis enim non sit contra rationem, infirmæ tamen rationis nostræ limites longe superat. Caveamus ergo, ne minis curiose illud perscrutemur, sed eo magis submittamus Deo revelanti ingenium nostrum, quo magis, teste historia, infelix rationis humanæ hoc mysterium perscrutandi studium pessimas nullo non tempore pepererit aberrationes. Ut enim Scriptura monet, (Eccli. III, 22): *Altiora te ne quæsieris, et fortiora te ne scrutatus fueris: sed quæ præcepit tibi Deus, illa cogita semper, et in pluribus operibus ejus ne fueris curiosus. Non est enim tibi necessarium, ea quæ abscondita sunt, videre oculis tuis.* Alioquin, ut dicitur Proverb. XXV, 27: *Qui scrutator est majestatis, opprimetur a gloria.*

Conemur, quantum fieri potest, Sanctissimam Trinitatem imitari, eamque quasi exprimere per unionem in charitate; quod ipse Christus innuit, pro discipulis suis rogans, *ut omnes unum sint, sicut tu, Pater, in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint.* Joan. XVII, 21. Nunquam autem unam, et perfectam charitatem habebimus, nisi Deum super omnia, proximum vero propter Deum et in Deo diligamus. Referamus igitur amorem nostrum ad fontem suum, et ad Deum ita dirigamus, ut quamvis multa sint, quæ amare non tantum permissum, sed et præceptum nobis est, cuncta tamen non aliter, nisi in Deo, et juxta voluntatem Dei, et in honorem Dei adamemus.

Quoniam infinitam Trinitatis naturam perscrutari, et comprehendere non valemus, eo frequentius, atque diligentius summa, quæ a divinis Personis accepimus, et continuo accipimus, beneficia grato animo recolere, et devota mente meditari debemus. Quamvis enim omnia beneficia divina ex uno fonte dimanent, et ut Stus. Augustinus (Serm. 29), ait: *Omnia bona sint a Deo bono*, singulis tamen Personis specialia quædam opera appropriari solent, nimirum Patri mundi creatio, et gubernatio, Filio lapsi humani generis redemptio, et Spiritui Sancto hominum justificatio, et sanctificatio. Hæc igitur trium divinarum Personarum opera tres theologiæ partes, seu tractatus, constituunt, in quibus specialiter explananda sunt. (Bulsano.)

QUÆSTIO XLIV. (1)

DE PROCESSIONE CREATURARUM A DEO, ET DE OMNIUM ENTIUM PRIMA CAUSA.—
(In quatuor articulos divisa).

Post considerationem divinarum personarum, considerandum restat de processione creaturarum a Deo. Erit autem hæc consideratio tripartita, ut 1.° consideretur de productione creaturarum; 2.° de earum distinctione; 3.° de conservatione et gubernatione.

Circa primum tria sunt consideranda: 1.° Quidem, quæ sit prima causa entium.—2.° De modo procedendi creaturarum a prima causa.—3.° vero de principio durationis rerum.

Circa primum quæruntur quatuor: 1.° Utrum Deus sit causa efficiens omnium entium.—2.° Utrum materia prima sit creata a Deo, vel sit principium ex æquo coordinatum ei.—3.° Utrum Deus sit causa exemplaris rerum, vel sint alia exemplaria præter ipsum.—4.° Utrum sit ipsa causa finalis rerum.

ARTICULUS I.

Utrum sit necessarium omne ens esse creatum a Deo (2).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit necessarium omne ens esse creatum a Deo. Nihil enim prohibet inveniri rem sine eo quod non est de ratione rei, sicut hominem sine albedine: sed habitudo causati ad causam non videtur esse de ratione entium, (3) quia sine hac possunt aliqua entia intelligi: ergo sine hac possunt esse; ergo nihil prohibet esse aliqua entia non creata a Deo.

2. Præterea, ad hoc aliquid indiget causa efficiente, ut sit: ergo quod non potest non esse, non indiget causa efficiente. Sed nullum necessarium potest non esse, quia quod necesse est esse, non potest non esse (1). Cum igitur multa sint necessaria in rebus, videtur quod non omnia entia sint a Deo.

3. Præterea, quorumcumque est aliqua causa, in his potest fieri demonstratio per causam illam (2): sed in mathematicis non fit demonstratio per causam agentem, ut per Philosophum patet, in III Metaph. (text. 3): non igitur omnia entia sunt a Deo, sicut a causa agente.

Sed contra est, quod dicitur (Rom.

---

(1) In nonnullis editionibus modernis huic quæstioni præmittitur in capite; TRACTATUS DE CREATIONE.

(2) De his etiam *Sent.* I, dist, 1, quæst. I, art. 2 et 3, ut et dist. 17, quæst. I, art. 2 et *Cont. Gent.* lib. II, cap. 6, 15, 16, et *Opusc.* III, cap. 68 et 69, et *Opusc.* XV, cap.19.

(3) Simpliciter, non per participationem. Licet enim entia simpliciter, id est, et Deus, et etiam entia, ut entia, possunt intelligi sine habitudine ad causam, tamen entia, ut per participationem sunt entia, non possunt intelligi sine habitudine ad causam. Esse igitur causatum non est de ratione entis: sed de ratione entis creati, ut creati, id est, ut entis per participationem. (Capponi).

(1) Id est, quia non esset, si causa non esset: non autem, quia contingens sit. Licet enim necessaria non sint contingentia, id est, non habeant hoc, quod possint non esse: tamen necessaria (excluso Deo) habent hoc, quod non essent, si causa efficiens ipsorum non esset. (Idem).

(2) Hæc enim est verissima demonstratio quæ per causam fit; et *a priori* appellatur, sive *propter quid*. Creatio tamen a *posteriori* demonstratur, sicut diximus de existentia Dei, qu. II, art. 2.

XI, 36): *Ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia* (1).

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere omne ens, quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra, (quæst. III, art. 4), cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens; et iterum ostensum est, (quæst. XI, art. 3 et 4), quod esse subsistens non potest esse nisi unum; sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo, quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participent esse. Necesse est igitur omnia, quæ diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius, vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est. Unde et Plató dixit, quod *necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem*: et Aristoteles dicit in II Metaph. (tex. 4), quod *id quod est maxime ens, et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri; sicut id quod est maxime calidum, est causa omnis caliditatis.*

Ad primum ergo dicendum, quod licet habitudo ad causam non intret definitionem entis, quod est causatum, tamen consequitur ad ea quæ sunt de ejus ratione, quia ex hoc quod aliquid est ens per participationem, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde hujusmodi ens non potest esse, quin sit causatum; sicut nec homo, quin sit ri-

---

(1) (Conclusio. *Cum Deus sit ipsum subsistens esse, quod unum tantum est, necesse est omne ens, quod quocumque modo est, a Deo esse.*)

In tota hac quæstione S. Thomas explicat Deum esse causam effectricem, exemplarem, ac denique finalem creaturarum omnium.

Creatio hic stricte sumitur pro productione *ex nihilo*: ubi notandum est præpositionem *ex* non importare habitudinem causalitatis affirmativæ, quasi nihilum sit materia ejus rei quæ producitur, ut cum dicitur, gladius fit ex ferro: sed impórtare habitudinem causæ, quæ negatur, ita ut *ex nihilo*, idem sit ac *non ex* aliquo.

Doctrina de creatione maximi momenti est præsertim nostris temporibus, in quibus ex ejus negatione philosophi in absurda systemata ad explicandam originem rerum divisi sunt: alii enim in purum *idealismum*, alii in *materialismum*, alii in *phænomenismum* prolapsi sunt. Plerique veterum, vel æternitatem materiæ affirmarunt vel *hilozoismum*, vel *emanationis* doctrinam, qua rerum omnium congeriem per actionem Dei immanentem explicarunt, vel per divinæ naturæ *radiationes*, vel per *pantheismum*, vel per *dualismum*, vel alio modo. Hodierni pantheistæ, ut Schelling et Hegel, totius universi originem ita explicare tentant, ut ipsemet Deus ex puro nihilo prodire videatur.

Hæc propositio est de fide, ut patet ex symbolis Apostolico et Nicæno et ex conciliis Lateranensi IV, et Vaticano, cujus verba mox in appendice afferemus.

Sacræ Scripturæ hanc doctrinam aperte docent. Sic Genesis I. 1: *In principio creavit Deus cœlum et terram.* Et in Psalmo XXXII, 6; *Ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt.* Et Joan. I, 3: *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est.* Et Colos. I, 16: *In ipso condita sunt universa in cœlis et in terra.* Et in aliis pluribus locis. Testimonia Patrum omittimus, siquidem nullus dubitat hanc doctrinam tradidisse.

Et quidem ipsa ratio hanc veritatem suadet. Etenim res omnes sunt ab alio: ergo aut admittenda est series infinita causarum, quæ aperte repugnat, vel admittenda earum creatio. Etiam res contingentes non habent in seipsis rationem sufficientem suæ existentiæ, et cum omnia sint contingentia, necesse est ponere aliquam causam primam, necessariam, et æternam, in qua ratio existentiæ omnium rerum inveniatur. Quod aliis rationibus postea confirmabitur.

sibilis. Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum.

Ad secundum dicendum, quod ex hac ratione quidam moti fuerunt ad ponendum, quod id quod est necessarium non habeat causam, ut dicitur in VIII Physic. (text. 46). Sed hoc manifeste falsum apparet in scientiis demonstrativis, in quibus principia necessaria sunt causæ conclusionum necessariarum: et ideo dicit Aristoteles in V Met. (text. 6) quod sunt quædam necessaria quæ habent causam suæ necessitatis. Non ergo propter hoc solum requiritur causa agens, quia effectus potest non esse, sed quia effectus non esset, si causa non esset. Hæc enim conditionalis est vera, sive antecedens et consequens sint possibilia, sive impossibilia.

Ad tertium dicendum, quod mathematica accipiuntur ut abstracta secundum rationem, cum tamen non sint abstracta secundum esse: unicuique autem competit habere causam agentem, secundum quod habet esse. Licet igitur ea quæ sunt mathematica, habeant causam agentem, non tamen secundum habitudinem, quam habent ad causam agentem, cadunt sub consideratione mathematici. Et ideo in scientiis mathematicis non demonstratur aliquid per causam agentem.

ARTICULUS II.

Utrum materia prima sit creata a Deo (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod materia prima non sit creata Deo. Omne enim quod fit, componitur ex subjecto et ex aliquo alio, ut dicitur in I Physic. (text. 62): sed materiæ primæ non est aliquod subjectum: ergo materia prima non potest esse facta a 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 (1); et sic cum omne agens agat inquantum est actu, sequitur quod omne factum aliquo modo sit in actu: sed materia prima est tantum in potentia, inquantum hujusmodi: ergo contra rationem materiæ primæ est quod 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* (2).

---

(1) De his etiam sup. quæst. XIV, art. 2, ut et *Sent.* I, dist. 36, quæst. I, art. 1, et *De Verit.* quæst. III, art. 5, et *De Potent.* quæst. III, art. 5, et quæst. IV, art. 1 et 2, et *Opusc.* III, cap. 69, 98, 129, 130, et *ad Rom.* II, lec. 5, et *Physic.* VIII, lect. 2.

(1) Vel univoce, si univocum sit agens; vel ad minus, analogice, si æquivocum seu analogum.

(2) (Conclusio. *Necessarium est primam materiam creatam esse ab universali entium causa, quæ Deus est.)*

In hoc articulo notare sufficit, quid scholastici per materiam primam intelligebant. *Materia prima,* juxta ipsos, per se definiri non potest, nec in semetipsa cognosci, quia omnis definitio, et omnis cognitio est per formam. Potest autem dici, quod illud est materia prima, quæ hoc modo se habet ad omnes formas, sicut æs ad idolum; et hæc dicitur simpliciter materia prima, eo quod ante ipsam non est materia alia. Sapienter igitur veteres illam dixerunt *primum uniuscujusque rei subjectum ex quo in existenti omnes res naturales fiunt;* vel etiam; *subjectum mutationum substantialium:* et definitione negativa, *quod non est* quid, *nec* quale, *nec* quantum, *nec* aliquid *eorum per quæ res determinantur, sed commune eorum subjectum.* P. Zeph. Gonzalez illam definit: *Realitas substantialis et incompleta, nullum actum*

Respondeo dicendum, quod antiqui philosophi paulatim et quasi pedetentim intraverunt in cognitionem veritatis. A principio enim quasi grossiores existentes non existimabant esse entia, nisi corpora sensibilia. Quorum qui ponebant in eis motum, non considerabant motum nisi secundum aliqua accidentia, ut puta, secundum raritatem et densitatem, per congregationem et segregationem. Et supponentes ipsam substantiam corporum increatam, assignabant aliquas causas hujusmodi accidentalium transmutationum, ut puta, amicitiam, litem, intellectum, aut aliquid hujusmodi. Ulterius vero procedentes distinxerunt per intellectum inter formam substantialem, et materiam quam ponebant increatam: et perceperunt transmutationem fieri in corporibus secundum formas essentiales; quarum transmutationum quasdam causas universaliores ponebant, ut obliquum circulum, secundum Aristotelem, vel ideas, secundum Platonem. Sed considerandum est, quod materia per formam contrahitur ad determinatam speciem, sicut substantia alicujus speciei per accidens ei adveniens contrahitur ad determinatum modum essendi, ut homo contrahitur per album (1). Utrique igitur consideraverunt ens particulari quadam consideratione, vel inquantum est *hoc* ens, vel inquantum est *tale* ens; et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt. Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens, inquantum est ens; et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt *hæc* vel *talia*, sed secundum quod sunt entia (1). Hoc igitur quod est causa rerum, inquantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt *talia* per formas accidentales, nec secundum quod sunt *hæc* per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus in I Phys. (text. 62) loquitur de *fieri* particulari, quod est de forma in formam, sive accidentalem, sive substantialem. Nunc autem loquimur de rebus secundum emanationem earum ab universali principio essendi: a qua quidem emanatione nec materia excluditur, licet a primo modo factionis excludatur.

Ad secundum dicendum, quod passio est effectus actionis. Unde et rationabile est quod primum principium passivum sit effectus primi principii activi: nam omne imperfectum causatur a perfecto. Oportet enim primum principium esse perfectissimum, ut dicit Aristoteles in XII Met. (text. 40).

Ad tertium dicendum, quod ratio illa non ostendit, quod materia non sit creata, sed quod non sit creata sine forma. Licet enim omne creatum sit in actu, non tamen est actus purus: unde oportet quod etiam illud quod se habet ex parte potentiæ, sit creatum, si totum quod ad esse ipsius pertinet, creatum est.

---

aut formam ex se habens, sed capacitatem et potentiam ad universas formas substantiales.—Existit materia prima; nam quotidie videmus evenire in corporibus mutationes substantiales; subjectum autem harum mutationum illa est. Ergo materia prima creata fuit a Deo: est enim aliquid pertinents ad rationem entis, quamvis in rerum natura non existat sine forma. Et sicut subjectum per formam accidentalem contrahitur ad determinatum modum essendi, ita materia prima per formam substantialem ad determinatam speciem. Vide notam pag. 30, et *Lexicon* in fine operis.

(1) Non ad modum essendi simpliciter, ut sit individuum; sed secundum quid, ut sit individuum tale.

(1) Id est, non quoad *esse* tantum accidentale a quo denominantur *talia*; nec etiam quantum ad *esse* solum par-

ARTICULUS III.

Utrum causa exemplaris sit aliquid præter Deum (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod causa exemplaris sit aliquid præter Deum. Exemplatum enim habet similitudinem exemplaris: sed creaturæ longe sunt a 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 (art. 1). Sed quæcumque sunt in sensibilibus rebus, sunt solum per participationem alicujus speciei; quod ex hoc patet, quod in nullo sensibilium invenitur solum id quod ad rationem speciei pertinet, sed adjunguntur principiis speciei principia individuantia: oportet ergo ponere ipsas species per se existentes, ut *per se hominem*, et *per se equum*, et hujusmodi; et hæc dicuntur exemplaria: sunt igitur exemplaria res quædam extra Deum.

3. Præterea, scientiæ et definitiones sunt de ipsis speciebus, non secundum quod sunt in particularibus, quia particularium non est scientia, nec definitio: ergo sunt quædam entia quæ sunt entia vel species non in singularibus; et hæc dicuntur exemplaria: ergo idem quod prius.

4. Præterea, hoc idem videtur per Dionysium, qui dicit (De divin. nom. cap. 5) quod *ipsum secundum se esse prius est eo, quod est per se vitam esse, et eo quod est per se sapientiam esse.*

Sed contra est, quod exemplar est idem quod idea: sed ideæ, (secundum quod Augustinus dicit in lib. LXXXIII quæst. qu. 46), sunt *formæ principales, quæ divina intelligentia continentur*: ergo exemplaria rerum non sunt extra Deum (1).

Respondeo dicendum, quod Deus est prima causa exemplaris omnium rerum. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod ad productionem alicujus rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur; artifex enim producit determinatam formam in materia, propter exemplar ad quod inspicit, sive illud sit exemplar ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interius mente conceptum. Manifestum est autem quod ea quæ naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Hæc autem formarum determinatio oportet quod reducatur, sicut in primum principium,

---

ticulare vel individuale a quo denominantur *hæc*, sed quoad *esse* totum substantiale absolute consideratum, secundum omne illud ex quo constituitur vel quod ad ipsum spectat, ut adjuncta explicant.

(1) De his etiam *De Potent.* quæst. VII, art. 1 ad 3, ut et *Cont. Gent.* lib. II, cap. 11.

(1) (Conclusio. *Cum ex divina sapientia determinatæ naturales formæ procedant, Deum ipsum exemplar primum rerum omnium esse asserendum est.)*

Hæc conclusio patet ex iis, quæ jam in quæst. XV, dicta sunt de ideis divinis: nam omne agens juxta id quod intelligit, agit. Cum autem præter Deum vel extra Deum nihil esse possit, aperte infertur, Deum omnium rerum rationes in se habere: est proinde omnium causa exemplaris. Hinc S. Augustinus: *Singula propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente creatoris? non enim extra se quidquam positum intuetur, ut secundum id constitueret quod constituebat; nam hoc opinari sacrilegum est.* (lib. LXXXIII, quæst. 46). Erravit ergo Plato dum admisit ideas divinas extra Deum existentes. Si igitur Deus res omnes condidit juxta ideas præconceptas, quas non accepit ab aliquo objecto extra se posito; ergo Deus est prima causa exemplaris mundi. Igitur essentia divina recte nominatur exemplar seu prototypon omnium creaturarum, quia istæ illam imitantur, de eaque juxta modum suum participant.

Nec tamen ex hac doctrina pantheis-

in divinam sapientiam, quæ ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere, quod in divina sapientia sint rationes omnium rerum, quas supra diximus *ideas*, (quæst. XV, art. 1); id est, formas exemplares in mente divina existentes. Quæ quidem licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout ejus similitudo a diversis participari potest diversimode: sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium. Possunt etiam in rebus creatis quædam aliorum exemplaria dici, secundum quod quædam sunt ad similitudinem aliorum, vel secundum eamdem speciem, vel secundum analogiam alicujus imitationis.

Ad primum ergo dicendum, quod licet creaturæ non pertingant ad hoc quod sint similes Deo secundum suam naturam, similitudine speciei, ut homo genitus homini generanti, attingunt tamen ad ejus similitudinem secundum repræsentationem rationis intellectæ a Deo; ut domus quæ est in materia, domui quæ est in mente artificis.

Ad secundum dicendum, quod de ratione hominis est, quod sit in materia; et sic non potest inveniri homo sine materia. Licet igitur *hic* homo sit per participationem speciei, non tamen potest reduci ad aliquid existens per se, in eadem specie, sed ad speciem superexcedentem, sicut sunt substantiæ separatæ: et eadem ratio est de aliis sensibilibus.

Ad tertium dicendum, quod licet quælibet scientia et definitio sit solum entium, non tamen oportet quod res eumdem modum habeant in essendo, quem intellectus habet in intelligendo. Nos enim per virtutem intellectus agentis abstrahimus species universales a particularibus conditionibus; non tamen oportet quod universalia præter particularia subsistant, ut particularium exemplaria.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Dionysius, (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.

Utrum Deus sit causa finalis omnium (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit causa finalis omnium. Agere enim propter finem videtur esse alicujus indigentis fine: sed Deus nullo est indigens; ergo non competit ei agere propter finem.

2. Præterea, finis generationis, et forma generati, et agens, non incidunt in idem numero, (ut dicitur in II Physic., text. 70), quia finis generationis est forma generati: sed Deus est primum agens omnium: non ergo est causa finalis omnium.

---

mus infertur, quasi nempe mundus non esset nisi exterior Dei manifestatio, seu ipse Deus externe manifestatus, vel etiam evolutio ideæ divinæ, ut Hegel contendit. Creaturæ enim, sive in statu existentiæ, sive in statu possibilitatis spectentur, non sunt ipsæ ideæ Dei, sed eæ sunt, quæ ideas Dei imitantur, seu quæ ad idearum divinarum similitudinem fiunt, aut fieri possunt. Quare Deus creando manifestat quidem suas ideas, seu manifestat seipsum, sed non ponendo extra se suas ipsas ideas, sed earumdem terminos imitativos: ita ut ex creaturis possimus ideas divinas cognoscere, non quatenus has in se ipsis intuemur, sed quatenus ex earum similitudine in creaturis manifestata, ad idearum notitiam assurgimus.—Quamvis autem recte dicatur domum ædificatam hodie esse ideam artificis externe manifestatam, risu tamen exciperetur, qui inde inferret, domum ipsum artificem esse. (Vide appendicem de Pantheismo.)

(1) De his etiam infra quæst. LXVI, art. 2, et quæst. CIII, art. 2, ut et *Sent.*

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 (1); si igitur Deus sit causa agens et causa finalis, sequitur quod id eo sit prius et posterius; quod est impossibile.

Sed contra est, quod dicitur (Proverb. XVI, 4): *Universa propter semetipsum operatus est Dominus* (2).

Respondeo dicendum, quod omne agens agit propter finem, alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi a casu. Est autem idem finis agentis et patientis, inquantum 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 quod etiam in agendo intendant aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quæ est ejus bonitas. Et unaquæque creatura intendit consequi suam perfectionem, quæ est similitudo perfectionis et bonitatis divinæ. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium.

Ad primum ergo dicendum, quod agere propter indigentiam non est nisi agentis imperfecti, quod natum est agere et pati. Sed hoc Deo non competit: et ideo ipse solus est maxime liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem.

Ad secundum dicendum, quod for-

II, dist. 1, quæst. II, art. 2, et *Cont. Gent.* lib. III. cap. 17 et 18.

(1) Quasi cæteras movens ad agendum, etsi metaphorice tantum vel moraliter.

(2) (Conclusio. *Cum Deus sit primum agens, primus quoque finis omnium necessario est.*)

Est de fide, a Concilio Vaticano definita: *Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute, non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quæ creaturis impertitur, liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam...* Et canone 5: *Si quis mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, anathema sit.* Deus quidem mundum propter aliquem finem condidit; hic autem finis nequit alius esse nisi ipse; nam Deus solus est dignus Deo. Sed ratio cur Deus voluerit mundum creare, ipsa bonitas ejus fuit, ut dicit S. Augustinus de Civ. Dei, lib XI, cap. 24): *Sola bonitate Deus fecit, quod factum est.* Et Origenes (de Princ. lib. II, cap. 19): *Deus nullam habuit creandi causam, nisi propter se ipsum, id est, bonitatem suam.* Quæ confirmans Concilium Vaticanum docuit Deum *bonitate sua* de nihilo condidisse creaturam.

Et hæc apprime notentur adversus illos rationalistas, qui assignant felicitatem hominis tamquam finem vel unicum, vel primarium creationis universi ac proinde, vel penitus excludunt divinam gloriam, vel eam hominum felicitati subordinant, ut Moshemius, Wesgscheider, Hermes, Hegel, et alii. Sed juxta catholicam doctrinam, finis creationis est communicatio divinæ bonitatis; hæc autem communicatio potest considerari, vel ut rem creatam perficit, et sic est bonum creaturæ; vel ut divinam bonitatem repræsentat et manifestat, et sic pertinet ad gloriam Dei. Igitur 1.° finis *qui ultimus* creationis est manifestatio divinæ bonitatis et perfectionis, seu est *extrinseca Dei gloria.* 2.° Finis *qui proximus* creationis est perfectio creaturæ, quæ obtinetur eo ipso quod ipsi communicatur divina bonitas: sed Deus speciatim intendit felicitatem creaturæ intelligentis. Consequenter finis *cui ultimus* seu primarius est ipse Deus, sibi enim Deus vult gloriam juxta illud; *Gloriam meam alteri non dabo.* Finis vero *cui proximus* seu secundarius est intelligens creatura. Vide nostrum opus: *La Pluralidad de Mundos Habitados*, cap. XI, ubi hæc fuse enucleantur.

ma generati non est finis generationis, nisi inquantum est similitudo formæ generantis, quod suam similitudinem communicare intendit; alias forma generati esset nobilior generante, cum finis sit nobilior his quæ sunt ad finem.

Ad tertium dicendum, quod omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum, sive appetitu intelligibili, sive sensibili, sive naturali, qui est sine cognitione; quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi secundum quod participat Dei similitudinem.

Ad quartum dicendum, quod cum Deus sit causa efficiens, exemplaris, et finalis omnium rerum, et materia prima sit ab ipso; sequitur quod primum (1) principium omnium rerum sit unum secundum rem. Nihil tamen prohibet in eo considerari multa secundum rationem, quorum quædam prius cadunt in intellectu nostro quam alia.

QUÆSTIO XLV.

DE MODO EMANATIONIS RERUM A PRIMO PRINCIPIO.—(In octo articulos divisa.)

Deinde quæritur de modo emanationis rerum a primo principio, qui dicitur *creatio*.

De qua quæruntur octo: 1.° Quid sit creatio.—2.° Utrum Deus possit aliquid creare.—3.° Utrum creatio sit aliquod ens in rerum natura.—4.° Cui competat creari.—5.° Utrum solius Dei sit creare.—6.° Utrum commune sit toti Trinitati, aut proprium alicujus personæ.—7.° Utrum vestigium aliquod Trinitatis sit in rebus creatis.—8.° Utrum opus creationis admisceatur in operibus naturæ et voluntatis.

ARTICULUS I.

Utrum creare sit ex nihilo aliquid facere (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod creare non sit ex nihilo aliquid facere; dicit enim Augustinus contra Advers. Legis et prophetarum, (lib. I, cap. 23): *Facere est quod omnino non erat; creare vero est ex eo quod jam erat, educendo* (2) *aliquid.*

2. Præterea, nobilitas actionis et motus ex terminis consideratur. Nobilior igitur est actio quæ ex bono in bonum est, et ex ente in ens, quam 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 maxime materialis; sicut cum dicimus quod statua fit ex ære: sed *nihil* non potest esse materia entis, nec aliquo modo causa ejus: ergo creare non est ex nihilo aliquid facere.

Sed contra est, quod super illud (Genes. I): *In principio creavit Deus cœlum*, etc., dicit glossa (ord. ex Beda) quod *creare est aliquid ex nihilo facere* (3).

---

(1) De his etiam in *Sent.* II, dist. 1, quæst. II, art. 6, et *De Potent.* quæst. III, art. 1.

(1) In aliis deest, *primum.*

(2) Nicolai: *ordinando*, ex Augustino. *constituere.*

(3) (Conclusio. *Creare est ex nihilo aliquid facere.*)

Verbum *creare* apud auctores tum sacros tum profanos multipliciter sumitur. 1.° Pro quacumque rei productione seu effectione. 2.° Pro elevatione ad

Respondeo dicendum, quod, (sicut supra dictum est quæst. XLIV, art. 2), non solum oportet considerare emanationem alicujus entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quæ est Deus: et hanc quidem emanationem designamus nomine *creationis*.

Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non præsupponitur emanationi; sicut si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo. Unde si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod 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, quod Augustinus æquivoce utitur nomine *creationis*, secundum quod creari dicuntur ea quæ in melius reformantur, ut cum dicitur aliquis creari in episcopum. Sic autem non loquimur hic de creatione, sed sicut dictum est (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod mutationes accipiunt speciem et dignitatem non a termino *a quo*, sed a termino *ad quem*. Tanto ergo perfectior et prior est aliqua mutatio, quanto terminus *ad quem* illius mutationis est nobilior, et prior; licet terminus *a quo* qui opponitur termino *ad quem*, sit imperfectior. Sicut generatio simpliciter est nobilior et prior quam alteratio, propter hoc quod forma substantialis est nobilior quam forma accidentalis; tamen privatio substantialis formæ, quæ est terminus *a quo* in generatione est imperfectior quam contrarium, quod est terminus *a 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 *a quo*, est simpliciter non ens.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, hæc præpositio, *ex*, non designat causam materialem, sed ordinem tantum (1), sicut cum dicitur, *ex mane fit meridies*: id est, post mane fit meridies. Sed inte-

---

eximium aliquod officium, ut creari Cardinalis. 3.° Pro productione rei *ex nihilo*, et hoc postremo sensu hic sumitur. Vox *productio* denotat effectum ultimum creationis, qui est dare *esse*, vel rem quæ antea non erat, facere. Præpositio *ex* non importat, sed excludit causam materialem, ita ut *fieri ex nihilo idem sit ac non fieri ex aliquo*. Verbum *rei* denotat totam realitatem effectus, et substantiam rei. Denique vox *nihilum* non significat subjectum aliquod, sed negationem subjecti præexistentis, seu statum possibilitatis mere internæ, *logicæ* a nonnullis nuncupatæ, seu non existentiæ, prout opponitur statui actualitatis et existentiæ, atque ut punctum et terminum, a quo actualitas esse cœpit, et quidem tum ex nihilo *sui*, seu entitatis totalis, ita ut res tota, prout est effectionis terminus, antea non fuerit: tum ex nihilo *subjecti*, id est, ut nullum adsit subjectum *ex quo* et *in quo* effectus producatur.

Hic conceptus creationis recte fideliterque doctrinam catholicam exprimit, ut patet ex canone 5, Concilii Vaticani: *Si quis non confiteatur, mundum, resque omnes, quæ in eo continentur, et spirituales, et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas: anathema sit*. Et quidem, cum universitas rerum non sit a se, ut patet, sed ab alio, nec sit *de* Deo, vel ipsa substantia Dei; et aliunde nulla causa ejus existentiæ, nisi Deus, assignari possit, aliquando incepit esse, ac proinde per veram creationem.

(1) Ordo rationis seu, secundum modum nostrum intelligendi, quo concipimus ipsum *nihil* velut terminum *a quo* productionis ejus rei, quæ creatur.

lligendum est, quod hæc præpositio, *ex*, potest includere negationem importatam in hoc quod dico, *nihil*, vel includi ab ea. Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus, 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 loquitur, „ quia non loquitur de aliquo. Et utroque modo verificatur, cum dicitur ex nihilo aliquid fieri. Sed primo modo hæc præpositio, *ex*, importat ordinem (1), ut dictum est, secundo modo importat habitudinem causæ materialis, quæ negatur.

ARTICULO II.

Utrum Deus possit aliquid creare (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit aliquid creare. Quia, secundum Philosophum I Physic. (text. 34), antiqui philosophi acceperunt ut communem conceptionem animi, *ex nihilo nihil fieri*. Sed potentia Dei non se extendit ad contraria primorum principiorum, utpote quod Deus faciat, quod totum non sit majus sua parte, vel quod affirmatio 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 definitionem motus; nam motus est *actus existentis in potentia*: ergo est impossibile aliquid a Deo ex nihilo fieri.

3. Præterea, quod factum est necesse est aliquando fieri: sed non potest dici quod 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 fieri ex nihilo.

4. Præterea, infinitam distantiam non est pertransire: sed infinita distantia est inter ens et nihil: ergo non contingit ex nihilo aliquid fieri.

Sed contra est, quod dicitur (Genes. I. 1); *In principio creavit Deus cœlum et terram*: ubi dicit glossa (ord. ex Beda) quod *creare est aliquid ex nihilo facere* (1).

---

(1) Ordo successionis, quo ens post nihil est.

(2) De his etiam *Sent.* II, dist. 1, quæst. I, art. 2 et 3, ut et dist. 37, quæst. I, art. 2, et *Cont. Gent.* lib. II, cap. 6, 15, 16, et *De Potent.* quæst. III, art. 16.

(1) (Conclusio. *Cum nihil in universitate entium sit non causatum ab ipso, non solum possibile, sed necessarium est omnia a Deo creata esse.*)

Est de fide, ut constat ex canone Concilii Vaticani in nota præc. art. citato et ex omnibus Symbolis fidei nostræ.

Testimoniis Sacræ Scripturæ superiori quæstione allatis addendum est celebre illud ex II Machab. VII, 28: *Peto, nate, ut aspicias ad cœlum et terram, et ad omnia quæ in eis sunt, et intelligas, quia ex nihilo fecit illa Deus.* Super quæ Origenes, (Comm. in Joan. 1.): *Nos*, ait, *credimus ex non entibus Deum entia fecisse, ut mater illa septem martyrum in Machabæorum gestis docuit.* Et Tertullianus, (Apol. num. 17): *Quod colimus*, inquit, *Deus unus est, qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum, verbo quo jussit, ratione quæ disposuit, virtute qua potuit, de nihilo expressit in ornamentum majestatis suæ; unde et Græci nomen* Κοσμος *accommodaverunt.* Et ita fere omnes.

Certe nihil existeret, nisi a Deo creatum fuisset: quod enim per se non existit, ab alio accepit vitam, proprietates, ipsumque *esse*; uno verbo, creatum fuit. Quod ex ipsa rerum consideratio-

Respondeo dicendum, quod non solum non est impossibile (1) a Deo aliquid creari (2), sed necesse est ponere a Deo omnia creata esse, ut ex præmissis habetur (quæst. præc. art. 1). Quicumque 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 quantum ad formam, sed præsupponit materiam. Si ergo Deus non ageret, nisi ex aliquo præsupposito, sequeretur quod illud præsuppositum non esset causatum ab ipso. Ostensum est autem supra (loc. hic. cit.) quod nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse: unde necesse est dicere quod Deus ex nihilo res in esse producit.

Ad primum ergo dicendum, quod antiqui philosophi, sicut supra dictum est (ibid.), non consideraverunt nisi emanationem effectuum particularium a causis particularibus, quas necesse est præsupponere aliquid in sua actione: et secundum hoc erat eorum communis opinio, *ex nihilo nihil fieri*. Sed tamen hoc locum non habet in prima emanatione ab universali rerum principio.

Ad secundum dicendum, quod creatio non est mutatio nisi secundum modum intelligendi tantum: nam de ratione mutationis est, quod aliquid idem se habeat aliter nunc et prius. Nam quandoque quidem est idem ens actu, aliter se habens nunc et prius, sicut in motibus secundum quantitatem et qualitatem; quandoque vero est idem ens in potentia tantum, sicut in mutatione secundum substantiam, cujus subjectum est materia. Sed in creatione, per quam producitur tota substantia rei, non potest accipi aliquid idem aliter se habens nunc et prius, nisi secundum intellectum tantum, sicut si intelligatur aliqua res prius non fuisse totaliter, et postea esse. Sed cum actio et passio conveniant in una substantia motus, et differant solum secundum habitudines diversas, ut dicitur in III Physic. (text. 20 et 21), oportet quod substracto motu non remaneant nisi diversæ habitudines in creante et creato. Sed quia modus significandi sequitur modum intelligendi, ut dictum est (quæst. XIII, art. 1), creatio significatur per modum mutationis: et propter hoc dicitur quod 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 effectus ad causam, sed mutationem ex consequenti.

Ad tertium dicendum, quod in his quæ fiunt sine motu, simul est fieri (1) et factum esse, sive talis factio sit terminus motus, sicut illuminatio, (nam simul aliquid illuminatur et illuminatum est), sive non sit terminus motus, sicut simul formatur verbum in corde et formatum est. Et in his, quod fit, est (2); sed cum dicitur fie-

---

ne comprobatur. Nam omnes res habent aliquid commune in quo conveniunt et aliquid proprium quo distinguuntur. Illud autem quod est commune pluribus diversis secundum genus et speciem a nullo eorum potuit cæteris communicari. Jam vero quod est commune omnibus omnino entibus est *esse*: ac proinde debuit illis communicari ab eo qui est per essentiam *esse*, ideoque qui in se eminenter habet omnium esse. Dare autem *esse* est creare; ergo Deus omnia creavit.

(1) Al. deest, *non*; Cajetanus in Com. *non solum est possibile*.

(2) Nicolai addit, *ex nihilo*.

(1) Romana et Patav. *similiter est fieri*.

(2) Patav. et Imperialis; *quod fit, est, cum dicitur fieri: sed significatur ab alio esse*, etc.

ri, significatur ab alio esse, et prius non fuisse. Unde cum creatio sit sine motu, simul aliquid creatur et creatum est.

Ad quartum dicendum, quod 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 quod creatio significatur, ut quædam mutatio inter duos terminos existens.

ARTICULUS III.

Utrum creatio sit aliquid in creatura (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod creatio non sit aliquid in creatura. Sicut enim creatio passive accepta attribuitur creaturæ, ita creatio active accepta attribuitur creatori: sed creatio active accepta non est aliquid in creatore, quia sic sequeretur quod in Deo esset aliquid temporale: ergo creatio passive accepta non est aliquid in creatura.

2. Præterea, nihil est medium inter creatorem et creaturam: sed creatio significatur ut medium inter utrumque; non enim est creator, cum 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 quod 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 posterius 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 secundum totam substantiam, quam secundum formam substantialem vel accidentalem: sed generatio simpliciter, vel secundum quid, qua fit aliquid secundum formam substantialem vel accidentalem, est aliquid in generato: ergo multo magis creatio, qua fit aliquid secundum totam substantiam, est aliquid in creato (1).

Respondeo dicendum, quod creatio ponit aliquid in creato secundum relationem tantum, quia quod creatur, non fit per motum, vel per mutationem. Quod enim fit per motum vel mutationem, fit ex aliquo præexistenti: quod quidem contingit in productionibus particularibus aliquorum entium. Non autem potest hoc contingere in pro-

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 40, quæst. I, art. 1 ad 1, et *De Potent.* quæst. III, art. 3.

(1) (Conclusio. *Creatio in creatura non est nisi relatio quædam ad creatorem, ut ad principium.)*

Creatio hic sumitur pro creatione passiva, qua scilicet aliquid accipit esse.

Hunc articulum Sylvius per has conclusiones explicat. I.ª Creatio active sumpta significat actionem divinam, quæ est ejus essentia, cum relatione rationis ad creaturam. II.ª Creatio passive sumpta est quædam habitudo, seu relatio habentis esse ab alio, consequens operationem divinam. III.ª Relatio quam importat creatio, in Deo est solum rationis, sed in creatura est realis, ut S. Thomas passim docet. IV.ª Quamvis nonnulli opinentur relationem creationis non differre ab ipsa creatura realiter, verius tamen apparet quod differat. V.ª Creatio active sumpta est actio Dei immanens; quæ tamen habet modum actionis transeuntis, dicique potest virtualiter transiens. VI.ª Creatio activa, si secundum rem consideretur, est æterna; si secundum nostrum concipiendi et significandi modum, vel etiam secundum quod ex se infert effectum, non est æterna. VII.ª Non oportet quod quamdiu creatura est, dicatur creari: quia creatio importat habitudinem, seu relationem creaturæ ad creatorem cum quadam novitate seu inceptione.

ductione totius esse a causa universali omnium entium, quæ est Deus: unde Deus creando producit res sine motu. Substracto autem motu ab actione et passione, nihil remanet nisi relatio, ut dictum est (art. præc. ad 2): unde relinquitur quod creatio in creatura non sit nisi relatio quædam ad creatorem, ut ad principium sui esse; sicut in passione, quæ est cum motu, importatur relatio ad principium motus.

Ad primum ergo dicendum, quod creatio active accepta (1) significat actionem divinam, quæ est ejus essentia, cum relatione ad creaturam. Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum rationem tantum; relatio vero creaturæ ad Deum, est relatio realis, ut dictum est (quæst. XIII, art. 7) cum de divinis nominibus ageretur.

Ad secundum dicendum, quod 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 passive accepta est in creatura, et est creatura. Neque tamen oportet quod alia creatione creetur; quia relationes, (cum hoc ipsum quod sunt, ad aliquid dicantur), non referuntur per aliquas alias relationes, sed per seipsas, sicut etiam supra dictum est, (quæst. XLII, art. 1 ad 4), cum de æqualitate personarum ageretur.

Ad tertium dicendum, quod creationis, secundum quod significatur ut mutatio, creatura est terminus; sed secundum quod vere est relatio, creatura est ejus subjectum, et prius ea in esse, sicut subjectum accidente. Sed habet quamdam rationem prioritatis ex parte objecti ad quod dicitur, quod est principium creaturæ. Neque tamen oportet quod quamdiu creatura sit, dicatur creari; quia creatio importat habitudinem creaturæ ad creatorem, cum quadam novitate seu inceptione.

(1) Aliæ editiones: *significata.*

ARTICULUS IV.

Utrum creari sit proprium compositorum et subsistentium (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod creari non sit proprium compositorum et subsistentium; dicitur enim in libro de Causis (prop. 4): *Prima rerum creatarum est esse.* Sed esse rei creatæ, non est subsistens: ergo creatio proprie 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 proprie producitur per primam emanationem, quod supponitur in secunda, sicut res naturalis (2) per generationem naturalem, quæ supponitur in operatione artis: sed illud quod supponitur in generatione naturali, est materia: ergo materia est quæ proprie creatur, et non compositum.

Sed contra est, quod dicitur (Gen. I, 1); *In principio creavit Deus cœlum et terram.* Cœlum autem et terra sunt res compositæ subsistentes: ergo horum proprie est creatio (3).

(1) De his etiam infra art. 8, et *De Verit.* quæst. XXVII, art 7 ad 9, et *De Potent.* quæst. II, art. 3 ad 2, et art. 8 ad 3, et *Quodl.* VIII, quæst. I, art. 1, et *Opusc.* XXXIV, cap. 4.

(2) Nicolai addit: *producitur.*

(3) (Conclusio.—*Creari proprie subsistentibus in suo esse convenit; aliis vero concreari.*)

Hoc non ita intelligendum est quasi formæ substantiales materiales seu dependentes a materia, et accidentia, nec mediate nec immediate sint producta ex nihilo: hoc enim aperte repugnat non modo doctrinæ S. Thomæ, sed et fidei: sed sensus est, quod cum hæc non sint per se et secundum se, dici quidem possunt concreata cum composito, cujus forma illa est pars cum subjecto, cui

Respondeo dicendum, quod creari est quoddam fieri, ut dictum est (art. 2): fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde illis proprie convenit fieri et creari, quibus convenit esse; quod quidem convenit proprie subsistentibus, sive sint simplicia, sicut substantiæ separatæ, sive sint composita, sicut substantiæ materiales: illi enim proprie convenit esse, quod habet esse, 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 ea ratione dicitur ens, quia ea (1) subjectum est album. Unde, secundum Philosophum, (VII Met. text. 2), accidens magis proprie dicitur entis, quam ens. Sicut igitur accidentia, et formæ, et hujusmodi quæ non subsistunt, magis sunt coexistentia quam entia, ita magis debent dici concreata, quam creata: proprie vero creata sunt subsistentia.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur *prima rerum creatarum est esse*, ly *esse* non importat substantiam creatam, sed importat propriam rationem objecti creationis. Nam ex eo dicitur aliquid creatum, quod est ens, non ex eo quod est hoc ens, cum creatio sit emanatio totius *esse* ab ente universali, ut dictum est (quæst. XLIV, art. 1). Et est similis modus loquendi, sicut si diceretur, quod primum visibile est color, quamvis illud quod proprie videtur, sit coloratum.

Ad secundum dicendum, quod *creatio* non dicit constitutionem rei compositæ ex principiis præexistentibus; sed compositum sic dicitur creari, quod simul cum omnibus suis principiis in esse producitur.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa non probat quod sola materia creetur, sed quod materia non sit nisi ex creatione: nam creatio est productio *totius esse*, et non solum materiæ.

ARTICULUS V.

Utrum solius Dei sit creare (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non solius Dei sit creare; quia secundum Philosophum (De anima, lib. II, 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, cum non habeat materiam ex qua fiat: ergo aliqua creatura potest creare.

2. Præterea, quanto major est resistentia ex parte facti, tanto major virtus requiritur in faciente: sed plus resistit contrarium quam nihil: ergo majoris virtutis est aliquid facere ex contrario, (quod tamen creatura facit), quam aliquid facere ex nihilo: multo magis igitur creatura hoc facere potest.

3. Præterea, virtus facientis consi-

---

accidens inest; at proprie terminus creationis est ipsum compositum subsistens. Nam creatio est productio entis, in quantum ens: formæ autem naturales et accidentia, quamvis sint vera quædam realitas, non habent tamen perfectam rationem entis. Ex quo sequitur nullam cujusque rei formam accidentalem vel substantialem, (excepta anima rationali), proprie fieri vel creari; et eadem ratione neque materiam neque partes rei essentiales aut integrales, eo quod nulli istorum conveniat esse id quod subsistit. Creantur igitur cum aliis per se subsistentibus.

(1) Aliæ editiones; *ejus:* nonnullæ, *ei.*

(1) De his etiam in *Sent.* II, dist. 1. quæst. I, art. 3, ut et *Sent.* IV, dist. 5 quæst. I, art. 3. quæstiunc III, et *Cont. Gent.* lib. II, cap. 21, 85, 96, ut et lib. III, cap. 67, et *De Potent.* quæst. III, art. 4, et *Opusc.* II, cap. 70, 94, 96, et *Opusc.* XV, cap. 10.

deratur secundum mensuram ejus quod fit: sed ens creatum est finitum, ut supra probatum est, (quæst. VII, art. 2, et seq.), cum de Dei infinitate, ageretur: ergo ad producendum per creationem aliquid creatum non requiritur nisi virtus finita. Sed habere virtutem finitam non est contra rationem creaturæ: ergo non est impossibile creaturam creare.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in III de Trin. (cap. 8), quod *neque boni, neque mali angeli possunt esse creatores alicujus rei.* Multo minus igitur aliæ creaturæ (1).

Respondeo dicendum, quod satis apparet in primo aspectu secundum præmissa (art. 1), quod 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 quod sit proprius effectus primæ et universalissimæ causæ, quæ est Deus. Unde etiam dicitur in lib. *De causis* (prop. 3), quod nec *intelligentia nec anima nobilis* (1) *dat esse, nisi inquantum operatur operatione divina.* Producere autem esse absolute, non inquantum est hoc, vel tale, pertinet ad rationem creationis: unde manifestum est, quod creatio est propria actio ipsius Dei.

Contingit autem quod aliquid participet actionem propriam alicujus alterius, non virtute propria, sed instrumentaliter, inquantum agit in virtute alterius, sicut aer per virtutem ignis habet calefacere et ignire. Et secundum hoc aliqui opinati sunt quod, licet creatio sit propria actio universalis causæ, tamen aliqua inferiorum causarum, inquantum agit in virtute primæ causæ, potest creare. Et sic posuit Avicenna, quod prima substantia separata, creata a Deo, creat aliam post se, et substantiam orbis, et animam ejus, et quod substantia orbis creat materiam inferiorum corporum. Et secundum hunc etiam modum Magister dicit in IV Sentent. (dist. 5.), quod Deus potest creaturæ communicare potentiam creandi, ut creet per ministerium, non propria auctoritate.

---

(1) (Conclusio. *Cum ipsum esse quod inter omnes effectus universalissimum est, terminus sit creationis, solum Dei est, qui prima et universalissima causa est.*)

Hæc propositio non est de fide, communiter tamen ab omnibus theologis recipitur. Et quidem probatur; nam ad creandum, seu ad educendum aliquid ex nihilo, virtus infinita requiritur, id est, actus intellectus infiniti et voluntatis omnipotentis. Hoc autem solius Dei est proprium ut patet: ergo solus Deus potest creare. Etiam probabilius est juxta sententiam S. Thomæ, aliter tenentibus Magistro Sententiarum et Durando, hanc virtutem sive facultatem creandi creaturis incommunicabilem esse, hoc est, creaturas sive corporales, sive spirituales non posse assumi ut causam, etiam instrumentalem, creationis, quia si de corporalibus agitur, de natura sua est, ut physice attingant subjectum et in illud mechanice agant, quod accidi non potest ubi non est materia præjacens, ut in creatione. Si de spiritualibus, requiritur ut eorum volitiones proportionatæ sint effectibus producendis, ita ut virtus hujusmodi volitionis, sub dependentia causæ principalis, habeatur pars effectus productionis. Sed istæ creaturæ hanc virtutem non habent; ergo instrumentum creationis esse nequeunt. Præterea, actiones creaturarum, utpote accidentes ipsarum, pendent a subjecto præsupposito in esse et operari: si ergo Deus suum effectum attingeret, ipsorum instrumento, operaretur dependenter a præsupposito subjecto; quod creationi repugnat. Sic Sancti Patres passim creaturis, etiam Angelis, potestatem creandi abjudicant, ut Augustinus, qui dicit; *Creare naturam tam nullus Angelus potest, quam nec seipsum.* (De Genesi ad litt. cap. 9.) et Cyrillus Alex.: *Potestas creandi divinæ solummodo inest naturæ.* (Thesaur. lib. 14).

(1) Aliæ cum Nicolai: *nobis.*

Sed hoc esse non potest; quia causa secunda instrumentalis non participat actionem causæ superioris, nisi inquantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secundum illud quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum; nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum. Sic enim videmus quod securis, scindendo lignum, quod habet ex proprietate suæ formæ, producit formam scamni, quæ est effectus proprius principalis agentis. Illud autem quod est proprius effectus Dei creantis, est illud quod præsupponitur omnibus aliis, scilicet *esse* absolute: unde non potest aliquid aliud operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo præsupposito, quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur impossibile est, quod alicui creaturæ conveniat creare, neque virtute propria, neque instrumentaliter, sive per ministerium. Et hoc præcipue inconveniens est dici de aliquo corpore quod creet, cum 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, quod aliquod perfectum participans aliquam naturam, facit sibi simile, non quidem producendo absolute illam naturam, sed applicando eam ad aliquid. Non enim hic homo potest esse causa naturæ humanæ absolutæ, quia sic esset causa sui ipsius, sed est causa quod natura humana sit in hoc homine generato: et sic præsupponit in sua actione determinatam materiam, per quam est *hic* homo. Sed sicut hic homo participat humanam naturam, ita quodcumque ens creatum participat, (ut ita dixerim), naturam essendi, quia solus Deus est suum esse, ut supra dictum est (quæst. III, art. 4). Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolute, nisi inquantum esse causat *in hoc*: et sic oportet quod 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, cum 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, quod superior angelus illuminat inferiorem, ut Dionysius dicit (Cœlest. Hierarch. cap. 4). Secundum quem modum, etiam in cœlestibus est paternitas, ut ex verbis Apostoli patet (Eph. III, 15); *Ex quo omnis paternitas in cœlo et in terra nominatur*. Et ex hoc etiam evidenter apparet, quod nullum ens creatum potest causare aliquid, nisi præsupposito aliquo; quod repugnat rationi creationis.

Ad secundum dicendum, quod ex contrario fit aliquid per accidens, ut dicitur in I Physic. (text. 43): per se autem fit aliquid ex subjecto, quod est in potentia. Contrarium igitur resistit agenti, inquantum impedit potentiam ab actu, in quem agens intendit reducere 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 quanto magis fuerit potentia ligata, tanto requiritur major virtus in agente ad reducendam materiam in actum: unde multo major potentia requiritur in agente, si nulla potentia præexistat. Sic ergo patet quod multo majoris virtutis est facere aliquid ex nihilo quam ex contrario.

Ad tertium dicendum, quod virtus facientis non solum consideratur ex substantia facti, sed etiam ex modo faciendi; major enim calor non solum magis, sed etiam citius calefacit. Quamvis igitur creare aliquem effec-

tum finitum non demonstret potentiam infinitam, tamen creare ipsum ex nihilo, demonstrat potentiam infinitam; quod ex prædictis patet. Si enim tanto major virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu, oportet quod virtus agentis ex nulla præsupposita potentia, quale agens est creans, sit infinita; quia nulla proportio est nullius potentiæ ad aliquam potentiam, quam præsupponit virtus agentis naturalis, sicut et non entis ad ens. Et quia nulla creatura habet simpliciter potentiam infinitam, sicut neque esse infinitum, ut supra probatum est (quæst. VII, art. 2), relinquitur quod nulla creatura possit creare.

ARTICULUS VI.

Utrum creare sit proprium alicujus personæ (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod 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 quam processio creaturæ, et magis perfecta, quia divina persona procedit in perfecta similitudine sui principii, creatura vero in imperfecta: ergo processiones divinarum personarum sunt causa processionis rerum, est sic creare est proprium personæ.

2. Præterea, personæ divinæ non distinguuntur ab invicem, nisi per suas processiones et relationes. Quidquid igitur differenter attribuitur divinis personis, hoc convenit eis secundum processiones personarum et relationes: sed causalitas creaturarum diversimode attribuitur divinis personis, nam in symbolo fidei, Patri attribuitur quod sit creator omnium, invisibilium et visibilium, Filio autem attribuitur quod per eum omnia facta sunt, sed Spiritui Sancto quod sit dominus et vivificator: causalitas ergo creaturarum convenit personis secundum processiones et relationes.

3. Præterea, si dicatur quod causalitas creaturæ attenditur secundum aliquod attributum essentiale, quod appropriatur alicui personæ, hoc non videtur sufficiens; quia quilibet effectus divinus causatur a quolibet attributo essentiali, scilicet potentia, bonitate et sapientia, et sic non magis pertinet ad unum quam ad aliud: non debet ergo aliquis determinatus modus causalitatis attribui uni personæ magis quam alii, nisi distinguantur in creando, secundum relationes et processiones.

Sed contra est, quod dicit Dionysius (De div. nom., c. 2) quod *communia totius divinitatis sunt omnia creabilia* (1).

Respondeo dicendum, quod creare est proprie causare sive producere *esse* rerum. Cum autem omne agens agat sibi simile, principium actionis

---

(1) De his etiam *Sent.* II, in *Prologo*, com. I, lib. II, circa fin. *De Potent.* quæst. IX, art. 5 ad 2.

(1) (Conclusio. *Creare commune est toti Trinitati; et personis divinis, nonnisi ut essentialia attributa includunt, scientiam scilicet et voluntatem, convenire potest.)*

Confirmatur 1.° Quia potentia et virtus Dei est indivisa et simplicissima, ideoque tribus personis communis, juxta definitionem concil. Lateran. sub Martino I, ubi anathemate feritur qui dixerit non esse unam virtutem et potestatem Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. 2.° Opera Sanctissimæ Trinitatis ad extra sunt inseparabilia, ut patet ex concil. Tolet. VI, can. 1, et ex concil. Tolet. XI in professione fidei; opus autem creationis est tale: ergo non potest ab una persona procedere, quin procedat ab alia. 3.° Hæc veritas aperte fuit definita in Concil. Lateran. sub Inocentio III cap. *Firmiter*, ubi declaratur quod Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus, unum esse universorum principium. 4.° Eodem modo assertum probant verba Scripturæ variis in locis. Sic apud Joan. V. *Quæ-*

considerari potest ex actionis effectu: ignis enim est qui generat ignem. Et ideo creare convenit Deo secundum suum esse, quod est ejus essentia, quæ est communis tribus personis: unde creare non est proprium alicui personæ, sed commune toti Trinitati.

Sed tamen divinæ personæ secundum rationem suæ processionis habent causalitatem respectu creationis rerum: ut enim supra ostensum est (quæst. XIV, art. 8, et XIX, art. 4), cum de Dei scientia et voluntate ageretur, Deus est causa rerum per suum intellectum et voluntatem, 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 secundum hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum, inquantum includunt essentialia attributa, quæ sunt scientia et voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod processiones divinarum personarum sunt causa creationis, sicut dictum est (in corp.)

---

cumque Pater facit, hæc et Filius similiter facit, et ad Rom. XI, *Ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia*.

Nec obstat quod in symbolo solus Pater Creator dicatur, quia potentia appropriatur Patri, quamvis non sit ei propria, sed ipsi cum Filio et Spiritu Sancto communis, juxta dicta quæst. XXXIX, art. 7 et 8, et hic in resp. ad 2.

Quapropter sicut artifex per verbum in intellectu conceptum, et per amorem suæ voluntatis relate ad aliquid, operatur: ita Deus Pater creaturas produxit per suum Verbum et per suum Amorem qui est Spiritus Sanctus, ut proinde istarum Personarum processiones (non secundum se, sed prout includunt attributa essentialia) sint rationes productionis omnium rerum.

Ad secundum dicendum, quod sicut natura divina, licet sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit, inquantum Filius accipit naturam divinam a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque, ita etiam et virtus creandi, licet sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit: nam Filius habet eam a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque. Unde creatorem esse attribuitur Patri, ut ei qui non habet virtutem creandi ab alio: de Filio autem dicitur (Joan. I. 3); *Per quem omnia facta sunt*, inquantum habet eamdem virtutem, sed ab alio; nam hæc præpositio, *per*, solet denotare causam mediam sive principium de principio: sed Spiritui Sancto, qui habet eamdem virtutem ab utroque, attribuitur quod dominando gubernet, et vivificet, quæ sunt creata a Patre per Filium. Potest etiam hujus attributionis communis ratio accipi ex appropriatione essentialium attributorum: nam, sicut dictum est, (quæst. XXXIX, art. 8 ad 3), Patri attribuitur et appropriatur *potentia*, quæ maxime 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, quod licet quilibet effectus Dei procedat ex quolibet attributorum, tamen reducitur unusquisque effectus ad illud attributum, cum quo habet convenientiam secundum propriam rationem; sicut ordinatio rerum ad *sapientiam*, et justificatio impii ad *misericordiam* et *bonitatem* se superabundanter diffundentem. Creatio vero, quæ est productio ipsius substantiæ rei, reducitur ad potentiam.

ARTICULUS VII.

Utrum in creaturis sit necesse inveniri vestigium Trinitatis (1).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod in creaturis non sit necesse inveniri vestigium Trinitatis; per sua enim vestigia unumquodque investigari potest: sed Trinitas personarum non potest investigari ex creaturis, ut supra dictum est, (quæst. XXXII, art. 1): ergo vestigia Trinitatis non sunt in creatura.

2. Præterea, quidquid in creatura est, creatum est: si igitur vestigium Trinitatis invenitur in creatura secundum 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 solum unitatis essentiæ.

Sed contra est, quod Augustinus dicit VI de Trin. (c. 10) quod *Trinitatis vestigium in creaturis apparet* (2).

Respondeo dicendum, quod omnis effectus aliqualiter repræsentat suam causam, sed diversimode. 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 secundum actus intellectus et voluntatis, sicut dictum est (qu. XXVII): nam Filius procedit, ut Verbum intellectus, Spiritus Sanctus, ut amor voluntatis.

---

(1) De his etiam sup. quæst. V, art. 5, et infra quæst. XCIII, art. 16, ut et *Sent.* I, dist. 3, quæst. II, art. 3, et *Cont. Gent.* lib. IV, cap. 26, circa finem, et *De Potent.* quæst. IX, art. 9.

(2) (Conclusio. *In rationalibus creaturis est imago Trinitatis, in cæteris vero creaturis est vestigium Trinitatis, inquantum in eis inveniuntur aliqua, quæ reducuntur in divinas personas.*)

Cum Deus sit causa exemplaris rerum, ut supra dictum est, hic consequenter quæritur, utrum sit aliqua Dei repræsentatio in creaturis. Nullum dubium est Deum, ut est unus, repræsentari in creaturis; at vero ex hoc videtur sequi Deum, ut est trinus in personis, minime posse repræsentari; et ad hoc optime respondet S. Thomas in textu ut videmus.

In omnibus rebus est vestigium Trinitatis, sive aliqua obscura repræsentatio ipsius. Præter exposita a S. Doctore præcipua sunt, *esse, posse*, et *operari* et etiam, *unum, verum, bonum*, quæ in omnibus omnino rebus inveniuntur. In creatura vero rationali est imago Trinitatis sive quædam magis propria et expresa ejus repræsentatio. In omni creatura intellectuali sunt *memoria, intelligentia, voluntas*, ubi memoriam pro cogitatione sumit D. Augustinus. Igitur memoria cogitamus, intelligentia comprehendimus, voluntate amamus. Jam vero quemadmodum cogitatio reliquarum duarum actionum origo est, nam de re prius cogitamus, quam eam comprehendamus vel amemus, ita Pater origo est et principium Filii et Spiritus Sancti. Deinde sicut comprehensio præcedit amorem, prius enim rem comprehendimus, quam amamus, ita Filius prior est Spiritu Sancto. Denique sicut ex cogitatione et comprehensione, seu conceptu, qui quoddam verbum mentis est, oritur amor; ita ex Patre qui primum principium est, et Filio qui Verbum Patris est, procedit Spiritus Sanctus, cui amor peculiari ratione tribuitur. Rursum quemadmodum hæ facul-

In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur repræsentatio Trinitatis per modum *imaginis*, inquantum invenitur in eis Verbum conceptum, et amor procedens.

Sed in creaturis omnibus invenitur repræsentatio Trinitatis per modum *vestigii*, inquantum 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. Secundum igitur quod est quædam substantia creata, repræsentat causam et principium, et sic demonstrat personam Patris, qui est principium non de principio: secundum autem quod habet quamdam formam et speciem, repræsentat Verbum, secundum quod forma artificiati est ex conceptione artificis: secundum autem quod habet ordinem, repræsentat Spiritum Sanctum, inquantum est amor; quia ordo effectus ad aliquid alterum, est ex voluntate creantis. Et ideo dicit Augustinus (loc. cit.) quod *vestigium Trinitatis invenitur in unaquaque creatura secundum quod unum aliquid* est; *et secundum quod aliqua* specie *formatur*; *et secundum quod quemdam* ordinem *tenet*. Et ad hæc etiam reducuntur illa tria, *numerus*, *pondus* et *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 in Lib. de natura boni, (cap. 3), *modus*, *species*, et *ordo;* et ea quæ ponit in libro qu. LXXXIII, (quæst. 18), *quo constat*, *quo discernitur*, *quo congruit*: constat enim aliquid per suam substantiam, discernitur per formam, congruit per ordinem. Et in idem de facili reduci possunt quæcumque sic dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod repræsentatio vestigii attenditur secundum appropriata; per quem modum ex creaturis in Trinitatem divinarum personarum veniri potest, ut dictum est (quæst. XXXII, art. 1).

Ad secundum dicendum, quod creatura est res proprie subsistens, in qua est prædicta tria invenire. Neque oportet quod in quolibet eorum quæ ei insunt, hæc tria inveniantur: sed secundum ea vestigium rei subsistenti attribuitur.

Ad tertium dicendum, quod etiam processiones personarum sunt causa et ratio creationis aliquo modo, ut dictum est (in corp. et art. præc.)

ARTICULUS VIII.

Utrum creatio admisceatur in operibus naturæ et artis (1).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod creatio admisceatur in operibus naturæ et artis; in qualibet enim operatione naturæ et artis producitur aliqua forma: sed non producitur ex aliquo, cum non habeat materiam partem sui: ergo producitur ex nihilo; et sic in qualibet operatione naturæ et artis est creatio.

---

tates inter se distinctæ, in una natura conveniunt, ita tres personæ Sanctissimæ Trinitatis. Præterea notandum, quod hæ tres facultates mutuo sese continent, et reflexione seu recuperatione quadam se invicem ingrediuntur per suas operationes, siquidem cogitamus nos intelligere et velle, intelligimus cogitare, et volumus cogitare et intelligere. Sic Pater est in Filio, etc.

Quamvis autem hæc omnia non sint nisi imperfectæ similitudines, quæ infinite a Trinitate absunt, nec illi conveniant nisi in quadam accommodatione, tamen observandum est, tam imaginem quam vestigium Trinitatis, ita in rebus esse impresa, ut absque rerum ipsarum interitu et destructione deleri, et obliterari numquam queant.

(1) De his etiam *Sent.* II, dist. 1, quæst. I, art. 3 ad 5, et *De Potent.* quæst. III, art. 8 in corp.

2. Præterea, effectus non est prior sua causa: sed in rebus naturalibus non invenitur aliquid agens nisi forma accidentalis, quæ est forma activa vel passiva: non ergo per operationem naturæ producitur forma substantialis. Relinquitur igitur quod sit per creationem.

3. Præterea, natura facit sibi simile: sed quædam inveniuntur generata in natura non ab aliquo sibi simili, sicut patet in animalibus generatis per putrefactionem: ergo eorum forma non est a natura, sed a creatione; et eadem ratio est de aliis.

4. Præterea, quod non creatur, non est creatura: si igitur in his quæ sunt a natura, non adjungatur creatio, sequitur quod ea quæ sunt a natura, non sunt creaturæ; quod est hæreticum.

Sed contra est, quod Augustinus, super Genes. ad litt. (lib. V, cap. 6), distinguit opus propagationis, quod est opus naturæ, ab opere creationis (1).

Respondeo dicendum, quod hæc dubitatio inducitur propter formas; quas quidam posuerunt non incipere per actionem naturæ, sed prius in materia exstitisse, 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 vero posuerunt formas dari vel causari ab agente separato per modum creationis: et secundum hoc, cuilibet operationi naturæ adjungitur creatio. Sed hoc accidit eis ex ignorantia formæ: non enim considerabant, quod forma naturalis corporis non est subsistens, sed quo aliquid est; et ideo cum fieri et creari non conveniat proprie nisi rei subsistenti, sicut supra dictum est, (art. 4), formarum non est fieri, neque creari, sed concreatas esse. Quod autem proprie fit ab agente naturali, est compositum, quod fit ex materia: unde in operibus naturæ non admiscetur creatio, sed præsupponitur aliquid ad operationem naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod formæ incipiunt esse in actu, compositis factis; non quod ipsæ fiant per se, sed per accidens tantum.

Ad secundum dicendum, quod qualitates activæ in natura agunt in virtute formarum substantialium, et ideo agens naturale non solum producit sibi simile secundum qualitatem, sed secundum speciem (1).

Ad tertium dicendum, quod ad generationem animalium imperfectorum sufficit agens universale, quod est virtus cœlestis, cui assimilantur non se-

---

(1) (Conclusio. *Creatio non admiscetur operibus naturæ et artis, sed aliquid ad illarum operationem præsupponitur.*)
Sensus conclusionis est, utrum in quolibet opere naturæ et artis aliquid creetur, generatione hominis exclusa, de qua alibi tractatur; et revera standum est pro parte negativa, nam semper natura suos producit effectus in materia præsupposita, quæ *prima* vocatur, ideoque, quamvis ex *nihilo sui* educat res materiales, non tamen ex *nihilo subjecti*, quæ duo ad proprie dictam creationem requiruntur, ut jam supra dictum est. Eodem modo, et *a fortiori*, de operibus artis est loquendum, quia si sculptor ex; gr: statuam sibi fingit per immutationem luti vel marmoris, certe producit effectum, qui antea nullatenus erat, ideoque educit illum vere ex nihilo; attamen talis sculptor effectum producit in subjecto, id est, in luto vel in marmore; ideoque ejus operatio dicetur productio rei antea non existentis, sed in snbjecto quod erat; ideoque creatio non dicitur nisi ex metaphora. Ergo natura et ars tantummodo generationes, transmutationes, transformationes, et compositiones facere queunt.

(1) Contra id quod dicunt recentiores darwinistæ de mutatione specierum solis viribus naturalibus; de quo absurdo systemate suo loco agendum erit.

cundum speciem, sed secundum analogiam quamdam: neque oportet dicere quod eorum formæ creantur ab agente separato. Ad generationem vero animalium perfectorum non sufficit agens universale, sed requiritur agens proprium, quod est generans univocum (1).

Ad quartum dicendum, quod 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.° Utrum creaturæ semper fuerint.—2.° Utrum eas incepisse sit articulus fidei. —3.° Quomodo Deus dicatur in principio cœlum et terram creasse.

ARTICULUS I.

Utrum universitas creaturarum semper fuerit (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod universitas creaturarum, quæ nunc *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 possibile est 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.

2. Præterea, nihil quod habet virtutem ut sit semper, 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. dicit (text. 82), quod materia est ingenita; et in I de Cœlo, (text. 20), quod cœlum est ingenitum: non ergo universitas rerum incepit esse.

4. Præterea, vacuum est ubi non est corpus, sed possibile est esse: sed si mundus incepit esse, ubi nunc est corpus mundi, prius non fuit aliquod

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 1, quæst. I, art. 5, et dist. 2, quæst. I, art. 3, et *Cont. Gent.* lib. II, cap. 34 et 37, et *De Potent.* quæst. III, art. 17, et *Quodl.* III, quæst. XIV, art. 2, tum in corp. tum ad 2.

(1) Hæc locutio, *virtus cœlestis*, valde obscura, videtur inducta ab antiquis ad explicandos quosdam effectus naturæ, quorum causæ non apparent, qui hodie per nescio quas vires occultas, (cataliticas vocant), a physicis explicantur. Forsan antiqui loquebantur de virtute illa quam Deus indidit substantiæ corporeæ, cum primum esse ei dedit.

corpus, et tamen poterat ibi esse, alioquin nunc ibi non esset: ergo ante mundum fuit vacuum; quod est impossibile.

5. Præterea, nihil de novo incipit moveri, nisi per hoc quod movens et mobile aliter se habet nunc quam prius: sed quod aliter se habet nunc quam prius, movetur: ergo ante omnem motum de novo incipientem fuit aliquis motus. Motus ergo semper fuit: ergo et mobile, quia motus non est nisi in mobili.

6. Præterea, omne movens, aut est naturale, aut est voluntarium: sed neutrum incipit movere nisi aliquo motu præexistente. Natura enim semper eodem modo operatur; unde nisi præcedat aliqua mutatio, vel in natura moventis, vel in mobili, non incipit a movente naturali esse motus, qui non fuit prius. Voluntas autem absque sui immutatione retardat facere quod proponit: sed hoc non est nisi per aliquam immutationem, quam imaginatur ad minus ex parte ipsius temporis. Sicut qui vult facere domum cras et non hodie, expectat aliquid futurum cras quod hodie non est, et ad minus expectat quod dies hodiernus transeat, et crastinus adveniat, quod sine mutatione non est; quia tempus est numerus motus. Relinquitur ergo quod ante omnem motum de novo incipientem, fuit alius motus: et sic idem quod prius.

7. Præterea, quidquid 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: ergo tempus nec incipere nec desinere potest; et per consequens nec motus, cujus numerus tempus est.

8. Præterea, Deus aut est prior mundo natura tantum, aut et duratione. Si natura tantum, ergo, cum 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, posita causa sufficienti, ponitur effectus; causa enim ad quam non sequitur effectus, est causa imperfecta indigens alio ad hoc quod effectus sequatur: sed Deus est sufficiens causa mundi, et finalis, ratione suæ bonitatis, et exemplaris, ratione suæ sapientiæ, et effectiva, ratione suæ potentiæ, ut ex superioribus patet (quæst. XLIV, art. 2): cum ergo Deus sit ab æterno, et mundus fuit ab æterno.

10. Præterea, cujus actio est æterna, et effectus est æternus: sed actio Dei est ejus substantia, quæ est æterna: ergo et mundus est æternus.

Sed contra est, quod dicitur (Joan. XVII, 5): *Clarifica me, Pater, apud temetipsum claritate quam habui, priusquam mundus fieret:* et (Prov. VIII, 22): *Dominus possedit me ab initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio* (1).

---

(1) (Conclusio. *Non est necessarium mundum semper fuisse, cum ex voluntate divina processerit, quamvis possibile fuerit si Deus voluisset; nec demonstrative hoc probari ab aliquo unquam potuit.)*

Quia nullam habet necessitatem, nec ex parte Dei qui omnimoda libertate creavit, nec ex parte mundi qui contingens est. Mundum quidem non esse æternum, de fide est, ut ex sequenti articulo patebit. Si enim mundus esset æternus, deberet dari actu series infinita rerum sibi succedentium. Ipsa duratio mundi præterita non potest esse æterna, quia non est infinita; nam quotidie augetur, et minor est quacumque alia durationepossibili. Deinde mundus non est nisi collectio entium, quæ numerari possunt, et quilibet numerus necessario habet unum *primum*. Denique si mundus esset æternus, esset etiam a se, necessarius, et infinitus, ac proinde Deus ipse, quod absurdum est.

Verum, utrum mundus potuerit crea-

Respondeo dicendum, quod nihil potest præter Deum ab æterno fuisse: et hoc quidem ponere non est impossibile. Ostensum est enim, (quæst. XIX, art. 4), quod voluntas Dei est causa rerum. Sic ergo aliqua necesse est esse, sicut necesse est Deum velle illa, cum necessitas effectus ex necessitate causæ dependeat, ut dicitur in V Met. c. 6). Ostensum est autem (ibid, art. 3) quod absolute loquendo non est necesse Deum velle aliquid, nisi seipsum: non est ergo necessarium Deum velle quod mundus fuerit semper: sed eatenus mundus est, quatenus Deus vult illum esse, cum esse mundi ex voluntate Dei dependeat, sicut ex sua causa. Non est igitur necessarium mundum semper esse: unde nec demonstrative probari potest.

Nec rationes quas ad hoc Aristoteles inducit, sunt demonstrativæ simpliciter, sed secundum quid, scilicet ad contradicendum rationibus antiquorum, ponentium mundum incipere secundum quosdam modos in veritate impossibiles. Et hoc apparet ex tribus: primo quidem, quia tam in VIII Physicorum, quam in I de Cœlo (text. 101) præmittit quasdam opiniones, ut Anaxagoræ, et Empedoclis, et Platonis, contra quos rationes contradictorias inducit: secundo, quia ubicumque de hac materia loquitur, inducit testimonia antiquorum; quod non est demonstratoris, sed probabiliter persuadentis: tertio, quia expresse dicit in I lib. Top. (cap. 9) quod quædam sunt problemata dialectica (1), de quibus rationes non habemus, ut, *Utrum mundus sit æternus.*

Ad primum ergo dicendum, quod antequam mundus esset, possibile fuit mundum esse, non quidem secundum potentiam passivam, quæ est materia, sed secundum potentiam activam Dei: et etiam secundum quod dicitur aliquid absolute possibile, non secundum aliquam potentiam, sed ex sola habitudine terminorum qui sibi non repugnant, secundum quod possibile opponitur impossibili, ut patet per Philosophum in V Met. (tex. 17).

Ad secundum dicendum, quod 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 Aristoteles in I de Cœlo, (text. 120), non concludit simpliciter, quod incorruptibilia non inceperunt esse,

---

tus esse ab æterno, non conveniunt theologi. Alii negant, quia creatio est actio, ac proinde dicit relationem agentis ad terminum; mundus autem, qui est terminus, ab æterno non potest produci. Hinc S. Joan. Damascenus, (de Fide orthod. lib. I): *Rei natura non patitur, ut quod ex non esse deducitur, coæternum ei sit, quod sine principio et semper est.* Alii vero affirmant, quia, ut ajunt, non repugnat; 1.° Nec ex parte Dei, cum non sit minor Dei potentia ab æterno quam in tempore, nec minor, cum libere agit, quam si necessario ageret. 2.° Neque ex parte effectus producendi, quia creaturæ sunt possibiles ab æterno, nec incipiunt esse possibiles in tempore. Aliunde æternitas per participationem non ipsi repugnat, cum nihil aliud foret quam propria creaturæ duratio *a parte ante.* 3.° Neque ex parte actionis; etenim si foret repugnantia, oriretur, vel ex eo quod actio productiva non præcederet suum effectum, vel quia non salvaretur ratio transitus de *non esse* ad *esse*, vel quia non foret libera; atqui non *primum*, cum actio Dei sit instantanea; non *secundum*, propter eamdem rationem, aliunde non esset verus transitus, ut dictum est supra; non *tertium*, quia Dei determinatio, cum sit ipsa Dei essentia, non in tempore, sed ab æterno fit. Ergo nullum repugnat. Sed hæc per participationem æternitas impropria esset, quando quidem semper initium mundo adsignari debuisset: proinde vera æternitas creaturæ utcumque repugnat.

(1) *Syllogismus dialecticus* appellatur qui ex probabilibus concludit, et contra syllogismum demonstrativum dividitur.

sed quod non inceperunt esse per modum naturalem, quo generabilia et corruptibilia incipiunt esse.

Ad tertium dicendum, quod Aristoteles in I Physic. (text. 82,) probat materiam esse ingenitam, per hoc quod non habet subjectum de quo sit, in I autem de Cœlo et mundo (text. 20) probat cœlum ingenitum, quia non habet contrarium ex quo generetur. Unde patet quod per utrumque non concluditur, nisi quod materia et cœlum non inceperunt per generationem, ut quidam ponebant, præcipue de cœlo. Nos autem dicimus quod materia et cœlum producta sunt in esse per creationem, ut ex dictis patet (quæst. XLIV, art. 1 et 2).

Ad quartun dicendum, quod ad rationem vacui non sufficit, *in quo nihil est*, sed requiritur quod sit spatium capax corporis, in quo non sit corpus, ut patet per Aristotelem in IV Physic. (text. 60). Nos autem dicimus non fuisse locum aut spatium ante mundum (1).

Ad quintum dicendum, quod primus motor semper eodem modo se habuit; primum autem mobile non semper eodem modo se habuit, quia incepit esse, cum prius non fuisset. Sed hoc non fuit per mutationem, sed per creationem, quæ non est mutatio, ut supra dictum est (quæst. XLV, art. 2) Unde patet quod 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.

(1) Ante creationem imaginari possumus locos aut spatia; sed juxta D. Thomæ sententiam, spatia illa non sunt quid reale, sed tantum quantitatis corporeæ carentia quæ nullam relationem habet, nisi in imaginatione, quæ aliquando negationes entis per modum entis, ut mortem, umbras, noctem apprehendit. (Drioux.)

Ad sextum dicendum, quod primum agens est agens voluntarium: et quamvis habuit (1) voluntatem æternam producendi aliquem effectum, non tamen produxit æternum effectum. Nec est necesse quod 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 (2), et præsupponit materiam; unde oportet quod formam inducat secundum proportionem ad debitam materiam. Unde rationabiliter in ipso consideratur, quod inducit formam in talem materiam, et non in aliam, ex differentia materiæ ad materiam. Sed hoc non rationabiliter videtur in Deo, (3) qui simul producit formam et materiam; sed rationabiliter in eo consideratur, quod ipse produxit materiam congruam formæ et fini. Agens autem particulare præsupponit tempus, sicut et materiam: unde rationabiliter consideratur in eo, quod agit in tempore *posteriori*, et non *priori*, secundum imaginationem successionis temporis post tempus. Sed in agente universali, quod producit rem et tempus, non est considerare quod agat nunc, et non prius secundum imaginationem temporis post tempus, quasi tempus præsupponatur ejus actioni: sed considerandum est, quod dedit effectui suo tempus, quantum, (4) et quando voluit, et secundum quod conveniens fuit ad suam potentiam demonstrandam. Manifestius enim mundus ducit in cognitionem divinæ potentiæ crean-

(1) Nicolai; *habuerit*.

(2) De illis tantum formis intelligendum, quæ per virtutem naturalem ex materia educuntur; non de anima rationali quæ de foris advenit et per creationem a solo Deo producitur.

(3) Nicolai, *consideratur in eo*.

(4) Ita Nicolai. In aliis deest; *et quando*.

tis, si mundus non semper fuit, quam si semper fuisset: omne enim quod non semper fuit, manifestum est habere causam, sed non ita manifestum est de eo, quod semper fuit.

Ad septimum dicendum, quod sicut dicitur in IV Physic. (text. 99), *prius* et *posterius* est in tempore, secundum quod *prius* et *posterius* est in motu: unde principium et finis accipienda sunt in tempore, sicut et in motu. Supposita autem æternitate motus, necesse est quod quodlibet momentum in motu acceptum, sit principium et terminus motus; quod non oportet, si motus incipiat; et eadem ratio est de *nunc* temporis. Et sic patet quod ratio illa instantis *nunc*, quod semper sit principium et finis temporis, præsupponit æternitatem temporis et motus: unde Aristoteles hanc rationem inducit in VIII Physic. (tex. 10) contra eos, qui ponebant æternitatem temporis, sed negabant æternitatem motus.

Ad octavum dicendum, quod Deus est prior mundo duratione: sed ly *prius* non designat prioritatem temporis, sed æternitatis. Vel dicendum quod designat æternitatem temporis imaginati, et non realiter existentis, sicut cum dicitur, *supra cœlum nihil est*, ly, *supra*, designat locum imaginarium tantum, secundum quod possibile est imaginari, dimensionibus cœlestis corporis dimensiones alias superaddi.

Ad nonum dicendum, quod sicut effectus sequitur a causa agente naturaliter, secundum modum suæ formæ, ita sequitur ab agente per voluntatem secundum formam ab eo præconceptam et definitam, ut ex superioribus patet, (quæst. XIV, art. 8, et XLI, art. 2). Licet igitur Deus ab æterno fuerit sufficiens causa mundi, non tamen oportet quod ponatur mundus ab eo productus, nisi secundum quod est in prædefinitione suæ voluntatis; ut scilicet habeat esse post non esse, ut manifestius declaret suum auctorem.

Ad decimum dicendum, quod, posita actione, sequitur effectus secundum exigentiam formæ, quæ est principium actionis. In agentibus autem per voluntatem, quod conceptum est 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.

Utrum mundum incepisse sit articulus fidei (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod mundum incepisse non sit articulus fidei, sed conclusio demonstrabilis. Omne enim factum habet principium suæ durationis: sed demonstrative probari potest quod Deus sit causa effectiva mundi, et hoc etiam probabiliores philosophi posuerunt: ergo demonstrative probari potest quod mundus inceperit.

2. Præterea, si necesse est dicere quod mundus factus est a 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 ingenitum (De cœlo, lib. I, text. 20): ergo oportet dicere quod mundus sit factus ex nihilo, et sic habet esse post non esse: ergo oportet quod esse inceperit.

3. Præterea, omne quod operatur per intellectum a quodam principio operatur, ut patet in omnibus artificialibus: sed Deus est agens per intellectum: ergo a quodam principio operatur. Mundus igitur, qui est ejus effectus, non fuit semper.

4. Præterea, manifeste apparet artes aliquas, et habitationes regionum, ex determinatis temporibus incepisse:

---

(1) De his etiam ubi supra, scilicet locis art. præcedenti notatis.

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 manifeste 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. (text. 29): ergo in causis efficientibus est procedere in infinitum; quod improbatur in II Metaph. (text. 5.)

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, quod mundus inceperit, et non sola fide tenetur.

Sed contra. Fidei articuli demonstrative probari non possunt, quia fides est de non apparentibus, ut dicitur (Hebr. XI.) Sed Deum esse creatorem mundi, sic quod mundus inceperit esse, est articulus fidei: dicimus enim, *Credo in unum Deum*, etc.: et iterum Gregorius dicit (Homil. I in Ezech.) quod Moyses prophetavit de præterito, dicens: *In principio creavit Deus cœlum et terram*, in quo novitas mundi traditur: ergo novitas mundi habetur tantum per revelationem; et ideo non potest probari demonstrative (1).

Respondeo dicendum, quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest, sicut et supra de mysterio Trinitatis dictum est (quæst. XXXVIII, art. 1.) Et hujus ratio est, quia novitas mundi non potest demonstrationen recipere ex parte ipsius mundi; demonstrationis enim principium est *quod quid est.* Unumquodque autem secundum rationem suæ speciei abstrahit ab *hic et nunc;* propter quod dicitur, quod universalia sunt ubique et semper: unde demonstrari non potest quod homo, aut cœlum, aut lapis non semper fuit. Similiter etiam neque ex parte causæ agentis, quæ agit per voluntatem: voluntas enim Dei ratione investigari non potest, nisi circa ea, quæ absolute necesse est Deum velle. Talia autem non sunt quæ circa creaturas vult, ut dictum est (quæst. XIX, art. 3). Potest autem voluntas divina homini manifestari per revelationem, cui fides

---

(1) (Conclusio. *Mundum incepisse sola fide tenetur; nec demonstrative hoc sciri potest: sed id credere maxime expedit.*)

Constat ex omnibus Symbolis fidei nostræ. In Apostolico dicitur: *Credo in Deum Patrem, Omnipotentem, creatorem cœli et terræ;* et in Nicæno: *Credo in unum Deum..... factorem cœli et terræ, visibilium omnium et invisibilium.* Et in Concilio Lateranensi IV: *Credimus unum esse universorum principium, creatorem omnium..... qui sua omnipotente virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam.* Et Concilium Vaticanum, eamdem doctrinam sic definivit: *Si quis unum verum Deum visibilium et invisibilium Creatorem et Dominum negaverit;* anathema sit. *Si quis non confiteatur, mundum, resque omnes, quæ in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas.—Aut Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum.—Aut mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit;* anathema sit.

Licet autem concedatur cum Divo Thoma non posse *evidenter* probari ex sola ratione repugnantiam æternæ creationis, (quod alii negant), non desunt tamen argumenta, quibus nisi demonstretur, saltem suadeatur creatio in tempore facta, quorum nonnul a superioribus articulis jam exposuimus.

innititur: unde mundum incepisse est credibile, non autem demonstrabile, vel scibile. Et hoc utile est, ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est demonstrare præsumens, rationes non necessarias inducat, quæ præbeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter hujusmodi rationes credere, quæ fidei sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus (XI de Civit. Dei, cap. 4.), philosophorum ponentium æternitatem mundi duplex fuit opinio. Quidam enim posuerunt quod substantia mundi non sit a Deo, et horum est intolerabilis error; et ideo ex necessitate refellitur. Quidam autem sic posuerunt mundum æternum, quod tamen mundum a 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, innuerunt, ut idem dicit (in X de Civit. Dei, cap. 31): *Sicut enim*, inquit, *si pes ex æternitate semper fuisset in pulvere, semper subesset vestigium, quod a calcante factum nemo dubitaret; sic et mundus semper fuit, semper existente qui fecit.*

Et ad hoc intelligendum, considerandum est, quod causa efficiens quæ agit per motum, de necessitate præcedit tempore suum effectum, quia effectus non est nisi in termino actionis, agens autem omne oportet esse principium actionis. Sed si actio sit instantanea et non successiva, non est necessarium faciens esse prius facto, duratione, sicut patet in illuminatione. Unde dicunt, quod non sequitur ex necessitate, si Deus est causa activa mundi, quod sit prior mundo duratione, quia creatio, qua mundum produxit, non est mutatio successiva, ut supra dictum est (quæst. XLV, art. 2).

Ad secundum dicendum, quod illi qui ponerent mundum æternum, dicerent mundum factum a Deo ex nihilo; non quod factus sit post nihilum, secundum quod nos intelligimus per nomen *creationis*, sed quia non est factus de aliquo. Et sic etiam non recusant aliqui eorum creationis nomen, ut patet ex Avicenna in sua Metaph. (lib. IX, cap. 4).

Ad tertium dicendum, quod illa est ratio Anaxagoræ, quæ ponitur in VIII Physic. (text. 15): sed non de necessitate concludit, nisi de intellectu qui deliberando investigat, quid agendum sit; quod est simile motui. Talis autem est intellectus humanus, sed non divinus, ut supra patet, (quæst. XIV, art. 7 et 12).

Ad quartum dicendum, quod ponentes æternitatem mundi, ponunt aliquam regionem infinities esse mutatam de inhabitabili in habitabilem, et e converso: et similiter ponunt, quod artes propter diversas corruptiones et accidentia infinities fuerunt inventæ, et iterum corruptæ. Unde Aristoteles dicit in lib. Meteor. (cap. ult.) quod ridiculum est ex hujusmodi particularibus mutationibus opinionem accipere de novitate mundi totius.

Ad quintum dicendum, quod etsi mundus semper fuisset, non tamen parificaretur Deo in æternitate, ut dicit Boetius (De consol. lib. V, pros. 6); quia esse divinum est esse totum simul absque successione: non autem sic est de mundo.

Ad sextum dicendum, quod transitus semper intelligitur a termino in terminum. Quæcumque 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, quod in causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum per se, ut puta, si causæ, quæ per se requiruntur ad aliquem effectum, multiplicarentur in infinitum, sicut si lapis moveretur a baculo, et baculus a manu, et hoc in infinitum. Sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus, non reputatur impossibile, ut puta, si omnes causæ, quæ in infinitum multi-

plicantur, non teneant ordinem nisi unius causæ, sed earum multiplicatio sit per accidens: sicut artifex agit multis martellis per accidens, quia unus post unum frangitur: accidit ergo huic martello quod agat post actionem alterius martelli. Et similiter accidit huic homini, inquantum generat, quod sit generatus ab alio; generat enim inquantum homo, et non inquantum est filius alterius hominis. Omnes enim homines generantes habent gradum unum in causis efficientibus, scilicet gradum particularis generantis: unde non est impossibile, quod homo generetur ab homine in infinitum; esset autem impossibile, si generatio hujus hominis dependeret ab hoc homine, et a corpore elementari, et a sole, et sic in infinitum.

Ad octavum dicendum, quod hanc rationem, ponentes æternitatem mundi multipliciter effugiunt. Quidam enim non reputant impossibile esse infinitas animas actu, ut patet in Metaphysica Algazelis, dicentis hoc esse infinitum per accidens: sed hoc improbatum est superius (quæst. VII, art. 4). Quidam vero dicunt animam corrumpi cum corpore: quidam vero, quod ex omnibus animabus remanet una tantum: alii vero, ut Augustinus dicit, posuerunt propter hoc circuitum animarum, ut scilicet animæ separatæ a corporibus, post determinata temporum curricula, iterum redirent ad corpora. (1). De quibus omnibus in sequentibus est agendum. Considerandum tamen, quod hæc ratio particularis est: unde posset dicere aliquis quod mundus fuit æternus, vel saltem aliqua creatura, ut angelus, non autem homo. Nos autem intendimus universaliter, an aliqua creatura fuerit ab æterno.

(1) Vide nostrum opus *La Pluralidad de existencias del alma*, ubi fuse hic error, hodie resuscitatus, refellitur.

ARTICULUS III.

Utrum creatio rerum fuerit in principio temporis (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod creatio rerum non fuerit in principio temporis. Quod enim non est in tempore, non est in aliquo temporis: sed creatio rerum non fuit in tempore; per creationem enim rerum substantia in esse producta est, tempus autem non mensurat substantiam rerum, et præcipue incorporalium: ergo creatio non fuit in principio temporis.

2. Præterea, Philosophus probat (Phys. lib. VI, text. 40) quod omne quod fit, fiebat; et sic omne fieri habet prius et posterius: in principio autem temporis, (cum sit indivisibile,) non est prius et posterius: ergo, cum creari sit quoddam fieri, videtur quod res non sint creatæ in principio temporis.

3. Præterea, ipsum etiam tempus creatum est: sed tempus non potest creari in principio temporis, cum tempus sit divisibile, principium autem temporis indivisibile: non ergo creatio rerum fuit in principio temporis.

Sed contra est, quod (Genes. I, 1) dicitur: *In principio creavit Deus cœlum et terram* (2).

Respondeo dicendum, quod illud verbum: *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. Quidam vero posuerunt duo esse creationis principia, unum

(1) De his etiam *Sent.* II, dist. 1, quæst. I, art. 6 ad 3, et *Quodl.* V, quæst. I, art 1 in corp. et *Opusc.* IX, quæst. C.

(2) (Conclusio. *In principio temporis omnia a Deo creata sunt, et in principio, id est, in Filio; et in principio, id est, ante omnia*).

Hæc ex præcedentibus fluit; nam eo ipso quod mundus non sit ab æterno,

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 (Ps. CIII, 24); *Omnia in sapientia fecisti*, ita intelligatur Deum omnia fecisse in principio, id est, in Filio, secundum illud Apostoli (ad Col. I, 16); *In ipso* (scilicet Filio) *condita sunt universa*. Alii vero dixerunt corporalia esse creata a Deo, mediantibus creaturis spiritualibus; et ad hoc excludendum exponitur; *In principio creavit Deus 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, quod 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, quod verbum illud Philosophi intelligitur de *fieri*, quod est per motum, vel quod est terminus motus. Quia cum in quolibet motu sit accipere prius et posterius, ante quodcumque 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 motus vel in termino, non est in *moveri*. Creatio autem neque est motus, neque terminus, ut supra dictum est, (qu. præc. art. 2 et 3). Unde sic aliquid creatur, quod non prius creabatur.

Ad tertium dicendum, quod nihil fit nisi secundum quod est: nihil autem est temporis nisi *nunc:* unde non potest fieri nisi secundum aliquod *nunc*, non quia in ipso primo *nunc* sit tempus, sed quia ab eo incipit tempus.

APPENDIX XI.

(AD QUÆST. XLVI.)

DE PANTHEISMO.

Pantheismus, in præcipuis suis formis, ita a Concilio Vaticano damnatur: *Deus cum sit una singularis, simplex omnino, et incommutabilis substantia spiritualis, prædicandus est re et essentia a mundo distinctus.* Et postea hos canones edidit: I. *Si quis unum verum Deum visibilium et invisibilium Creatorem et Dominum negaverit;* anathema sit.—II. *Si quis præter materiam nihil esse affirmare non erubuerit;* anathema sit.—III. *Si quis dixerit, unam eamdemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam;* anathema sit.—IV. *Si quis*

---

recte dicitur factus *in tempore*, seu *cum tempore*. Etenim ante creationem tempus non fuit, nec ulla duratio, quia tempus realiter non distinguitur ab ipsa successione rerum, quæ mundum constituunt: sed tempus est mensura mutationis rerum, et earum permanentiæ in esse. Sequitur ergo mundum habuisse initium *a quo* numerari possint anni existentiæ ejus, proindeque simul cum mundo incepisse tempus, seu durationem successivam et mensurabilem.

Et quidem Deus ea ratione condidit mundum, quæ aptissima esset, ut se illius auctorem esse, atque adeo potentiam et perfectionem suam, declararet. Sed ad hanc rationem maxime pertinebat, ut mundum conderet, non ab æterno, sed initio aliquo temporis ante quod non extitisset; ergo non ab æterno, sed ex tempore mundum esse creatum, existimandum est.

dixerit, res finitas, tum corporeas tum spirituales, aut saltem spirituales, e divina substantia emanasse.—Aut divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia. —Aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam: anathema sit.—V. *Si quis non confiteatur, mundum, resque omnes, quæ in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas.—Aut Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum.—Aut mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit*; anathema sit.

Antea *Syllabus* a Pio IV datus, eumdem errorem, hac propositione expressum, damnavit: *Nullum supremum, sapientissimum, providentissimumque Numen divinum existit ab hac rerum universitate distinctum, et Deus idem est ac rerum natura, et idcirco mutationibus obnoxius, Deusque reapse fit in homine et mundo, atque omnia Deus sunt, et ipsissimam Dei habent substantiam; ac una eademque res est Deus cum mundo, et proinde spiritus cum materia, necessitas cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo, et justum cum injusto.*

Huic doctrinæ nos firmiter insistentes, aliqua argumenta adversus Pantheismum, præcipue hodiernum, breviter ac omni possibili perspicuitate exponere intendimus.

Recentioris Pantheismi sedes Germania est. Ex idealismo critico Kantii ejus discipuli logice Pantheismum intulerunt. Denegata ab illo *rationi theoreticæ* possibilitate cognoscendi existentiam Dei et veritates metaphysicas, quas ille tantum admittebat, ut *postulata rationis practicæ*, Fichte brevi consequentias deduxit. Ex το *Ego* phænomenali Kantii, ipse suum το *Ego absolutum* intulit, extra quem nulla realitas datur, nec etiam phænomenica, aut apparens. A=A unica est propositio, quæ certitudine absoluta constat, seu quod idem est, *Ego.=Ego*; quod proinde est primum principium absolutum scientiæ. Vi reflexionis το *Ego* sui ipsius conscientiam habet, vel seipsum *ponit* actu primitivo et spontaneo. Ex quo actu provenit *non—Ego*, sive *Universum*, quod est terminus in cognitione *Ego*. Unde infert quod cognoscere est existere, ac proinde subjectum hujus cognitionis esse unicam existentiam realem; cætera vero nullam realitatem habere, nisi in quantum cognoscuntur et affirmantur a το *Ego puro*, cum quo identificantur. Talis est Pantheismus *egoisticus*, sive *subjectivus*.

Hunc idealismum Schelling vitare volens, in oppositum extremum incidit, sive in *realismum* absolutum, aut systema *identitatis*, dicens naturam esse fundamentum existentiæ Dei, ipsamque in Deo esse consubstantialem spiritui, tantumque distingui in sua forma vel externa manifestatione. Veritas tantummodo invenitur in *absoluto*, in existentia una, æterna et immutabili. Igitur ad illam habendam, non per abstractionem et reflexionem, ut idealismus transcendentalis procedit, sed ab ipso actu puro et libero progrediendum est. Tunc per intuitionem intellectualem pervenitur in existentiam absolutam, in qua locum habent et consociantur omnes oppositiones et diversitates existentiarum relativarum, quarum multiplicitas et differentia consistunt in non identitate cum *positionibus* divinis ad invicem collatis. Ita ut ordo idealis et ordo realis, unitas et pluralitas, mundus et *Ego*, omnia connectuntur atque identificantur in το *Absoluto*. Solum ergo *Absolutum* existit; nam extra illum entia finita nullam realitatem habent, nec aliquid sunt in se ipsis. Datur ergo identitas inter finitum et infinitum: hæc identitas Deus est.

Hæc absurda in quæ Fichte et Schelling prolapsi sunt, defectu scientiæ ontologicæ, alia forma affirmavit Hegel, ex confusione scientiæ ideologicæ. Hic,

Pantheismum ad summum gradum evexit, magno apparatu logicæ, nova methodo, et ingeniosis applicationibus ad scientiam, historiam, societatem ac religionem.

Hegel ex *idea pura* proficiscitur, tanquam a primo principio, et in illius evolutione invenit existentiam Dei et mundi, spiritus et materiæ, religionis et historiæ, philosophiæ, et omnium conditionum humanarum. *Idea*, juxta ipsum, realitatem absolutam et infinitam continet; illaque cognita, cognoscuntur omnia cum omnibus suis modis, et habetur scientia *transcendentalis*. Hegel ideam cum objectiva realitate confundens, hæc principia ponit: *Quidquid rationale est, etiam est reale.—Quidquid est reale, idem continuo est rationale.* Hæc idea universalis, inquit, Deus est; non autem Deus, ut ens, ab æterno existens in sua identitate absoluta, sed ut ens, quod incesanter evolvitur, atque personale fit per indefinitam successionem formarum et positionum finitarum. Evolutio ideæ tribus momentis, seu gradibus perficitur: in primo, concipitur existentia in abstracto, et diversæ existentiæ, ut inter se distinctæ: in secundo, percipimus illa omnia esse negationes, et nihil in seipsis: in tertio, videmus illa cum suis oppositis confundi, ac identificari in unitate primitiva et absoluta. In prima evolutione Deus est *mera abstractio*, absolutum negativum, cujus definitio est: *quod simul in se continet esse et nihil*. In secunda evolutione Deus extra se ipsum *exit*, et se manifestat in multiplicitate et diversitate rerum, fitque *natura*. Non potest autem subsistere in hoc exterioritatis statu, et super se ipsum reflexus, redit ad unitatem sui esse, ac se ipsum perfecte cognoscens, plenamque sui conscientiam in homine sibi comparans, in sua infinita personalitate completur. Hoc significat illa blasphemia *Deus est in fieri*. Itaque creatio nihil aliud est, quam evolutio necessaria Dei in mundo, et humanitate: et in hac evolutione datur progressus indefinitus, qui vitam ipsius Dei constituit; atque existentiæ finitæ et individuæ in seipsis nulla realitate gaudent; tantum enim sunt diversi aspectus, vel formæ, aut modi ipsius Dei. Talis est Pantheismus *historicus*.

Historia non est nisi evolutio continua et progressiva ideæ in mundo, et humanitate, quæ omnes manifestationes necessarias ipsius Dei complectitur: scientiam nimirum, vitam, moralitatem, religionem, artem, omnia sub infinitis formis. Imo totum universum ipsa complectitur, cujus leges et phænomena nihil aliud sunt, nisi multiplices aspectus *ideæ* sive *absoluti*.

Post ipsos, Krause quemdam Pantheismum professus est, mediam quamdam viam inter Fichte et Hegel secutus, qui non immerito *Pantheismus psychologicus* posset nuncupari. Juxta ipsum extra esse infinitum et absolutum nihil omnino cogitari aut existere potest, nam ipsum necessario cogitatur, ut omnem realitatem omnesque existentias in se continens. Vita Dei continet organismum vitæ cunctorum entium; quippe entia eatenus vivunt, quatenus in eis et per ea Dei essentia sese exerit, (*se realiza*), tempore infinito. Omnes res quas per analysim conscientiæ cogitamus, ad tria suprema genera revocantur, nempe *spiritum*, *naturam*, *humanitatem*, ex quibus constituitur et exurgit *universum*; quod quidem sicut et illa tria in Deo, seu ente absoluto, comprehenduntur, imo et vivunt. Hoc systema non paucos propugnatores obtinuit, quia præ se fert harmonicam quamdam universalitatem scientificam, quatenus eisdem principiis insistens humanam encyclopediam conficit. In nostra Hispania hæc philosophia plures universitates et collegia invasit, et ejus pessimos fructus omnes vident.

His leviter adumbratis, Pantheismus generatim sic refellitur:

Hic error cum omnibus criteriis certitudinis aperte pugnat. Nam sensus in-

timus invicte testatur nostram propriam existentiam substantialem, personalem, ab omnibusque entibus distinctam.—Evidentia nos clarissime convincit, quod non sumus Deus, nec partes Dei, sed debiles creaturæ.—Sensus communis et experientia rejiciunt omnium rerum confusionem in una substantia, quæ, si esset unica, attributa contradictoria necessario haberet.—Sensus externi semper et invariabiliter distinctionem rerum testantur.—Genus humanum de eadem distinctione substantiali rerum intime persuasum est.—Ratio denique certissime et absque ulla dubitatione comprehendit, impossibile omnino esse, quod finitum et infinitum, necessarium et contingens, spirituale et materiale, idem substantialiter sint. Ergo juxta omnia certitudinis criteria Pantheismus absurdus est.

Etiam contradictionem implicat. Supponit enim unicam esse substantiam necessariam, et tamen res contingentes admittit, vel earum objectivam realitatem negare cogitur. Hæc substantia unica simul esset corpus et spiritus, extensa et infinita, materialis et intelligens. Præterea, si Deus et mundus una tantum substantia essent, simul haberent qualitates contradictorias, quæ sese invicem excludunt, ut patet: et de facto Hegel admittit identitatem eorum, quæ sibi mutuo contradicunt. Consequenter de Deo prædicari possent omnes contradictiones, omnes turpitudines, omnes pravitates et omnes errores, quod nequidem cogitare, nisi insanus homo, nemo posset. Denique Pantheismus maxime immoralis est, nam libertatem destruit, fatalismum inducit, differentiam inter vitium et virtutem tollit, eo quod omne supponitur identicum, et evolutio necessaria ipsius Dei. *Nolo omnia dicere*, ajebat Stus. Augustinus, *quæ possunt ocurrere cogitantibus; dici autem sine verecundia non possunt.*

Et hæc quidem ad refellendum Pantheismum plene sufficiunt. Tamen ejus sophistica argumenta exponere et solvere oportet, ut magis ejus falsitas appareat. Præcipua ejus argumenta hæc sunt.

Unitas undequaque apparet in natura, et ejus legibus: omniaque entia et omnia quæ existunt, *unitatem*, tamquam suam perfectionem, appetunt. Nos ipsi in omnibus unitatem quærimus, in ordine physico, intellectuali, et morali. Jam vero hæc *unitas*, quæ omnia complectitur, absque dubio existit; nam unitas est perfectio; ac proinde perfectio absoluta est *unitas absoluta*. Omne autem quod existit, perfectum est, nam imperfectum tantum dicit negationem: patet igitur quod omnia identificantur in *unitate*, et quia existunt, *unum* sunt.

Scientia debet esse una, quod exigit unitatem totius quod est. Non datur scientia proprie dicta circa variabile et finitum, cujus limitatio et multiplicitas non patitur conceptus universales. Scientia debet esse *certa*, et quidem certitudine absoluta, quæ haberi non potest, nisi detur identitas cognoscentis cum re cognita. Prima realitas consistit in *cognitione absoluta*, nam relativum omni realitate caret. Quapropter intelligentia est æqualis essentiæ ac existentiæ: unde vera scientia non datur, nisi *universalis identitas* affirmetur.

Omne quod est, est: idea τὸ *esse* universalissima est, et omnia in se includit, infinitum et finitum, spirituale et corporale. Quod autem non est, etiam cognosci non potest. Sed omne cognoscibile suam realitatem habet. Ex quo patet quod τὸ *esse* est absolutum, et includit omne id, de quo dici potest *esse*. Itaque *existentia pura* nihil continet determinatum nec distinctum, etenim transcendit omne esse, et omnem modum essendi; et continua progressione evolvitur in omnibus universi entibus. Igitur *existentia pura* omnia continet, omnia complectitur, in ipsaque omnes existentiæ phænomenicæ unum idemque sunt.

Cum vero relativum, proprie loquendo, nulla realitate gaudeat, evidens est solum *absolutum* existere. Relativum autem est contingens, absolutum vero

necessarium et æternum. Relativum non potest concipi sine absoluto; absolutum optime concipitur sine relativo, et tamen nullo modo concipi potest, ut non existens. Unde *absolutum* ex una parte est fundamentum omnium relationum, et ex alia ipsum est unice reale.

Id ipsum ex idea τo *infiniti* deducitur. Affirmando infinitum, positive affirmamus omnes realitates, et nihil extra ipsum concipitur; nam si supponitur aliqua realitas, quam infinitum non haberet, jam non esset infinitum, ut patet: ergo omne quod existit, aliquam divinam realitatem repræsentat; omne est Deus.

Arguunt demum ex idea *substantiæ*. Substantia, inquiunt, est id quod in se est, et per se concipitur, hoc est, id cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei a quo formari debeat: igitur substantia est æterna et improducta; ac proinde una tantum substantia datur. Etenim productio substantiæ repugnat, nam substantia producens et producta, vel haberent attributa diversa, quod est impossibile, cum causa non possit dare, quod non habet; vel identica, quod etiam est impossibile, quia non distinguerentur. Deinde substantia producens, si supponitur finita, nihil producere potest, ut patet; si infinita, aliam substantiam infinitam producere deberet. Denique substantia producta nec potest esse infinita, quia, qua talis, est improducibilis, nec finita, quia in sua causa non haberet rationem essendi, sicut est; nam effectus causæ naturam sequitur.

Hæc sunt Pantheismi fallaciæ et sophismata, quæ penitus evanescunt statim ac vitium, quo laborant, attenditur. Etenim in his omnibus fit transitus ex ideali ad reale, ex abstracto ad concretum, ex ordine logico ad ordinem ontologicum, et turpiter confunditur ordo essendi cum ordine cognoscendi, sicut et notiones *absoluti*, *infiniti*, et *substantiæ*.

In primis argumentum ex *unitate* deductum confundit unitatem cum identitate, unitatemque specificam cum unitate substantiali. Equidem in universo mirabilis *unitas* elucet; sed est unitas ordinis, et directionis rerum in finem, quæ intelligentiam supremam ostendit, ut omnes fatentur. Admittenda est igitur unitas suprema, sed hoc ipso illa *unitas* essentialiter distinguitur a *multiplicitate* rerum, sicut absolutum distingitur a relativo. Relatio autem omnium entium ad illam unitatem absolutam, est tantum dependentiæ et causalitatis. Deinde quodlibet ens suam unitatem numericam habet, vi cujus individuum efficitur, et ab omnibus aliis distinguitur.

Argumentum ab unitate scientiæ merum somnium est, nisi de scientia divina intelligatur: non tamen intellectus cum re intellecta identificatur. Nullus intellectus creatus res omnes cognoscere potest, et multo minus rebus suam cognoscibilitatem dare. Deinde objectum cognitionis independenter ab intellectu existit, ut planum est. Absurdum est ergo ex hoc identitatem universalem inferre: et multo magis ad unitatem scientiæ exigere unitatem *esse*. Ordo enim essendi cognitionem præcedit; nam logice prius est *esse* quam *cognosci*.

Argumentum ex idea *esse* aperte sophisticum est. Non enim omnia entia eodem modo sunt, nec in concreto in eadem essendi ratione conveniunt. Nec etiam *esse absolutum* formaliter est idem cum relativis, quamvis omnes earum perfectiones eminentiori modo contineat, ut prima eorum causa effectiva. *Existentia pura*, de qua loquuntur, vel nihil significat, vel significat tantum meram possibilitatem internam, in qua quidem nihil est determinatum *actu*. Verum cum actu determinatur et ponitur, (*se realiza*,) evidens est participari tot diversis modis, quot sunt entia; nam alioquin hæc inter se non distinguerentur. Deus autem est ens *a se*, et totus *in actu;* est suum *esse;* et ita essentialiter distinguitur ab omnibus aliis, quæ sunt *ab alio*.

Similiter cum omne relativum sit contingens, necesse est absolutum ad-

mittere, tamquam ejus causam sufficientem. Ideo relativum sine absoluto concipi non potest, sed inde non sequitur, quod in se spectatum realiter non existat. Absolutum vero est fundamentum omnium relationum, in quantum est principium omnis esse. Ac proinde logice ex ipsa contingentia rerum, infertur causa necessaria, anterior et distincta ab ipsis, seu quod idem est, Dei existentia demonstratur.

Quod attinet ad argumentum ex notione *infiniti*, ex maxima ignorantia procedit. Nam infinitum non exigit, ut ipsi credunt, formalem continentiam omnium realitatum, quæcumque sint; sed tantum exigit negationem limitationis in perfectione essentiali, tum in essendo, tum in operando: ideo ens infinitum est omnino simplex. Igitur præcise ratione suæ infinitatis a se excludit illas realitates finitas, quæ cum ipsius natura componi nequeunt. Illas tamen virtualiter continet, non formaliter, inquantum illas producit modo finito, qui ipsis convenit: ac proinde distinguuntur a Deo, magis adhuc quam inter se.

Ad disolvendas fallacias in voce substantiæ inclusas, sufficit ejus definitionem exponere. Cum dicimus substantiam *per se esse*, tantum intelligitur non indigere subjecto, cui inhæreat, sicut accidens; sed nullo modo intelligitur, eam independentem esse a quacumque causa efficiente, vel esse *a se*, sicut Pantheistæ supponunt. Substantia subjecto non inhæret, sed potius ipsæ est inhæsionis subjectum; sed tamen ab alio causatur et existit. Nec enim productio substantiæ repugnat, nam ens infinitum necessario habet fecunditatem infinitam, virtutemque producendi quodcumque ipsi placuerit. Ipsi vero creaturæ communicat modo finito aliqua attributa, quæ in illo infinite inveniuntur, ut dictum est.

Nunc vero argumentum adversus Pantheistas retorquetur. Nam res omnes, licet sint juxta ipsos transformationes substantiæ divinæ, tamen distinguuntur inter se. Jam vero tales transformationes, vel sunt *substantiales*, vel *accidentales*: si primum, ergo dantur plures substantiæ, tot quot modificationes in illa; si secundum, ergo realiter distinguuntur a Deo, nam accidens et substantia nunquam idem esse possunt. Præterea substantia necessaria non potest esse subjectum accidentium, ut patet, quia necessaria supponitur et absoluta. Quibus addendum est, omnino repugnare illam esse activam simul et passivam, unam et multiplicem, aliaque plura, quæ contradictionem involvunt.

Itaque jam fundamentis Pantheismi discussis, alia via directe impugnatur. Nos autem brevitatis gratia aliqua tantum argumenta indicabimus.

Et primo quidem ex ipsa notione Dei. Deum enim facilime concipimus, ut ens perfectissimum, reale et personale, ac proinde essentialiter distinctum, non solum a conceptu nostro, qui ad ejus infinitatem non pertingit, sed etiam ab omnibus aliis sive existentibus, sive possibilibus. Hæc enim a nobis evidenter concipiuntur ut finita, mutabilia, contingentia, proindeque essentialiter a Deo distincta et dependentia. Præterea ens necessarium ac infinitum omnem contingentiam excludit, ac proinde illas perfectiones improprie dictas, quæ tales quidem sunt in aliquo subjecto, sed in alio maximæ imperfectiones essent. Sic splendor auri esset imperfectio in homine, et perfectio aquæ in eodem subjecto non compatitur perfectionem ignis. Ex quo consequitur entia finita solummodo esse relative perfecta, ratione propriæ limitationis, vi cujus habent quod ipsis competit, et non aliud. Ergo substantialiter distinguuntur ab ente necessario, cujus perfectio in sua infinitate consistit.

Eadem distinctio evidenter patet ex ipsa virtute et modo agendi entis necessarii. Omne enim quod ex necessitate naturæ agit, producit effectum sibi æqualem; sicut ignis centum graduum producit centum gradus caloris. Si ergo

mundus cum Deo identificaretur, deberet esse absolute perfectus, necessarius, et illi æqualis, quod ita non est. Præterea ens necessarium et immutabile semper identicos effectus producere deberet, et nullo modo inter se distinctos, nisi numero: ergo hoc ipso quod tam multa et diversa in mundo esse videmus, recte deducimus ea omnia ab agente libero provenire.

Nunc idem infertur ex ipsa notione universi. Dum idea Dei omnibus hominibus, etiam rudibus et illitteratis, obvia est et clara, idea vel notio universi, cujus partes sumus, nonnisi imperfecte et magna difficultate formatur, remanetque semper in nobis obscura, vaga, et indeterminata. Nullus homo potest in omnibus suis partibus, Universum mente concipere; et de facto pene omnes res, et phænomena, quæ in ipso eveniunt, ignorat. Si igitur idea mundi, taliter ab idea Dei in conceptu nostro distinguitur, quanto magis re? Et en argumentum fundamentalis distinctionis inter Deum et mundum, in ipso ordine *ideologico*.

Ejusdem ordinis aliud argumentum hoc brevi syllogismo includitur. Possumus concipere mundum, ut non existentem; nam omnes ejus partes contingentes sunt, et de facto successive pereunt: atqui nullo modo Deum, ut non existentem concipere possumus, seu ejus non existentia conceptui nostro repugnat: ergo Deus non idem est cum mundo.

Præterea, omnia entia, quæ hoc universum componunt, et in se ipsis individua existunt, atque independentia ab aliis, certe realitatem objectivam habent, sive non sunt phænomena mere apparientia. Etenim præter quam quod ita constat ex testimonio sensuum externorum, et aliis certitudinis criteriis, ut supra vidimus, fundamentum præbent judiciis veris, constantibus, identicisque in omni loco et tempore et in quocumque humanitatis statu. Illa ergo entia possident propria attributa et notas, vi cujus sunt quod sunt et non aliud. Habent ergo suam essentiam physice concretam: sunt ergo *substantiæ*. Sed illa entia, omnibus videntibus, sunt plura et distincta: igitur datur substantiarum distinctio et pluralitas.

Quædam autem horum entium viventia sunt, seu vita pollent; cujus vitæ principium tamen in ipsis non est. Vivunt quidem certo tempore, sed denique moriuntur et pereunt. Non omne quod existit, vivit: omne vero quod vivit, existit: *vita* ergo aliquid supra existentiam addit. Vita autem semper manens, dum viventia excidunt, ex uno esse in aliud transit, existentias multiplicat, mundum permeat, rebusque omnibus motum, fecunditatem, ac operationem tribuit. Verum omne quod vivit, moritur, et quidem invite, coacte, et contra suam voluntatem moritur, ita ut nullus vivens, ne una quidem hora, vitam suam protendere et sustinere possit. Quod evidentissime demonstrat principium vitæ omnino distinctum esse a viventibus et a materia; esse principium extra ipsa positum, activum, influens, summaque virtute præditum, quæ in nullo esse finito invenitur. Hoc argumentum, ut mihi videtur, præ omnibus decretorium adversus Pantheismum est. Hinc etiam alia plura derivantur ex ipsa vita spiritus, cujus modus essendi et operandi omnino distinctus ab hac rerum universitate est, vitaque indeficienti et immortali gaudet ex natura sua, quam tamen vitam a se non habet, sed ab alio; et præter vitam naturalem, spiritus vitam habet intellectualem, quæ simplicitatem ejus et immortalitatem demonstrat. Notio autem substatiæ spiritualis, ejusque simplicis operationis, Pantheismum funditus evertit.

Nihil dicimus de pantheismi applicationibus practicis, ut vocant, quibus ejus fautores maxime gloriantur. Compertum est enim, luctuosaque experientia firmatum, pantheisticas doctrinas non modo bonum humanitatis, ejusque

progressum non juvare, quin potius maximam illi perniciem afferre. Et quidem in religione illæ doctrinæ ad indifferentismum et atheismum celeriter conducunt: nam omnes religiones, ut dicunt, non sunt nisi diversæ formæ divinitatis; omnes æque bonæ et legitimæ, sed nulla earum absolute vera.—In philosophia fatali et rapido cursu ad scepticismum et nihilismum perveniunt: nam admissa identitate universali, omnes contradictiones simul affirmari possent. Igitur nec scientia possibilis esset, nec ipsa societas; etenim omne quod homo cognoscit et facit, dubium omnino et incertum foret, nisi distinctio realis objectorum admitteretur.—Denique in ordine politico pantheismus ad communismum populos ducit, duplici via; nimirum per anarchiam, quæ sponte oritur ex principio de omnimoda hominis autonomia; vel per despotismum imperantium, cum status prædicetur omnium jurium origo et fons, illique jura tribuantur nullis circumscripta limitibus.

Undequaque ergo Pantheismus absurdus, periculosus, et immoralis est.

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 1.° Considerabimus de distinctione rerum in communi;—2.° De distinctione boni et mali;—3.° 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.

Utrum rerum multitudo et distinctio sit a Deo (1).

Ad primum sic proceditur. I. Videtur quod rerum multitudo et distinctio non sit a Deo. Unum enim semper natum est unum facere: sed Deus est maxime unus, ut ex præmissis patet, (quæst. XI, art. 4): ergo non producit nisi unum effectum.

2. Præterea, exemplatum assimilatur suo exemplari: sed Deus est causa exemplaris sui effectus, ut dictum est (quæst. XLIV, art. 3): ergo cum Deus sit unus, effectus ejus est unus tantum, et non distinctus.

3. Præterea, ea quæ sunt ad finem, proportionantur fini: sed finis creaturæ est unus, scilicet, divina bonitas, ut supra ostensum est, (quæst. XLIV, art. 4): ergo effectus Dei non est nisi unus.

Sed contra est, quod dicitur (Genes. 1) quod Deus *distinxit lucem a tenebris, et divisit aquas ab aquis*: ergo distinctio et multitudo rerum est a Deo (1).

---

(1) De his etiam *Contra Gent.* lib. II, cap. 39, usque ad 45 inclusive, ut et lib. III, cap. 97, et *De Potent.* quæst. III, art. 1 ad 9, et art. 16, in corp. et *Opusc.* II, cap. 71, 72, 73, 101, et *Metaph.* XII, lec. 2, circa finem.

(1) (Conclusio. *Cum propter bonitatem suam communicandam 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.)*

Sacra Scriptura pluribus in locis celebrat et laudat Deum ob multitudinem et varietatem creaturarum, quas produxit; ipsasque creaturas invitat ad

Respondeo dicendum, quod 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 ponentes solam causam materialem: secundum quos distinctio rerum provenit a casu secundum motum materiæ. Materiæ vero 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: primo quidem, quia ostensum est, (quæst XLIV, art. 2), quod etiam ipsa materia a Deo creata est; unde oportet et distinctionem, si qua est ex parte materiæ, in altiorem causam reducere: secundo, quia materia est propter formam, et non e converso; distinctio autem rerum est per formas proprias. Non ergo distinctio est in rebus propter materiam; sed potius e converso in materia creata est difformitas (1), ut esset diversis formis accommodata.

Quidam vero attribuerunt distinctionem rerum secundis agentibus, sicut Avicenna, qui dixit quod Deus, intelligendo se, produxit intelligentiam primam; in qua, quia non est suum esse, ex necessitate incidit compositio potentiæ et actus, ut infra patebit (quæst. L, art 2). Sic igitur prima intelligentia inquantum intelligit causam primam, produxit secundam intelligentiam; inquantum autem intelligit secundum quod est in potentia, produxit corpus cœli quod movet; inquantum vero intelligit secundum illud quod habet de actu, produxit animam cœli. Sed hoc non potest stare, propter duo: primo quidem, quia ostensum est, (quæst. XLV, art. 5), quod creare solius Dei est: unde ea quæ non possunt causari nisi per creationem a solo Deo producuntur; et hæc sunt omnia quæ non subjacent generationi et corruptioni: secundo, quia secundum hanc positionem non proveniret ex intentione primi agentis universitas rerum, sed ex concursu multarum causarum agentium: tale autem dicimus provenire a casu. Sic igitur complementum universi, quod in diversitate rerum consistit, esset a casu, quod est impossibile (1).

Unde dicendum est, quod 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 crea-

---

glorificandum suum auctorem. Et quidem distinctio et multitudo rerum valde confert ad ostendendam sapientiam, bonitatem, et potentiam Dei, qui tam mirabili numero, varietate, et perfectione diversas species animalium, plantarum, florum, mineralium, etc. in terra creavit, ut nihil dicam de infinita et ordinatissima multitudine astrorum et stellarum, quarum unaquæque est unus sol similis huic, qui nos illuminat et calefacit. Ex quo præclarum argumentum exurgit ad demonstrandam existentiam Dei, ejusque sapientissimam providentiam. quæ omnia regit, et ex mutua plurimorum inter se oppositione, multa bona elicit, omniaque mirabiliter in suos fines dirigit. Quæ rerum distinctio et multitudo etiam ad universi perfectionem ordinatur; perfectius est autem universum, si sint plures gradus bonitatis in rebus, quam si esset unus tantum.

(1) Vel *creata est difformitas in materia*, ne quem ambiguitas fallat.

(1) Disputat S. Doctor contra eos qui distinctionem rerum a casu esse dicebant (Cont. Gent. lib. II, cap. 39), contra alios qui ponebant eam esse a materia (cap. 40), contra eos qui ex contrarietate primorum agentium, (cap. 41), contra eos qui ex secundis agentibus (cap. 42), contra eos qui ex meritorum vel demeritorum diversitate (cap. 44) et veritatem quam hic docet explicat (cap. 45), et *De Potent.* quæst. III, art. 16.)

turas et diversas: (1) 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 perfectius participat divinam bonitatem et repræsentat eam totum universum, quam alia quæcumque creatura. Et quia ex divina sapientia est causa distinctionis rerum, ideo Moyses dicit res esse distinctas verbo Dei, quod est conceptio sapientiæ: et hoc est quod dicitur (Genes. I, 3): *Dixit Deus; fiat lux: et divisit lucem a tenebris.*

Ad primum ergo dicendum, quod agens per naturam, agit per formam per quam est, quæ unius tantum est una, et ideo non agit nisi unum: agens autem voluntarium, quale est Deus, ut supra ostensum est, (quæst. XIX, art. 4), agit per formam intellectam. Cum igitur Deum multa intelligere non repugnet unitati et simplicitati ipsius, ut supra ostensum est, (quæst. XV, art. 2), relinquitur quod, licet sit unus, possit multa facere.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa teneret de exemplato, quod perfecte repræsentat exemplar, quod non multiplicatur nisi materialiter: unde imago increata, quæ est perfecta, est una tantum. Sed nulla creatura repræsentat perfecte exemplar primum quod est divina essentia; et ideo potest per multa repræsentari. Et tamen, secundum quod ideæ dicuntur exemplaria, pluralitati rerum correspondet in mente divina pluralitas idearum (1).

Ad tertium dicendum, quod in speculativis medium demonstrationis, quod perfecte demonstrat conclusionem, est unum tantum; sed media probabilia sunt multa. Et similiter in operativis, quando id quod est ad finem, adæquat, (ut ita dixerim), finem, non requiritur quod sit nisi unum tantum. Sed creatura non sic se habet ad finem qui est Deus; unde oportuit creaturas multiplicari.

ARTICULUS II.

Utrum inæqualitas rerum sit a Deo (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inæqualitas rerum non sit a 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 Met. (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: cum ergo operationi ejus, qua esse rebus com-

---

(1) Cum ait, quod ideo produxit Deus plures creaturas, quia per unam non potest ejus bonitas perfecte repræsentari, non sic est intelligendum, quasi per plures perfecte repræsentetur, (non enim mille mundi sufficerent ad hoc), sed quia perfectius repræsentatur infinita bonitas per plures differentes perfectiones. Si enim unam tantum perfectionem produxisset, putaretur nullam aliam in se habere quam illam. Nunc autem ex tanta distinctione rerum colligitur eminentia divinæ perfectionis.

(1) Confer quæ dicta sunt (quæst. XV, art. 2).

Aliqui dicunt quod nullus sit divinæ bonitatis gradus per humanam vel angelicam creaturam naturaliter cognoscibilis, qui in tanta partium universi multitudine ac varietate per aliquas creaturas non repræsentetur, juxta uniuscujusque modum, ut dicit Apostolus ad Rom. I, 20: *Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur: sempiterna quoque ejus virtus, et divinitas: ita ut sint inexcusabiles.*

(2) De his etiam *Cont. Gent.* lib. I, cap. 39 usque ad 45 inclusive, ut et lib. III, cap. 97, et *De Potent.* quæst. III, art. 16, et quæst. *De Anima*, art. 1 in corp.

municat, non præsupponatur aliqua inæqualitas rerum, videtur quod fecerit omnia æqualia.

Sed contra est, quod dicitur (Eccli. XXXIII, 7); *Quare dies diem superat, et iterum lux lucem, et annus annum, et sol solem? A Domini scientia separati sunt* (1).

Respondeo dicendum, quod Origenes volens excludere positionem ponentium distinctionem in rebus ex contrarietate principiorum boni et mali, posuit a Deo in principio omnia creata esse æqualia. Dicit enim quod Deus primo creavit creaturas rationales tantum, et omnes æquales; in quibus primo exorta est inæqualitas ex libero arbitrio, quibusdam conversis in Deum, secundum magis et minus, quibusdam, etiam secundum magis et minus, a 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 a Deo, sunt corporibus alligatæ diversis secundum diversitatem peccati; et hanc causam dicit esse creationis et diversitatis corporum. Sed secundum hoc universitas corporalium creaturarum non esset propter bonitatem Dei communicandam creaturis, sed ad puniendum peccatum, quod est contra illud, quod dicitur (Genes. I, 31); *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona.* Et ut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. II, cap. 23): *Quid stultius dici potest, quam per istum solem, ut in uno mundo unus esset, non decori pulchritudinis, vel saluti rerum corporalium consuluisse artificem Deum; sed hoc potius evenisse, quia una anima sic peccaverat, ac per hoc, si centum animæ peccassent, centum soles haberet hic mundus?*

Et ideo dicendum est, quod sicut sapientia Dei est causa distinctionis rerum, ita et inæqualitatis; quod sic patet. Duplex enim distinctio invenitur in rebus: una formalis, in his quæ differunt specie; alia vero materialis, in his quæ differunt numero tantum. Cum autem materia sit propter formam, distinctio materialis est propter formalem: unde videmus quod in rebus incorruptibilibus non est nisi unum individuum unius speciei, quia species sufficienter conservatur in uno; in generalibus autem et corruptibilibus sunt multa individua unius speciei, ad conservationem speciei. Ex quo patet quod principalior est distinctio formalis, quam materialis. Distinctio autem formalis semper requirit inæqualitatem, quia ut dicitur (in VIII Met. text. 10,) formæ rerum sunt sicut numeri, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem unitatis. Unde in rebus naturalibus gradatim species ordinatæ esse

---

(1) (Conclusio. *Sicut ex divina sapientia multæ et diversæ creaturæ in esse processerunt, ita eadem ex causa rerum inæqualitas processit, et non ex meritis seu demeritis creaturarum.*

Nisi enim esset inæqualitas, una tantum deberet esse species rerum, nec inter se distinguerentur, nisi ad summum solo numero. Hæc autem inæqualitas, de qua hic agitur, non solum attenditur secundum gradus in textu a Divo Thoma assignatos; sed attenditur præterea secundum hoc, quod in singulis prædictorum una species invenitur aliis perfectior: quodque rerum aliæ sint corruptibiles, aliæ incorruptibiles: quædam contingentes, quædam necessariæ, quædam liberæ. Et in his quædam genere differunt, alia specie, alia numero. Horum igitur omnium Deus est causa, ex intentione efficiens tantam inæqualitatem rerum propter universi pulchritudinem, per quam manifestatur sua bonitas, quæ a diversis diversimode participatur. Nihil enim habens rationem entis est præter intentionem Dei. Notandum est tamen, quod *respective* omnes res sunt æquales, quia singulæ habent id, quod juxta ordinem providentiæ debent habere. Vide nostrum opus; *La Pluralidad de existencias del alma ante el sentido comun*, cap. 10, et directe contra errorem Origenis, cap. 5 et in app. notam D.

videntur; sicut mixta perfectiora sunt elementis, et plantæ corporibus mineralibus, et animalia plantis, et homines 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 tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus.

Ad primum ergo dicendum, quod optimi agentis est producere totum effectum suum optimum, non tamen quod quamlibet partem totius faciat optimam simpliciter, sed optimam secundum proportionem ad totum; tolleretur enim bonitas animalis, si quælibet pars ejus haberet oculi dignitatem. Sic igitur et Deus totum universum constituit optimum, secundum modum creaturæ, non autem singulas creaturas, sed unam alia meliorem. Et ideo de singulis creaturis dicitur (Genes. I, 4): *Vidit Deus lucem quod esset bona,* et similiter de singulis: sed de omnibus simul dicitur; *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona.*

Ad secundum dicendum, quod primum quod procedit ab unitate, est æqualitas (1), et deinde procedit multiplicitas: et ideo a Patre, cui secundum Augustinum, (I De doct. christ. cap. 5), 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, quod ratio illa est, quæ movit Origenem (Periarch. lib. I, cap. 7): sed non habet locum nisi in retributione præmiorum, quorum inæqualitas debetur inæqualibus meritis. Sed in constitutione rerum non est inæqualitas partium per quamcumque inæqualitatem præcedentem vel meritorum vel dispositionis materiæ, sed propter perfectionem totius, ut patet etiam in operibus artis. Non enim propter hoc differt tectum a fundamento, quia habet diversam materiam: sed ut sit domus perfecta ex diversis partibus, quærit artifex diversam materiam; et faceret eam, si posset.

(1) Id quod proxime procedit ab unitate est æqualitas, sed nihilominus ab ea procedere potest multitudo, ac per consequens inæqualitas.

ARTICULUS III.

Utrum sit unus mundus tantum (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit unus mundus tantum, sed plures; quia, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII, quæst. (qu. 46): *Inconveniens est dicere quod Deus sine ratione res creavit.* Sed ea ratione qua creavit unum, potuit creare multos, cum ejus potentia non sit limitata ad unius mundi creationem, sed est infinita, ut supra ostensum est, (quæst. VII, art. 1, et XXV, art. 2): ergo Deus plures mundos produxit.

2. Præterea, natura facit quod melius est, et multo magis Deus: sed melius esset esse plures mundos quam unum, quia plura bona paucioribus meliora sunt: ergo plures mundi facti sunt a Deo.

3. Præterea, omne quod habet formam in materia, potest multiplicari secundum numerum, manente eadem specie, quia multiplicatio secundum numerum est ex materia: sed mundus habet formam in materia; sicut enim cum dico, *homo*, significo formam, cum autem dico, *hic homo*, significo formam in materia, ita cum dicitur, *mundus*, significatur forma, cum autem dicitur, *hic mundus*, significatur forma in materia: ergo nihil prohibet esse plures mundos.

(1) De his etiam *De Potent.* quæst. III, art. 16 ad 1, et *in Metaph.* lib. XII, lect. 7 et 9, fin. et *Cœli* I, lect. 16 usque ad 22.

Sed contra est, quod dicitur (Joan. I, 10); *Mundus per ipsum factus est*: ubi singulariter mundum nominavit, quasi uno solo mundo existente (1).

Respondeo dicendum, quod ipse ordo in rebus sic a Deo creatis existens unitatem mundi manifestat. Mundus enim iste unus dicitur unitate ordinis, secundum quod quædam ad alia ordinantur. Quæcumque autem sunt a Deo, ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum, ut ostensum est (quæst. XI, art. 3, et XXI, art. 1): unde necesse est, quod omnia ad unum mundum pertineant. Et ideo illi potuerunt ponere plures mundos, qui causam mundi non posuerunt aliquam sapientiam ordinantem, sed casum, ut Democritus, qui dixit ex concursu atomorum factum esse hunc mundum, et alios infinitos.

Ad primum ergo dicendum, quod hæc est ratio quare mundus est unus, quia debent omnia esse ordinata uno ordine et ad unum. Propter quod Aristoteles in XII Met. (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, quod nullum agens intendit pluralitatem materialem, ut finem, quia materialis multitudo non habet certum terminum, sed de se tendit in infinitum: infinitum autem repugnat rationi finis. Cum autem dicitur plures mundos esse meliores quam unum, hoc dicitur secundum multitudinem materialem. Tale autem melius non est de intentione Dei agentis; quia eadem ratione dici posset quod, si fecisset duos, melius esset quod essent tres, et sic in infinitum.

Ad tertium dicendum, quod mundus constat ex sua tota materia: non enim est possibile esse aliam terram (1) quam istam, quia omnis terra ferretur naturaliter ad hoc medium, ubicumque esset. Et eadem ratio est de aliis corporibus, quæ sunt partes mundi (2).

---

(1) (Conclusio. *Cum universas creaturas ad se et invicem mirabili quodam ordine instituerit Deus, unum tantum mundum, et non plures ponere conveniens est.)*

Mundus hic sumitur pro tota universitate rerum, quæ præter Deum sunt. Et hoc sensu possibile dicendum est esse plures mundos, sed tamen affirmandum, unum tantum esse actu. Nam mundus, ut collectio omnium entium extra Deum, complectitur totum, et ideo dicitur *Universum*: ac proinde est unus, imo unicus. Immerito ergo Flammarion S. Thomam accusat, quasi hoc articulo adversetur opinioni de habitatione astrorum, quæ hodie improprie *pluralitas mundorum* dicitur. Nam de hoc S. Thomas nullo modo hic agit, nec directe, nec indirecte. Illa enim est quæstio ab hac prorsus distincta; et potest cum S. Thoma defendi et sustineri unitas mundi, et tamen admitti habitatio astrorum, sicut nos facimus in opere; *La Pluralidad de Mundos Habitados ante la fé católica*, ad quod lectorem remittimus. Et speciatiam de hoc articulo vide illius cap. 3, ubi late unitas mundi demonstratur, ex unitate ordinis, ex unitate regiminis, et ex unitate finis. Et Stus. Thomas vindicatur, mente ac sensu hujus articuli declarato.

(1) Tamen in multis locis D. Thomas docet potentiam Dei esse infinitam, ac non posse ad hunc solum mundum terminari.

(2) Ceterum hypothesis de habitatione astrorum valde probabilis est, et ut mihi videtur omnino certa. Etenim solidissimis argumentis nititur tum philosophicis tum theologicis, quæ si strictam demonstrationem non constituunt in re extra experientiam absolute posita, tamen omnibus perpensis, majorem persuasionis gradum obtinent, quam aliæ plurimæ scientificæ theses, quæ hodie indubitanter admittuntur.

QUÆSTIO XLVIII.

DE RERUM DISTINCTIONE IN SPECIALI.—(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de distinctione rerum in speciali. Et primo 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.° Utrum malum sit natura aliqua.—2.° An malum inveniatur in rebus.—3.° Utrum bonum sit subjectum mali.—4.° Utrum malum corrumpat totaliter bonum.—5.° De divisione mali per pœnam et culpam.—6.° Quid habeat plus de ratione mali, pœna vel culpa,

ARTICULUS I.

Utrum malum sit natura quædam (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod malum sit natura quædam, quia omne genus est natura quædam: sed malum est quoddam genus; dicitur enim in Prædicamentis (cap. 10), quod *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 a bono, ut liberalitas ab illiberalitate: ergo malum significat naturam quamdam.

3. Præterea, utrumque contrariorum est natura quædam: sed malum et bonum non opponuntur, ut privatio et habitus, sed ut contraria, ut probat Philosophus in Prædicamentis (cap. cit.), per hoc quod inter bonum et malum est aliquid medium, et a malo potest fieri reditus ad bonum: ergo malum significat naturam quamdam.

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 (Enchir. cap. 10) quod *ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo, in qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum et suo loco positum, eminentius commendat bona*: ergo malum est natura quædam.

Sed contra est, quod Dionysius dicit, (cap. 4. De divin. nom.) *Malum non est existens, neque bonum* (1).

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 46, art. 3, tum in corp. tum ad 4. et *Sent.* II, dist. 34, quæst. I, art. 2, et *Contra Gent.* lib. III, cap. 7, 8, 9, 11, rat. 1, et *De Potent.* quæst. III, art. 6, et *De Malo*, quæst. I, art. 2, et *Opusc.* II, cap. 115.

(1) (Conclusio. *Non existens aliquid, vel natura aliqua, sed ipsa boni absentia malum est.*)

Malum sumitur tripliciter; uno modo *formaliter*, hoc est, pro eo cujus ratio formalis est malum, et sic est privatio: alio modo, *materialiter* et *denominative* secundum privationem intrinsecam, et sic illa res denominatur mala, quæ est privata bono, atque ita est subjectum mali; ut oculus est malus, cui inest privatio suæ perfectionis. Tertio modo, secundum privationem extrinsecam, vel quam potest efficere, sicut cibus sanitati noxius dicitur esse malus, ut aqua frigida est mala stomacho debili; vel cujus est signum, ut malus color dicitur, qui est indicium malæ sanitatis.

Respondeo dicendum, quod unum oppositorum cognoscitur per alterum, sicut per lucem tenebræ: unde et quid sit malum, oportet ex ratione boni accipere. Diximus autem supra, (quæst. V, art. 1 et seq.) quod bonum est omne id, quod est appetibile; et sic, cum omnis natura appetat suum esse, et suam perfectionem, necesse est dicere, quod esse et perfectio cujuscumque naturæ rationem habeat bonitatis. Unde non potest esse, quod malum significet quoddam esse, aut quamdam formam seu naturam: relinquitur ergo quod nomine mali significetur quædam absentia boni. Et pro tanto dicitur quod *malum neque est existens, neque bonum;* quia cum ens, inquantum hujusmodi, sit bonum, eadem est remotio utrorumque.

Ad primum ergo dicendum, quod Aristoteles ibi loquitur secundum opinionem pythagoricorum, qui malum existimabant esse naturam quamdam, et ideo bonum et malum ponebant genera. Consuevit enim Aristoteles, et præcipue in libris logicalibus, ponere exempla, quæ probabilia erant suo tempore, secundum opinionem aliquorum philosophorum. Vel dicendum, sicut dicit Philosophus in IV Met. (text. 6), quod *prima contrarietas est habitus et privatio,* quia scilicet in omnibus contrariis salvatur, cum semper unum contrariorum sit imperfectum respectu alterius, ut nigrum respectu albi, et amarum respectu dulcis. Et pro tanto bonum et malum dicuntur genera non simpliciter, sed contrariorum, quia sicut omnis forma habet rationem boni, ita omnis privatio, inquantum hujusmodi, habet rationem mali.

Ad secundum dicendum, quod bonum et malum non sunt differentiæ constitutivæ, nisi in moralibus, quæ recipiunt species ex fine, qui est objectum voluntatis, a quo moralia dependent. Et quia bonum habet rationem finis, ideo bonum et malum sunt differentiæ specificæ in moralibus; bonum per se, sed malum, inquantum est remotio debiti finis. Nec tamen remotio debiti finis constituit speciem in moralibus, nisi secundum quod adjungitur fini indebito; sicut neque in naturalibus (1) invenitur privatio formæ substantialis, nisi adjuncta alteri formæ. Sic igitur malum quod est differentia constitutiva in moralibus, est quoddam bonum adjunctum privationi alterius boni, sicut finis intemperati est, non quidem carere bono rationis, sed delectabile sensus absque ordine rationis. Unde malum, inquantum 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, secundum quod inveniuntur in moralibus. Sic enim inter bonum et malum invenitur medium, prout bonum dicitur quod est ordina-

---

In præsenti quæstione agitur de malo priori sensu accepto; et sic est de fide, contra Manichæos, malum non esse aliquam formam seu naturam, neque significare aliquod *esse*, sed quamdam absentiam vel defectum boni. Aperte enim Sacra Scriptura dicit, Genesi, I, 31: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona.* Et Eccles. III, 11: *Cuncta fecit bona in tempore suo.* Et I Timoth. IV, 4: *Omnis creatura Dei bona est.* Ex Patribus Stus. Dionysius (de Div. in nomin. cap. 4); *Privatio igitur est malum, defectus, imbecillitas.* Et Stus. Augustinus (de Civit. Dei, cap. 22): *Omnino natura nulla est malum, nomenque hoc non est nisi privationis boni.* Et expressius Stus. Leo M. ep. 93: *Fides vera, quæ est catholica, omnium creaturarum, sive spiritualium, sive corporalium, bonam confitetur substantiam; et mali nullam esse naturam; quia Deus qui universitatis est conditor, nihil non bonum fecit.* Et ratio patet, quia omne quod existit, aliquam perfectionem habet; alioquin nihil esset. Deinde omnis natura est appetibilis, saltem ab eo cujus est natura; malum autem, qua tale, a nemine appeti potest.

(1) Aliæ editiones: *in materialibus.*

tum, malum autem quod non solum est deordinatum, sed etiam nocivum alteri: unde dicit Philosophus in IV Ethic. (cap. 1), quod *prodigus vanus quidem est, sed non malus.* Ab hoc etiam malo quod est secundum morem, contingit fieri reditum ad bonum, non autem ex quocumque malo; non enim ex cæcitate fit reditus ad visionem, cum tamen cæcitas sit malum quodam.

Ad quartum dicendum, quod aliquid agere dicitur tripliciter: uno modo *formaliter*, eo modo loquendi, quo dicitur albedo facere album, et sic malum, etiam ratione ipsius privationis dicitur corrumpere bonum, quia est ipsa corruptio vel privatio boni: alio modo dicitur aliquid agere *effective*, sicut pictor dicitur facere album parietem: tertio modo per modum causæ finalis, sicut finis dicitur efficere, movendo efficientem. His autem duobus modis malum non agit aliquid per se, id est, secundum quod est privatio quædam, sed secundum quod 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, quod sicut supra dictum est (quæst. XXI, art. 1), partes universi habent ordinem ad invicem secundum quod 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.

(1) Per se, id est, si seorsum a bono et secundum se, qua malum est, consideretur. Dicitur autem *infinitum*, quia non uno modo determinato, sed variis et velut fortuitis contingit.

ARTICULUS II.

Utrum malum inveniatur in rebus (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod malum non inveniatur in rebus; quidquid enim invenitur in rebus, vel est ens aliquod, vel privatio entis alicujus, quod est non ens: sed Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4,) quod *malum distat ab existente, et adhuc plus distat a non existente*: ergo malum nullo modo invenitur in rebus.

2. Præterea, ens et res convertuntur: si ergo malum est ens in rebus, sequitur quod malum sit res quædam, quod est contra prædicta (art. præc.).

3. Præterea, *albius est quod est nigro impermixtius*; ut dicitur in III Topicorum Aristotelis (cap. 4,): ergo et melius est quod est malo impermixtius. Sed Deus facit semper quod melius est, multo magis quam natura: ergo in rebus a Deo conditis nihil malum invenitur.

Sed contra est, quod secundum hoc removerentur omnes prohibitiones et pœnæ, quæ non sunt nisi malorum (2).

(1) De his etiam in *Sent.* I dist. 3, art. 1, et *Cont. Gent.* lib. II, cap. 4.

(2) (Conclusio. *Sicut ad universi perfectionem oportuit non tantum incorruptibilia et indefectibilia a bono esse, ita necesse est in rebus inveniri malum, sicut defectus et corruptio boni, non quidem positive, sed formaliter remotive.)*

Hæc conclusio, ut sonat, probatione non indiget; nam quotidiana experientia manifesta est. *Si dixerimus nulla esse mala*, ajebat Stus. Augustinus, *frustra dicimus Deo; liberanos a malo.* Tamen malum non significat *esse* reale, sed hic tantum agitur de ejus inventione formali in rebus: scilicet, non utrum malum habeat fundamentum in rebus, sed an inveniatur formaliter in eis. Præter rationes in textu allatas, aliæ plures ex ipsa rerum consideratione eruí possunt. Etenim ex diversitate creaturarum, quæ in hoc mundo sunt, oritur quod alia aliis sint contraria, ut aqua igni: alia

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (quæst. XLVII, art. 1), perfectio universi requirit inæqualitatem esse in rebus, ut omnes bonitatis gradus impleantur (1). Est autem unus gradus bonitatis, ut aliquid ita bonum sit quod nunquam deficere possit: alius autem gradus bonitatis est, ut sic aliquid bonum sit quod a bono deficere possit. Qui etiam gradus in ipso esse inveniuntur: quædam enim sunt, quæ suum esse amittere non possunt, ut incorporalia: quædam vero sunt, quæ amittere possunt, ut corporalia (2).

Sicut igitur perfectio universitatis rerum requirit, ut non solum sint entia incorruptibilia, sed etiam corruptibilia: ita perfectio universi requirit ut sint quædam quæ a bonitate deficere possint, ad quod sequitur ea interdum deficere. In hoc autem consistit ratio mali, ut scilicet aliquid deficiat a bono. Unde manifestum est quod in rebus malum invenitur, sicut et corruptio, nam et ipsa corruptio malum quoddam est.

Ad primum ergo dicendum, quod malum distat et ab ente simpliciter, (1) et a non ente simpliciter; quia neque est sicut habitus, neque sicut pura negatio, sed sicut privatio.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicitur in V Met. (text. 14), ens dupliciter dicitur: uno modo secundum quod 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, quo respondetur ad quæstionem, *an est*. Et sic cæcitatem dicimus esse in oculo, vel quamcumque aliam privationem: et hoc modo etiam malum dicitur *ens*. Propter hujus autem distinctionis ignorantiam, aliqui considerantes quod aliquæ res dicuntur malæ, vel quod malum dicitur esse in rebus, credideruntquod malum esset res quædam.

Ad tertium dicendum, quod Deus et natura, et quodcumque agens, facit quod melius est in toto, sed non quod melius est in unaquaque parte, nisi per ordinem ad totum, ut supra dictum est (quæst. XLVII, art. 2). Ipsum autem totum, quod est universitas creaturarum, melius et perfectius est, si in eo sint quædam quæ a bono deficere possunt, quæ interdum deficiunt, Deo hoc non impediente, tum quia *providentiæ non est naturam destruere, sed salvare*, ut Dionysius dicit (De divin. nomin. cap. 4), ipsa autem natura rerum hoc habet, ut quæ deficere possunt, quandoque deficiant: tum ut dicit Augustinus (Enchir. cap. 11): *Deus est adeo potens, quod etiam bona potest facere de malis*. Unde multa bona

---

aliis perfectiora; alia quæ diversos effectus ab aliis producunt; et in constanti pugna plurimæ species et individua in mundo sunt, ita ut bonum unius sit malum alterius. Sed hoc, ut optime ait Stus. Thomas, non positive, sed formaliter remotive. Et bene nota in textu ly *sicut*, ait Cajetanus: quoniam solvit dubium quærentium, quomodo si malum est negatio formaliter, et negationes non habent *esse*, verificatur quod malum est formaliter in rebus. Quod solvitur, quia non est in rebus, ut ens, sed est ut corruptio in actu exercito, id est, ut rei remotio formalis: ipsa namque absentia boni formaliter malum est. Sic autem mala inveniri in rebus est simpliciter ipsa inveniri; quia formaliter inveniuntur, et secundum modum proprium sui generis, puta, non entis vel privationis.

(1) Non simpliciter et absolute quantum ad specificos omnes gradus, cum alioqui mundus non posset esse melior quam sit, sed generice tantum.

(2) Aliæ edit: *ut incorruptibilia*, et, *ut corruptibilia*.

(1) Malum distat ab existente, cum non sit ens simpliciter, sicut habitus: et magis adhuc distat a non existente, quia non est pura negatio, sed privatio.

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 vindicans et patientia sufferens, si non esset iniquitas (1).

ARTICULUS III.

Utrum malum sit in bono sicut in subjecto (2).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod malum non sit in bono sicut in subjecto; omnia enim bona sunt existentia: sed Dionysius dicit (De divin. nom. cap. 4), quod *malum non est existens, neque in existentibus*: ergo malum non est in bono sicut in subjecto.

2. Præterea, malum non est ens, bonum vero est ens: sed non ens non requirit ens, in quo sit sicut in subjecto: ergo nec malum requirit bonum, in quo sit sicut in subjecto.

3. Præterea, unum contrariorum non est subjectum alterius: sed bonum et malum sunt contraria: ergo malum non est in bono sicut in subjecto.

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 quod bonum sit malum, contra id quod dicitur (Is. V. 20): *¡Væ qui dicitis malum bonum, et bonum malum!*

Sed contra est, quod Augustinus dicit (Enchir. cap. 14) quod *malum non est nisi in bono* (3).

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est (art. 1), malum importat remotionem boni: non autem quælibet remotio boni malum dicitur. Potest enim accipi remotio boni et privative et negative. Remotio igitur boni negative accepta mali rationem non habet, alioquin sequeretur quod ea quæ nullo modo sunt, mala essent; et iterum, quod quælibet res esset mala ex hoc quod non habet bonum alterius rei, utpote quod homo esset malus, quia non habet velocitatem capræ, vel fortitudinem leonis. Sed remotio boni privative accepta malum dicitur, sicut privatio visus cæcitas dicitur. Subjectum autem privationis 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 secundum quid, et in actu simpliciter, ut corpus diaphanum, quod est subjectum tenebrarum et lucis. Manifestum est autem quod 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, secundum quod habet ordinem ad bonum: sicut enim ens est in potentia,

---

(1) Nicolai: *justitia vindicantis et patientia sufferentis, si non esset iniquitas persequentis.*

(2) De his etiam *Sent.* II, dist. 34, quæst. I, art. 2, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 11, et *De Malo*, quæst. I, art. 2, et *Opusc.* III, cap. 118 et 176.

(3) (Conclusio. *Cum malum sit privatio boni, et in eodem subjecto sit, malum non negative, sed privative est in bono, ut in suo subjecto.*)

Cum malum nihil aliud sit quam privatio, omnis autem privatio sit in aliquo subjecto, infertur malum esse in bono tamquam in subjecto. Malum igitur non est tantum negatio, quæ supponit absentiam vel carentiam alicujus rei indebitæ, sed est privatio in natura apta ad habendum bonum, vel etiam est absentia boni aliquo modo debiti. Privatio enim dicitur de subjecto, cui aliquid deest de requisitis. Denique cum malum sit in mundo, et tamen non sit per se existens, debet esse in aliquo subjecto; omne autem subjectum est quædam substantia, quoddam eus, quoddam bonum.

ita et bonum in potentia. Relinquitur ergo quod subjectum mali sit bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius intelligit malum non esse in existentibus sicut partem, aut sicut proprietatem naturalem alicujus existentis (1).

Ad secundum dicendum, quod non ens, negative acceptum, non requirit subjectum. Sed *privatio est negatio in subjecto*, ut dicitur in IV Met. (text. 48) (2): et tale non ens est malum.

Ad tertium dicendum, quod malum non est, sicut in subjecto, in bono quod ei opponitur, sed in quodam alio bono: subjectum enim cæcitatis non est visus, sed animal. Videtur tamen, ut Augustinus dicit (Enchir. cap. 13), hic fallere dialecticorum regula, quæ dicit contraria simul esse non posse. Hoc tamen intelligendum est secundum communem acceptionem boni et mali, non autem secundum quod 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, quod propheta imprecatur, *væ*, illis qui dicunt id quod est bonum, secundum quod est bonum, esse malum. Hoc autem non sequitur ex præmissis, ut per prædicta patet (in corp.)

---

(1) Unde infert malum in rebus nullum esse, nec esse posse, quia sic oporteret malum esse in bono, quod æque inconveniens putat ac si frigus in igne, seu frigidum in calido esset. Quod sensu exposito perspicuum est.

(2) Ubi privationem a negatione distinguens, hanc utriusque differentiam esse ait, quod negatio est absentia tantum alicujus; in privatione autem natura quædam subjecta requiritur de qua dicatur privatio.

ARTICULUS IV.

Utrum malum corrumpat totum bonum (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod 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) quod *malum nocet, in quantum adimit bonum:* sed bonum est sibi simile et uniforme: ergo totaliter tollitur per malum.

3. Præterea, malum, quamdiu est, nocet, et aufert bonum; sed illud a quo semper aliquid aufertur, quandoque consumitur, nisi sit infinitum, quod non potest dici de aliquo bono creato: ergo malum consumit totaliter bonum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in Enchir. (ubi sup.) quod *malum non potest totaliter consumere bonum* (2).

---

(1) De his etiam 1-2, quæst. LXXXV, art. 1, 2, 4, ut et *Sent.* II, dist. 34, art. 5, et *Contra Gent.* lib. III, cap. 10 et 12, et *De Malo*, quæst. II, art. 9, 11, 12, et *Opusc.* II, cap. 117 et 118.

(2) (Conclusio. *Malum corrumpit totum sibi oppositum bonum: nunquam autem bonum quod est subjectum, nec bonum totum quod est habilitas subjecti ad actum, corrumpere potest.)*

Hunc articulum sic explicat Sylvius.

Observat Stus. Doctor tria bona reperiri in re quapiam. Unum est ipsum subjectum, seu ipsa rei substantia: secundum est forma vel habitus: tertium est capacitas, seu habilitas quædam ad formam vel potentiam. Subjectum seu substantia rei in naturalibus est materia, in moralibus homo vel ejus anima. Forma in naturalibus est anima, sed in moralibus sunt virtutes et gratia. Capacitas in naturalibus est habilitas materiæ ad animam, in moralibus est aptitudo, secundum quam anima dicitur

Respondeo dicendum, quod malum non potest totaliter consumere bonum.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod 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 vero bonum est, quod nec totaliter tollitur per malum, nec diminuitur, scilicet bonum quod est subjectum mali; non enim per tenebras aliquid de substantia aeris diminuitur. Quoddam vero bonum est, quod diminuitur quidem per malum, sed non totaliter tollitur; et hoc bonum est habilitas subjecti ad actum. Diminutio autem hujus boni non est accipienda per subtractionem, sicut est diminutio in quantitatibus, sed per remissionem, sicut est diminutio in qualitatibus et formis. Remissio autem hujus habilitatis est accipienda e contrario intensioni ipsius (1). Intenditur enim hujusmodi habilitas per dispositiones quibus materia præparatur ad actum, quæ quanto magis multiplicantur in subjecto, tanto habilius est ad recipiendam perfectionem et formam (2): et e contrario remittitur per dispositiones contrarias, quæ quanto magis multiplicatæ sunt in materia et magis intensæ, tanto 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 vero 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 substan-

---

capax gratiæ et virtutum. His præmissis; I. Malum non potest totaliter tollere, imo nec minuere bonum primum, hoc est, subjectum, quia malum non opponitur subjecto, sed formæ. Mors enim non opponitur materiæ, sed animæ; neque tenebræ opponuntur corpori, quod fit tenebrosum, sed lumini, et similiter peccatum non opponitur animæ, aut ejus potentiis, sed gratiæ et virtutibus. II. Malum tollit penitus bonum secundum, hoc est, formam vel habitum, quia tollit totaliter bonum sibi oppositum. Sic mors tollit animam, tenebræ lucem, peccatum gratiam et virtutes sibi oppositas, ut infidelitas fidem, desperatio spem, etc. III. Malum potest quidem tertium bonum diminuere, sed non totaliter tollere. Probatur, quia capacitas seu habilitas subjecti ad formam vel habitum, potest augeri per oppositionem dispositionum ad illum; ergo potest etiam diminui per ablationem earumdem. Sed non potest totaliter tollere, quia ista capacitas habet suum fundamentum et radicem in subjecto, imo naturaliter consequitur ipsum subjectum, eique sic adhæret, ut sit ab ea inseparabilis. Cum ergo malum non possit penitus tollere subjectum, neque illam capacitatem potest tollere. IV. Malum non potest totaliter corrumpere vel consumere totum bonum. Ratio est, quia neque potest tollere subjectum, neque subjecti capacitatem. Non obstat quod habilitas ad bonum sit finita, omne autem finitum per continuam diminutionem possit totaliter auferri: hoc enim solum est verum in eo finito quantitativo, quod per substractionem diminuitur. Sic tenebræ numquam possunt facere quod aer non habeat aptitudinem naturalem ad recipiendum lumen. Et similiter peccata, etiamsi diminuant aptitudinem animæ ad gratiam, numquam tamen talem aptitudinem penitus destruere possunt.

(1) Id est per oppositum ad ipsius intensionem.

(2) Accidentalem nempe de qua hic tantum quæstio est: quamvis quoddammodo de ipsa forma essentiali intelligendum sit, in quantum per dispositiones habilior ad eam materia redditur.

tia subjecti (1); sicut si in infinitum interponantur corpora opaca inter solem et aerem, in infinitum diminuetur habilitas aeris ad lumen; nunquam tamen totaliter tollitur, manente aere, qui secundum 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, secundum illud (Is. LIX, 2): *Peccata nostra diviserunt inter nos et Deum:* neque tamen tollitur totaliter ab anima prædicta habilitas, quia consequitur naturam ipsius.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum quod opponitur malo, totaliter tollitur; sed alia bona non totaliter tolluntur, ut dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod 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, licet bonum in se sit simile, tamen propter comparationem ejus ad diversa non totaliter tollitur, sed in parte.

Ad tertium dicendum, quod quidam imaginantes diminutionem boni prædicti ad similitudinem diminutionis quantitatis, dixerunt quod sicut continuum dividitur in infinitum, facta divisione secundum eamdem proportionem, ut puta quod accipiatur medium medii, vel tertium tertii; sic in proposito accidit. Sed hæc ratio hic locum non habet, quia in divisione, in qua servatur eadem proportio, semper subtrahitur minus et minus; minus enim est medium medii, quam medium totius. Sed secundum peccatum non de necessitate minus diminuit de habilitate prædicta quam præcedens; sed forte aut æqualiter, aut magis. Dicendum est ergo quod licet ista habilitas sit quoddam finitum, diminuitur tamen in infinitum, non per se, sed per accidens, secundum quod contrariæ dispositiones etiam in infinitum augentur, ut dictum est (in corp.)

(1) Vel essentia ipsa ex qua proprietates fluunt, quædam remote tantum et mediate, quædam inmediate vel proxime.

ARTICULUS V.

Utrum malum sufficienter dividatur per pœnam et culpam (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod malum non sufficienter dividatur per pœnam et culpam; omnis enim defectus malum quoddam esse videtur: sed in omnibus creaturis est quidam defectus quod se in esse conservare non possunt, qui tamen nec pœna, nec culpa est: non ergo sufficienter malum dividitur per pœnam 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 (ordin.) super illud: *Ne magnitudo revelationum* (II. Cor. XII); nec etiam pœna, quia tentatio præcedit culpam, pœna autem subsequitur: insufficienter ergo malum dividitur per pœnam et culpam.

Sed contra videtur, quod divisio sit superflua. Ut enim Augustinus dicit in Enchir. (cap. 12), *malum dicitur, quia nocet.* Quod autem nocet, pœnale est: omne ergo malum sub pœna continetur (2).

(1) De his etiam in *Sent.* II, dist. 35, art. 1 ut et *Sent.* III, dist. 34, quæst. II, art. 3, quæstiunc. V, et *De Malo*, quæst. I, art. 4.

(2) (Conclusio. *Quodvis malum, cum*

Respondeo dicendum, quod malum, sicut supra dictum est (art. 3), 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 substractionem formæ, aut alicujus partis quæ requiritur ad integritatem rei, sicut cæcitas malum est, et carere membro: alio modo per subtractionem debitæ operationis, vel quia omnino non est, vel quia debitum modum et ordinem non habet. Quia vero bonum simpliciter est objectum voluntatis, malum quod est privatio boni, secundum specialem rationem invenitur in creaturis rationalibus, habentibus voluntatem. Malum igitur quod est per subtractionem formæ et integritatis rei, habet rationem pœnæ; et præcipue supposito quod omnia divinæ providentiæ et justitiæ subdantur, ut supra ostensum est (quæst. XXII, art. 2). De ratione enim pœnæ est, quod sit contraria voluntati. Malum autem quod consistit in subtractione debitæ operationis in rebus voluntariis, habet rationem culpæ: hoc enim imputatur alicui in culpam, cum deficit a perfecta actione, cujus dominus est secundum voluntatem. Sic igitur omne malum in rebus voluntariis consideratum, est vel pœna vel culpa.

Ad primum ergo dicendum, quod quia malum est privatio boni et non negatio pura, ut dictum est supra (art. 3), 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 quod visum habeat. Similiter etiam contra rationem creaturæ est, quod in esse conservetur a seipsa; quia idem dat esse et conservat. Unde iste defectus non est malum creaturæ.

Ad secundum dicendum, quod pœna et culpa non dividunt malum simpliciter, sed malum in rebus voluntariis.

Ad tertium dicendum, quod tentatio, prout importat provocationem ad malum, semper est malum culpæ in tentante; sed in eo qui tentatur, non est proprie, nisi secundum quod aliqualiter immutatur: sic enim actio agentis est in patiente. Secundum autem quod tentatus immutatur ad malum a tentante, incidit in culpam.

Ad argumentum in oppositum dicendum, quod de ratione pœnæ est quod noceat agenti, in seipso; sed de ratione culpæ est, quod noceat agenti in sua actione. Et sic utrumque sub malo continetur, secundum quod habet rationem nocumenti.

---

bono oppositum sit, in rebus voluntariis est pœna, vel culpa.)

Hic non agitur de malo cujuscumque rei, sed solum de malo creaturæ rationalis, seu de illo quod in rebus voluntariis invenitur, et est malum morale. Conclusionem breviter probat P. Capponi, quia omne malum in rebus voluntariis consideratum, est defectus vel integritatis rei, contrarius voluntati, id est, *pœna*; vel debitæ actionis, placens voluntati, id est, *culpa*.

Differentia vero inter culpam et pœnam varia potest assignari: 1.ª quod culpa est malum quod facimus, pœna est malum quod patimur. 2.ª Quod culpa est secundum voluntatem, pœna contra voluntatem. 3.ª Quod culpa est malum actionis, pœna vero malum agentis. Ex his patet, ad pœnæ rationem requiri non solum quod sit passio, sed etiam quod sit contra voluntatem et ob culpam propriam. Nec obstat quod Christus Dominus, maximas pœnas pertulit, et tamen voluntarie, et sine culpa: nam si voluntas Christi consideratur per modum naturæ, et secundum appetitum sensualitatis, refugiebat mortem et passionem, tamquam aliquid naturali bono repugnans; unde Patrem rogabat: *Transeat a me calix iste*; et aliunde, *vulneratus est propter iniquitates nostras, attritus est propter scelera nostra*, et ut dicit Apostolus, *Factus est pro nobis peccatum* et *maledictum*. Ergo peccatis, licet alienis, Christi passio attribuenda est.

ARTICULUS VI.

Utrum habeat plus de ratione mali pœna quam culpa (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod habeat plus de ratione mali pœna quam culpa. Culpa enim se habet ad pœnam, ut meritum ad præmium: sed præmium habet plus de ratione boni quam meritum, cum sit finis ejus: ergo pœna plus habet de ratione mali quam culpa.

2. Præterea, illud est majus malum quod opponitur majori bono: sed pœna, sicut dictum est, opponitur bono agentis, culpa autem bono actionis: cum ergo melius sit agens quam actio, videtur quod pejus sit pœna quam culpa.

3. Præterea, ipsa privatio finis, pœna quædam est, quæ dicitur carentia visionis divinæ: malum autem culpæ est per privationem ordinis ad finem: ergo pœna est majus malum quam culpa.

Sed contra. Sapiens artifex inducit minus malum ad vitandum majus, sicut medicus præcidit membrum, ne corrumpatur corpus: sed Dei sapientia infert pœnam ad vitandam culpam: ergo culpa est majus malum quam pœna (2).

Respondeo dicendum, quod culpa habet plus de ratione mali quam pœna; et non solum quam pœna sensibilis, quæ consistit in privatione corporalium bonorum, cujusmodi pœnas plures intelligunt, sed etiam universaliter accipiendo pœnam, secundum quod privatio gratiæ vel gloriæ pœnæ quædam sunt.

Cujus est duplex ratio. Prima quidem est, quia ex malo culpæ fit aliquis malus, non autem ex malo pœnæ, secundum illud Dionysii, (4 cap. De div. nom.): *Puniri non est malum, sed fieri pœna dignum.* Et hoc ideo est, quia cum bonum simpliciter consistat in actu et non in potentia, ultimus autem actus est operatio vel usus quarumcumque rerum habitarum, bonum hominis simpliciter consideratur in bona operatione, vel bono usu rerum habitarum (1). Utimur autem rebus omnibus per voluntatem: unde ex bona vo-

---

(1) De his etiam in 1-2, quæst. XIX, art. 1, et quæst. LXXVI, art. 4, et *Sent.* II, dist. 37, quæst. III, art. 2, et *De Malo*, quæst. I, art. 5.

(2) (Conclusio. *Cum malum culpæ sit hoc ipsum quo mali sumus, cumque a nostra tantummodo voluntate proficiscatur, non autem malum pœnæ; culpam quam pœnam plus de ratione mali habere certum est.*)

Hanc probat Stus. Doctor duplici ratione: 1.ª Quia ex malo culpæ fit homo malus, non autem ex malo pœnæ; cum culpa consistat in deordinato actu voluntatis, pœna autem in privatione alicujus eorum, quibus utitur voluntas. 2.ª Quia Deus est auctor mali pœnæ, et non mali culpæ: ergo malum culpæ est incomparabiliter pejus: nam malum pœnæ privat bono creaturæ, malum vero culpæ opponitur bono increato, quia contrariatur impletioni divinæ voluntatis et divino amori.—His rationibus theologi alias plures addunt. In homine majus bonum est recta operatio voluntatis, quam recta compositio naturæ; et ex consequenti majus malum erit, quod privat rectitudine rationis, quam illud quod privat tantum aliquo bono naturæ. Deinde culpa privat fine simpliciter ultimo, non autem pœna. Præterea pœna ordinatur, ut homines fugiant culpam; ergo ista est majus malum. Insuper malum culpæ opponitur bono honesto, quod est melius quam bonum delectabile, cui opponitur pœna. Denique boni et sapientes magis oderunt mala culpæ, quam pœnæ, dum contra mali et carnales magis fugiunt malum pœnæ, quam culpæ.

(1) Intelligendo *bonum simpliciter* pro hujus vitæ statu per comparationem ad alia omnia bona, quæ *bonum* habentem non faciunt. Nam alioqui *bonum simpliciter* secundum absolutam significationem esse in fruitione non in usu; nisi et *usus* large accipiatur, ut a fruitione indistinctus.

luntate, qua homo bene utitur rebus habitis dicitur homo bonus, et ex mala malus. Potest enim qui habet malam voluntatem, etiam bono quod habet male uti, sicut si grammaticus voluntarie incongrue loquatur. Quia ergo ipsa culpa consistit in deordinato actu voluntatis, pœna vero in privatione alicujus eorum quibus utitur voluntas, perfectius habet rationem mali culpa quam pœna.

Secunda ratio sumi potest ex hoc quod Deus est auctor mali pœnæ, non autem mali culpæ. Cujus ratio est, quia malum pœnæ privat bonum creaturæ; sive accipiatur bonum creaturæ aliquid creatum, sicut cæcitas privat visum; sive sit bonum increatum, sicut per carentiam visionis divinæ tollitur creaturæ bonum increatum. Malum vero culpæ opponitur proprie bono increato; contrariatur enim impletioni divinæ voluntatis, et divino amori, quo bonum divinum in seipso amatur, et non solum secundum quod participatur a creatura. Sic igitur patet quod culpa habet plus de ratione mali quam pœna.

Ad primum ergo dicendum, quod licet culpa terminetur ad pœnam, sicut meritum ad præmium, tamen culpa non intenditur propter pœnam, sicut meritum propter præmium; sed potius e converso pœna inducitur, ut vitetur culpa. Et sic culpa est malum pejus quam pœna.

Ad secundum dicendum, quod ordo actionis, qui tollitur per culpam, est perfectius bonum agentis, cum sit perfectio secunda, quam bonum quod tollitur per pœnam, quod est perfectio prima.

Ad tertium dicendum, quod non est comparatio culpæ ad pœnam, sicut finis et ordinis ad finem, quia utrumque potest privari aliquo modo, et per culpam et per pœnam; sed per pœnam quidem secundum quod ipse homo removetur a fine et ab ordine ad finem, per culpam vero, secundum quod 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.° Utrum bonum possit esse causa mali.—2.° Utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali.—3.° Utrum sit aliquod summum malum, quod sit prima causa omnium malorum.

ARTICULUS I.

Utrum bonum possit esse causa mali (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum non possit esse causa mali; dicitur enim (Matth. VII, 18): *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 a causa deficiente: sed malum est effectus deficiens: ergo si causam habeat, habet deficientem.

---

(1) De his etiam 1-2, quæst. LXXV, art. 1, ut et *Sent.* II, dist. 1, quæst. I, art. 1 ad 2, et dist. 34, art. 3, et *Cont. Gent.* lib. II, cap. 41, ut et lib. III, cap. 9 et 10, et *De Malo*, quæst. I, art. 3.

(1) In malo culpæ includitur pœna damni, sicut effectus in causa.

Sed omne deficiens, malum est: ergo causa mali non est nisi malum.

4. Præterea, Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4), quod *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* (1).

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere quod omne malum aliqualiter causam habeat: malum enim est defectus boni quod natum est, et debet haberi. Quod autem aliquid deficiat a sua naturali et debita dispositione, non potest provenire nisi ex aliqua causa trahende 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 inquantum est ens; omne autem ens, inquantum 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 inquantum est in potentia ad bonum, habet rationem boni. Et quidem quod bonum sit causa mali per modum causæ materialis, jam ex præmissis patet (qu. præc. art. 3); ostensum est enim quod bonum est subjectum mali. Causam autem formalem (1) malum non habet, sed est magis privatio formæ; et similiter nec causam finalem (2), sed magis est privatio ordinis ad finem debitum. Non solum enim finis habet rationem boni, sed etiam utile, quod ordinatur ad finem. Causam autem per modum agentis (3) habet malum; non autem per se, sed per accidens.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod aliter causatur malum in actione, et aliter in effectu. In actione quidem causatur malum propter defectum alicujus principiorum actionis, vel

---

(1) (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.*

Gravissima semper fuit et nunc est quæstio de origine et existentia malorum eorumque causa, circa quam omnia systemata philosophica magis vel minus errant. Advertat lector, qua profunditate, ingenio, et acumine Stus. Doctor principia ponit ad solvendas omnes difficultates, quæ in hac materia surgere possunt. Postquam quæstione præcedenti naturam mali explicavit et definivit, quod non est aliud nisi privatio boni, quomodo ex ipsa rerum conditione oritur, quosnamque effectus circa bonum producit, quod numquam totaliter corrumpere potest, hic ad ejus causam assignandam pergit. Maximi ergo momenti est hæc quæstio, et a tyronibus accurate legi debet, simul recolendo quæ diximus in appendice ad quæstionem XI, de Dualismo, tum quæstione XIV, articulo 10, et XIX, articulo 9, tum quæstione XXII, articulo 1, et 2, et in appendice de Existentia malorum. Hic perspicue Stus. Doctor ostendit quomodo causa mali ponenda est in ipso bono, vel materialiter, vel in quantum a sua conditione deficit: omnis enim creatura defectibilis est. Non autem deficit bonum, nisi aliquod impedimentum ei opponatur, vel cum perfectio superioris agentis illius formam privat, vel virtutem cohibet. Unde malum nunquam est directe per se intentum: et hoc bene notetur contra modernos rationalistas. Nec etiam malum habet existentiam absolutam, sed tantum relate ad bonum, quo privat, vel quod destruit. Et hoc provenit non ex virtute ipsius mali, sed ex defectu materiæ vel formæ; et in quocumque casu causatur per accidens.

(1) Malum habet causam materialem, nimirum subjectum in quo est; omnis enim privatio est in subjecto.

(2) Quod sic non accipiendum quasi malum non habeat rationem formalem; sed negatur habere aliquid positivum, per quod tanquam per formam constituatur in esse.

(3) Id est, habet causam efficientem.

principalis agentis, vel instrumentalis; sicut defectus in motu animalis potest contingere vel propter debilitatem virtutis motivæ, ut in pueris, vel propter solam ineptitudinem instrumenti, ut in claudis. Causatur autem malum in re aliqua, quandoque ex virtute agentis, non tamen in proprio effectu agentis; quandoque autem ex defectu ipsius, vel materiæ. Ex virtute quidem vel perfectione agentis, quando ad formam intentam ab agente sequitur ex necessitate alterius formæ privatio, sicut ad formam ignis sequitur privatio formæ aeris, vel aquæ. Sicut ergo quanto ignis fuerit perfectior in virtute, tanto perfectius imprimit formam suam, ita etiam tanto perfectius corrumpit contrarium: unde malum 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, puta, quod deficiat a calefaciendo, hoc est vel propter defectum actionis, qui redundat in defectum alicujus principii, ut dictum est (supra), vel ex indispositione materiæ (1), quæ non recipit actionem ignis agentis. Sed et hoc ipsum quod est esse deficiens, accidit bono cui per se competit agere. Unde verum est, quod malum secundum nullum modum habet causam nisi per accidens. Sic autem bonum est causa mali.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Augustinus dicit (Contra Julianum, lib. I, cap. ult.), *arborem malam appellat Dominus voluntatem malam; et arborem bonam, voluntatem bonam.* Ex voluntate autem bona non producitur actus moralis malus, cum ex ipsa voluntate bona judicetur actus moralis bonus (1): sed tamen ipse motus malæ voluntatis causatur a creatura rationali, quæ bona est; et sic est causa mali.

Ad secundum dicendum, quod bonum non causat illud malum, quod est sibi contrarium, sed quoddam aliud; sicut bonitas ignis causat malum aquæ, et homo bonus secundum suam naturam, causat malum actum secundum morem: et hoc ipsum per accidens est, ut dictum est (in corp. et quæst. XIX, art. 9). Invenitur autem quod etiam unum contrariorum causat aliud per accidens, sicut frigidum exterius ambiens calefacit, inquantum calor retrahitur ad interiora.

Ad tertium dicendum, quod 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 (in corp.). Sed in rebus voluntariis defectus actionis a voluntate actu deficiente procedit, inquantum non subjicit se actu suæ regulæ. Qui tamen defectus non est culpa, sed eum sequitur culpa ex hoc quod cum tali defectu operatur.

Ad quartum dicendum, quod malum non habet causam per se, sed per accidens tantum, ut dictum est (in corp.) (2).

---

(1) Sic deficit ignis in effectu proprio, sive propter debilitatem illius, si parvus est parvæque activitatis, sive propter indispositionem materiæ quæ est nimium cruda et viridis.

(1) Hoc enim, ut ipse Augustinus loquitur, de natura dictum non est, sed de voluntate hominis bona, a qua non fiunt opera mala.

(2) Ita enim dicit Dionysius: "Quid-"nam est malum? Ex quo principio con-"sistit? Quanam in re est? Quomodo bonus illud producere voluit? Quomodo "volens potuit? Quod si malum existit "ex alia quapiam causa, quænam alia "rerum causa est præter bonum?„

ARTICULUS II.

Utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali (1).

Ad secundum sic proceditur. I. Videtur quod summum bonum, quod est Deus, sit causa mali; dicitur enim (Is. XLV, 6): *Ego Dominus, et non est alter Deus, formans lucem, et creans tenebras, faciens pacem, et creans malum:* et (Amos, III, 6): *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. Cum igitur omnis boni causa sit Deus, ut supra ostensum est, (qu. VI, art. 1 et 4), sequitur quod etiam omne malum sit a Deo.

3. Præterea, sicut dicitur in II Phys. (text. 30), idem est causa salutis navis et periculi: sed Deus est causa salutis omnium rerum: ergo ipse est causa omnis perditionis et mali.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in lib. LXXXIII, quæst. (qu. 21), quod *Deus non est auctor mali, quia non est causa tendendi ad non esse* (2).

---

(1) De his etiam in *Sent.* III, dist. 32, quæst. II, art. 1, et dist. 34, quæst. III, art. 1, ad 2, et *Contra Gent.* lib. II, cap. 40, col. 3, ut et lib. III, cap. 71, et *in Joan.* IX, et *ad Rom.* I, lect. 7.

(2) (Conclusio. *Cum summum bonum perfectissimum sit, mali causa esse non potest, nisi per accidens.*

Hic articulus per sequentes conclusiones explicatur. I. Deus non est causa mali, quod consistit in defectu actionis, hoc est, mali culpæ; quia tale malum semper causatur ex defectu agentis: impossibile autem est Deum deficere in agendo, cum ipse sit summa perfectio. II. Deus est causa mali, seu corruptionis rerum naturalium, quoniam agens quod sua virtute producit quoddam bonum, ad quod sequitur aliquis defectus, causat sua virtute illum defectum: et Deus de principali intento suo producit

Respondeo dicendum, quod, 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 (quæst. IV): unde malum quod in defectu actionis (1) consistit, vel quod ex defectu agentis causatur, non reducitur in Deum sicut in causam, sed malum quod in corruptione rerum aliquarum consistit, (2), reducitur in Deum sicut in causam. Et hoc patet tam in naturalibus, quam in voluntariis: dictum est enim (art. præc.) quod aliquod agens inquantum sua virtute producit aliquam formam, ad quam sequitur corruptio et defectus, causat sua virtute illam corruptionem et defectum. Ma-

---

bonum ordinis universi, ad quem ordinem sequitur defectus aliquarum rerum. III. Deus est causa mali pœnæ Deus enim, ut juxtus judex, non potest conservare justitiam nisi sit causa pœnæ quæ pecatoribus infligitur. Duo autem sunt notanda. Primo, quod pœna non habet rationem mali vel defectus secundum quod ab agente procedit, quia infligitur per ordinatam actionem agentis, nimirum juxta ordinem justitiæ: sed habet rationem defectus et mali in ipso recipiente actionem, in quantum per eam ipse privatur aliquo bono. Secundo, quod Deus diversimode sit causa pœnarum: quædam enim est pœna damni, ut subtractio gratiæ, et hujusmodi; et harum pœnarum Deus causa est non aliquid agendo, sed potius non agendo: ex eo enim quod Deus gratiam non influit in peccatorem, consequitur gratiæ privatio in illo. Quædam vero est pœna sensus, quæ per aliquam actionem infligitur, et hujusmodi pœnæ Deus auctor est, etiam agendo. Nihilominus ipsam pœnam non intendit per se, ac nullo præsupposito; sed tantum præsupposito peccato. (Sylvius).

(1) Illud malum est malum culpæ, et Deus non est auctor istius mali, ut patet ex his verbis (I. Joan. III): *Qui facit peccatum ex diabolo est.*

(2) Illud malum dicitur a philosophis hodiernis *malum physicum.*

nifestum est autem quod forma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit, ut supra dictum est (quæst. XLVIII, art. 2, et XXII, 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; secundum illud quod dicitur (I, Reg. II, 6): *Dominus mortificat et vivificat.* Sed quod dicitur (Sap. I, 13), quod *Deus mortem non fecit*, intelligitur quasi per se intentam. Ad ordinem autem universi pertinet etiam ordo justitiæ, qui requirit ut peccatoribus pœna inferatur: et secundum hoc Deus est auctor mali, quod est pœna, non autem mali quod est culpa, ratione supra dicta (in corp.).

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de malo pœnæ, non autem de malo culpæ.

Ad secundum dicendum, quod effectus causæ secundæ deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantum ad id quod habet entitatis et perfectionis, non autem quantum ad id quod habet de defectu; sicut quidquid est motus in claudicatione, causatur a virtute motiva, sed quod est obliquitatis in ea, non est ex virtute motiva, sed ex curvitate cruris. Et similiter quidquid est entitatis et actionis in actione mala, reducitur in Deum sicut in causam, sed quod est ibi defectus, non causatur a Deo, sed ex causa secunda deficiente.

Ad tertium dicendum, quod submersio navis attribuitur naturæ ut causæ, ex eo quod non agit quod requiritur ad salutem navis. Sed Deus non deficit ab agendo quod est necessarium ad salutem. Unde non est simile (1).

(1) Unde non est aliqua positiva, id est, entitativa malitia. Deus enim perfecta causa est, et solum creatura deficit.

ARTICULUS III.

Utrum sit unum summum malum, quod sit causa omnis mali (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sit unum summum malum quod sit causa omnis mali: contrarium enim effectuum contrariæ sunt causæ: sed in rebus invenitur contrarietas, secundum illud (Eccli. XXXIII, 15): *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. 19): sed summum bonum est in rerum natura, quod est causa omnis boni, ut supra ostensum est (quæst. VI, art. 2 et 4): 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 ad illud quod est per essentiam: sed res quæ sunt malæ apud nos, non sunt malæ per essentiam, sed per participationem: ergo est invenire aliquod summum malum quod est causa omnis mali.

5. Præterea, omne quod est per accidens, reducitur ad illud quod est per se: sed bonum est causa mali per accidens: ergo oportet ponere aliquod summum malum, quod sit causa malorum, per se. Neque potest dici quod

(1) De his etiam in 2-2, quæst. CLXXII, art. 6, et *Sent.* II, dist. 1, quæst. I, art. 1 ad 1, ut et dist. 34, art. 1 ad 4, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 13 et 15, et *De Potent.* quæst. III, art. 6, et *Opusc.* XV, cap. 16.

malum non habeat causam per se, sed per accidens tantum, quia sequeretur quod malum non esset, ut in pluribus, sed ut in paucioribus.

6. Præterea, malum effectus reducitur ad malum causæ, quia effectus deficiens est a causa deficiente, sicut supra dictum est (quæst. XLVIII, art. 1 et 2): sed non est procedere in infinitum: ergo oportet ponere unum primum malum quod sit causa omnis mali.

Sed contra est, quod summum bonum est causa omnis entis, ut supra ostensum est (quæst. VI, art. 4): ergo non potest esse aliquod principium ei oppositum, quod sit causa malorum.

Respondeo dicendum, quod ex prædictis patet (quæst. XLIV, art. 1) non esse unum primum principium malorum, sicut est unum primum principium bonorum. Primo quidem, quia primum principium bonorum est per essentiam bonum, ut supra ostensum est (quæst. VI, art. 3 et 4). Nihil autem potest esse per suam essentiam malum: ostensum est enim (quæst. VI, art. 4, et præc. art. 3) quod omne ens, inquantum est; ens, bonum est; et quod malum non est nisi in bono, ut subjecto. Secundo, quia primum bonorum principium est summum et perfectum bonum, quod præhabet in se omnem bonitatem, ut supra ostensum est (quæst. VI, art. 2): summum autem malum esse non potest, quia, sicut ostensum est (qnæst. XLVIII, art. 4), etsi malum semper diminuat bonum, nunquam tamen illud potest totaliter consumere: et sic semper remanente bono, non potest esse aliquid integre et perfecte malum. Propter quod Philosophus dicit in IV Ethic. (cap. 5) quod *si malum integrum sit, seipsum destruet*, quia destructo omni bono (quod requiritur ad integritatem mali,) subtrahitur etiam ipsum malum, cujus subjectum est bonum. Tertio, quia ratio mali repugnat rationi primi principii, tum quia malum causatur ex bono, ut supra ostensum est (art. 1 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 ea 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

---

(1) (Conclusio. *Cum nullum sit per essentiam malum, non datur in rebus aliquod summum malum omnium malorum causa, sicut datur summum bonum omnium bonorum causa.)*

Est de fide, ut jam citatis locis probatum est. Quibus argumentis ibi expositis hoc tantum addimus. Malum non est natura quædam, nec ens, nec res positiva; ergo a fortiori non est summum malum, quod esset summe *non ens*, ac purum *nihil*. Nec esset summum malum, si aliquid producere posset; nam producere aliquid, est magna perfectio. Præterea omnis causa, qua talis, bona est; et sic summum malum quod supponitur, simul esset et non esset malum. Deinde, deberet esse causa prima, quod impossibile est; nam causa prima in quocumque genere omnium perfectissima est. Denique nulla res in mundo est mala; non ergo provenit a principio intrinsece malo. Nec summum malum potest esse causa privationis boni, quæ est in rebus, vel in quo deficiunt res: nam hæc causa sufficienter et rationabilius in præcedentibus articulis assignata fuit. Merito proinde Concilium I Bracarense sub Honorio I definivit, (canone 7): *Si quis dicit, diabolum non fuisse prius Angelum bonum a Deo factum, nec Dei opificium fuisse naturam ejus: sed dicit cum a tenebris emersisse, nec aliquem sui habere auctorem, sed ipsum esse primum principium, atque substantiam malam, sicut Manichæus et Priscillianus dixerunt; anathema sit.* Et Concilium Toletanum I (canone 21). *Si quis dixerit, vel crediderit, alterum Deum esse priscæ legis, alterum Evangeliorum, aut ab altero Deo mundum factum, et non ab eo de quo scriptum est; In principio creavit Deus*, etc. *anathema sit.*

inciderunt, ex qua et aliæ extraneæ positiones antiquorum (1) ortum habuerunt; quia scilicet non consideraverunt causam universalem totius entis, sed particulares tantum causas particularium effectuum. Propter hoc enim, si aliquid invenerunt esse nocivum alicui rei per virtutem suæ naturæ, æstimaverunt naturam illius rei esse malam; puta, si quis dicat naturam ignis esse malam, quia combussit domum alicujus pauperis. Judicium autem de bonitate alicujus rei non est accipiendum secundum ordinem ad aliquid particulare, sed secundum seipsum, et secundum ordinem ad totum universum, in quo quælibet res suum locum ordinatissime tenet, ut ex dictis patet (quæst. XI, art. 3, et XLIV, art. 2). Similiter etiam, qui invenerunt duorum particularium effectuum contrariorum duas causas particulares contrarias, nesciverunt reducere causas particulares contrarias in causam universalem communem: et ideo usque ad prima principia contrarietatem in causis esse judicaverunt. Sed cum omnia contraria conveniant in uno communi, necesse est in eis, supra causas contrarias proprias inveniri unam causam communem, sicut supra qualitates contrarias elementorum invenitur virtus corporis cœlestis: et similiter supra omnia quæ quocumque modo sunt, invenitur unum primum principium essendi, ut supra ostensum est (quæst. II, art. 3).

Ad primum ergo dicendum, quod contraria conveniunt in genere uno, et etiam conveniunt in ratione essendi: et ideo, licet habeant causas particulares contrarias, tamen oportet devenire ad unam primam causam communem.

Ad secundum dicendum, quod privatio et habitus nata sunt fieri circa idem. Subjectum autem privationis est ens in potentia, ut dictum est (quæst. XLVIII, art. 3): unde cum malum sit privatio boni, ut ex dictis patet (ibid, 1, et 2), illi bono opponitur, cui adjungitur potentia; non autem summo bono, quod est actus purus.

Ad tertium dicendum, quod unumquodque intenditur secundum propriam rationem. Sicut autem forma est perfectio quædam, ita privatio est quædam remotio. Unde omnis forma, et perfectio, et bonum, per accessum ad terminum perfectum intenditur, privatio autem et malum per recessum a termino: unde non dicitur malum et pejus per accesum ad summum malum, sicut dicitur bonum et melius per accessum ad summum bonum.

Ad quartum dicendum, quod nullum ens dicitur malum per participationem, sed per privationem participationis (1): unde non oportet fieri reductionem ad aliquid quod sit per essentiam malum.

Ad quintum dicendum, quod malum non potest habere causam nisi per accidens, ut supra ostensum est (art. 1): unde impossibile est fieri reductionem ad aliquid quod sit per se causa mali. Quod autem dicitur quod malum est, ut in pluribus, simpliciter falsum est. Nam generabilia et corruptibilia, in quibus solum contingit esse malum naturæ, sunt modica pars totius universi; et iterum in unaquaque specie defectus naturæ accidit, ut in paucioribus. In solis autem hominibus malum videtur esse ut in pluribus, quia bonum hominis secundum sensum corporis, non est bonum hominis, inquantum homo, sed secundum rationem; plures autem sequuntur sensum, quam rationem.

Ad sextum dicendum, quod in causis mali non est procedere in infinitum, sed est reducere omnia mala in aliquam causam bonam, ex qua sequitur malum per accidens.

---

(1) Philosophorum nempe, qui et hæreticorum patres vel patriarchæ olim apellati.

(1) Per privationem participationis alicujus boni.

APPENDIX XII.

(AD QUÆST. XLIX, ART. 2.)

DE CAUSA MALI CULPÆ, SEU PECCATI.

Opportunissimum videtur hic transcribere egregiam doctrinam, quam circa hoc Sylvius et Bañez habent.

Malum in effectu, ait Sylvius, (quod etiam dicitur malum in re) provenire potest ex tribus.

Primo ex virtute seu efficacia causæ agentis; et tunc non oritur malum in effectu proprio ipsius agentis, sed in alio: sicut quando ignis nititur inducere formam suam in aerem vel in lignum, sequitur privatio formæ aeris vel ligni; quæ privatio non per se intenditur ab agente, nam agens non intendit privare formam aquæ vel ligni, sed intendit inducere formam suam: hoc autem faciendo, simul causat privationem alterius, per accidens, in quantum ea forma quam intendit inducere, non compatitur secum illam aliam formam, quæ prius inerat.—Secundo, malum in effectu esse potest, propter defectum virtutis seu efficaciæ agentis.—Tertio, propter indispositionem materiæ. Et his duobus casibus malum potest esse in effectu, ipsius agentis proprio; ut quando ignis mittitur inducere formam propriam in aerem vel in lignum, et tamen hoc non assequitur, sed deficit sive propter debilitatem ipsius ignis, qui est parvus, parvæque activitatis, sive propter indispositionem materiæ quæ est nimis cruda et viridis. Ubi manifestum est, quod malum sive defectus proveniat ab agente, solum per accidens; provenit enim ex eo quod non consequatur id quod intendebat. Sicut autem in naturalibus hæc mala per accidens contingunt; ita etiam in artificialibus possunt accidere.

At in moralibus, ubi mala quæ reperiuntur, sunt mala actionis, et communiter dicuntur mala culpæ, malum non potest oriri ex parte causæ principalis, qui est Deus; quia culpa committitur in deficiendo a regula, seu mensura, Deus autem, cum sit infinitæ potentiæ, nullum potest habere defectum, et cum ipsemet sit regula, eaque indefectibilis, regula autem, præsertim indefectibilis, non possit esse causa deficiendi a seipsa; non potest etiam Deus ullo modo esse alicui causa deficiendi a regula. Neque etiam malum culpæ potest oriri ex indispositione materiæ corporalis, quoniam ut B. Thomas loquitur in II Sent. d. 34, art. 3: *Operationes morales non sunt factiones, ut per eas aliquid in materia constituatur, sed sunt actiones in ipsis agentibus permanentes, et eos perficientes, aut corrumpentes.*

Ex duobus igitur horum duorum modorum contingere potest malum culpæ; vel ex parte ejus, quod intentum est, vel ex parte instrumenti. In omnibus enim peccatis, quæ per deliberationem rationis procedunt, malum accidit ex parte ejus quod intentum est, quatenus ex hoc quod voluntas alicui tanquam ultimo fini inhæret, qui revera non est ultimus finis, avertitur ab eo qui revera est debitus finis; in quo completur ratio mali culpæ, præter intentionem voluntatis, quæ per se ac directe non intendit istud malum. Peccata vero, quæ præter deliberationem rationis procedunt, ut primi motus, incidunt ex defectu instrumenti, scilicet virium inferiorum, quæ sunt sicut instrumenta rationis ac voluntatis. Ita fere Beatus Thomas dicto articulo 3, distinctione 34, qui,

tum hic in responsione ad tertium, tum quæstione I, de Malo, articulo 3 radicem mali culpæ, id est, peccati, declarat esse ipsum liberum arbitrium defectibile, hoc modo: *In omnibus quorum unum est regula vel mensura alterius, bonum in regulato est, ex hoc quod conformatur suæ regulæ; malum vero ex hoc quod non est regulatum juxta suam regulam.*

Sicut si artifex debeat lignum incidere secundum aliquam regulam, si directe scindat secundum illam, bene scindit; si autem non directe incidat, quod est mali incidere, hæc mala incissio causatur ex hoc quod non sequitur suam formam. Cum igitur delectatio et quodlibet opus humanum, sit mensurandum secundum regulam rationis et legis divinæ, bonum illius operis est, esse conforme isti regulæ; malum vero, ab ea regula deficere. Et hujus defectus non oportet quærere aliam causam, quam humanam voluntatem: quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, quæ potest agere et non agere.

Observandum porro hoc quod est, non attendere *actu* ad regulam, secundum se non esse malum, cum sit pura negatio; ideoque nec esse culpam, nec pœnam, quia homo non tenetur, nec potest semper *actu* attendere; sed ex hoc accipit primo rationem culpæ, quod sine actuali consideratione regulæ procedit ad electionem, aut si eam consideret, quod eam non sequatur. Sicut artifex non peccat contra suam artem, quod non semper teneat mensuram, non enim tenetur semper operari; et quando non est operandum, non est necesse quod attendat ad mensuram suæ artis; sed ex eo peccat contra suam artem, quod non tenens mensuram, procedit ad operandum.

Ex his ergo patet radicem peccati in unoquoque nostrum, esse liberum arbitrium non regulatum, sive non attendens regulam rationis et legis divinæ, ac per consequens liberum arbitrium defectibile. Unde ad hoc argumentum. "Si causa deficiens est causa mali, et omnis defectus habet rationem mali: ergo bonum est causa mali in quantum præhabet in se aliquod malum; et hujus mali, vel aliquod aliud bonum, etiam ut deficiens, erit causa, et sic in infinitum; vel oportet dicere, quod bonum in quantum hujusmodi, sit causa mali, et non in quantum deficiens.„ Respondendum est, quod ille defectus, qui præexistit in bono, secundum quod est causa mali, non est malum, cum non sit defectus boni debiti, sed sit sola defectibilitas. Quod autem dicitur, omnem defectum habere rationem mali, verum est de omni defectu boni debiti, non vero de quocumque alio cujusvis boni defectu: et sic neque proceditur in infinitum in assignanda causa mali, neque veniendum est ad aliquid, quod sit causa mali, inquantum est bonum; quia sistendum est in voluntate, quæ secundum quod est defectibilis, est causa mali in potentia, sed secundum quod actu deficit, dum ratione non attendente ad regulam operatur, est causa mali in actu. *In voluntate creata*, ait Sanctus Thomas, dictæ distinctionis 34, articulo 3 ad 4, *invenitur duplex defectus: unus, qui est potentialis causa mali, scilicet ex nihilo: ex hoc enim quod ex nihilo est, potest deficere peccando secundum vertibilitatem electionis: non tamen iste defectus est actualis causa mali, quia alioquin sequeretur quod voluntas semper deficeret, sicut crus claudentium semper claudicat. Alius autem est defectus actualis, secundum quod actu deficit; et quidquid procedit ab ipsa, prout sub isto defectu stat, totum est malum:* illius autem defectus, qui est in actu voluntatis, non oportet quod sit causa aliquis alius defectus, in voluntate præexistens in actu, quia sic in infinitum iretur: sed ipsamet voluntas secundum se considerata, illius defectus causa est; ille enim defectus est in voluntate, secundum quod ipsa convertitur ad aliquid modo indebito; ejus autem quod est, modo indebito converti, voluntas habet dominium, cum sit libera ad utrumlibet.

Si dicas, id quod fit præter intentionem, non est peccatum: sed omne malum est præter intentionem, cum (ut dictum est) non habeat causam agentem, nisi per accidens: ergo ex superius dictis sequitur nullum malum esse peccatum; quod est impossibile. Resp. distinguendo Majorem. Quod enim est præter intentionem et per accidens, aliquando conjungitur ei quod est per se intentum, ut in paucioribus et raro; et tunc non est peccatum: ut quando aliquis dejiciens arborem in sylva, adhibensque omnem diligentiam quam debet, aliquem interficit. Interdum vero id quod est præter intentionem, annexum est ei, quod per se intenditur semper vel ut in pluribus; et quod hoc modo est præter intentionem, non idcirco desinit esse peccatum. Delectationi autem, quæ est in adulterio vel in aliquo alio peccato, semper conjungitur malum, scilicet privatio ordinis justitiæ, aut alicujus alterius rectitudinis, ideoque is qui ejusmodi malum admittit, non excusatur a peccato, quia ex hoc ipso quod eligit bonum, cui semper conjungitur malum, etsi non velit malum secundum seipsum, magis tamen vult incidere in hoc malum quam carere tali bono, atque adeo aliquo modo vult ipsum malum, ut ex B. Thoma declaravi 1-2. qu. LXXI. ar. 5. quæstio 2. ad 4. (Hucusque Sylvius).

Sed omnia peccata, ait Bañez, quæ sunt mala moraliter, conveniunt in hoc, quod sunt privationes boni moralis, scilicet, conformitatis ad rectam rationem et legem Dei. Ex hac ergo parte non distinguuntur peccata, sed differentia est ex parte conversionis ad bonum creatum, cui annexa est privatio rectitudinis, quia illud est prohibitum. Et actus voluntatis ad tale objectum dicitur malus moraliter, quatenus procedit a voluntate libera, cui lex est, ne velit tale objectum. Itaque qui dicit malum actum moralem, non solum dicit privationem, sed actum positivum rectæ rationi difformem secundum speciem moris.

Est ergo difficultas in hoc quomodo malum morale possit esse aliquid positivum, cujus Deus non sit causa, vel si est causa, videtur etiam quod sit causa peccati. Ad hoc aliqui asserunt, quod peccatum solam privationem dicit formaliter, cujus Deus non est causa, et ideo nec peccati. Sed hæc solutio vera est de malo culpæ in genere, et secundum hanc considerationem non differunt peccatum omissionis, et commisionis. Item non sunt species peccatorum multiplicandæ.

Alii vero dicunt quod quamvis peccatum commissionis et species peccatorum importent aliquid aliud formaliter quam privationem, et Deus sit causa omnis rei positivæ in peccato, sed quia non est causa privationis, ideo non est causa peccati. At isti non considerant actionem malam, nisi ut res quædam est, et natura, sed privationem considerant, ut est privatio boni moralis, et non naturalis.

Alii igitur, inter quos est Magister Cano, supra considerant et objectum et actum peccati in specie, non solum secundum naturalem entitatem, sed moraliter. Et dicunt quod non solum privatio et aversio a bono rationis et legis est malum morale, cujus est causa liberum arbitrium, sed conversio ipsa positiva, et objectum ad quod convertitur, est malum secundum speciem moris, habens difformitatem positivam, cujus Deus non est causa, sed voluntas creata. Nec putant esse inconveniens dari aliquid morale positivum, cujus Deus non sit causa moralis, quia nec consulit, nec præcipit, nec instigat, sed prohibet potius, quamvis permittat. Et quia non tenetur Deus non permittere, ideo non est causa moralis talis actus moralis. Solent afferre exempla ad explicandum, quomodo Deus cum sit causa actionis in esse naturæ et rei, non tamen sit causa moralis v. g. cum quis claudicat, actu claudicare non solum includit privationem, sed etiam motum difformem positive et contrarium rectæ ambulationi

Sic ergo defectus hujus motus, et difformitas non refertur ad virtutem motivam, sed ad curvitatem cruris: ita difformitas actionis, quæ est peccatum, non refertur in Deum, sed in voluntatem, quæ non subjicitur regulæ, et operatur. Item aliter explicatur; Deus est causa ambulationis, et tamen non ambulat, quia ambulare importat relationem ad causam in qua recipitur talis motus in subjecto; sic quamvis Deus sit causa naturalis actus, qui est moraliter malus, quatenus procedit a voluntate creata non subjecta regulæ, non tamen est causa moralis, et ideo non peccat, quia peccare importat actum existentem in voluntate, a qua procedit faciente contra legem. Explicatur hoc amplius. Si esse causam ambulandi, et ambulare essent idem, Deus non esset causa ambulandi, quia non potest ambulare. Cum ergo quidquid est causa peccati, peccet, quia causam esse peccati significat esse causam moralem, cum ipsum peccatum sit effectus moralis, quatenus peccati nomine significatur, consequens est, ut quamvis Deus sit causa ipsius actus secundum quod natura quædam est, non tamen sit causa peccati, nec per accidens quidem, quia ille defectus boni moralis non consequitur ad aliquid, quod Deus per se velit, sed sequitur ad aliquod bonum, quod voluntas creata per se intendit, ipsa enim voluntas est, quæ operatur, sine subjectione ad suam regulam. Et hic modus dicendi pro præsenti loco sufficiat.

FINIS TOMI PRIMI.

INDEX RERUM

QUÆ IN HOC PRIMO VOLUMINE CONTINENTUR.

Pág.

Leoni XIII dedicatio. v
De hac editione Valentina monitum ad lectorem. vii
Encyclica *Æternis Patris.* xi
Modus citandi *Summam.* xxvi
Programma studiorum *Summæ* in collegiis dominicanis in quator annos et octo curriculos distributum. xxvii
Articuli selecti et minus necessarii ex prima parte. xxviii
Summæ conspectus generalis. xxxi

PARS PRIMA.

Prologus. 1

QUÆSTIO I.

De sacra doctrina, qualis sit, et ad quæ se extendat, in decem articulos divisa. 2

Art. i. Utrum sit necessarium præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi. 2
Art. ii. Utrum sacra doctrina sit scientia 4
Art. iii. Utrum sacra doctrina sit una scientia. 5
Art. iv. Utrum sacra doctrina sit scientia practica. 6
Art. v. Utrum sacra doctrina sit dignior aliis scientiis. 7
Art. vi. Utrum hæc doctrina sit sapientia. 8
Art. vii. Utrum Deus sit subjectum hujus scientiæ. 10
Art. viii. Utrum hæc doctrina sit argumentativa. 11
Art. ix. Utrum sacra Scriptura debeat uti metaphoris. 13

Pág.

Art. x. Utrum sacra Scriptura sub una littera habeat plures sensus. 15
Appendix i. *De divina revelatione.* 17

QUÆSTIO II.

De Deo, an Deus sit. 21

Art. i. Utrum Deum esse sit per se notum 21
Art. ii. Utrum Deum esse sit demonstrabile. 23
Art. iii. Utrum Deus sit. 24

QUÆSTIO III.

De Dei simplicitate, in octo articulos divisa. 27

Art. i. Utrum Deus sit corpus. 27
Aet. ii. Utrum in Deo sit compositio formæ et materiæ 30
Art. iii. Utrum sit idem Deus quod sua essentia vel natura 31
Art. iv. Utrum in Deo sit idem essentia et esse. 33
Art. v. Utrum Deus sit in genere aliquo 34
Art. vi. Utrum in Deo sint aliqua accidentia. 36
Art. vii. Utrum Deus sit omnino simplex. 37
Art. viii. Utrum Deus in compositionem aliorum veniat 38

QUÆSTIO IV.

De Dei perfectione, in tres articulos divisa. 40

Art. i. Utrum Deus sit perfectus. 40
Art. ii. Utrum in Deo sint perfectiones omnium rerum. 41
Art. iii. Utrum aliqua creatura possit esse similis Deo. 43

Pág.

QUÆSTIO V.

De bono in communi, in sex articulos divisa. 45

ART. I. Utrum bonum differat secundum rem ab ente 45
ART. II. Utrum bonum secundum rationem sit prius quam ens. 47
ART. III. Utrum omne ens sit bonum. 48
ART. IV. Utrum bonum habeat rationem causæ finalis. 49
ART. V. Utrum ratio boni consistat in modo, specie et ordine 50
ART. VI. Utrum convenienter dividatur bonum per honestum, utile, et delectabile. 52

QUÆSTIO VI.

De bonitate Dei, in quatuor articulos divisa. 54

ART. I. Utrum esse bonum Deo conveniat. 54
ART. II. Utrum Deus sit summum bonum. 55
ART. III. Utrum esse bonum per essentiam sit proprium Dei. 56
ART. IV. Utrum omnia sint bona bonitate divina. 57

QUÆSTIO VII.

De infinitate Dei, in quatuor articulos divisa. 58

ART. I. Utrum Deus sit infinitus. 58
ART. II. Utrum aliquid aliud quam Deus possit esse infinitum per essentiam. 60
ART. III. Utrum possit esse aliquid infinitum actu secundum magnitudinem. 61
AET. IV. Utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem. 63

QUÆSTIO VIII.

De existentia Dei in rebus, in quatuor articulos divisa. 65

ART. I. Utrum Deus sit in omnibus rebus. 65
ART. II. Utrum Deus sit ubique. 66
ART. III. Utrum Deus sit ubique per essentiam, præsentiam, et potentiam 68
ART. IV. Utrum esse ubique sit proprium Dei. 70

Pág.

QUÆSTIO IX.

De Dei immutabilitate, in duos articulos divisa. 71

AET. I. Utrum Deus sit omnino immutabilis. 71
ART. II. Utrum esse immutabile sit Dei proprium 73

QUÆSTIO X.

De Dei æternitate, in sex articulos divisa. 75

ART. I. Utrum convenienter definiatur æternitas, quod est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio. 75
ART. II. Utrum Deus sit æternus. 77
ART. III. Utrum esse æternum sit proprium Dei. 79
ART. IV. Utrum æternitas differat a tempore. 80
ART. V. De differentia ævi et temporis. 81
ART. VI. Utrum sit unum ævum tantum. 83

QUÆSTIO XI.

De unitate Dei, in quatuor articulos divisa. 85

ART. I. Utrum unum addat aliquid supra ens. 85
ART. II. Utrum unum et multa opponantur. 87
ART. III. Utrum Deus sit unus. 88
ART. IV. Utrum Deus sit maxime unus 90
APPENDIX II. *De Polytheismo et Dualismo.* 91

QUÆSTIO XII.

Quomodo Deus a nobis cognoscatur, in tredecim articulos divisa. 95

ARU. I. Utrum aliquis intellectus creatus possit Deum videre per essentiam. 96
ART. II. Utrum essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur. 97
ART. III. Utrum essentia Dei videri possit oculis corporalibus. 99
ART. IV. Utrum aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit 101
ART. V. Utrum intellectus creatus ad videndum Dei essentiam aliquo creato lumine indigeat. 103

Pág.

ART. VI. Utrum videntium essentiam Dei unus alio perfectius videat. 104
ART. VII. Utrum videntes Deum per essentiam, ipsum comprehendant. 105
ART. VIII. Utrum videntes Deum per essentiam, omnia in Deo videant. 107
ART. IX. Utrum ea quæ videntur in Deo, á videntibus divinam essentiam, per aliquas similitudines videantur. 109
ART. X. Utrum videntes Deum per essentiam simul videant omnia quæ in ipso vident. 111
ART XI. Utrum aliquis in hac vita possit videre Deum per essentiam 112
ART. XII. Utrum per rationem naturalem Deum in hac vita cognoscere possimus. 114
ART. XIII. Utrum per gratiam habeatur altior cognitio Dei, quam ea quæ habetur per rationem naturalem. 115

QUÆSTIO XIII.

De nominibus Dei, in duodecim articulos divisa. 117

ART. I. Utrum aliquod nomen Deo conveniat. 117
ART. II. Utrum aliquod nomen dicatur de Deo substantialiter. 119
ART. III. Utrum aliquod nomen dicatur de Deo proprie. 121
ART. IV. Utrum nomina dicta de Deo sint nomina synonyma. 122
ART. V. Utrum ea quæ de Deo dicuntur et creaturis, univoce dicantur de ipsis. 124
ART. VI. Utrum nomina per prius dicantur de creaturis quam de Deo. 126
ART. VII. Utrum nomina quæ important relationem ad creaturas, dicantur de Deo ex tempore. 127
ART. VIII. Utrum hoc nomen, Deus, sit nomen naturæ. 131
ART. IX. Utrum hoc nomen, Deus, sit communicabile. 132
ART. X. Utrum hoc nomen, Deus, univoce dicatur de Deo per participationem, secundum naturam, et secundum opinionem. 134
ART. XI. Utrum hoc nomen, *Qui est*, sit maxime nomen Dei proprium. 136
ART. XII. Utrum propositiones affirmativæ possint formari de Deo. 138

Pág.

QUÆSTIO XIV.

De scientia Dei, in sexdecim articulos divisa. 139

ART. I. Utrum in Deo sit scientia. 140
ART. II. Utrum Deus intelligat se. 141
ART. III. Utrum Deus comprehendat seipsum. 143
ART. IV. Utrum ipsum intelligere Dei sit ejus substantia. 144
ART. V. Utrum Deus cognoscat alia a se. 146
ART. VI. Utrum Deus cognoscat alia a se propria cognitione. 147
ART. VII. Utrum scientia Dei sit discursiva. 150
ART. VIII. Utrum scientia Dei sit causa rerum. 151
ART. IX. Utrum Deus habeat scientiam non entium. 153
ART. X. Utrum Deus cognoscat mala. 154
ART. XI. Utrum Deus cognoscat singularia. 155
ART. XII. Utrum Deus possit cognoscere infinita. 157
ART. XIII. Utrum scientia Dei sit futurorum contingentium. 159
ART. XIV. Utrum Deus cognoscat enuntiabilia. 162
ART. XV. Utrum scientia Dei sit variabilis. 163
ART. XVI. Utrum Deus de rebus habeat scientiam speculativam. 164
APPENDIX III. *De medio scientiæ divinæ.* 166
APPENDIX IV. *De divisione scientiæ Dei.* 172
APPENDIX V. *De præscientia et libertate.* 177

QUÆSTIO XV.

De ideis, in tres articulos divisa. 179

ART. I. Utrum ideæ sint. 179
ART. II. Utrum sint plures ideæ. 180
ART. III. Utrum omnium quæ cognoscit Deus, sint ideæ. 183

QUÆSTIO XVI.

De veritate, in octo articulos divisa. 184

ART. I. Utrum veritas sit tantum in intellectu. 184
ART. II. Utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente. 187
ART. III. Utrum verum et ens convertantur. 188

Pág.

ART. IV. Utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum. 189
ART. V. Utrum Deus sit veritas. 190
ART. VI. Utrum sit una sola veritas, secundum quam omnia sunt vera. 191
ART. VII. Utrum veritas creata sit æterna 193
ART. VIII. Utrum veritas sit immutabilis. 194

QUÆSTIO XVII.
De falsitate, in quatuor articulos divisa. 196

ART. I. Utrum falsitas sit in rebus. 196
ART. II. Utrum in sensu sit falsitas. 198
ART. III. Utrum falsitas sit in intellectu. 199
ART. IV. Utrum verum et falsum sint contraria, 201

QUÆSTIO XVIII.
De vita Dei, in quatuor articulos divisa. 202

ART. I. Utrum omnium naturalium rerum sit vivere. 202
ART. II. Utrum vita sit quædam operatio. 204
ART. III. Utrum Deo conveniat vita. 205
ART IV. Utrum omnia sint vita in Deo. 207

QUÆSTIO XIX,
De voluntate Dei, in duodecim articulos divisa. 209

ART. I. Utrum in Deo sit voluntas. 209
ART. II. Utrum Deus velit alia a se. 211
ART. III. Utrum quidquid Deus vult, ex necessitate velit. 212
ART IV. Utrum voluntas Dei sit causa rerum. 214
ART. V. Utrum voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam. 216
ART. VI. Utrum voluntas Dei semper impleatur. 218
ART. VII. Utrum voluntas Dei sit mutabilis, 220
ART. VIII. Utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat. 222
ART. IX. Utrum voluntas Dei sit malorum. 224
ART. X. Utrum Deus habeat liberum arbitrium. 226
ART. XI. Utrum sit distinguenda in Deo voluntas signi. 227
ART. XII. Utrum convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa. 228
APPENDIX VI. *De Dei lib. et immut.* 229
APPENDIX VII. *De voluntate Dei circa salutem etc.* 232

QUÆSTIO XX.
De amore Dei, in quatuor articulos divisa. 239

ART. I. Utrum amor sit in Deo. 239
ART. II. Utrum Deus omnia amet. 241
ART. III. Utrum Deus æqualiter diligat omnia. 242
ART. IV. An Deus semper magis diligat meliora. 243

QUÆSTIO XXI.
De justitia et misericordia Dei, in quatuor articulos divisa. 246

ART. I. Utrum in Deo sit justitia. 246
ART. II. Utrum justitia Dei sit veritas. 248
ART. III. Utrum misericordia competat Deo. 249
ART. IV. Utrum in omnibus operibus Dei sit misericordia et justitia. 250

QUÆSTIO XXII.
De providentia Dei, in quatuor articulos divisa. 252

ART. I. Utrum providentia Deo conveniat. 252
ART. II. Utrum omnia sint subjecta divinæ providentiæ. 255
ART. III. Utrum Deus immediate omnibus provideat. 257
ART. IV. Utrum providentia rebus provisis necessitatem imponat. 259
APPENDIX VIII. *De existentia malorum.* 261

QUÆSTIO XXIII.
De prædestinatione, in octo articulos divisa. 265

ART. I. Utrum homines prædestinentur a Deo. 265
ART. II. Utrum prædestinatio aliquid ponat in prædestinato. 267
ART. III. Utrum Deus aliquem hominem reprobet. 269
ART. IV. Utrum prædestinati eligantur a Deo. 271
ART. V. Utrum præscientia meritorum sit causa prædestinationis. 272
ART. VI. Utrum prædestinatio sit certa. 275

Pág.

ART. VII. Utrum numerus prædestinatorum sit certus. 276
ART. VIII. Utrum prædestinatio possit adjuvari precibus sanctorum. 279
APPENDIX IX. *De prædestinatione sententiæ.* 892

QUÆSTIO XXIV.
De libro vitæ, in tres articulos divisa. 287

ART. I. Utrum liber vitæ sit idem quod prædestinatio. 287
ART. II. Utrum liber vitæ sit solum respectu vitæ gloriæ prædestinatorum. 288
ART. III. Utrum aliquis deleatur de libro vitæ. 289

QUÆSTIO XXV.
De divina potentia, in sex articulos divisa. 291

ART. I. Utrum in Deo sit potentia. 291
ART. II. Utrum potentia Dei sit infinita 293
ART. III. Utrum Deus sit omnipotens. 294
ART. IV. Utrum Deus possit facere quod præterita non fuerint. 297
ART. V. Utrum Deus possit facere quæ non facit. 298
ART, VI. Utrum Deus possit meliora facere ea quæ facit. 300

QUÆSTIO XXVI.
De divina beatitudine, in quatuor articulos divisa. 302

ART. I. Utrum beatitudo Deo competat. 302
ART. II. Utrum Deus dicatur beatus secundum intellectum. 303
ART. III. Utrum Deus sit beatitudo cujuslibet beati. 304
ART. IV. Utrum in Dei beatitudine omnis beatitudo includatur. 305

QUÆSTIO XXVII.

TRACTATUS DE TRINITATE.—PRÆNOTANDA. 307

De processione divinarum personarum, in quinque articulos divisa. 313

ART. I. Utrum processio sit in divinis. 313
ART. II. Utrum aliqua processio in divinis generatio dici possit. 315
ART. III. Utrum sit in divinis alia processio a generatione Verbi. 317
ART. IV. Utrum processio amoris in divinis sit generatio. 319

Pág.

ART. V. Utrum sint plures processiones in divinis quam duæ. 321

QUÆSTIO XXVIII.
De relationibus divinis, in quatuor articulos divisa. 322

ART. I. Utrum in Deo sint aliquæ relationes reales. 322
ART. II. Utrum relatio in Deo sit idem quod sua essentia. 324
ART. III. Utrum relationes quæ sunt in Deo, realiter ab invicem distinguantur. 327
ART. IV. Utrum in Deo sint tantum quatuor relationes reales; scilicet paternitas, filiatio, spiratio, et processio. 328

QUÆSTIO XXIX.
De personis divinis, in quatuor articulos divisa. 330

ART. I. De definitione personæ. 330
Art. II. Utrum persona sit idem quod hypostasis, subsistentia, et essentia. 332
ART. III. Utrum nomen personæ sit ponendum in divinis 334
ART. IV. Utrum hoc nomen, persona, significet relationem. 336

QUÆSTIO XXX.
De pluralitate personarum in divinis, in quatuor articulus divisa. 339

ART. I. Utrum sit ponere plures personas in divinis. 339
ART. II. Utrum in Deo sint plures personæ quam tres. 340
ART. III. Utrum termini numerales ponant aliquid in divinis. 342
ART. IV. Utrum hoc nomen, persona, possit esse commune tribus personis. 345

QUÆSTIO XXXI.
De his quæ ad unitatem vel pluralitatem pertinent in divinis, in quatuor articulos divisa. 346

ART. I. Utrum sit Trinitas in divinis. 346
ART. II. Utrum Filius sit alius a Patre. 348
ART. III. Utrum dictio exclusiva, solus, sit addenda termino essentiali in divinis. 350
ART. IV. Utrum dictio exclusiva possit adjungi termino personali. 352

Pág.

QUÆSTIO XXXII.

De divinarum personarum cognitione, in quatuor articulos divisa. 354

ART. I. Utrum Trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci 354
ART. II. Utrum sint ponendæ notiones in divinis. 357
ART. III. Utrum sint quinque notiones. 359
ART. IV. Utrum liceat contrarie opinari de notionibus. 361

QUÆSTIO XXXIII.

De persona Patris, in quatuor articulos divisa. 362

ART. I. Utrum competat Patri esse principium. 362
ART. II. Utrum hoc nomen, Pater, sit nomen proprie divinæ personæ. 363
ART. III. Utrum hoc nomen, Pater, dicatur in divinis per prius, secundum quod personaliter sumitur. 365
ART. IV. Utrum esse ingenitum sit Patri proprium. 367

QUÆSTIO XXXIV.

De persona Filii, in tres articulos divisa. 370

ART. I. Utrum Verbum in divinis sit nomen personale. 370
ART. II. Utrum Verbum sit proprium nomen Filii. 373
ART. III. Utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturam. 375

QUÆSTIO XXXV.

De imagine, in quatuor articulos divisa. 377

ART. I. Utrum imago in divinis dicatur personaliter. 377
ART. II. Utrum nomen imaginis sit proprium Filio. 378

QUÆSTIO XXXVI.

De persona Spiritus Sancti, in quatuor articulos divisa. 380

ART. I. Utrum hoc nomen, Spiritus Sanctus, sit proprium nomen alicujus divinæ personæ. 380
ART. II. Utrum Spiritus Sanctus procedat a Filio. 382
ART. III. Utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre per Filium. 386
ART. IV. Utrum Pater et Filius sint unum principium Spiritus Sancti. 388

QUÆSTIO XXXVII.

De nomine Spiritus Sancti, quod est amor, in duos articulos divisa. 391

ART. I. Utrum amor sit proprium nomen Spiritus Sancti. 391
ART. II. Utrum Pater et Filius diligant se Spiritu Sancto. 393

QUÆSTIO XXXVIII.

De nomine Spiritus Sancti, quod est donum, in duos articulos divisa. 396

ART. I. Utrum donum sit nomen personale. 396
ART. II. Utrum donum sit proprium nomen Spiritus Sancti. 397

QUÆSTIO XXXIX.

De personis ad essentiam relatis, in octo articulos divisa. 399

ART. I. Utrum in divinis essentia sit idem quod persona. 399
ART. II. Utrum sit dicendum tres personas esse unius essentiæ. 400
ART. III. Utrum nomina essentialia prædicentur singulariter de tribus personis. 402
ART. IV. Utrum nomina essentialia concreta possint supponere pro persona. 404
ART. V. Utrum nomina essentialia in abstracto significata possint supponere pro persona. 407
ART. VI. Utrum personæ possint prædicari de nominibus essentialibus. 409
ART. VII. Utrum nomina essentialia sint approprianda personis. 410
ART. VIII. Utrum convenienter a sacris doctoribus sint essentialia personis attributa. 411

QUÆSTIO XL.

De personis in comparatione ad relatione sive proprietates, in quatuor articulos divisa. 416

ART. I. Utrum relatio sit idem quod persona. 416
ART. II. Utrum personæ distinguantur per relationes. 418
ART. III. Utrum abstractis per intellectum relationibus a personis, adhuc remaneant hypostases 420
ART. IV. Utrum actus notionales præintelligantur proprietatibus. 422

Pág.

QUÆSTIO XLI.

De personis in comparatione ad actus nationales, in sex articulos divisa. 423

ART. I. Utrum actus notionales sint attribuendi personis. 423
ART. II. Utrum actus notionales sint voluntarii. 425
ART. III. Utrum actus notionales sint de aliquo. 427
ART. IV. Utrum in divinis sit potentia respectu actuum notionalium. 429
ART. V. Utrum potentia generandi significet relationem et non essentiam. 431
ART. VI. Utrum actus notionalis ad plures personas terminari possit. 432

QUÆSTIO XLII.

De æqualitate et similitudine divinarum personarum ad invicem, in sex articulos divisa. 434

ART. I. Utrum æqualitas locum habeat in divinis. 434
ART. II. Utrum persona procedens sit coæterna suo principio, ut Filius Patri 436
ART. III. Utrum in divinis personis sit ordo naturæ. 438
ART. IV. Utrum Filius sit æqualis Patri secundum magnitudinem. 440
ART. V. Utrum Filius sit in Patre, et e converso. 441
ART. VI. Utrum Filius sit æqualis Patri secundum potentiam. 442

QUÆSTIO XLIII.

De missione divinarum personarum, in octo articulos divisa. 444

ART. I. Utrum alicui personæ divinæ conveniat mitti. 444
ART. II. Utrum missio sit æterna vel temporalis tantum. 445
ART. III. Utrum missio invisibilis divinæ personæ sit solum secundum donum gratiæ gratum facientis. 446
ART. IV. Utrum Patri conveniat mitti. 448
ART. V. Utrum Filio conveniat invisibiliter mitti. 449
ART. VI. Utrum missio invisibilis fiat ad omnes qui sunt participes gratiæ. 451
ART. VII. Utrum Spiritui Sancto conveniat visibiliter mitti. 452
ART. VIII. Utrum nulla persona divina mittatur, nisi ab ea a qua procedit æternaliter. 455
APPENDIX X. *Usus doctrinæ de Trinitate.* 456

QUÆSTIO XLIV.

De processione creaturarum a Deo. et de omnium entium prima causæ, in quatuor articulos divisa. 457

ART. I. Utrum sit necessarium omne ens esse creatum a Deo. 457
ART. II. Utrum materia prima sit creata a Deo. 459
ART. III. Utrum causa exemplaris sit aliquid præter Deum. 461
ART. IV. Utrum Deus sit causa finalis omnium. 462

QUÆSTIO XLV.

De modo emanationis rerum a primo principio, in octo articulos divisa. 464

ART. I. Utrum creare sit ex nihilo aliquid facere. 464
ART. II. Utrum Deus possit aliquid creare. 466
ART. III. Utrum creatio sit aliquid in creatura. 468
ART. IV. Utrum creari sit proprium compositorum et subsistentium. 469
ART. V. Utrum solius Dei sit creare. 470
ART. VI. Utrum creare sit proprium alicujus personæ. 473
ART. VII. Utrum in creaturis sit necesse inveniri vestigium Trinitatis. 475
ART. VIII. Utrum creatio admisceatur in operibus naturæ et artis. 476

QUÆSTIO XLVI.

De principio durationis rerum creatarum, in tres articulos divisa. 478

ART. I. Utrum universitas creaturarum semper fuerit. 478
ART. II. Utrum mundum incepisse sit articulus fidei. 482
ART. III. Utrum creatio rerum fuerit in principio temporis. 485
APENDIX XI. *De Pantheismo.*

QUÆSTIO XLVII.

De distinctione rerum in communi, in tres articulos divisa. 493

ART. I. Utrum rerum multitudo et distinctio sit á Deo. 493
ART. II. Utrum inæqualitas rerum sit á Deo. 495

Pág.

ART. III. Utrum sit unus mundus tantum. 497

QUÆSTIO XLVIII.

De rerum distinctione in speciali, in sex articulos divisa. 499

ART. I. Utrum malum sit natura quædam. 499
ART. II. Utrum malum inveniatur in rebus. 501
ART. III. Utrum malum sit in bono sicut in subjecto. 503
ART. IV. Utrum malum corrumpat totum bonum. 504
ART. V. Utrum malum sufficienter dividatur per pœnam et culpam. 505
ART. VI. Utrum habeat plus de ratione mali pœna quam culpa. 508

QUÆSTIO XLIX.

De causa mali, in tres articulos divisa. 509

ART. I. Utrum bonum possit esse causa mali. 509
ART. II. Utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali. 512
ART. III. Utrum sit unum summum malum, quod sit causa omnis mali. 513
APPENDIX XII. *De causa mali culpæ, seu peccati.* 516

APPENDICES.

Pags.

APPENDIX I. (Ad quæst. 1.) De divina revelatione. 17
— II. (Ad quæst. XI, art. 3). De Polytheismo et Dualismo. 91
— III. (Ad quæst. XIV, art. 6). De medio scientiæ divinæ. 166
— IV. (Ad quæst. XIV, art. 13). De divisione scientiæ Dei.—De *scientia media*. 172
— V. (Ad quæst. XIV, art. 8 et 13) De præscientiæ divinæ concordia cum libertate humana. 177
— VI. (Ad quæst. XIX, art. 7 et 10). De concordia divinæ libertatis cum immutabilitate. 229
— VII. (Ad quæst. XIX, art. 6). De voluntate Dei circa salutem hominum, et de morte Christi pro hominibus. 232
— VIII. (Ad quæst. XXII, art. 1 et 2). De existentia malorum.—De adversitate justorum et prosperitate impiorum.—Et de aliis quæ contra Providentiam opponuntur. 261
— IX. (Ad quæst. XXIII, art. 5). Utrum prædestinatio in ordine intentionis sit ante vel post prævisa merita. 280
Tractatus de SStma. Trinitate.—Prænotanda. 307
— X. (Ad quæst. XLIII). Usus doctrinæ de Trinitate. 456
— XI. (Ad quæst. XLVI). De Pantheismo. 486
— XII. (Ad quæst. XLIX, art. 2). De causa mali culpæ, seu peccati. 516

SUMMA

THEOLOGICA

1